

Verschlingende Mütterlichkeit?

Joachim Scharfenbergs Symboltheorie im Licht feministisch-theologischer Kritik

Isolde Karle

Joachim Scharfenberg ist eine eindrucksvolle Lehrerpersönlichkeit. Viele, die ihm begegneten und sich mit seiner Symbol- und Konflikttheorie auseinandersetzten, haben unschätzbar viel davon profitiert. Anlässlich seiner Emeritierung möchte ich als eine der Frauen, die er gezielt zu fördern wußte und mit denen er kritische Auseinandersetzungen nicht scheute, einige respektvoll-kritische Überlegungen zu seiner Symboltheorie anstellen.

Scharfenberg liegt als Praktischer Theologe und Psychoanalytiker viel an der Vermittlung von Theorie und Praxis. Mehr als irgend jemand sonst prägte er die *Pastoralpsychologie*, die in der Ausbildung der Vikare und Vikarinnen in Nordelbien heute eine wesentliche Rolle spielt. (I) Schlüsselbegriff für die Vermittlung von Theorie und Praxis, von Theologie und Psychologie ist für Scharfenberg das *Symbol*. Das Symbolische ist eine synthetische Art, die Wirklichkeit als einen umfassenden, lebendigen Zusammenhang zu erfassen. Es überwindet die „unselige Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“,¹ zwischen innerer und äußerer Wirklichkeit. Mit Hilfe von religiösen Symbolen möchte Scharfenberg die von ihm eruierten menschlichen Grundambivalenzen, Grundstrukturen und Grundkonflikte ausdrückbar und bearbeitbar machen. (II) Bezogen auf die kirchliche Seelsorge bedeutet dies, dem Pastoranden oder der Pastorandin durch den Umgang mit einem religiösen Symbol oder einer biblischen Symbolgeschichte zu helfen, eigene Lebensgeschichte zu rekonstruieren, d. h. Erinnerung zu ermöglichen und damit neuen Lebenssinn zu gewinnen. Es bedeutet aber auch – gegen die von Eugen Drewermann rezipierte Jungsche Archetypenlehre –, die religiösen Symbole auf ihre Funktionalität hin zu befragen und die Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Bedingungen und symbolischen Ausgestaltungen kritisch zu prüfen, denn Symbole, die zu Klischees „abgesunken“ sind und in tiefer Unbewußtheit verwandt werden, nehmen zwanghafte Züge an und verhindern Freiheit.² (III) Meines Erachtens gelingt es Scharfenberg nicht, diese Theoriepostulate einzulösen, weil er sich von psychoanalytischen Prämissen leiten läßt, die reduktiv verfahren, weiblicher Erfahrung nicht

¹ J. Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1990², 150.

² Vgl. J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben: Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Freiburg i. Breisgau 1980, 64.

Rechnung tragen und die Grundkonflikte androzentrisch bestimmen. Durch die „Ontologisierung“ der Grundkonflikte verstellt sich Scharfenberg den Blick dafür, daß diese in Gestalt der Mythen von Ödipus und Narziß unreflektiert gesellschaftlich geprägte Geschlechterrollenstereotypen verstärken, statt sie aufzubrechen. Die frühkindlichen Erfahrungen sollen deshalb auf dem Hintergrund fundierender Deutungsmuster, mit denen die Geschlechterdifferenz interpretiert wird, analysiert werden. Darüber hinaus sollen Überlegungen angestellt werden, wie die Geschlechtsidentität jenseits von vereinfachenden und diskriminierenden Polarisierungen differenzierter und vielfältiger gedacht werden kann und was für Konsequenzen sich daraus für die religiöse Symbolik ergeben.

I. Zur Definition und Funktion des Symbols

Das Symbolische ist so vielschichtig, daß eine Definition schwerfällt, ja dem Phänomen selbst zu widersprechen scheint. Nicht zuletzt aufgrund dieser sachlich angemessenen Unschärfe, umgibt das Symbolische ein kräftiges Mißtrauen, gemischt mit einer Angst vor verschwommenem Tiefsinn, der das Ende des begrifflichen Denkens bedeuten könnte. Seit Susan K. Langer und Ernst Cassirer, auf die sich Scharfenberg bezieht, gilt die Symbolbildung, in der das Gehirn Wahrnehmungen und damit verbundene Erfahrungen in Symbole übersetzt, als Grundäußerung des menschlichen Geistes. Langer hat diese symbolische Transformation als elementaren Prozeß der Rationalität bezeichnet.³ Sie unterscheidet *präsentative* und *diskursive* Symbolik. Während diskursive Symbole alle Bedeutungsträger im Sinn von Zeichen zusammenfassen, können die präsentativen Symbole als Vergegenwärtigungen von Beziehungserfahrung gelten. Das macht im Gegensatz zum eindeutigen Zeichen ihre Mehrdeutigkeit und Vielschichtigkeit aus. Das präsentative Symbol gibt zu denken⁴ und weist in seiner Offenheit über sich selbst hinaus. Im Symbolischen fließen Empfindungen und Beobachtungen, Erinnerungen und Vorstellungen zusammen.

Symbolbildung ist infolgedessen notwendig für das Beziehungswesen Mensch, das als „animal symbolicum“ (Cassirer) gelten kann. Sie ist unumgänglich, um innere, mich unbedingt angehende, mithin religiöse Erfahrungen auszudrücken. Symbole können jedoch auch Mittel der Entfremdung und Unterdrückung sein.⁵ Gerade weil Scharfenberg Lebenshilfe im Umgang mit Symbolen vermitteln möchte, warnt er dringlich vor einer einfachen Wiedererweckung des infantilen Umgangs mit Symbolen und fordert nachdrücklich einen bewußten und gedeuteten Umgang mit ihnen.

³ Vgl. S. K. Langer, Philosophie auf neuem Wege: das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, (o.O.) 1965, 104.

⁴ Ein Ausdruck von P. Ricoeur, den Scharfenberg gern und oft verwendet, z. B. in: Mit Symbolen leben, 34.

⁵ Vgl. a.a.O. 16 u. ö.

Für die Deutung von Symbolen bedient sich Scharfenberg der Erkenntnisse der neueren psychoanalytischen Symbolforschung, insbesondere in der Gestalt, die Alfred Lorenzer ihr gab. Ging die frühe Psychoanalyse unter Sigmund Freud und Ernest Jones noch davon aus, daß nur das, was verdrängt wird, der symbolischen Darstellung bedarf,⁶ interpretiert Scharfenberg die Symbolbildung im Anschluß an Lorenzer nicht pathologisch als bloßes Ersatzobjekt für verdrängte Inhalte, sondern als „Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen“,⁷ die sich als solche bewußter Ich-Leistung verdankt, „wobei das Unbewußte bzw. das Es als Reizquelle besonderer Art und Intensität im Zusammenspiel mit dem Ich zu verstehen ist“.⁸ Das Symbol vermittelt auf diese Weise zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen innerer und äußerer Wirklichkeit, Subjekt und Objekt.⁹ Der spezifisch menschlichen Fähigkeit zur Bildung seelischer „Repräsentanzen“ (= Symbole) kommt damit eine Schlüsselstellung für die Genese eines gesunden Ich zu. Scharfenberg führen diese Erkenntnisse zu einer Umkehrung des Theorems von Jones: „Nicht die Verdrängung ruft die Notwendigkeit zur Symbolisierung hervor, sondern der Verzicht auf Umgang mit Symbolen schafft die Verdrängung.“¹⁰

Wie sind dann aber „unbewußte Repräsentanzen“ und damit Verdrängungsleistungen zu verstehen? Für die Klärung dieses Zusammenhanges hat sich für Scharfenberg Lorenzers Unterscheidung zwischen Symbol und Zeichen einerseits und Symbol und *Klischee* andererseits als hilfreich erwiesen.¹¹ Das Symbol bewegt sich zwischen diesen beiden Polen und kann entsprechend auf ein Zeichen reduziert werden oder zu einem Klischee „absinken“. Dem Zeichen entspricht in Langers Terminologie das diskursive Symbol: es ist eindeutig, läßt sich aus dem Kontext isolieren und ist kennzeichnend für intellektualisierte, affektlose Vorgänge. Menschen, die vorwiegend mit Zeichen kommunizieren, leiden an einer emotionalen und kreativen Verkümmern. Verschwindet im Bereich der Zeichen der szenische oder situative Anteil der Objektrepräsentanz weitgehend, nimmt er entsprechend zu bei der Umwandlung von Symbolen in Klischees, die durch Verdrängung erfolgt. „Die Bildung des klischeebestimmten Verhaltens wird so zur eigentlichen Domäne der Neurose, weil eine bereits gewonnene Differenzierung, nämlich die Operation mit Symbolen, wieder verlassen wird, und das wäre dem Vorgang der Verdrängung gleichzusetzen.“¹² Verdrängung impliziert folglich *Desymboli-*

⁶ Vgl. a.a.O. 57. – Zur Geschichte der psychoanalytischen Symboldeutung vgl. a.a.O. 46–70.

