

Christoph Hutter

1 Was ist Beratung?

1.1 Die Not der Generalisten

Die Frage „Was ist Beratung?“ ist eine ebenso wichtige wie ermüdende Frage. Wichtig ist sie ohne Zweifel, weil Menschen, die wissen was sie tun, zufriedener und erfolgreicher arbeiten, weil Ratsuchende und Kooperationspartner auf klar formulierte Beratungsangebote präziser reagieren können und weil Finanziers, die wissen, was sie finanzieren, ihr Geld bereitwilliger anlegen. Ermüdend ist die Frage, weil die Standortbestimmung von Beratung eine **Dauerbaustelle** ist. Das „Handbuch der Beratung“ geht davon aus, dass Beratung ein „Selbstverständnis in Bewegung“ hat (Engel/Nestmann/Sickendiek 2004). Beratung ist „vielgestaltig“, verändert sich „ständig“, sie ist „durch viele interne und externe Einflussfaktoren“ bestimmt und „variantenreich“ (Nestmann/Sickendiek/Engel 2004, 599). Liest man diese Standortbestimmungen namhafter VertreterInnen der Zunft, so drängt sich das Bild eines mäandernden Flusses auf und man fühlt sich erinnert an die verzweifelten Versuche anderer Generalisten – wie etwa der Sozialen Arbeit – sich zu profilieren, ohne das eigene Profil aufzugeben. Das klingt erst einmal paradox und doch trifft es den Kern des Problems. Ein eherner Glaubenssatz der Moderne ist, dass Differenzierung und Spezifikation zu qualitativem Fortschritt führen. Experte ist, wer in einem kleinen, klar umgrenzbaren Segment Kenntnis, Lizenz und Mandat hat. Je spezifischer die Thematik, desto mehr honoriert dies die moderne Gesellschaft. Man schaue beispielsweise auf die unterschiedliche Bezahlung von Radiologen und AllgemeinmedizinerInnen, dort ist das Prinzip gut erkennbar. Der **Generalist** hat es viel schwerer damit, dass seine Expertise zu gesellschaftlicher Anerkennung kommt. Helfen, Begleiten, Raten, Erziehen sind so sehr Teil jeder Kultur (Engelke 2004, 51), dass sich Professionalität hier schwer erkennbar machen kann. So steht er im Verdacht, dass er von allem nichts versteht; zumindest nicht viel mehr als Otto Normalverbraucher. Beraten wir nicht alle irgendwie...? Der Ausweg scheint in der Logik unserer arbeitsteiligen Gesellschaft auf der Hand zu liegen: Spezialisierung! Beratung müsste sich ein kleines, begrenzbares Feld suchen, auf dem sie sich profilieren könnte. Und genau hier schnappt die Falle zu: Denn wo Beratung ihren „geringen Spezialisierungsgrad“ (die Sozialarbeitswissenschaften reflektieren das Problem unter dem Stichwort „Allzuständigkeit“) aufgibt (Galuske 2007, 36), dort gibt sie ihr Profil auf. Sie ist der pastoralen Weite („Wer klopft, dem wird aufgetan“ Mt 7,8) ebenso verpflichtet, wie ihrer grundlegenden Beziehungsorientierung; und Beziehungsstrukturen durchziehen eben die ganze Breite menschlicher Interaktion.

1.2 Die strukturelle Einbindung der EFL

Ein Blick auf die **strukturelle Einbindung** der EFL zeigt, wie sehr die Annahme prinzipieller Offenheit für die Anliegen der Ratsuchenden zum Kern der Beratungsarbeit gehört:

- ♦ Von ihrer Anlage her ist die kirchlich getragene Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung (sie sei aufgrund der großen Zahl integriert arbeitender Stellen mitbenannt) Teil der institutionalisierten kirchlichen **Pastoral**. Die strukturelle Einbindung

belegt dies ebenso wie die Selbstreflexion der Profession (DBK 2010, 2; KBKEFL 2001, 1; Baumgartner 2006; Hutter 2006; Plois 2005, Wahl 2003).

- ♦ Blickt man auf die Refinanzierung der EFL-Beratung, sieht man, dass im Jahr 2008 60,8 % der Fälle dem Kinder- und Jugendhilfegesetz (SGB VIII) zugeordnet werden konnten. Der §17 SGB VIII macht die Beratung von Eltern minderjähriger Kinder, die in eine Beziehungskrise geraten, zu einer finanzierten Pflichtaufgabe der Kommunen. Das macht einen relevanten Teil der Eheberatung formal zur Jugendhilfe.
- ♦ Schließlich gibt es eine Grauzone zwischen **Beratung und Psychotherapie**, die immer wieder thematisiert wird (Hutter 2005, Großmaß 2004).

Damit ist die faktische Situation skizziert. Beratung ist Pastoral. Beratung ist Jugendhilfe und Beratung ist – wenn auch nicht im Sinne einer Abrechenbarkeit über das Krankenkassensystem – Therapie. Dazu kommen unzählige Spezialisierungen einzelner Beratungsstellen. Punktuell gilt: EFL ist Migrationsberatung, Schwangerschaftskonfliktberatung, Männer- oder Frauenberatung, Sexualberatung, Anlaufstelle für hochstrittige Paare oder Diagnostikstelle in Sachen schulischer Teilleistungsstörungen. Diese Liste lässt sich lange fortsetzen.

1.3 Beratung und Sattelzeit?

Was ist Beratung? Kann sie alles? Ist sie zu allem fähig? Kann sie alles ein bisschen, aber leider schlechter als die Spezialisten? Ich möchte mich nicht an der Diskussion um einen möglichst spezifischen und profilierenden Auftrag der Beratungsarbeit beteiligen, weil ich glaube, dass es Beratung einengt und langfristig schwächt, wenn wir versuchen uns über eine Spezifizierung einen kleinen Teil vom umkämpften Psychomarkt zu sichern. Und doch muss unser Angebot als EFL auf einen eindeutigen Nenner gebracht werden, damit wir institutionell nicht zersplittern. Deshalb lade ich zu einer **Zeitreise** ein, zur **Wiege der Moderne**, denn dort lässt sich leicht verstehen, warum die Moderne „plötzlich“ institutionelle Familienberatung braucht...

Die Zeit von 1750 bis 1850 wird mit Reinhart Koselleck als „**Sattelzeit**“ bezeichnet (1979, XV). Die Aufklärung hat im Vorfeld und als Katalysator dieses Umbruchs eine Dynamik erzeugt, mit der jede Tradition in Frage gestellt werden konnte und einen Reformsturm entfacht, in dem die Moderne mit ihren Institutionen und Gesetzmäßigkeiten mehr und mehr an Gestalt gewinnen sollte (Duchhardt 2010). Industrialisierung, Technisierung, Individualisierung, Demokratisierung, Säkularisierung, Beschleunigung, Enttraditionalisierung – all das sind Schlagworte für Phänomene, die in dieser Zeit entweder ihren Ausgang nehmen, oder doch eine vorher nicht gekannte Wucht entwickeln. Die Moderne entsteht und mit ihr ein schier unerschöpflicher Glaube an Fortschritt und Wohlstand, an Wachstum und Selbstbestimmung. Der Preis, der für diese Aufbrüche zu entrichten ist, kommt verständlicherweise nicht sogleich in den Blick. Doch aus heutiger Sicht ist kaum zu übersehen, dass die Segnungen der Moderne auch Schatten mit sich bringen. Ich möchte **vier Errungenschaften** der Sattelzeit herausgreifen, um zu zeigen, wie gleichzeitig mit neuen Spielräumen damals auch Beratungsbedarfe entstanden, die uns bis heute beschäftigen.

