

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Pastoraltheologie* 90 (2001). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Morgenthaler, Christoph

Theologiestudium, Erwachsenwerden und Gott jenseits. Religiöse Beratung im Theologiestudium in: *Pastoraltheologie* 90 (2001), pp. 384–398

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Pastoraltheologie* 90 (2001) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Morgenthaler, Christoph

Theologiestudium, Erwachsenwerden und Gott jenseits. Religiöse Beratung im Theologiestudium in: *Pastoraltheologie* 90 (2001), S. 384–398

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Theologiestudium, Erwachsenwerden und Gott jenseits

Christoph Morgenthaler

„Ich war zwanzig. Niemand soll sagen, dass es das schönste Alter des Lebens ist. Alles bedroht einen jungen Mann mit dem Ruin: die Liebe, die Ideen, der Verlust seiner Familie, der Zugang zu den Erwachsenen. Es ist hart, seinen Part in der Welt zu lernen.“ Diese Worte des Schriftstellers Paul Nizon¹ sind wohl typisch für die Intellektuellengeneration der sechziger Jahre. Studierende heutiger Generationen würden sich anders ausdrücken. Und doch belegen es Erfahrungen aus der Beratungspraxis an Universitäten: Auch heute finden sich jene, die frisch an die Universität kommen, oft in der Welt noch nicht oder nicht mehr zurecht. Sie treten in eine Lebensphase ein, die in den letzten beiden Jahrzehnten zu einem Massenphänomen geworden ist und mehr und mehr als historisch neuer Altersstatus erkannt wird: in die Postadoleszenz, eine gesellschaftlich geregelte Nachjugendphase. Sie werden in sozialer, geistiger und sexueller Hinsicht zwar selbständig, ohne sich aber ökonomisch ganz auf eigene Beine stellen zu können. Gab es in früheren Zeiten ein Leitmodell, ja ein „kollektives Phantasma“, nach dem psychische Reife und soziale Verselbständigung zu einem bestimmten Zeitpunkt zusammenfanden, ist heute eben die Vervielfältigung der Übergänge ins Erwachsenenleben hervorzuheben. So wird auch das Studium oft zum Moratorium mit tiefen Inkonsistenzen.

Die Frage nach der psychischen Situation Postadoleszenter soll hier im Blick auf Theologiestudierende aufgenommen werden. Ein grosser Teil der Studierenden der Theologie ergreift das Studium in dieser Phase des Übergangs von der Adoleszenz ins frühe Erwachsenenalter. Wie lernen sie Theologie in dieser biographischen Grauzone? Wie verschränken sich dabei Probleme der Identitätsfindung und das Studium der Theologie?

Es werden Erkenntnisse aus einem Beratungsprojekt interpretiert, das für Theologiestudierende durchgeführt wurde. Die folgenden Beobachtungen und Überlegungen basieren auf einer detaillierten Auswertung von Beratungssequenzen, die auf Tonband aufgenommen wurden, und der „Produkte“ (Texte, Bilder etc.), die im Verlauf der Beratung entstanden. In einem ersten Schritt stellen wir Reaktionen auf unser Beratungsangebot allgemein dar. Wir gehen dann anhand von Beispielen spezifischer den Zusammenhängen zwischen Selbstfindung und Theologiestudium nach und verdeutlichen dabei auch unsere theoretischen Voraussetzungen. In einem dritten Schritt skizzieren wir einige Schlussfolgerungen, die sich aus den Erfahrungen für die Konzeption und Weiterentwicklung theologischer Studiengänge ergeben.

1. Religiös-existentielle Beratung für Theologiestudierende

Im Zusammenhang der Entwicklung eines Modells der Kurzzeitberatung bei religiös-existentialen Konflikten² wurde Studierenden der evangelischen Theologie die Möglichkeit geboten, eine Beratung für sich in Anspruch zu nehmen. Angeboten wurde eine auf sieben Sitzungen begrenzte Begleitung zu einem fokalen Thema. Die Beratung wurde von Angehörigen des Lehrkörpers einzeln und teilweise im „reflektierenden Team“ durchgeführt. In einer ersten

¹ Nizon, P. (1960): Aden-Arabie. Préface de J.-P. Sartre, Paris; zit. nach Bakman, Nina (1995): Balance zwischen Abhängigkeit und Autonomie. Probleme von Studierenden im Spiegel der Beratung, in: Psychoscope 16/8, 4.