⁷ J. Scharfenberg, Art. Symbol, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie: Sorge um den Menschen, Göttingen 1975, 1052.

⁸ A. Lorenzer, Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen, in: Psyche 24, 1970, 899.

⁹ Vgl. J. Scharfenberg, Strukturtheologie, Symbol und Meditation, in: WzM 40, 1988, 154f. Für Scharfenberg ist diese Vermittlungsfunktion des Symbols „von gar nicht zu überschätzender Wichtigkeit“ (ebd).

¹⁰ Vgl. Mit Symbolen leben, 67.

¹¹ Vgl. zum folgenden Lorenzer, Symbol, 889–920, und A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt a. M. 1976².

¹² Scharfenberg, Mit Symbolen leben, 66.

sierung, d. h. den Verlust der Fähigkeit, Symbole als Symbole zu verstehen. „Klischeebezogene Triebabläufe sind strikt determiniert“ und setzen sich, bildlich gesprochen, „hinter dem Rücken des Individuums durch“. ¹³ Der unterdrückte Konflikt, der sich hinter einem Klischee verbirgt, ist nicht mehr mitteilbar. Er wird von der allgemeinen Kommunikation ausgeschlossen und privatisiert bzw. literalistisch mißverstanden. Das führt zu Einsamkeit und Isolation. ¹⁴

Bedeutsam für die pastoralpsychologische Konflikttheorie sind die Konsequenzen, die Scharfenberg daraus zieht: Eine „Re-symbolisierung“, d. h. eine „Verflüssigung“ der Vergangenheit, ist in der psychoanalytischen Therapie nur möglich, weil diese einen individuellen Konflikt mit Hilfe ihrer Mythen mit einem allgemein menschlichen Konflikt, einem Grundkonflikt, zu verbinden vermag. Entsprechendes müßte nach Scharfenberg auch mit den biblischen Mythen ¹⁵ und Symbolen möglich sein. Es müßte auch mit biblischen Geschichten gelingen, wieder einen verstehenden Zugang zu den privatisierten Symbolen (den Klischees) zu gewinnen und sie damit wieder als Symbole in die öffentliche Kommunikation „zurückzuholen“. ¹⁶

Scharfenberg ist davon überzeugt, daß die Not gegenwärtiger pastoraler Existenz darin begründet liegt, daß bislang beide Kommunikationsströme aneinander vorbeilaufen: die Deutung öffentlich-kirchlicher Symbole übernimmt die Dogmatik, die Deutung der privatisierten Symbole die Psychologie. „Was Religion und Psychologie, Seelsorge und Beratung miteinander verbindet, ist der Gebrauch von Symbolen; was sie trennt, ist die verschiedene Art der Symbole, die benützt werden und die verschiedenen Hermeneutiken, mittels deren die Symbole gedeutet und verstanden werden.“ ¹⁷ Scharfenbergs ganzes Engagement gilt der Überwindung dieser Aufteilung. Er fordert *einen* gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel für beide Interaktionsprozesse, denn in beiden Symbolsystemen geht es „unbeschadet der Frage nach anderer und ‚tieferer‘ Bedeutung – auch um die Bearbeitung einer überschaubaren Anzahl von menschlichen Grundkonflikten“. ¹⁸ Das heißt, Scharfenberg behauptet ein grundsätzliches *Korrelationsverhältnis* von Konflikten einerseits und Symbolen und Mythen andererseits. Scharfenberg bezeichnet diese einheitliche Hermeneutik für die Texte der biblischen Überlieferung und für die „living human documents“ als Schibboleth der Pastoralpsychologie,

mit dem diese stehe und falle. ¹⁹ Wichtig ist an dieser Stelle zu betonen, daß Scharfenberg dabei nicht nur Theologiekritik von der Psychoanalyse her betreibt, sondern die Pastoralpsychologie in gleicher Weise als Psychologiekritik versteht, die die Psychoanalyse auf ihre reduktionistische Hermeneutik hinweist. Denn die wenigen, tragisch gestimmten griechischen Mythen der Freudschen Psychoanalyse, allen voran der des Ödipus, sind für Scharfenberg unzweifelhaft einseitig. Sie müssen erweitert oder gar ersetzt werden durch einen Deutungshorizont, „der mit Hilfe der ganzen Fülle von biblischen Mythen und Symbolen zu entwerfen wäre“, ²⁰ denn Scharfenberg ist davon überzeugt, „daß nur im biblischen Zeugnis der Bezug zur Wirklichkeit als einer Ganzen sich ausspricht“. ²¹

Das Erstaunliche an diesem Befund ist, daß Scharfenberg die *Grundkonflikte*, die die Basis seiner Anthropologie und Symboltheorie bilden, nun doch wieder einseitig der psychoanalytisch geprägten Entwicklungspsychologie entnimmt, die sich, wie von ihm beklagt, auf wenige griechische Mythen bezieht, namentlich die Mythen von Ödipus und Narziß. Klassisch psychoanalytisch ergibt sich für Scharfenberg der narzißtische Konflikt aus der notwendigen Loslösung aus der frühen Mutter-Kind-Symbiose und äußert sich später in narzißtischen Verschmelzungswünschen und regressiven Bedürfnissen. Der darauffolgende ödipale Konflikt mit dem Vater, der beim Jungen durch die Erkenntnis des Geschlechterunterschieds zur Mutter provoziert wird, prägt den späteren Umgang mit Autorität und geltenden Normen und steht für Wachstum und Progression (oder Reifung). ²² Diese Konflikte, die wir nach psychoanalytischem Verständnis alle in der einen oder anderen Form in unserer frühen Kindheit durchlaufen, begleiten uns nach Scharfenberg unser ganzes Leben. Sie tauchen immer wieder auf und können deshalb als menschliche Grundkonflikte bezeichnet werden, die sich als Gefühlsambivalenzen ²³ äußern und tiefenpsychologisch als persönlichkeitsprägende Grundstrukturen ²⁴ gedeutet werden können. Religiöse Symbole haben nun nach Scharfenberg die Funktion, Gefühlsambivalenzen aufzuheben, Grundstrukturen auszudrücken und lebens- wie weltgeschichtlich wandelbare Grundkonflikte zu bearbeiten. ²⁵ Ein Grundkonflikt kann auch eine ganze Epoche charakterisieren. ²⁶ War zur Zeit Freuds der ödipale Konflikt von

¹⁹ Vgl. Einführung (s. Anm. 1), 157.

²⁰ A.a.O. 164.

²¹ A.a.O. 168.

²² Vgl. Kommunikation, 53, und: Mit Symbolen leben, 187ff.

²³ Unter Gefühlsambivalenzen versteht Scharfenberg die Duale Partizipation und Autonomie, Progression und Regression, sowie Realität und Phantasie. Vgl. Einführung, 54ff.