2 Die Erfindung der romantischen Verliebtheit

Das romantische Begehren ist eine Schöpfung des 17. und 18. Jahrhunderts. Selbstverständlich wurde die Leidenschaft nicht erst in der Romantik erfunden. Vom Hohenlied der Liebe bis zur mittelalterlichen Minne gibt es Texte, die dies bezeugen. Aber mit der Romantisierung der Liebe kommt es zu einer Umkodierung. Ursprünglich ging es bei Leidenschaft darum, die Polis oder die

Gottheit zu lieben (Luhmann 2008, 29). Die „passionierte individuelle Zuneigung“ wurde zwar wahrgenommen, aber sie wurde für eine gesellschaftliche Strukturbildung nicht als bedeutsam erachtet. Jetzt rückt sie in den Fokus der Aufmerksamkeit. „Willenloses Ergriffensein“, „krankheitsähnliche Besessenheit“ und „schicksalhafte Bestimmung füreinander“ werden zum erwarteten und angestrebten Normalfall der Liebe (Luhmann 2008, 31). Sie fügen sich zu einem geschlossenen gesellschaftlichen Schema zusammen, „auf [das...] hin gelernt und erzogen wird“ (Luhmann 2008, 34). Die Inszenierung der Passion geht so weit, dass die eigene Freiheit verleugnet wird, um sie realisieren zu können: Es wird gesellschaftlich erwartet, dass man, ehe man heiratet, „einer Passion verfällt, für die man nichts kann“. Man ist dem/der Einzigen verfallen und den eigenen Gefühlen machtlos ausgeliefert. „Freiheit wird als Zwang getarnt“ (Luhmann 1994, 73).

2.1 Passion und/oder Weggefährtschaft

Wie auch immer man die Liebe als langjährige Weggefährtschaft eines Paares fassen möchte, sie wird sich grundsätzlich von romantischer Passion unterscheiden. Das partnerschaftliche Lieben ist ausbalanciert, auf Ausgleich und Kompromiss, auf gegenseitige Beruhigung, Verlässlichkeit und Vorhersehbarkeit angewiesen, während das Maß der Passion allein der Exzess ist (Luhmann 1994, 83). Die Weggefährtschaft ist, wie Ehen und Lebenspartnerschaften zeigen, eine höchst strukturierte gesellschaftliche Institution, während die Passion jede Struktur negiert: „Wer den Regeln folgt, folgt nicht der Geliebten“ (Luhmann 1994, 84, 87). Der Dreh- und Angelpunkt der Differenz zwischen Liebe und Passion ist jedoch, dass sie entgegengesetzten Zeitkonzeptionen folgen. Geteilte Lebenswege führen, bis der Tod sie scheidet. Der Exzess erträgt keine Dauer. In der Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts wird diese „Momenthaftigkeit des Liebens“ zunehmend als bekannt vorausgesetzt (Luhmann 1994, 89, 94). Kontrastiert wird sie durch eine „Ewigkeitsrhetorik“. Verliebte schwören sich, die fehlende Konstanz der Passion vehement leugnend, den „Ewigkeitsschwur, der nur im Moment zählt“ (Luhmann 1994, 112). Beeindruckende Gestalt nimmt diese Ewigkeitsrhetorik in den Liebesschlössern an, die (beispielsweise in Köln) Brücken zieren: Die Liebe hat uns zusammengeschlossen, der Schlüssel zu diesem Schloss ist auf ewig in den Fluten des Flusses versunken.

Passion und Weggefährtschaft, Leidenschaft und eheliches Zusammenleben hatten stets einen je eigenen gesellschaftlichen Ort und Wert. Auf dem Weg vom 17. Jahrhundert zum bürgerlichen Eheverständnis des 19. Jahrhunderts geht diese Trennung verloren. Romantische und institutionalisierte Liebe zusammenzudenken wäre noch um 1700 schlicht ein abwegiger Gedanke gewesen (Luhmann 1994, 89, 198). Und dies aus guten Gründen: Die Ehe sollte „nicht der Vergänglichkeit der Leidenschaften ausgesetzt“ werden und die Passion sollte „freigehalten [...] von den Zwängen der Elternschaft und der Dauer“ blühen (Beck/Beck-Gernsheim 1990, 246). Die Literaten dieser Zeit hätten die Spannung nicht zugespitzter vortragen können. So schreibt Bussy Rabutin (1618-1693): „Wer seine Geliebte heiraten will, will sie hassen“ (in: Luhmann 1994, 96). Spätestens in Johann Gottlieb Fichtes Naturrecht (1796) verschmelzen dann aber diese so konträren Pole. Die Behauptung ist jetzt: „Ehe ist Liebe und Liebe ist Ehe“ (Fichte zit. in: Luhmann 1994, 173). Und im Laufe des 19. Jahrhunderts avanciert die romantische Liebe endgültig „zum einzig legitimen Grund der Partnerwahl“ (Luhmann 1994, 186), den die bürgerliche Gesellschaft noch akzeptiert.

Selbstverständlich ist die Wertschätzung der romantischen Liebe eine Errungenschaft erster Güte. Ohne Zweifel bereichert sie das Leben der Liebenden und inspiriert die Gesellschaft, Partnerschaft immer wieder neu und anregend zu denken. Und doch wird in der Sattelzeit durch die Gleichsetzung

von Liebe und Ehe ein Liebeskonstrukt institutionalisiert, das vielfältige Fragen und letztlich auch Beratungsbedarf nach sich zieht.

Sigmund Freud analysiert in seinem Aufsatz „Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens“ die psychische Impotenz des Mannes und kommt zu dem Erkenntnis, dass die betroffenen Männer unter einer Spaltung der Liebe in eine „himmlische“ und eine „tierische“ oder „irdische“ Liebe leiden. „Wo sie lieben, begehren sie nicht, und wo sie begehren, können sie nicht lieben“ (Freud 1912, 202). Und er kommt zu dem Ergebnis, dass die Versöhnung von Liebe und Passion vielleicht nicht möglich ist. „Das, was die Kultur“ aus dem „schwer erziehbaren Liebestrieb“ machen möchte, „scheint ohne fühlbare Einbuße an Lust nicht erreichbar“ zu sein (Freud 1912, 209).

2.2 Der schmerzhaft Spagat

Auch wo heute die Ewigkeitsrhetorik ironisch gebrochen ist, wie in Annett Louisans Chanson „Die nächste Liebe meines Lebens“, behält sie ihre Macht. Obwohl wir längst in der Realität der seriellen Monogamie angekommen sind, ist jede neue Liebe die „nächste Liebe meines Lebens“ und „die nächste endgültige Wahl“. „Es ist wieder für immer, die Welt ist unser Zimmer, wir werden uns auf ewig selbst genügen“ (Louisans 2008). Dass diese, wider besseres Wissen, als dauerhaft behauptete Passion eine offene Flanke der Weggefährtenschaft bleibt, muss von Beratung thematisiert werden. Paare und zukünftig Liebende müssen darüber Bescheid wissen, dass die „Symbolik der passionierten Liebe“, mit der die anfängliche Liebesbeziehung angebahnt, aufgebaut und ausdifferenziert wird, nicht ohne weiteres brauchbar ist, um Systemwerdung und Systemerhaltung einer langjährigen Partnerschaft zu gewährleisten (Luhmann 2008, 56).

Viele Paare kommen in unsere Beratungsstellen, weil ihnen dieser Spagat schmerzhaft bewusst wird. Eine zentrale Botschaft von Beratung könnte sein, dass eine Beziehung am Übergang von der Passion zur Liebe nicht zwangsläufig an ihrem Ende ist. Weggefährtenschaft ist ein eigenständiger Beziehungsmodus, der ebenso wie die Verliebtheit gewählt werden kann. Zwei Menschen können miteinander eine eigene Welt erschaffen, wenn sie sich über die Spielräume ihrer Liebe aufklären. Liebe als symbiotische Verschmelzung oder Ekstase kann diesen Raum nicht dauerhaft gewährleisten, weil sich „impulsive Attraktivität“ in hohem Maße von der Lust auf das Fremde und Neue speist (Han 2012, 27f.), dieses Neue aber unweigerlich vertrauter und bekannter wird, je länger eine Liebe miteinander gelebt wird.

