

ISSN 1618-2480

Transformationen

Pastoralpsychologische Werkstattberichte

Heft 1

Sabine Bobert Stützel

Seelsorgetheorie und Identitätszwänge von
Geschlechterrollen

Klaus Kießling

Religion als Risiko?

DGfP e. V.

München 2001

Transformationen

Pastoralpsychologische Werkstattberichte

1. Jahrgang · Heft 1 · August 2001

herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e. V.

von

Martin Jochheim

Inhalt

Martin Jochheim

Zur Einführung

Seite 1

Sabine Bobert-Stützel

Seelsorgetheorie und Identitätszwänge
von Geschlechterrollen

Seite 3

Klaus Kießling

Religion als Risiko?

Seite 32

Eingegangene Beiträge

Seite 77

Eigenverlag der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e. V.,
Landwehrstr. 15/Rgb. I, 80336 München

Manuskripte in zweifacher Ausfertigung an:

Dr. Martin Jochheim, Ottenbergweg 22, 88079 Kressbronn

eMail: mjochheim@t-online.de

Zur Einführung

Die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie will mit der Herausgabe der neuen Zeitschrift "Transformationen. Pastoralpsychologische Werkstattberichte" dem Gespräch zwischen Human- und Sozialwissenschaften auf der einen Seite und der Theologie auf der anderen Seite einen neuen Impuls geben. Rund dreißig Jahre nach ihren Anfängen ist die Pastoralpsychologie in Deutschland institutionell, intellektuell und publizistisch fest verankert und vor allem aus der praktisch-theologischen Arbeit der Kirchen nicht mehr wegzudenken. Zurückgegangen ist allerdings die Zahl der Beiträge zur pastoralpsychologischen Theoriebildung und zu Grundlagenfragen. Ein Grund unter anderen dürfte hierfür sein, dass die pastoralpsychologische Arbeit sich im Schnittbereich von Theorie und Praxis bewegt. Viele PastoralpsychologInnen reflektieren ihre Arbeit theologisch und humanwissenschaftlich, ohne dass hieraus Publikationen für die akademische Öffentlichkeit hervorgehen.

Mit der vorliegenden Zeitschrift möchte die DGfP ein Forum für pastoralpsychologische Veröffentlichungen anbieten, die den Rahmen eines Zeitschriftenaufsatzes überschreiten, aber auch von einer Monographie deutlich Abstand halten. Die Beiträge sollen die pastoralpsychologische Arbeit im Schnittbereich von Theorie und Praxis dokumentieren und anregen. Ihren Werkstattcharakter haben die Beiträge darin, dass sie Einblick in den Umgang mit neuen Fragestellungen und Ansätzen pastoralpsychologischen Arbeitens geben. Das betrifft in gleicher Weise die "Denkwerkstatt" pastoralpsychologischer Theoriebildung wie die Reflexion der Arbeit in pastoralpsychologischen Handlungsfeldern.

Zum Werkstattcharakter gehört auch, dass die LeserInnen auf diese Berichte mit Kommentierungen und Erwiderungen reagieren und das wissenschaftliche Gespräch untereinander suchen können. Hierzu sei ausdrücklich eingeladen und ermu-

tigt.

Auf der letzten Seite der Zeitschrift werden alle bei der Schriftleitung eingegangenen Beiträge - unabhängig von ihrer späteren Veröffentlichung - aufgeführt, damit die LeserInnen direkten Kontakt zu den AutorInnen aufnehmen können.

Sabine Bobert-Stützel, die einen Forschungsschwerpunkt in der praktisch-theologischen Geschlechterforschung hat, nimmt in ihrem Beitrag gleichermaßen die traditionelle wie auch die feministisch orientierte Pastoralpsychologie in die Kritik, die ihrer Meinung nach unter "Stereotypisierung" leidet. In der seit Isolde Karles Buch („Seelsorge in der Moderne“) verschärft geführten Debatte um den Streit zwischen soziologisch vs. pastoralpsychologisch orientierter Seelsorge plädiert sie für eine "Erweiterung der poimenischen Methodik durch psychoanalytische Selbstkritik und sozialwissenschaftliche Genderforschung".

Klaus Kießling entwirft in seinem Beitrag in Auseinandersetzung mit der impliziten Anthropologie in verschiedenen Therapieansätzen und der Ethik Peter Singers die Grundzüge eines christlichen Menschenbildes. Er zeigt, "daß von einer religiösen Verankerung menschlichen Lebens heilsame Wirkungen ausgehen." Eine neuere empirische Studie über den Zusammenhang von psychischer Erkrankung und Religiosität hilft, differenzierter über diese heilsamen Wirkungen zu sprechen.

Martin Jochheim

Seelsorgetheorie und Identitätszwänge von Geschlechterrollen

Plädoyer für eine soziologische Re-Vision der pastoralpsychologischen Poimenik

von

Sabine Bobert-Stützel

Zusammenfassung: Die folgenden Überlegungen zielen auf eine Revision der Seelsorgetheorie. Dabei konzentriere ich mich auf den *pastoralpsychologischen* Ansatz, dem in letzter Zeit von Mitstreitern bzw. Widersachern wiederholt Unfruchtbarkeit bzw. die Gefahr einer ´Verhausschweigung und Verwurstung´ vorgeworfen wurde.¹ - Ich möchte diese Kritik exemplarisch am Umgang mit zugemuteten und übernommenen Zwängen bei *Geschlechterrollen*-Zuweisungen verstärken. Dabei vertrete ich die These von einer mangelnden Reflexionsfähigkeit für soziale Strukturen bzw. einer zu geringen systemischen Weite der Pastoralpsychologie und fordere demgegenüber eine *soziologische Erweiterung der Poimenik*. Hierfür verweise ich auf *Vorarbeiten* (Teil I), erörtere theoretische *Grundsatzfragen* auf dem Hintergrund psychoanalytischer Einreden und soziologischer Untersuchungen (Teil II) und erörtere (in Teil III) exemplarisch *zwei poimenische Entwürfe*: das katholische "Handbuch der Pastoralpsychologie", hg. v. I. Baumgartner (1990) sowie K. Winklers "Lehrbuch der Seelsorge" (1997).

I. Wegmarken feministischer Seelsorgetheorie

Inzwischen ist das Thema ´feministische Seelsorge´ nicht mehr nur von Interesse für Streitschriften wie die "Schlangenbrut", sondern es hat auch, mit wiederholter Schwerpunktsetzung, z.B. in den "Wegen zum Menschen" als "Organ" der EKFuL und der DGfP eine Heimstatt gefunden.² Aus Platzgründen ist im folgenden kein Literaturbericht möglich, sondern es können nur Wegmarken skizziert werden.

Hierbei ragen insbesondere die Vorarbeiten von *U. Pfäfflin* zu einer Grundlegung einer feministischen Seelsorgetheorie seit den 80er Jahren im deutschsprachigen Bereich heraus.³ Pfäfflin kritisiert eine undifferenzierte Beschreibung "´des´ Menschen" und verweist demgegenüber auf die "komplexe Wirklichkeit kulturell und historisch gewachsener Gesellschaftsstrukturen und ihre[r] Auswirkungen auf Frauen und Männer".⁴ Ferner entwirft sie programmatisch Leitlinien für eine feministische Seelsorge und Beratung. Hierzu gehört u.a. die Untersuchung spezifischer Sozialisationsbedingungen von Frauen und Männern, die Sensibilität für stereotype, geschlechtsspezifische Gegenübertragungen und die Zielstellung, Lebensbereiche jenseits von Rollenzwängen erschließen zu helfen.⁵ Ferner legte Pfäfflin erste ausführlichere Untersuchungen zur ´Androzentrík´ von Seelsorgekonzepten (u.a. Thurneysen, Stollberg) vor;⁶ und sie hat zusammen mit *J. Strecker* die erste deutschsprachige Monographie zu feministischer Seelsorge und Beratung veröffentlicht⁷.

Neben ihr hat *B. Dorst*, eine jungianische Analytikerin seit den 80er Jahren verstärkt feministische Therapie thematisiert.⁸ Sie beschreibt im Ansatz ihre Offenheit für die soziologische Frauenforschung und konkretisiert ihre Therapie für frauenspezifische Störungen. Dem steht andererseits eine schemenhafte Rede von "den Frauen" in "dem Patriarchat" gegenüber, so als seien undifferenziert alle Frauen gleich betroffen und Opfer. Ferner leben unreflektiert Rollenstereotype weiter, so

in der Rede vom "weiblichen Erbe" Therapie oder der "Wertschätzung weiblicher Fähigkeiten und Kompetenzen" (1994, 21).

Eine erste Einführung in den Stand der US-amerikanischen Diskussion um gender-Anliegen bieten die einschlägigen Artikel im *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* (1990).⁹ So setzt sich C. Ellen in ihrem Artikel über "Feminist Therapy" mit psychologischen Studien zu Geschlechterdifferenzen auseinander, kritisiert stereotype Therapieziele (einschließlich des Leitbildes der Nuklearfamilie) und listet Elemente feministischer Therapie auf. Demgegenüber wirkt der Artikel über "Seelsorge" im "Wörterbuch der feministischen Theologie" recht undifferenziert und klischeehaft.¹⁰

Einen Neuansatz gegenüber einer feministischen Tendenz zu neuer Stereotypisierung, Realitätsferne und utopischer Blässe sehe ich mit I. Karle Integration soziologischer Forschung in die Poimenik vollzogen. Karle verbindet ausdrücklich eine radikale Erweiterung der feministischen Perspektive von der *Frauen- zur Geschlechterforschung*.¹¹ Gegenüber einer Opfer-Perspektive setzt sie strikt den Akzent auf andauernde interaktive Prozesse des 'doing gender'. Methodisch bezieht sie sich hierbei besonders auf den soziologischen Konstruktivismus.¹² Leider verwirft Karle mit ihrer Kenntnis von Scharfenbergs pastoralpsychologischem Ansatz und hieran generalisierten Vorstellungen von Psychoanalyse diese insgesamt als untauglich für einen zeitgenössischen, gender-sensiblen Seelsorgeansatz. Zudem verwirft sie (u.a. mit Schmidt-Rost) die Form des Zwiegesprächs zugunsten kollektiver Seelsorgeformen in Kirchgemeinden. Damit steht eine Rezeption ihres Ansatzes für die 'spezielle' Seelsorgelehre und erst recht eine konstruktive Integration in die Pastoralpsychologie noch aus. Dieses werde ich im folgenden nicht unternehmen, sondern Karles Überlegungen durch soziologisch-feministische bzw. soziologische gender-Forschung und durch psychoanalytische Überlegungen erweitern und zugleich für Seelsorgefelder an-

satzweise konkretisieren.

II. Erweiterung der poimenischen Methodik durch psychoanalytische Selbstkritik und sozialwissenschaftliche gender-Forschung

I. Karle geht m.E. zu weit, wenn sie vom *Ende des psychotherapeutischen Paradigmas* in der Seelsorgelehre spricht. Demgegenüber postuliere ich eine dringende sozialwissenschaftliche Erweiterung der Poimenik. Für die (psychoanalytisch orientierte) Pastoralpsychologie geht es mir um eine Verstärkung bzw. *Wiederbelebung der kulturkritischen Linie* (auch gegenüber kirchlichen Institutionen und deren Leitbildern), die m.E. am ehesten im Dialog mit sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen gelingen kann.

Einer für gender-Zumutungen sensiblen Seelsorgetheorie geht es insbesondere um die *Auflösung der dichotomen Optik*, die derzeit noch weitgehend die Poimenik und Pastoralpsychologie beherrscht. Psychoanalytisch formuliert, geht es im folgenden um eine (sozialwissenschaftlich forcierte) *Durcharbeitung von fundamentalisierten* (d.h. mit sozialer Realität verschwimmenden bzw. gleichgesetzten) *Übertragungen* innerhalb der Konstrukte von 'Männern' und 'Frauen'. Utopisches, befreiendes Potential wird dabei insbesondere aus dem aus den Konstrukten Abgewehrten, aus gängigen kulturellen (und kirchlich sanktionierten) Arrangements *Ausgeschlossenen* erwartet. Der Zugang zu diesen in der Poimenik 'unheimlichen', *nichtheimischen gender-Arrangements* und Rollen liegt dabei nicht in einem Utopia, sondern sozusagen bereits vor der Haustür. Insbesondere soziologische Methodik bietet Schlüssel zum Fremd-Gemachten. Im Folgenden soll die Konzentration dabei auf der Wahrnehmung *pluralisierter* Frauenrollen liegen, die in der Seelsorgetheorie durch deren (antiquiert-normierender) Lebenswelt mit Mutterschaft, 'mütterlichen' Eigenschaften, Ehe und traditionell geschlechtsspe-

zifischer Arbeitsteilung nicht mehr angemessen repräsentiert sind.

Besonders seit den sechziger Jahren mit ihren *gesellschaftlichen Umbrüchen* und der Studentinnen- und Studentenbewegung haben sich die Lebensstile von Frauen jenseits der Hausfrauen- und Mutterexistenz vervielfältigt. Zusätzlich zu diesen Individualisierungsschüben ist auch *innerbiographisch mit Brüchen* im Erscheinungsbild 'Frau' durch persönliche Entwicklungsphasen und situationsspezifische Anforderungswechsel zu rechnen. Es gilt nicht mehr die unhinterfragte Realisation von standardisierten Lebensabläufen, sondern Wirklichkeit wird zunehmend als alltägliche Lebenstätigkeit, als permanenter Prozeß der Konstruktion erschlossen. *Damit wird auch 'das Subjekt' des Feminismus (!) immer weniger feststellbar* (weder in maternalen Ontologien noch in - positiv umgewerteten - mütterlich-hausfraulichen Eigenschaften), *sondern 'was Frauen sind', wird zunehmend in Spielfelder pluraler Bedeutungen entlassen*. 'Die Frau' unterscheidet sich nach Frauen verschiedener Generationen, Klassen, Rassen, sexueller Orientierungen etc. Die Variation innerhalb eines Geschlechts erweist sich in fast allen Forschungen größer als die Differenz zwischen den Mittelwerten für jedes Geschlecht (R. Gildemeister).

Eine sozialwissenschaftliche Analyse sieht die Weiblichkeitsstereotype in ihrem gesellschaftlichen *Kontext* und erweist die *Konstruktion einer 'weiblichen Identität'* als ein *dauerhaftes Konfliktfeld zwischen besonderer Auszeichnung, Reduktion und Diskriminierung*. Die gesellschaftliche Bestimmung der weiblichen Identität (die nach wie vor wesentlich in 'Mütterlichkeit' die vollendete Form von Weiblichkeit sieht) fordert Identifikationsprozesse in den drei Bezugsdimensionen von:

1. einer "Position in der soziosymbolischen Wertehierarchie (oben - unten)",
2. einer "inhaltliche[n] Bestimmung von Weiblichkeit (Andersartigkeit - Komplementarität)" sowie
3. einer "soziale[n] Stellung des Weiblichen (Deklassierung - Arbeits-

teilung - Komplementarität - Zuordnung zum Privaten)".¹³ "Der gegebenen Werte-Ordnung nach implizierte sie [sc. Weiblichkeit - BS]: Identifikation mit dem Mangel, der Inferiorität (1.); zur Seite der inhaltlichen Bestimmung von Weiblichkeit bedeutete sie: Identifikation mit Besonderheiten des Geschlechts (2.); in Bezug auf die soziale Stellung, die dem Weiblichen zugewiesen wird, heißt das: Identifikation mit einem sozialen Status, einer Rolle und den daran geknüpften Anforderungen (3.)." "Zusammengenommen wäre ´weibliche Identität´ ein widersprüchliches Arrangement mit einem Besonderen, das uns auszeichnet, diskriminiert und reduziert. Damit kann ´weibliche Identität´ nicht konfliktfrei gedacht werden."

Damit verbunden, macht feministische Soziologie darauf aufmerksam, wie *Weiblichkeitsstereotype zugleich gesellschaftliche "Platzanweiser"-Funktionen* erfüllen. Die scheinbare Idylle der Frauenklischees verschweigt die Zwangsgeschichte ihrer Entstehung. Sie kommt nur durch den *Ausschluß von der Definition abweichender Subjekte* zustande - präziser: *diese ´abweichenden´ Subjekte werden erst durch die Grenzziehung erzeugt*. Die dekonstruktiv arbeitende Philosophin J. Butler führt zu Julia Kristevas Darstellung von Verworfenheit aus:

"Das ´Verworfenene´ bezeichnet das, was aus dem Körper ausgestoßen, als Exkrement ausgeschieden und literal zum ´Anderen´ gemacht worden ist. Dieser Vorgang erscheint als Austreibung fremder Elemente, doch in Wirklichkeit wird das Fremde erst durch die Austreibung gestiftet. Die Konstruktion des ´Nicht-Ich´ als das Verworfenene setzt die Begrenzung des Körpers, die zugleich die ersten Konturen des Subjekts bilden."¹⁴

Weiblichkeit in ihren stereotyp verödeten Formen basiert weitgehend auf zwei Ausgrenzungsstrategien: Als verworfen und *verwerflich* gilt (1) all das, was als ´männlich´ festgelegt wurde; marginal wird aber auch (2) der *Reichtum an anderen*

Erfahrungen und sozialen Verhältnisse (wie Alter, Rasse, Klasse, Religion, geschlechtliche Orientierung jenseits des binären kulturell legitimierten Diskurses etc.), die nicht direkt der Kategorie ´weiblich´ zu unterwerfen sind.¹⁵

a) Poimenische Erweiterung durch psychoanalytische Selbstkritik.

In letzter Zeit hat u.a. *Christa Rohde-Dachser* wiederholt erörtert, wie psychoanalytische Weiblichkeitsklischees kulturelle Leitphantasien über eine *narzißtische Grandiosität* des männlichen Geschlechts unterstützen, statt diese durchzuarbeiten.¹⁶ Bereits beim psychoanalytischen Gründervater *Freud* erscheint ´die Frau´ als ein ´Container´ (Bion), pointierter: als ein Abfalleimer des idealisierten kulturellen Konstruktes ´Mann´. Was ´der Mann´ an sich nicht wahrnehmen will, wird auf ´die Frau´ projiziert und ist sie angeblich: kastriert, abhängig, mit körperlichen Mängeln behaftet, sterblich. Die so ausgegrenzten Selbstanteile gelten von nun an als weiblich und betreffen ´den Mann´ nicht mehr - sind demzufolge auch psychoanalytisch nicht durchzuarbeiten. Der Frau wird die seelische Position des *Spiegels* zugewiesen, die ihren Vater, ihren Mann, ihren Sohn als grandios wahrnimmt (insbesondere deren kulturelles Leitsymbol: den Phallus) idealisiert und sich im gleichen Zuge entwertet.

Abgewehrt ist damit ab ovo die Idee einer Frau, die ihre spiegelnde Position verläßt und eine *eigene Subjektwerdung* verfolgt. Gegenüber der *Objektbeziehungspsychologie* - auch noch in ihren feministischen Spielarten - macht Rohde-Dachser darauf aufmerksam, daß auch hier Frauen einseitig in ihrer Mutterrolle thematisiert werden. Zudem konzentriert sich die gängige Theorie auf die ´böse´ Mutter als *Alleinverantwortlicher* für seelische Defekte des Kindes. Das Theoriekonstrukt ´Mutter´ begegnet vorrangig als "besitzergreifend, uneinfühlsam (als Kern der narzißtischen Schäden), kinder-süchtig, klammernd, krallend, fressend, dominant, sich selbst

mit dem Kind stopfend, lebensneidisch, wütend, aggressiv, überfürsorglich, symbiotisch.“¹⁷

In diese Welt der Heillosigkeit wird quasi als *deus ex machina* 'der Vater' auf Symbolebene als rettende Gestalt eingeführt. Die mythische Theorie-Konstellation von Heillosigkeit und nötigem Retter legt in ihrer derart *archaischen Scheidung zwischen Gut und Böse* und in ihrer zwingenden Logik die Vermutung nahe, daß es sich um eine Art Gottesbeweis handeln könnte. 'Die Mutter' muß geradezu möglichst kindgefährdend sein, damit der Glanz 'des Vaters' auf dem Hintergrund ihrer Negativ-Folie umso heller erstrahlen kann. Damit wird der Vater zu einer Art zweitem, ja dem eigentlichen, Gebärer. - Doch ebensowenig, wie die ambivalenzlos 'bösen' Metaphern über Mütter, vermögen die idealisierten Vatermetaphern *reale Rollen* in der Vaterschaft zu erfassen. Die präödiपाल ansetzende Psychoanalyse scheint einen kulturellen Kontrakt darüber geschlossen zu haben, Mütter allein für das Wohl des Kindes zu behaften und Väter völlig von Mitschuld zu entlasten. Für Mängel im Kindheitsparadies haftet allein sie (und nur für *ihre* Schuld stellt die Theorie eine Symbolik des Bösen bereit). Die *entwicklungspsychologischen Aussagen verdoppeln* dabei weitgehend nur *die Perspektive des Kindes* (anstatt sie mit komplexerer Realität anzureichern), *in dessen Gesichtskreis allein die Mutter tritt* und das sie auch noch für den im 'Paradies' *versagenden, übergriffigen oder abwesenden Vater* behaftet.¹⁸

Und so wirken noch gegenwärtige psychoanalytische *Falldarstellungen* in Fachzeitschriften - gegenüber der Vielfalt realer Lebensgeschichten - seltsam monoton, wenn sie gemäß den theoretischen Vorannahmen die negativen Affekte stets bei den Müttern, die positiven Affekte entsprechend kulturellen Stereotypen bei Vaternennungen deponieren. Dieser *Trend zur stereotypen geschlechterspezifischen Gegenübertragung* findet sich auch bei Analytikerinnen, wenngleich in etwas abgeschwächter Form.¹⁹

Neben einem selbstkritischeren Gebrauch des eigenen Theorie-Instrumentariums und dem Durcharbeiten von fundamentalisierten Patienten- bzw. kulturellen Phantasien z.B. durch die Säuglingsforschung vertrete ich hier die These, daß besonders die Sozialforschung für die Pastoralpsychologie eine Dialogebene bilden kann, die einer Fundamentalisierung von kulturellen Phantasien vorbeugt bzw. entgegenarbeitet. Sie kann zugleich dabei behilflich sein, daß *Gegenwerts-konflikte* nicht monoman und zirkulär auf *Vergangenheitsunbewußtes* reduziert werden, so daß damit gegenwärtigen Konfliktlagen und dem *Gegenwertsunbewußten* - besonders in den *Geschlechterarrangements* - ausgewichen wird.²⁰

b) Poimenische Erweiterung durch sozialwissenschaftliche gender-Forschung.