²⁴ Es ist damit die schizoide, die depressive, die zwanghafte und die hysterische Grundstruktur gemeint, wie sie F. Riemann in populärer Form dargestellt hat. Vgl. Scharfenberg, Einführung, 57ff, u. F. Riemann, Grundformen der Angst, München 1982.

²⁵ Vgl. Scharfenberg, Mit Symbolen leben, 197. Dort sind auch Beispiele aufgeführt, vgl. a.a.O. 170–197.

²⁶ Scharfenberg nimmt im Anschluß an E. H. Erikson eine Analogie von Ontoge-

¹³ Lorenzer, Symbol, 906f. Vgl. auch das Beispiel von Herrn A. in: Scharfenberg, Mit Symbolen leben, 48ff. Der Klischeebildung entspricht der Wiederholungszwang des neurotisch Kranken.

¹⁴ Vgl. Scharfenberg, Mit Symbolen leben, 67.

¹⁵ Mythen sind symbolisch verfaßt. Vgl. J. Scharfenberg, Art. Mythos, in: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie, Göttingen 1975, 752–756.

¹⁶ Vgl. Mit Symbolen leben, 68f.

¹⁷ J. Scharfenberg, Religion, Seelsorge und Beratung, in: WzM 34, 1982, 174.

¹⁸ J. Scharfenberg, Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion, in: W. Becher (Hg.), Seelsorgeausbildung: Theorien, Methoden, Modelle, Göttingen 1976, 43.

beherrschender Bedeutung, so befinden wir uns heute eher in einem *narzißtischen Zeitalter*.²⁷ Die Beschreibung von narzißtisch gestörten Kindern durch Alice Miller belegt dies für Scharfenberg ebenso, wie die veränderten Erfahrungen mit Studierenden an der Hochschule, die ihre Identität kaum mehr durch die Identifizierung mit ihren Lehrern („Vätern“) und damit über die Lösung des ödipalen Konfliktes gewinnen. Es ist deshalb für Scharfenberg im Anschluß an Heinz Kohut notwendiges Desiderat, den Narzißmus nicht mehr nur als unreifen Verschmelzungswunsch abzutun, sondern ihn zu gestalten.²⁸ Wie läßt sich die hier beschriebene Konfliktbearbeitung mit Hilfe religiöser Symbole nun aber in der kirchlichen (nicht therapeutischen) Praxis vorstellen?

II. Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte. Konsequenzen für die kirchliche Praxis

Scharfenberg geht davon aus, daß Menschen, die in die Seelsorge kommen, das Verstehen eigener Gefühle nicht mehr gelingt. Durch das Angebot von religiösen Symbolen und Symbolgeschichten soll ihnen geholfen werden, ihre Gefühle zu strukturieren und wieder einen verstehenden Zugang zu ihnen zu bekommen. Scharfenberg setzt voraus, daß in jeder Geschichte etwas Allgemeines steckt,²⁹ daß es mithin anthropologische Konstanten gibt,³⁰ die die konflikthaften Erfahrungen einzelner Menschen mit den symbolisch verarbeiteten Konflikten der Überlieferung verbinden. Indem vergangene Geschichte erinnert wird, wird zugleich persönliche Geschichte erinnert. Dieser Prozeß läßt sich schon innerhalb der biblischen Überlieferung beobachten: In den beiden Bekenntnissen von Dtn 25,5–10 und 1Kor 15,3–8 wurde individuelle Geschichte beispielhaft mit allgemeiner Geschichte in Verbindung gebracht und in einem übergreifenden Verständnishorizont interpretiert.³¹

Ist jemand seiner eigenen Lebensgeschichte entfremdet, kann er sie nicht mehr kommunizieren, seine Symbole sind privatisiert. Er oder sie muß sie sich immer wieder durch zwanghafte Wiederholung aneignen. Ein seelsorgerliches Gespräch müßte nach Scharfenberg mit Hilfe von biblischen Geschichten und Symbolen so strukturiert sein, daß es möglich wird, „die

nese und Phylogenese an. Vgl. *J. Scharfenberg*, Rechtfertigung und Identität, in: H. M. Müller/D. Rössler (Hg.), *Reformation und praktische Theologie*, Göttingen 1983, 237.

²⁷ Vgl. a.a.O. 243.

²⁸ Kohut nennt als Fähigkeiten eines „gestalteten“ Narzißmus Kreativität, Einfühlung, Bejahung der Sterblichkeit, Humor und Weisheit. Vgl. *J. Scharfenberg*, Religiöses Bewußtsein als Narzißmus?, in: Ders., *Religion: Selbstbewußtsein – Identität*, München 1974, 11f. – Vgl. auch *H. Kohut*, Formen und Umformungen des Narzißmus, in: *Psyche* 20, 1966, 561–587.

²⁹ Diesen Gedanken entlehnt er *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1973, 321.

³⁰ Vgl. *J. Scharfenberg*, Einführung, 93.

³¹ Vgl. *A. Grözinger*, Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: *WzM* 38, 1986, 178f.

blinden Flecke der Erinnerung aufzuhellen, an die Stelle des Wiederholens die Erinnerung zu setzen und damit das Bearbeiten von Konflikten zu ermöglichen.“³² Seelsorgerliches Handeln hat damit das Ziel, dem leidenden Menschen zu helfen, eigene, „authentische“ Lebensgeschichte zu rekonstruieren und neuen Lebenssinn zu gewinnen. Denn „Sinn wird dann erfahren, wenn meine Geschichte sich aufheben läßt in einer Geschichte von allgemeiner Bedeutung, die ich mit anderen in einer Symbolgemeinschaft teilen kann.“³³ Die seelsorgerliche Kommunikation mit Hilfe überindividueller Symbole bzw. Symbolgeschichten erlöst auf diese Weise aus Einsamkeit und Isolation und macht Erfahrungen mitteilbar. Sie interpretiert individuelle Erfahrung in einem überindividuellen Deutungshorizont, der neue Sichtweisen eigener Lebensgeschichte zu eröffnen vermag.

Als Beispiel für eine gelungene, seelsorgerliche Kommunikation mit Hilfe religiöser Symbole nennt Scharfenberg die seelsorgerliche Beziehung von Johann Christoph Blumhardt zu Gottlieb Dittus, die Scharfenberg auf dem Hintergrund seiner Symboltheorie interpretiert.³⁴ Blumhardt stellt Gottlieb Dittus mit dem Jesus-Namen ein Symbol zur Verfügung, das es ihr ermöglicht, „den auseinanderstrebenden Tendenzen, die als dunkle Mächte im eigenen Inneren erfahren werden, ein einheitliches Ziel und einen Sinn zu verleihen.“³⁵ Durch die integrative Kraft dieses zentralen Symbols verlieren die divergierenden und bedrohlichen Tendenzen in ihr ihre Selbsttätigkeit und Eigenmächtigkeit. Sie bestimmen Gottlieb Dittus nicht mehr in unbewußter Zwanghaftigkeit, sondern können artikuliert werden. Blumhardt gelang es auf diese Weise, bisher „Unerhörtes zu erhören.“³⁶ Er half der jungen Frau mit Hilfe religiöser Symbole, sich von ihren frühkindlich erworbenen Konflikten zu distanzieren, sie zu benennen und zu reflektieren und damit eigene Lebensgeschichte zu rekonstruieren. Jesus wurde von ihr als „Sieger“ erfahren, insofern sie im Schutz dieses integrierenden Symbols die Tiefen im eigenen Innern furchtlos wahrnehmen und annehmen lernte und nicht mehr zu verdrängen brauchte. Sie konnte zu einer Selbsterfahrung kommen, die keine überwältigend bedrohlichen Züge mehr hatte.