Selbstverständlich ist in Beratung auch der Preis zu thematisieren, den so ein Transformationsprozess hat. Es geht darum, die Maßlosigkeit der Passion „auf das gesellschaftlich Mögliche zurückzuschneiden“ (Luhmann 2008, 67). Dabei bleiben Passion, Erotik und Sexualität auch in einer langjährigen Liebesbeziehung bedeutungsvolle Themen. Aber diese „Passion in der Ehe“ muss von der „Passion der Verliebtheit“ klar unterschieden sein, damit die Paare nicht in das Hamsterrad nie genügender Leidenschaft geraten. Das Feuer der langjährigen Liebe ist etwas völlig anderes als das Feuer der auflodernden jungen Lust. Dieser Preis ist hoch und es gehört zum Standardrepertoire heutiger Beziehungen, dass sich Paare entscheiden, ihn nicht zu bezahlen, denn die Ehe bietet in ihrer strukturellen Verfasstheit keinen „ausreichenden Schutz gegen [...] die Instabilität“ der Liebe (Luhmann 1994, 199).

3 Trautes Heim, Glück allein

Richard Sennett untersucht in seiner Studie „Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität“ die Beziehung zwischen dem öffentlichen Raum und der Privatsphäre. Ebenso wie die Feinmechanik der Paarbeziehung sind Öffentlichkeit, Intimsphäre und ihr Verhältnis zueinander in der Sattelzeit einer fundamentalen Veränderung unterworfen. Ihre Wurzeln haben diese Umwälzungsprozesse in „der Herausbildung einer neuen, kapitalistischen, säkularen, städtischen Kultur“ (Sennett 1986, 31). Im Folgenden interessieren vor allem ihre Auswirkungen auf den Raum der Familie.

Der öffentliche Raum zeichnete sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts noch dadurch aus, dass man dort „mit Fremden auf eine emotional zufriedenstellende Weise“ umgehen „und doch Distanz zu ihnen wahren“ konnte (Sennett 1986, 35). Umgangsformen und das zu erwartende Verhalten der Menschen waren eingespielt und - in engen Grenzen - gesellschaftlich vorgegeben. Industriekapitalismus, Säkularisierung und der Zerfall des alten monarchistischen Weltbildes führten einerseits zu großer Freiheit und neuen Spielräumen. Andererseits verunsicherten sie die Menschen zwangsläufig. Der öffentliche Raum wird in dem Maße, in dem alte Rituale und Rollen preisgegeben werden, immer weniger durchschaubar und kalkulierbar. Mit Ulrich Beck (1986) könnte man vom Aufziehen der Risikogesellschaft sprechen. Eine Konsequenz dieser Entwicklung war ein **Sog ins Private**. Der öffentliche Raum wurde als unkontrollierbar und unkalkulierbar immer weiter preisgegeben und der Wunsch, sich vor seiner Dynamik zu schützen, wurde immer mächtiger. „Einer der Schutzwälle war die Familie“. Sie „wurde immer mehr zu einer **idealistischen Zufluchtsstätte**, einer völlig eigenständigen Welt, die der öffentlichen Sphäre moralisch überlegen war“. Die Familie wurde zur Bastion, „zu einem Refugium vor den Schrecken der Gesellschaft“ (Sennett 1986, 36).

3.1 Die Intimisierung des öffentlichen Raums

Diese Aufwertung des Privaten ließ ihrerseits den öffentlichen Raum nicht unverändert zurück. Mit der Bewertung der Privatheit als authentisch, warm, offen und ehrlich korrespondierte die Abwertung der öffentlichen Sphäre als kalt, anonym, distanziert und falsch. Das aus dieser Einschätzung erwachsende gesellschaftliche Projekt ist - grob vereinfacht - die Umstrukturierung öffentlicher Räume nach den in beziehungsorientierten Nahräumen gültigen Normen. Intimität und Authentizität, die großen Formprinzipien der Privatsphäre, setzten sich nach und nach als Richtwerte des öffentlichen Lebens durch. Die öffentliche Rolle, die ein Mensch spielte, wurde immer weniger abhängig von Insignien und sichtbaren Standesunterschieden, die ja bewusst nivelliert wurden. An ihre Stelle trat der Versuch, die Persönlichkeit zu durchschauen, den authentischen Menschen hinter seinen Masken und Rollen aufzuspüren und die unbewussten und unwillkürlichen Charakteräußerungen dingfest zu machen (Sennett 1986, 42ff). Dass diese **Dauerbelagerung** den Sozialcharakter langfristig verändert, liegt auf der Hand. Sennetts Analysen zielen vor allem drauf ab verständlich zu machen, wie die „Tyrannei der Intimität“ die Menschen in die Defensive, den Rückzug und letztlich ins Schweigen getrieben hat. Die dauernde Sichtbarkeit der ganzen Person ist nur zu ertragen, indem wir uns innerlich umso konsequenter abschotten. So führen die Verschiebungen in der Sattelzeit in der öffentlichen Sphäre zu einem „**Paradoxon von Sichtbarkeit und Isolation**“ (Sennett 1986, 46). Der Mensch ist permanent dem voyeuristischen Blick der anderen ausgesetzt, muss sich aber immer mehr in sich selbst zurückziehen, um seine Privatsphäre zu verteidigen. Dieses Paradoxon bleibt erhalten, auch wenn wir heute – fast vierzig Jahre nach dem Erscheinen der englischen Originalausgabe von Sennetts Werk – neben dem Rückzug ins Private auch die

histrionische Selbstinszenierung der Superstars und Topmodels und die dauernde medieninszenierte Selbstentblößung als dominanten Zug des Sozialcharakters beobachten (Winterhoff-Spurk 2005).

3.2 Die Überhitzung des privaten Raums

„Öffentlichkeit und Privatsphäre“ sind wie zwei Atome eines „Gesellschaftsmoleküls“ (Sennett 1986, 133). Sie stehen in enger Wechselwirkung und verändern sich, wenn sie sich verändern, gemeinsam. Die Tatsache, dass der öffentliche Raum zunehmend unbehaglich und schwer gestaltbar wurde und dass sich die Menschen auf dem Weg in die Moderne von dem selbstverständlichen Rollenspiel verabschiedeten, das sich vorher im öffentlichen Raum, auf Plätzen, Märkten und Höfen inszenierte, gereichte der Privatsphäre erst einmal zu einem Imagegewinn. Der private Raum war der natürliche Raum, in dem sich jeder geben konnte wie er „wirklich“ war. Von der Kleidung (Sennett 1986, 93ff) bis zur Sprache (Sennett 1986, 88ff, 102ff) war es möglich einen „echten“ Umgang jenseits der gekünstelten Konventionen zu pflegen. Sennetts Analysen zum Ende des öffentlichen Lebens machen aber deutlich, dass sich die übersteigerten Fantasmen permanenter Intimität und Authentizität auch im sozialen Nahraum langfristig destruktiv auswirken.

- ♦ Auf die Idealisierung folgt die **Überhitzung des Binnenraums** intimer Beziehungen. Isolierte Intimität wird besitzergreifend, einengend, kontrollierend – tyrannisch. Die Menschen „hegen die Erwartung, Nähe erzeuge auch Wärme. Sie streben nach einer intensiven Geselligkeit [hier: Intimität und Privatsphäre], doch ihre Erwartung wird enttäuscht. Je näher die Menschen einander kommen, desto ungeselliger, schmerzhafter, destruktiver werden ihre Beziehungen zueinander“ (Sennett 1986, 425).
- ♦ In dem Maße, in dem Familie zur Gegenwelt wird, kommt es zudem zu einer **Verwechslung von Nähe mit Stabilität** und Sicherheit. Gesucht wird gar nicht die Glut der Intimbeziehung, gesucht wird die heile – sprich stabile – Welt jenseits der undurchschaubaren Komplexität der öffentlichen Sphäre, gesucht werden „Sicherheit, Ruhe und Dauerhaftigkeit“, die in der säkularen, kapitalistischen Welt nicht mehr zu finden sind (Sennett 1986, 330). Die Spielarten der Intimität verarmen und/oder werden vorsätzlich reduziert und beschnitten. Dass dieses Versprechen realistischweise nicht einlösbar ist, macht Beziehungen von Beginn an eng: Nähe geht einher mit Abkapselung. Und wenn sich die Beziehung dann zwangsläufig doch wandeln muss, „entsteht oft der Eindruck, betrogen worden zu sein“ (Sennett 1986, 330).

