

Sabine Bobert

Selbsttransformationen als Tor zum Heiligen

Zur Praktischen Theologie des dividuierten Selbst und seiner Transformationen in religiös und medial konstituierten Spielräumen

(in: Ulrich Schwab/Eberhard Hauschildt (Hg.), *Praktische Theologie im 21. Jahrhundert*)

Das Hauptthema, mit dem die Praktische Theologie in der spätmodernen bzw. postmodernen Gesellschaft zunehmend konfrontiert wird, ist das dividuierte Selbst auf der Suche nach seiner Einheit, verbunden mit der Bereitschaft zum ständigen Einspielen neuer Teilidentitäten. Dabei spielen medial vermittelte Kommunikationsprozesse eine wachsende Rolle, insofern sie Spielräume für das Einspielen neuer Rollen und für Selbsttransformationen auf Probe zur Verfügung stellen. Im Folgenden erörtere ich diesen Ansatz (1.) hinsichtlich der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die das Selbst zunehmend ´dividuierten´, (2.) in Bezug auf exemplarische Transformationsorte, wobei ich neben religiösen Spielfeldern mediale Transformationsplätze besonders berücksichtige. (3.) ziehe ich Schlußfolgerungen aus diesen Rahmenbeschreibungen für Strukturen und Gegenstandsbestimmung von Praktischer Theologie.

1. Das dividuierte Selbst in der spätmodernen Gesellschaft

Religion in der spätmodernen Gesellschaft ist selbst Transformationsprozessen unterworfen. Sie findet sich, gegenüber ihren totalitär orientierten traditionellen Selbstbeschreibungen, vom einstigen Ordnungsprinzip für den Kosmos der Welt und der Gesellschaft faktisch degradiert zu einem gesellschaftlichen Teilsystem neben anderen. Auch das (evangelische) Christentum selbst findet sich in einem zunehmend dezentralen und pluralisierten Chaos vor, ohne daß ein einhelliger Konsens mehr darüber zu erzielen wäre, was noch zu (evangelischen) christlichen Kommunikationsgestalten zu zählen ist und was nicht mehr. In dieser Lage wirken vormoderne Sinnggebungsansprüche im Sinne eines „Elevator-Prinzips“¹ für die Gesellschaft und deren Individuen obsolet: daß *das* (evangelische) Christentum selbst über *die* alles strukturierende Metaerzählung für die gesellschaftlichen (oder gar kosmischen) Gesamtzusammenhänge verfüge, ob nun im Sinne eines ontologischen tiefsten Wahrheitsgrundes oder eines höchsten Sinnes.

¹ Vgl. *Armin Nassehi*, Religion und Biographie, in: *Monika Wohlrab-Sahr* (Hg.), *Biographie und Religion*, Frankfurt/M./New York 1995, 103-126.

Im folgenden schlieÙe ich mich der wesentlich von *Henning Luther* initiierten Denkrichtung der Praktischen Theologie an, der eine Gegenstandsverlagerung zur Reflexion individueller Sinnfindungsprozesse vorgeschlagen hat. Dabei erhalten Biographie und Fragen der Konstitutionsprozesse des Selbst einen zentralen Stellenwert in der Gegenstandsbestimmung der Praktischen Theologie, mit entsprechenden methodischen Konsequenzen.²

Der Hauptgegenstand des von mir verfolgten praktisch-theologischen Ansatzes ist das zunehmend zwischen gesellschaftlichen Teilsystemen und deren unterschiedlichen Eigenlogiken dividuierte Subjekt. Praktische Theologie fragt angesichts dieses so bestimmten Subjektes nach Kommunikationsmöglichkeiten transzendenter Identitätshorizonte und Rollenverständnisse. Sie reflektiert die Bedingungen der Suche nach einem 'persönlichen Kosmos'. Hierzu zählt die Erarbeitung dynamischer Einheiten der vielfältigen, widersprüchlichen Lebenslauffragmente, die das dividuierte Subjekt je aktuell zu *einem* Selbst zusammenzufügen hat und geschichtlich je neu reflektierend zu *einer* Biographie verdichten muß. Praktische Theologie macht hierfür christlich-religiöse Fiktionen als lebbare Teilidentitäten und realisierbare Existenzhorizonte kommunikabel.

Gegenüber Henning Luther schlage ich eine neue Konzeption des Selbst vor. Ich stimme mit ihm, sowohl aus soziologischer als auch aus psychologischer Perspektive, überein in der Beobachtung zunehmender Fragmentierungsprozesse.³ Ich distanzieren mich jedoch davon, dieses fragmentierte Selbst in seiner Zerrissenheit festzuschreiben und ggf. Krisen nur noch mit dem religiösen Postulat der Notwendigkeit von Kontingenzerfahrungen zu überhöhen. Ich meine, daß sich Luthers mit dem *Fragmentbegriff* verbundene Intentionen (geschichtliches Fragment sein in der Trauer um ungelebte Möglichkeiten, Offenheit des Selbst für Andere, Offenheit für die Zukunft) besser in einem *postmodernen Leitbild der Identität* aufnehmen lassen: im *Leitbild eines multiplen Selbst*. Man kann dieses Leitbild wegen der Betonung multipler Identitätsanteile als Radikalisierung von Luthers Ansatz beim fragmentierten Selbst verstehen. Mir geht es jedoch gegenüber Luther stärker um das Zulassen der Frage nach Kohärenzprinzipien des Selbst, um das möglich werdende Spiel mit Teilidentitäten und schließlich um eine

² Vgl. A. Grözinger/H. Luther (Hg.), *Religion und Biographie*, München 1987; H. Luther, *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992.

³ Vgl. besonders *Henning Luther*, *Identität und Fragment*, in: *ThPr* 20 (1985), 317-338; *ders.*, *Leben als Fragment*, in: *WzM* 43 (1991), 262-273. Vgl. meinen Luthers Ansatz aufnehmenden früheren Aufsatz, den ich an dieser Stelle mit dem Modell des 'multiplen, kohärenten Selbst' weiterentwickle: *Sabine Bobert-Stützel*, „Man is born broken, God's grace is glue“, in: *Einheit und Kontext. FS P. C. Bloth*, Würzburg 1996, 41-76. – Zur neben der Fragmentarizität ebenso wichtigen biographischen Perspektive von Ganzheit vgl. auch *Lutz Friedrichs*, „Heilige Leere“, in: K. Fechtner/M. Haspel (Hg.), *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 167-188.

Entlastung der Religion von *totalen* Identitäts-Funktionen (das Selbst entweder noch weiter zu erschüttern oder zum Trägerprinzip für die Fragmente zu werden). Meine These ist: Erst wenn Religion nicht mehr auf Totalperspektiven zielt und sich von identitätskonstituierenden Gesamtaufgaben entlastet, kann sie das Individuum bereichern. Denn dann benötigt das Subjekt Religion nicht mehr als Totalperspektive fundamentalisierend zum Zementieren seiner Identität, sondern es kann sein bisher erlangtes Gleichgewicht aufs Spiel setzen und bereichernde *religiöse Teilidentitäten* einspielen. Sofern ein im psychischen Sinne gesundes Selbst bereits hinreichend Kohärenzprinzipien für sich erarbeitet hat, braucht die religiöse Perspektive seiner selbst trotz ihrer Fremdheit gegenüber bisherigen Selbstsichten nicht abgespalten zu werden, sondern kann als zusätzliche Stimme eines inneren Dialogs das ganze Selbst bereichern. Damit widerspreche ich zugleich einem strikt funktionalen Religionsverständnis. Religion ist nicht notwendig für die Identitätsentwicklung. Sie eröffnet jedoch einen eigenartigen, die Identität bereichernden Beziehungshorizont und erschließt eigenartige, neue Spielräume.