Für die gegenwärtige kirchliche Situation in Gottesdienst und Seelsorge impliziert ein solches Symbolverständnis, daß sich die kirchliche Gemeinschaft den symbolischen und damit emotionalen und konfliktbearbeitenden Gehalt biblischer Überlieferung und kirchlicher Handlungen wieder bewußt macht, ja ihn weitgehend erst wiedergewinnen muß, denn

³² *J. Scharfenberg*, Einführung, 73.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. *J. Scharfenberg*, Bewußtwerdung und Heilung bei Johann Christoph Blumhardt, in: F. Wintzer (Hg.), *Seelsorge: Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, München 1985, 175–190, und ders., *Mit Symbolen leben*, 146ff.

³⁵ *J. Scharfenberg*, Das Leiden am Leitbild der Ehe: Unbescheidene Wünsche eines aufsässigen Christen an seine Kirche, in: *EK* 3, 1971, 131.

³⁶ *Bewußtwerdung und Heilung*, 187.

die Volksfrömmigkeit pflegt nach Scharfenberg weithin einen tief unbewußten Umgang mit Symbolen, die bis heute literalistisch mißverstanden werden.³⁷ „Nur wenn einer religiösen Gemeinschaft das Bewußtsein geschwunden ist, daß sie mit Symbolen umgeht, und wenn die Teilnahme der Gläubigen an Symbolen und Ritualen sich in tiefer Unbewußtheit vollzieht – dann wird es sich kaum vermeiden lassen, daß dies zwanghafte Züge annimmt, mit den Mitteln der Faszination arbeiten muß, Herrschaft stabilisiert, Freiheit verhindert und Zukunft verschließt.“³⁸ Scharfenberg fordert deshalb nachdrücklich „einen spielerisch-distanzierten Umgang mit Glaubensinhalten, der sich des tiefen Sinnes der Symbole erfreuen kann und sie zu deuten versteht“.³⁹ Dringend erforderlich hierfür wäre, die religiösen Symbole kritisch daraufhin zu befragen, welche Symbole nur noch als Klischees wirken oder auf sinnentleerte Zeichen reduziert sind. Die ständige Neuentdeckung christlicher Symbole ist für Scharfenberg damit zentrale Aufgabe der Theologie. Die durch Traditionsbildung verfestigten Symbole müssen auf ihre Funktionalität hin befragt und die Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Bedingungen und symbolischen Ausgestaltungen kritisch geprüft werden.⁴⁰ Symbole sind mithin auf Wandelbarkeit hin angelegt.⁴¹ Christliche Symbolik kann nur dann Vergangenheit bearbeiten und Zukunft eröffnen, sie kann nur dann heilende Wirkung haben, wenn sie aus dem Wiederholungszwang des ewig Gleichen erlöst und Raum für neue Leitbilder und Symbole offenhält. Nur solange die kirchliche Gemeinschaft mit lebendigen Symbolen umgeht, ist es möglich, die Erfahrungen, Gefühle und konflikthafter Geschichten von Christen und Christinnen heute mit der Ursprungsgeschichte christlichen Glaubens so in Verbindung zu bringen, daß Konflikte ausdrückbar und bearbeitbar werden.

III. *Verschlingende Mütterlichkeit? Wege jenseits von Narziß und Ödipus*

Scharfenberg fordert einen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel für den Zugang zur biblischen Überlieferung und den living human documents, denn sowohl die in biblischen Texten ausgedrückte Erfahrung, als auch die Konflikterfahrungen von Menschen heute sind nur symbolisch mittelbar. Das Symbolische vermittelt gleichsam zwischen psychologischer und theologischer Betrachtungsweise. Es vergegenwärtigt Beziehungserfahrung, es bearbeitet Konflikte und ist, im Gegensatz zum verdrängten Klischee, dem Bewußtsein zugänglich: es kann gedeutet werden. Scharfenberg deutet die religiösen Symbole im Horizont psychoanalytischer Anthropologie, für die die frühkindlichen Grundkonflikte mit

³⁷ Vgl. Kommunikation, 44f.

³⁸ Mit Symbolen leben, 69.

³⁹ J. Scharfenberg, Symbol, in: H. J. Schultz (Hg.), Psychologie für Nichtpsychologen, Stuttgart 1974, 339.

⁴⁰ Vgl. Mit Symbolen leben, 64, und: Einführung, 215.

⁴¹ Vgl. Mit Symbolen leben, 94.

Mutter und Vater, die uns unser Leben lang begleiten, in den griechischen Mythen von Narziß und Ödipus verarbeitet sind. Obwohl Scharfenberg selbst erkennt, daß diese Anthropologie reduktiv verfährt, bleibt er ihr weitgehend verpflichtet. Es wird jedenfalls nicht deutlich, wie menschliche Konflikte im Deutungshorizont biblischer Symbole und Mythen neu und anders zu interpretieren wären.

Ich möchte mich in meiner Kritik auf die entwicklungspsychologischen Annahmen konzentrieren, die die Grundlage von Scharfenbergs Seelsorgetheorie bilden. Die skizzierte Interpretation menschlicher Grundkonflikte untergräbt m. E. ihre eigenen Intentionen, weil sie historisch und gesellschaftlich vermittelte Geschlechterrollenstereotypen unreflektiert und ontologisierend übernimmt. Scharfenberg spricht von „allgemein menschlichen“ Grundkonflikten, von anthropologischen Konstanten gar und erkennt nicht, daß in der Kontroverse um Ödipus und Narziß in Wahrheit ein historisch bedingtes Muster von dem, was Vater und Mutter sein (Mann und Frau sein) impliziert, für absolut gesetzt wird und unreflektiert und freiheitsverhindernd vermittelt wird. Konflikte können auf diese Weise gerade nicht bearbeitet werden, weder für Frauen, noch für Männer, sie werden vielmehr, psychoanalytisch gesprochen, „blind“ verfestigt und „sinken ab“ zu Klischees. Ich möchte dies an einem markanten Beispiel aus Scharfenbergs Pastoralpsychologie verdeutlichen.

Von großer seelsorgerlicher Bedeutung ist nach Scharfenbergs Symboltheorie der Gottesdienst mit seinen Ritualen und Symbolen. Eines der zentralsten Symbole christlichen Glaubens ist das Symbol „Vater“ für die Gottesvorstellung und -anrede im Gebet. Scharfenberg befragt nun erstaunlicherweise dieses traditionelle Symbol nicht, wie von ihm gefordert, auf seine gesellschaftliche Funktionalität hin, er fragt nicht danach, ob es nicht längst zum Klischee abgesunken ist und Konflikte nicht mehr bearbeiten kann. Er lehnt vielmehr eine andere, etwa weibliche Symbolik für die Gottesvorstellung vehement ab, weil damit das Gebet „in einen regressiven Sog geraten könnte, der über die Besetzung der Mutterrepräsentanz in den Taumel zwischen Allmachts- und Ohnmachtsphantasien ungeschiedener symbiotischer Verschmelzungserfahrung gerät, wo alle Sprache aufhört und nur noch das Verschlungenwerden vom ‚Urgrund‘- oder noch treffender vom ‚Ungrund‘ Jakob Böhmes – erlebt wird. Dies ist aber eine zutiefst entsetzliche Erfahrung, die (...) mit der Auflösung der eigenen Individualität verbunden ist.“⁴² Die Vorstellung einer „alles verschlingenden mythischen großen Mutter“ zwingt nach Scharfenberg zu einer ausschließlich männlichen Gottessymbolik, der nicht mehr die „alles verschlingende mütterliche Klebrigkeit“⁴³ anhaftet. Von der von ihm selbst geforderten Möglichkeit, Narzißmus zu gestalten, bleibt nichts übrig, obwohl Scharfenberg an anderer Stelle konzediert, daß Frauen ganz offensichtlich eine neue Bewertung weiblicher Beziehungsformen, insbesondere der Beziehung zur Mutter, zu gelingen scheint und sie damit

⁴² Einführung, 10&f.