So steht am Ende der Entwicklung nicht nur eine in ihrer **Scham- und Grenzenlosigkeit suspekt gewordene Öffentlichkeit**, sondern auch eine durch Selbstbegrenzung, Exklusivität und Erwartungsdruck **überforderte familiäre Privatwelt**. Eine weitere Umdrehung der Spirale rührt davon her, dass die Familie auf ihrem Weg in die Moderne immer mehr dem Blick der Öffentlichkeit entzogen wird. Ob die ins Maßlose übersteigerten Erwartungen erfüllt werden oder nicht, wird hinter den zugezogenen Vorhängen der bürgerlichen Wohnung entschieden. Weil meine familiäre Welt mich aufgrund der allgemeinen Erwartungen glücklich machen muss, wird eine Dynamik in Gang gesetzt, in der sich die Idealisierung der Familie und der gesellschaftliche Druck, dem Idealbild zumindest scheinbar gerecht zu werden, gegenseitig verstärken. Um es plakativ mit dem Soziologen Trutz von Trotha zu sagen: Der Weg der Familie in die Moderne „hat in die Privatheit geführt. Indes: Die Privatheit der Familie [... kommt in der Moderne an ihr] Ende“ (von Trotha, in: Buer 1993, 229).

4 Die Abwertung der Geschlechter

Eine dritte Spur verfolgt Christoph Kucklick, wenn er untersucht, wie sich die Geschlechterrollen in der Sattelzeit verändern. Auch wenn sein Augenmerk dabei den Männern gilt, die in dieser Zeit zum „unmoralischen Geschlecht“ stilisiert werden, sind die Erkenntnisse für Frauen und Männer

gleichermaßen von Bedeutung. Am Anfang von Kucklicks Überlegungen steht die Beobachtung, dass „die drängenden gesellschaftlichen Probleme heute männlich konnotiert [sind]: Gewalt, Kriminalität, ökologische Katastrophen, Terrorismus, Profitgier, Versachlichung, Gefühllosigkeit, Liebesunfähigkeit, soziale Kälte – sie gelten eher als Folgeschäden einer fehlgesteuerten Männlichkeit denn als Ausdruck von Weiblichkeit“ (Kucklick 2008, 9). Diese Einschätzung wurde nicht immer geteilt. Auch wenn über Männer wie über Frauen nie ambivalenzfrei geschrieben wurde, fällt auf, dass es vor der Sattelzeit immer gesellschaftlich relevante Stränge gegeben hat, die den Mann als Stütze der gesellschaftlichen Ordnung gesehen haben (Kucklick 2008, 12). Ein Ausdruck dieser prinzipiellen Wertschätzung ist die etymologische Verwandtschaft der lateinischen Worte vir (Mann) und virtus (Tugend). Die Abweichung von der vorbildlichen Männlichkeit wurde immer schon kritisiert, ab 1800 galt Männlichkeit aber an sich als gefährlich, bedrohlich und verroht (Kucklick 2008, 60). Was passiert im 18. Jahrhundert, an dessen Ende eine bis dahin unbekannte „maskuline Defektologie“ innerhalb weniger Jahrzehnte konsensfähig wird und nicht mehr vom Ideal des „Königs, Kriegers, Hausvaters oder Erlösers“, sondern stattdessen eine männliche Problemgeschichte erzählt wird (Kucklick 2008, 12)?

4.1 Der Mann wird suspekt

Überraschend ist die Beobachtung, dass es „ausgerechnet die bürgerlichen Meisterdenker“ der Aufklärung und des Deutschen Idealismus – Fichte, Humboldt, Kant und Hegel – waren, die den „Männlichkeitszweifel mit großen Lettern ins Stammbuch der Moderne geschrieben“ haben (Kucklick 2008, 11). Schon der schottische Aufklärer William Alexander (1567-1640) schrieb: „Der Mann ohne weibliche Begleitung ist ein gefährliches Tier“ (zit. in: Kucklick 2012, 16). Wilhelm von Humboldt rät dem Mann, sich „von seinem Geschlecht loszusagen“ und sich dem Weiblichen zu nähern „um wahrer Mensch zu werden“ (zit. in: Kucklick 2012, 16; 2008, 75). Theodor Gottlieb von Hippel, ein Freund Immanuel Kants, weiß zu berichten, dass die Frau „kognitiv, moralisch, ästhetisch und technologisch“ den Weg in die Zivilisation wies: „wo es auf Vernunftgebrauch ankam, scheint immer das Weib die Bahn gebrochen zu haben“ (zit in: Kucklick 2008, 54).

Diese Einschätzung von Männlichkeit hat natürlich weitreichende Konsequenzen für das Zusammenspiel der Geschlechter. Der auf sich selbst zurückgeworfene Mann ist unfähig, den Ausgang aus dem „Zirkel der Tyrannei“ zu finden. Retten kann ihn daraus allein die Liebe der Frau. Sie ist das Gegengift zur männlichen Natur und die „Ehe die Institutionalisierung dieser Gefahrenabwehr“ (Kucklick 2008, 85). So lesen wir bei Johann Gottlieb Fichte in seiner 1796 im Anhang zu den „Grundlagen des Naturrechts“ veröffentlichten „Deduktion der Ehe“: „Liebe also ist die Gestalt, unter welcher der Geschlechtstrieb im Weibe sich zeigt [...] Im Manne ist ursprünglich nicht Liebe, sondern Geschlechtstrieb; sie ist überhaupt in ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein mitgeteilter, abgeleiteter, erst durch Verbindung mit dem liebenden Weibe entwickelter Trieb (Fichte 1796, 314)

Überraschend ist, dass diese Abwertung des Männlichen, die Kucklick „negative Andrologie“ nennt, kontrafaktisch Raum greift. Empirisch gesehen steht an der Schwelle zum 19. Jahrhundert nicht der böse Mann. „Um 1800 macht der empfindsame Mann Karriere, der sich vom Macho-Gehabe lossagt“, Gewaltkriminalität geht deutlich zurück und der „warmherzige, sensible“ und gefühlvolle Mann avanciert vielleicht erstmals „zum Ideal der Zeit“ (Kucklick 2012, 16; 2008, 62). Warum also diese stereotype Entwürdigung des Männlichen?

4.2 Die kritische Reflexion der Moderne und die kritische Reflexion der Genderrollen – eine fatale Koppelung

Kucklicks wichtigster Beitrag ist, dass er darauf hinweist, dass es auf dem Weg in die Moderne zu einer Verflechtung kommt, die keinesfalls zwingend und aus heutiger Sicht nicht einmal sinnvoll ist, die den Genderdiskurs aber nichtsdestoweniger nachhaltig prägt. Es kommt in dieser Zeit zu einer Verschmelzung, die die Bestimmung konstruktiver Geschlechterrollen bis heute massiv irritiert: „Der Mann erschien als Geschlecht, das bis ins Innerste von den Modernisierungs- und Differenzierungsprozessen der Gesellschaft geprägt war“ (Kucklick 2008, 137). Als die alte verlässliche und geordnete Welt in Brüche ging und das Individuum einer fortschrittsverliebten, industrialisierten Welt unterworfen wurde, riss ein Graben zwischen „modernistischen Machern“ und „verlässlichen Bewahrern“ auf. Gleichzeitig bürgerte sich eine Lesart ein, die Männer und Frauen auf unterschiedlichen Seiten dieses Grabens stehen sah. „Mit Männern wagte man sich an die Probleme, was sie als problematisch stigmatisierte. Mit Frauen blieb man auf sicherem Grund, was sie zu Hüterinnen reduzierte“ (Kucklick 2012, 16). So wurden Fragen, Ängste und Beklommenheit, die verständlicherweise am Anfang der Moderne standen, so wurde die Ungewissheit, wohin die unmöglich abschätzbaren Prozesse, deren Wucht man zu ahnen begann, noch führen sollten, in den Kategorien von Männlichkeit und Weiblichkeit codiert und begannen mehr und mehr mit diesen zu verschmelzen. „Das Unbehagen an der Moderne wurde zum Unbehagen am Mann. Und umgekehrt“ (Kucklick 2012, 15).

