

Matthias Sellmann

Von der Unsicherheit, individuell sein zu wollen

Zum sensiblen Datumswechsel in das Jahr 2000 und damit in das 21. Jahrhundert schaltete die HypoVereinsbank in Zusammenarbeit mit der Amsterdamer Agentur Wieden&Kennedy einen von der Werbeszene sehr aufmerksam registrierten Spot. Mit vielen Schnitten, die zueinander mal thematisch, mal farblich, mal einfach assoziativ korrespondieren, wird ein Text bebildert, den ein junger Mann spricht. Es heißt dort: „Sagt mal, geht einfach alles immer schneller? Oder bin ich nur langsamer geworden? Jeden Tag ist es, als würde man auf einem neuen Planeten aufwachen. Jeden Tag gibt es neue Möglichkeiten Geld zu verdienen, auszugeben, zu sparen, zu verlieren ... – kommt da noch jemand mit? Versteht mich nicht falsch – ich will ja nicht die Welt anhalten, aber: Kann sie sich nicht ab und zu mal um mich drehen? Nur so lange, bis ich hier in meinem Eck ein paar Sachen in den Griff gekriegt habe. Ginge das?“ Nach diesen Worten erscheint der Claim der Bank: „Leben Sie – Wir kümmern uns um die Details!“

Wie in einer Miniatur greift dieser Text ein Lebensgefühl auf, das als typisch für unsere Gegenwart gelten kann, die man gerne als die ‚Moderne‘ bzw. Postmoderne bezeichnet.¹ Würde den obigen Text ein alter Mann sprechen, lebenssatt auf seiner sonnenbeschienenen Bank vor seinem Haus, so würden wir dies kaum registrieren. Alte Leute müssen nicht mehr ‚mitkommen‘. Aber hier ist es ein *junger* Mann, der den Pluralismus, den Optionalismus beklagt, der heute die täglichen, tausenden und unausweichlichen Wahlentscheidungen grundiert. Und schaut man genauer hin, wird der Anspruch an Weltorientierung gleich vierfach reduziert: Man will weder „die Welt anhalten“; sie soll sich nur „ab und zu“ um das Individuum drehen; man will nur „in meinem Eck“ die Dinge in den Griff kriegen – und eben auch nur „ein paar Sachen“. Da ist keine Idee von

1 Ich belasse es hier bei der Unschärfe der Epochenbezeichnung.

einer Wirklichkeit, die man beherrschen, in der man sich tummeln, von der her man sich beheimaten könnte. Eher scheint Wirklichkeit wie ein Highway zu sein, an dessen Rand man als Tramper steht und froh ist, ein Stück mitgenommen zu werden – von wem auch immer, wohin auch immer.

Für die Kollegen aus der Marketingszene kondensiert dieser Spot wie wenige andere Kulturprodukte das ihrer Meinung nach zentrale Lebensgefühl der Gegenwart: Unsicherheit; Überforderung mit Chancen; Sehnsucht nach Einfachheit. Diese Diagnose wird von vielen geteilt. Ja, das Beklagen von Beschleunigung, Orientierungslosigkeit und Fragmentarität hat wenig Neues und Originelles. Es ist scheinbar mit der ‚Moderne‘ seltsam konstitutiv verbunden. Noch mehr: Sie scheint sie mit sich selbst hervorzubringen. Franz Xaver Kaufmann hat in seiner nach wie vor konzisen Begriffserklärung von ‚Moderne‘ das Wesen dieser neuen Epoche gerade darin gesehen, dass man sich vom ‚fortgesetzten Wandel‘ her legitimiert. Das Wort ‚modern‘ war spätestens in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert „auf Zeiterfahrung bezogen“² und zwar auf zukünftige Zeit. Die Dynamik der fortschreitenden Zeit ist die zentrale Kategorie des historischen Gegenwartsbewusstseins der Moderne. Hierin besteht ihr epochaler Beitrag und ihre Großunterscheidung zu anderen Epochen. Modern ist einer, der seine Selbstüberholung bereits antizipiert. Und damit ist der Wandel, die Bewegung, die Veränderung, die Mode das Signum der Moderne. Sicherheit im Sinne von Hege oder Bergung ist hiermit zunächst unvereinbar.

Von Anfang an hat daher auch ein diesbezüglich kulturpessimistischer Diskurs die ‚Moderne‘ auf ihrem Durchsetzungsweg begleitet. Dieser Diskurs macht stark, was man verloren glaubt: nämlich Weltsicherheit. Sigmund Freud spricht von dem ‚Verlust des ozeanischen Gefühls‘, der das heutige Lebensgefühl charakterisiere, Karl Marx von ‚Entfremdung‘, Walter Benjamin vom ‚religionsförmigen Charakter des Kapitalismus‘, Max Weber vom ‚stählernen Gehäuse der Hörigkeit‘, Jürgen Habermas von der ‚Neuen Unübersichtlichkeit‘ und Charles Taylor vom ‚Unbehagen an der Modernität‘.

2 Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 32–48, Zitat 38.

‚Unbehagen‘ – in dem Wort klingt fast schon haptisch mit, was als verloren reklamiert wird: Im ‚stählernen Gehäuse‘ ist es ungemütlich, ungastlich, kalt. Da prasselt kein wärmendes Kaminfeuer, um das sich alle versammeln und das zu gemeinsamen mythischen Erzählungen einlädt. Da ist Kapitalismus und keine ozeanische Nähe, keine Unmittelbarkeit, keine Behaustheit, da ist Entfremdung. Die Moderne: ein Hamsterrad, ein Betrieb, ein Labor, eine Bühne, ein Catwalk – aber eben keine Heimstatt, keine Rheumadecke, keine Zuflucht, kein Gärtchen. *Der* indikative Typus der Moderne ist der Flaneur, die Diva, der Hacker, der Vamp, der Broker, der Hasardeur³ – und zurück bleibt der überkommene Typus des Bauern, des Kaufmanns, des christlichen Familienvaters oder des Denkers.

Die Moderne als Epoche des Wandels – die Postmoderne als Epoche des Wandels, der sich zu sich selbst verhält und damit meta-reflexiv sowohl fragmentiert wie vervielfältigt – diese Zeiten bringen ein existentielles Unsicherheitsgefühl bei allen hervor, die sich als Individuum verstehen, artikulieren und vergemeinschaften wollen. Um diese Signatur unserer Gegenwart geht es im Folgenden. Der erste Teil legt eine gesellschaftstheoretische Folie vor, von der her das Dilemma – denn das ist es – präzise benannt werden kann. Teil II schlägt vor, bestimmte kulturelle Gegenwartsphänomene als kreative Reaktionen auf dieses Sicherheitsproblem zu identifizieren. Die Frage lautet hier: Wie bearbeiten wir als Individuen die Unsicherheitslage, in die unsere Gesellschaft uns stellt? So verschiedene Phänomene wie Internet-Blogs, Schönheitsoperationen oder Homöopathie werden besprochen. Es geht aber auch um die Frage, welche Rolle Religion in diesem Szenario bekommt und wie eine Lebenskunst aussieht, die sich christlich inspirieren lässt und sich gerade darum einen neuen Zugang auf Unsicherheit erarbeitet.

3 Vgl. Stephan Moebius/Markus Schroer (Hg.): *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*, Frankfurt 2010.

1. Die Unsicherheit des Individuums – soziologisch rekonstruiert

1.1. Funktionale Differenzierung und negative Freiheit

Es wurde bereits skizziert, dass die Moderne den Wandel als solchen kultiviert und damit den Wechsel auf Zukunft prämiert, die Unsicherheitserfahrung begünstigt. Auf der einen Seite haben wir also die durchaus neue Frage nach dem Ich, seinem Platz in der Welt, dem Individuum und seinem Entwurf von sich selbst. Auf der anderen Seite aber – und das sei allen Kritikern der Moderne nachhaltig erinnert – haben wir einen bis dahin weltgeschichtlich niemals erreichten Freiheitsspielraum.