² Die Beratung wurde in der Zeit von 1995-1998 vom Schreibenden und einer Mitarbeiterin des Praktisch-theologischen Instituts der ev.-theol. Fakultät der Universität Bern angeboten. Theologiestudierende konnten sich für eine „religiös-existentielle Beratung“ anmelden. In diesem Aufsatz werden Erkenntnisse aus der Beratung von 15 Studentinnen und Studenten der evangelischen Theologie ausgewertet. Insgesamt umfasst die Basis dieser Überlegungen mehr als 100 Beratungsstunden, die detailliert dokumentiert sind. Morgenthaler/Schibler 2000, Schibler 1999. Eine grössere Publikation zu diesem Modell ist in Vorbereitung.

Sitzung wurden jeweils der thematische Fokus herausgearbeitet, auf den sich die Beratung konzentrieren sollte, die Indikation für eine Beratung geklärt und Modalitäten der Beratung festgelegt. An dieses Erstgespräch schlossen sich fünf Sitzungen im Abstand einer Woche an, in denen das Thema bearbeitet, vertieft und in seinen inhaltlichen, biographischen und identitätsrelevanten Aspekten entwickelt wurde. Eine letzte Sitzung schloss sich nach einer Pause von vier bis fünf Wochen an. In ihr wurde das in der Beratung Erarbeitete nochmals vergegenwärtigt und in seiner Bedeutung für den weiteren Studien- und Lebensweg erwogen. Die einzelnen Sitzungen verliefen je nach einer ähnlichen Struktur: Nach einer ersten, rund 45 Minuten dauernden Gesprächsphase wurde eine „meditative Pause“ eingelegt, in der sich die Beratenden aus dem Zimmer zurückzogen, sich den Gang des Gesprächs nochmals vergegenwärtigten und auf den Fokus und die dynamische Entwicklung des Themas bezogene Aufgaben und kreative Anregungen formulierten. Diese wurden dann in einer kurzen Schlusssequenz des Gesprächs der Person, die beraten wurde, zur Bearbeitung gegeben. Konzeptuell-methodisch verfolgten wir einen integrativen Ansatz: Theoretische und technische Konzepte aus der psychoanalytischen und systemischen Beratung und Kurztherapie und der intermedialen Kunsttherapie wurden in die Gestaltung und Reflexion des Beratungsprozesses einbezogen. Grosses Gewicht erhielten — dem Kontext und Anliegen dieser Beratung entsprechend — aber auch theologische Erwägungen.

1. Die Reaktionen auf das Beratungsangebot fielen, wie auch schriftliche Auswertungen belegen, insgesamt sehr positiv aus. Dies ist auch wenig erstaunlich, bietet das Beratungssetting doch in vieler Hinsicht ein zur normalen Studiensituation komplementäres Angebot³: Sind für universitäre Lernsituationen oft Anonymität und Distanz charakteristisch, kam es im Lauf der Beratung zu intensiven persönlichen Begegnungen zwischen Studierenden und Dozierenden. Stehen während des Studiums Probleme im Zusammenhang der Verselbständigung und Selbstfindung zwar als Hintergrundthemen im „Raum“, meist ohne dass sie in den Studiendiskurs integriert werden können, konnten sie in der Beratung direkt angegangen werden. Ist die Feedback-Kultur an Universitäten wenig entwickelt, erhielten die Studierenden während der Beratung in vieler Hinsicht Rückmeldungen. Bekunden Studierende häufig Schwierigkeiten, das eigene Lernen zu verstehen und zu organisieren, bot die Beratung Hilfen zu einem Lernen des theologischen Lernens, in dem explizit emotionale, biographische und identitätsrelevante Aspekte miteinbezogen werden konnten. Leiden Studierende oft unter der Unwirtlichkeit der Universitäten, realisierte das Beratungsangebot einen Raum der „Seelsorge als Gastfreundschaft“⁴, in dem Studierende als „Kunden“ und „Kundige“ willkommen geheissen wurden.