In der auf Fragen der Biographieforschung ausgerichteten Praktischen Theologie hat sich inzwischen ein Konsens darüber gebildet, daß *klassische Identitätskonzepte* die Lebensbedingungen in der spätmodernen Gesellschaft nicht mehr zu erfassen vermögen. Diese Konzepte setzen ein ungeteiltes Subjekt mit einem konstant fortzuschreibenden Lebenslauf und ohne große Identitätsbrüche (z.B. hinsichtlich beruflicher Laufbahn, Geschlechtsidentität, Lebensform) voraus. Dieses Subjektverständnis übersieht die den Individuen heute aufgebürdete Biographie- und Identitätsarbeit. Das dividuierte Subjekt muß selbst Kohärenzprinzipien erarbeiten zwischen den Teilidentitäten, in denen es gleichzeitig in gesellschaftlichen Teilsystemen existiert, welche mitunter zusammenhangslos und schwer durchschaubar erscheinen und die dem Subjekt in ihrer Eigendynamik wiederholt neue Selbsttransformationen aufnötigen. So spricht z.B. Armin Nassehi davon, wie die Moderne klassische Vorstellungen der Einheit des Subjekts dekomponiert hat „in die Dividualität eines multiplen Selbst“.⁴

Gegenüber dem vormodernen Leitbild eines einheitlichen Subjektes mit *einer* stabilen Identität einerseits und andererseits Henning Luthers Leitbild eines zerrissenen Subjektes gehe ich vom postmodernen Leitbild eines sowohl *kohärenten als auch multiplen Selbst* aus. Dabei betrachte ich die überstarke Erfahrung von Fragmentarität als leidvolles Scheitern an den Dividuiierungs- und Transformationslasten. Eine gegenwartsbezogene Praktische Theologie muß „die heilungsbedürftige Verfassung des Einzelnen“

⁴ Armin Nassehi, Gesellschaftstheorie, Kulturphilosophie und Thanatologie. Eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Georg Simmels Theorie der Individualität, in: SI 31 (1993), 15.

ernstnehmen.⁵ Damit votiere ich für einen Ansatz, der sich nicht grundsätzlich von der Aufgabe und der Sehnsucht der Zeitgenossen nach einer sinnhaften Einheit in ihrer Zerrissenheit verabschiedet und der das Leiden am Zerrissensein nicht vorschnell durch eine religiöse Anthropologie oder ein einseitiges Kontingenzverständnis von Transzendenz verklärt. Der Verlust vormoderner 'Ganzheitlichkeit' ist anzuerkennen, aber ebenso die spätmoderne Lebensaufgabe, sich individuelle Kosmen zu erarbeiten, in denen so Verschiedenes wie der eigene Lebenslauf und die eigene Gegenwart Eines werden kann. Sehr sensibel hierauf reagieren z.B. die esoterischen religiösen Bewegungen, die sich zugleich als seelische Heilungsbewegungen verstehen (s.u. Teil II.1. zum esoterischen Wiccakult). Sie bieten häufig fundamentalistische Lösungen im Sinne einer Alternativ-Biographie an; sie verstehen sich also selbst als totale Lösung statt als ein Angebot einer vom Individuum noch zu integrierenden neuen Teilidentität, die fortan eine wichtige Stimme bildet in der je eigenen Suche nach Liebe, Lebenssinn und Glück.

Eine Praktische Theologie, die sich reflektierend auf die Konstitutions- und Transformationsprozesse des multiplen Selbst beziehen will, muß als zentrales Feld der *Identitätssuche den Bereich von Geschlechtsidentität und Liebesbeziehungen einbeziehen*. Das Selbst existiert nur als *gendered self*, und es konstituiert diese Identität im spätmodernen „Ganz normalen Chaos der Liebe“.⁶ Liebesbeziehungen spielen insofern eine so herausragende Rolle bei der Identitätssuche, als sie scheinbar ermöglichen, die gesellschaftlichen Dividierungen zu unterlaufen. Sie bieten sich als scheinbar exterritoriale Heilungsstätte an. Wo, wenn nicht in den Augen einer anderen Person kann man sich noch als ganze Person gespiegelt finden und sich selbst, ein Bündel aus Lebenslauf-Fragmenten, enthüllen und dennoch ganz geliebt finden? Zweierbeziehungen und familiäre Lebensformen werden auf diese Weise „zu einer zentralen Instanz für die soziale Konstruktion der Wirklichkeit und zu einem wichtigen Ort der inneren Identität“.⁷

Doch auch die persönlichsten Beziehungen bleiben den Desintegrationsprozessen der Moderne zumindest darin unterworfen, daß sie von dividuierten Subjekten konstituiert werden, die die ihnen widerfahrenen Identitätsbrüche nicht einfach 'draußen' lassen können (ohne ihren Lebenslauf und damit überhaupt die Grundlage von Identität zu verlieren), und die auch hinsichtlich der je zu wählenden Lebensform kontingenzbehafteten Wahlzwingen nicht entgehen können. Auch diese Eilande letzter Ganzheitlichkeit sind instabil und legitimationsabhängig gegenüber alternativ wählbaren Möglichkeiten. Mit dem nachholenden Individualisierungsschub von Frauen seit den sechziger Jahren des

⁵ Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*, Frankfurt/M. 1988, 211.

⁶ Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt/M. 1990.

⁷ A.a.O., 110.

20. Jahrhunderts pluralisiert sich zudem die einst rollenmäßig festgeschriebene Gruppe von Frauen, was Folgen hat für die diese Rolle voraussetzenden Lebensformen. Traditionell gefüllte Begriffe wie 'Mann', 'Frau', 'Vater', 'Mutter', 'Familie', 'Liebe', 'Ehe' müssen fortan neu von den Individuum definiert und ausbalanciert werden.⁸ Praktische Theologie muß fragmentierte Geschlechtsidentitäten im Lebenslauf und fragmentierte Beziehungsbiographien reflektieren und mit religiösen Kommunikationsgestalten zu verbinden wissen. Auch auf traditionellen Handlungsfeldern sollte sie Neubestimmungsversuche von 'Familie', etwa zwischen hetero- und homosexuellen Varianten, und das Ausarbeiten von Geschlechtsidentität zu begleiten wissen.

Solche Suchprozesse werden im Zuge der vor allem von den Medien beschleunigten Globalisierung durch multikulturelle und multireligiöse Sichtweisen zugleich bereichert und erschwert. Die Aufgabe, „sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen“,⁹ führt mit den erweiterten Spielräumen zugleich zu neuen Formen des Schuldenerlebens: Was vormodern als Schicksalsschlag interpretiert werden konnte oder als Prüfung Gottes, ist heute zumindest auch Konsequenz eigener Entscheidungen, die als solche getragen und verarbeitet werden muß. Schuldiger werden kann man durch Handeln wie durch Unterlassen.

Gegenüber dem „metaphysischen Heimatverlust“¹⁰ und dem damit einhergehenden Verlust an Standardisierungen für gelingendes Leben greifen für *neue Standardisierungen* des Lebenslaufs und der persönlichen Identitätsausformung zum einen sozialstaatliche Regelungen, zum anderen Schemata aus der globalen Massenkultur. Hierbei spielen insbesondere die *Medien* eine wichtige Rolle. Die zwangsweise selbstbestimmten Individuen erhalten über die Medien vorgefertigte Ordnungssysteme und Identitätsbausteine, und sie finden innerhalb von Medienrealitäten Spielräume vor, um neue Teilidentitäten auszuprobieren.

Im folgenden stelle ich drei spät- bzw. postmoderne Transformationswege des Selbst vor, mit denen sich eine zeitgenössische Praktische Theologie strukturell auseinandersetzen müßte. Ein Transformationsweg entstammt dem Esoterikbereich und ist als *religiöse Heilungsbewegung* konzipiert. Hierfür habe ich exemplarisch den Wiccakult ausgewählt. Für den *Medienbereich* habe ich exemplarisch Kino und Internet gewählt. Die drei Beispiele verdeutlichen zugleich, wie schwierig die Transformationen des dividuierten Selbst heute zu leisten sind, trotz der Rede vom 'spielerischem Ausprobieren' neuer Kohärenzformen oder

⁸ Vgl. *Isolde Karle*, Seelsorge in der Moderne, Neukirchen-Vluyn 1996, 26ff.

⁹ *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986, 217, zur Schuldfrage 218.

¹⁰ *Peter L. Berger/Brigitte Berger/Hansfried Kellner*, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/M./New York 1975, 74.