⁴³ A.a.O. 218 (Hervorhebung I. K.).

die heute dringend erforderlichen Werte eines gestalteten Narzißmus vertreten.⁴⁴ Warum sollte diese Erfahrung nicht auch für Männer möglich sein? Wie kommt Scharfenberg zu diesen merkwürdigen Ungereimtheiten? Und was für Ängste verbergen sich hinter dieser erschreckend negativen Bewertung des Muttersymbols?

Der schon geäußerte Verdacht scheint sich zu bestätigen: die von Scharfenberg postulierten entwicklungspsychologischen Grundkonflikte drücken nicht etwa anthropologische Konstanten aus, sie bilden nicht eine Quasi-Natur des Menschen, sondern sind vielmehr geprägt von einer androzentrischen Perspektive, die Natur mit Geschichte verwechselt. Indem Scharfenberg das Vatersymbol als ausschließliches Gottesprädikat anerkennt, das Muttersymbol dagegen im Anschluß an die Psychoanalyse Freuds radikal abwertet, verstärkt er den gesellschaftlich herrschenden Interpretationsrahmen, in dem das Männliche als Norm (hier sogar für die Symbolisierung des Göttlichen), das Weibliche dagegen als abweichend, als anders betrachtet wird. Scharfenberg vermag ganz offensichtlich nicht spielerisch-distanziert mit Glaubenssymbolen umzugehen und sie historisch und damit gerade nicht archetypisch zu interpretieren.

Daran schließt sich die Kritik sozialwissenschaftlicher Biographieforschung an, die nicht wie die Psychoanalyse davon ausgeht, daß alle wichtigen Persönlichkeitszüge ein für allemal durch die in der Kindheit durchlebten Triebkonstellationen festgeschrieben sind. Von demselben Ereignis können vielmehr verschiedene, auch gegensätzliche Wirkungen ausgehen – es gibt keine lebensgeschichtliche Kausalität. Das geschichtliche Ereignis kommt nicht notwendig so zur Auswirkung, wie es tatsächlich in der Vergangenheit geschehen ist, sondern wie es von den Menschen der Mitwelt und Nachwelt beurteilt und bewertet wurde. Je nach Deutungsmuster gibt es daher verschiedene Lesarten von Lebensgeschichte. Unser Verständnishorizont präjudiziert in tiefgreifender Weise das, was wir an uns selbst und an dem oder der anderen, der oder die in die Seelsorge kommt, wahrnehmen und vor allem, was wir *nicht* wahrnehmen. Werden die die bisherige Geschlechtsidentität prägenden Rahmenbedingungen und fundierenden Deutungsmuster durchschaut, ergeben sich Möglichkeiten ihrer Veränderung. Die frühkindlichen Erfahrungen werden nicht mehr als alles entscheidender Schicksalsfaktor für spätere Beziehungen angesehen, sie bilden vielmehr den Horizont, vor dem neue Erfahrungen angeeignet werden.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. a.a.O. 37.

⁴⁵ Ich kann die Methodik sozialwissenschaftlicher Biographieforschung hier nicht näher diskutieren. Wichtig für diesen Zusammenhang ist die Einsicht, daß es um die Reflexion fundierender Deutungsmuster geht, mit denen wir unsere Lebensgeschichte interpretieren und zu einer „Meta-Erzählung“ verdichten, nicht um mehr oder weniger naturgegebene, frühkindlich-festgelegte Phänomene. Es ist zu fragen, ob Seelsorge dann nicht eher als Konstruktion (und nicht mehr als Rekonstruktion) von Lebensgeschichte verstanden werden mußte. Vgl. W. Fuchs, Biographische Forschung: Eine Einführung in Praxis und Methoden, Opladen 1984, 95ff u. 196ff. – W. Schelling, Erinnerter Biographie, in: WzM 37, 1985, 306ff.

Es gibt mittlerweile viele Frauenforscherinnen, die den ideologischen Charakter der Freudschen Konstruktionen von Weiblichkeit herausgearbeitet haben. Ich möchte mich hier auf deren Auswirkungen auf die Entwicklungspsychologie beschränken und kurz darstellen, wie es aus der Perspektive feministischer Psychoanalysekritik zu der Vorstellung der schrecklich-verschlingenden Urmutter kam, die die eigene und, wie zu vermuten, vor allem männliche Subjektivität so sehr zu bedrohen scheint.⁴⁶

Nancy Chodorow hat in ihrer Untersuchung männlicher und weiblicher Primärsozialisation auf die fundamentale Bedeutung der Tatsache aufmerksam gemacht, daß in der modernen Familie unserer westlichen Kultur am Anfang des Lebens immer eine weibliche Bezugsperson steht und es im allgemeinen die Frauen sind, die „muttern“.⁴⁷ Dies führt für weibliche und männliche Kinder zu unterschiedlichen Konsequenzen. Mädchen und Jungen erleben ihre Beziehung zu Mutter und Vater mithin unterschiedlich.

Die Mutter-Sohn-Beziehung ist von Anfang an durch die geschlechtliche *Verschiedenheit* der Beteiligten geprägt. Die Söhne erleben sich als nicht-weiblich, als Gegensatz zur Mutter. „Da es keine nahen männlichen Betreuer gibt, internalisiert der Knabe, der von dem ihm nächststehenden Elternteil als gegensätzlich behandelt wird, dieses negative Anderssein als Grunderlebnis seines Selbst: Er ist Nicht-Mutter.“⁴⁸ Um eine männliche Geschlechtsidentität entwickeln zu können, löst sich der Junge relativ früh und abrupt von der Mutter. Er spürt intuitiv, daß die Mutter weniger Macht hat und sich selbst als geringwertiger einschätzt, als der abwesende Vater, den er als Rivalen um ihre Zuwendung zugleich haßt und bewundert. Aus Angst vor seiner eigenen Verwundbarkeit folgt die Ablehnung und Geringschätzung der Mutter. Er erlebt sich als etwas Abgetrenntes⁴⁹ und muß diese Trennung um jeden Preis aufrechterhalten, um seine gefährdete Geschlechtsidentität, die sich durch die Abgrenzung vom Weiblichen definiert, nicht zu bedrohen. Das Weibliche wird so zum komplementären Gegenstück für das, was aus Angst vor Auflösung nicht gelebt werden darf. Männlichkeit wird spiegelbildlich zur Weiblichkeit

⁴⁶ Ich beziehe mich im folgenden auf C. Gilligan, In a different voice: psychological theory and women's development, Cambridge MA 1982. – Nancy Chodorow, Das Erbe der Mütter: Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985. – Catherine Keller, Penelope verläßt Odysseus: auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen, Gütersloh 1993. – J. Benjamin, Die Fesseln der Liebe: Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt a. M. 1990. – Christa Rohde-Dachser, Expedition in den dunklen Kontinent: Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, Berlin 1992. – U. Wagner-Rau, Zwischen Vaterwelt und Feminismus: Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen, Gütersloh 1992.

⁴⁷ Vgl. Chodorow, 16.

⁴⁸ Keller, 168.