2. Die Prozesse, die während der Beratung in Gang kamen, verliefen in diesem Raum allerdings keineswegs geradlinig und ohne Widerstände. Ein Beratungsangebot, gerade mit dem skizzierten komplementären „Anstrich“ weckt durchaus ambivalente Gefühle. Auf einer ersten Ebene mag es begrüsst werden. So zeichneten sich die Studierenden, die diese Beratung in Anspruch nahmen, durch eine hohe Motivation und ein starkes Engagement für die Beratung aus. Zugleich ist ein solches Angebot aber angstbesetzt, da die Nähe, die in dieser Beratung möglich wurde, auch Abwehren bedroht, die sonst im Studienalltag aufrecht erhalten werden können (und müssen). In den meisten Fällen stiegen die Studierenden zuerst bereitwillig auf den Prozess ein. Nach den ersten Stunden zeigten sich dann aber Verleugnungs- und Abwehrtendenzen. Der Prozess schien ins Stocken zu geraten und an theologischer und persönlicher Prägnanz zu verlieren. Konnte diese Phase durchgestanden und die Abwehr in Ansätzen gedeutet werden, entwickelte sich in den nächsten Stunden die thematische Arbeit vertieft und zugleich präziser

³ Hierzu z.B.: Bakman, Nina a.a.O.; Bohleber, Werner (1989): Die verlängerte Adoleszenz und ihre Bedeutung für die Identitätsbildung, in: WzM 41, 16ff.; Leuzinger-Bohleber, M./Mahler, E. (Hrsg.) (1993): Phantasie und Realität in der Adoleszenz, Opladen; Sanzana, Ariel/Schmid-Kitskis, Elsa/Kilcher, Helga (1995): Etudiants entre adolescence et vie adulte. Une perspective psychanalytique, in: Psychoscope 16/8, 14-17.

⁴ Zerfass, R. (1980): Seelsorge als Gastfreundschaft, in: Diakonia 11, 293-305.

weiter. Auch im Verlauf der einzelnen Stunden waren immer wieder Bewegungen eher regressiver und progressiver Art zu spüren.

3. Die Beratung wurde etwa gleichmässig von Studierenden beider Geschlechter beansprucht. Dies ist insofern eher erstaunlich, als auch in universitären Beratungsstellen (wie überhaupt in der Psychotherapie) Frauen sonst übervertreten sind. Dies bedeutet nicht, dass psychische Störungen bei Frauen gehäuft auftreten. Prospektive Studien belegen vielmehr, dass die Fähigkeit, Schwierigkeiten einzugestehen und Hilfe zu suchen, eher als Stärke und protektiver Faktor verstanden werden muss. Das ausgeglichene Interesse beider Geschlechter für Beratung, das wir fanden, ist also eher eine Ausnahme. Es mag damit zusammen hängen, dass es sich um ein niederschwelliges Angebot handelte, das zudem als Teil des Theologiestudiums durch Ort, Trägerschaft und beratende Personen legitimiert war. Insgesamt zeigten die Studierenden dann im Verlauf der Beratungen durchaus geschlechtstypisches Verhalten: Stiegen Frauen bereitwillig auf den Prozess ein und zeigten sich bei ihnen auch markante Veränderungen im Verlauf der Beratungen, schienen bei Männern die Widerstände ausgeprägter und die Abwehr emotionaler und biographischer Anteile stärker.

4. Die „fokalen“ Probleme, an denen sich die Beratungen ausrichteten, stammten auf der einen Seite aus dem Bereich persönlicher Lebensschwierigkeiten. Recht viele Studierende wollten sich aber auch mit Themen auseinandersetzen, die in einem weiteren Sinn ihr Studium (z.B. Prüfungsängste), im Besonderen aber auch theologische Fragen betrafen: Was bedeutet der stellvertretende Tod Christi eigentlich? Wie kann ich das Geschehen der Auferstehung besser begreifen? So und anders lauteten ihre Fragen. „Religiös-existentielle“ Beratung — das war unser Ausgangspunkt — sollte für beide Typen von Problemen offen sein. Unser Anliegen war es dann allerdings, im Verlauf der Beratung den Fokus je auszuweiten. Bei stark theologisch gelagerten Fragen versuchten wir, die existentiell-persönliche Dimension anzusprechen und in die Reflexion miteinzubeziehen, bei den eher alltagspraktisch oder „existentiell“ sich äussernden Problemen wurde auch nach theologischen Implikationen gefragt. Insgesamt zeigt der hohe Anteil explizit theologischer Foki, wie wichtig es die Studierenden fanden, gerade in diesem Bereich auch persönliche Beratung zu erhalten.