Modernes Leben steht damit in einem seltsamen Paradox: Auf der einen Seite hat das Subjekt zumindest in den Gesellschaften der europäischen Aufklärung einen Freiheits- und Optionenspielraum, der historische Maximalwerte erreicht. Man kann hierbei fünf Freiheitsdimensionen unterscheiden – und es zeugt von historischer Redlichkeit, bei ihrer Aufzählung die blutigen historischen Kämpfe zu vergegenwärtigen, die zu diesen Freiheiten geführt haben: politisch als Versammlungs- und Wahlfreiheit; wirtschaftlich als Konsumfreiheit, sozial als lebensstilistische Freiheit, religiös als Glaubensfreiheit und privat als Freiheit der Auswahl z. B. des Partners und des Partnerschaftsmodells. All diesen personalen Wahlfreiheiten steht ein reicher Angebotssektor gegenüber: Waren, Parteien, Lebensmodelle, Kirchen usw. Nach wie vor hallt das Echo der Aufklärung in unsere Gegenwart nach, erfüllt uns mit dem Pathos der gesellschaftlichen Freiheit und gibt uns guten Grund, uns als freie Personen zu bezeichnen.

Dabei sprechen wir präzise von ‚negativer Freiheit‘ – aber dies ist genau nichts Negatives. Gemeint ist, dass wir ein Gesellschaftsgefüge vorfinden, das keinen Totalzugriff mehr auf die einzelne Person vornimmt. Es ist weder so wie in der Ständegesellschaft, in der die Geburt die Lebensverläufe hart determiniert; noch so wie in der Stammesgesellschaft, in der die Zugehörigkeit zu Clans oder Sippen darüber entscheidet, welche Statusposition man erreicht oder eben nicht erreicht. Auch die Stellung im ökonomischen Produktionssystem ist zwar weiterhin determinierend, aber doch erheblich

perforierter als die Theorie der Klassengesellschaft das modellierte. Mit anderen Worten: Die Moderne weicht die früher geltenden Determinationen erheblich auf: Faktoren wie die Geburt, die Zugehörigkeit zu einflussreichen Gruppen, Besitzverhältnisse oder Ethnien werden deutlich relativiert; Lebensläufe werden entstandardisiert und das Potenzial sozialer Kombinationen wird umfangreich erweitert.

Dies ist Freiheit. Die Moderne hat sicher viele Schwächen und blinde Flecken, aber man wird kaum bestreiten können, dass sie aus einer fulminanten Freiheitsgeschichte entsteht. Freiheit aber bezahlt man mit der Währung der Unsicherheit. Gesellschaftstheoretisch bietet uns die Systemtheorie des Soziologen Niklas Luhmann eine für diesen Zusammenhang sehr auflösungsstarke Begrifflichkeit an. Luhmann geht bekanntlich davon aus, dass die moderne Gesellschaft ihre Problemlösungskapazität durch die Umstellung des grundlegenden Differenzierungsmusters auf das einer funktionalen Differenzierung bezieht. Teilsysteme wie ‚Wirtschaft‘, ‚Politik‘, ‚Erziehung‘ oder ‚Recht‘ haben je eigene Kommunikationscodes, führen je eigene Programme mit je eigenen Zielvorgaben aus, weisen je eigene Rollen zu und interagieren mit je eigenen Organisationsformen mit den je anderen Teilsystemen. Dies kann hier nur angedeutet werden.⁴ Die Pointe für unseren Zusammenhang aber lautet, dass eine solchermaßen funktional differenzierte Gesellschaft die einzelne Person als solche gerade nicht in ihr Zentrum stellt. Systemtheoretisch ausgedrückt: Es gibt keine Voll-Inklusion der menschlichen Person in ‚die‘ Gesellschaft, und es kann diese auch gar nicht geben. Die menschliche Person ist eben keineswegs die ‚Mitte der Gesellschaft‘ oder ihr Ziel. Luhmann trennt soziale und personale Systeme komplett. Personen befinden sich ‚nur‘ in der Umwelt der sozialen Systeme. Diese stellen ihre Eigenkomplexität den Personen und diese ihre den Systemen zur Verfügung. Soziale Systeme haben einen

4 Vgl. als Einführungen in die Systemtheorie nur Helmut Willke: Systemtheorie I: Grundlagen, Stuttgart⁵ 1996; gut zum Einstieg von Luhmann selbst: ders., Ökologische Kommunikation, Opladen³ 1990. Generell als Standards: Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main⁶ 1996; sowie ders.: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997 (2 Bände).

„nur“ selektiven Zugriff auf die einzelne Person, und zwar in Form von mediengebrauchenden Rollenadressen. Und kein Teilsystem kann die Prozesse der anderen Teilsysteme entscheidend dominieren – hier sind Konvertibilitätssperren errichtet, die zwar erheblich löchriger sind als Luhmann das konstruierte, die aber unter nicht korrupten Randbedingungen doch weiterhin funktionieren. Über die faktische Inklusion oder Exklusion von Personen in Systeme entscheiden keine Intentionen, sondern vor allem nicht-intendierte Effekte – um nur die wichtigsten Theiestücke zu nennen.⁵

Dieses Modell, Personen und soziale Systeme als voneinander unabhängige Größen zu betrachten, hat Luhmann – gerade aus den Reihen der Theologie – heftigste Ablehnungen eingehandelt. Dies sei eine unmenschliche Theorie, hieß es; hiermit sei festgeschrieben und sogar legitimiert, was man doch zu bekämpfen habe: die Anonymität und Indifferenz der sozialen Sphäre in der modernen Gesellschaft.

Diese Meinung soll hier zurückgewiesen werden. Denn die These mangelnder Voll-Inklusion des Individuums eröffnet eine sachgerechte Rekonstruktion struktureller Problemlagen der Gegenwart; wir erhalten eine konsistente Theoriesprache für soziale Phänomene; und wir gelangen zu einer angemessenen Würdigung der Freiheitschancen des Lebens in der modernen Gesellschaft.

1.2. Soziale Systeme und moderner Risiko-Diskurs

Ein kurzer Seitenblick sei von der Systemtheorie her auf das Gesamtthema der diesjährigen Hochschulwochen geworfen. Denn auch in der nicht-individuellen Betrachtungsweise trägt eine systemische Modellierung moderner Gegenwartsprobleme erheblich zu einer sachgerechten Problemdiagnose bei. Die These lautet: Die

- 5 Zur Theorie der Inklusion/Exklusion vgl. Sina Farzin: *Inklusion – Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*, Bielefeld 2006; Rudolf Stichweh/Paul Windolf (Hg.): *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden 2009; Rudolf Stichweh: *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld 2005.

moderne Produktion von enormen Sicherheitsrisiken lässt sich nur systemisch und nicht personal angemessen verstehen und bekämpfen. Gemeint sind etwa Lebensmittelskandale, Kernkraftwerksunfälle, Technikversagen im Flugverkehr, Computerviren, Umweltkatastrophen oder Währungszusammenbrüche. Es sind ja genau diese Erfahrungen und Szenarien, die uns das für uns so typische Unsicherheitsgefühl vermitteln. Wir erleben und antizipieren heute, dass Essen zum Gesundheitsrisiko wird; dass Urlaubsreisen von Terroristen vereitelt werden; oder dass Blutspenden AIDS verbreitet – die so technisch dominierte Wirklichkeit erscheint uns wie eine ‚black box‘, die unsere eigentlichen personalen Intentionen systemisch in ihr Gegenteil verkehrt.⁶ Und das verunsichert uns, nicht zuletzt deswegen, weil wir einen kontrollierenden Zugriff ja nur auf unsere Intentionen zu haben scheinen.

Soziologisch sprechen wir schon seit Georg Simmel von der ‚Verlängerung der Kausalketten‘, die so typisch für die Moderne ist.⁷ Die einzelne Handlung wirkt wie ein Mosaikstein, den wir setzen – und der sich dann verselbständigt, an einen eigenen Ort im Gesamtgemälde wandert und einen Beitrag für ein Bild ergibt, das wir so nie gewollt haben. Die Zustände und Dynamiken der heutigen Wirklichkeit lassen sich nur verstehen, wenn man systemisch denkt: Wer hinter den Phänomenen Personen vermutet, die ‚Gesellschaft‘ über Macht und Motive steuern und lenken, und wer an diese Personen und ihre Motive Appelle zur Verhaltensänderung sendet, verfehlt das Komplexitätsniveau der heute gegebenen Situation. Sicherheit ist vielsprachig: Sie hat ökonomisch einen anderen Dialekt als politisch; medial einen anderen als juristisch usw.