⁴⁹ Keller interpretiert die Kastrationsangst als Symbol für die männliche Urangst, die darin bestehe, daß sich Männer bereits als abgeschnitten empfinden. Vgl. a.a.O. 183.

definiert, eine Polarisierung, in der die eine Seite idealisiert, die andere abgewertet wird.⁵⁰

Hinter der im ödipalen Modell selbstverständlich vorausgesetzten Desidentifikation des Jungen von der Mutter versteckt sich die Furcht vor der erlebten Abhängigkeit, der eigenen Verletzlichkeit und erlebten Intimität mit ihr. Der Junge kompensiert sein „Abgeschnittensein“, das verlorene Zutrauen zu seinem „Inneren“, indem er seine Verschiedenheit und Überlegenheit Frauen gegenüber behauptet.⁵¹ Hinter der Lust an der Macht über andere „verbirgt sich eine unbewußte Angst vor der Mutter mit ihrer ungeheuerlichen Fähigkeit, das kindliche Ich zu überwältigen. Macht über andere soll dann das verlorengegangene Gefühl der Beziehung zu anderen ersetzen.“⁵²

Durch die Ablehnung des Mütterlichen wird beim Jungen die Entwicklung einer reifen Mutter-Identifikation verhindert. Die Fusion mit der Mutter bleibt paradoxerweise intakt. Die nicht verarbeitete Ablösung von ihr „verewigt die Macht der verschmelzenden, omnipotenten Mutter im Unbewußten“.⁵³ Weiblichkeit absorbiert auf diese Weise alles, „was der Junge abschüttelt, wenn er vor der Mutter flieht“.⁵⁴ Durch die Identifikation mit dem dominanten Vater kann er seine Abhängigkeit verleugnen. Die furchterregenden Teile des ödipalen Vaters werden dabei abgespalten⁵⁵ und auf die regressive, nun mit Angst und Furcht belegte, archaische Mutter übertragen. Der Vater wird zum Retter und Beschützer vor der Mutter, „die uns in den, wie Freud sagt, ‚uneingeschränkten Narzißmus‘ der frühen Kindheit zurückziehen will“⁵⁶ und damit in den regressiven Sog des ozeanischen Einsseins, auf das Scharfenberg anspielt. Damit erreicht das psychoanalytisch-ödipale Modell gerade nicht, was es erreichen will: „Das allmählich sich entwickelnde Bewußtsein des (Geschlechter-) Unterschieds sabotiert die Anerkennung der Anderen, statt sie zu fördern. Der Unterschied gehorcht schließlich dem Kodex der Herrschaft.“⁵⁷

Wie erlebt nun das Mädchen die frühe Mutter-Tochter-Beziehung? Freud selbst hat am Ende seines Lebens festgestellt, daß der Ödipuskomplex Jungen und Mädchen nicht in gleicher Weise betrifft.⁵⁸ Psychoanalytisch

⁵⁰ Vgl. Benjamin, 163. – Weiblichkeit wird in der Psychoanalyse nie für sich betrachtet: Sie, die Mutter (Weiblichkeit heißt hier bemerkenswerterweise immer Mütterlichkeit), ist immer die komplementäre Andere/das Objekt des Mannes. Sie besitzt keine eigene Sexualität, ist vielmehr doppelt kastriertes Mängelwesen. Deshalb interpretiert Freud auch die *notwendige* Ablehnung der Mutter als biologisches Schicksal, neuere psychoanalytische Schulen immerhin noch als psychologisches Faktum. Vgl. a.a.O. 155f u. 161.

⁵¹ Vgl. a.a.O. 159.

⁵² Vgl. Keller, 183.

⁵³ Benjamin, 163.

⁵⁴ A.a.O. 165.

⁵⁵ Vgl. das griechische Drama, in dem der Vater Laios seinen Sohn Ödipus zunächst umbringen wollte.

⁵⁶ Benjamin, 132.

⁵⁷ Ebd. (Einfügung in Klammer I. K.).

⁵⁸ Vgl. Keller, 166.

gedacht ist die präödipale Phase beim Mädchen wesentlich länger und spielt eine weitaus wichtigere Rolle als beim Jungen. Die Mutter-Tochter-Beziehung ist im Gegensatz zur Mutter-Sohn-Beziehung daher durch *Ähnlichkeit* bestimmt. Die Mutter erlebt die Tochter eher als Erweiterung ihres Selbst und bestätigt sie nicht in ihrer Andersartigkeit. Sie fördert vielmehr das Gefühl der Einheit und Kontinuität mit ihr.⁵⁹ Die Tochter wird zu einer Identifikation mit ihrer Mutter vorprogrammiert: auch sie soll die Fähigkeit des „Mutterns“ lernen. Sie entwickelt auf diese Weise eine beziehungsgerichtete, empathische Selbstidentität. Diese Entwicklung ist ambivalent: auf der einen Seite muß das Mädchen seine präödipalen Beziehungsformen nicht verleugnen, es erlebt sich als kontinuierlicher und weltverbundener. Auf der anderen Seite wird das Mädchen nicht ermutigt, anders als ihre Mutter zu sein.⁶⁰ Die enge Mutter-Tochter-Beziehung kann deshalb zu einer Erstickung des Selbstgefühls der Tochter führen. Ist die Mutter selbst narzißtisch gestört, ist sie aufgrund von Defiziten, von nicht gelebtem Leben und Frustrationen nur zu einer Pseudoempathie fähig, besteht die Gefahr, daß die Tochter sich unbewußt in die Bedürfnisse der Mutter einfühlte und versucht, ständig emotional verfügbar zu sein. Nur schwer entwickelt sie ein differenziertes Selbst. Der kaum anwesende Vater ist emotional nicht stark genug, um diese Dyade aufzubrechen. Auf der anderen Seite wird er vom Mädchen aufgrund seiner Abwesenheit idealisiert. Fazit: „Die Enttäuschungs- und Ohnmachtserlebnisse des kleinen Kindes koppeln sich immer mit dem Bild der Mutter, weil ihr die Last der Kinderaufzucht überlassen bleibt, während der Vater sich entzieht.“⁶¹

Die dyadische Fokussierung von Mutter und Kind führt auf diese Weise sowohl für die Tochter, als auch für den Sohn zum Schuldvorwurf an die Mutter. Die erste Elterngestalt wird zum drohenden Hintergrund für wahres Selbstsein und erscheint als „eine alles umschließende halb-menschliche Gestalt, die in uns allen für alle Zeiten die Wünsche, Bedürfnisse, Frustrationen und Demütigungen der Kindheit heraufbeschwört. Im Gegensatz dazu bietet der Vater Schutz vor dieser diffusen Macht, der niemand entgehen kann.“⁶² Christa Rohde-Dachser sieht die Rolle der Mutter als „Sündenbock“ der Moderne darüber hinaus im Zusammenhang gesellschaftlicher Entwicklung: Mit dem Übergang von der stratifizierten Gesellschaft, in der äußere Bande der Dazugehörigkeit die Regel waren, zur modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, in der jede und jeder austauschbar wird, wird das Lebensgefühl der Verbundenheit, das wir bei der Mutter erlebten, tiefgreifend verletzt. Rohde-Dachser vermutet deshalb einen Zusammenhang zwischen der Aggravierung im Bild der „bösen“ Mutter und dieser modernen Frustration.⁶³

⁵⁹ Vgl. Chodorow, 143.

⁶⁰ Vgl. Keller, 173.

⁶¹ Vgl. Rohde-Dachser, 259.

⁶² Keller, 158.

⁶³ Vgl. Rohde-Dachser, 204ff.