5. Die Beratungssequenzen erwiesen sich in den meisten Fällen als Strecke eines individualisierten, verdichteten „Lernens des Lernens“. Dabei zeigte sich in immer wieder neuer und für alle Beteiligten überraschender Weise, wie Probleme des Theologielearnens auf der einen Seite eine klar fachlich-inhaltliche Komponente aufweisen (auf die im Studium meist ausschliesslich fokussiert wird), auf der anderen Seite aber oft erst dann neu angegangen werden können, wenn auch affektive Problemanteile reflektiert und Verbindungen des Lernens zu Fragen der Selbstfindung thematisiert wurden. Theologische Lernkompetenz, das zeigen die Beratungsverläufe in eindringlicher Form, umfasst — nicht zuletzt wegen des spezifischen und besonderen, existentiell bedeutsamen Inhalts des Theologiestudiums — eben auch den Umgang mit Gefühlen, mit biographischen Hintergründen, mit Bindungen etc.. Es sind nicht selten Denkschwierigkeiten, die Studierende in einem nur allmählich bewusst zu machenden Sinn irritieren: Sie rühren daher, dass es ihnen schwer fällt, triebhafte Regungen und Objektrepräsentanzen — also Bilder von sich, von andern und von den Bildern, die andere sich von uns machen — in dieser Lebensphase neu zu integrieren und sich selbst als Subjekt zu denken — eben mit Hilfe dieser Repräsentationen des Selbst und bedeutsamer Anderer⁵.

Hier möchte ich nun ansetzen und einen Schritt weiter gehen: Welche Einsichten lassen sich aus den Beratungen im Blick auf die Frage gewinnen, wie sich im Theologiestudium der Übergang in die Phase der Postadoleszenz und des frühen Erwachsenenalters gerade auch in und an theologischen Fragen vollzieht? Wie also sind Selbstfindung und die Bearbeitung theologischer

⁵ nach Sanzana et al., a.a.O. 16.

Themen miteinander verzahnt? An einigen Beispielen sollen wichtige Punkte illustriert und weiter verdeutlicht werden

2. Selbstfindung und Theologie

In den Beratungssequenzen zeigte sich immer wieder, wie eng Selbstbilder, Gottesbilder und die Bilder bedeutungsvoller Anderer in Wahrnehmung, Denken und Fühlen der Theologiestudierenden miteinander verbunden sind. Theologiestudierende kamen in ihrem theologischen Denken oft gerade deshalb ins Stocken, weil verbunden mit der Herausforderung, theologische Denkinhalte zu verändern, zugleich Selbstbilder und Gottesbilder auf dem Spiel standen. Shea⁶ hat ein interessantes Modell vorgelegt, wie sich die „Selbst-Gott-Struktur“, wie er diesen Zusammenhang nennt (wir würden hier die Bilder anderer Menschen hinzufügen), im Übergang von der Adoleszenz ins (frühe) Erwachsenenalter resp. die Postadoleszenz nochmals grundlegend verändert. Dem Selbst des Adoleszenten, das in vieler Hinsicht von seiner Herkunft noch abhängig und nicht fertig ausgebildet ist, entspricht ein Gottesbild, das ebenfalls noch stark die Züge der internalisierten Elternbilder trägt. Dem entspricht — was Shea für ausserordentlich wichtig hält — eine noch weitgehende Gebundenheit dessen, was er die „Kraft des Bilderns“, das „Imaging“ nennt. Im Übergang zum Erwachsenenselbst verändert sich nun diese Struktur grundlegend. Die Imagination wird mehr und mehr „entfesselt“, das erwachsene Selbst nimmt deutlichere Formen an und damit verbunden verändert sich auch das Bild eines Gottes, das psychisch weitgehend Über-Ich-Funktionen (normativer und idealisierender Art) erfüllt hatte, hin zum „Gott jenseits“ („God beyond“), der sich solchem Zugriff der Psyche letztlich entwindet.