4.3 Die doppelte Abwertung

Dieser Codierungsprozess betrifft beide Geschlechter, die immer schon zutiefst aufeinander verwiesen sind: Entweder sie blühen beide und machen sich gegenseitig lebendiger oder sie vegetieren beide dahin, beengen und beschneiden sich und werten sich schlimmstenfalls gegenseitig ab. Wenn ein Geschlecht als Problemfall denunziert wird, wenn es diffamiert wird und verkürzt, dann wird auch das andere Geschlecht seine Rollen nicht entfalten können. Aus der Theorie der kollusiven Wechselwirkung der Geschlechterrollen (Jürg Willi) wissen wir für den Einzelfall, was auch allgemein gilt: Es gibt keine plumpe Dichotomie, bei der die Abwertung des einen Geschlechts die Aufwertung des anderen bedeuten würde. „Die moderne Geschlechterideologie arbeitet im Kern mit **parallelen Abwertungen von Männlichkeit und Weiblichkeit** [...]; die Moderne kann sich in keinem der Geschlechter mehr vollständig spiegeln, beide erscheinen als je spezifisch einseitig und defekt. Und nur über die Negation des jeweiligen anderen Negativen entsteht so etwas wie eine zerbrechliche Einheit der Geschlechter“ (Kucklick 2008, 18).

Die Frau wird dabei zur Retterin der Welt, der Familie, der Harmonie und nicht zuletzt des Mannes stilisiert und prompt entfaltet sich „der ganze Kanon der Beleidigungen einer reduzierten Weiblichkeit“ (Kucklick 2012, 16). „Eva ohne Adam ist eine Klosterjungfer“ formuliert Theodor Gottlieb von Hippel diese fatale Logik (zit in: Kucklick 2008, 54). „Die Frau lebt, ganz buchstäblich, in anderen und für andere. Das ist ihre Natur. Wo der Mann nur an sich selbst denkt, richtet sich die Frau außerhalb ihrer selbst ein, meist in ihrem Gatten und in ihren Kindern (und in Gott). Ihr paradoxes Wesen besteht darin, sie selbst zu sein, indem sie ihr Selbst auslagert. Sie ist geborener Fremdbezug“ (Kucklick 2008, 88f).

Der Mann dagegen – so formuliert ebenfalls von Hippel einen Konsens des Deutschen Idealismus – ist ohne seine Frau ein Tier: unbegrenzt, unbeherrscht, gefährlich, gefühllos und kalt. Er ersetzt in der „säkularen Moderne [...] den Teufel als **Eichmaß des Abscheulichen**“ (Kucklick 2012, 16). Und ebenso

wie die Ressentiments gegen die Vital- und Selbstbehauptungskräfte der Frauen haben die Männerressentiments bis heute ihre Gültigkeit behalten. Es ist erlaubt über Männer „so pauschal und abfällig zu sprechen wie über keine andere Gruppe“ (Kucklick 2012, 15). Sie sind „irgendwie“ unheimlich, „irgendwie“ korrekturbedürftig, „irgendwie“ verkehrt. Aus der Fundierung dieser Gedanken in den Anfängen der Moderne wird verstehbar, warum das Unbehagen an der Männlichkeit, so massiv es auch ist, dennoch oft im Diffusen verbleibt: „Männlichkeit muss gar nicht erst durch nachprüfbare Kausalketten mit dem Unerwünschten verknüpft werden. Sie erfüllt eine viele schlichtere Aufgabe: Sie ist die Kurzformel für Missstände aller Art“ (Kucklick 2012, 15). Diese Melange aus Nichtbeachtung, Abwertung und latenter Verachtung ist heute so selbstverständlich, dass die Schriftstellerin und Literaturnobelpreisträgerin Doris Lessing, die mit ihrem Roman „Das goldene Notizbuch“ (1962) einen Klassiker feministischer Literatur geschaffen hat, am Ende ihres Lebens in einem Interview mit „The Guardian“ gesagt hat, sie sei „zunehmend schockiert über die gedankenlose Abwertung von Männern, die so sehr Teil unserer Kultur geworden ist, dass sie kaum noch wahrgenommen wird“ (www.vaeter-aktuell.de 2001).

5 Die Entgötterung der Welt

Eine vierte Spur von großer Tragweite kann hier ebenfalls nur in aller Kürze angedeutet werden: Die Sattelzeit spielt auch im Säkularisierungsprozess eine wichtige Rolle. Wie bei den anderen drei Entwicklungen macht es natürlich auch hier keinen Sinn zu denken, die Säkularisierung habe ausschließlich in den letzten Jahrzehnten des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattgefunden, und doch passiert dort elementar Veränderndes, was unser Leben bis heute prägt. Nehmen wir Friedrich Nietzsche als Markstein. Er lebte von 1844 bis 1900 und verkündete, sozusagen als Summe dessen, was in den Jahrzehnten vorher denkbar und sagbar geworden war: „Gott ist tot!“. Wir sind in der säkularen Welt angekommen (Hutter 2010). Was immer gedacht und gemacht wird, es hat seit dem 18. Jahrhundert seinen Bezugspunkt nicht mehr in einer „Fremdreferenz“, dem Bezug des Menschen zu Gott oder zur Polis, sondern in der „Selbstreferenz“, der Beziehung des Menschen zu sich selbst (Kucklick 2008, 64). Der in Salzburg und London lehrende Theologe Clemens Sedmak formuliert schonungslos: „Sehen wir doch den Tatsachen ins Gesicht: Wir leben in nachtheologischer Zeit“. Mit der Gottesrede lassen sich keine Schlagzeilen mehr machen, „über Theologie wird nicht einmal [mehr] geschwiegen“ (Sedmak 2003, 19). Dass diese Entwicklung nicht nur aufklärerisch, befreiend und emanzipierend wirkt, sondern den Menschen auch verunsichert, liegt auf der Hand. Aber wo genau liegt der Preis für die Säkularisierung? Welche Fragen drängen in einer säkularen Gesellschaft mit ungekannter Wucht auf die Tagesordnung? Auf zwei möchte ich hinweisen.

5.1 Das Individuum in der säkularen Welt

Zum einen verändert die Entgötterung der Welt die sozioemotionale Balance des Individuums. Jakob Levi Moreno wies bereits in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts darauf hin, wie sehr es den Menschen irritieren muss, wenn seine letzten Fragen plötzlich unbeantwortet bleiben. Hat mein Leben einen Sinn? Was kommt nach dem Tod? Bin ich selbst bedeutsam? All diese Fragen gelten im religiösen Kontext als beantwortbar und als prinzipiell tröstlich und ermutigend beantwortet. Das „Glaubensbekenntnis von der Nichtexistenz Gottes“ führt im Leben der Menschen zu einer Verknappung heilsamer Ressourcen. Der Mensch, das „kosmische Tier“, wird vom Universum abgetrennt. Morenos Diagnose ist, dass diese Trennung den Menschen verängstigt. „Angst ist also ein universelles Phänomen, in der Tat die Folge der Wahrnehmung vom Kosmos. Sie bedarf einer

kosmischen Therapie“ (Moreno 1957, 16). Hier sah Moreno die psychische Funktion der Religionen: „Gott in seinen verschiedenen Repräsentationen und Ritualen als Jahwe, Allah, Brahma, Vishnu und Wotan war und ist die gewünschte und universalste Form der Psychotherapie für die Massen“ (Moreno 1957, 30). Dass diese selbstverständliche Einbindung des Menschen in den Kosmos in Frage gestellt wird, schafft – so Moreno – Problemstellungen, die in der Moderne in Kategorien von Gesundheit und Krankheit gelesen und therapeutisch beantwortet werden. Sinnkrisen, Ängste und Traurigkeit müssen in all ihren Erscheinungsformen verstärkend therapeutisch behandelt werden, wo religiöse Antworten zunehmend obsolet werden. „Gott, der große Therapeut, wird allmählich durch Millionen kleiner Therapeuten überall ersetzt, die die wachsenden Bedürfnisse befriedigen. [...] Es stellt sich heraus, dass Gott und die Religionen kein ‘Opium für die Massen’ (Marx) sind, sondern eine tiefe Notwendigkeit, die es ihnen ermöglicht, in einem anstrengenden Universum weiterzuleben“ (Moreno 1957, 30).