Individuelle Entwicklungsprozesse finden nicht nur in Auseinandersetzung mit *Vergangenheitsunbewußtem* (und verinnerlichten familiären Konfliktlagen) statt, sondern ebenso in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstruktions- und Produktionsprozessen von Wirklichkeit. Hierfür ist auch das *Rollenmodell* (bei der Reflexion der Inszenierung von Identität) nur insofern als Modell tauglich, als neben *Freiheitsmomenten* mit A. Lorenzer auch *Zwangsmomente* mitbedacht werden. - *Geschlechtersozialisation* wird im folgenden als ein *lebenslang währender Prozeß* verstanden (entgegen der Annahme quasi-statischer 'Natur' etc.), der durch *aktive Selbstbildung* gekennzeichnet ist (entgegen Annahmen rein *passiver* Prägung, oder der 'Aneignung' eines monolithisch bereits *Vorhandenen*, und wider die *Opfer-Sicht*). 'Geschlechtsidentität' wird *permanent in sozialen Praktiken dargestellt und produziert*. 'Wirklichkeit' entsteht in sozialem Handeln.

Im folgenden wird - entgegen einer gewissen Monotonie in psychoanalytischen Entwicklungsmodellen (z.B. Eriksons Stufentheorie - differenzierter z.B. bei Mertens) - die Suche

nach dem Sozialisationsvorgang (der 'die Frauen' und 'die Männer' hervorbringt) als wenig wirklichkeitserschließendes Abstraktum fallengelassen zugunsten einer Offenheit für *plurale* Identitäten von Frauen, Männern und Menschen mit Geschlechtsidentitäten, die sich (dauerhaft bzw. zeitweise) nicht eindeutig in dieses Schema einordnen lassen (wollen). Zum Zulassen dieser Komplexität gehört das Wahrnehmen von Wandlungen innerhalb der eigenen Gesellschaft, Schichtspezifik, Lebensbereich (institutionellem Ort), ein kulturvergleichender Blick etc. Ebenso gehört zum Erreichen größerer Komplexität die Wahrnehmung real existierender (wenngleich auf bisheriger Theorieebene nicht thematisierter bzw. verworfener) Zwischenformen, Übergänge in Form von Zwitterwesen - ein Denken im Kontinuum.²¹ Dies bedeutet den *Abschied von einem entwicklungspsychologischen Standardlebenslauf (selbst wenn er differenziert wäre in die Entwicklung 'des' Mädchens bzw. Jungens)*. Er verblaßte zu einer nichtssagenden Formel, die stets von der pluralen Gegenwart überholte Stereotype reproduziert. 'Geschlechtsspezifische' Sozialisationsprozesse verlaufen variabler als (auch noch feministische) Entwicklungsmodelle glauben machen, und individuelle Bedingungskonstellationen und lebensgeschichtliche Entwicklungen sind - glücklicherweise - vielfältiger.

Im Folgenden nenne ich - dem gegebenen Rahmen entsprechend leider nur stichwortartig - Themenfelder, deren gründliche Aufarbeitung m.E. in den Entwurf einer für gender-Fragen (und damit für die Leitkategorie unserer Gesellschaft!) kompetenten Seelsorgelehre gehört. Dabei muß ich mich zudem *exemplarisch* auf die Leitkategorie 'Frauen' beschränken, die ich von vornherein als plural referent verstehe. *Nicht im Blick sind damit die gleichfalls relevanten Kategorien 'Männer', gleichgeschlechtlich, bisexuell, transgender, transsexuell und intersexuell lebende Menschen* (wobei ich die Kategorien gleichfalls als plural referent und cross-referent statt

stereotyp und voneinander abgegrenzt verstehe). Bereits mit dieser Rahmen-Nennung wird deutlich: *‘Utopisches’* muß nicht im Mythischen, vorhistorischen (einer Matriarchatsforschung) oder prosaischen (z.B. mit Irigaray) gesucht werden. Es ist bereits immer schon inmitten des kulturellen Raums als Exkommuniziertes, als *‘kulturelles Exkrement’* präsent. Die Psychoanalyse - und ebenso die Pastoralpsychologie - verlöre ihre kulturkritische und religiös-freisetzende Kraft, zeichnete sie lediglich *Curricula des Identischwerdens mit (institutionell-religiösen) und kulturellen Identitätszwängen* nach bzw. vor - anstatt das Ausgeschiedene, Abgewehrte, Ängstigende, scheinbar als Chaos die Kultur Bedrohende durchzuarbeiten und heimzuholen. Ein befreiender Ansatz hierzu liegt darin, Konflikte mit Geschlechterrollenzumutungen wahrzunehmen und ernstzunehmen und Gefühlen sowie dem Bewußtsein von Nichtübereinstimmung mit solchen Zumutungen nachzugehen (vgl. Teil III zu Zielen).

Entwicklungspsychologisches. Soziologische Studien trüben die Annahmen über ein von Geschlechterrollenzuweisungen (also quasi übertragungsfreies) *Säuglingsparadies*. Zentral sind hierbei die sog. Baby-X-Studien, in denen Erwachsene (oft selbst Eltern) mit einem unbekanntem Säugling interagierten. Dieser wurde einmal als ein Mädchen, ein andermal als ein Junge eingeführt.²² Schon gegenüber Säuglingen gibt es Erwartungen, Verhaltensinterpretationen und Interaktionsformen, die mit dem angenommenen Geschlecht des Kindes variieren.

Der psychoanalytische *Mythos vom Monopol der Muttermacht* (verbunden mit solcher Macht entsprechenden Schuldzuschreibungen) ist nicht allein durch die *‘Mit-Macht’* von Vätern, sondern auch vehement durch den *Einfluß von Gleichaltrigen* infrage gestellt: in Kleinkindalter, Kindergartenzeit und Jugendalter *“sozialisieren sich Kinder, mit dem Alter zunehmend, rigoros im Sinne geschlechtstypischen Verhaltens”*.²³ Besonders Karin Flaake hat sich intensiv mit Problemen weib-

licher Adoleszenz beschäftigt.²⁴ Viele Mädchen gewinnen laut Studien im Schulalter flexiblere Präferenzen (sich auch ´wie ein Junge verhalten´) gegenüber rigiden Geschlechterstereotypen (während Jungen stärker und konsistenter in ihren geschlechtstypischen Urteilen bleiben) (vgl. Bilden 1991, 283). *Demgegenüber nimmt in der Adoleszenz der gesellschaftliche Identitätszwang zu, eine ´weibliche Rolle´ zu übernehmen.* Hierzu gehört - dies gilt insbesondere für Mädchen aus der Unterschicht - der Druck, eine *Jungenfreundschaft* vorweisen zu können, *körperlich attraktiv* zu erscheinen und als begehrenswertes Sexualobjekt wahrgenommen zu werden. *Der Körper ist nicht einfach ´gegeben´, sondern wird fortwährend als kulturelles Symbol geformt,* das die (unter der Kleidung eher verborgene genitale Geschlechtszugehörigkeit) in körperlichen Zeichen und sozialen Praktiken darstellen muß.²⁵ Solche Symbole/Indizien differieren zudem für verschiedene Altersstufen. Kinder brauchen Jahre, um körperlich intuitiv zu wissen, was sie als Jungen (bzw. Mädchen) zu vermeiden haben. - Als problematisch für die Annahme der körperlichen Veränderungen in der Adoleszenz erweisen sich besonders die kulturellen Klischees für die *Menstruation*. Sie wird darin auf etwas Schmutziges reduziert, das ´sauber und diskret ablaufen´ muß, anstatt zu Stolz auf die eigene Sexualität und Attraktivität beizutragen.²⁶ Einen weiteren Schwerpunkt der Pastoralpsychologie müßte die nach wie vor für viele junge Frauen widerspruchsvolle *Orientierung zwischen Berufsplanung und Familienorientierung* bilden.²⁷ - Auf diesen Konfliktfeldern sollte sich eine Seelsorge nicht durch Klischees von einer weiblichen Natur, die sich Bahn bricht, blind stellen, sondern sich Kenntnisse über die kulturell bedingten Konfliktlagen in ihren jeweiligen Differenzierungen aneignen. In jüngerer Zeit ist von feministischer Seelsorge die für viele Frauen von der Situation alter Männer andere Lage des Alterns als Thema aufgenommen worden.²⁸ Gegenüber dem (z.B. Predigt-Publikums-) Stereotyp von ´der alten Frau´ bleibt fest-

zuhalten: Auch jenseits der Lebensmitte stellt sich keine Homogenisierung ein! Die Lage bleibt komplex und richtet sich nach Faktoren wie Altersstufe, materiellen und sozialen Ressourcen, jeweiliger Gesundheit oder gesundheitlichen Einschränkungen und auch wesentlich nach der Schichtzugehörigkeit etc. Nach statistischen Angaben trägt *Armut* dennoch ein eher weibliches Gesicht. Eine statistisch schlechtere ökonomische Situation resultiert vorwiegend aus der "stokkenden Erwerbsintegration von Frauen, der auffälligen Segregation weiblicher Berufsarbeit im Dienstleistungssektor (Hausarbeitsnähe), der vergleichsweise niedrigen Gehälter und ungünstigen Stellungen in der betrieblichen Hierarchie" (Brück 1997, 100). - In einer revidierten Poimenik steht ferner die Auseinandersetzung mit stereotypen Projektionen von Vergänglichkeit, sexueller Entsagung und Tod auf (alternde) Frauen einerseits - Unverletzlichkeit, sexueller Attraktivität und Aktivität noch alter Männer und Unsterblichkeitsphantasien von Männern an.²⁹

Weitere Themen: Im folgenden seien aus der weiteren Fülle thematischer Schwerpunktfelder wie Umgang mit Sexualität und eigener Reproduktionsfähigkeit (und Schwangerschaftskonfliktlagen), Erfahrungen von Übergriffen und Gewalt etc. nur stichwortartig drei Felder skizziert: *geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, Ehe, alternative Lebensformen.*³⁰ - In der Soziologie der BRD wurde die *Norm der unentgeltlichen Hausarbeit* für Frauen erstmals in den 70er Jahren thematisiert. In jener Zeit wurde auch der Begriff 'Frauenarbeit' geprägt, der sowohl die familiären als auch die beruflichen Tätigkeiten umfaßt. Gegenwärtige Konflikte für erwerbstätige Frauen resultieren in diesem Feld u.a. aus *Veränderungstendenzen in dieser geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung* - und zwar *Veränderungen, die weitgehend einseitig von Frauen eingeleitet werden.* Hierzu gehört die Erwartung, die Frage der 'Doppelbelastung durch Familie und Beruf' zu gleichen Teilen auch als *Problem der Väter* anzusehen. Die 'neuen Väter bzw.

Männer', die sich zu gleichen Anteilen an Kindererziehung und zudem Hausarbeit und ggf. auch der Pflege von Familienmitgliedern beteiligen, sind nach empirischen Erhebungen rare Exemplare.³¹ Konflikte verschärfen sich innerhalb solcher Verteilung von Zuständigkeiten, wenn die Ehefrau zugleich kaum *institutionelle Unterstützung* findet, sondern auf individuelle Lösungen zurückgeworfen wird.

Sofern Männer nicht in der Ehe den Veränderungsbedarf in der Rollenverteilung anerkennen, finden Frauen, die an ihrem Veränderungsbedarf dennoch festhalten, derzeit als häufige Lösungsform dieses Konfliktes die Ehescheidung: Sie reichen inzwischen (1994) in über zwei Dritteln der Fälle die Scheidung ein. - Daß Frauen in wesentlich geringerer Zahl als Männer *erneut heiraten*, ist nicht mehr wie nach dem Zweiten Weltkrieg mit einem 'Frauenüberschuß' erklärbar, sondern zunehmend aus Ansprüchen von Frauen an eine 'partnerschaftliche' Beziehung. Hierin liegt ein wesentliches Motiv für Frauen beim Eingehen 'ungetrauter' Beziehungen: Sie verheißen zunächst mehr Gestaltungsräume für eigene Beziehungsanliegen und scheinen mehr Selbständigkeit zu gewähren.

Zusätzlich resultieren Konflikte für die Institution *Ehe* und andere Formen des Zusammenlebens aus gesellschaftlichen Individualisierungs-, Pluralisierungs- und Differenzierungsprozessen, die weitgehend einer 'Durchmarktung' der Gesellschaft folgen (berufliche Mobilität etc.). Angesichts dieser Umbrüche sind Menschen in ihren individuellen Ressourcen leicht überfordert - und es ist zunächst weniger individueller 'Psychopathologie' anzulasten, sondern der Überforderung von individuellen Ressourcen, die in einer traditionsgeleiteten Gesellschaft noch ausreichten, - wobei Frauen seit den 60er Jahren quasi im Zeitraffer den Übergang von einer 'ständischen' in eine individualisierte Existenz vollziehen (Beck, Beck-Gernsheim).³²

Faktisch muß sich Seelsorge, will sie realen Menschen begeg-

nen, mit der "Deinstitutionalisierung der Familie" zugunsten "der Familien" auseinandersetzen.³³ Zwar ist die Vater-Mutter-Kind-Familie zahlenmäßig und vor allem normativ dominant, aber Scheidungshäufigkeit, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Einelternfamilien, Schwulen- und Lesbenlebensgemeinschaften, Alleinlebende und Wohngemeinschaften machen die *Lebensform wählbar und revidierbar*. U. Rauchfleisch thematisiert bereits für den kirchlichen Bereich "Eineltern, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner" (1997).³⁴

Identitätszwänge (und damit auch das kulturell 'Undenkbare' für Frauen konturieren sich besonders an der Lebensform lesbischer Beziehungen. Frauen in Frauenbeziehungen lehnen faktisch ein Aufgehen in der Spiegelfunktion für Männer (und Grundformen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung, mitunter auch vorgegebene gender-Darstellungen) ab, definieren sich als Subjekte primär über Frauenbeziehungen, genießen ihre Sexualität und neue Familienformen miteinander - und haben dennoch oft zahlreiche positive Beziehungen zu Männern. Gegenüber einer Klischeebildung zur Abwehr 'des Undenkbaren' wird die kirchliche Seelsorge auch in diesen Lebensformen sehr divergente Menschen zur Kenntnis nehmen müssen.³⁵ Dann, aber auch nur dann, wird sie auch hier zur Bearbeitung realer Lebenskonflikte beitragen können.

III. Auf gender-Fragen bezogene Seelsorge zwischen Polarisierungen und kaleidoskopischem Spektrum: I. Baumgartner (Hg.) und K. Winkler

1) Das von I. Baumgartner (1990) herausgegebene katholische "Handbuch der Pastoralpsychologie" beschäftigt sich vorrangig in drei Kapiteln mit Fragen der Geschlechterverhältnisse. Es bietet bereits damit plurale Perspektiven an.
a) Josefine Heyer konzentriert sich im Kapitel "Mannsein und

Frausein im pastoralen Beruf" (135ff, im Hauptteil: "Die Seelsorger/-innen", 233ff) auf Geschlechterrollen im pastoralen "Dienst" (als Leitungsdienst für Männer und Zubringerdienste für Frauen, 237), auf ungerechte Rollenverteilungen in beruflichen Chancen (z.B. der Pastoralassistentin) und Aufgabenverteilungen. Als Ziel nennt sie, die Einengung der Rollen zu verlassen. Hierbei legt sie (mit A. Gruen) besonderes Gewicht auf eine Erweiterung im sozialen Rollenrepertoire von Männern. - Andererseits hält die Vfn. weiterhin starr an Katalogen typisch 'weiblicher' und 'typisch männlicher' Tugenden fest, deren Grenzen auch die 'neuen' Seelsorgerinnen und Seelsorger nicht übertreten sollten - wenn sie ihr Geschlecht nicht verraten wollen. So ergeben sich z.B. bei zu starker Rollenüberschreitung "vermännlichte Frauen" (bzw. andererseits männliche 'Softies', 240): "Rivalität kann Frauen verführen, männlich zu reagieren. Das geht zu Lasten der eigenen Identität." (243)³⁶ Letztlich hält sie an der "Fruchtbarkeit der [weiterhin klischeehaft polar bestimmten - SB] ergänzenden Unterschiede" fest (246). Für Frauen zeichnet die Vfn. als Weg der Veränderungen utopisch einen 'Sieg durch Liebe' vor bzw. ruft dazu auf, das 'böse System zu verlassen' (238f). Sie behält damit die gängigen Männer/Frauen-Stereotypen bei, garniert mit einer polaren Umwertung und utopischen Appellen von sozialer Irrelevanz.

b) Am herausragendsten sind im genannten Handbuch die Ausführungen von A. M. J. M. Herman van de Spijker, "Auf der Suche nach der Geschlechtlichkeit. ... damit Frauen Frau, Männer Mann und Menschen miteinander Menschen werden" (367ff, im: Hauptteil: "Orte christlich-kirchlicher Praxis", 287ff). Spijker geht von einer in der gesellschaftlichen Realität begegnenden Komplexität von Geschlechtsidentitäten und Geschlechterverhältnissen aus, die eine simple Polarität von 'Mannsein'/'Frausein' sprengt. Er will einen auf Polaritäten zwischen Mann/Frau verengten Blick weiten und für die Komplexität der Identitäten und Verhältnisse sensibilisieren. Sei-

ne *Leitmetapher*, die er der Polarität entgegensetzt, ist die eines "Kaleidoskops" (vgl. Motto, vgl. 367.382). Versuche zur Komplexitätsreduktion wertet Spijker als Verarmung des Lebens und damit letztlich auch als entmenschlichend. Ein Hauptziel einer geschlechtersensiblen Seelsorge liegt nach Spijker in der *Freude der Einzelnen an ihrer differenzierten, komplexen Geschlechtlichkeit*. Solche Seelsorge ermutigt dazu, besonders zu sein (vgl. 367). Am Beispiel des Transvestitismus kritisiert Spijker "´einfältige´ und einfache" Vorstellungen von Geschlechtlichkeit und gesellschaftliche Zwänge zu deren Durchsetzung als "Uniformisierung".³⁷ Geschlechtlichkeit zielt nach Spijkers Auffassung nicht primär auf Fortpflanzung, sondern auf "Begegnung". In ihrer Vieldimensionalität bleibt die Begegnung ´der Geschlechter´ komplex und unbestimmbar (vgl. die 6 Dimensionen: 369). Die *Leitnorm der Heterosexualität* für die Geschlechterbegegnungen sieht Spijker *unter Rechtfertigungsbedarf* und deren einseitige Verfechtung in der Kirche als ein Indiz für den mangelnden Respekt vor Andersartigkeit und Vielfalt unter Christen (372, Anm. 17; vgl. die Interpretation von 1 Sm 1,1-20 S. 385 als Beispiel für einen humanisierten Umgang mit gender-Fragen). - Spijker ist mit seinem poimenischen Ansatz kirchenamtlichen Stellungnahmen und auch evangelischen Seelsorge-Handbüchern um ein Jahrhundert (?) voraus. Einen Meilenstein sehe ich in seinem Perspektivwechsel von polaren Identitätszwängen in der gender-Thematik hin zu Respekt vor kaleidoskopischen Differenzierungen. Einzelne Probleme liegen m.E. in einer noch mangelnden Differenzierung (und weiterlebenden Vorurteilen) bei Konkretionen, z.T. noch einem zu positivistischen Umgang mit dem ´gegebenen´ Geschlecht.³⁸

c) In zurückliegende Epochen der Seelsorgegeschichte führen die Ausführungen von *Traugott U. Schall* über "Seelsorgliche Hilfen in Partnerschafts- und Familienkonflikten" (387ff, im selben Hauptteil wie Spijker). Schall bekennt sich als Ver-

fechter der *Ehe aus Prinzip* (und in traditioneller Rollenverteilung), wobei er sie unter den "Anspruch und Schutz Gottes" stellt und *höher wertet als das Wohl der Individuen* (388f). Hierin findet er sich mit H. Thielicke und dessen Position aus den 60er Jahren einig. Historische, soziale oder ökonomische Rahmenbedingungen blendet Schall in Ansatz und Fallskizzen aus. Faktisch dient das Kapitel der Verteidigung des Monopols der Institution Ehe (entgegen der breiter angelegten Überschrift) und der Abwehr neuer Rollenverteilungen. Hierzu werden die 'klientenzentrierte' Methode und 'systemische' Überlegungen hinzugezogen. - Schall thematisiert in der Schilderung ratsuchender *Frauen* (70% des Klientels nach Schall) deren *Änderungsbedarf* mit dem ehelichen Arrangement (z.B. 397; vgl. auch den Hinweis, daß zu 80% Frauen die Scheidung einreichen). Er verweist zur Änderung auf eine notwendige Aktivität der Ratsuchenden selbst. *Aktiv werden*, heißt bei Schall jedoch - mit dem Leitziel 'Eheerhaltung um jeden Preis' - sich auf die Unabänderlichkeit einzustellen und *möglichst das bisherige System zu stabilisieren - auf jedes destabilisierende Verhalten zu verzichten*.