B. wählt als Fokus ihrer Beratung ihre Gottesbeziehung. Nach ihren Aussagen hat sie sich von dem Gottesbild losgelöst, das sie noch in ihr Theologiestudium mitgetragen hatte, spürte in sich aber einen merkwürdigen Widerstand, ihre Beziehung zu Gott neu zu definieren. Im Verlauf der Beratung wurde deutlich, dass ihr „altes“ Gottesbild kongruent war mit Beziehungen zu bedeutungsvollen Anderen — beispielweise einem Freund — und einem bestimmten Selbstbild. Sie liess sich in ihrem Denken stark von anderen bestimmen, konnte eigene Positionen schwer artikulieren und erfuhr auch Gott als denjenigen, der vor allem hohe, unerfüllbare Anforderungen stellt. Diese Bilder wurden abgestützt durch die Mitgliedschaft in einer eher evangelikal geprägten Gruppe, der auch ihr Freund und Teile ihrer Verwandtschaft angehörten. Bei ihrer Ablösung vom „alten“ Gott ging es deshalb nicht nur darum, theologisch anders und neu über Gott nachzudenken — ganz gewiss eine der zentralen Aufgaben jeden theologischen Denkens —, sondern es stand zugleich diese ganze, systemisch vernetzte, rekursive Struktur von Selbst- und Fremdbildern und gelebten Beziehungen auf dem Spiel. Obschon B. sich von ihrem Freund getrennt hatte, sich zugleich aus der evangelikalen Gruppe losgelöst hatte und im Theologiestudium intellektuell herausfordern liess, blieb sie in ihrer Entwicklung stecken. Bewegung kam in diese Bedeutungsstruktur dann, als ihre unterschiedlichen Facetten in der Beratung deutlicher wurden, Zusammenhänge fassbar wurden und B. sich selber in der Beratungsbeziehung als Frau entdeckte, die gerne ihre eignen Gedanken artikuliert und selbständig denken kann. Durch diese korrektive emotionale Erfahrung wurde es ihr möglich, diesen Anteil in sich selber deutlicher zu aktivieren — nicht ohne wertvolle Einsichten aus ihrer Glaubensgeschichte zu integrieren — und andere Anteile ihres Selbstbildes zu verabschieden. Dieser Prozess erleichterte es B., sich neu auch in der letzten Phase ihres Studiums zu engagieren.

Wir haben solche objektpsychologischen Zugänge zum Verständnis von Religiosität aufgenommen und sie ins Systemische ausgeweitet. Das System innerer Beziehungen und Repräsentationen, das Persönlichkeit ausmacht, steht in Austausch und Wechselwirkung mit dem sozialen Umfeld, ist vernetzt mit jenen Prozessen, die in den sozialen Systemen ablaufen, denen ein Mensch angehört. Dieses System von Beziehungen zwischen inneren Repräsentationen und

⁶ Shea, J. J. (1995): The Superego God, in: Pastoral Psychology, Vol. 43/5, 333-352. Ders. (1995): The God Beyond, in: Pastoral Psychology, Vol. 43/5, 411-431. In einem weiteren Sinn haben uns insbesondere Konzepte der sog. Objektbeziehungspsychologie und ihrer religionspsychologischen Weiterentwicklungen angeregt: z.B. Rizzuto, A.M. (1979): The Birth of the Living God, Chigago. McDargh, John (1983): Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion. On Faith and the Imaging of God, Lanham/New York/London. Murken, Sebastian (1998): Gottesbeziehung und psychische Gesundheit, Münster.

„äusseren“ sozialen Systemen ist in konstanter Bewegung. Es gibt Phasen, in denen es sich in einem relativen Gleichgewicht befindet. Dann gibt es Phasen, in denen — ausgehend von irgend einem Element — Bewegung in dieses System kommt. So zeigt das eben genannte Beispiel, aber auch viele andere, wie das Leben an einer Hochschule dies innere Gesamt von Vorstellungen auf verschiedenen Ebenen unter Druck setzt. Sozialisation an einer theologischen Fakultät bedeutet: Veränderung der äusseren Beziehungen, Veränderung der Quellen sozialer Unterstützung, Veränderung der religiösen Konzepte und theologischen Vorstellungen, mit denen man konfrontiert wird, Veränderung auch der Zugehörigkeit zu religiösen Gruppierungen. Dies bedeutet: Bewegung in den Relationen innerer Repräsentanzen und in ihren Inhalten wird herausgefordert. Diese Veränderung ist gekoppelt mit einem alterstypischen Prozess, den Bernfeld bereits im Blick auf die Jugendbewegung nach dem 1. Weltkrieg beschrieb. „Indem der Adoleszente sich aus Beziehungen und der realen Welt mit seinen inneren Besetzungen ein Stück zurückzieht auf sich selbst, bekommen Ideen und Phantasien eine hohe Wertschätzung und gewinnen Objekt-Charakter. Es sind Objekte mit wenig Realgehalt, aber hoher subjektiv idiosynkratischer Bedeutung. Sie dienen inneren Vorstellungen und Wünschen als Gestaltungsfeld, in dem Selbstvorstellungen, Ideale und Handlungsentwürfe geformt werden. Dieses Experimentieren mit einem inneren, aber auch äusseren Freiraum führe zu einem gefestigten und kreativen Selbst, das dann von sich aus eine Verwirklichung in der Realität anstrebe“⁷.