Teilidentitäten. Es steht nicht weniger als die Balance der eigenem Identität auf dem Spiel. Im esoterischen *Wiccakult* (2.1) handelt es sich um eine Religionsform, die in postmoderner Attitüde Dauertransformationen zum wichtigsten Glaubensinhalt erhoben hat. Wicca bietet als Lösung jedoch eine vormoderne, totalitär das Selbst fundamentalisierende Lösungsform an: durch die Substitution persönlicher Kohärenzfindung qua Identifikation mit einer Metastory ('Elevatorprinzip hinein in einen über-persönlichen Kosmos'). Als Beispiel aus dem für die Jugendkultur wichtigen *Kultort Kino* habe ich den Film „Alien (4) – Die Wiedergeburt“ gewählt (2.2). Er zelebriert das Zerschneiden des Selbst an einer kategorienlos gewordenen Umwelt, die damit auch keinen Aufbau persönlicher Kohärenz mehr ermöglicht. Er veranschaulicht in Extremform mein Verständnis vom 'fragmentierten Selbst'. Als drittes Beispiel für Selbsttransformationen und für das postmoderne Spiel mit Identitäten habe ich das kulturelle *Leitmedium Internet* (2.3) gewählt, das sich zugleich als das postmoderne Medium verstehen läßt. In diesem Zusammenhang erörtere ich noch eingehender mein Leitkonzept des multiplen Selbst. Ferner stelle ich dar, wie das Internet dieses postmoderne Identitätskonzept fördert und selbst zu veranschaulichen vermag. Im abschließenden dritten Teil (3.) gehe ich auf strukturelle und inhaltliche Konsequenzen ein, wie sie sich für mich aus meinem Ansatz für die Praktische Theologie ergeben.

2. Transformationsorte des Selbst: Neue religiöse Bewegungen und mediale Spielräume

2.1. Religiöse Transformation durch Substitution von Selbst-Kohärenz: der esoterische Wiccakult

Beim esoterischen Wiccakult handelt es sich um ein religiöses Angebot, das hervorragend in den Sinnmarkt der spätmodernen Gesellschaft eingepaßt ist: Er hat die Notwendigkeit von lebenslangen Transformationen des Selbst zum zentralen Glaubensgegenstand erhoben. Und er bietet ein elastisch ausgestaltbares und umfassendes Set von Transformations- und Heilungsritualen für das fragmentierte Selbst an. Für die Praktische Theologie sind überdies die Rituale des Wiccakultes darin interessant, daß sie die notwendigen Transformationen von religiösen Übergangsritualen unter spätmodernen Bedingungen veranschaulichen. Ferner wird an Glaubenssätzen und Transformationsritualen des Wiccakultes deutlich, wie wichtig die religiöse Begleitung von Menschen als *gendered self* ist: Keine Identitätssuche kann an der Aufgabe lebenslanger Neubestimmung von Geschlechtsidentitäten vorbeigehen. Wicca hat für diese Aufgabe die feministische Bewegung in den religiösen Kernbestand integriert. Zudem veranschaulicht der Wiccakult, wie religiöse

Sehnsüchte unter heutigen Lebensbedingungen nur noch glaubhaft kommunizierbar sind, wenn Heilsverheißungen mit Heilungssehnsüchten (z.B. im psychologischen Sprachspiel) verbunden werden.

Der Wiccakult (von englisch 'witch') bzw. die Hexenreligion zählt zum Bestand esoterischer Strömungen. Es gibt hier fließende Übergänge zu Astrologie, alternativen Heilmethoden (Reiki, Edelsteintherapie, Meditationstechniken, neuer Schamanismus etc.).¹¹ Gegenwärtig stellt sich die Hexenreligion in Deutschland als eine Religionsform dar, die je nach Bedarf folgende Strömungen miteinander verbindet: 1) Feminismus (konzentriert im Kult der „Großen Göttin“), 2) Neues Heidentum (z.B. Magie der Kelten, Schamanismus), 3) ökologische Bewegung (im Selbstverständnis als Naturreligion), 4) Esoterik (neue religiöse Heilbewegungen einschließlich Psychokulte).

Esoterik mildert den durch religiöse Wahlzwänge verursachten Ungewißheitsfaktor dadurch ab, dass sie die Pluralisierung von Religion integrativ löst. Sie bietet sich für individuelle Suchbewegungen geradezu als eine religiöse Startplattform einer neuen Weltkultur an. Zentral ist dabei ein integrationsfähiger Monismus, der religiöse Traditionen gleich welcher Herkunft mühelos integrieren kann, solange diese Traditionen nicht mit fundamentalistischen Absolutheitsansprüchen auftreten.

Wicca erscheint als Religion besonders darin attraktiv, daß sie biographische Leitthemen (vorrangig aus dem natürlichen Lebenszyklus von Frauen) aufnimmt und mit einer höheren Ordnung verknüpft. Ferner stellt sie auf spätmoderne Lebensbedingungen bezogene Passageriten mit identitätsstiftender Kraft zur Verfügung (z.B. wiederholbare Rituale zur Namensgebung, Rituale zur Scheidung, Rituale zur Hochzeit homosexueller Paare). Wiccarituale sind im Kern identitätstransformierende Rituale. Therapeutische Anleihen bilden einen wichtigen Bestandteil des Prozesses, in dem Individuen die Identität ihres Selbst umbauen und lernen, die Risiken moderner Gesellschaften zu minimieren. Wicca-Rituale konzentrieren sich darauf, eine Atmosphäre der Selbstreflexion und der Veränderungsbereitschaft zu schaffen. Dazu zählen viele Elemente der Heilung. Des ungeachtet kann behauptet werden, daß alle Wicca-Rituale noch viel umfassender 'heilen' wollen: Sie wollen das Selbst transformieren.

Wicca erweist mit seiner spätmodern adaptierten Struktur der Übergangsrituale, wie Passageriten im spätmodernen Kontext nur noch bedingt vermögen, das Individuum zu stabilisieren. Wenn der Ethnologe Victor Turner die Angliederungsphase so beschreibt: „Das rituelle Subjekt – ob Individuum oder Kollektiv – befindet sich wieder

¹¹ Vgl. *Starhawk*, *Der Hexenkult als Ur-Religion der Grossen Göttin*, München 1992; *Helen A. Berger*, *A community of witches*, Columbia, South Carolina 1999; *Christoph Bochinger*, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994; *S. Bobert-Stützel*, Ein verzauberter Lebensweg, in: *Praktische Theologie* 4/2000, #.

in einem stabilen Zustand und hat demzufolge anderen gegenüber klar definierte, sozialstrukturell bedingte Rechte und Pflichten. Man erwartet von ihm, daß es sein Verhalten an traditionellen Normen und ethischen Maßstäben ausrichtet, die alle Inhaber sozialer Positionen ... einbindet“¹² -, so ist im Unterschied zu den von Turner beschriebenen traditionellen Übergangsriten (1) die Beschreibung des Endzustandes vor dem rituellen Subjekt reflexions- und begründungspflichtig geworden, also keineswegs selbstverständlich. Die Umwandlung verlangt nach Reflexionsfreiheit und Mitbestimmung in bezug auf ihr biographisches Passungsverhältnis.

(2) Der erreichte Zustand ist nur auf Zeit stabil. Daher kann in Wicca z.B. das Namensgebungsritual wiederholt werden, sobald sich die Lebenssituation drastisch verändert hat. Darin ist berücksichtigt, daß sich gesellschaftliche und damit auch biographische Umbrüche mit einer solchen Geschwindigkeit vollziehen, daß dem Individuum das Einhalten von Lebensentwürfen und ein Voraussehen der Zukunft fast verunmöglicht wird.

(3) Die spätmodernen Transformationsrituale des Selbst sind nicht mehr auf eine bürgerliche Kleinfamilienstruktur zentriert, um deren Phasen zu begleiten. Im Mittelpunkt des Wiccakultes steht zunächst die/der Einzelne als geschlechtliches Wesen auf ihrer/seiner Definitionssuche für die Geschlechtsidentität in ihren lebenszyklischen Wandlungen. Der religiösen Kleingruppe des Coven kommt dabei eine wichtige Ersatzfunktion als zeitweiser sozialer Uterus, als Idealfamilie und soziales Laboratorium zu. Besonders Personen, die zerbrochene Familien erlebt haben, die Außenseiter oder Einzelgänger waren erleben hier eine 'Heimkehr' auf Zeit.