Sehr deutlich macht dies Schall in seiner anekdotischen Falldarstellung - sie kann als Leitgeschichte für Schalls insgesamt empfohlenen Umgang mit ratsuchenden Ehefrauen gelesen werden. "Zu einem Weisen kam einmal eine Frau, die über ständigen Streit mit dem Mann klagte. Der Weise trug ihr auf, sofort bei Beginn eines Streites einen Kieselstein in den Mund zu nehmen. Die Frau folgte dem Auftrag und der Streit hörte auf. ... Das alte System ist gestört." (395) - Zu deutsch: *Wenn sie die Klappe hält, dann klappt's auch wieder im System Ehe*.³⁹

Interessant ist die Untersuchung, bei welchen Themen und in welcher *gender-Kopplung* Schall 'systemisches' Denken einsetzt, und wann er die 'systemischen' Überlegungen *abbricht* (z.B. mit dem Ziel der Verdeutlichung der eigenen Schuld geschlagener Frauen; nicht aber z.B. beim 'urplötzlichen'

Verlassenwerden des Ehemanns, der somit als Opfer erscheint). Erst recht meidet Schall eine Ausweitung ´systemischer´ Überlegungen auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen und ggf. Veränderungsdruck für das ´System´ Ehe durch Beziehungsalternativen. - In meiner *Wertung* präsentiert Schall eine prinzipiengeleitete Seelsorgeform, die mit Hilfe therapeutischer Methodik den Veränderungsbedarf der Ratsuchenden (zu 70 % Frauen) übergeht, um ein ´Prinzip Ehe´ durchzusetzen. Damit ist Schall m.E. gerade keine Verteidigung der Ehe gelungen.

2) K. Winklers Lehrbuch der "Seelsorge" (1997) stand vor der kaum zu lösenden Aufgabe, das dermaßen komplexe Thema Lebensformen ("Partnerschafts- und Familienprobleme", 379ff) auf rund 30 Seiten eines Seelsorge-Handbuches zu erörtern. Insofern sei im Folgenden nicht nach Vollständigkeit gefragt, sondern der Art der Akzentsetzungen nachgegangen. - Winkler fordert (gegenüber einer Haltung konservativer Besorgtheit, 382-386) eine "seelsorgerliche Flexibilität, wenn es darum gehen muß, der Pluralität des Erlebens und Verhaltens in diesem Bereich heutzutage wirklich zu entsprechen" (381, S. Keil folgend). Er ist im Ansatz darum bemüht, "gezielt nach den *Besonderheiten* heutigen Erlebens im gesamten zwischenmenschlichen Beziehungsbereich zu fragen und diese daraufhin unter den bleibend normativen Gesichtspunkten einer dennoch ´zeitgemäßen´ Bewertung und Beurteilung zu unterziehen." (387) M.E. füllt Winkler diesen Rahmen (z.T. aus Raumgründen) nur ungenügend. Dies liegt (neben dem Rückgriff auf überwiegend ältere Literatur) im monoperspektivischen Zugang begründet. Eine psychoanalytische Perspektive (gekoppelt mit - etwas kritisierten - theologischen Idealen) allein, vermag weder der Komplexität ´individueller´ Beziehungen in ihren gesellschaftlichen Einbindungen noch der Aktualität ihrer Lagen gerecht zu werden.

Hierfür reicht z.B. eine Rückführung auf die Ambivalenz zwischen ´Bindungswünschen/Bindungsängsten´ (393) nur be-

dingt, und klischeehaft wirkt es, wenn Winkler die ´ wilden Ehen ´ vorrangig in einer ´ Autoritätsproblematik ´ befangen sieht (398), anstatt z.B. in einem soziologischen Vergleich geänderte Rollenverteilungen und größere Selbständigkeit für Frauen wahrzunehmen. Ohne methodische Zwischenüberlegungen gelangt eine ´ wilde ´ Analyse auch bei Winkler nicht wesentlich über klischeehafte Projektionen ´ des ´ Zeitgenossen (wie ´ er ´ auch aus Predigten bekannt ist) hinaus (entgegen dem poimenischen Ziel der "Rücknahme von Projektionen": 409-411).

Eine reiche Literaturliteraturbasis zur *innerkirchlichen* Diskussion bietet Winkler in einem Abschnitt über *Homosexualität*. Insgesamt fällt (mir) beim Lesen auf, wie Winkler - neben der Literaturpräsentation - mit der Schilderung von (eigenen?) Ängsten beschäftigt bleibt. Insofern gelangt der Text zu keiner realitätsnahen Darstellung dieser Lebensform und ihrer eigenen Chancen und Probleme. Er bleibt sozusagen in Anlaufschwierigkeiten stecken. Der Poimeniker bleibt mit sich selbst beschäftigt. Indem Winkler den Text der Rubrik "2) Partnerschaft" zuordnet - während er "Singles" der Rubrik "3) Familie und Familiengestaltung" zuordnet, übergeht er die Realität lesbischer (und zunehmend auch schwuler) Familien. (Zudem lässt der Singular "Familie" noch immer die Leitgestalt eines Modelles assoziieren; eine terminologische Klärung wäre wünschenswert gewesen). Eine Utopie für dies Seelsorgelehrbuch bleibt wohl noch gegenüber dem von Spijker aufgezeigten Kaleidoskop von Partnerschaftsformen der Satz, zu dem sich Winkler im Jahre 1997 (!) gegenüber Singles (in einem wesentlich sachgerechteren Abschnitt) ´ mutig ´ bekennt: "Eine adäquate Wahrnehmungseinstellung des/der Seelsorger/ in gegenüber Alleinstehenden kann nur eine solche sein, die *vorbehaltlos offen* ist für das, was Alleinstehende erleben, die den Alleinstand *vorurteilsfrei* betrachtet, ihn in seinen besonderen Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeiten erkennt und nicht abwertet oder gar ablehnt." (407f, Zitat von I. Liebau)⁴⁰

Gegenüber Spijker oder den psychoanalytischen Untersuchungen (mit soziologischem Dialog) von Rauchfleisch hat das Lehrbuch der "Seelsorge" wohl noch einige Auflagen zurückzulegen, um einerseits eine weiterbestehende kirchlich-theologische Idealisierung *der* Familie (und ihrer komplementären Rollenverteilungen)⁴¹ gegenüber der Fülle von Familien und Partnerschaften zurückzunehmen - und um andererseits damit gleichzeitig im Sinn und Verständnis für die Komplexität von Lebensformen und ihre gesellschaftlich bedingten Freisetzungen und neuen Unfreiheiten voranzukommen. Dies mag letztlich auch ein Gewinn für die Sicht realer Chancen und Veränderungsfähigkeiten sein, die mit der Institution Ehe verbunden werden können.

Als Ziel einer für gender-Fragen offenen Pastoralpsychologie und Seelsorge sei abschließend folgendes festgehalten: Sie muß durch (möglichst vielperspektivische) Sachkenntnis und Methodik dazu befähigen, Menschen unter zunehmender gesellschaftlicher Freisetzung von traditionellen Vorgaben und im Umgang mit Ungewißheit und neuen Zwängen mit Geschlechterrollen zu begleiten. Hierbei ist besonders der Veränderungsdruck für das 'klassische' Ehe-Arrangement (und dessen weiterbestehende kirchenamtliche und poimenische Idealisierung) zu bearbeiten, das mit seinen Verteilungsmustern angesichts der alternativen Lebensformen zunehmend unter Rechtfertigungsdruck steht und ebenfalls Neugestaltungen durchlebt. Ferner ist besonderes Augenmerk auf das konfliktreiche Konstrukt 'Frau' in simultaner Besonderung, Reduktion und gesellschaftlicher Inferiorität (als Platzanweiser) zu legen. In pastoralpsychologischer Theorie und Praxis fortlebende stereotype Übertragungen auf Frauen als 'das Besondere-Mindere-Andere' (und komplementäre Übertragungen auf Männer) müssen sich in alltäglichen Irritationen mit realen Menschen und durch soziologische Forschung destabilisieren lassen. Das *Hauptziel* einer gender-sensiblen Seelsorge liegt darin, die Leiden an kulturell zugewiesenen

und übernommenen Geschlechter-Stereotypen abbauen zu helfen zugunsten einer zunehmenden Individualisierung. Hierzu zählt, vom Stereotyp schwach definierte Rollenfelder und Potentiale auszuloten und *darin* Frauen als Personen zu bestärken. Praktisch muß sich eine gender-offene Pastoralpsychologie von vorhandenen materiellen, sozialen und subjektiven (psychischen) Ressourcen bei der Erschließung neuer Lebensräume und der Wahrnehmung von Grenzen leiten lassen. Dabei bilden diese Ressourcen kein statisches Gebilde, sondern können sich mit verändertem situativen Kontext neu verändern. Eine gender-sensible Seelsorge bleibt kritisch gegenüber dem Druck neuer Utopien und übt sich in Gelassenheit. Sie steht erst am Anfang einer noch zu schreibenden Geschichte mit sich erst konstituierenden AkteurInnen. Gegenüber der Vergangenheit trennen sich die "Wege von Mutter und Tochter heute oft mit einer Radikalität, für die es bis jetzt kein historisches Vorbild gibt" (Dachser 1997, 338). Ihre Hauptgefahr wird in Selbstüberforderung liegen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. D. Stollberg, Pastoralpsychologie und Kirchenkritik, in: DGfP info 2/97, 3-29; R. Schieder, Seelsorge in der Postmoderne, in: WzM 46 (1994), 26-43, hier: 27; R. Schmidt-Rost, Seelsorge zwischen Amt und Beruf, Göttingen 1988, 74.110.
- 2 Vgl. das Themenheft zur feministischen Seelsorge der "Schlangenbrut" 12 (1994), Nr. 46. Vgl. die Schwerpunktheft der WzM 31 (1979), 50-124; WzM 50 (1998), H. 5 sowie zur bibliographischen Bilanzierung zu WzM: M. Jochheim, Bibliographie, Bochum 1997, bes. 442-444.
- 3 Vgl. U. Pfäfflin, Pastoral-psychologische Aspekte feministischer Seelsorge und Beratung, in: WzM 39 (1987), 226-235; dies., Die Mutter in der Vaterwelt: Erfahrung und feministische Theorie, in: Concilium 226 (1989), 446-470; dies., Wie Pech und Schwefel zusammenhalten, Schlangenbrut Nr. 46, 12 (1994), 9f; dies., Dislokalisierung und die Sehnsucht nach Bleibe, in: Schlangenbrut 50, 13. Jg (1995), 33-38; dies. (Hg.), Ansätze

- der Seelsorge und Beratung. Reader, Dresden o.J. (Kopiersatz), vgl. dort Bibliographie sowie dort: dies., Spielregeln des Zusammenlebens, 37-44. Dies., Frau und Mann - ein symbolkritischer Vergleich anthropologischer Konzepte in Seelsorge und Beratung, Gütersloh 1992.
- 4 Dies. 1987, a.a.O. (Anm. 3), 229.
- 5 A.a.O., 234.
- 6 Leider treibt Pfäfflin das Ziel einer Komplexitätssteigerung gegenüber den Klischees von 'Mann' und 'Frau' nicht weit genug voran. So bleibt ihr systemischer Ansatz (16ff) eng familial gefaßt und der Kontextbegriff (27ff) - ohne Hinzuziehung konkreter soziologischer und sozialgeschichtlicher Methodik - schwammig. Entsprechend plakativ bleibt der Gebrauch des Begriffs 'patriarchal', und die Vfn. bleibt in ihren alternativen Symbolisierungen von Weiblichkeit - trotz Ablehnung einer Jungschen dichotomen Archetypisierung - nahe an stereotyp Frauen zugewiesenen Klischees bzw. tendiert zu einer Ontologisierung 'weiblicher Eigenschaften' (vgl. u.a. die Forderung nach einer "Wiedereinbringung weiblicher Elemente in die Theologie", 1992, 164; vgl. auch 1987, 235). Hier steht eine kritische Reflexion des eigenen Weiblichkeitskonzeptes noch aus.
- 7 U. Pfäfflin/J. Strecker, Flügel trotz allem, Gütersloh 1998. Das Buch ist in einen Grundsatzteil und einen Teil mit Fallgeschichten zu frauenspezifischen Themen gegliedert (Familie und Beruf; Adoleszenz; Gewalterfahrung; Existenz als Migrantin; Schwangerschaftsabbruch und selbstbestimmte Sexualität).
- 8 B. Dorst, Frauenbewegung als Therapie - feministische Therapie als Frauenbewegung, in: WzM 38 (1986), 308-318; dies., Trennung und Trauern, in: WzM 40 (1988), 437-446; dies., "Die Menschen belasten dich?...", in: WzM 41 (1989), 229-240; dies., Über das Leiden von Frauen am patriarchalen Gott, der Kirche und den Kirchenmännern, in: WzM 44 (1992), 437-449; dies. (1994), Weibliches Erbe Therapie, in: Schlangenbrut 12 (1994), 46, 19-21; dies., Anima und 'affidamento', in: WzM 50 (1998), 257-270.
- 9 R. Hunter et al. (ed.), Dictionary of Pastoral Care and Counseling, Nashville 1990. Vgl. darin u.a.: C. Ellen, Art.: Feminist Therapy,

- 435-437; C. Doran, Art.: Family violence, 426-429; T. Garrison/ E. J. Justes, Art.: Women, Pastoral Care of, 1329-1331; C. E. Schuler, Art.: Women, Psychology of, 1331-1334. Vgl. im übrigen auch die kontroversen Art. zu: Abortion, Aids, Bisexuality, Homosexuality, Men, Sexual variety.
- 10 M. Blasberg-Kuhnke, Art.: Seelsorge, in: E. Gössmann et al. (Hgg.), Wörterbuch der Femistischen Theologie, Gütersloh 1991, 365f.
- 11 Vgl. H. Bilden, Geschlechtsspezifische Sozialisation, in: K. Hurrelmann/D. Ulrich (Hgg.), Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim/Basel 1991, 279-301; R. Gildemeister/A. Wetterer, Wie Geschlechter gemacht werden, in: G.-A. Knapp/A. Wetterer (Hgg.) Traditionen Brüche, Freiburg 1992, 201-254; C. Hagemann-White, Sozialisation: Weiblich - männlich?, Opladen 1984.
- 12 Dabei wird Geschlechtlichkeit "nicht als unabhängige, naturgegebene Konstante verstanden ..., sondern grundsätzlich als Ergebnis symbolvermittelter sozialer Interaktionsprozesse" (I. Karle, Nicht mehr Mann noch Frau, in: R. Jost/U. Schweiger [Hgg.], Feministische Impulse für den Gottesdienst, 1996, 26). Dabei wird die Unterscheidung zwischen 'sex' und 'gender' tendenziell hinaufgehoben, denn auch für 'die Natur/Biologie' gilt, daß sie "nur symbolvermittelt, d.h. über den kulturellen Code unserer Sprache zugänglich" ist (ebd.)!
- 13 Dieses und folgende Zitate: R. Becker-Schmidt/G.-A. Knapp, Geschlechtertrennung - Geschlechterdifferenz, Bonn 1987, 145. - Vgl. ferner ethnomethodologische Forschungen zu alltäglichen Konstruktionen und Reproduktionen von Geschlechterdifferenzen. Sie führen zum Fazit: Nichts ist unnatürlicher als der alltägliche Geschlechtergegensatz. Es handelt sich weniger um biologische, als vielmehr um kulturelle Setzungen. Hierbei führen exemplarisch kraß Transsexuelle vor, wie Geschlechtszugehörigkeit als eine *kulturelle* Verhaltensform *erworben* werden kann.
- 14 J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991, 196; vgl. dies., Kontingente Grundlagen, in: S. Benhabib/J. Butler et al., Der Streit um Differenz, Frankfurt 1993, 31-58, hier: 46.

- 15 Auch das Androgynitätskonzept bleibt noch dieser binären Identitätslogik von 'männlich/weiblich' verhaftet: Eine Person kann nun zwar 'weibliche' und 'männliche' Eigenschaften aufweisen. Diese bleiben jedoch weiterhin innerhalb des alten Rahmens als 'weiblich' und 'männlich' binär definiert.
- 16 C. Rohde-Dachser, Expedition in den dunklen Kontinent, Frankfurt 1997. Vgl. ferner R. Schlesier, Konstruktionen der Weiblichkeit bei S. Freud, Frankfurt 1981; Z. S. Fliegel, Die Entwicklung der Frau in der psychoanalytischen Theorie, in: J. Alpert (Hg.), Psychoanalyse der Frau jenseits von Freud, Berlin etc. 1992, 11-40.
- 17 C. Rohde-Dachser 1997, 260, zit. M. L. Moeller.
- 18 Auch Rohde-Dachser vermißt gegenüber den einseitigen theoretischen Idealisierungen Theorieansätze, mit denen die Schuld von individuellen Vätern bzw. Vätergenerationen bearbeitet werden kann (1997, 248f.255f). Vgl. das psychoanalytisch exemplarische Zitat von Blanck & Blanck über die Allein-Schuld der Lokaste: "Nach unserer Auffassung war Lokaste der schuldigere Elternteil. Sie war nicht nur an der Aussetzung des Knaben ... beteiligt, sondern sie wählte auch einen zerstörerischen Vater für ihr Kind ... vielmehr hätte sie auch die Beschützerin vor der Feindseligkeit des Vaters sein müssen" (in: a.a.O., 246) - J. Benjamin: "Gleichgültig, wessen Theorie man liest, der Vater ist immer der Weg in die Welt." (in: J. Alpert 1992, 123-149, hier: 132) S. Spieler: "Männlichkeit ist zum unbewußten Talisman oder Selbstobjekt geworden." (in: J. Alpert 1992, 41-65, hier: 46, vgl. 53ff)
- 19 Vgl. zu einer repräsentativen Untersuchung hierüber C. Rohde-Dachser 1997, 253. Vgl. auch ihre Analysen zu P. Zagermann: 1997, 228ff; zu B. Grunberger: 1997, 226-228.
- 20 Vgl. zu dieser Abwehrkonstellation kritisch C. Rohde-Dachser 1997, 196.276f.
- 21 Vgl. solche Ansätze zur theoretischen Integration der gender-Fragen in gesellschaftlicher Komplexität in der pastoral-psychologischen Organisationsberatung. Vgl. den Fortbildungsbericht von E. Y. Lartey/V. Grüneisen, Interkulturelle Konflikte am Arbeitsplatz?, in: WzM 50 (1998), 205-211.
- 22 Vgl. hierzu die Literaturverweise bei H. Bilden 1991, a.a.O.