Horst-Eberhard Richter versucht ebenso wie Moreno die Auswirkungen der Säkularisierung auf das Individuum zu beschreiben, wobei er, mit gleicher Stoßrichtung, die entscheidende Wende hin zur Moderne einhundert Jahre vorher beim Denken René Descartes’ (1596-1650) ansetzt. Der Aufbruch des Menschen in die Moderne fällt zusammen mit der Emanzipation vom Gottesgedanken. Die Leerstelle, die entsteht, wenn Gott entthront wird, füllt der Mensch – in psychoanalytischer Diktion gesprochen – durch eine narzisstische Identifikation. „Das individuelle Ich wird zum Abbild Gottes“ und damit zum Garant der eigenen Existenz: „cogito ergo sum“ – „Ich denke, also bin ich“ (Descartes) (Richter 1979, 27). Weil diese Identifikation einer Selbstüberschätzung entspringt, die – so ist zumindest der Stand heute – auch mit allen technischen Mitteln der Moderne nicht einlösbar ist, führt die Flucht in die Allmachtsphantasien zwangsläufig dazu, dass der Mensch vermehrt Scheitern und damit verbundenen Ohnmachtserfahrungen unterschiedlichster Intensität ausgesetzt ist, die durch ihre Abwehr nur virulenter werden: Er garantiert seine eigene Existenz und bleibt doch sterblich, so vehement er dem Tod doch davonzulaufen versucht (Gronemeyer 1996). Er wählt und stiftet sein Beziehungsnetz nach seinen individuellen Bedürfnissen und scheitert dann doch in diesen Beziehungen. Er stößt Projekte an und bringt diese nicht zur Vollendung. Selbstverständlich ist all dies völlig normal, weil Initiative (Schöpferkraft) und Scheitern punktuell zum Menschen dazu gehört. Genau diese Mitte, diese Normalität und Rahmung durch Gut und Böse, geht dem Menschen mit der Säkularisierung aber verloren. Das Scheitern ist normal für den Menschen, für den mit Gottes Allmacht identifizierten Menschen ist es eine existentielle Katastrophe. Er verliert seine mittlere Position zwischen Ohn- und Allmacht und ist beiden schutzlos ausgeliefert. Die **Dynamik entfesselter All- und Ohnmachtserfahrungen** und -phantasien beschreibt Richter als Gotteskomplex (Richter 1979, 31).

5.2 Die säkulare Gesellschaft und ihre Begründungsnot

Zum anderen ist auch die Gesellschaft als Ganze in den Prozessen der Säkularisierung eine andere geworden. Ob sie freier und aufgeklärter ist als die religiös geprägte, steht hier nicht zur Diskussion, aber sie hat andere Probleme zu lösen. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Jürgen Habermas, ein großer Fürsprecher der säkularen Gesellschaft, in aller Deutlichkeit seine Sorge um eine Gesellschaft formuliert, die ihre traditionellen Gehalte auszulöschen droht. Ernst Wolfgang Böckenförde, der damals Richter am Bundesverfassungsgericht war, fragte bereits Mitte der 1960er Jahre, „ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von **normativen Voraussetzungen** zehrt, die er selbst nicht garantieren kann“ (zit. in: Habermas 2005, 16). Anders gefragt: Aus welchen Quellen schöpft unsere moderne Gesellschaft ihre Werte und Sinnpotentiale, wenn sie auf religiöse Quellen verzichtet

möchte? Habermas weist darauf hin, dass es zwischen fundamentalen Begriffen wie „Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation“ und dem jüdisch-christlichen Denken eine unauflösbare Verbindung gibt (Habermas 1997, 23). Die Begriffe und das mit ihnen Bezeichnete müssen von jeder Generation neu erschlossen werden. Noch leben wir nicht in einer völlig säkularisierten Welt. Noch gibt es Erinnerungen an Ressourcen, Geschichten und Begrifflichkeiten, die religiös begründet waren und die als tragfähiges gesellschaftliches Fundament funktioniert haben. Solidarität, Gerechtigkeit oder Vergebung sind solche unreligiöse Denkfiguren. Solange diese Traditionen stark genug sind, gleichsam mit ihrem Nachhall die entsprechenden Argumentationen zu stabilisieren, können die überkommenen Begriffe problemlos nicht-religiös benutzt werden. Es könnte aber sein, dass diese Spuren irgendwann zu schwach werden oder gänzlich verloren gehen (Habermas 1997, 23; 2005, 26). Dann könnte nur noch das gesagt werden, was in säkularer Begrifflichkeit sagbar ist.

An den Grenzen dieser säkularen Diskurse kann für „religiös unmusikalische Menschen“ (Habermas) eine bedrückende Sprachlosigkeit lauern. Hier wird die Frage unausweichlich: „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ (Martini/Eco 1999). Ein bedenkenswertes Problem hat dabei, neben den einzelnen Menschen, eine Gesellschaft, die sich als säkular definiert. Denn auch wenn der Staat in seinen allgemeingültigen Äußerungen, wie den Gesetzen, eine prinzipielle Distanz von weltanschaulichen Inhalten wahren muss und möchte, sind die Diskussionsprozesse über die jeweils gültigen Wahrnehmungen, Interpretationen, Werte und Normen fundamental auf weltanschaulich positionierte Gegenüber angewiesen (Habermas 2005, 15). Der endgültige Abschied von religiösen Traditionen verbaut Argumentationen, die bislang mit religiösem Vokabular geführt wurden. Das Wegbrechen der konstruktiven Spannung zwischen säkularem und religiösem Pol hinterlässt möglicherweise eine schmerzliche Lücke auf dem Weg hin zu tragfähigen Entscheidungen. Das Problem der Gesellschaft ist nicht, dass die kirchlichen Positionen zu Abtreibung und Ladenöffnungszeiten, Familienmodellen und Ökologie nicht eins zu eins übernommen werden, das mögliche gesellschaftliche Problem ist, dass über kurz oder lang vielleicht keiner mehr Narrationen von göttlicher Gerechtigkeit, messianischem Frieden, von bewahrenswerter Schöpfung und Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die laufenden Diskussionen einbringen kann.

Blickt man in die Geschichte, so findet man entlang der Säkularisierungsprozesse gelungene Versuche, die Welt ohne die Gottesvokabel zu beschreiben. Ein Paradebeispiel ist die Übersetzung der Idee der Gottesebenbildlichkeit in die Idee der Menschenwürde. Aber an anderen Stellen funktioniert dieser Übersetzungsprozess nicht so reibungslos oder überhaupt nicht. Über manches lässt sich völlig ohne religiöse Kategorien vielleicht gar nicht sprechen: über Solidarität, über Schuld und Vergebung, über den Sinn des Lebens und den Sinn des Todes. Wenn das stimmt, dann könnte unserer Gesellschaft irgendwann das Vokabular ausgehen, um sich über wesentliche Dinge auszutauschen. Dies erzeugt diffuses Unbehagen. Es ist so, „als sei man sich als Mensch mehr schuldig“ und „bedürfe man mehr, als in nicht-religiöser Sprache auszudrücken ist“ (Habermas 2005, 31). Die irritierende Sprachlosigkeit tritt in der Moderne dort zutage, wo der siegesgewisse Fortschritts- und Machbarkeitsglaube an seine Grenzen kommt. Offenbar fehlt dem Säkularismus eine „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeit und Sensibilität für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (Habermas 2005, 31). Welche gesellschaftliche Bedeutung können diejenigen Menschen haben, die scheitern und verlieren? Was darf ein Mensch noch hoffen, wenn Krankheit und Tod siegen?

6 Beratung verbindet

6.1 Die Aktualität der Diskurse

Die vier Skizzen zur romantischen Liebe, zur Idealisierung des Familienraums, zur Dynamik der Genderrollen und zur Säkularisierung der Gesellschaft sind keine Geschichten aus längst vergangenen Tagen. Im Gegenteil: Sie markieren präzise Konfliktlinien, mit denen sich der moderne Mensch heute abmüht und an denen er Mal um Mal auch scheitert.