- 6 Vgl. im Hintergrund die Theorie der ‚nicht-intendierten Nebeneffekte‘, etwa bei Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986; oder auch Franz-Xaver Kaufmann: Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt, Freiburg/Basel/Wien 1992.
- 7 Tatsächlich kann gezeigt werden, dass die Ahnung von nicht-intendierten gesellschaftlichen Gesamtzuständen, die sich aus den Kumulationseffekten zahlloser Einzelhandlungen ergeben, zu den Startpunkten der Soziologie überhaupt gehört; vgl. nur Matthias Sellmann: Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Perspektiven, Frankfurt am Main 2007, 374–377.

1.3. Mangelnde Voll-Inklusion: Implikationen der These

Aber werden wir wieder individuell und betrachten wir näher, welche Implikationen die theoretische Konzeption mangelnder Voll-Inklusion für die Subjekte aufweist. Und verknüpfen wir diese Analyse sogleich mit der Frage nach Sicherheit versus Unsicherheit der Idee von Individualismus. Drei Implikationen erscheinen mir als die wichtigsten: Individualität ist mediengebrauchende Rollen-Identität; Individualität bildet sich durch Exklusionsprozesse; Individualität bedarf semantischer Absicherungen.

1.3.1. Individualität ist mediengebrauchende Rollen-Identität

Wir haben bisher erarbeitet: Mangel an Voll-Inklusion ist Mangel an Sicherheit bei gleichzeitigem Zuwachs an Freiheit. Der nicht mehr mögliche Zugriff ‚der‘ Gesellschaft auf den Einzelnen eröffnet erst einen Raum, in dem der Einzelne eigene Gestaltungen seiner selbst als diesem Selbst vollziehen und den anderen signalisieren kann.

Typisch für moderne Gesellschaften ist damit der Spalt zwischen Freizeit und Arbeitszeit, besser: Systemzeit. Hier haben wir eine erste, wohl unvermeidliche Spaltung des Individuums, welches damit im präzisen Wortsinn zum Dividuum wird.⁸ Viele Personen erleben sehr real, dass die sozialen Systeme sie nur teilweise inkludieren, nämlich nach Maßgabe einer Rolle und eines Mediums. Dies klingt kompliziert, ist es in der Theorie auch, kann aber sehr alltagsweltlich veranschaulicht werden.

Nehmen wir das Supermarkt-Beispiel: Ich kann ein Bankräuber sein, ein mieser Mensch, ein Kinderhasser, ein Nörgler, ein Faschist – wenn ich im Supermarkt 59 Cent auf das Kassenband lege – wenn ich also die Medienforderung des Teilsystems Wirtschaft als Geld bediene und damit die Rolle ‚Käufer‘ einnehme – dann werde ich meine Ravioli mit nach Hause nehmen können. Umgekehrt: Wenn ich eine Heilige wäre, eine Supermutter, eine Nobelpreisträgerin, eine

8 Vgl. zur modernen Dividualität den wichtigen Aufsatz von Armin Nassehi: Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 41–56.

Heldin des Alltags, und ich will Ravioli kaufen, habe aber *kein* Geld dabei – dann wird es enorm schwer, die Ware zu erwerben. Es spielt keine Rolle, wer ich bin, wenn ich im Discounter an der Kasse stehe. Ich kann zwar versuchen, den Mediengebrauch zu substituieren – ich singe im Laden ein Lied und lasse den Hut rumgehen; ich lade den (eventuell gutaussehenden) Kassierer zum Abendessen ein, ich lasse ein Pfand da oder denke mir andere Maßnahmen aus: Genau die Tatsache aber, dass auch meine Substitutionsversuche gar nichts mit meiner Person, sondern nur mit dem Medium Geld zu tun haben, demonstrieren mir ernüchternd, dass ich als Ich, als Jemand, hier nur eine sehr untergeordnete Rolle spiele.

Das System Wirtschaft inkludiert mich in der Rolle als ‚Kunden‘; das System ‚Politik‘ als ‚Wähler‘; das System ‚Recht und Verwaltung‘ als ‚Antragsteller‘; das System Wissenschaft als ‚Publikation‘; das System Medien als ‚Quotenbeschaffer‘ usw. In jedem System geht es um etwas von mir, nie aber geht es um mich. Ich kann sein, wer ich will: Kann ich das gerade virulente Medium und die damit verbundene Rolle bedienen, gehöre ich dazu – oder eben nicht. Systemisch gesehen, habe ich ‚nur‘ eine Rollenindividualität – und das verunsichert.⁹

1.3.2. Individualität bildet sich durch Exklusionsprozesse

Es kommt noch irritierender: Wenn ich mich frage, wer ich wirklich bin, wenn ich sozial gesehen immer nur eine Rolle bin, gibt mir die Systemtheorie eine doch sehr ernüchternde Antwort. Diese besagt, dass ich mein Wissen um mich selbst nicht positiv, sondern nur negativ beziehen kann. Wer ich bin, erfahre ich eigentlich trennscharf nur aus dem Wissen, wer ich *nicht* bin. Ich bin, was ich nicht bin. Oder mit Luhmann: „Individualität ist Unzufriedenheit.“¹⁰ Was ist hiermit gemeint?

9 Vgl. zur systemischen Medientheorie Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, a.a.O., Kap.2.

10 Niklas Luhmann: Individuum, Individualität, Individualismus, in ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3, Frankfurt am Main² 1998, 149–258, Zitat 243. Vgl. auch ebd.: Die Person „kann nicht Identität sein, bevor sie Differenz ist.“ (242)

Gehen wir zum Discount-Beispiel zurück: Da ich in dieser Organisation des Wirtschaftssystems nur anhand meiner Rolleneignung inkludiert werde, werde ich allen anderen Rollenträgern vollständig gleich. Im Angesicht der Kassiererin habe ich keine Identität – jedenfalls dann nicht, wenn ich damit Unverwechselbarkeit, Originalität und Authentizitätszuschreibung verbinde. Insofern kann ich nur aus der Differenz zum System Individualität gewinnen. Das bedeutet, ich kann als Subjekt die sozialen Systeme als Folie benutzen, von der her ich abtasten kann, inwiefern ich mich von anderen Rollenträgern unterscheide. Luhmann bringt hier den wichtigen Begriff des ‚Anspruchs‘ ins Spiel und kreiert damit den Begriff der ‚Anspruchsindividualität‘¹¹. Mit Ansprüchen geht das Subjekt auf seine soziale Welt zu; ja: Letztlich gipfelt seine ganze Frage nach Identität in den Anspruch, ein Individuum zu sein. Dieser Anspruch aber ist maßlos; er kann nur partiell eingelöst werden. In diesem Spalt zwischen dem unbegrenzten Sehnen, man selbst zu sein und dem sehr begrenzten Realisierungsraum dieses Sehnsens entsteht – sozial gesehen – das Individuum. Denn ob ich ein Individuum bin, kann mir die soziale Sphäre nur episodisch bestätigen. Das aber kann sie, indem sie mir „Testmöglichkeiten“¹² offeriert: Im Bildungssystem sehe ich, welchen Abschluss ich im Vergleich zu anderen erreiche – und welchen nicht; im Liebesystem sehe ich, welchen Partner ich bekam – und welchen nicht; im Wirtschaftssystem erfahre ich, welche Güterkäufe ich mir erlauben kann – und welche nicht. In all diesen kleinen und großen Entscheidungen baut sich ein Leben auf, das immer faktischer wird, immer kontingenter – und das immer mehr konterkariert, was ich von mir selbst einmal erträumte und zu was ich an sich in der Lage (gewesen) wäre. Unverwechselbar an mir ist die Kluft zwischen meinen Ansprüchen an die Welt und an mich und dem, was mein Leben von diesen Ansprüchen realisiert. Ich bin je individueller, je unzufriedener ich bin – also, je größer der Widerspruch zwischen meinen Möglichkeiten und meinen Realisierungen ist. Ich bin, was ich nicht bin.