Diese Überlegungen zeigen, daß die gängigen psychoanalytischen Mythen, die auch Scharfenberg verwendet, um menschliche Grundkonflikte zu interpretieren, auf dem Hintergrund der immer noch sozial dominanten Auffassungen von den Geschlechterrollen und damit soziologisch interpretiert werden müssen. Zentrale Rolle spielt dabei die Mutter, die nach wie vor die Hauptlast für die Kinderaufzucht trägt. Daß dies weitgehend immer noch so ist, stellt auch Ulrich Beck lapidar fest: „Die Männer (...) haben eine *Rhetorik der Gleichheit* eingeübt, ohne ihren Worten Taten folgen zu lassen (...). Die Widersprüche zwischen weiblicher Gleichheitserwartung und Ungleichheitswirklichkeit, zwischen männlichen Gemeinsamkeitsparolen und Festhalten an den alten Zuweisungen spitzen sich zu (...). Wir stehen also (...) erst am *Anfang* der Freisetzung aus den ‚ständischen‘ Zuweisungen des Geschlechts.“⁶⁴ Wir sahen, was für problematische Konsequenzen sich daraus ergeben, vor allem in bezug auf die unterschiedliche Entwicklung männlicher und weiblicher Geschlechtsidentität. Solange der („ödipale“) Vater den Unterschied repräsentiert, die (präödipale/„narzißtische“) Mutter hingegen Irrationalität und Omnipotenz, solange diese Konstruktionen als unumgängliches, „normales“ psychologisches Faktum gelten, bleibt die Zurückweisung der Weiblichkeit zentrales Merkmal von Männlichkeit und Subjektivität. Catherine Keller hat diese Vorstellungen von Ich-Entwicklung im Rahmen ihrer Analyse neuzeitlichen Subjektivitätsverständnisses interpretiert. Ihre Grundthese ist, daß Trennung bzw. Abgrenzung und Sexismus die wichtigsten Voraussetzungen bilden für die Entstehung des Selbst in unserer Kultur.⁶⁵ Genau diese Verbindung ist in den psychoanalytischen Mythen – und Scharfenbergs Rezeption dieser Mythen – wieder zu finden: die Ablehnung der Mutter wird zur Bedingung für die Entwicklung eigener (v. a. männlicher) Identität, die Frage nach weiblicher Identität, die sich weitgehend über die Identifikation mit der Mutter entwickelt, erst gar nicht gestellt. Fatal ist, daß diese Problematik überhaupt nicht gesehen wird, daß die Mythen nicht als solche durchschaut werden, sondern weiterhin als Grundlage einer Seelsorgetheorie dienen sollen, die gerade das „Unerhörte erhören will“ und die unbewußt internalisierten Selbst- und Fremdzuschreibungen ans Tageslicht befördern will.

Was für Konsequenzen ergeben sich aus diesen Erkenntnissen, und was für Perspektiven eröffnen sich durch die Infragestellung der diskriminierenden Polarisierungen von (männlicher) Separatheit einerseits und (weiblicher) Weltverbundenheit andererseits? Zum einen wird die entwicklungspsychologische Gleichsetzung von Trennung und Reifwerdung obsolet. Wir sahen, daß diese Annahme androzentrisch, d. h. männlicher Erfahrung entnommen ist, die unreflektiert mit menschlicher Erfahrung gleichgesetzt wird. „Demgegenüber erscheint die weibliche Erfahrung, bei der Fragen der Differenzierung unlösbar mit Fragen der Beziehung

verbunden sind, abweichend und damit implizit geringwertiger.“⁶⁶ Die geschichtlich erworbene Beziehungskompetenz vieler Frauen ist damit nicht als Abweichung von der Norm, sondern als ein *Unterschied* mit seinen spezifischen Stärken und Schwächen zu interpretieren. Wird in der Folge die männliche Geschlechtsidentität durch Intimität, die weibliche durch Trennung bedroht,⁶⁷ resultieren daraus entsprechend unterschiedliche „Grundkonflikte“. Weibliche und männliche Erfahrungen sind deshalb zu unterscheiden. Diese Erkenntnis für die Konflikttheorie fruchtbar zu machen, würde nicht nur zu einer Revision der fundierenden Deutungsmuster menschlicher Konflikte führen, sondern auch, ganz im Sinne Scharfenbergs, zu einer vertieften Selbstwahrnehmung beitragen. Zum anderen müssen Wege jenseits dieser Dyaden, die Frauen und Männer auf bestimmte Geschlechterrollen reduzieren, gefunden werden. Die Polarisierung der Geschlechtsidentitäten führt zu Verengungen und Vereinfachungen, die in keiner Weise die vielfältigen, differenzierten Möglichkeiten des Menschseins in den Blick bekommen. Es gilt, nach Modellen für eine Ich-Entwicklung zu suchen, die nicht mehr mit den Gegensätzen von Partizipation und Autonomie, von Verschmelzung und Abgrenzung operieren,⁶⁸ sondern Differenzierung und Komplexitätssteigerung mit Beziehungshaftigkeit zusammendenken. Keller schlägt im Anschluß an Kohut vor, das „ursprünglich empathische Kontinuum“,⁶⁹ aus dem Jungen wie Mädchen herkommen, auszudehnen und zu verwandeln, statt es nur als bedrohlichen Hintergrund für wahres Selbstsein wahrzunehmen. „Die Beziehungsorientiertheit der präödipalen Phase sollte und kann, trotz der Gefahr eines undifferenzierten Narzißmus, in die Reife hinein kultiviert werden, sie muß nicht unterdrückt und durch anderes ersetzt werden. Nur so wird die Komplexität unserer inneren und äußeren Interaktion nicht mehr zum Labyrinth des Selbstverlustes werden.“⁷⁰ Eindrücklich plädiert Keller dafür, die Geschlechteridentität zu revidieren in Richtung auf vielfältigere Möglichkeiten und nicht etwa auf noch weniger (wie z. B. die vereinheitlichenden Komplementaritätsvorstellungen der Androgynie). Sie versteht das Abgrenzungsideal als eine Form von aufgezwungenem Selbstsein, während das fließende Verbundensein am Anfang jeden Lebens steht und die Möglichkeiten der Differenzierung keineswegs ausschließt. „Im Gegensatz zu dem Diktat des geschrumpften Restes wird der Mensch mehr und differenzierter, je mehr Differentes sie/er in sich hineinnimmt.“⁷¹ Konkret bedeutet dies, daß Kinder von An-

⁶⁴ U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986, 162.

⁶⁵ Vgl. Keller, 12.

⁶⁶ A.a.O. 163. Dies geht auch aus den Untersuchungen von Gilligan hervor.

⁶⁷ Vgl. Gilligan, 8.

⁶⁸ Ähnlich ist auch die Kritik einer Arnoldshainer Tagungsgruppe an Scharfenberg: „Es müßte jenseits des Herrschaftsmythos Modelle und einen Zugang zur Wirklichkeit geben, in denen Partizipation und Autonomie nicht mehr Gegensätze sind“, in: Arnoldshainer Protokolle 7, 1976, Zum Verhältnis Therapie-Theologie aus der Sicht der analytisch-therapeutischen Schulrichtungen Freuds, 19.

⁶⁹ Keller, 204.

⁷⁰ A.a.O. 187.

⁷¹ A.a.O. 182. – Dem Zitat liegt eine Anspielung auf eine Äußerung Freuds zugrunde: „Unser heutiges Ichgefühl ist also nur ein eingeschrumpfter Rest eines

fang an von Menschen beiderlei Geschlechts erzogen werden müßten, um ein individuelles Gefühl des Selbst in Beziehung zu beiden aufzubauen. „Auf diese Weise würde Männlichkeit nicht an die Verleugnung der Abhängigkeit und an die Abwertung der Frauen geknüpft werden (...). Kinder würden keine Angst vor *mütterlicher* Allmacht und keine Erwartungen einzigartiger Fähigkeiten zur Selbstaufgabe an *Frauen* richten.“⁷² Beide Elternteile müssen am „Muttern“ vollständig beteiligt werden, damit Frauen mehr Selbstdifferenzierung und Männer mehr affektive Beziehungsfähigkeit entwickeln können.

Es gilt also beides: Wir brauchen die Geschlechterdifferenz (d. h. die Unterscheidung von männlicher und weiblicher Erfahrung) als Leitdifferenz anthropologischer Beobachtung. Sie hilft uns als *hermeneutische Methode* den Androzentrismus gängiger anthropologischer (hier: psychoanalytischer) Betrachtung aufzudecken und die ausgeblendeten weiblichen Erfahrungen zu thematisieren und zu reflektieren. Gleichzeitig weist die Geschlechterdifferenz auf ihre eigene gesellschaftliche Bedingtheit hin und damit auf die sozio-kulturell bedingten verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten für Männer und Frauen mitsamt deren Konsequenzen für die jeweilige Geschlechtsidentität. Gerade darin weist sie über sich hinaus. Geschlechterdifferenz ist gerade kein ontologischer Begriff, sie bezieht sich vielmehr auf ein historisch sehr wirksames Geschlechterverständnis. Dieses traditionelle Geschlechterverständnis verliert durch die Veränderungen und Freisetzungsprozesse im Geschlechterverhältnis der Gegenwart an Plausibilität. Dadurch wird der soziale Konstruktcharakter einer spezifisch weiblichen oder männlichen Geschlechtsidentität offengelegt. Was bedeuten diese Überlegungen nun aber jeweils für Männer und vor allem für Frauen hinsichtlich der Bearbeitung von Konflikten mit religiösen Symbolen?