- (Anm. 11), 281. - Gegen Rohde-Dachsers Erklärung geschlechtsspezifischer Sozialisation mit der Annahme einer scheinbar von geschlechtsspezifischen Interaktionen freien, vorsprachlichen Säuglingsphase. Eine 'Recodierung' dieser (hypothetisch) undifferenzierten Erfahrungen finde dann mit ihrer Versprachlichung im Alter von 2-3 Jahren statt (vgl. 1997, 286ff).
- 23 H. Bilden 1991, a.a.O. (Anm. 11), 287 und Literatur dort.
- 24 K. Flaake/V. King (Hgg.), Weibliche Adoleszenz. Zur Sozialisation junger Frauen, Frankfurt/New York 1992. Vgl. L. M. Brown/C. Gilligan, Die verlorene Stimme. Wendepunkte in der Entwicklung von Mädchen und Frauen, Frankfurt/New York 1994; S. Düring, Wilde und andere Mädchen. Die Pubertät, Freiburg 1993; B. Brück et al. (Hgg.), Feministische Soziologie, Frankfurt/New York 21997.
- 25 Vgl. hierzu besonders H. Tyrell, Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: KZSS 38 (1986), 450-489; S. Hirschauer, Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, in: ZfS 18 (1989), 100-118; ders., Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit, in: KZSS 46 (1994), 668-692; C. Hagemann-White 1984, a.a.O. (Anm. 11) verweist darauf: es ist nur ansatzweise erforscht, wie Kinder allmählich ihr soziales Geschlecht verkörpern und Hinweisen lernen, Personen in Männer und Frauen zu unterteilen. Vgl. dies., Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen?, in: Feministische Studien 2/1993, 68-78.
- 26 Vgl. E. S. Poluda-Korte, Identität im Fluß, in: K. Flaake/V. King, a.a.O. (Anm. 24), 147-165; E. Mahr, Menstruationserleben, Weinheim 1985; M. Schröter, Das diskrete Tabu, Ravensburg 1984.
- 27 Vgl. C. Hagemann-White, Berufsfindung und Lebensperspektive in der weiblichen Adoleszenz, in: K. Flaake/V. King, a.a.O. (Anm. 24), 64-83; H. Faulstich-Wieland/K.-J. Tillmann, Lebenspläne und Zukunftsperspektiven von Jungen und Mädchen am Ende der Sek. I, in: Die deutsche Schule 6 (1985); U. Popp, Berufskarriere - Familiengründung, in: Pädagogik 4 (1993).
- 28 Vgl. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 33 (1992), AltersWachSinn. Hg. von Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln. Vgl. U. Lehr, Zur Situation

- der älterwerdenden Frau, München; C. Schachter, Störfall Alter, Frankfurt/M 1988.
- 29 Vgl. C. Rohde-Dachser 1997, a.a.O. (Anm. 16), 168-179 zum projizierten Tod sowie zu Freuds Motiv der Kästchenwahl (mit der Frau in der Rolle der Gebälerin, Genossin und schließlich Verderberin): 179ff.
- 30 Die zweite Frauenbewegung in Deutschland begann mit der politischen Kritik am Abtreibungsparagrafen 218 im Sommer 1971 (Aktion im "Stern"). Vgl. B. Brück 1997, a.a.O. (Anm. 24), 157ff. Vgl. G. Staupe (Hg.), Unter anderen Umständen: Zur Geschichte der Abtreibung, Dortmund 1996. Vgl. G. Notz, "Du bist als Frau um einiges mehr gebunden als der Mann". Die Auswirkungen der Geburt des ersten Kindes auf die Lebens- und Arbeitsplanung von Müttern und Vätern, Bonn 1991. - Ebenso waren Gewalterfahrungen von Anfang an Thema der neuen Frauenbewegung seit den 70er Jahren (vgl. die Gründung von Frauenhäusern). Vgl. B. Brück 1997, 159f.168-172, Lit.: 178f. Vgl. A. Minssen/U. Müller, Wann wird ein Mann zum Täter? Hg. vom Ministerium für Gleichstellung von Frau und Mann des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1995.
- 31 Vgl. die Literatur bei H. Bilden 1991, a.a.O. (Anm. 11), 283. 292. 297 (zu gegenwärtigen Veränderungstendenzen); S. Metz-Göckel/U. Müller, Der Mann. Die Brigitte-Studie, Weinheim 1986 (Nachfolgeuntersuchung zu: H. Pross, Die Männer, 1978).
- 32 Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt 1986, 161ff.205ff.
- 33 U. Beck (1986) spricht von der gegenwärtigen Familie als "Verhandlungsfamilie auf Zeit"; vgl. E. Beck-Gernsheim, Was kommt nach der Familie?, München 1998; vgl. H. Tyrell, Ehe und Familie, in: K. Lüscher et al. (Hgg.), Die "postmoderne" Familie, Konstanz 1990, 145-156.
- 34 Vgl. U. Rauchfleisch, Alternative Familienformen. Eineltern, gleichgeschlechtliche Paare, Hausmänner, Göttingen 1997 (vgl. Literatur dort!); ders., Schwule, Lesben, Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten, Göttingen 1994; H. Schenk, Freie Liebe - wilde Ehe, München; M. Pieper (Hg.), Beziehungskrisen und Kinderkram. Neue Formen der Elternschaft, Frankfurt/New York 1994; M. S. Rerrich, Balanceakt Familie. Zwischen alten

Leitbildern und neuen Lebensformen, Freiburg 21990.

- 35 Vgl. zu Elternschaft: B. Sasse, *Ganz normale Mütter. Lesbische Frauen und ihre Kinder*, Frankfurt 1995; Uli Streib (Hg.), *Das lesbisch-schwule Babybuch. Ein Rechtsratgeber zu Kinderwunsch und Elternschaft*, Berlin 1996; Senatsverwaltung für Schule, Jugend und Sport Berlin, Fachbereich für gleichgeschlechtliche Lebensweisen (Lela Lähnemann), *Lesben und Schwule mit Kindern - Kinder homosexueller Eltern*, Berlin 1997. - Zu Beziehungsfragen z.B.: J. P. Lindenbaum, *Das Zerbrechen einer Illusion: Das Problem Wettbewerb in lesbischen Beziehungen*, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 12 (1989), H. 25/26, 121-132; J. Loulan et al. (Hgg.), *Lesben Liebe Leidenschaft. Texte zur feministischen Psychologie*, München, 21993. - Sozialhistorisches: H. Hacker, *Frauen und Freundinnen. Studien zur 'weiblichen Homosexualität' am Beispiel Österreichs 1870-1937*, Weinheim/Basel 1987; vgl. auch L. Faderman, *Köstlicher als die Liebe der Männer. Romantische Freundschaft und Liebe zwischen Frauen von der Renaissance bis heute*, Zürich 1990. - Dekonstruktives: S. Hark (Hg.), *Grenzen lesbischer Identitäten. Aufsätze*, Berlin 1996; E. Wollrad, *Konstruktionen von Zwangsheterosexualität in feministischer Theologie*, in: *Forschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen Göttingen* (Hg.), *Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion*, FS H. Erhart, Pfaffenweiler 1992, 47-64 (Kritik an R. R. Ruether, C. Heyward, B. W. Harrison).
- 36 Dahinter steht nicht nur Angst vor Grenzverwischungen in der Rollenerkennbarkeit, sondern auch eine Abwertung des 'typisch Männlichen' - bei Männern *und* Frauen. Komplementär werden 'frauentypische' Tugenden aufgewertet. Z.B. Herrschen, Umgang mit Macht sind per se schlecht: "Herrschaft verbiegt und verändert die Natur." (246)
- 37 "Zu überlegen ist, ob eine durch die Differenzierung, Sozialisierung und Institutionalisierung in Uniform gesteckte Geschlechtlichkeit humaner Lebensform entspricht. Die Geschlechtsinstitutionalisierung wird um so schneller, um so globaler eingeführt und um so entscheidender bewertet, je 'einfältiger' und einfacher man sich die Geschlechtlichkeit des

Menschen vorstellt." (372)

- 38 Vgl. die uniformisierende Deutung des Transvestitismus (371); Intersexualität versteht der Vf. unkritisch als "Niemandland", ohne kulturelle Rahmenbedingungen mitzubedenken, die dies erzeugen. Besonders hieran ließen sich jedoch Gewaltakte der Gesellschaft veranschaulichen, die eine Binarität notfalls mit Skalpell schneidert. Zu positivistisch vertritt der Vf. das Ziel, Geschlechtlichkeit zu "bejahen" (372f) - als sei sie en bloc gegeben. (Selbst ein kulturelles Geschlecht/gender 'Frau' ist z.B. nicht eindeutig vorgegeben!) - Es geht mir demgegenüber um interaktive, lebenslange Herstellungsprozesse im Kontext kultureller Freiräume und Zwänge.
- 39 Es stellt sich die Frage, ob Schall die selbe pseudo-aktive Passivitätsempfehlung und dulddende Haltung auch Männern nahelegen würde. Schall drängt Frauen dazu, den 'Stein in den Mund zu nehmen' u.a. bei: ehelicher Untreue des Mannes ("zusprechende Ermahnung" an die *Frau!*, 404); Gewalt-erfahrungen (406f); Verlassen des Mannes (es gilt, sie umzustimmen, 388). - Frauen gelten klischeehaft als depressiv und hysterisch (396ff).
- 40 Der Fortschritt läßt sich am ehesten *innerkirchlich* begreifen: I. Becker beschrieb im "Handbuch der Seelsorge" (Berlin Ost 1983, 357ff) - trotz soziologischer Eingangsdaten - Ledige (überwiegend Frauen) monoton als Menschen mit "Einsamkeitskomplex", die seelisch pathologisch beziehungsbehindert sind und insbesondere an Wochenenden ein Leben am Rande des Suizids führen (z.B. 366f). Demgegenüber präsentiert Becker - ebenso monoton - die Assoziationskette: Ehe = Glück = Gemeinschaft = hilfreich. - Eine genauere Analyse (auch der Texte von E. Kiesow, Seelsorge als Vorbereitung auf die Ehe: 325ff; ders., Seelsorge an Ehe und Familie: 337ff) kann hier leider nicht wiedergegeben werden.
- 41 Vgl. - trotz Erwähnung des "eher kämpferischen" Buches von E. R. Greenglass (405) - Winklers Einschränkung von Emanzipation durch ein "recht verstanden" (403, vgl. 404) und sein Voraussetzen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung, die Winkler in der thetischen Einleitung grundlegend als ein "gleichberechtigtes Zusammenspiel" versteht, ohne sich durch empirische Fakten zu diesen Arrangements als zentraler Konfliktfelder beirren zu lassen.

Religion als Risiko?

Theologische Skizzen zu einem Menschen-Bild mit Konsequenzen¹

von

Klaus Kießling

Einer der Pioniere der Psychotherapieforschung und der deutschsprachigen Gesprächspsychotherapie, Reinhard Tausch, äußert sich als 70jähriger wie folgt: "In den letzten Jahren teilten mir immer häufiger ehemalige Klienten in Briefen mit, daß sie Halt im Glauben an Gott gefunden hätten und daß ihre seelischen Schwierigkeiten sich sehr verringert hätten. Ich sagte mir dann, daß ich das als wissenschaftlicher Psychologe nicht ignorieren darf. Früher war es mir fast unangenehm, wenn ein Klient in der Therapie von seinem Glauben sprach; ich habe mich eher hilflos gefühlt. Nach dem Tod meiner Frau habe ich das Buch ‚Sanftes Sterben‘ fertiggestellt und zusammen mit Diplomanden 200 Menschen befragt, die Sterbende begleitet hatten. Sehr viele davon sagten, daß ihnen und dem Sterbenden der religiöse Glaube geholfen hätte. Als Wissenschaftler kann ich solche Aussagen nicht ‚verdrängen‘. Ich bedaure, daß ich diesen Bereich früher ignorierte und ihm im Gespräch mit Klienten eher ausgewichen bin."²

Mit Reinhard Tausch möchte ich unterstreichen, daß Menschen, die professionelle Hilfe oder Begleitung durch eine Lebenskrise in Anspruch nehmen, ein Recht darauf haben, auch in ihrem religiösen Selbstverständnis ernst- und angenommen zu werden. Es geht mir auch darum, einer Tabuisierung von Religion und religiösen Fragen in der Psychiatrie entgegenzuwirken³. Religion umschreibt dabei zunächst den Bereich, in dem es um Grundfragen menschlichen Lebens geht,

um Fragen, die uns unbedingt angehen. Und dennoch gilt Religion nur selten als würdige Gesprächspartnerin der Psychiatrie; meist ist von "religiösen Phänomenen in der Psychiatrie"⁴ die Rede, Religion wird so zu einem Teilbereich der Psychiatrie. Dabei spricht eine Patientin nicht erst dann religiöse Probleme an, wenn sie von Maria und Josef spricht, sondern bereits dann, wenn sie Fragen stellt nach dem Sinn ihres Lebens: Wozu bin ich gut? Wer braucht mich? Wofür lohnt es sich zu leben? Oft ist gar nicht von Gott die Rede, wenn religiöse Fragen umkreist werden (und umgekehrt geht es auch nicht immer um religiöse Fragen, wenn von Gott die Rede ist). Die Konfrontation mit Religion löst bei vielen Menschen Hilflosigkeit, Beklemmung und Angst aus. Grundlegende Fragen rütteln an unseren Grundlagen, ihnen ist etwas Abgründiges eigen. Und das war vor 2000 Jahren wohl nicht anders, wenn ich daran denke, wie die Bibel vom Erscheinen eines Engels, etwa bei Maria, berichtet. Der Engel beginnt seine Anrede häufig mit dem Satz: "Fürchte dich nicht!" (z.B. Lk 1, 30) Darum freuen mich Leserinnen und Leser dieses Beitrags ganz besonders – weil sie sich gar nicht fürchten oder weil sie trotz ihrer Furcht Interesse an religiösen Fragen zeigen.

Ich lade zu folgenden Schritten ein.- Im Untertitel dieses Beitrags ist von Menschen-Bildern die Rede. Damit möchte ich gern ansetzen. Wir kennen heute eine Vielfalt psychotherapeutischer Angebote – aus eigener Praxis, aus eigener Erfahrung, zumindest jedoch vom Hörensagen –, und ich vertrete die Position, daß unterschiedlichen psychotherapeutischen Konzepten unterschiedliche Anthropologien, also unterschiedliche Menschenbilder zugrunde liegen, die das konkrete Handeln deutlich prägen. Eine Auseinandersetzung mit Menschenbildern ist also aus praktischen Gründen wichtig, darum:

1. Menschenbilder in ihrer bunten Vielfalt: Anthropologie und Psychotherapie.

Dabei kursieren noch heute Menschenbilder, insbesondere in ethischen Streitfragen, deren Ausgestaltung gerade für psychisch kranke Menschen bedrohlich werden kann, darum:

2. Menschenbilder in ihrer lebensgefährlichen Bedeutung: Anthropologie und Ethik.

Dadurch läßt sich, so denke ich, die Dringlichkeit der Frage nach Menschenbildern deutlich unterstreichen, ebenso die Notwendigkeit, Menschenbilder menschlichen Übergriffen zu entziehen, darum:

3. Menschenbilder trotz Bilderverbot: Anthropologie und Theologie.

Dabei versuche ich ein christliches Menschenbild zu skizzieren, ebenso die daraus resultierenden Konsequenzen – insbesondere für die Arbeit mit psychisch schwer beschädigten Menschen. Damit nähere ich mich der Titelfrage dieser Veranstaltung an, darum:

4. Religion als Risiko?

Diese Frage wandelt sich im psychiatrischen Rahmen zu der folgenden: Welche Zusammenhänge lassen sich nachweisen zwischen Religiosität und seelischer Gesundheit? Darum soll es gehen, bevor ich diesen langen Gang beschließe mit einer zusammenfassenden Geschichte:

5. Menschenbilder in einer Begegnung unterwegs nach Emmaus.

Dies vorweg zu den Schritten, die ich gehen möchte.

“Die Männer sind alle Verbrecher” – so beginnt ein bekanntes Lied aus der 1913 entstandenen Berliner Posse “Wie einst im Mai”. “Die Männer sind alle Verbrecher” – diesen Vers zitieren, meist scherzhaft, Frauen, wenn sie das Verhalten von Männern kritisieren, das sie in ihrem Männerbild bestätigt, daß Männer eben alle Verbrecher sind. Und die Folge dieses Männerbildes liegt darin, daß eine Frau keinem Mann über

den Weg trauen sollte. Für die, die daran glauben: ein Männerbild mit Konsequenzen.

“Frauen sind bessere Diplomaten” – so lautet der Titel eines aus dem Jahr 1941 stammenden Spielfilms, in welchem die Nichte eines Kasinodirektors versuchen soll, die Schließung des Kasinos durch die zuständige Behörde zu verhindern. “Frauen sind bessere Diplomaten” – dieser Satz verleiht der Überzeugung Ausdruck, daß Frauen taktisch geschickter, vielleicht klüger, vielleicht raffinierter als Männer vorgehen, um ein Ziel zu erreichen. Dieses Frauenbild verlangt den Einsatz von Frauen in schwierigen diplomatischen Missionen. Für die, die daran glauben: ein Frauenbild mit Konsequenzen.

Eines von vielen Männerbildern, eines von vielen Frauenbildern – und doch sind beide so geartet, daß damit Konsequenzen einhergehen, die auf der Hand liegen. Frauenbilder, Männerbilder, Menschenbilder sind – insbesondere angesichts ihrer Folgen – eine Auseinandersetzung wert.

1. Menschenbilder in ihrer bunten Vielfalt: Anthropologie und Psychotherapie

Eine bunte Vielfalt an Menschenbildern spiegelt sich auch im Umgang mit seelisch gekränkten Menschen, wenn ich an das Dickicht psychotherapeutischer Angebote denke. Meiner Einschätzung nach lassen sich darin einige Schneisen schlagen, so daß sich ganz grob fünf verschiedene Hauptrichtungen herausbilden – Hauptrichtungen, die sich zwar überlappen und weiterer Ausdifferenzierung bedürfen, die aber doch eine erste unerläßliche Orientierung im Dickicht psychotherapeutischer Angebote schaffen können⁵. Vertreterinnen und Vertreter der einzelnen Richtungen mögen mir bitte verzeihen, wenn meine Darstellung passagenweise karikierend wirkt; es kommt mir darauf an, die damit einhergehenden Menschenbilder, die zu Unrecht meist im dunkeln bleiben, ans Licht zu bringen.

1.1. Tiefenpsychologische Therapien

Tiefenpsychologische Therapien basieren in ihren Grundannahmen weitgehend auf Sigmund Freud und seiner psychoanalytischen "Wissenschaft von den unbewußten seelischen Vorgängen"⁶. Psychische Störungen lassen sich hierbei auf innerpsychische Konflikte zurückführen, die gleichsam "hinter" den manifesten Störungen liegen und deren Dynamik es nun durchzuarbeiten gilt. Auf diese Weise sollen Patientinnen und Patienten Einsicht gewinnen in den Zusammenhang zwischen dem aktuellen Problem und einem infantilen Konflikt. Dieser braucht dann nicht mehr wiederholt und immer neu erlitten zu werden, sondern kann bewußt wiedergeholt, erinnert und bewältigt werden. Zur Tiefenpsychologie gehören neben Freuds Konzept beispielsweise Carl Gustav Jungs Ansatz sowie die ebenfalls in der Schweiz beheimatete Daseinsanalyse.

Ein tiefenpsychologisches Bild zeichnet einen hilfsbedürftigen Menschen, der an einem inneren Konflikt leidet, der aus früheren Zeiten herrührt und in seinen unbewußten Schichten abgelagert, vielleicht versteinert ist. Dieses Menschenbild verlangt nach einem Analytiker, der gleichsam als *Archäologe* arbeitet, der dem in der Vergangenheit liegenden Konflikt auf die Spur kommt und ihn ausgräbt.

1.2. Verhaltensorientierte Konzepte

Verhaltensorientierte Konzepte entstammen der Lernpsychologie. Psychische Störungen resultieren ihr zufolge aus der individuellen Lerngeschichte und aktuellen Lebensbedingungen, die diese Probleme aufrechterhalten. Therapeutisch angestrebt ist eine direkte Veränderung von Verhaltensweisen, beispielsweise durch Programme zur Angstreduktion. Seit der sogenannten "kognitiven Wende"⁷ entfernen sich verhaltenstherapeutische Konzepte von einem – zu simplen – Reiz-Reaktions-Modell: Auch kognitive Prozesse, wie sie zwischen einem Reiz und einer Reaktion ablaufen, tragen

maßgeblich zur Entstehung, zur Aufrechterhaltung und zur Therapie psychischer Störungen bei.

Ein verhaltensorientiertes Bild zeichnet zunächst einen hilfsbedürftigen Menschen, dem ein Programm fehlt, um mit seiner Umwelt zurechtzukommen. Dieses Menschenbild⁸ verlangt nach einem Therapeuten, der gleichsam als *Programmierer* arbeitet und den Computer – eine “black box”, deren Innenleben unbekannt bleibt – zum Laufen bringt. Statt eines Programmierers braucht es manchmal aber auch einen *Erzieher*, der den an seine Umwelt unangepaßten Zögling in die Zukunft “zieht”.

1.3. Humanistische erlebensorientierte Therapieformen

Humanistische erlebensorientierte Therapieformen zeigen oft ein existentialphilosophisches Gepräge. Sie betonen die Bedeutung des Beziehungsangebotes, das an die leidende Person ergeht und ihr Erleben hier und jetzt aktivieren soll. Auf diese Weise läßt sich die Störung der Person – in ihrer Beziehung zu sich selbst – abbauen und das Wachstum der Persönlichkeit fördern. Hierzu zählen beispielsweise Gesprächspsychotherapie und Gestalttherapie.