- ◆ 2013 jagen Junge wie Alte der Passion hinterher, um an ihrer Beziehungsfähigkeit oder ihren PartnerInnen zu verzweifeln, um sich im Singledasein von Familienträumen zu verabschieden oder sich in serieller Monogamie einzurichten.
- ◆ Heute zerbrechen Familien, weil sie überfrachtet von allen möglichen Erwartungen nicht die perfekte, heile Gegenwelt sein können, die sich der erschöpfte Mensch ersehnt. Und Menschen scheitern in der Gesellschaft, weil sie den Ansprüchen dauernder Sichtbarkeit, Authentizität und Selbstdarstellung nicht entsprechen wollen oder können.
- ◆ Die Frage, wie man erfüllend und zufrieden Mann oder Frau sein kann, ist eine moderne Dauerbaustelle. Die perfiden Mechanismen gegenseitiger Abwertung sind uns dabei so selbstverständlich zur zweiten Natur geworden, dass wir gar nicht mehr merken, wie subtil wir die Begegnung zwischen den Geschlechtern und die Potentialentfaltung der Geschlechter unterwandern.
- ◆ Der Ruf nach einem „Glück ohne Gott“ und einer „weltlichen Moral“ (Harris 2012) ist heute ebenso wenig zu überhören, wie die Retraditionalisierungstendenzen innerhalb der Religionen und Gesellschaften zu übersehen sind. Das Psychotherapeutenjournal hat letztes Jahr die Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion/Spiritualität explizit auf die Tagesordnung gesetzt. Religion ist wie der Abschied von ihr quer durch unsere ganze Gesellschaft gleichzeitig Verletzung, (ungenutzte) Ressource und vulnerabler Punkt.

Ohne die Entwicklungen der letzten zweihundert Jahre zu unterschätzen gilt, dass ganz viel „Gestern im Heute“ zu finden ist (Sennett 1986, 42ff). Der Blick auf die Sattelzeit führt uns zu einer heute brauchbaren Agenda.

6.2 Das Unbehagen an der Moderne als Subtext zu unseren Beratungsanfragen

Ein weiteres Mal sei in aller Ausdrücklichkeit darauf verwiesen, dass dies kein Plädoyer gegen die Moderne und ihre Errungenschaften ist. Es wäre nicht nur töricht und ewig-gestrig (der Weg zurück steht uns schlichtweg nicht offen), es wäre auch unfair und blind, dem reichen Schatz an Möglichkeiten gegenüber, den uns der Aufbruch in die Moderne beschert hat. Wer würde schon auf Romantik und Leidenschaft verzichten wollen, oder auf die Wärme und Authentizität von Beziehungen? Wer wollte sich allen Ernstes vom Spiel der Geschlechter verabschieden oder die Freiheit des aufgeklärten Geistes und seinen Abschied aus selbstverschuldeter Unmündigkeit in Frage stellen?

Und dennoch: Der Moderne ist das „Unbehagen an der Moderne“ (Charles Taylor) auf den Leib geschnitten. „Es gibt in der Moderne keine Rettung vor der Moderne“ (Kucklick 2008, 337). Wir können ihren Ambivalenzen und Paradoxien nicht entfliehen. Die Moderne ist immer schon Aufbruch

und Beschleunigung, Entgrenzung und Freisetzung, Individualisierung und Isolation, effektive Differenzierung und fragmentierende Zersplitterung...

An dieser Stelle kommt die Beratung ins Spiel. Weil die Moderne mit all ihren Paradoxien den Menschen nicht nur als befreiten, sondern immer auch als beschädigten, irritierten und deformierten Menschen hinterlässt, ist es gut, dass es gesellschaftliche Institutionen gibt, die dieser Verlustseite der Moderne Raum geben. Hier gibt es jenseits aller formalen Abgrenzungen (Therapie ist was die Krankenkasse bezahlt; EFL bezahlen die Kirchen und die Jugendhilfe) eine Unterscheidbarkeit von Beratung und Therapie. Beratung fokussiert nicht auf das pathologische Symptom des Individuums, sondern sie kümmert sich um die Pathologien der Normalität. Wenn Sie so wollen, um die **Kollateralschäden der Modernisierung**. Dass auch diese Trennung nicht trennscharf bleibt, dass beispielsweise Narzissmus gleichermaßen Signatur der Moderne und deren pathologischer Auswuchs ist, sei gerne zugestanden. Und doch lässt sich der gesellschaftliche Auftrag der Beratung – Ferdinand Buer würde sagen, das **Format psychosozialer Beratung** (Buer 2007) – hier weiter klären. Unsere vier Stränge haben gezeigt, wie verunsichert das Terrain ist, auf dem man heute Mann und Frau, Paar oder Familie sein muss. Diese normale Verunsicherung bedarf einer gesellschaftlichen Antwort, die die Gesellschaft im Format der Beratung gibt.

Dass es immer schon zum Wesen der Kirche gehört, ganz in der Welt zu Hause zu sein, alle Sorgen und Nöte der Zeit und der Menschen zu teilen und sich jedem Menschen und der Gesellschaft als ganzer diakonisch zuzuwenden, erschließt sich von der jesuanischen Botschaft her ebenso wie von den einschlägigen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils her. Deshalb ist und bleibt kirchlich getragene Beratungsarbeit selbstverständlich im vollgültigen Sinne Pastoral und die Beratung pastoralpsychologischer Fachdienst der Kirchen.

6.3 Beziehung und Ort als Brennpunkte des Beratungsangebots

Was wir der Gesellschaft und der Kirche zur Verfügung stellen, lässt sich, vor der Auffaltung unseres zwangsläufig sehr breiten Profils, auf **zwei wesentliche Säulen** reduzieren. Zum einen und zuallererst ist **Beratung ein Beziehungsangebot**. Weil Verbundenheit unverzichtbar zum Menschsein gehört (anthropologische Perspektive), weil der moderne Mensch gerade in seiner Verbundenheit verletzt und verunsichert ist (diagnostische Perspektive) und weil Verbundenheit heilt (Interventionsperspektive), ist und bleibt **Beziehung** der wichtigste Wirkfaktor von Beratung (Hutter 2010).

Zum anderen stellt Beratung **Ort und Zeit** zur Verfügung, damit sich Menschen über ihren Umgang mit ihrer eigenen Situation und ihrer Freiheit verständigen können. Alle vier skizzierten Diskussionsstränge zeigen auf, wie kompliziert es in der Moderne geworden ist, Lebensentwürfe zu formulieren und sie langfristig zu modifizieren und aufrecht zu erhalten. Die eskalierende Komplexität der Moderne bedarf immer wieder des Innehaltens, um für sich selbst oder gemeinsam Entscheidungen zu treffen. Weil Beschleunigung und Entgrenzung tief in die Modernisierungsdynamik eingeschrieben sind, muss die Gesellschaft solche Formate der Unterbrechung schaffen. Der aufgeklärte, selbstbestimmte Mensch kann letztendlich langfristig kein Gehetzter sein! Er braucht nicht nur das „Vorbeigehen“, sondern auch das „Verweilen“. Er braucht einen Ort, zu dem nach Heidegger „das Göttliche, Geschichte, Gedächtnis und Identität“ wesentlich dazu gehören (Han 2012, 43).

Beratung ist ein von verlässlicher Beziehung getragener professioneller Ort für Selbstvergewisserung und Selbstentwurf. Ein solcher Ort braucht psychosoziales Know-how so selbstverständlich wie er theologisches braucht, und Fachkompetenz, die beides nicht-fragmentierend nutzen kann. Charles Darwin suchte nach dem Verbindungsglied, dem „missing link“ zwischen Affe und Mensch, und Spötter behaupten, dieses missing link zwischen Affe und Mensch seien wir. Vielleicht ist Beratung ja ein missing link hin zu einer menschenfreundlichen, aufgeklärten Moderne...