Hier wird es nun paradox: Wer die Unsicherheit zum Thema macht, ein Individuum sein zu wollen, bekommt nun von der Sys-

11 Ebd., 244.

12 Ebd., 247.

temtheorie gesagt, dass gerade die Unsicherheit das Individuum konstituiert. Je mehr der Spalt zwischen möglicher und aktualisierter Identität bewusst wird, desto mehr ist man bei dem, was einen ausmacht. Luhmann bezeichnet dies auch als Exklusionsindividualität. Das, was im sozialen Sinn das Ich konstituiert, ist das, was sich als Resultat der zahllosen Inklusions- und Exklusionserfahrungen sozusagen nebenbei ergibt. Unverwechselbar wird eine Person durch ihre vielen kleinen rollenspezifischen Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten zu sozialen Systemen. Paradox: Individualität wird sozusagen „durch Teilbarkeit definiert.“¹³

1.3.3. Individualität bedarf semantischer Absicherungen in Biografie-Erzählungen

Hinzu kommt ein Drittes. Denn wenn die sozialen Systeme keine Identität schaffen können, sondern nur das Abgrenzungsmaterial zur Ausbildung von Individualität bereitstellen, kann man ja mit Recht fragen, woher denn dann überhaupt die Semantik der Identität kommt – also der Anspruch, man selbst zu sein; eine Ganzheit zu sein; Rechte auf Selbstentfaltung zu haben.

Auch hierauf gibt Luhmann eine bedenkenswerte Antwort: Die Inklusion von Personen in soziale Systeme stellt unter Bedingungen funktionaler Differenzierung um von der Sozial- in die Zeitdimension.¹⁴ Da die soziale Sphäre sich in Teilsysteme dezentralisiert, kann sie keine Ganzheit mehr repräsentieren. Das moderne Individuum wird hier vergeblich nach Heimat suchen, nach voller Inklusion, nach Sicherheit. Luhmann formuliert: „Die allgemeinste Anforderung an den Menschen ist: eine solche Sozialordnung aushalten zu können.“¹⁵ Um dieses ‚Aushalten‘ zu schaffen, wechselt das Subjekt die Referenzdimension und errichtet Ganzheitssemantiken zeitlich statt sozial. Gemeint ist das Phänomen, das zeitgleich mit der Durchsetzung der Moderne eintritt, und das wir ‚Biografisierung‘¹⁶

13 Ebd., 223. Zum ganzen Gedankengang vgl. ebd., 158.236–249.

14 Vgl. ebd., 231–236.

15 Niklas Luhmann: Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 6, Opladen 1995, 124–141, 131f (zit. bei Farzin, a.a.O., 29).

16 Vgl. hierzu Gabriel, Religiöse Individualisierung, a.a.O. sowie Moni-

nennen. Das moderne Subjekt versucht, die je fragmentierten Anteile seiner selbst wie Module einer in sich konsistenten Geschichte zu erzählen: Es entwirft sich biografisch. Der Begriff der Biografisierung bezeichnet die Idee, den eigenen Lebensverlauf als Folie für integrales Wirklichkeitserleben zu konstruieren. Und dies ist plötzlich möglich. Denn eine Biografie ist eine Selbsterzählung, die zwar auf Daten der Außenwelt zurückgreift, hierüber aber die Interpretationshoheit behält. Luhmann spricht von ‚Karrieren‘. Über Karrieren wird das Integrationsproblem privatisiert. Karrieren sind der Ort, von dem her das Individuum seine Ganzheit und seine Unverwechselbarkeit beziehen kann. Bei diesem Manöver kommen immer drei Größen zusammen: Beobachtungen aus der sozialen Umwelt; Selbstbeobachtungen; und Storyelemente, die die einzelnen Stationen in eine Kontinuitätsfiktion einbauen.

Man kann zum Beispiel seine Berufskarrieren, seine Ortskarrieren oder seine Partnerschaftskarrieren als Biografieerzählung aufmachen. Man sagt dann zum Beispiel: „Schon immer habe ich in der Auswahl meiner Liebespartner mehr auf den sportlichen Typ gesetzt. Damals war Angelina meine erste Freundin. Mit Bettina war es schwieriger, weil sie eher unsportlich war. Der Bruch mit ihr hat in meinem Leben dazu geführt, dass ich immer sehr sensibel war mit Essen und Gewichtszunahme usw. Heute bin ich sehr froh mit Karin, denn sie hat mir gezeigt, dass es mehr im Leben gibt als Sport und Leistung und gesellschaftliche Schönheitsvorstellungen.“

Oder: „Frankfurt war für mich der Ort, an dem ich zum ersten Mal mit Rockmusik in Berührung kam. Darum ging ich nach Antwerpen und studierte dort Jazz. Zeit meines Lebens habe ich davon geträumt, Berufsmusiker zu werden, aber das hat ja nicht geklappt. Heute sehe ich, dass es besser so war: Denn so ist die Musik immer für mich ein Reservoir meiner Träume geblieben, und eben kein Gelderwerb.“

Solche Erzählungen haben folgende Vorteile:

- a) Niemand kann sie bestreiten.¹⁷

ka Wohlrab-Sahr: Biografie und Religion, Frankfurt am Main/New York 1995.

17 Luhmann (Individuum, a.a.O., 248) sagt nüchtern: „Es wird schwer, einem Individuum zu widersprechen, wenn es ‚ich‘ sagt.“

- b) Sie suggerieren dem Ich, ein unverwechselbares Leben zu führen. Damit deklinieren und konkretisieren sie den Grundanspruch auf Selbstverwirklichung.
- c) Sie halten den Horizont der Zukunft offen und sichern damit Ganzheit im Fortlauf der Zeit. Denn Biografien sind konstitutiv aufs Weitererzählen angelegt. „Alle Karriereereignisse sind kontingente Selektionen weiterer Selektionen. Von jedem Ereignis aus wird die Vorgeschichte zur notwendigen Voraussetzung, die anschließende Zukunft zur Folge.“¹⁸
- d) Sie verknüpfen das Individuum mit sozialen Systemen, da diese den Außenhalt der inneren Entwicklung garantieren. Sie erlauben die soziale Präsentation seiner selbst. Denn mit der Umstellung von Sozial- auf Zeitintegration wird es in einem gewissen Sinn zur sozialen Pflicht, jemand zu sein. Individualisierung wird zur ‚expressiven Individualisierung‘, wie Charles Taylor das nennt.¹⁹ Diese Narration ist notwendig sozial und ästhetisch ausgerichtet, sie muss so erzählt werden, dass andere sie verstehen. Das Subjekt erzählt von sich selbst wie vor Publikum; er wird zum ersten Hörer seiner eigenen Ich-Erzählung, zum ersten Beobachter seiner selbst. Die Mehrheit der Menschen in ausdifferenzierten Gesellschaften codiert den Freiraum der Individualität über das Ziel, vor sich selbst und vor den relevanten Anderen eine konsistente, geschlossene und relevante Form der Lebensführung zu präsentieren und dies als ‚eigene Biografie‘ zu bezeichnen. Es handelt sich um einen durchaus neuartigen kulturellen „Bewährungsmythos“²⁰: ein Mythos, der nötig wird, wo Identität nicht mehr über religiöse, ideologische oder gesamtgesellschaftliche Fremdbezüge gewonnen und missverständnisfrei signalisiert werden kann. Es handelt sich auch deswegen um einen Mythos, weil eine biografische Erzählung sich zugleich normativ wie narrativ in Escheinerung bringt. „Biographische Perspektiven werden mehr und mehr zum funktio-

18 Ebd., 234.

19 Vgl. Charles Taylor: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002, 71–96.

20 Zum Begriff vgl. Ulrich Oevermann: Strukturmodell von Religiosität, in Gabriel, Religiöse Individualisierung, a.a.O., 29–40.

nalen Äquivalent gesellschaftlicher Inklusion: sie sind der Ort, an dem *exkludierte* ganze Personen ihre Individualität mit den und gegen die Ansprüche gesellschaftlicher Funktionszentren in Form institutionalisierter Lebensläufe oder präskriptiver Rollen ausbilden. Biographische Perspektiven sind der Ort, an dem die Differenz von gesellschaftlich erforderter *Dividualität* und psychisch erlebter operativer *Individualität* individuell erfahren, erlitten und notgedrungen überwunden wird.²¹