Ein humanistisch-psychologisches Bild zeichnet einen hilfsbedürftigen Menschen, der mit sich selbst, mit seinem guten Kern nicht hinreichend vertraut und darum in seinem Wachstum gehemmt ist. Dieses Menschenbild verlangt nach einem Therapeuten, der sich als *Gärtner* versteht, der dieses Pflänzchen gegenwärtig hegt und pflegt, so daß es wachsen und gedeihen, sich entfalten kann.

1.4. Familientherapeutisch-systemische Ansätze

Familientherapeutisch-systemische Ansätze untersuchen Interaktionsprozesse innerhalb des Systems Familie. Zentrale psychische Störungen sind Kommunikationsmuster, die insbesondere zu Lasten immer desselben Familienmitglieds ge-

hen, das den "Sündenbock" spielen muß. Der therapeutische Prozeß strebt an, Struktur und Dynamik des jeweiligen Systems zu verstehen und zu verändern.

Ein familientherapeutisch-systemisches Bild zeichnet einen hilfsbedürftigen Menschen, der in ein kränkendes Beziehungssystem verstrickt ist. Dieses Menschenbild verlangt nach einem Therapeuten, der sich als *Systemmanager* oder – wohl treffender – als *Systemstörer* versteht und die gegebenen Kommunikationsmuster aufsprengt.

1.5. Leiborientierte Therapiekonzepte

Leiborientierte Therapiekonzepte schließlich suchen die Sensibilität für den eigenen Leib zu steigern. Leib-seelischen Störungen, etwa in der Psychosomatik, soll durch systematische Atem-, Bewegungs- und Entspannungsübungen begegnet werden. Dazu zählen beispielsweise Autogenes Training und Progressive Muskelentspannung.

Ein an diesen Konzepten orientiertes Bild zeichnet einen hilfsbedürftigen Menschen, dem jede Belastung zu Leibe rückt, indem sie zu Verspannungen und Verkrampfungen führt, ihn schwer atmen läßt, ihm den Rücken krümmt oder seine Beweglichkeit einschränkt. Dieses leibzentrierte Menschenbild verlangt nach einem Therapeuten, der als *Masseur* arbeitet, welcher für Entspannung sorgt, oder sich als *Trainer* versteht, der den hilfsbedürftigen Menschen wieder auf Touren bringt.

Im Umgang mit psychisch kranken Menschen wirken unsere Menschenbilder, unsere ganz persönlichen ebenso wie die, die sich in den genannten Hauptrichtungen der Psychotherapie abzeichnen. Menschenbilder prägen die konkrete Hilfe ganz massiv: Es macht einen Unterschied, ob ich von unbewußten Ablagerungen und Gesteinsschichten ausgehe und es einen Archäologen braucht; ob ich an einen Computer ohne passendes Programm oder an einen unangepaßten Zögling denke und es einen Programmierer oder einen Erzieher braucht; ob ich eine Pflanze vor Augen habe, die zu ihrem

Wachstum besonderer Pflege bedarf, und es einen Gärtner braucht; ob ich mir einen Menschen vorstelle, der in ein Beziehungssystem verstrickt und verfangen ist, und es einen Systemmanager oder einen Systemstörer braucht; ob ich an einen Leib denke, dem ich ansehe, welche drückenden Gedanken ihn beseelen, und es einen Masseur oder einen Trainer braucht. Die Menschenbilder, die wir für die Hilfsbedürftigen und entsprechend für die Hilfsbereiten zeichnen, bestimmen die Art und Weise unserer Hilfe. Darum sind sie eine Auseinandersetzung wert.

2. Menschenbilder in ihrer lebensgefährlichen Bedeutung: Anthropologie und Ethik

Menschenbilder in ihrer Vielfalt zeichneten sich im Kontext verschiedener psychotherapeutischer Richtungen ab. Menschenbilder in ihrer lebensgefährlichen Bedeutung kommen zum Tragen, wenn ethische Diskussionen um die Frage kreisen, wann überhaupt ein Leben als schützenswert gilt. Diese stammen nicht allein aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, sondern auch aus hochaktuellen Auseinandersetzungen.

Wer von Menschen geboren ist, ist und bleibt bis zum Tod Mensch, behält seine Würde, sein Recht, als Mensch geachtet zu werden – trotz allem. Doch gerade diese Aussage lehnt der australische Ethiker Peter Singer ab – als eine rational nicht zu begründende Behauptung, als eine christliche Sondermoral mit rassistischen Zügen, wie Singer schreibt: „Einem Leben bloß deshalb den Vorrang zu geben, weil das Lebewesen unserer Gattung angehört, würde uns in dieselbe Position bringen wie die Rassisten, die denen den Vorrang geben, die zu ihrer Rasse gehören“⁹. Statt dessen verweist Singer auf eine Liste von sogenannten „Indikatoren des Menschseins“¹⁰, die folgendes umfaßt: Selbstbewußtsein, Selbstkontrolle, Sinn für Zukunft, Sinn für Vergangenheit, die Fähigkeit, mit anderen Beziehungen zu knüpfen, sich um andere zu kümmern, Kom-

munikation und Neugier. Zweifellos handelt es sich dabei um menschliche Möglichkeiten, die unser Leben bereichern – aber darf ich an diesen Wahrnehmungsfähigkeiten bemessen, ob ein Mann, ob eine Frau als “wirklich menschliches Wesen”¹¹ gelten kann, das Lebensschutz verdient? Darf ich an diesen Kriterien das Menschenbild aufhängen?

Ich denke an seelisch schwer beschädigte Menschen, denen die Fähigkeit zur Selbstkontrolle oder zur Kommunikation weitgehend abgeht; ich denke an alte Frauen und Männer, deren Demenz den Sinn für Zukunft und den Sinn für Vergangenheit stört oder gar zerstört; und ich denke an viele andere Menschen, denen diese Indikatorenliste wie ein drohendes Todesurteil vorkommen muß, da sie dem daran aufgehängten Menschenbild nicht entsprechen können.

Singers ethisch scheinbar hochstehendes Motiv, den Lebensschutz über die Gattung Mensch hinaus auf alles Leben – insbesondere der Tiere – auszuweiten, sofern sie die genannten Kriterien erfüllen, erweist sich als Bedrohung für die Schwächsten unserer Gesellschaft¹². Singers Menschenbild ist stark vernunftbetont und individualistisch gezeichnet sowie am gesellschaftlichen Nutzen orientiert – ein idealistisches Menschenbild, das Leiblichkeit, Gefühle und nichtrationale Kommunikation weitgehend außer acht läßt. Menschenwürde und Lebensschutz resultieren für Singer aus dem faktischen Leben, aus empirisch prüfbar und meßbaren Sachverhalten. Damit werden Menschenwürde und Lebensschutz allerdings dem rationalen Kalkül derjenigen unterworfen, die sich zu Herren und Richtern über Leben und Tod aufspielen. Die Liebe zu den Schwachen und Kranken, zu denen, die in diesem Menschenbild keinen Platz finden, verkommt mit Singer zu einer widernatürlichen und gesellschaftlich schädlichen Spielart christlicher Ethik.

Menschenbilder können offenbar lebensgefährliche Konsequenzen zeitigen; sie müssen daher menschlicher Verfügbarkeit entzogen werden. Damit leite ich über zu theologischen

Skizzen zu einem Menschenbild.

3. Menschenbilder trotz Bilderverbot: Anthropologie und Theologie

“Du sollst dir kein Gottesbild machen.” (Ex 20, 4 und Dtn 5, 8; vgl. Dtn 27, 15) Bilder können einengen, festnageln. Als Gott – buchstäblich – festgenagelt wurde, starb Gott am Kreuz. Das alttestamentliche Bilderverbot wirkt im Christentum weiter und hält eine Kritik wach, die sich nicht nur – theologisch – auf Gottesbilder richtet, sondern ebenso – anthropologisch – auf Menschenbilder. Denn Bilder können eine solche Macht ausüben, daß ein Mensch diesem Bild immer ähnlicher wird. Diese Erfahrung möchte ich mit Max Frisch zu Wort kommen lassen – mit einigen Passagen aus seinem Tagebuch:

“Kassandra, die Ahnungsvolle, die scheinbar Warnende und nutzlos Warnende, ist sie immer ganz unschuldig an dem Unheil, das sie vorausklagt?

Dessen Bildnis sie entwirft.

Irgendeine fixe Meinung unsrer Freunde, unsrer Eltern, unsrer Erzieher, auch sie lastet auf manchem wie ein altes Orakel. Ein halbes Leben steht unter der heimlichen Frage: Erfüllt es sich oder erfüllt es sich nicht. Mindestens die Frage ist uns auf die Stirne gebrannt, und man wird ein Orakel nicht los, bis man es zur Erfüllung bringt. Dabei muß es sich durchaus nicht im geraden Sinn erfüllen; auch im Widerspruch zeigt sich der Einfluß, darin, daß man so nicht sein will, wie der andere uns einschätzt. Man wird das Gegenteil, aber man wird es durch den ändern.

Eine Lehrerin sagte einmal zu meiner Mutter, niemals in ihrem Leben werde sie stricken lernen. Meine Mutter erzählte uns jenen Ausspruch sehr oft; sie hat ihn nie vergessen, nie verziehen; sie ist eine leidenschaftliche und ungewöhnliche Strickerin geworden, und alle Strümpfe und Mützen, die Handschuhe, die Pullover, die ich jemals bekommen habe, am Ende

verdanke ich sie allein jenem ärgerlichen Orakel! ...

In gewissem Grad sind wir wirklich das Wesen, das die andern in uns hineinsehen, Freunde wie Feinde. Und umgekehrt! auch wir sind die Verfasser der andern; wir sind auf eine heimliche und unentrinnbare Weise verantwortlich für das Gesicht, das sie uns zeigen, verantwortlich nicht für ihre Anlage, aber für die Ausschöpfung dieser Anlage. Wir sind es, die dem Freunde, dessen Erstarrtsein uns bemüht, im Wege stehen, und zwar dadurch, daß unsere Meinung, er sei erstarrt, ein weiteres Glied in jener Kette ist, die ihn fesselt und langsam erwürgt. Wir wünschen ihm, daß er sich wandle, o ja, wir wünschen es ganzen Völkern! Aber darum sind wir noch lange nicht bereit, unsere Vorstellung von ihnen aufzugeben. Wir selber sind die letzten, die sie verwandeln. Wir halten uns für den Spiegel und ahnen nur selten, wie sehr der andere seinerseits eben der Spiegel unsres erstarrten *Menschenbildes* ist, unser Erzeugnis, unser Opfer -."¹³

Max Frisch warnt auf eine für mich sehr eindrückliche Weise vor Menschenbildern, die mit inhaltlichen Fixierungen einhergehen, mit Definitionen. Denn "Definition" heißt allemal Abgrenzung und Festlegung – und gerät in Gefahr, Menschen zu schaden. Sind Menschenbilder also nicht erst dann lebensgefährlich, wenn sie menschenunwürdig ausgestaltet sind? Sind Menschenbilder vielmehr schon als solche gefährlich, eben weil sie einengen, festnageln?

Doch wie kann dann Papst Paul VI. von der Befreiung durch das Evangelium schreiben, sie sei "an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, an eine Lehre vom Menschen, die sie niemals den Erfordernissen irgend einer Strategie, einer Praxis oder eines kurzfristigen Erfolges wegen opfern kann"¹⁴? Und welchen Sinn hat die Forderung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla: "Das christliche Bild des Menschen muß bei uns wieder aufgewertet werden."¹⁵?

Die einen warnen vor jedem Menschenbild, die anderen warnen davor, es zu vernachlässigen – handelt es sich um

dasselbe Bild, das die einen stürmen und die anderen hochhalten?

Gestürmt werden soll und muß ein Menschenbild, das Inhalte fixiert und Leben einschränkt, gar tötet. Hochgehalten werden soll hingegen ein Menschenbild, das Orientierung schaffen kann und einen offenen Sinngehalt¹⁶ vorzeichnet. Als offener Sinngehalt unternimmt ein Menschenbild keine endgültige, definitive Beschreibung "des" Menschen, sondern es entfaltet sich in Begegnungen mit Menschen. Aussagen zu einem christlichen Menschenbild wollen nicht empirisch beschreiben, nicht festschreiben, nicht vorschreiben. Solche Aussagen sind Zusagen, die das Menschenmögliche betreffen und treffen können. Dieser Sinngehalt ist offen für Wandlungen und Veränderungen – etwa des Frauenbildes im Zuge historischer Prozesse – und treibt zugleich kontinuierlich die Sinnfrage, die religiöse Frage voran.

Dabei erhält die theologische Diskussion um Bilder, insbesondere um Menschenbilder, ihre stärkste Ermutigung und Legitimation dadurch, daß Gott selbst in seiner Menschwerdung unüberbietbare Anschaulichkeit erlangt. Der Menschgewordene ist nach neutestamentlichem Zeugnis "das Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1, 15)¹⁷. Dieses Ebenbild "vergegenwärtigt den unsichtbaren Gott so, daß dessen Unverfügbarkeit gerade nicht angetastet wird"¹⁸.

Vor diesem Hintergrund fühle ich mich ermächtigt, ein Menschen-Bild theologisch zu skizzieren – im Sinne eines offenen Sinngehaltes, der die Gefahr von Festschreibungen, auf die das Bilderverbot nach wie vor aufmerksam macht, zu unterlaufen versucht. Zu dieser Skizze sollen fünf zentrale "Federstriche" gehören¹⁹, die uns Menschen weder zum Tier absinken lassen noch zum selbsternannten Gott erheben; denn beides würde den Verlust unseres Menschseins bedeuten²⁰.

3.1. Aus-sein auf Sinn: Frauen und Männer als Verweise auf das Geheimnis des Lebens ...

Der erste Federstrich liegt bereits im ersten Kapitel der Bibel begründet. Dort heißt es: "Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." (Gen 1, 26f) Und im Buch der Weisheit heißt es: "Gott hat den Menschen ... zum Bild seines eigenen Wesens gemacht." (Weish 2, 23) Gott schafft uns Menschen also nach seinem Bild – und zugleich dürfen wir uns kein Bildnis von Gott machen²¹. Dabei bringt das "Abbild Gottes" bzw. die "Statue Gottes" als alt-orientalischer Königstitel Gottes Repräsentanz in der Welt zum Ausdruck. Der biblische Text greift diese Formel vom "Abbild Gottes" auf, führt sie aus ihrem monarchischen Kontext heraus und demokratisiert sie gewissermaßen, indem "Abbild Gottes" zu einem anthropologischen Titel wird, der jedem Menschen, jeder Frau und jedem Mann die Funktion zuerkennt, als Bild Gottes tätig zu sein²², und ihnen so eine unverlierbare Würde verleiht. Die Unverlierbarkeit der menschlichen Würde unterstreicht der Fortgang des Buches Genesis dadurch, daß der Mensch auch nach dem "Sündenfall" als Abbild Gottes bezeichnet wird (Gen 9, 6). Gott schafft den Menschen als Mann und Frau. Während sie gemäß ihrer Würde einander gleich sind, unterscheiden sie sich leibhaftig. Wir erfahren uns selbst sowie einander nie nur als Mensch, sondern immer als Mann oder als Frau²³.

Der Begriff "Abbild" bringt die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf zum Ausdruck, aber auch deren Verbundenheit²⁴. Und diese Verbundenheit verweist anthropologisch auf eine menschliche Offenheit für Bereiche, die die Grenzen des Gewohnten überschreiten, letztlich auf das Geheimnis unseres Lebens, das sich nicht festhalten läßt, das sich zeigt und wieder entzieht, das insbesondere in Grenzsituationen auf-

blitzt und wieder verschwindet. Ich denke an die Erfahrung der beiden Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus: Als sie in ihrem Begleiter den Auferstandenen erkennen, entzieht er sich ihnen: "Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr." (Lk 24, 31)

Unterwegs aber waren sie in ihrer Verzweiflung "wie mit Blindheit geschlagen, so daß sie ihn nicht erkannten" (Lk 24, 16). Auch wir sind in Lebenskrisen oft wie mit Blindheit geschlagen, in Situationen, deren Sinn sich allenfalls im nachhinein erschließen läßt (wenn überhaupt). Gott läßt sich nur hinterhersehen und macht sich rückblickend an den Spuren unserer Wege ersichtlich. So spricht der Herr zu Mose: "Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen." (Ex 33, 22f)²⁵ Nur wenn wir zurücksehen, erschließt sich im zunächst Zufälligen Sinn. Als Menschen sind wir – eingedenk unserer Grenzen – offen für das Geheimnis unseres Lebens. Wir sind als Frauen und Männer leibhaftige Verweise auf das Geheimnis Gottes²⁶.

An dieser Stelle komme ich nochmals auf Max Frisch zurück: "Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfaßbar ist."²⁷ Darum ist es mir wichtig, daß das Menschenbild, das ich hier skizzieren möchte, menschlichem Zugriff entzogen bleibt.

... brauchen zu ihrer Menschwerdung Mystagogen und Inspiratoren

Ein solches Menschenbild oder vielmehr der erste Federstrich dazu zeichnet uns Menschen als Verweise auf das Geheimnis unseres Lebens aus. Ein solches Menschenbild zeitigt Konsequenzen. Damit wir Menschen Mensch werden können, brauchen wir Menschen, die uns würdevoll begegnen in der Art

einer Hebamme. Eine Hebamme hilft dabei, daß alles, was nicht oder nur indirekt sichtbar ist und zur Geburt drängt, ans Licht der Welt kommen kann. Diese Hebammenkunst üben sogenannte „Mystagogen“ aus, Menschen, die schon in vorchristlicher Zeit diejenigen, die in eine Kultgemeinschaft aufgenommen werden wollten, in die Geheimnisse, die Mysterien ihres Kultes einführten. Mystagogen heute sind Menschen, die uns begleiten und inspirieren, wenn wir dem Geheimnis, dem Sinn unseres Lebens auf der Spur sind. Sie trichtern uns ihre Weisheit nicht ein, sie sorgen vielmehr dafür, daß wir selber auf den Trichter kommen, ähnlich vielleicht der Heilung einer kranken Frau, zu der Jesus nicht etwa sagt: „Ich habe dich geheilt“, sondern: „Dein Glaube hat dir geholfen.“ (Mk 5, 34; Mt 9, 22; Lk 8, 48) Glauben zeigt sich so als heilendes, als schöpferisches Handeln.

3.2. Aus-sein auf Freiheit: Menschen als freigelassene Geschöpfe ...

Schöpferisches Handeln, Gebären leiblicher und geistiger Kinder setzt Freiheit voraus, Freiräume, Spielräume, die uns ein Spiel ermöglichen, das wir verantwortlich und gewissenhaft (mit dem je eigenen Gewissen vereinbar) gestalten können. Angst kann entstehen, wenn diese Spielräume eingeengt zu werden drohen – „Enge“ ist die deutsche Übersetzung des ursprünglich lateinischen Begriffs „Angst“. Zur Menschwerdung von uns Menschen gehört dann der Versuch, Spielräume erneut zu weiten – wie es in Martin Luthers Übersetzung von Psalm 118, 5 heißt: „Ich rief den HERRN an in der angst / Und der HERR erhoret mich inn weitem räum“²⁸. Aber nicht nur massive und plötzliche Einengungen, auch fast unbegrenzte Erweiterungen unserer Freiheitsräume können uns menschlich überfordern. Wir suchen nach Halt, auch nach Grenzen, die uns Einhalt gebieten; wenn wir solche nicht spüren, werden wir orientierungslos, können wir uns nicht mehr der Maßstäbe vergewissern, die den Halt und die Orientierung ver-

mitteln, die wir Menschen offensichtlich brauchen. Parteien, die mit dem erschreckend einfachen Slogan werben: "Wir brauchen feste Maßstäbe!", setzen auf die Orientierungs- und Haltlosigkeit unter vielen Wahlberechtigten, die fundamentalistischen Gruppierungen zutreiben. Diese Parteien fangen mit solchen festen Maßstäben Wählerinnen und Wähler ein. Ähnlich finden religiös fundamentalistische Gruppierungen Anklang bei religiös Verunsicherten.

Und schon mancher Aufbruch in die Freiheit kam ins Stokken, weil Menschen sich auf dem Weg in ihr "Gelobtes Land" zurücksehnten zu den sprichwörtlichen "Fleischtöpfen Ägyptens". Diese stammen aus dem Buch Exodus (Ex 16, 3), das den mühsamen Weg Israels aus seiner Notlage hin zu seiner Befreiung mit all seinen Höhen und Tiefen schildert²⁹.

Als Menschen sind wir "Freiheitswesen"³⁰, freie Geschöpfe, freigelassen zur Gestaltung unserer Freiräume. Jesus fragt den Gelähmten in Joh 5, 6: "Willst du gesund werden?" Eine Lösung aus der Lähmung, ein Weg zu Heil und Heilung kann nicht erzwungen werden – weder in der Psychotherapie noch in der Seelsorge –, ein solcher Weg setzt die freie Bereitschaft zu einer Veränderung voraus: Jesus "verordnet" die Heilung nicht³¹.