Wir versuchten diesen inneren/äusseren Prozess auch dadurch zu stimulieren, dass wir den Studierenden kreative Anregungen zur Bearbeitung vorschlugen, die es erlaubten, solche Vorgänge sozusagen auf die „Bühne“ des Beratungsgesprächs zu bringen, zu externalisieren und dann zu bearbeiten. So gaben wir Frau B. im eben genannten Beispiel die Anregung, einen Dialog zwischen jenen beiden Anteilen zu schreiben, die in ihr selber mit ihrem „alten“ und „neuen“ Gott liiert waren. B entwickelte ein Dialog zwischen „Fritz“ und „Frieda“: Fritz vertrat jene Anteile in ihr, die immer noch die Stimme ihres „alten“ Gottes laut werden liess, der Forderungen stellt etc. In Frieda brachte sie jene Stimmen zum Ausdruck, die nach Veränderung und Weiterentwicklung ihrer Gottesbeziehung verlangten. Erst im Schreiben des Dialogs und im Gespräch über dieses fiktive „Gespräch“ wurde B. noch bewusster, dass Friedas Stimme ich-syntoner klang, ihr näher war, das aussprach, was sie als authentisch und zu ihr selbst gehörig empfand, während die Stimme Fritzens immer mehr zur fremden Stimme wurde. Im Anschluss an diesen Gesprächsgang schlugen wir Frau B. deshalb vor, Fritz einen Abschiedsbrief zu schreiben und dadurch herauszufinden, wie weit sie denn nun schon klarere Grenzen ziehen könne zwischen dem, wie sie sich selber erfuhr, und anderem, Fremdem.

Im universitären Lebensfeld werden, wie das Beispiel zeigt, auf der innern Bühne frühere Identifikationen in Frage gestellt und Trennungängste aktiviert, die tief in die Biographie zurückreichen. Selbstbilder, Bilder anderer und Bilder anderer vom eigenen Selbst müssen auseinandergelagt, sortiert und gewichtet werden. Daran zeigt sich eine der Hauptaufgaben dieser Lebensphase: die adoleszente Identitätsbildung zum Abschluss zu bringen, unintegrierte Selbstvorstellungen in eine relativ integrierte Selbstrepräsentanz zu integrieren, nicht integrierbare Selbstrepräsentanzen aber auch auszuschneiden. „Erinnernd und handelnd setzt sich der Adoleszente mit alten Erfahrungen, Selbstbildern und Identifizierungen auseinander und formt so eine Selbst-Vorstellung, aus der bestimmte Anteile, die er nicht mehr als passend empfindet, ausgeschlossen werden und wieder der Verdrängung anheim fallen“⁸. Genau deshalb kommt es aber auch zu widerstrebenden Reaktionen. Sich als aktives, wünschendes und sprachfähiges Subjekt zu definieren, beinhaltet die Möglichkeit, psychische Energie neu zu verteilen und neue Objekte des Interesses und der Selbstdefinition zu besetzen, Energien also auch von alten Objekten der Liebe und des Hasses abzuziehen. Mit solchen Veränderungsvorgängen ist deshalb immer auch tiefe Angst und Trauer als Reaktion auf vorweggenommene oder vollzogene Trennungen verbunden. Nur wenn solche Emotionen auch wahrgenommen und integriert werden, kann es zu klareren Selbstdefinitionen und Grenzen zwischen Selbst und bedeutungsvollen

⁷ Nach Bohleber, a.a.O. 17

⁸ Bohleber, a.a.O. 20

Anderen kommen. Überhaupt scheint eine bessere Integration von Affekten in die für das Selbst zentrale, bedeutsame Beziehungsstruktur von grosser Bedeutung.