(4) Traditionelle Kulturen und ihre Rituale üben nach wie vor eine große Faszinationskraft aus. Sie versprechen dem von Umbrüchen und Flexibilitätsforderungen geplagten Menschen über Generationen hinweg gereifte Lebensentwürfe mit sinngebender Kraft, die Stabilität, Ruhe und Klarheit verheißen. Die private Ordnung ist noch immer religiös überhöht, erscheint darin vergesellschaftet.

(5) Die Adaptionenphase kann in eine Alternativwelt hineinführen, da die spätmoderne Welt als überfordernd und damit als fremd und feindselig erlebt werden kann. Der Selbstschutz kann in eine isolierte Phantasiewelt hineinführen, um unter diesen Umständen überhaupt noch eine stabile Identität konstruieren zu können.

Transformierende Rituale können zwar nach wie vor Übergänge markieren helfen und bestimmte herausheben. Aber sie vermögen nicht mehr, einen neuen Status festzuschreiben. Zum anderen würde ein Set von Übergangsritualen im tradierten Sinne an dem Umstand scheitern, daß die Umbrüche selbst so zahlreich geworden sind, daß sich die Passageriten gegenseitig relativierten: Was

¹² Victor Turner, *Das Ritual*, Frankfurt/M. 1989, 94.

herausheben? Nichts hängt mehr selbstverständlich miteinander zusammen. Und die Bewertungen der Wichtigkeit von Übergängen sind biographisch subjektiv. Die Übergangsrituale sind (z.B. in Wicca) statt einer biographischen Leitstruktur selber zum Gegenstand kontingenter Wahl geworden und vermögen damit Kontingenz nur noch innerhalb kleiner Gemeinschaften abzufedern, solange man sich auf diese festlegt.

Entwicklungspsychologisch betrachtet, gelangt der spätmoderne Mensch nicht mehr aus dem pubertären Chaos heraus.¹³ Wicca als spätmoderne Religion hat aus dieser Not eine Tugend gemacht, indem sie Transformationen zu ihrem zentralen Glaubenssthema macht – in Natur und Kosmos – und mit biographischen Prozessen metaphorisch bis fundamentalistisch – je nach Glaubenshaltung – parallelisiert. Ein Selbst, das sich nie mehr festschreiben läßt, wird zum Trost auf die Naturdynamik verwiesen, die sich gleichfalls nicht festschreiben läßt.

Wicca beantwortet die spätmodernen biographischen Probleme durch einseitig regressive Prozesse: (1) Leiden an Kontingenz und Mangel an Ordnung im Chaos (durch: Geborgen sein in Mutter Natur und ihrer sinnhaften Ordnung), (2) Leiden an Ohnmacht (durch: in den schwächsten Momenten der Biographie mit wunderbaren Kräften gesegnet sein), (3) Individuation, Trauer und Unsicherheit (durch phantasierte Symbiose mit naturhaften Prozessen vermieden). Das Problem des Selbst wird im Wiccakult durch die Entgrenzung und Aufhebung des Selbst gelöst. Es gibt keine besondere Biographie mehr als 'Andere/r im Gegenüber zu einem Anderen'. Sondern die Biographie löst sich auf in der Selbst-Einpassung als fusioniertes Teil im kosmisch-mütterlichen Kreislauf. Diese Religion drückt gerade in dieser Lösungsform des Problems spätmoderner Biographie ein vorherrschendes Lebensgefühl aus. In ihrer Lebensnähe bietet sie jedoch kein kritisches Potential mehr auf die Frage nach dem Ermöglichungsgrund von Autonomie und Individualität. Die Entmachtung des Individuums wird durch Dauerregression und Autonomieverzicht gelöst.

2.2. Kino-Liturgien: "Alien (4) - Die Wiedergeburt" als Klage-Liturgie des fragmentierten Selbst

Der Kinofilm, nach wie vor ein Hauptmedium für Jugendliche, leistet mit seinen Identifikationsangeboten auf Probe zugleich wichtige Beiträge zum Einspielen von Teilidentitäten. Mit „Alien (4) – Die Wiedergeburt“ habe ich einen dezidiert postmodernen Film ausgewählt – den postmodernen aus der bisherigen Alien-Tetralogie. Sein Leitthema ist das Leiden der Hauptheldin an ihrer zerbrochenen Identität, ihrer zerbrochenen Biographie und ihrem zerbrochenen Universum. Soweit man Kino als nichtreligiösen Kultort

¹³ Vgl. Mario Erdheim, Adoleszenz und Esoterik, in: WzM 46 (1994), 198-209.

begreifen will, läßt sich „Alien 4“ als Klagerliturgie des fragmentierten Selbst verstehen. In ihm kollabiert der kategorienlose Kosmos zum psychotischen Universum. Damit überzeichnet „Alien 4“ im Genre des Horrorfilms die postmoderne Gefahr des völligen Scheiterns an der Aufgabe von Identitätsbildung inmitten grenzenloser Wahlmöglichkeiten. In „Alien 4“ ist kein einziges Kohärenzprinzip mehr identifizierbar. Dieser Horror bezieht sich auch auf das Selbst als *gendered self*.

„Der Film schafft es, Bilder zu finden auch für komplexe geistige Gehalte, die von der Theologie behandelt, offenbar aber nicht mehr in einer angemessenen, allgemein verständlichen Sprache wiedergegeben werden (können).“¹⁴ Die Bilder-Geschichten des Films bearbeiten (vorrangig emotional) Themen, für die einst die Religion Deutungsmonopol beanspruchte: „Gewalt, Liebe, Sexualität und Tod, Verwandlung und Auferstehung“. „Die zwei Hauptthemen der ‘großen Erzählung’ des Christentums und der meisten ‘kleinen’ Erzählungen sind dieselben: Metaphysisch gesprochen geht es um ‘Liebe’ und ‘Gewalt’, im Film oft physisch übersetzt in ‘sex and crime’.“¹⁵

Mit Georg Seeßlen läßt sich das Kino „zumindest [als] Parodie auf einen religiösen Kultraum“ verstehen. Kirsner verweist auf eine strukturelle und z.T. auch inhaltliche Gleichförmigkeit und damit auf eine inhärente „Liturgie“ der meisten Kino-Erzählungen. Meist handelt es sich um einen Dreischritt von Schuld, Sünde und Erlösung, der liturgisch lediglich variiert werde.¹⁶ Das Kino formuliert Geschichten von Opfer und Erlösung neu, von Schöpfung, von Identität, und es versucht, ‘kleine Antworten auf die großen Fragen nach dem Woher und Wohin’ zu geben. Dabei formuliert es seine Zugänge und Antworten weniger gemäß dem akademisch-theologischen Diskurs rational, sondern es wählt hoch emotionale Zugänge. Gerade darin liegt seine Wirksamkeit für die ‘Selbsttransformationen auf Zeit einer Vorstellung’, die es anbietet. Während die religiöse Bewegung des Wiccakultes auf spät- und postmoderne Identitätsfragen weitgehend vormoderne Antworten bietet – nämlich im Verweis auf eine Metastory und Metaordnung, so konfrontiert ein Kinofilm wie „Alien – Die Wiedergeburt“ (Regisseur Jean-Pierre Jeunet, Erstausstrahlung USA 1997) mit der ganzen Härte postmoderner Identitätsprobleme, und er inszeniert hoch emotional weitgehend das Scheitern an diesen Problemen als Identifikationsangebot. „Alien 4“ bietet keine utopische Vision eines Jenseits zu den Gegenwartsproblemen. Sondern er formuliert weitgehend die Gegenwart in eine Dystopie um: Er präsentiert

¹⁴ Inge Kirsner/Michael Wermke (Hg.), Religion im Kino, Göttingen 2000, 7. Vgl. Inge Kirsner, Erlösung im Film, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

¹⁵ Kirsner/Wermke, a.a.O., 7 und 14.