... brauchen zu ihrer Menschwerdung Freisetzer und Mahner

Auch dieser Federstrich zu einem Menschenbild hat Konsequenzen. Wer zur Menschwerdung eines Menschen beitragen will, arbeitet als Freisetzer – vergleichbar vielleicht der Figur des Mose als Typus eines Begleiters und Mahners auf dem Weg in die Freiheit. Und wie Mose nicht selbst in das Land hinüberzieht (Dtn 34, 4), müssen auch Begleiter heute damit rechnen, daß eine Begleitung an ihr Ende kommt, ohne daß der Begleiter erfährt, ob die Notleidenden in ihr "Gelobtes Land" einziehen werden oder nicht.

3.3. Aus-sein auf Liebe: Menschen als Mitmenschen ...

Ich leite zu meinem dritten Federstrich über und greife dazu eine schon bekannte Textpassage aus Max Frischs Tagebuch auf: "Du sollst dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfaßbar ist. Es ist eine Ver-sündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen – Ausgenommen wenn wir lieben."³²

So vielfältig die Psychotherapieforschung in ihren Resultaten auch sein mag, der am klarsten nachgewiesene Wirkfaktor ist die Qualität der Beziehung zwischen TherapeutIn und KlientIn³³. Diese kann entstehen im Respekt vor der Würde meines Gegenübers, durch dessen Wertschätzung, die Carl Rogers, der Begründer der Gesprächspsychotherapie, beschreibt als "eine Art Liebe zu dem Klienten, so wie er ist; vorausgesetzt, daß wir das Wort Liebe entsprechend dem theologischen Begriff Agape verstehen und nicht in seiner romantischen und besitzergreifenden Bedeutung"³⁴.

In der Weltgerichtsrede (Mt 25, 31-46) bindet Jesus Christus seine Präsenz in der Geschichte an die Armen: "Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." (Mt 25, 40) Jesus Christus identifiziert sich mit den Hungrigen, Durstigen, Fremden und Obdachlosen, mit den Nackten, Kranken und Gefangenen. Nächstenliebe meint wirklich die Nächsten selbst: Ein Patient, dessen Pflegerin ihm zu verstehen gibt, sie tue ihre Arbeit allein um Jesu Christi willen, wird mißbraucht als Mittel zum religiösen Zweck; der Patient spürt, daß seine Pflegerin nicht für ihn da ist, nicht ihn meint und nicht für ihn Zeit hat.

Der finnisch-lutherische Theologe Tuomo Mannermaa sieht das Liebesgebot in der Auslegung Martin Luthers als Aufforderung, "den Mitmenschen um seiner selbst und nicht um des von ihm zu erwartenden Guten und Nutzens willen zu

lieben“³⁵.

In diesem Zusammenhang fällt mir der Autoaufkleber “Jesus liebt dich” ein. Er mag aus religiöser Überzeugung gesprochen sein, wirkt auf mich aber eher abstoßend als einladend. Wer ihn ausspricht, bringt damit in meinen Ohren keine Zuwendung zum Ausdruck, sondern entzieht sich unter Verweis auf den, der mich wirklich liebt. So schwingt bei “Jesus liebt dich” zugleich mit: “Aber *ich* will nichts mit dir zu tun haben.”

Nach biblischem Zeugnis ist Gott selbst Liebe (1 Joh 4, 8). Gott selbst ist Beziehung – als Vater, Sohn und Geist –, so beziehungsreich, daß Gott in seiner Menschwerdung sich selbst mitteilt, Beziehung schenkt, so daß zwischenmenschliche Begegnungen zum Ort der Berührung Gottes werden können. Menschen brauchen die Liebe ihrer Mitmenschen, sie leben in und aus Beziehungen³⁶.

... brauchen zu ihrer Menschwerdung Stellvertreter und Anwälte

Auch dieser Federstrich zur Skizze eines Menschenbildes führt zu Konsequenzen. Im Buch Jesaja geht es im Rahmen des vierten Liedes vom Gottesknecht (Jes 52, 13 – 53, 12) um einen Vorgriff auf das Dasein Jesu Christi als Mittler des Heils für uns Menschen in Stellvertretung: “Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt.” (Jes 53, 5) Mitmenschliche Stellvertretung hat vorläufigen Charakter; zur Menschwerdung notleidender Menschen tragen wir bei, indem wir sie vertreten, bis sie selbst wieder in die für sie offengehaltenen Aufgaben eintreten können. Bis dahin braucht es Anwälte als Sprachrohre für diejenigen, die sich nicht selbst zu Wort melden können, und Stellvertreter, die die Vertretenen nicht von ihrem Platz verdrängen, sondern ihnen diesen Platz offenhalten. Diese Stellvertretung hat einer meiner Klienten einmal

als seinen eigenen Wunsch formuliert – mit folgenden Worten: “Ich möchte keine Krücken, die meine Beine schwächen und schließlich zum Rollstuhl führen; ich möchte höchstens solche Krücken, die ich eines Tages wegwerfe, weil ich ohne sie gehen kann.” Treffender läßt sich wohl kaum zusammenfassen, was Stellvertretung im Umgang mit psychisch kranken Menschen meint.

3.4. Aus-sein auf Hoffnung: Menschen als Zukunftssuchende ...

“Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.” (Röm 8, 24f)

Diese Zusage aus dem Brief an die Römer greift ein Lebenselixier unseres Menschseins auf, die Hoffnung. Ich denke an die Redewendung “Hoffnung läßt leben”. Diese Zusage: “Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung” weist uns Menschen als “Wesen der Zukünftigkeit”³⁷ aus, wie Karl Rahner formuliert. Viele neutestamentliche Bilder sind Hoffnungsbilder, die uns bei Gott eine Zukunft verheißen, etwa die Seligpreisungen: “Selig, die arm sind vor Gott; denn ihnen gehört das Himmelreich. Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden. Selig, die keine Gewalt anwenden; denn sie werden das Land erben” (Mt 5, 3ff) Dazu gehören auch die Gleichnisse Jesu zum Reich Gottes (beispielsweise vom Schatz und von der Perle in Mt 13, 44-46), das Hochzeitsmahl in Kana (Joh 2, 1-12) und die Szene vom Senfkorn Hoffnung, in der Jesus fragt: “Wem ist das Reich Gottes ähnlich, womit soll ich es vergleichen? Es ist wie ein Senfkorn, das ein Mann in seinem Garten in die Erde steckte; es wuchs und wurde zu einem Baum, und die Vögel des Himmels nisteten in seinen Zweigen.” (Lk 13, 18-19)

Wenige Verse später heißt es: “Dann werden manche von den Letzten die Ersten sein und manche von den Ersten die

Letzten." (Lk 13, 30) Diese mehrfach überlieferte Aussage des Evangeliums stellt geltende Ordnungen in Frage, wirkt bedrohlich, löst Angst aus: bei denen, die nicht recht wissen, wozu sie sich zählen sollen, zu den Ersten oder zu den Letzten; bei denen, die sich als Letzte, die sich ohnmächtig fühlen, denn nur *manche* von den Letzten werden Erste sein; bei denen, die gern anderen den Vortritt lassen, um nicht selbst Verantwortung übernehmen zu müssen; und bei denen, die sich für die Ersten halten und nun zu Letzten werden könnten.

Diese Aussage zielt auf die Revolution einer Ordnung, die nichts auf den Kopf, sondern alles vom Kopf auf die Füße stellt, aufgrund eines Denkens und Handelns, das herkömmliche Strukturen durchkreuzt und mit dem Reich Gottes kommt. Solches Denken und Handeln kann und will nicht politisch neutral sein, sondern partiisch und solidarisch mit den Letzten: Die Gäste werden "von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen. Dann werden manche von den Letzten die Ersten sein und manche von den Ersten die Letzten." (Lk 13, 29f)

Dieses Wort mag in den Ohren mancher vermeintlich Erster bedrohlich klingen. Dieses Wort will ein Hoffnungsbild sein denen, die sich als Letzte, die sich ohnmächtig fühlen, denen die Flügel gebrochen und gestutzt wurden oder denen noch gar keine Flügel wachsen konnten.

... brauchen zu ihrer Menschwerdung Wegbegleiter

Auch dieser Federstrich zu einem Menschenbild zeitigt Konsequenzen. Sie sind bereits angeklungen. Was Menschen brauchen zu ihrer Menschwerdung, was sie brauchen auf ihrem Weg in die Zukunft, sind Wegbegleiterinnen und Wegbegleiter, die ihnen zum Leben helfen: Hoffnung läßt leben – stellvertretende Hoffnung kann zum Leben helfen. Ein Wegbegleiter kann streckenweise zum stellvertretenden Hoffnungsträger werden für den, der selbst keine Hoffnung mehr tragen

oder ertragen kann und sich nicht mehr von Hoffnung getragen weiß. Wichtig ist in schier hoffnungslosen Zeiten, daß der Wegbegleiter jedes Fünkchen Hoffnung, das in einem verzweifelten Menschen entsteht, vorsichtig brennend hält. Ein Wegbegleiter muß nicht alles geben, aber was er gibt von seinem Glauben, seiner Liebe, seiner Hoffnung, soll authentisch sein. Darum kann er nicht neutral bleiben, er ist parteiisch und solidarisch mit dem Verzweifelten, dem Notleidenden, dem Letzten.

3.5. Menschliches Scheitern

Zum fünften und letzten Federstrich dieser Skizze zu einem Menschenbild komme ich ein letztes Mal auf Max Frisch zurück:

“Es ist bemerkenswert, daß wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. Wir lieben ihn einfach. Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, daß sie uns in der Schwebelage des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen. Wir wissen, daß jeder Mensch, wenn man ihn liebt, sich wie verwandelt fühlt, wie entfaltet, und daß auch dem Liebenden sich alles entfaltet, das Nächste, das lange Bekannte. Vieles sieht er wie zum ersten Male. Die Liebe befreit es aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, daß wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden: weil wir sie lieben; solange wir sie lieben. Man höre bloß die Dichter, wenn sie lieben; sie tappen nach Vergleichen, als wären sie betrunken, sie greifen nach allen Dingen im All, nach Blumen und Tieren, nach Wolken, nach Sternen und Meeren. Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfaßbar ist der Mensch, den man liebt –

Nur die Liebe erträgt ihn so.

Warum reisen wir?

Auch dies, damit wir Menschen begegnen, die nicht meinen, daß sie uns kennen ein für allemal; damit wir noch einmal erfahren, was uns in diesem Leben möglich sei –

Es ist ohnehin schon wenig genug.

Unsere Meinung, daß wir das andere kennen, ist das Ende der Liebe, jedesmal, aber Ursache und Wirkung liegen vielleicht anders, als wir anzunehmen versucht sind – nicht weil wir das andere kennen, geht unsere Liebe zu Ende, sondern umgekehrt: weil unsere Liebe zu Ende geht, weil ihre Kraft sich erschöpft hat, darum ist der Mensch fertig für uns. Er muß es sein. Wir können nicht mehr! Wir künden ihm die Bereitschaft, auf weitere Verwandlungen einzugehen. Wir verweigern ihm den Anspruch alles Lebendigen, das unfaßbar bleibt, und zugleich sind wir verwundert und enttäuscht, daß unser Verhältnis nicht mehr lebendig sei.

„Du bist nicht“, sagt der Enttäuschte oder die Enttäuschte: „wofür ich dich gehalten habe.“

Und wofür hat man sich denn gehalten?

Für ein Geheimnis, das der Mensch ja immerhin ist, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir müde geworden sind. Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.“³⁸

Es ist bemerkenswert für mich als Leser von Frischs Tagebuch, daß dieser Text alle Dimensionen berührt, die zu meinen theologischen Skizzen zu einem Menschenbild beitragen: da ist der Mensch als Geheimnis, das ihm seinen Lebenssinn erschließt; da ist der Mensch als Beziehung, die in der Liebe lebt; da ist der Mensch als freies Geschöpf, sofern die Liebe aus jeglichem Bildnis befreit; da ist der Mensch als zukünftiger, der von Hoffnung getragen ist, aber auch schwere Enttäuschungen erlebt. „Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat.“ Damit deutet sich der fünfte Federstrich an: Der Mensch ist vom Scheitern bedroht³⁹. Vielleicht bildet menschliches Scheitern jedoch keinen fünften Federstrich

neben den anderen vieren, sondern eher einen Strich durch das Bild des Menschen, der nur mit den anderen vieren rechnen mag. Denn scheitern können wir in jeder der genannten Dimensionen:

in der Hoffnung, wenn sie Enttäuschungen und der Angst vor der Zukunft weicht – wenn keiner da ist, der für mich Hoffnung hat;

in der Liebe, wenn es zu Kommunikationsstörungen, zu Beziehungsbrüchen, zum Verrat kommt – wenn keiner mehr da ist, der mir Anwalt ist;

in der Freiheit, wenn sie entweder sklavisch niedergehalten wird oder zu bloßer Willkür verkommt – wenn keiner da ist, der mich aus Verstrickungen und Schuldzusammenhängen⁴⁰ herauslöst, freisetzt und mahnt;

in der Dimension des Sinns, wenn unser Verwiesensein auf ein Geheimnis verdeckt ist und in seinem Anspruch an uns ungehört bleibt oder hilflos abgewehrt wird – wenn das Hören auf diesen Anspruch vereitelt wird, weil keiner da ist, der mir meine verwickelte Lebensgeschichte auswickelt, mein Menschsein im Dialog mit dem Geheimnis des Lebens erschließen hilft.

Das Scheitern ist gleichsam der Strich durch die Rechnung der anderen vier Striche. Für Karl Rahner ist das Christentum "das Ereignis, das dieses Scheitern wahrnimmt und erlösend annimmt"⁴¹. Das Scheitern streicht die anderen Dimensionen nicht einfach aus, sondern untertreibt die Dringlichkeit der Konsequenzen, die aus diesen theologischen Skizzen zu einem Menschen-Bild resultieren:

wie sehr wir Wegbegleiter brauchen und in psychiatrischer Arbeit als Wegbegleiter gebraucht werden, die zuhören können und solidarisch sind mit den Kranken;

wie sehr wir Anwälte brauchen und in psychiatrischer Arbeit als Anwälte gebraucht werden, die ihre Stimme erheben für die, die verstummt sind und nicht zu Wort kommen;

wie sehr wir Freisetzer und Mahner brauchen und in psychiatrischer Arbeit als Freisetzer und Mahner gebraucht werden, die zu Hilfe eilen den Unterdrückten und Eingeengten ebenso wie denen, die an ihrer Freiheit zu verzweifeln drohen;

wie sehr wir Mystagogen und Inspiratoren brauchen und in psychiatrischer Arbeit als Mystagogen und Inspiratoren gebraucht werden, damit die, die im dunkeln tappen, dem Geheimnis, dem Sinn ihres Lebens auf die Spur und ans Licht kommen können.

Meine theologischen Skizzen zu einem Menschen-Bild mit Konsequenzen setzen darauf, daß von einer religiösen Verankerung menschlichen Lebens heilsame Wirkungen ausgehen. Und doch leiden etliche Patientinnen und Patienten unter religiös geprägten Wahnvorstellungen, deren religiöse Verankerung gerade nicht zu einer Entlastung, sondern zu einer Verstärkung ihres seelischen Leidens führt, indem beispielsweise die quälenden Schuldgefühle eines depressiven Menschen geschürt werden durch seinen Glauben an einen strafenden Gott. Es begegnen uns sogar Patientinnen und Patienten, die in uns die Frage aufwerfen: Macht Religion krank?

So stellen sich angesichts theologischer Skizzen zu einem Menschen-Bild mit Konsequenzen weitere Fragen: Soll hier der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben werden (Mt 12, 24)? Werden gar Krankheit und Therapie verwechselt – kränkt oder heilt Religion? Religion als Risiko?

4. Religion als Risiko?

Studien zum Zusammenhang von Religiosität einerseits und seelischer Gesundheit bzw. psychischen Störungen andererseits können Erkenntnisse ans Licht bringen, deren praktischer Nutzen darin liegt, daß sie die von Reinhard Tausch freimütig angesprochene und zu Beginn dieses Beitrags zitierte Hilflosigkeit im Umgang mit Fragen der Religiosität abbauen können. Darum möchte ich im folgenden gern auf den Zusam-

menhang von Religiosität und seelischer Gesundheit eingehen. Religiosität meint dabei zunächst christliche Religiosität. Auf andere Religionen werde ich gesondert zu sprechen kommen.

Mit Gordon W. Allport⁴² lassen sich prinzipiell zwei Formen von Religiosität unterscheiden. In ihrer Religiosität extrinsisch orientierte Menschen legen Wert auf Sozialprestige, sie haben ein instrumentelles Verhältnis zu ihrer Religion, sie *gebrauchen* Religion – für ihre persönlichen Zwecke. In ihrer Religiosität *intrinsisch* orientierte Menschen hingegen *leben* ihre Religion aus Überzeugung – um ihrer selbst willen. Allport geht davon aus, daß extrinsische Religiosität in Krisenzeiten keinen Halt zu geben vermag, während intrinsische Religiosität im Sinne einer alle Lebensbereiche zusammenbindenden Überzeugung heilend wirkt, auch präventiv heilend wirkt. Empirische Untersuchungen⁴³ bestätigen die negative Korrelation zwischen psychischer Gesundheit und extrinsischer Orientierung, ebenso – jedenfalls der Tendenz nach – die positive Korrelation zwischen seelischer Gesundheit und intrinsischer Orientierung.

Im folgenden soll es nicht um einen allgemeinen Zusammenhang zwischen Religiosität und seelischer Gesundheit gehen, sondern um mögliche Korrelationen zwischen Religiosität und einem stark verbreiteten seelischen Leiden, nämlich der Depression.

4.1. Religiosität und Depressivität in unserem Kulturkreis

Bereits Walter Schulte⁴⁴ unterscheidet vier Gruppen depressiver Menschen; die größte Gruppe setze sich aus Menschen zusammen, die auch in einer depressiven Phase religiös indifferent bleiben. In einer zweiten Gruppe führe eine Depression zu einer Auseinandersetzung mit dem Glauben als einem letzten Halt. Für einen dritten Personenkreis seien extreme Schuldgefühle charakteristisch, die die Betroffenen als göttli-

che Strafe für persönliche Vergehen erleben würden. Bei einer vierten Gruppe schließlich resultiere eine krankheitsbedingte Gefühlserstarrung in einem Erleben von Gottverlassenheit, in einer inneren Erstarrung des Glaubens. Auch Günter Hole⁴⁵ weist in einer Studie darauf hin, daß eine depressive Erkrankung weniger religiöse *Inhalte* verändere, sondern vielmehr eine *emotionale* Entleerung des Glaubens bewirke.

J. Gneist⁴⁶, der eine der wenigen deutschsprachigen Studien zum Thema vorlegte, kommt zu dem Ergebnis, daß depressive Menschen ein stärkeres religiöses Interesse zeigen als psychisch unauffällige kranke Menschen. Gleichzeitig weisen J.L. Gallemore, W.P. Wilson und J.M. Rhoads⁴⁷ darauf hin, daß Patientinnen und Patienten mit einer affektiven Störung – etwa einer Depression – häufiger ein besonderes Bekehrungserlebnis widerfährt als psychisch unauffälligen Personen – ein Zusammenhang, der wohl mit einer gesteigerten emotionalen Ansprechbarkeit affektiv gestörter Patientinnen und Patienten erklärt werden kann.

Während James E. Dittes⁴⁸ eine Tendenz sieht, bei der wachsende Religiosität mit zunehmender Pathologie und Persönlichkeitsstörungen einhergehe, vertritt Helmut Hark⁴⁹ die umgekehrte These: Je weniger neurotisch, desto religiöser. Gerade depressive Menschen gehören nach Hark zu den hochneurotischen und zugleich wenig religiösen Menschen. Ein solcher Befund wäre inhaltlich vereinbar mit der genannten emotionalen Entleerung des Glaubens durch die depressive Erkrankung.

Anette Dörr⁵⁰ geht dieses Thema – aufgrund der uneinheitlichen Befundlage – erneut an. Sie sucht den Zusammenhang von Religiosität und Depressivität aufzuklären anhand einer anonymen Befragung dreier Personengruppen: einer Gruppe depressiver Patientinnen und Patienten, einer Gruppe von Mitgliedern aus Kirchengemeinden und einer Kontrollgruppe. Der Fragebogen umfaßt

- (1) Fragen zur religiösen Orientierung⁵¹, z.B.: "Halten Sie sich für einen religiösen Menschen?" (ja – nein),
- (2) Fragen zur religiösen Erfahrung⁵², also zum emotionalen Bereich, z.B.: "Der Glaube an Gott hilft mir, in schwierigen Lebenslagen nicht zu verzweifeln." (ja – nein),
- (3) eine intrinsische und eine extrinsische Skala⁵³, z.B.: "Der Glaube ist besonders wichtig für mich, weil er mir Antworten auf viele Fragen nach dem Sinn des Lebens gibt." (intrinsische Skala; ja – nein) oder "Das Wichtigste an der Kirche ist, daß man dadurch gute Beziehungen knüpfen kann." (extrinsische Skala; ja – nein),
- (4) Fragen zum Gottesbild⁵⁴, mit dem wir Gott im Sinne des Bilderverbots zwar nicht festlegen dürfen, dessen Färbung unser Leben aber massiv bestimmen kann, z.B.: "Ich erlebe Gott als liebend – hassend" (sechsstufige Antwortauswahl),
- (5) eine Depressivitätsskala⁵⁵, z.B.: "Ich fühle mich innerlich leer." (vierstufige Antwortauswahl), und
- (6) eine Krankheitsverleugnungsskala⁵⁶ zur Überprüfung, ob die Testpersonen Bagatellbeschwerden, mit denen jeder Mensch hin und wieder zu tun hat, zugeben können oder nicht, z.B.: "Ich war hin und wieder erkältet." (vierstufige Antwortauswahl).