Frau G. will die Schwierigkeiten thematisieren, die sie in Beziehungen zu Männern empfindet, ihre eigene Meinung zum Ausdruck zu bringen. Im Verlauf der ersten Beratungsstunde entdeckt sie, dass es in diesem Zusammenhang ein Gefühl gibt, das ihr bisher irgendwie fremd war, das sie aber zumindest dann zu spüren vermag, wenn eine Begegnung wieder einmal für sie unbefriedigend ausgegangen ist: ihr Ärger und ihre Wut. In weiteren Gesprächen geht sie der Bedeutung dieses Gefühls vertieft nach. Sie entdeckt, dass sie Wut und Ärger nicht nur in wichtigen Beziehungen unterdrückt. Sie entdeckt, dass sie diese Gefühle auch in ihrer Beziehung zu sich selber, in ihrem Selbstbild nicht integrieren kann. Sie passen schlecht zum Bild einer harmonischen, lächelnden Person, das ihr bisher Schutz gegeben hatte. Und es wird ihr deutlich, dass Ärger und Wut auch in ihrer Beziehung zu Gott nicht leben können. Angeregt durch die Beratenden geht sie diesen affektiven Dimensionen in allen ihren Beziehungen weiter nach und sucht Wege, sie besser in ihr Verständnis von sich selbst, von andern und Gott zu integrieren. So schreibt sie einen Wutpsalm, in dem sich ihre lodernde Wut gegen Gott in für sie selber überraschender Sprachmächtigkeit Bahn bricht. Angeregt durch Deutungsangebote — einen Text der Beraterin, in dem ein Bild, das G. nach einem Konflikt mit ihrem Freund gemalt hatte, als tanzende Wutschlange interpretiert wird, in der Gottes lebensschaffende Energie in ihr wach wird — geht sie zudem der Frage nach, wie denn diese Energie, die Ärger- und Wutreaktionen in ihr freisetzen, auch theologisch gedeutet werden könnte.

Auch dieses Beispiel⁹ zeigt, dass Wandel die ganze Struktur bedeutungsvoller Beziehungen betrifft: Gott, Selbst und die Beziehungen zu anderen. Auch hier kommt, gerade durch die Integration eines Affektes, der insbesondere für Frauen und Menschen in kirchlichen Bereichen konflikthaft ist, Bewegung in Gang: weg von einer alten Beziehungsstruktur zwischen Selbstbild (freundliche, harmonische, lächelnde, schweigsame Frau), Gottesbild (Gott gedacht ohne Wut und Energie), Objektbeziehung (G. ist diejenige, die sich auf die anderen einstellt) hin zu einer veränderten Struktur: einem Selbst, das auch die Position der tanzenden Wutschlange einnehmen kann, einem Gott, der mit seiner zornigen Lebensenergie wegfeht, was seinem Lebenswillen nicht entspricht, und bedeutungsvollen Anderen, mit denen eine wechselseitige, achtungsvolle Beziehung eingegangen wird, in der Abgrenzung und das Nein ihren legitimen Ort haben. Die Erfahrung in universitären Beratungsdiensten zeigt, dass hier ein Problem berührt wird, das für die heutige Generation von Studierenden allgemein heikel ist. Aggressive Konflikte sind verdeckter und bleiben häufig ungelöst. Teuwsen, der anhand von projektivem Verfahren aufgezeigt hat, mit welchen Aggressionsaffekten insbesondere die Ablösung von den Eltern besetzt werden kann, stellt fest: „Auffallend erscheint das breite Auftauchen der Eltern als mächtige Personen, die kontrollieren, Erwartungen stellen und als zentrale Adressaten im Entwicklungsprozess figurieren“¹⁰.