¹⁶ G. Seeßlen, in: Kirsner/Wermke, a.a.O., 13. Zum liturgischen Dreischritt (bzw. Zwölfschritt) vgl. 15f.

einen strukturlos-psychotisch gewordenen Kosmos und ein an seiner Aufgabe der Einheitssuche gescheitertes Selbst, das keine Strukturen mehr vorfindet, mit denen es sich eindeutig identifizieren kann und abschließend sagen könnte: 'Das bin ich.'¹⁷

Die weibliche Action-Heldin Ripley (Sigourney Weaver) erscheint sich selbst und den Zuschauern in „Alien 4“ als Black Box. Sie vermag sich nicht mehr als Subjekt im Gegenüber zu anderen zu bestimmen. Das radikal Andere aus der bisherigen Alien-Trilogie, das 'Alien', ist in „Alien 4“ nach Klonierung bis in Ripleys Blut und Mimik hinein mit ihr verschmolzen. Und die aus Ripleys DNA entstandene Alien-Queen hat durch Ripleys Gebärmutter eine neue evolutionäre Stufe erreicht.

„Alien 4“ spielt als Action- und Horrorfilm mit dem Grauen von Grenzverwischungen, mit dem Grauen des Verlustes auch letzter ordnender Kategorien. Hierzu zählen die Kategorien der Unterscheidung von Mutter und Mörderin, Frau und Mann, Mensch und Maschine, innen und außen, oben und unten. „Alien 4“ setzt damit das Grauen des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne und den damit verbundenen Verlust identitätsstiftender Kategorien in emotional nahegehende Bilder eines psychotischen Kosmos um. Grauerregend sind nach Sigmund Freud das Formlose, das Realwerden von Kinderängsten im Erwachsenenleben und das Unentrinnbare.¹⁸ Psychotisch wird die Perspektive von „Alien 4“ darin, daß der Film die Perspektive der Formlosigkeit universalisiert und auch dem Zuschauer keinen einzigen Fixpunkt mehr übrigläßt.¹⁹

Die Alienfilme 1-3 haben in je drastischerer Mischung mit dem Horror von Identitätskrisen bei der unerschütterlichen Kriegerin Ripley gespielt. Konstantes Thema blieben die je neu zu klärenden Mischungsverhältnisse zwischen Ripley und dem Killer-Alien, das sich mit ihr vereinigen will. In „Alien 3“ kommt es zu einer Vergewaltigung der bewußtlosen Ripley in der Schlafkapsel eines Raumschiffs durch das Alien. Ripley wurde dadurch zur unschuldig-schuldigen Alien-Überträgerin. Ripleys Grenzen sind gewaltsam zerstört worden, und sie kann fortan nicht mehr für ihre Handlungen bürgen.

In „Alien 4“ wird das gesamte Ripley-Universum sozusagen 'verrückt': Nichts ist mehr, was es scheint, und niemand ist mehr, wer er oder sie zu sein meint. Es gibt auch keine Meta-Ebene mehr, um diesem drastifizierten postmodernen Chaos zu entrinnen und Ansätze zu einer Klärung und zu einer neuen festen Ordnung zu schaffen.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden Inge Kirsner, Apokalypse, Alienation und Auferstehung, in: Kirsner/Wermke, a.a.O. (Anm. 14), 51-66.

¹⁸ Sigmund Freud, Das Unheimliche (1919), in: Gesammelte Werke, hg. v. Anna Freud et al., Bd. 12, Frankfurt/M. 41972, 227-268.

¹⁹ Vgl. zum „psychotischen Kosmos“ Christa Rohde-Dachser/Renée Meyer zur Capellen, Prothesengott und Muttermacht, in: Christa Rohde-Dachser (Hg.), Zerstörter Spiegel, Göttingen 1990, 163-184, bes. 172ff.

(a) *Grenze Mensch – Monster*: Ripley ist durch DN A-Experimente gewaltsam in eine Symbiose mit dem Killer-Alien verschmolzen worden. Ihr Blut ist weiterhin rot, hat aber fortan die ätzenden Eigenschaften des Alien-Blutes. Sie fühlt sich auch, ob sie es will oder nicht, wie durch eine emotionale Nabelschnur mit dem Alien und seinen 'Kindern' verbunden. Die oder der Alien wiederum kennt gleichfalls keine Grenze mehr gegenüber Ripley. Faktisch ist die Alien-Queen von „Alien 4“ in einer bildlichen Mischung aus Kaiserschnitt-Geburt und Abtreibung als Kind aus Ripley heraus entstanden. Und Ripley wird sich gegen Ende des Filmes dazu genötigt sehen, sozusagen ihr Alien-Enkel (das nun sogar ein verschwommen menschliches Angesicht trägt) in einer bildlichen Abtreibung durch die Raumschiff-Schleuse zu töten, obwohl es vertrauensvoll zu ihr eine fürsorgende Beziehung aufbauen will.

(b) *Grenze Frau – Mann*: Als zentrales postmodernes Thema greifen die Alienfilme die Destabilisierung tradierter Geschlechterrollen auf. Als erste weibliche Actionheldin ist Ripley bereits in der Rollenbesetzung eine Grenzgängerin zwischen traditioneller Männer- und neuer Frauenrolle. Auch innerhalb der Handlungsebene der Alienfilme erscheint wiederholt unklar, wer und wie Frauen und Männer nun sind. So wird in „Alien 2“ die coole Kriegerin Vasquez von einem Mitkrieger gefragt: „Hat man dich schon einmal für einen Mann gehalten?“ „Nein“, entgegnet Vasquez dem Krieger: „Und dich?“ Die Männer erscheinen in „Alien 4“ als lächerliche Karikaturen des traditionellen Action-Mannes. Faktisch treten sie genauso triebgesteuert auf wie die Aliens: Ihre geistigen und emotionalen Fähigkeiten konzentrieren sich auf Schießen und Anmachen, Fichten und Ficken.

Wer ist gegenüber diesen verfallenden Actionhelden Ripley als Frau? Die vier Alienfilme gehen chronologisch wesentliche Beziehungskonstellationen im spätmodernen Beziehungschaos durch: Ripley der Single mit Katze (Alien 1), Ripley, die ein Waisenmädchen adoptiert, ihre Mutterrolle bejaht, und schließlich schuldbewußt ihr Leben darin opfert (Alien 2), Ripley mit einer oberflächlichen heterosexuellen Affäre (Alien 3), und schließlich Ripley, die nur noch Verachtung für die verfallenen Helden empfindet und eine lesbische Beziehung zu einer emotional reifen Mitstreiterin aufbaut (Alien 4). Auch auf der Beziehungsebene baut Ripley innerhalb der vier Alienfilme keine konstante Identität auf. Ihr Liebes-Lebenslauf bleibt ein Haufen von Fragmenten.

In der Figur des Alien finden diese Grenzverwischungen zwischen dem physisch Männlichen und Weiblichen ihre horrende Steigerung.²⁰ Der Schlund des Alien bildet eine Mischung aus Vagina dentata mit einer penisartig ausfahrbaren Zunge. Damit sind zugleich Gesicht und Geschlecht, Oben und Unten, verkehrt. Ferner verfügt das Alien über unzählige Wurmfortsätze, mit denen es in den jeweiligen Wirt (zunächst nur Männer als Brutkästen!) eindringen

²⁰ Vgl. Annette Brauerhoch, *Die gute und die böse Mutter*, Marburg 1996, 153-179.

kann, die in ihrem Sterben das Alienbaby aus ihrem Brustkasten heraus gebären. Die unklärbare Zwittergestalt wird durch einen degenerierten Schwanz als Alienkopf gekrönt.

(c) *Grenze Mensch – Maschine*: In „Alien 4“ findet Ripley in den Männern kein menschliches Gegenüber mehr, das sie in ihrer eigenen Identitätssuche stabilisieren könnte. Zum menschlichsten Menschen wird ihr die Androidin Call. Call, ein von Robotern geschaffener Roboter, bewahrt die menschlichsten Tugenden: Sie ist emotional, nimmt Anteil am Ergehen von Ripley und leidet mit. Darin erscheint sie in Ripleys Universum dermaßen fremd, daß sie mehr einem Engel gleicht – denn die Kategorie ‘Mensch’ erscheint hierfür zu verbraucht.