Allerdings: Das Biografie-Manöver, die Umstellung von sozialer auf zeitliche Referenz ist raffiniert und effektiv – aber echte Sicherheit ist auch hiermit nicht zu beziehen. Denn schon das Erzählen der Biografie spielt ein, wieviel man im Leben auf ‚Glück‘, ‚Beziehungen‘, ‚Zufälle‘, ‚Protegiierungen‘ usw. angewiesen war. Es war nie nur die Leistung, die das Leben im Verlauf geprägt hat. Außerdem ist es der Biografie inhärent, zukunfts offen zu sein und gerade nicht zu wissen, ob zukünftige Ereignisse ein Umschreiben des scripts erzwingen werden. Denn da Biografien vor allem Fiktionen sind und künstliche Kontinuitätszusammenhänge herstellen, kann die Zukunft paradoxerweise erbringen, dass man besser andere Vergangenheiten gehabt hätte. Es können Dinge passieren, die gerade wegen der identitär gewordenen Biografie das Muster so durchbrechen, dass man sein Leben entweder ganz neu zu schreiben hat oder eben bestimmte Ereignisse in ihrer Lebensbedeutung nicht mehr inkludieren kann. Man kann im Laufe seines Lebens z. B. feststellen, dass es besser gewesen wäre, ein anderes Fach zu studieren, einen anderen Mann zu heiraten oder seine eigenen Eltern besser zu behandeln. Man lebt dann im Konjunktiv: Wenn das und das anders gewesen wäre, wäre dies und jenes heute so und so – und entweder kann man wiederum dies selbstironisch in seine Biografie einbauen (muss dann aber einplanen, dass sich ein solcher Interpretationswechsel wiederholen kann) – oder man potenziert das Unsicherheitsproblem, indem man die Erzählung einer konsistenten Biografie verweigert.

21 Nassehi, Religion, a.a.O., 50.

1.4. Erstes Fazit der gesellschaftstheoretischen Grundlegung

Am Ende dieser anstrengenden und abstrakten soziologischen Rekonstruktion sehen wir: In modernen Gesellschaften ist eines sicher: dass es unsicher ist, ein Individuum sein zu wollen. Wir haben gesehen

- a) dass moderne Gesellschaften die Voll-Inklusion der Subjekte verweigern;
- b) dass genau diese Verweigerung Freiheitsgewinne produziert;
- c) dass es sich um negative Freiheit handelt; dass meine Individualität gerade aus dem besteht, was ich nicht bin;
- d) dass also ein Leerraum des individuellen Selbstentwurfs entsteht;
- e) dass dieser Leerraum der Selbstgestaltung positiv gefüllt werden muss und dies nur in der Zeitdimension geschehen kann;
- f) dass damit eine Art Biografiedruck entsteht: der Zwang, ‚jemand‘ sein und dies auch sozial präsentieren zu müssen, damit die Systeme mich insgesamt als berechenbare Einheit adressieren können.

Am Ende bleibt man zurück in dem Bewusstsein, dass man eine solche moderne Sozialordnung ‚nur aushalten‘ kann. Wir sind im seltsamen, aber hoch kulturproduktiven Paradox, uns als etwas zu fühlen, was wir sozial gesehen gar nicht sind: als Einheit, als Geschichte, als berechenbares Zentrum von Denken, Handeln und Fühlen. Unsere existentielle Unsicherheitserfahrung kommt daher, dass wir uns als unteilbare Personen sehen, aber die soziale Bestätigung dafür immer nur teilweise erhalten.

Nun ist dies alles andere als ein Grund zu kulturpessimistischer Jeremiade. Denn es lassen sich aktive, intelligente und kreative Strategien ausmachen, dieses ‚Aushalten‘ zu gestalten, ohne die Freiheitsgewinne funktionaler Differenzierung zu riskieren.

2. Die Kultur- und Religionsproduktivität der modernen Unsicherheitserfahrung

Im Zuge des hier leitenden Aufrisses kommt es zur These von ‚Kultur‘ als dem großen Selbstbehauptungsmanöver von Personen im Angesicht von Systemen, die sie immer nur teilweise inkludieren und ihnen die soziale Bestätigung dafür versagen, als was sie sich selbst originär erfahren: als unteilbare, unverwechselbare Ganzheit.

Das Pathos des Individualismus bildet sich im Windschatten der Systeme, könnte man im Anschluss an Niklas Luhmann sagen. Auf Seiten der psychischen Systeme, der Subjekte, lässt gerade der freiheitsverbürgende Mechanismus funktionaler Differenzierung eine doch enorme Irritation entstehen. Die negative Freiheit ist sozusagen kalt. Die Bettdecke der ausdifferenzierten Gesellschaft ist, was komplette Identitätsbergung angeht, immer zu kurz. Wer wissen will, wer er ist und was ‚der Sinn‘ ist; wer eine soziale Gesamtrepräsentation erwünscht; und wer von der Gesellschaft auf diese Fragen mehr erwartet als funktionale Anspruchserfüllung – Krankenversicherung als Antwort auf Kontingenzprobleme; Rechtsprechung als Antwort auf Integrationsprobleme usw. – der bleibt ohne Echo.

Sozusagen mit der funktionalen, der negativen Freiheit wächst der Anspruch, nicht nur als Rolle und als Gebraucher symbolischer Kommunikationsmedien adressiert zu werden, sondern als das, was die Semantik der Aufklärung mitproduziert hat: als Mensch, als unverwechselbare Identität, als unaustauschbare Existenz, als erinnerungswürdige Performanz. Psalm 42 fragt: Wo ist nun dein Gott? Psalm 151 der funktionalen Differenzierung fragt: Wo ist nun dein Mensch?

Freiheit wird erkaufte mit dem Verlust, von ‚der Gesellschaft‘ als Personen, als Biografien adressiert zu werden. Und ein Pol scheint den anderen wechselseitig noch zu verstärken: Je mehr negative Freiheit, desto mehr wächst der Wunsch nach positiver.

2.1. Kultur als Kompensationszusammenhang: Ein Beispiel

Auf diese seltsame, paradoxe Konstellation reagiert das moderne Subjekt mit kreativen Kompensationsstrategien.

Was mit dieser These gemeint ist, soll ein erstes anschauliches Beispiel verdeutlichen. Eine der bedrängendsten Konfrontationen von personalen mit systemischen Interessen ist das moderne Krankenhaus. Jeder hat das wohl mal erlebt oder stellvertretend miterlebt: Man kommt als Person in die Klinik und hat ureigene Interessen der Identitätserhaltung. Diese werden am Motiv körperlicher Integration gebildet. Man weiß, dass man Eingriffe in diese Integrität erleben wird, und dass man bestimmte normale Ansprüche des Respektes zurückschrauben muss. Was man aber dann erleben kann, kann sehr erschreckend sein: Man wird zum ‚Fall‘; man trifft Ärzte ohne Zeit, die einem schwerste Diagnosen mit dem Gestus der Routine kommunizieren; man wandelt auf Flurtunneln im Neonlicht; man erlebt, dass das eigene Schamgefühl grob missachtet wird; man gerät in den Dschungel von Krankenkassenmathematik und pharmazeutischer Industriepolitik; man wird mit seiner eigenen Austauschbarkeit konfrontiert; ja, man kann sogar erleben, dass man mit dem Angebot, den eigenen Körper hinzuhalten, zur Karrierestation von Ärzten wird, die bestimmte OPs ausprobieren oder nachweisen müssen. Bei all dem merkt man, dass es das Ich bedroht – und gleichzeitig, dass man so richtig niemanden als Schuldigen adressieren kann. Scheinbar spult sich einfach ein System von Leistungsrollen ab, das souverän ignoriert, wer ich eigentlich bin und mich und meinen Körper auf das materielle Substrat fremder Indienstnahmen reduziert.²²

Was tut das kranke Individuum? Es kompensiert diese zum Teil höchst bedrängenden Unsicherheitserfahrungen über kreative Strategien. Man könnte hier über die ganz typischen Interaktionsrituale

22 Das Beispiel will nicht die vielfältigen Anstrengungen kleinreden, die im Zuge der Humanisierung von Klinikaufenthalten gemacht wurden und werden. Die Betonung liegt auf den starken Verselbständigungstendenzen systemischer Komplexe *auf Kosten* der in ihr wirkenden Rollenträger. Diese Tendenzen scheinen im modernen Gesundheitssystem besonders stark auf.

mit anderen Patienten sprechen, in denen man subversive Solidaritäten austauscht. Das kollektive Meckern über das Krankenhausessen etwa kann solche Emanzipationseffekte erzeugen. Man könnte über die Suche nach identitären Bezugspersonen sprechen, die einem die Suggestion verleihen, persönlich gemeint zu sein: „Wo ist denn heute Schwester Klara?“ Man könnte über Strategien der Selbstthematisierungen sprechen, in denen man sich am Erlebten abarbeitet: Tagebuch schreiben, beten, die Angehörigen um das heimliche Blumengießen bitten, in die Kapelle gehen.