Für viele Frauen in der Kirche ist die einseitig männlich-religiöse Symbolik nicht mehr geeignet, um ihre inneren Konflikte auszudrücken oder zu bearbeiten. Das gilt insbesondere für die Frauen und Mädchen, die von ihren Vätern oder anderen männlichen Verwandten geschlagen oder sexuell mißhandelt werden. Für sie ist es schlechterdings unmöglich, über das Symbol von Gott, dem Vater, Befreiung aus dem ewig Gleichen zu erfahren. Sie fühlen sich von der Kirche alleingelassen und unverstanden – ihre Probleme sind privatisiert. Scharfenberg selbst konstatiert, daß, wenn das überlieferte Symbolsystem nicht mehr ausreicht, um innere Konflikte auszudrücken, wenn eine neue Dimension des Konfliktes entdeckt und ausgelegt wird, entweder neue Symbole geschaffen werden oder man neurotisch werde.⁷³ Diese Alternative scheint heute für viele Frauen gegeben zu sein.

weltumfassenderen, ja – eines allumfassenden Gefühls, welches einer innigeren Verbundenheit des Ichs mit der Umwelt entsprach (S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Ges. Werke XIV), Frankfurt 1968, 425).

⁷² Chodorow, 280.

⁷³ Vgl. Scharfenberg, Mit Symbolen leben, 77.

Was aber bedeutet das in einem seelsorgerlich-kirchlichen Kontext? Steht nicht durch die Problematisierung des zentralen Symbols von Gott, dem Vater, christlicher Glaube selbst auf dem Spiel? Die amerikanische Theologin Sallie McFague stellt in ihrer Untersuchung metaphorisch-christlicher Rede fest, daß das eigentliche Problem nicht das Symbol von Gottvater an sich darstellt, sondern seine Ausschließlichkeit.⁷⁴ Die klassischen Gottessymbole sind heute weitgehend so verabsolutiert, daß sie zur einzig denkbaren Möglichkeit der Gottesbeschreibung geworden sind. Sie werden literalistisch mißverstanden, ein spielerisch-distanzierter Umgang scheint nicht mehr möglich. Es fehlt das Bewußtsein, daß alle unsere Symbole von Gott *Konstrukte* sind. Sie beschreiben nicht Gott „an sich“, sondern unsere Beziehung zu Gott, die wir nur mit Hilfe von uns vertrauten Erfahrungen auszudrücken vermögen. Gewinnt ein Symbol den Charakter von Unwandelbarkeit, wird es idolatrisch, es sinkt ab zum Klischee und wird nicht mehr als Symbol verstanden.⁷⁵

Die Gleichnisse Jesu sind durch eine Infragestellung konventioneller Beziehungshierarchien geprägt.⁷⁶ In vielfältiger Weise und in Umkehrung „normaler“ Erwartungen spricht Jesus vom Reich Gottes. Jesus selbst ist das Gleichnis Gottes.⁷⁷ Soll die Reichhaltigkeit und Vielschichtigkeit der göttlich-menschlichen Beziehung, wie sie Jesus selbst verkündet und gelebt hat, in unserer kirchlich-seelsorgerlichen Sprache zum Ausdruck kommen, dann brauchen wir viele Metaphern und Symbole, auch weibliche, die zum einen die einseitig männlichen Gottesvorstellungen relativieren und als eine mögliche Interpretation des Gott-Mensch-Verhältnisses re-symbolisieren, zum anderen aber auch die vielen Bilder des personalen, relationalen Lebens unzähliger Menschen, insbesondere der Frauen, miteinschließen, die in der bisherigen Symbolsprache nicht repräsentiert sind. Die Sache christlichen Glaubens drängt zur Sprache⁷⁸ und zwar zu einer *inklusiven* Sprache, die den Erfahrungen vielfältigen Menschseins Rechnung trägt und auf diese Weise das Evangelium tatsächlich als universale Liebe Gottes erfahrbar werden läßt.

Der Reichtum biblischer Erfahrungen und Symbole könnte auf diese Weise gegenüber den psychoanalytischen pointierter zur Geltung gebracht werden und plausibler machen, „wie sich in solchem Streit das Evangelium erfahrungsdeutend und -verändernd zur Geltung bringt“.⁷⁹ Das bedeutet, daß die besondere Qualität biblischer Symbole für den seelsorgerlichen Kontext präziser herausgearbeitet werden müßte, um die befreienden Erfahrungen, die ursprünglich damit verknüpft wurden,

⁷⁴ Vgl. Sallie McFague, Metaphorische Theologie, in: J. P. van Noppen (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen, Frankfurt a. M. 1988, 195.

⁷⁵ Vgl. a.a.O. 184f.

⁷⁶ Vgl. a.a.O. 185.

⁷⁷ Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978, 394.

⁷⁸ Der Ausdruck ist von E. Jüngel, Gott – als Wort unserer Sprache, in: Ders., Unterwegs zur Sache: theologische Bemerkungen, München 1972, 82.

⁷⁹ W. Jetter, Symbol und Ritual: anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978, 285.

konkreter zu erfassen und auf ihren ideologischen Machtmißbrauch in der Geschichte hinzuweisen. Das gilt auch für das Vatersymbol: der provozierende Gehalt der Abba-Anrede Jesu müßte mit dem Vatersymbol so verbunden werden, daß das Vatersymbol, statt irdische Machtverhältnisse und traditionelle Geschlechterrollen zu legitimieren, wieder zum Ausdruck der in Jesus Christus geoffenbarten „Gegengeschichte Gottes“ wird, die für Glaube, Hoffnung und Liebe angesichts der Verlassenheit *aller* Leidenden dieser Welt steht.

Das ist die eine Möglichkeit. Die andere halte ich für genauso wichtig: Es ist unabdingbar, daß christliche Frauen sich auf der Suche nach ihrer Identität „zwischen Vaterwelt und Feminismus“⁸⁰ auf die Suche nach neuen und weiblichen Symbolen für das Göttliche machen. In der christlichen Religion gibt es keine Symbolisierung der Mutter-Tochter-Beziehung – „die Mutter hat immer den Sohn im Arm“,⁸¹ soweit von ihr überhaupt die Rede ist und nicht ausschließlich vom Vater. Es ist das Verdienst Joachim Scharfenbergs, die elementare Bedeutung religiöser Symbole für das Verständnis eigener, konflikthaft erlebter Identität herausgearbeitet zu haben. Frauen leiden nicht primär an mangelnden Rechten und Quotierungen, sondern daran, „daß sie kein symbolisches Bezugssystem vorfinden, mit dem sie ihre Existenz zur Gesellschaft in Beziehung setzen und ihr Bedeutung geben können“.⁸² Soll weibliche Freiheit entstehen, muß gerade die Kirche Jesu Christi den Mut finden, hier neue Wege zu gehen.

⁸⁰ So der Titel der erwähnten Dissertation von Wagner-Rau.

⁸¹ *Libreria delle donne di Milano*, Wie weibliche Freiheit entsteht: Eine neue politische Praxis, Berlin 1991, 17.

⁸² Wagner-Rau, 146. Wagner-Rau bezieht sich hier auf das bereits zitierte Buch der italienischen Frauengruppe Libreria delle donne di Milano.