Anette Dörr teilt sämtliche Probandinnen und Probanden, also alle befragten Patientinnen und Patienten, Kirchengemeindeglieder und Personen der Kontrollgruppe, nach dem Ausmaß ihrer religiösen Orientierung und ihrer religiösen Erfahrung (mit Hilfe der beiden Fragebögen) in fünf Gruppen ein. Ebenso unterteilt sie alle befragten Personen nach dem Grad ihrer Depressivität (mit Hilfe der Depressivitätsskala). So lassen sich mögliche Zusammenhänge zwischen Religiosität und Depressivität empirisch prüfen.

In den Subgruppen der (zunehmenden) Religiosität besteht bezüglich der Depressivität ein kurvilinearere Zusammenhang, wie ihn *Abbildung 1* zeigt⁵⁷.

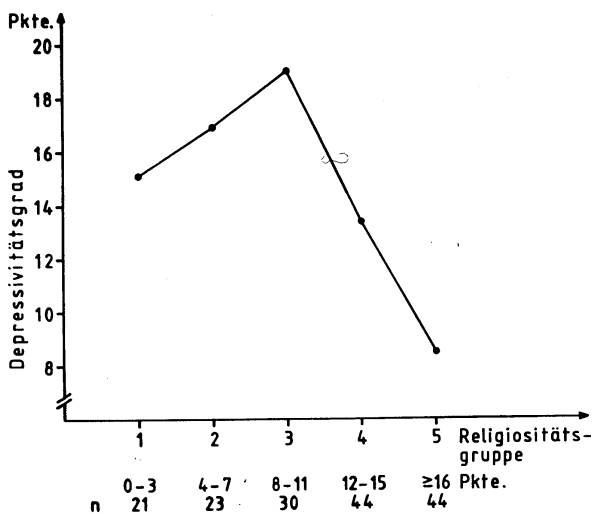


Abb.1: Ausprägung der Depressivität in den fünf Religiositätsgruppen.

Eine konsequente Einstellung im religiösen Bereich geht mit vergleichsweise geringer Depressivität einher. Mittelstark ausgeprägte Religiosität dagegen ist mit einem Höchstmaß an Depressivität verknüpft. Stabilisierend für seelische Gesundheit wirkt offenbar die *Gewißheit* einer Überzeugung, nicht ihr *Inhalt* – denn zu beiden Extremen einer minimal und einer maximal ausgeprägten Religiosität hin nimmt das Maß an Depressivität ab, besonders deutlich aber tatsächlich zu starker Religiosität hin. Ein solches kurvilineares Bild vermag die bisher widersprüchlichen Ergebnisse zu integrieren, insofern der Zusammenhang „je religiöser, desto depressiver“ für weniger religiöse Menschen zutrifft (im Sinne des linken Teils der Abbildung), der Zusammenhang „je religiöser, desto gesünder“ jedoch für stärker religiöse Menschen (im Sinne des rechten Teils der Abbildung).

Die Entwicklungsdynamik, die zu dieser Konstellation geführt

haben mag, läßt sich möglicherweise wie folgt verstehen. Es wäre denkbar, daß die Gruppe mittlerer Religiosität und höchster Depressivität sich zusammensetzt

- (a) aus ursprünglich nicht-religiösen Menschen, die – bedingt durch ihre seelische Erkrankung – einen letzten Halt suchen,
- (b) aus ursprünglich stark religiös geprägten Menschen, deren feste Überzeugung durch ihre seelische Erkrankung mancher Erschütterung ausgesetzt wurde, und
- (c) aus in ihrer religiösen Haltung unsicheren und daher für eine depressive Erkrankung möglicherweise besonders anfälligen Menschen.

Soziodemographisch finden sich in dieser mittleren Religiositätsgruppe deutlich mehr Frauen als Männer; letztere nehmen meist eindeutigeren Positionen ein. Zugleich ergibt sich für diese mittlere Gruppe der höchste Altersmittelwert. Im mittleren religiösen Bereich existieren also – wenn ich beide Befunde zusammennehme – insbesondere ältere Frauen. Für dieses Phänomen mag es vielfältige Gründe geben: Frauen werden ohnehin älter als Männer; vielleicht finden sich in dieser Gruppe viele Witwen, die – nach dem Erwachsenwerden ihrer Kinder und dem Tod des Ehemanns – allein sind, allein auch in einer gesellschaftlichen Position, die ihnen keinen Halt zu geben vermag. Auch die hormonelle Umstellung während der Wechseljahre dürfte auf die Bildung dieser mittleren Gruppe ihren Einfluß ausüben. Zur Prüfung solcher Vermutungen bedürfte es freilich aufwendiger Verlaufsstudien.

Die Einbeziehung der Ergebnisse, die aus dem Einsatz der Krankheitsverleugnungsskala hervorgehen, bringt ans Licht, daß bei Probandinnen und Probanden mit vergleichsweise stark ausgeprägter religiöser Orientierung tendenziell auch das Maß an Krankheitsverleugnung wächst – ihre Depressivitätswerte müssen also leicht nach oben korrigiert werden, wie *Abbildung 2* zeigt. Offensichtlich fällt es religiös orientierten

Menschen vergleichsweise schwer, eigene gesundheitliche Schwächen einzugestehen (oder überhaupt wahrzunehmen).

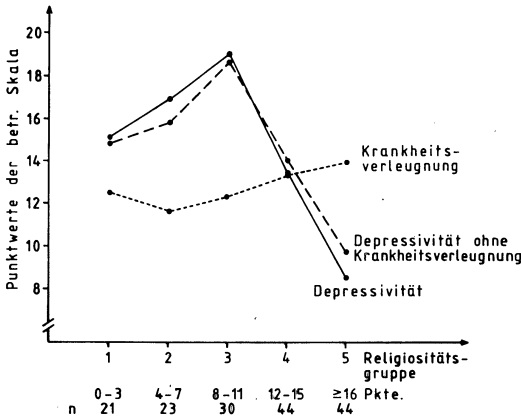


Abb.2: Ausprägung der Depressivität, Depressivität ohne Krankheitsverleugnung und Krankheitsverleugnung über die fünf Religiositätsgruppen.

Abbildung 3 schließlich gibt Aufschluß über die Differenzierung der Religiosität in eine intrinsische und eine extrinsische Form. Das Maß an intrinsischer Religiosität steigt kontinuierlich von einer Religiositätsgruppe zur nächsten, während die extrinsische Religiosität in der mittleren Gruppe ihr Maximum erreicht. Starke extrinsische Orientierung geht also mit einem Höchstmaß an Depressivität einher. Extrinsische Religiosität gibt in Krisenzeiten keinen Halt, wohingegen – mit Allport⁵⁸ – intrinsische Religiosität für die seelische Gesundheit protektiv wirkt.

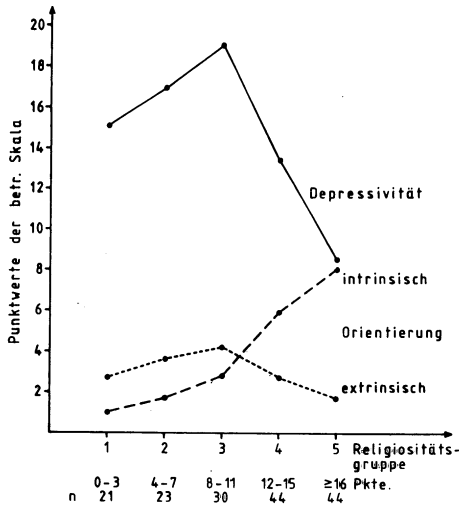


Abb.3: Ausprägung von Depressivität, intrinsischer und extrinsischer Orientierung über die fünf Religiositätsgruppen.

Für das Gottesbild der untersuchten Personengruppen läßt sich bestätigen, daß zunehmende Depressivität das Gottesbild verdunkelt. Nachweisbar⁵⁹ sind inhaltlich plausible positive Zusammenhänge zwischen einem Selbstbild, das sich durch hohes Selbstwertgefühl auszeichnet, und dem Bild eines liebenden Gottes, ebenso zwischen einem negativen Selbstbild – etwa in einer Depression – und einem strafenden Gottesbild. Dabei könnte ein Glauben an einen strafenden Gott Gefühle der eigenen Schuldigkeit und damit ein deprimierendes Selbstbild provozieren – Religion als Risiko –; und umgekehrt könnte die Wucht einer depressiven Erkrankung das Gottesbild gleichsam in Mitleidenschaft ziehen und ihm immer strengere und negativere Züge verleihen. Denn so sehr ich von heilsamen Wirkungen einer religiösen Verankerung überzeugt bin, so sehr möchte ich auch vor vorschnellen

Schuldzuweisungen warnen, die mir immer wieder begegnen, etwa in dem Sinne, daß nicht depressiv wird, wer wirklich glaubt! Ich selbst kenne Menschen, deren religiöse Verankerung für sie wirklich existenziell bedeutsam ist und die dennoch gefährliche seelische Abstürze durchleiden müssen. Ich fasse die zentralen Ergebnisse dieser Untersuchung in fünf Punkten zusammen. Es zeigen sich

- (1) eine kurvilineare Beziehung zwischen Religiosität und Depressivität,
- (2) ein zusätzlicher linearer Trend zu weniger Depressivität bei wachsender religiöser Orientierung, selbst unter Berücksichtigung der bei religiös orientierten Menschen vergleichsweise stark ausgeprägten Krankheitsverleugnung,
- (3) eine stark intrinsische Orientierung religiöser Menschen,
- (4) eine stark extrinsische Orientierung depressiver Menschen und
- (5) ein positiver Zusammenhang zwischen Gottesbild und menschlichem Selbstbild.

Ich habe diese empirische Studie vorgestellt, weil sie in meinen Augen einen großen Fortschritt in der zuvor von Widersprüchen geprägten Forschungslage bedeutet. Dennoch will ich nicht verhehlen, daß solche Untersuchungen immer nur diejenigen Aspekte eines Themas erfassen können, die wirklich empirisch faßbar sind; diese Einschränkung gilt für Fragen der Religiosität gewiß in besonderem Maße.

4.2. Religiosität und Depressivität in anderen Kulturkreisen

Die genannten Studien beschränken sich auf christlich geprägte Religiosität. Wie aber sieht der Zusammenhang von Religiosität und Depressivität in anderen Kulturkreisen aus?

Während Schizophrenien global verbreitet sind, verhält es sich mit depressiven Krankheitsbildern anders⁶⁰. Sie treten am häufigsten in Europa und Nordamerika auf, etwas seltener im

muselmanischen Kulturkreis und fast gar nicht in asiatischen oder afrikanischen Religionen. Die in Depressionen so quälenden Schuld- und Versagensgefühle mit religiösem Gepräge tauchen bevorzugt im christlichen Kulturkreis auf, der "ein personales Sich-Verantworten-Müssen vor dem Richter"⁶¹ kennt. Dies gilt auch für den Islam. "Wenn im Islam trotzdem Depression weniger als Krankheit imponiert, hängt das vielleicht damit zusammen, daß vom Einzelnen sowieso mehr Schicksals-Ergebenheit verlangt wird."⁶²

Auch die Unterschiedlichkeit der Menschenbilder trägt zur Klärung dieses Phänomens bei: "Wo der Einzelne wie in Afrika sich stark über die Gemeinschaft definiert – ich bin, weil wir sind; weil wir sind, deshalb bin ich –, ist er eher ein ‚Dividuum‘ als ein Individuum, ein Teilstück des Ganzen, nicht ungeteilter Einzelner. Er verfügt nicht so wie der Europäer über die abgegrenzte, autonome Eigenpersönlichkeit, sondern hängt mehr ab von der Gemeinschaft. Psychisch krank wird er infolge von tatsächlichem oder angeblichem gemeinschaftswidrigem Verhalten – so ist die Auffassung –, und wenn er krank ist, führt er sein Leid zurück auf Verhexung, bösen Blick oder Fluch von anderen aus der Gemeinschaft, die ihn hassen oder strafen wollen. So ist Krankheit irgendwie dasselbe wie Verlust an Einheit mit dem Sozial-Ganzen und Heilung umgekehrt Rückführung in den Clan."⁶³ Ohne ein ausgeprägtes individuelles Ich bleibt offenbar auch das individuelle Schuld-erleben wenig ausgebildet.

Vielleicht hängen diese Schuldgefühle auch mit Weltuntergangsszenarien zusammen, wie sie in unserem Kulturkreis vorkommen, weniger aber etwa in asiatischen Religionen⁶⁴.

Religion als Risiko? Manches religiöse Selbstverständnis kann in der Tat zu einem Gesundheitsrisiko, zur Quelle psychischer Störungen werden. Aber die vorliegenden Untersuchungen ermutigen zugleich dazu, Religion als Chance wahrzunehmen.

In der Auseinandersetzung mit religiösen Fragen, mit menschlichen Grundfragen tun sich manchmal Abgründe auf – insofern bleibt Religion, bleibt die Entwicklung eines religiösen Selbstverständnisses tatsächlich ein Risiko. Ich kann im Ringen mit religiösen Fragen keine Beweise antreten, aber doch Wegweisendes finden – jedenfalls meiner Erfahrung und Überzeugung nach. Diesen langen Gang möchte ich gern beschließen mit einer für mich wegweisenden biblischen Geschichte, die ich passagenweise in Erinnerung rufen möchte. Ich füge meine eigene Lesart an einigen Stellen dazwischen.

5. Menschenbilder in einer Begegnung unterwegs nach Emmaus

Es geht um die bereits erwähnte Begegnung zweier Jünger mit dem Auferstandenen auf ihrem Weg nach Emmaus (Lk 24, 13-35) – eine für mich ganz faszinierende Geschichte. Die Reise zeigt einen Prozeß, eine Wandlung von Reisenden, die in der Fremde in fremde Geschichten verwickelt werden, so daß ihre eigene Geschichte sich auswickeln kann⁶⁵.

13 Am gleichen Tag waren zwei von den Jüngern auf dem Weg in ein Dorf namens Emmaus, das sechzig Stadien von Jerusalem entfernt ist. 14 Sie sprachen miteinander über all das, was sich ereignet hatte.

Zwei sind auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus, weg von Jerusalem, wo sie nichts mehr hält, weg von einem Ort großer Enttäuschung, des Scheiterns – Jesus, auf den sie all ihre Hoffnung setzten, ist tot –, weg nach Emmaus, an einen unbedeutenden Ort, ziellos, gleich einer Flucht.

15 Während sie redeten und ihre Gedanken austauschten, kam Jesus hinzu und ging mit ihnen.

Geteiltes Leid ist halbes Leid, doch beide sind verzweifelt. Ein Dritter fällt in ihr Tempo ein und geht mit ihnen mit; er wird ihr *Wegbegleiter*.

16 Doch sie waren wie mit Blindheit geschlagen, so daß sie

ihn nicht erkannten.

Gott ist da, auch wenn sie erst im nachhinein sehen, daß er mit ihnen durch ihr Dunkel ging, in welchem sie sich von allen guten Mächten, von allen guten Geistern verlassen fühlten und Gott für tot hielten.

17a Er fragte sie: Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?

Der Dritte stellt die Lebensfrage nach Art der Hebammenkunst, mit deren Hilfe zur Welt kommt, was zur Geburt drängt, was "raus" muß und doch von der Angst überschattet ist, es könnte, ans Licht der Welt gekommen, nicht überleben, weil es zu zart und zerbrechlich ist. Der Dritte braucht gar nicht die Information, die die beiden ihm geben können, aber er wird mit seiner Frage nach dem Geheimnis ihres Lebens zu ihrem *Mystagogen*.

17b Da blieben sie traurig stehen, 18 und der eine von ihnen – er hieß Kleopas – antwortete ihm: Bist du so fremd in Jerusalem, daß du als einziger nicht weißt, was in diesen Tagen dort geschehen ist? 19 Er fragte sie: Was denn? Sie antworteten ihm: Das mit Jesus aus Nazaret. Er war ein Prophet, mächtig in Wort und Tat vor Gott und dem ganzen Volk. 20 Doch unsere Hohenpriester und Führer haben ihn zum Tod verurteilen und ans Kreuz schlagen lassen.

Die Frage des Dritten trifft die beiden, sie unterbrechen ihren Weg, halten inne, so daß der Dritte zum Beistand wird, versteht, ihnen und ihrer Bestandsaufnahme standhält.

21 Wir aber hatten gehofft, daß er der sei, der Israel erlösen werde. Und dazu ist heute schon der dritte Tag, seitdem das alles geschehen ist. 22 Aber nicht nur das: Auch einige Frauen aus unserem Kreis haben uns in große Aufregung versetzt. Sie waren in der Frühe beim Grab, 23 fanden aber seinen Leichnam nicht. Als sie zurückkamen, erzählten sie, es seien ihnen Engel erschienen und hätten gesagt, er lebe. 24 Einige von uns gingen dann zum Grab und fanden alles so, wie die

Frauen gesagt hatten; ihn selbst aber sahen sie nicht. 25 Da sagte er zu ihnen: Begreift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben.

Die beiden kommen ausführlich zu Wort. Aus niederdrückender Depression kann ausdrückende Expression werden. Dann wird der Dritte ihnen zum *Mahner*: Begreift ihr denn nicht?

26 Mußte nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?

Das Kreuz von Golgotha durchkreuzte die Lebenspläne der beiden unterwegs. Doch der Dritte konfrontiert die beiden mit seiner Wahrheit: Nur wer selbst Leid durchlitten hat, nur einem solchen Menschen, nur einem solchen Gott können wir zutrauen, daß er in unserem Dunkel bei uns weilt.

27 Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht. 28 So erreichten sie das Dorf, zu dem sie unterwegs waren. Jesus tat, als wolle er weitergehen, 29 aber sie drängten ihn und sagten: Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt. Da ging er mit hinein, um bei ihnen zu bleiben.

Der Dritte wird zum *Anwalt* der Sache der Verzweifelten.

30 Und als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und gab es ihnen. 31 Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr. 32 Und sie sagten zueinander: Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?

Mit dem Brotbrechen knüpft Jesus an die vorösterliche Praxis an, die also über Golgotha hinaus Bestand hat. In dem Augenblick, in dem den beiden die Augen aufgehen, verläßt er sie. Als ihr *Stellvertreter* ging er nur ein Stück Wegs mit ihnen, bis sie sich wieder selbst vertreten und allein weitergehen können. Sie entdecken im nachhinein, wie er als ihr *In-*

spirator ihnen den Sinn der Schrift, den Sinn ihres Lebens erschließen half.

33 Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück, und sie fanden die Elf und die anderen Jünger versammelt. 34 Diese sagten: Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon erschienen. 35 Da erzählten auch sie, was sie unterwegs erlebt und wie sie ihn erkannt hatten, als er das Brot brach.

Die beiden brechen aus freien Stücken auf, der Dritte war ihr *Freisetzer*; sie kehren freiwillig – frei und willig – nach Jerusalem zurück, an den Ort ihrer Krise, und knüpfen so an ihrer Lebenslinie an, die abgerissen schien. Sie sind frei, von ihren Erfahrungen unterwegs zu erzählen, und können so selbst zu Freisettern, Anwälten, Inspiratoren und Wegbegleitern werden.

Meine theologischen Skizzen zu einem Menschen-Bild mündeten in Konsequenzen, die aufweisen sollten, wie wir zur Menschwerdung insbesondere psychisch kranker Menschen beitragen können. Diese Konsequenzen sind allesamt gebündelt in den Aufgaben und Rollen, die der Auferstandene im Umgang mit den beiden Verzweifelten wahrnimmt – bis sie diese Aufgaben selbst übernehmen können. Im Sinne dieser Geschichte wünsche ich den Leserinnen und Lesern, daß sie Religion nicht nur als Risiko, sondern auch als Chance erleben und verstehen können – als Chance, für die sich manches Risiko einzugehen lohnt.