Ich will kurz auf eine andere, ganz augenfällige Kompensationsstrategie sprechen, die hoffentlich vor dem bisher Gesagten nicht banal erscheint: die Inszenierung des Tischchens am Krankenbett. An dieser Miniatur des Alltags können erfahrene Beobachter und Beobachterinnen (etwa Krankenhauseelsorger und -innen) mit einem einzigen Blick ablesen, wie personale Selbstbehauptung im systemischen Kontext organisiert wird. Bei Kindern ist es recht einfach: Sofort erkennbar ist das Stofftier, das jetzt erst recht zum magischen Vertrauensspender heranwächst und immer einen prominenten Inszenierungsplatz erhält. Bei Vätern und Müttern sind es oft offensiv präsentierte Kinderzeichnungen. Bei Jugendlichen wird sofort die persönliche Musik vor- und aufbereitet: Sie soll ein Audiotop bilden, das gegebenenfalls wie ein Schutzwall vor den Identitätskrisen des Klinikalltags fungieren kann. Mancher arrangiert eine sehr penible Ordnung auf dem Nachttisch und sichert sich damit eventuell ein Refugium an Selbstbestimmung, das einen heilsamen Kontrast zum erlebten inneren oder äußeren Chaos des Klinikalltages darstellt. Mancher hat scheinbar alles herumliegen – und verweist damit oft auf eine irgendwo gehütete, ‚geheime Ecke‘, in der z. B. das Tagebuch verschlossen wird oder auf dem Laptop bestimmte Dateien geschützt werden oder ein sehr wichtiges Foto hervorgeholt werden kann oder ein Zettel mit einer Liebeserklärung eines wichtigen anderen Menschen gehütet wird. Blumen und Fotos spielen eine prominente Rolle: meist Familien- oder Liebesfotos. Beides steht für das Versprechen einer Vitalität, die einen draußen wieder erwartet. Manche sagen sogar, dass das Fehlen von solchen Vitalitätsversprechen mit großer Wahrscheinlichkeit auf Vereinsamung hindeutet. Welches Buch oder welche Zeitschrift ausgewählt wurde; wo die Fernbedienung für den Fernseher abgelegt wird; oder welche

Zusatzverpflegung (Obst, Pralinen, Lieblingsjoghurt usw.) individuell gehortet und gesichert wird – all das sind Daten, die die Anstrengungen der individuellen Selbstbestätigung in einem Kontext dokumentieren, der diese Selbstbestätigung im schlechtesten Fall bis auf das Brutalste verweigern kann. Diese Anstrengungen sind oft sehr variantenreich, sehr raffiniert und sehr subversiv.

2.2. Strukturmerkmale der Kompensationsstrategien

Auf solche Kompensationen geht also der Blick. Und um eine etwas höhere Ebene der Abstraktion zu erreichen, kann man systematisieren, dass diese Kompensationen folgende vier wichtigste Strukturmerkmale aufweisen:

- a) Sie bieten die Erfahrung oder jedenfalls die wirksame Suggestion der Voll-Inklusion: Das Individuum erhält also zumindest virtuell, fiktiv oder suggestiv eine soziale Bestätigung seiner konstitutiven Einmaligkeit.
- b) Sie haben einen konstitutiven Körperbezug: Dieses Inklusionssignal wird meistens über körperliche Signale beglaubigt. Der Körper wird zur Projektions- und Vergewisserungsfläche sozialer Identitätsbestätigungen.²³
- c) Sie erlauben identitätsthematische Selbstbeobachtung: Eng mit dem Körpererleben ist das performative Erleben des eigenen Identitätsprozesses gekoppelt. Man sieht sich selbst zu, wie man Tagebuch schreibt, während man schreibt; wie man einen Trainingsplan erfüllt, während man joggt; wie man mit seinem Partner über Partnerschaft spricht, während man Pizza isst usw.
- d) Sie bieten ein ganz bestimmtes, meist regeneratives Zeiterleben an. Identitätssichernde Kompensationszeit ist oft rituelle Zeit, das heißt: Das Zeiterleben ist gerade nicht-funktional. Es geht hier weniger um den Effekt der verstreichenden Zeit, sondern der Effekt liegt gerade im Erleben der verstreichenden Zeit.

23 Vgl. Matthias Sellmann: ‚Ist da draußen was?‘ Der Körper als letzte Zuflucht der Selbstvergewisserung, in: *thema jugend* 2/2008 (Wiederveröffentlichung in: *das baugerüst*, H.4/2010, 16–21).

Auch hierzu wieder ein Beispiel: Wellness. Wellness ist eine der intensivsten Reaktionen moderner Subjekte auf die Zumutungen systemischer Organisation. In modernen Thermen erlebt das Individuum erstens die Suggestion von Voll-Inklusion: Alles scheint hier wie auf mich zu warten; es wird mir leicht gemacht, mir einzubilden, dass mein Masseur mich mag oder dass der Saunaaufguss ‚wie für mich gemacht‘ sei. Ich erlebe diese Suggestion zweitens über Körpererleben: Der Sinn von Wellness ist ja gerade, jene Ressourcen in mir freizulegen, die mich mit mir selbst wieder vital verbinden. Meine Wellness besteht drittens zum großen Teil aus Selbstbeobachtungen: angefangen von Körperbeobachtungen („Habe ich schon wieder zugenommen?“) über rituelle Wiederholungen („Schon wieder Donnerstagabend – was war eigentlich letzte Woche so los?“) bis hin zu sozialen Netzwerkimaginationen („Ah, der Lange ist auch wieder da.“) Und viertens: Wellness ist eine Maßnahme der programmatischen Zeitentschleunigung. Man zentriert sich; man ‚kommt zu sich selbst‘, wie es dann heißt, gerade weil man wegkommt von dem, was einen sonst so umtreibt und beschäftigt.²⁴

Man kann nun feststellen: Wo die Gegenwartskultur Settings mit diesen vier Strukturmerkmalen bereitstellt, da boomt die Nachfrage. Wo man die Suggestion personaler Ganzheit über Selbstbeobachtung, Körperbezug und integrierendes Zeiterleben ermöglicht, da rennen einem sozusagen die Leute die Bude ein. Ich nenne nur folgende Beispiele, die alle auf die obigen Strukturmerkmale überprüft werden könnten: Homöopathie – jemand will von mir wissen, welche Farben ich mag!; Beratung und Therapie – jemand stellt Bezüge her zwischen mir als Kind und mir als Mann!; Soaps und Casting-Shows – jemand findet auch mein Talent erkundenswert!; Homestories und Personality-Journalismus – ich erfahre, was der Erzbischof von Hamburg am Weihnachtsfest zu Mittag isst!; Schönheitschirurgie und alle möglichen anderen Körpermanipulationen wie piercing, colouring, shaping – ich erfahre, dass mein Körper meine Botschaft ist!; Wellness; Events; Stadtmarketing; Erlebnisgastronomie; Pro-Suming – ich arbeite selbst mit an den Produkten, die mich später ausdrucken sollen!; die Trends des Regrounding, des

24 Vgl. Willigis Jäger / Christoph Quarch: „... denn auch hier sind Götter“ Wellness, Fitness und Spiritualität, Freiburg/Basel/Wien 2004.

Cocooning und des Clanning; blogs als modernes Tagebuchschreiben – man hört mir zu, wie ich im Denken meine Gedanken sortiere!; die ästhetische Aneignung des Privattraumes, also etwa des Autos, der Wohnung, des Büros; der neue Boom, zu wandern usw.