(d) *Grenze Leben – Tod*: Bereits die Konstruktion der Filmreihe setzt voraus, daß im Ripley-Universum auch der Tod keine eindeutige Grenze des Lebens darstellt. In diesem Rahmen erscheint die Möglichkeit von Auferstehungen eher als Horror denn als Hoffnung. Die Auferstehungen sind zum einen der manipulierenden, grenzenlosen Machtgier von Wissenschaftlern geschuldet. Und sie sind zum andern mit der Auferweckung des Alien untrennbar verbunden. Denn der Mensch Ripley wird von den Wissenschaftlern und Militärs letztlich nur als Nährboden für Aliens in Kauf genommen. Im Universum schier unbegrenzter technischer Möglichkeiten ist das Leben ohne Tod zum Horror geworden: Der eigene Tod erlöst nicht mehr vom Verfolger, Feinde oder Freunde sterben nicht, weil sie Androiden sind, und Monster sind nicht totzukriegen. Für die zwischen den Toden lebende Ripley wird in „Alien 4“ zunehmend unklar, ob sie in diesem psychotischen Universum nicht dauerhaft ihre Identität verloren hat (Reste von Erinnerungsspuren sind ihr jedoch geblieben!), und ob sie nicht längst nur noch eine zombiehafte Existenz führt.

„Alien 4“ formuliert postmoderne Identitätsprobleme in der Dimension des Horrors, indem er sie gefühlsmäßig auf archaische Grundkonstellationen reduziert. Die Geburt des Individuums findet nicht mehr statt. Im strukturlosen Universum sind keine Unterscheidungen und Trennungen mehr möglich. Ein, in bürgerlich-traditioneller Metaphorik formuliert, ordnendes und trennendes ‘väterliches’ Prinzip (sozusagen die Kategorien der Moderne) ist zerfallen (die männlichen Actionhelden) oder tot (der Bordcomputer namens ‘Vater’ wird in „Alien 4“ zerstört).²¹ Das Selbst wird hier als traumatisiert inszeniert in verwaschenen Prozessen von miteinander schwanger gehenden, sich selbst und anderen fremden Wesen. Mütter und Mörder sind nicht mehr voneinander zu

²¹ Anders als Kirsner betrachte ich eine ‘integrierende’ Verschmelzung zwischen Ripley und dem Alien nicht als Lösung aus der Identitätskrise, sondern sehe eine Lösung nur in einer klaren ‘Auseinandersetzung’ zwischen beiden. Die Kategorienlosigkeit von „Alien 4“ trägt deutlich gewaltsame Züge (z.B. entstanden durch Vergewaltigung, genetische Experimente).

unterscheiden. Damit bietet „Alien 4“ die Kultlitanei der fragmentierten Identität.

2.3. Selbsttransformationen im Internet: die Konstruktion des Selbst als virtuelle Stadt

Das Internet ist derzeit das postmoderne Leitmedium. Als solches vermag es am besten, mein postmodernes Identitätsleitbild des ‚multiplen Selbst‘ zu veranschaulichen. In seinem weltweiten Kommunikationsnetz finden faktisch schon solche Identitätsbildungsprozesse statt. An ihnen kann die Praktische Theologie modellhaft verfolgen, was es heißt, Spielräume für die Identitätsbildung bereitzustellen. Ferner wird deutlich, wo die Grenzen zwischen einem kohärenten, flexiblen Selbst und einem fragmentierten, starr gespaltenen Selbst verlaufen.

Die Professorin für Wissenschaftssoziologie am Massachusetts Institute of Technology (MIT) *Sherry Turkle* hat sich in ihrer Kompetenz als Soziologin und Klinische Psychologin mit der Frage befaßt, welche Einflüsse die Simulationskultur des Internet auf Prozesse der Identitätsbildung hat. Turkle geht davon aus, daß jede Epoche ihre eigenen Metaphern psychischen Wohlbefindens konstruiert. Stabilität als Leitmetapher und starre Rollenvorschriften sind mit den stabilen sozialen Welten zerbrochen. Inzwischen wird Gesundheit eher mit Wandlungsfähigkeit gleichgesetzt: mit der Fähigkeit sich ständig neu anzupassen an neue Arbeitsplätze, neue Berufslaufbahnen, neue Geschlechterrollen und neue Technologien. Turkle selbst formuliert ihr postmodernes Leitbild von Identität in der Metapher des multiplen, jedoch zugleich kohärenten Selbst. Es ist durch die Eigenschaften von Vielfalt, Heterogenität, Flexibilität und durch die Gefahr von Fragmentierung charakterisiert. „Während wir ihre [sc. Kommunikationstechnologien - SB] vielfältigen Inhalte und Bedeutungen in uns aufnehmen, werden sie ein Teil von uns und wir von ihnen. Gesellschaftliche Sättigung versorgt uns mit einer Vielfalt von unzusammenhängenden und beziehungslosen Ausdrucksweisen des Selbst.“²²

„In dem Maße, wie sich unsere Beziehungen über die gesamte Erde erstrecken, wie unsere Kenntnis fremder Kulturen unsere Einstellung relativiert und uns jeglicher Norm beraubt, existieren wir in einem ‚fortwährenden Zustand des Aufbaus und Wiederaufbaus; es ist eine Welt, in der alles akzeptiert wird, worüber verhandelt werden kann. Jede Wirklichkeit des Selbst gibt einer rückbezüglichen Befragung nach, einer Ironie, und schließlich dem spielerischen Ausprobieren

²² Kenneth Gergen, in: *Sherry Turkle*, *Leben im Netz*, Reinbek 1999, 418. Die folgenden Seitenverweise im laufenden Text beziehen sich auf dieses Buch.

einer weiteren Wirklichkeit. Die Mitte gibt keinen ausreichenden Halt.“²³

Turkle vertritt die These, daß sich diese postmoderne Art von Identitätsbildung im Medium Internet beobachten läßt, zumal dieses selber in seiner Eigenschaft als Simulationsmedium ein durch und durch postmodernes Kommunikationsmedium sei. „In den verschiedenen Räumen eines MUD [d.h. einer virtuellen Stadt – SB] können sich Parallelerzählungen entfalten. Dort koexistieren und interagieren die Kulturen von Tolkien, Gibson und Madonna. Da die MUDs von ihren Spielern geschaffen werden, sind insgesamt Tausende beteiligt, die an ganz verschiedenen Orten leben. Manchmal sind Hunderte gleichzeitig eingeloggt. Der solitäre Autor wird abgelöst und auf viele verteilt. Traditionelle Identitätsvorstellungen waren an einen Authentizitätsbegriff geknüpft, der von diesen virtuellen Erfahrungen zunehmend außer Kraft gesetzt wird. Wenn jeder Mitspieler viele Figuren erschaffen und sich an vielen Spielen beteiligen kann, wird das Selbst nicht nur dezentriert, sondern auch grenzenlos vervielfältigt.“ (298f)

Turkle konzentriert sich dabei besonders auf Kommunikationsformen in virtuellen Städten, den sogenannten MUDs. „Das Internet ist zu einem wichtigen Sozillabor für Experimente mit jenen Ich-Konstruktionen und –Rekonstruktionen geworden, die für das postmoderne Leben charakteristisch sind. In seiner virtuellen Realität stilisieren und erschaffen wir unser Selbst.“ (289f) In den virtuellen Städten können die eingeloggten Subjekte spielerisch zwischen verschiedenen Identitäten vagabundieren und gefahrlos mit unerforschten Bereichen ihrer Identität spielen. Sie können ungelebte Teilidentitäten in Kommunikation bringen und sich probeweise aneignen. Somit werden die Spiele zu Laboratorien für die Identitätskonstruktion. Dabei ist es auch möglich, unbegrenzt viele parallele Identitäten zu entwickeln.

Die religiöse Dimension dieser virtuellen Identitätsspiele sieht Turkle im Mythos des *Pygmalion* formuliert: Pygmalion symbolisiert Erlösung von der eigenen Geschichte, radikale Neuschöpfung und Selbstverwandlung. Während diese Erfahrungen in 'real life' nur minimal möglich sind, reicht der in einigen MUDs bereits vorgesehene Befehl „@morph“, und die bislang gespielte Persona wird in eine andere verwandelt.

Turkle geht davon aus, daß das z.B. von Erik H. Erikson für die fünfziger Jahre der USA und deren Collegejahre formulierte

²³ A.a.O., 418f, zitiert Kenneth Gergen. – Vgl. *Kenneth J. Gergen*, der von der Vervielfältigung der Masken und dem „*übersättigten Selbst*“ spricht, *Das übersättigte Selbst: Identitätsprobleme im heutigen Leben*, Heidelberg 1996 - *Robert Jay Lifton* und seine Rede vom „*Proteischen Selbst*“, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, New York 1993 - *Emily Martin*, die das „*flexible Selbst*“ in Modellen von Organismen, Personen und Organisationen erforscht, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston 1994.