Anmerkungen

- 1 Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich im Rahmen von Fortbildungsveranstaltungen am 23. Juni 1999 und am 28. Juli 1999 in der Psychiatrischen Klinik Solothurn (Schweiz) zur Diskussion gestellt habe.
- 2 Zitiert nach: Bernhard Grom, Religiosität – von der Psychologie verdrängt? Die deutsche Forschung sollte ihre religionspsychologische Abstinenz überwinden, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.09.1992, Nr. 220, 11; s. auch Franz Buggle, Warum gibt es (fast) keine deutsche empirische Religionspsychologie? (Forschungsberichte des Psychologischen Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.; Bd. 73), Freiburg i.Br. 1991.
- 3 s. Bernward Büchler, Die Tabuisierung der Religion in der Psychiatrie, in: Reinhard Steinberg (Hrsg.), Psychiatrie und Religion, Regensburg: Roderer, 1998, 98-122.
- 4 Büchler, Die Tabuisierung der Religion in der Psychiatrie, a.a.O., 108.
- 5 s. dazu Klaus Kießling, Psychotherapie, in: Walter Kasper u.a. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, 3. Auflage, Freiburg i.Br. – Basel – Rom – Wien: Herder, 1999, 731-734.
- 6 Sven O. Hoffmann, Psychoanalyse und davon abgeleitete Verfahren, in: Hans W. Linster, Helmut Wetzel u.a. (Hrsg.), Veränderung und Entwicklung der Person, Hamburg: Hoffmann & Campe, 1980, 43-88, 43.
- 7 Vgl. Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie (Hrsg.), Verhaltenstherapie. Theorien und Methoden (Forum; Bd. 11), Tübingen: DGVT, 1986, 6ff.
- 8 s. dazu Eva Jaeggi, Das Menschenbild der Kognitiven Verhaltenstherapie, in: Redaktion Psychologie heute (Hrsg.), Welche Therapie? Thema: Psychotherapie heute, Weinheim und Basel: Beltz, 1987, 39-56. Auf das Maschinenmodell in der Anthropologie lassen sich folgende Äußerungen von Ronald D. Laing beziehen: "Ein Mensch, der sagt, daß Menschen Maschinen sind, kann ein großer Wissenschaftler sein. Ein Mensch, der sagt, daß er eine Maschine *ist*, ist ‚depersonalisiert‘ im psychia-

- trischen Jargon." (Ronald D. Laing, *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*, 3. Auflage, München: dtv, 1991, 9.)
- 9 Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1990, 107; s. zum folgenden Ulrich Eibach, *Zur "Menschenwürde" und zum "Lebenswert" unheilbar kranker, pflegebedürftiger und behinderter Menschen*, in: ders., *Der leidende Mensch vor Gott. Krankheit und Behinderung als Herausforderung unseres Bildes von Gott und dem Menschen (Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie; Bd. 2)*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, 150-190.
- 10 Singer, *Praktische Ethik*, a.a.O., 105.
- 11 Singer, *Praktische Ethik*, a.a.O., 105.
- 12 Stimmt die Prämisse, daß *Menschsein* (als biologische Qualität) und *Personsein*, das Lebensschutz verdient, nicht notwendig zusammengehören, so ließe sich ihr Verhältnis auf die Formel bringen, daß nicht alle Personen Menschen und nicht alle Menschen Personen sind. In ihrem ersten Teil ist diese Formel nicht neu, aber "der Hinweis auf die Trinitätslehre und die Engel-spekulation des christlichen Dogmas, die beide die Existenz nichtmenschlicher Personen voraussetzen, begründet noch lange nicht den Umkehrschluß, der es im zweiten Glied der Formel erlauben soll, einigen Angehörigen unserer Gattung, die ebenso wie wir Menschenantlitz tragen, das Personsein abzusprechen" (Eberhard Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz: Grünewald, 1993, 49).
- 13 Max Frisch, *Tagebuch 1946-1949*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 28f (Hervorhebung durch K.K.).
- 14 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg), *Apostolisches Schreiben "Evangelii nuntiandi" Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; Nr. 2)*, Bonn 1975, Nr. 33.
- 15 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla (Stimmen der Weltkirche; Nr. 8)*, Bonn 1979, Puebla

- Nr. 321.
- 16 s. Dietmar Mieth, Das "christliche Menschenbild" – eine unzeitgemäße Betrachtung? Zu den Wandlungen einer theologisch-ethischen Formel, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 1-15.
- 17 s. Klaus Kießling, Vor den Bildern sterben die Wörter. Bild-erleben in Psychologie und Psychotherapie, in: Das Plateau 9 (1998) Nr. 47, 4-19.
- 18 Hans Weder, Bildhaftes Wort – werthafte Bild. Zwischen Wunsch und Schrecken liebevoll sehen lernen, in: Evangelische Kommentare 25 (1992) 714-717, 717; s. auch Karl Rahner, Zur Theologie des Bildes, in: Rainer Beck, Rainer Volp & Gisela Schmirber (Hrsg.), Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, München: Bruckmann, 1984, 213-222, sowie Kurt Zisler, Gegen den Verlust der Augen. Bilder und ihre Bedeutung für Mensch und Glaube, in: Theologische Quartalschrift 175 (1995) 330-336.
- 19 im Anschluß an Karl Rahner, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvortrag der Kirche, in: Franz X. Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr & Leonhard M. Weber (Hrsg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1, Freiburg i.Br. – Basel – Wien: Herder, 1966, 20-38, und Günter Biemer, Der Dienst der Kirche an der Jugend. Grundlegung und Praxisorientierung (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit; Bd. 1), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1985, 73-112. Günter Biemer leitet seinen Entwurf zu einer theologischen Anthropologie des Jugendalters ein mit den Worten: "Sinn, Freiheit, Liebe, Hoffnung sind elementare theologische Begriffe, die das Wesentliche über den Menschen im Licht der Offenbarung erfassen." (Biemer, Der Dienst der Kirche an der Jugend, a.a.O., 74.)
- 20 vgl. Konrad Baumgartner, Menschen-Bilder. Eine Hinführung, in: Erich Garhammer (Hrsg.), Menschen-Bilder. Impulse für heilende Berufe, Regensburg: Pustet, 1989, 11-14.
- 21 Im hebräischen Text kommen zweierlei Begriffe zum Zuge, die den Menschen als *Bild Gottes (zäläm)* und das verbotene Gottes-*bild (päsäl)* bezeichnen.
- 22 s. Walter Groß, Gottebenbildlichkeit, I. Altes Testament, in: Walter Kasper u.a. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche,

- Bd. 4, 3. Auflage, Freiburg i.Br. – Basel – Rom – Wien: Herder, 1995, 871-873; vgl. Christian Duquoc, Mensch / Ebenbild Gottes, in: Peter Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München: Kösel, 1991, 337-348, und Christoph Dohmen, Ebenbild Gottes oder Hilfe des Mannes? Die Frau im Kontext der anthropologischen Aussagen von Gen 1-3, in: Franz Furger (Hrsg.), Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 34, Münster: Regensburg, 1993, 152-164.
- 23 s. Marianne Heimbach-Steins, "Als Mann und Frau ...". Grunddatum theologischer Anthropologie – Herausforderung christlicher Sozialethik, in: Franz Furger (Hrsg.), Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 34, Münster: Regensburg, 1993, 165-189.
- 24 vgl. Wolfhart Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Theologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, 7. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 5-13.
- 25 vgl. Guido Vergauwen, Die Verantwortung für den Anderen, in: Diakonia 24 (1993) 295-304, 302.
- 26 s. Rahner, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, a.a.O., 26ff.
- 27 Frisch, Tagebuch, a.a.O., 32.
- 28 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 31. Band. Erste Abteilung, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1913; unveränderter Abdruck: Graz: Akademisch eAnthropoDruck- und Verlagsanstalt, 1964, 92.
- 29 s. dazu Daniel Hörnemann, Die Figur des Mose als Typus eines Helfers und Begleiters (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral; Bd. 2), Würzburg: Echter, 1995.
- 30 Rahner, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche, a.a.O., 28.
- 31 vgl. Ottmar Fuchs, Leben mit psychisch kranken Menschen Horizont christlicher Theologie, in: Heinz Axtmann & Ursula Bernauer (Hrsg.), Was gilt der Mensch? Anfragen an Geschichte und Gegenwart der Psychiatrie, Freiburg i.Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg i.Br., 1991, 49-78, 62. Ottmar Fuchs macht auf ein bisher kaum beachtetes Phänomen in den Geschichten aufmerksam, "in denen Jesus den sogenannten

Besessenen begegnet. Um aber nicht mißverstanden zu werden, erlauben Sie folgende Vorbemerkung: Selbstverständlich geht es mir in keiner Weise um Gleichsetzung psychisch kranker Menschen mit ‚vom Teufel Besessenen‘, weder für die Gegenwart noch für irgendeine Vergangenheit. Jene dämonologische Anthropologie, in der man sich zur Zeit Jesu behalf, um die unverständlichen Verhaltensweisen psychisch kranker Menschen als Besessenheit von Dämonen zu erklären, muß vielmehr endgültig verabschiedet werden und darf auch nicht in irgendwelchen exorzistischen Praktiken ihr anachronistisches und destruktives Unwesen treiben Wenn Jesus in Menschen, die von der Umgebung noch dazu als Besessene phantasiert und abgewehrt werden, eigentlich psychisch kranken Menschen begegnet, dann erhalten diese Geschichten aus jener diakonischen Perspektive heraus eine Bedeutung, wie sie bislang in der Exegese noch zu wenig entdeckt wurde. Dies trifft vor allem für folgende Beobachtung zu: Ein entscheidendes Merkmal dieser Geschichten stellt nämlich die sogenannte ‚Abwehr‘ dar, in der der Kranke (von der damaligen Ideologie her: der ‚Dämon‘ im Kranken) Jesus anspricht und zugleich höchst brisante zutreffende Aussagen macht. So ruft der Kranke Jesus entgegen: ‚Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes‘ (vgl. Mk 1, 21 ff). Diese psychisch kranken Menschen also haben eine unerwartet aufschlußreiche, inhaltliche Kompetenz in bezug auf die wahre Identität Jesu Sie, von denen man inhaltlich in der Gesellschaft am wenigsten erwartet, ‚... wußten, daß er Christus war‘ (Lk 4, 41) Jesus stellt ... einen sozialen Kontakt her, in dem der Betroffene so bedeutsam wird, daß durch die pathologische Kommunikation hindurch von ihm etwas Entscheidendes für die Erschließung des Lebens und seiner Zusammenhänge erwartet wird. Erst nachdem der Kranke zu Wort gekommen ist, und erst nachdem Jesus ihm die Richtigkeit seiner Aussagen bestätigt hat, geht Jesus dazu über, den Kranken zu heilen.“ (Fuchs, *Leben mit psychisch kranken Menschen im Horizont christlicher Theologie*, a.a.O., 61f)

32 Frisch, *Tagebuch*, a.a.O., 32.

33 s. Klaus Grawe, Ruth Donati & Friederike Bernauer, *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*, 2. Auflage, Göttingen: Hogrefe, 1994, 775ff.

- 34 Carl R. Rogers, *Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie*, Frankfurt am Main: Fischer, 1990, 218.
- 35 Tuomo Mannermaa, *Zwei Arten der Liebe. Einführung in Luthers Glaubenswelt*, in: ders., *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums; Neue Folge, Bd. 8)*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989, 107-181, 167.
- 36 Rahner spricht vom "Wesen der Interkommunikation" (Rahner, *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, a.a.O., 31).
- 37 Rahner, *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, a.a.O., 33.
- 38 Frisch, *Tagebuch*, a.a.O., 27f.
- 39 s. Rahner, *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, a.a.O., 34: "Der Mensch ist das scheiternde Wesen."
- 40 s. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien: Herder, 1976, 97-121.
- 41 Rahner, *Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche*, a.a.O., 35.
- 42 s. Gordon W. Allport, *Behavioral Science, Religion and Mental Health*, in: *Journal of Religion and Health* 2 (1963) 187-197, und ders., *Mental Health: A generic attitude*, in: *Journal of Religion and Health* 4 (1964) 7-21.
- 43 s. Charles D. Batson & W. Larry Ventis, *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1982.
- 44 s. Walter Schulte, *Das Glaubensleben in der melancholischen Phase*, in: *Der Nervenarzt* 25 (1954) 401-407.
- 45 s. Günter Hole, *Der Glaube bei Depressiven*, Stuttgart: Enke, 1977.
- 46 s. Joachim Gneist, *Religiöse Prägung und religiöses Verhalten der depressiven Primärpersönlichkeit*, in: *Confinia psychiatrica* 12 (1969) 164-184.

- 47 s. Johnnie L. Gallemore, William P. Wilson und John M. Rhoads, The Religious Life of Patients with Affective Disorders, in: Diseases of the Nervous System 30 (1969) 483-487.
- 48 s. James E. Dittes, Religion, Prejudice, and Personality, in: Merton P. Strommen (Hrsg.), Research on Religious Development. A Comprehensive Handbook, New York: Hawthorn, 1971, 355-390.
- 49 s. Helmut Hark, Neurose und Religion. Zur Korrelation zwischen Glaubensleben und seelischem Erleben, in: Archiv für Religionspsychologie 17 (1985) 21-73.
- 50 s. Anette Dörr, Religiosität und Depression. Eine empirisch-psychologische Untersuchung, Weinheim: Deutscher Studien-Verlag, 1987, und dies., Religiosität und Depression, in: Edgar Schmitz (Hrsg.), Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes, Göttingen – Bern – Toronto – Seattle: Hogrefe, 1992, 159-180. Die drei im Fortgang meines Textes folgenden Abbildungen finden sich auf den Seiten 91, 93 und 96 des erstgenannten bzw. auf den Seiten 169, 170 und 171 des letztgenannten Titels von Anette Dörr.
- 51 s. Hark, Neurose und Religion, a.a.O..
- 52 s. Ursula Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen, München: Kaiser; Mainz: Grünewald, 1972.
- 53 Es handelt sich um eine Übersetzung der "Religious Orientation Scale", s. Gordon W. Allport & J. Michael Ross, Personal Religious Orientation and Prejudice, in: Journal of Personality and Social Psychology 5 (1967) 432-443.
- 54 Es handelt sich um eine Übersetzung des "Loving God Index", s. Peter L. Benson & Bernard P. Spilka, God-Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control, in: Henry N. Malony (Hrsg.), Current Perspectives in the Psychology of Religion, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, 209-224.
- 55 s. Detlev von Zerssen, Paranoid-Depressivitätsskala, Depressivitätsskala (PSYCHIS München), Weinheim: Beltz, 1976.
- 56 s. von Zerssen, Paranoid-Depressivitätsskala, Depressivitätsskala, a.a.O..

- 57 vgl. Phillip Shaver, Michael Lenauer & Susan Sadd, Religiousness, Conversion and Subjective Well-Being: The „Healthy-Minded“ Religion of Modern American Women, in: American Journal of Psychiatry 137 (1980) 1563-1568.
- 58 s. Allport, Behavioral Science, Religion and Mental Health, a.a.O., und ders., Mental Health: A generic attitude, a.a.O..
- 59 s. Benson & Spilka, God-Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control, a.a.O..
- 60 s. Reinhold Gestrich, Psychische Krankheit – interkulturell und interreligiös, in: Reinhard Steinberg (Hrsg.), Psychiatrie und Religion, Regensburg: Roderer, 1998, 9-22.
- 61 Gestrich, Psychische Krankheit – interkulturell und interreligiös, a.a.O., 16.
- 62 Gestrich, Psychische Krankheit – interkulturell und interreligiös, a.a.O., 16.
- 63 Gestrich, Psychische Krankheit – interkulturell und interreligiös, a.a.O., 15.
- 64 s. Gestrich, Psychische Krankheit – interkulturell und interreligiös, a.a.O., 16.
- 65 s. dazu Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf: Patmos, 1990.

Eingegangene Beiträge

Auslegungshorizonte. Zu einigen Grundfragen pastoral-
psychologischer Hermeneutik in Theorie und Praxis
(Wolfgang Drechsel, Effnerstr. 83 a, 81925 München)

"Gegrüßet seist du mir." Ein Passionslied - Ein
Korrespondenzprozess
(Katharina Henke, Poststr, 35, 44629 Herne)

Klinische Seelsorgeausbildung (KSA) als Element der Weiter-
bildung in der Evangelischen Kirche im Rheinland
(Dorothee Peglau, Höhenweg 55, 52072 Aachen)

Charisma als Kriterium kirchlicher Personalentwicklung
(Dorothee Peglau, Höhenweg 55, 52072 Aachen)

Träume - Schlüssel zu tieferer Selbst- und Gotteserfahrung
(Benno Scheidt, Homburger Str. 31, 66482 Zweibrücken-Ernst-
weiler)

Grundlagen der Psychoanalyse

„Man versteht die Psychoanalyse immer noch am besten, wenn man ihre Entstehung und Entwicklung verfolgt.“
(S. Freud)

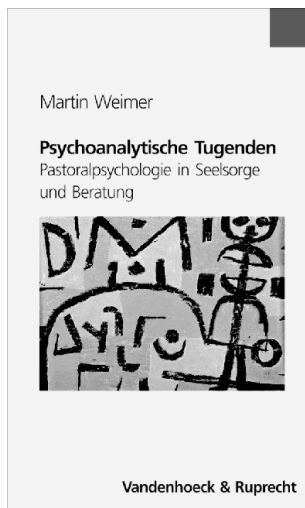
In sieben Kapiteln werden die markanten Entwicklungen der Psychoanalyse im 20. Jahrhundert am Beispiel von Sigmund Freud, Sandor Ferenczi, Melanie Klein, Wilfred R. Bion, Donald W. Winnicott, Michael Balint sowie Jacques Lacan dargestellt. Im Mittelpunkt steht dabei die Untersuchung religiöser Aspekte in der klinischen Praxis der dargestellten Analytiker, soweit sie Fallberichte veröffentlicht haben.

„Psychoanalytische Tugenden“ kann als Einführung in das Werk der genannten Analytiker gelesen werden, ebenso aber auch als Einführung in die psychoanalytischen Grundlagen der Pastoralpsychologie. Im Nachwort stellt der Autor Überlegungen zur Anwendung psychoanalytischer Theorie in der Praxis vor.

Inhalt

Sigmund Freud und der Mut / Sandor Ferenczi und das Mitgefühl / Melanie Klein und der Trost / Wilfred R. Bion und der Glaube / Donald W. Winnicott und das Spiel / Michael Balint und der Neubeginn / Jacques Lacan und die Verweigerung.

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen
E-Mail: info@vandenhoeck-ruprecht.de
Internet: <http://www.vandenhoeck-ruprecht.de>



Martin Weimer Psychoanalytische Tugenden

Pastoralpsychologie in
Seelsorge
und Beratung

2001. 226 Seiten, kartoniert
DM 41,80 / öS 305,- /
SFr 38,50/ Euro 20,90
ISBN 3-525-62365-8

V&R
Vandenhoeck
& Ruprecht

PD Dr. Sabine Bobert-Stützel

S.T.M., geb. 1964 in Berlin, DDR. Studium der Evangelischen Theologie in Buckow/Märkische Schweiz, am Ostberliner "Sprachenkonvikt" und in Pittsburgh/USA. Von 1993-2001 Assistentin an der Berliner Humboldt-Universität im Fach Praktische Theologie. Sommersemester 2000 Gastprofessur am Fachbereich Ev. Theologie der Universität Marburg. Ab Herbst 2001 Professorin für Praktische Theologie an der Kieler Christian-Albrechts-Universität (Schwerpunkte: Medientheorie, Seelsorge, Diakonie). 1994 Promotion, 1998 Habilitation.

Veröffentlichungen: Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995; Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie, Göttingen 2000 (Arbeiten zur Pastoraltheologie).

Dr. Klaus Kießling

geb. 1962, Doppelstudium in Katholischer Theologie und Psychologie in Würzburg und Freiburg i.Br., Promotion in Bern, Ausbildung zum Klinischen Psychologen, Pastoralpsychologen und Supervisor, frei praktizierend seit 1994; 1994 - 1998 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br.; seit 1998 Dozent und Mitglied der Forschungsgruppe am Diakoniewissenschaftlichen Institut Lahti (Finnland) sowie wissenschaftlicher Assistent an der Abteilung für Religionspädagogik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, dort zudem seit 2000 wissenschaftlicher Koordinator des Projekts "Religiosität und Familie" der Forschungsförderung des Landes Baden-Württemberg
Veröffentlichungen: Psychotherapie - ein chaotischer Prozeß? Unterwegs zu einer postcartesianischen Psychologie, Stuttgart 1998; Love greets you - On the Culture of Deacony, Helsinki 1998.

Transformationen

Pastoralpsychologische Werkstattberichte

Transformationen ist eine unregelmäßig erscheinende Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e. V. Die Beiträge wollen die pastoralpsychologische Arbeit im Schnittbereich von Theorie und Praxis dokumentieren und anregen. Ihren Werkstattcharakter haben die Beiträge darin, dass sie Einblick in den Umgang mit neuen Fragestellungen und Ansätzen pastoralpsychologischen Arbeitens geben. Das gilt in gleicher Weise für die "Denkwerkstatt" pastoralpsychologischer Theoriebildung wie für die Reflexion der Arbeit in pastoralpsychologischen Handlungsfeldern. Ihren dialogischen Charakter bekommen diese Werkstattberichte durch Kommentierungen, Anregungen und Erwiderungen, mit denen die Mitglieder der DGfP das wissenschaftliche Gespräch untereinander suchen.