Pointiert gesagt: Je globaler die internationalen Wirtschaftsbeziehungen, desto attraktiver werden Stammkneipe und Wochenmarkt vor der Haustür. Je virtueller die alltägliche Kommunikation, desto identitätsverbürgender wird Sex. Je komplizierter Kirchenpolitik und wissenschaftliche Theologie, desto dringender benötigt werden magische oder paramagische Rituale. Ein großer Stromarm der Kultur der späten Moderne, ihre Literatur oder ihre Musik kann gelesen werden als großes Behauptungsmanöver menschlicher Artikulationsfähigkeit angesichts einer amoralischen (nicht: unmoralischen!) systemischen Perfektion, in der das ‚Menschliche‘ gerade nicht benötigt wird.

2.3. Die besondere Kompensationsproblematik der Intimbeziehungen

Ein Seitenblick ist hier vor allem auf das System der Intimbeziehungen zu werfen. Es mag ja sein, dass ich als Rollenträger in allen Teilsystemen als Körper, als Identität, als Biografie ersetzbar bin. Im System der Intimbeziehungen scheint das anders zu sein. Luhmann und seine Adepten können zwar durchaus schlüssig analysieren, dass auch Intimbeziehungen medienorientiert sind – hier geht es um das Kommunikationsmedium der Liebesbeweise – und man hat ja tatsächlich Widerstände, wenn die Umstände einen zu zwingen scheinen, in der Rolle als ‚Mutter‘, ‚Vater‘, ‚Geliebter‘ usw. aufgehen zu sollen. Aber es gibt doch große Unterschiede zu den anderen Rollen-Inklusionen. Hier ist die Reduktion auf eine Rolle deutlich weniger spürbar als anderswo; hier ist der Körper für die Systemkommunikation konstitutiv; und auch das Erleben gemeinsam gestalteter Zeit erfüllt performative und weniger deutlich funktionale Zwecke.

Insofern stellen Intimbeziehungen – in welcher partnerschaftlichen Form auch immer – zu einem enormen Maß Voll-Inklusion in Aussicht. Und hierin scheinen sie im Konzert der Systeme alternativlos. Genau darum aber kann man auch präzise analysieren, wa-

rum es gegenwärtig zu einer derartigen Überlastung gerade dieser Intimbeziehungen kommt: Die Ansprüche an romantische Liebe; die emotionale und kontrollierende Überversorgung von Kindern; die enorme Wichtigkeit von Hausbau, Urlaub oder sexueller Erfüllung – all das kann als Resultat der gesamtgesellschaftlichen Kränkung rekonstruiert werden, nur noch hier, im Intimsystem, einen Platz biografischer Gesamtanerkennung beanspruchen zu können. Man projiziert alles in den Partner, die Familie, die Beziehung, die Freundschaft, was einem anderswo systemisch versagt wird. Und damit kommt es zu einer fast tragisch zu nennenden Problematik: Die Liebe, zweckfrei gegründet, erstickt an der sie bestürmenden sekundären Zwecksetzung der Kompensation. Zu viel Angst essen Seele auf, sagte Rainer Faßbinder. Und genauso gilt: Zu viele Ansprüche fressen die Liebe.²⁵

2.4. Der Zusammenhang von Kompensation und Religion

Mit den Hinweisen auf das Paradox des Individualismus, seine Unsicherheit, die Manöver der Kompensation und der Biografisierung ist ein zentraler Theoriezusammenhang markiert, der auch den Deutungsangeboten des Religionssystems inmitten der scheinbar religionsindifferenten Gegenwartskultur eine enorme Relevanz verleiht. Überrascht kann man sogar sehen, dass diese neue Relevanz nicht trotz, sondern, wie gesehen, wegen der funktionalen Differenzierung erfolgt, deren eine prominente Konsequenz ja die Säkularisierung ist. Die Gründe hierfür sind vielfältig:²⁶ Religiöse Angebote sind scharfgestellt auf Erfahrungen von Unsicherheit. Religionen arbeiten ebenfalls sehr oft mit Erzählungen. Religionen sind exzellente Vehikel und inhaltsreiche Themenspeicher für biografische Selbstbeschreibungen. Religionen bieten hervorragende Möglichkeiten für Selbstbeobachtungen – man denke nur an die Vollzüge des Beichtens, des Begleitens, des Betens oder des Bekennens.

25 Vgl. systemtheoretisch Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main³ 1996.

26 Vgl. jetzt die Beiträge in Isolde Karle (Hg.): *Lebensberatung – Weisheit – Lebenskunst*, Leipzig 2011.

Es ist darum auch wenig erstaunlich, dass im pastoralen Alltag besonders jene pastoralen ‚Angebote‘ auf große Resonanz stoßen, die das Material für identitätsstiftende Selbstthematization abgeben.²⁷ Die Kasualien sind hier zu nennen,²⁸ aber auch jener große und überaus öffentlich anerkannte Sektor, in dem das Christsein unter den Funktionen der Beratung oder der Therapie firmiert. Religiöse Bewegungen in Form von geistlichen Gemeinschaften haben Zulauf, wenn sie soziale Räume spiritueller Selbsterfahrung vermitteln können. Pastorale Events wie Wallfahrten oder Katholikentage beziehen ihre Attraktivität über die unverzichtbar körperlich erzeugte Erregungsdynamik von emotionalisierten Versammlungen. Jugendstudien arbeiten deutlich heraus, dass das Engagement in jugendpastoralen Settings biografische Verwertbarkeit – etwa in Form von identitären Aufwertungen oder Zugang zu förderlichen Netzwerken – bringen soll. Mit den sogenannten ‚Pilgern‘ taucht ein neuer Religionstyp auf, der sich vom Christsein gerade biografische Inspiration verspricht. Kurz: Dort, wo Christsein als Lebenskunst und Biografiegewinn erkennbar wird, dort kann man mit guten Gründen kulturelle Resonanz erhoffen und konstatieren.

2.5. Christliche Inspiration im Jenseits der Kompensation²⁹

Und trotzdem gibt es einen Haken, und hier wird der Grad schmal, auf dem zu argumentieren ist. Denn das Christsein will eigentlich keine Kompensationsstrategie sein, sondern eine Repräsentations-

27 Es wäre eigens zu überlegen, warum genau dies beim Bußsakrament – dem Paradebeispiel für Biografieproduktion – so gar nicht klappen will; vielleicht, weil dieses Sakrament ein so stark moralisches und nach wie vor ein so schwach biografisch-therapeutisches Image hat?

28 Vgl. die wichtige empirische Studie von Johannes Först/Joachim Kügler (Hg.) zu den sogenannten ‚Kasualienfrommen‘: Die unbekannteste Mehrheit, Berlin 2006, in der sich zeigt, dass der Zugang zu den Kasualien bei der großen Mehrheit der Katholiken über biografische und eben gar nicht über gemeindliche Motive verläuft – allen voran jene Familienreligiosität, die sich auch bei Weihnachtsliturgien, Einschulungsgottesdiensten oder Martinszügen ihren Ausdruck verschafft.

29 Die folgenden Passagen orientieren sich an den Ausführungen Matthias Sellmann: Der große Wunsch, aus dem Leben eine Kunst zu ma-

strategie.³⁰ Im Christsein soll die existentielle Unsicherheit gerade nicht abgemildert werden, sondern sie soll gerade zum Sprungbrett für eine kreative Weltgestaltung werden, deren Ziel gerade nicht das Sicherheitsgefühl des Subjektes ist. Hierin unterscheidet sie sich von allen Entwürfen einer *ars vivendi*, die das Lebensglück als direkt anstrebbares Ziel avisieren. Und das sind die meisten.

Natürlich ist auch für das Christsein die Lebensfülle ein prominentes Ziel (vgl. nur Jo 10,10), und es wäre töricht, alle guten Gedanken der Lebenskunstliteratur nicht auch für ein attraktives Christsein zu nutzen. Aber viele biblischen Zeugnisse des Lebensgewinns unterstehen doch einer seltsamen ‚Logik des Umwegs‘, wie ich es nennen möchte.³¹ Die Bergpredigt etwa bringt das Diktum: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen, dann wird euch alles andere dazugegeben.“ (Mt 6,33). Gerade dem, der nicht hat, wird gegeben; und die Letzten werden die Ersten sein. Die Spitzenaussagen dieser Logik des Umwegs finden sich bei Paulus, stark intoniert etwa im Galaterbrief: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20). Gibt es etwas Unsicheres, als in jemand anderem zu leben? In den Kapiteln fünf bis acht des Römerbriefes wendet Paulus die Glaubenswahrheit hin und her, dass der ‚neue Mensch‘ der ist, der gerade und aus-

chen. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse, in: Karle, a.a.O., (im Druck).