Literatur

- ♦ Baumgartner, Isidor (2006). Theologische Optionen – Hemmschuh oder Mehrwert für die Beratung? In: Christoph Hutter/Norbert Kunze/Renate Oetker-Funk/Bernhard Plois (Hg.). Quo vadis Beratung? Dokumentation einer Fachtagung zur Zukunftsfähigkeit kirchlicher Beratungsarbeit. Theorien und Praxis der Beratung Bd.1. Münster: LIT. S. 29-41
- ♦ Beck, Ulrich (1986). Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ♦ Beck, Ulrich/Elisabeth Beck-Gernsheim (1990). Das ganz normale Chaos der Liebe. FfM: Suhrkamp.
- ♦ Buer, Ferdinand (1993). Familiäre Netzwerke – Die bürgerliche Familie zwischen Individualisierung und Solidarisierung. In: Roland Reichwein/Alfons Cramer/Ferdinand Buer, Umbrüche in der Privatsphäre. Familie und Haushalt zwischen Politik, Ökonomie und sozialen Netzen. Bielefeld: Kleine. S. 229-300.
- ♦ Buer, Ferdinand (2007). Zehn Jahre Format und Verfahren in der Beziehungsarbeit. Zur Rezeption einer bedeutsamen Unterscheidung. In: Organisationsberatung – Supervision – Clinical Management. OSC Heft 3/2007. Wiesbaden: VS-Verlag. S. 283-300.
- ♦ Deutsche Bischofskonferenz (DBK 2010). Grundsätzliche Anforderungen an die Trägerschaft der katholischen Ehe-, Familien- und Lebensberatung (EFL) - unverzichtbare Standards für kirchliche Träger. www.bv-efl.de/dokumente/Standards_dbk.pdf
- ♦ Duchhardt, Heinz (2010). Wandel und Reformen im Europa der „Sattelzeit“ – ein Plädoyer für den interkulturellen Vergleich. in: European Studies 9. S. 133-138. www.desk.c.u-tokyo.ac.jp/download/es_9_Duchhardt.pdf
- ♦ Fichte, Johann Gottlieb (1796). Werke: Auswahl in sechs Bänden, Band 2. Grundlage des Naturrechts / Das System der Sittenlehre. Leipzig: Felix Meiner. <http://books.google.de/>
- ♦ Engel, Frank/Frank Nestmann/Ursel Sickendiek (2004). „Beratung“ – Ein Selbstverständnis in Bewegung. In: Frank Nestmann/Frank Engel/Ursel Sickendiek (Hg.). Das Handbuch der Beratung Bd. 1. Tübingen: DGVT-Verlag. S. 33-44.
- ♦ Freud, Sigmund (1912). Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. In: Sigmund Freud. Studienausgabe. Band V: Sexualleben. FfM: Fischer. S. 198-209.
- ♦ Galuske, Michael (2007). Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung. Weinheim/München: Juventa.
- ♦ Gronemeyer, Marianne (1996). Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt: Primus.
- ♦ Großmaß, Ruth (2004). Psychotherapie und Beratung. In: Frank Nestmann/Frank Engel/Ursel Sickendiek (Hg.). Das Handbuch der Beratung Bd. 1. Tübingen: DGVT-Verlag. S. 89-102.
- ♦ Habermas, Jürgen (1997). Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. FfM: Suhrkamp.

- ◆ Habermas, Jürgen (2005). Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Jürgen Habermas/Josef Ratzinger. Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 15-37.
- ◆ Han, Byung-Chul (2012). Agonie des Eros. Berlin: Matthes & Seitz
- ◆ Harris, Sam (2012). Glück ohne Gott. Für unser Wohlergehen brauchen wir Menschen keine Religion: Der amerikanische Philosoph Sam Harris plädiert für eine weltliche Moral. In: DIE ZEIT vom 03.01.2013. S. 48.
- ◆ Hutter, Christoph (2005). Therapie und Beratung – Notizen zu einer Abgrenzung. In: Christoph Hutter/Michael Hevicke/Bernhard Plois/Birgit Westermann (Hg.). Herausforderung Lebenslage. PraxisReflexe aus der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung. Münster: LIT. S. 131-144.
- ◆ Hutter, Christoph (2006). Eine praktisch-theologische Verortung der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung. In: Christoph Hutter/Norbert Kunze/Renate Oetker-Funk/Bernhard Plois (Hg.). Quo vadis Beratung? Dokumentation einer Fachtagung zur Zukunftsfähigkeit kirchlicher Beratungsarbeit. Theorien und Praxis der Beratung Bd.1. Münster: LIT. S. 43-73
- ◆ Hutter, Christoph (2010). Beratung verbindet – persönlich. Vortrag im Rahmen des 2. Beratungskongress des Bundesforum Katholische Beratung, am 21. Oktober 2010 in Köln. www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2010-168b-2_BKB-Beratungskongress-Vortrag_Hutter.pdf.
- ◆ Hutter, Christoph (2010). Religionen in post-traditionellen Zeiten. In: Helmut Weiß/Karl Federschmidt/Klaus Temme (Hg.). Handbuch Interreligiöse Seelsorge. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. S. 53-70.
- ◆ Katholische Bundeskonferenz Ehe-, Familien- und Lebensberatung (KBKEFL 2001). Ordnung. www.katholische-eheberatung.de/fileadmin/dokumente/downloads/kbk-Satzung.pdf
- ◆ Koselleck, Reinhart (1979). Einleitung. In: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.). Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1. Stuttgart: Klett Cotta.
- ◆ Kucklick, Christoph (2008). Das unmoralische Geschlecht. Zur Geburt der Negativen Andrologie. FfM: Edition Suhrkamp.
- ◆ Kucklick, Christoph (2012). Dossier: Das verteufelte Geschlecht. Wie wir gelernt haben, alles Männliche zu verachten. Und warum das auch den Frauen schadet. In: DIE ZEIT Nr. 16/ 67. Jg. S. 15-17.
- ◆ Louisan, Annett (2008). Die nächste Liebe meines Lebens. In: Teilzeithippie. Sony BMG music entertainment.
- ◆ Luhmann, Niklas (1994). Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. FfM: Suhrkamp.
- ◆ Luhmann, Niklas (2008). Liebe. Eine Übung. FfM: Suhrkamp.
- ◆ Moreno, Jakob L. (1957). Globale Psychotherapie und Aussichten einer therapeutischen Weltordnung. In: Ferdinand Buer (Hg.). Jahrbuch für Psychodrama 1991. Opladen: Leske + Budrich. S. 11-44.
- ◆ Nestmann, Frank/Ursel Sickendiek/Frank Engel (2004). Statt einer „Einführung“: Offene Fragen „guter Beratung“. In: Frank Nestmann/Frank Engel/Ursel Sickendiek (Hg.). Das Handbuch der Beratung Bd. 2. Tübingen: DGVT-Verlag. S. 599-608.
- ◆ Plois, Bernhard (2005). Kirchliche Beratungsarbeit als pastoralpsychologische Praxis. In: Christoph Hutter/Michael Hevicke/Bernhard Plois/Birgit Westermann (Hg.). Herausforderung Lebenslage. PraxisReflexe aus der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung. Münster: LIT. S. 39-52.

- ◆ Richter, Horst-Eberhard (1979). Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbek: Rowohlt.
- ◆ Sedmak, Clemens (2003). Theologie in nachtheologischer Zeit. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- ◆ Sennett, Richard (1986). Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. FfM: Fischer.
- ◆ Taylor, Charles (1995). Das Unbehagen an der Moderne. FfM: Suhrkamp.
- ◆ Wahl, Heribert (2003). Zuhören – Teilhaben – Loslassen. Psycho-theologische Überlegungen zum Beratungsgeschehen. In: Renate Oetker-Funk/Maria Dietzfelbinger/Elmar Struck/Ingeborg Volger. Psychologische Beratung. Beiträge zu Konzept und Praxis. Freiburg/Breisgau: Lambertus. S. 88-102
- ◆ Wilbertz, Norbert (2008). Statistik 2008 der EFL-Beratung in den deutschen Bistümern. www.katholische-eheberatung.de/fileadmin/dokumente/Aktuelles/EFL_Beratung_Bistuemer_2008.pdf
- ◆ Winterhoff-Spurk, Peter (2005). Kalte Herzen. Wie das Fernsehen unseren Charakter formt. Stuttgart: Klett-Cotta.
- ◆ www.vaeter-aktuell.de