Adoleszenz-Moratorium für die Adoleszenz nicht mehr zutrifft (aufgrund des Ernstes der Berufsvorbereitungen). Das *Moratorium* ist neu zu konzipieren als ein Erfahrungsmodus, den sich auch Erwachsene immer wieder zugänglich machen müssen, um je neu ein Gefühl für das zu entwickeln, wer/was sie geworden sind und sein wollen. Während der Anthropologe Victor Turner einst Schwellenphasen als vorübergehenden Zustand verstand – mit Phasen starker Spannungen, extremer Reaktionen und gewaltiger Chancen –, so sieht Turkle die postmoderne Beständigkeit im Wandel, d.h. in einem universalisierten Schwellenzustand (437). In diesem sozialen Kontext wird das Selbst als dynamisches soziales Konstrukt zu einer Geschichte, die unaufhörlich umgeschrieben werden muß.

Zentral ist mir an Turkles Identitätskonzept die Abgrenzung des *fragmentierten* vom kohärenten Selbst. Gegenüber den siebziger Jahren verweist Turkle auf eine deutliche Zunahme von Persönlichkeitsstörungen im Sinne eines Selbst, das in multiple Persönlichkeiten (eigentlich: Persönlichkeitsanteile) fragmentiert ist. Diese Teilpersönlichkeiten können sich z.B. nach Alter, Rasse oder Geschlecht und sexueller Orientierung voneinander unterscheiden. Hintergrund sind z.B. traumatische Zustände, die dazu führten, daß sich einzelne Teilpersönlichkeiten voreinander verstecken müssen. Dieses zerrissene, von Spaltungen gekennzeichnete Selbst entbehrt jedes Kohärenzprinzips. Eine solche Person erscheint wie mit vielen Gesichtern, die schroff wechseln können, ohne daß dies der 'Person' selbst bewußt ist. Die einzelnen Persönlichkeitsanteile kommunizieren nicht miteinander, und sie können auch nicht situativ adäquat eingesetzt werden.

Während Menschen mit solchen dissoziativen Persönlichkeitsstörungen unter der Vielfalt ihres zusammenhangslosen Selbst leiden, ist Turkles Leitbild ein Selbst, dessen Anteile miteinander wie die Einwohner einer virtuellen Stadt kommunizieren und die auch flexibel diverse Aufgaben zu übernehmen in der Lage sind. Turkle bezieht sich für ihr postmodernes Identitätsverständnis u.a. auf den Philosophen *Daniel Dennett*, der in seiner Theorie des menschlichen Bewußtseins auch auf das flexible Selbst zu sprechen kommt. Er gebraucht hierfür den Begriff der „*parallelen Entwürfe*“. So gesehen, erscheint das Selbst wie Arbeitswindows auf einem Computerbildschirm, „auf dem mehrere Versionen eines Dokumentes geöffnet sind, zwischen denen der User nach Belieben pendeln kann. ... Kein Aspekt kann für sich allein den Anspruch erheben, das absolute, wahre Selbst zu sein.“²⁴

Virtuelle Städte, sogenannte MUDs, veranschaulichen dieses Persönlichkeitsmodell am deutlichsten. Sie sind jedoch kein Heilmittel und keine Erlösung für ein bereits zu stark fragmentiertes

²⁴ A.a.O. (Anm. 22), 426. Vgl. auch Turkles Metapher der Struktur einer Homepage und ihrer Links für das kohärente Selbst, 420f.

Selbst. Man kann sich in ihnen ebenso verlieren wie in real life: im Kreieren weiterer Abspaltungen einander fremd erscheinender Persönlichkeitsanteile und in unproduktiven Wiederholungen, wie sie auch in real life laufen. Wer jedoch bereits genügend Selbstkohärenz mitbringt, kann in MUDs unterentwickelte Persönlichkeitsanteile ins Spiel bringen, ein positives Verhältnis zu ihnen entwickeln und sie sich schließlich als zum Selbst zugehörig aneignen. *Religiöse Hoffnungen* in Bezug auf dieses neue Medium und die Erwartungen seelischer Heilungswunder bleiben angesichts dieser Einschränkungen unangebracht: „Das Leben im Cyberspace bietet, wie das Leben überhaupt, nicht allen gleiche Chancen. ... Wenn man über ein gesundes Selbst verfügt, das sich durch Beziehungen weiterentwickeln kann, dann können MUDs sehr hilfreich sein. Andernfalls drohen ernste Schwierigkeiten.“ (331)

3. *Spielräume. Wider die religiöse Funktionalisierung des Selbst und wider die Selbst-Funktionalisierung von Religion*

Ob fundamentalistisch substituiert wie im Wiccakult, ob fragmentiert und gescheitert oder ob kohärent genug für spielerische Identitätserweiterungen -

Gegenstand der Praktischen Theologie unter den Bedingungen der radikalisierten Moderne ist das zwischen den gesellschaftlichen Teilsystemen dividuierte Selbst auf der jeweiligen Suche nach persönlicher Kohärenz und nach neuen Transformationsmöglichkeiten. Als eine solche Transformationsmöglichkeit hat die Praktische Theologie die christliche Kulturtradition kommunikabel zu machen.

Zurückgewiesen habe ich bereits eingangs totalitäre Sinn-Gebungsprozesse, die das von Fragmentierung bedrohte Selbst im Sinne eines Elevatorprinzips auf einen rettenden religiösen Level liften wollen (Muster: Wiccakult mit Substitution eines persönlichen Kohärenzprinzips durch Einbettung in eine vorgegebene Metastory). Dies wäre ein fundamentalistischer Lösungsversuch, der zwar eine stabile, doch betonhaft unflexible Identität erzeugt, bei der zudem nicht einpaßbare Identitätsanteile abgespalten werden müssen, also letztlich zu Entfremdungserfahrungen führt. Ein dermaßen einbetonierte Selbst kann sich nicht mehr aufs Spiel setzen. Auch Religion kann nicht mehr in ihren eigenen Spielräumen wahrgenommen werden, sondern muß völlig zur seelischen Stabilisierung funktionalisiert werden. (Insofern wäre Religion auch kein Lösungsmuster für das fragmentierte Selbst aus „Alien 4“.)

Ich sehe das Christentum bzw. Religion nicht als funktionales Äquivalent für seelische Heilung eines von Fragmentierung bedrohten Selbst. Praktische Theologie sollte ihre primäre Aufgabe darin sehen, (christlich-)religiöse Spielräume als nicht notwendig für

die Identitätsbildung, jedoch als bereichernd für die Identität kommunikabel zu machen.

Hierzu gehört als unaufgebbares Proprium religiöser Kommunikation die Thematisierung von Transzendenz²⁵, d.h. eines (in divergenten und pluralen christlichen Formen präzisierbaren) Außen, das an die Welt bzw. den persönlichen Kosmos des Selbst herantritt und ihm in seiner Immanenz eine Teilidentität erschließt, die es allein mit Mitteln der Immanenz nicht zu gewinnen vermag.

Mit dem Ansatz von Religion als 'nicht notwendiger Funktion' lehne ich ein einseitig funktional akzentuiertes Religionsverständnis ab. Auch im Sinne einer 'Kontingenz'funktion verstehe ich Religion als 'nicht notwendige Kontingenz'. Ferner lehne ich zu stark verallgemeinernde Gegenstandsbestimmungen der Praktischen Theologie ab wie z.B. jede Form von individueller Selbstreflexivität an sich bereits religiös zu nennen, oder Religiosität in jeder funktionalen Form von Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung oder Kosmisierung zu entdecken. Wiewohl diese Funktionen auch unbestritten von Religion erfüllt werden können, muß als religiöses Proprium der Transzendenzbezug hinzutreten.²⁶

Für die Rückbesinnung auf ein dem Selbst transzendentes Gegenüber bzw. dem individuellen Kosmos transzendente Spielräume bleibt die Praktische Theologie auf die christliche Tradition verwiesen. Sie behält damit unaufgebbare eine historische Dimension. Ebenso unaufgebbare bleibt mit der Aufgabenstellung zeitgenössischer Kommunikation die Übertragung der Rede von Transzendenz in immanent kommunikable Chiffren verbunden, wie sie z.B. in der Medienkultur oder auf dem Esoterikmarkt gang und gäbe sind.