- 30 Beachte: An dieser Stelle kommt es zu einem Ebenenwechsel. Soziologische Theorieführung geht in theologische über. Dabei ist das, was christliches Selbstverständnis von sich her und in theologischer Selbstbeschreibung als ‚repräsentativ‘ einführt, natürlich weiterhin von sozialen Akteuren in der Umwelt von Kirche und Theologie als ‚kompensativ‘ beobachtet- und bewertbar. Spannend für das, was theologisch ‚Evangelisierung‘ heißt, ist der Punkt, an dem auch die soziale Beobachtung christlich inspirierten Verhaltens zu dem Schluss kommt, hier sei ein Verhalten sichtbar, auf das eine Kompensationstheorie so einfach nicht mehr passen will. So etwas nennt man dann ‚Zeugnis‘, und das erreicht dann die Ebene der Repräsentation. Wichtig ist aber, dass erst der Adressat bestimmt, was ein Zeugnis ist und eben nicht die Intention des Zeugnisgebenden.
- 31 Der Begriff ist abgelesen an Georg Simmels Kulturtheorie, in der er – ohne jede christliche Aussageabsicht – den Menschen treffend als „indirektes Wesen“ bezeichnet hat; vgl. Sellmann, Religion, a.a.O., 370–374.

schließlich in Christi Kreuzestod zu neuem Leben kam – und eben nicht aus sich selbst. „Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden. (...) So sollt auch Ihr euch als Menschen begreifen, die (...) für Gott leben in Christus Jesus.“ (Röm 6, 8.11). Bei denen, die Gott lieben, wird alles zum Guten geführt (Röm 8,28) – also die finden ihr Heil, die es über einen Umweg, hier: den Umweg über die Gottesliebe, erstreben. Jesus war ein Wanderprediger, ein Lernender, kein Besitzender, sondern ein Riskierender der Botschaft, die er zu verkünden hatte.

Natürlich müsste dies alles exegetisch und systematisch sorgfältiger untersucht werden. Trotzdem wird ein Motivkomplex sichtbar, der eine einfache Übernahme christlich inspirierten Lebenswissens in die Fremdlogik des gegenwartskulturellen Diskurses verbietet. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer Abwertung. Man muss etwa der Wellness-Bewegung nicht sofort eine Neigung zur Selbsterlösung vorwerfen, um die Andersartigkeit des eigenen Denkens zu profilieren. Wichtig ist aber, dass die biblischen Texte gerade keine Religiosität vorsehen, die in einer Kompensationsfunktion aufgeht. Vielmehr ist es christliche Lebenskunst, einen Ort der realsymbolischen Repräsentation zu schaffen, und dies nicht trotz des Faktums von Tod und Vergehen, sondern offenbar in voller Akzeptanz, ja paulinisch sogar in nachgehender Wertschätzung des Ich-Todes: Das Leben der Christinnen und Christen will ein Ort sein, an dem das Versprechen Gottes ablesbar und erfahrbar wird, dass er die Menschen niemals einfach sich selbst überlassen wird. Christinnen und Christen leben für ihren Gott – was immer das genau heißt – und ihr erster Bewährungsmythos ist nicht das Gelingen ihrer Biografie, sondern das Repräsentieren des großen Gottes-Versprechens. Genau diese Stellvertretung, diese Platzhalterschaft, dieses Opfer aus Freiheit, diese Indirektheit eben, bewirkt für viele Christinnen und Christen echtes Glück. Ihr Glück ist wie ein Seiteneinsteiger ihrer Biografie³², eher ein Widerfahrnis als eine Erfahrung, eher eine Frucht von Selbstvergessenheit als von Selbstbeobachtung, eher eine Begegnung mit einem Anderen als mit sich selbst.

32 Hans-Joachim Höhn: *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 168.

Diese ‚Logik des Umwegs‘ kann hier nicht näher umrissen werden.³³ Letztlich mündet sie in die doch sehr verstörende Aufgipfelung des jesuanischen Ethos, auf Gewalt in jeder Form verzichten und trotzdem gut leben zu können. Der Vorschlag heißt: Das eigene Lebensglück nicht direkt ansteuern und sich die Ressourcen dieser Welt zu diesem Ziel zurüsten, sondern das eigene Lebensglück geschenkt bekommen, indem man es für die Lebenschancen anderer vorher riskiert hat. Leben wird gemäß christlicher Inspiration darum intensiv, weil und wenn man es gibt, riskiert und erst nach dem Durchgang durch die Risikopassage zurück erhält. Das ist anspruchsvoll und genau darin liegt der Wert des Vorschlages. Immerhin geht es um Leben, um Individualität, und nicht um Nebensächlichkeiten. Das jesuanische Lebensmodell bringt eine fundamentale Selbstkorrektur, und es propagiert einen Lebensstil, der die Macht des Stärkeren an der eigenen Ohnmacht austragen lässt, um sie nicht eskalieren zu lassen. Viele große Figuren der christlichen Mystik erzählen solche Geschichten der Wehrlosigkeit, die paradoxerweise nicht in Kraftlosigkeit endet, sondern selber zum Machterweis wird.³⁴

Man täusche sich nicht: Die jesuanische Forderung nach Gewaltverzicht ist zwar keine Aufforderung zur willenslosen Opferposition um ihrer selbst willen. Sie ist auch kreativ verbindbar mit Kampagnen zivilen Ungehorsams und symbolpolitischer Intelligenz. Aber sie ist alles andere als gemächlich zu leben. Sie ist eine ‚Logik des Umwegs‘. Denn sie widersteht dem Drang, das eigene Lebensglück als Priorität der Lebensorganisation zu betrachten und damit potenziell andere und anderes zum Erfüllungsgehilfen des eigenen Glücks zu beanspruchen. Eine derartige Lebenskunst der Gewaltlosigkeit hat durchaus etwas von Entsagung, und sie kann sehr radikal sein. Sie verzichtet etwa auf noch so feine Manipulation von Personen oder Konstellationen zugunsten seiner selbst; sie verzichtet darauf, das letzte Wort zu haben; sie verzichtet auf das Urteil über andere; sie ist, gut paulinisch, langmütig, unreizbar, zäh, optimistisch wider alle Bedenken (vgl. 1 Kor 13).

33 Ein trinitätstheologischer Angang hierzu liegt vor in Matthias Sellmann, *Der große Wunsch*, a.a.O., (im Druck).

34 Vgl. systematisch Hans-Joachim Sander: *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg u.a. 1999.

All das klingt, gerade in pastoralem Kontext, etwas soft – wer aber auch nur einen Tag entschlossen gewaltlos zu leben versucht und diese Logik des Umwegs aktualisiert, merkt schnell, wie wenig diese Haltung mit onkelhaftem Nettsein und wie viel mit Leidenschaft zu tun hat. Darum übrigens geht man auch fehl, wenn man christliche Gemeinden zu schnell so konzipiert, dass sie den Menschen ‚Heimat‘ verschaffen sollen. Wenn Christsein heißen soll, dass der Druck der Welt und ihrer konstitutiven Unsicherheit etwas gemildert und gefedert werden soll, bekommt jeder recht, der Religion als Narkotikum kritisiert. Wenn man zur Kirche hält, weil es dort vorgeblich ‚Wahrheit‘ und ‚Klarheit‘ gibt und diese ‚Wahrheit‘ und ‚Klarheit‘ mich beschützen soll vor den Fragen und Zweifeln jeder gewagten Existenz – dann brauche ich keinen Gott mehr, der mir seine Präsenz verspricht. Nein, Christsein ist kein Regenschirm gegen die Unwetter der Wirklichkeit, sondern die Entdeckung, dass man im Regen tanzen kann.

Die bekannte Literaturkritikerin Elke Heidenreich soll einmal gesagt haben: „Der Sinn des Lebens besteht nicht darin, sein Zimmer aufgeräumt zurückzulassen.“ Aufgeräumte Zimmer bieten bestimmt das Wohlgefühl von Ordnung, Kontrolle und Sicherheit. Leben aber ist eine Sache des Ozeans, nicht des Hafens.