Auch das auf christliche Transzendenz bezogene Selbst erhält keine funktionale Entlastung vom Individualisierungsdruck (im vormodernen Verständnis Sinne einer Einpassung der Biographie und des Subjekts in eine christliche Metastory). Auch christliche Tradition kann letztlich nur durch die Subjekte selbst erschlossen werden.

Eine Schlüsselkompetenz in der spätmodernen Gesellschaft bildet der Umgang mit Unsicherheiten. Praktische Theologie wird die christliche Tradition nicht als Gegenkosmos der Sicherheiten via funktional stabilisierender Äquivalente entwerfen. Sie bleibt auf biographische Schlüsselfragen bezogen, wird sie aber auf dem Hintergrund eigener Symbolgeschichten reflektieren. In diesem Sinne mag z.B. die traditionelle Rede von Anfechtung und die

²⁵ Die christlich-traditionelle Kontingenzformel ist 'Gott (in Jesus Christus)'. Esoterische Transzendenzformeln z.B. sind (in der Reinkarnationslehre) Transzendenzen biographischer Zeit oder ein dem Selbst transzendenter Kern. Vgl. Armin Nassehi, a.a.O. (Anm. 1).

²⁶ Vgl. die Kritik von Nassehi an Franz-Xavers Kaufmanns multifunktionalem Definitionsversuch von Religion, a.a.O., 119.

Differenzierung zwischen *securitas* und *certitudo* eine theologische Schlüsselrolle gewinnen.²⁷ Auch christlicher Transzendenzbezug ist jenseits postmoderner Ungewißheiten nicht mehr möglich, und er bildet keinen Schlüssel für den Umgang mit Kohärenzproblemen. Nur jenseits der strikten Funktionalisierung von Transzendenz bleibt die Autonomie des Individuums und der Lebensüberschuß von Transzendenz gewahrt.

Praktische Theologie, die transzendente Spielräume für das multiple, kohärente Selbst reflektiert, wird sich besonders auf Biographiegeneratoren in überlieferten und gegenwärtigen pluralen Sozialformen christlicher Kommunikation konzentrieren. Sie arbeitet dabei unter dem Verzicht, schon von vornherein zu wissen, was 'Christentum' heute ist. Nicht das Christentum ist verloren, lediglich der Konsens darüber. Praktische Theologie wird 'Christentum' keinesfalls mit seinen institutionalisierten Formen gleichsetzen, diese jedoch nicht aus dem Blick verlieren. Zu institutionalisierten Biographiegeneratoren zählen z.B. klassische Formen wie die Kasualhandlungen (und dabei besonders das Kasualgespräch) und Seelsorge²⁸ und in historisch erweiterter Perspektive z.B. die lutherische Leichenpredigt und die lutherische Privatbeichte. Im weiteren Sinne gehört hierher die Arbeit an Konversionsberichten²⁹, Autobiographien und biographischen Interviews. Neue Formen selbstreflexiver Prozesse siedeln sich eher in den Randzonen der institutionalisierten Formen, d.h. in eher kleinen, mitunter vernetzten Gruppen, an: in der Erwachsenenbildung, feministisch-theologischen Gruppen, im Bibliodrama. Zum pluralen Wahrnehmungsspektrum zählt die Anerkennung christlich-synkretistischer Teilidentitäten. Hierbei muß Praktische Theologie insbesondere die esoterisch-religiösen Heilungsbewegungen im Blick behalten.

Zwar ist die Theologie zur Pflege des eigenen Transzendenzcodes als ihr Proprium immer wieder in historischer Perspektive letztlich auf Texte zurückverwiesen und insofern auf *Methoden* zur Texthermeneutik. Eine Beschränkung auf Texthermeneutiken würde jedoch die PT dysfunktional werden lassen. Aus den oben dargestellten Beispielen dürfte deutlich geworden sein, daß in der spätmodernen Kultur *Prozesse von 'Selbstreflexion' primär hoch emotional verlaufen*, so in den virtuellen Städten über zeitweise

²⁷ Zum Hintergrund vgl. mein Konzept von „Differenztoleranz“: Sabine Bobert-Stützel, *Frömmigkeit und Symbolspiel*, Göttingen Göttingen 2000, 225ff, zum notwendigen Zusammenhang zwischen Spiel und Autonomie: 162ff.198ff. Reine Funktionalisierung (eines 'Objektes' zum 'Selbstobjekt') geht durch pure Bedarfsperspektive der Eigenarten des Gegenübers verlustig. Sie kann 'Gnade' im Sinne des nicht notwendigen Überschusses an Leben nicht genießen. Freiheit von der Bedarfsperspektive wird für mich symbolisch im Spiel. (Natürlich läßt sich auch wiederum Spiel funktionalisieren. :-)

²⁸ Vgl. *Rainer Böhm*, *Biographie und Ritual*, in: Wohlrab-Sahr, 180-197; *Isolde Karle*, *Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte*, in: a.a.O., 198-217.

²⁹ Vgl. *Hubert Knoblauch* (Hg.), *Religiöse Konversion*, Konstanz 1998.

emotionale Identifikation auf Probe, ehe dann tatsächlich auch kognitive Reflexionsprozesse einsetzen. Insofern ist die Methodik der PT dringend um eine *plural strukturierte Hermeneutik der Emotionen* zu erweitern. Das heißt, neben Methoden aus den klassischen theologischen Teildisziplinen zur Pflege des christlichen Transzendenzcodes und neben einem offenen Dialog mit Soziologie, Medienwissenschaften und Religionswissenschaft erscheinen mir vor allem differenzierte psychologische Kenntnisse (jenseits der Engstirnigkeit von 'Pastoralpsychologie' und der religionspädagogischen Kenntnis kognitiver Stufenmodelle) unabdingbar (vgl. Sherry Turkles Untersuchung zum Internet). Zur Wahrnehmung der emotionalen Dimension in biographischer Arbeit und im dynamischen Spiel mit Teilidentitäten bedarf es einer ausdifferenzierten Emotionshermeneutik, wie sie z.B. die nachklassische Psychoanalyse in ihren Konzepten szenischen Verstehens und von Übertragung und Gegenübertragung bietet. Diese wird auch – jenseits bisheriger phänomenologischer Ansätze – zu einer stärker ausdifferenzierten Wahrnehmung nicht primär rational faßbarer 'klassischer' Gestalten von christlicher Religiosität methodisch befähigen (z.B. Phänomene von Segen, Charismen, Körpersprache, liturgische Szenen).

Eine postmoderne Leitmetapher, in der ich meinen Praktisch-Theologischen Ansatz bündele, ist die des *Spiels*. PT reflektiert Bedingungen der Möglichkeit des Einspielens religiöser Teilidentitäten. Sie versucht, zugunsten der Freiheit des Individuums und zugunsten des Lebensüberschusses, den Transzendenz erschließt, den Spielraum freizuhalten von überstarken individuellen oder religiös-institutionellen Interessen. Mit Inge Kirsner formuliert, versteht sie sich selber als „*nutzlose Theologie*“. „Das Ende der 'großen' Geschichten ist nicht das Ende der Geschichten, die die Bilder des Lebens immer neu zum Laufen bringen... Sinnfreiheit bedeutet nicht Sinnlosigkeit; was dem Leben dient, trägt seinen Sinn in sich selbst. Im Lebensvollzug wird es gleichgültig, wie wirklich die Wirklichkeit oder wie wahr eine Geschichte ist, in welcher Höhle wir sitzen und ob wir an oder durch das Fenster schauen.“ „Das Geschichten-Erzählen ist ein zweckfreies Spiel... Die Theologie kann vom Kino diesen Spielcharakter (wieder) lernen, sich ihrer eigenen Bedingtheit und Konstruktion bewusst werden und dieses Bewusstsein als Spiel einsetzen. Menschen werden so zu Partnerinnen und Partnern der spielenden Weisheit Gottes.“³⁰

³⁰ Inge Kirsner, Religion und Kino, Mythos und Wirklichkeit, in: Kirsner/Wermke, a.a.O. (Anm. 14), 28, vgl. 26ff.