Auf dem Hintergrund der eben genannten Beobachtung ist nun allerdings auffällig, dass die Beziehung zu den Eltern in unseren Beratungen eher in Ausnahmefällen direkt thematisiert wurde. Dies ist erstaunlich. Mit der Überwindung inzestuöser Bindungen an die Eltern und dem Werden des Primats der Genitalität, so meinte schon Freud, wird „eine der bedeutsamsten, aber auch schmerzhaftesten, psychischen Leistungen der Pubertätszeit vollzogen, die Ablösung von der Autorität der Eltern, durch welche erst der für den Kulturfortschritt so wichtige Gegensatz der neuen Generation zu alten geschaffen wird“¹¹. Neben den immer noch bestehenden finanziellen Abhängigkeiten (die nur um den Preis anderer Schwierigkeiten abgebaut werden können) sind es auch Prozesse im System der Herkunftsfamilie, die hier belastend wirken: Eltern, die sich dem „leeren Nest“ gegenüber sehen, reagieren depressiv und haben Mühe loszulassen.

Aufgrund unserer Beratungserfahrungen kann nur spekuliert werden, weshalb dieses Thema nicht jene Zentralität erhält, die ihm sonst in Beratungen Studierender zukommt. Zeigt

⁹ Eine ausführlichere Falldarstellung in Morgenthaler/Schibler (2000): Gott und die Wut, in: WzM 52, 78-94.

¹⁰ Teuwsen, E. (1990): Autonomie und Trennungsdynamik bei Studierenden, in: Psychother.Psychosom. med Psychol. 40/11, 407-448, hier: 437.

¹¹ Freud (1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Studienausgabe (hrsg. A. Mitscherlich/A. Richards/J. Strachey) Bd. 5, 130.

möglicherweise die Wahl der Studienrichtung — vermittelt über die zentrale Bedeutung des Gotteskonstrukts, das wiederum zusammenhängt mit geschätzten und gehassten Elternbildern —, dass die Elternbeziehung in besonders tiefgreifender Weise mit der Identitätsproblematik verbunden ist, und die Beratung offenbar doch noch als ein zu wenig sicheres Gefäss erschien, um diesen hochsensiblen Punkt wirklich zu berühren? Ist innerhalb der Abfolge theologischer Generationen jener Gegensatz, den Freud als so wichtig für den Kulturfortschritt betrachtet, besonders konfliktgeladen, weil die Loyalität mit dem Erbe früherer Generationen theologisch hoch bewertet wird?

Das Gesagte heisst nun allerdings nicht, dass solche Ablösungsprozesse in den Beratungen gar keinen Ausdruck finden. Häufig zeigt sich aber diese Ablösung verdeckt in der Auseinandersetzung mit theologischen Inhalten und Traditionen. Das leuchtet auf dem Hintergrund unserer Modellvorstellung durchaus ein: in diesen theologisch besetzten Vorstellungen, Einstellungen und Gefühlshaltungen gehen ja — oftmals vermittelt durch längere „psychischen Reihen“ — Erfahrungen mit bedeutungsvollen Anderen, insbesondere mit den Eltern ein. So zeigt sich die Auseinandersetzung mit Tradition, Autorität und Elternfiguren im Studium nicht zuletzt auf der Bühne theologischer Auseinandersetzungen.

Die Loslösung B.s von ihrem „alten“ Gott ist auch eine Loslösung von Tradition, von einer Form der Frömmigkeit, die für die väterliche Verwandtschaft wichtig war. Erst recht spät in diesem Beratungsprozess tauchte die Mutter als wichtige Bezugsfigur auf, die und deren Verwandtschaft Kirche und Glaube eine pointiert kritisch-ironische Haltung entgegenbrachte.

A. sieht sich in einem Initialtraum, mit dem er in die Beratung einsteigt, in einem Hörsaal konfrontiert mit einem seiner theologischen Lehrer, Vertreter des Neuen Testaments, der sich ihm gegenüber mit einer Reihe von Kommilitonen A.s nach der Art des Abendmahls Leonardo da Vincis aufbaut, während auf seiner Seite der Vertreter des Alten Testaments wie Ahasver herumirrt. Sein Impuls: Nichts wie weg! zeigt nicht nur eine Distanzierung von dieser Welt universitärer Väter, aus der er im weiteren Verlauf der Beratung seinen eigenen Weg sucht. Es beginnt mit ihm auch die Suche nach seinem eigenen Vater, den er in früher Kindheit verloren hatte.

Diese Auseinandersetzung mit Überich-Anteilen kommt auch in kreativen Produkten aus der Beratung immer wieder aufs Tapet. G. setzt sich mit Fragen der Christologie auseinander. Sie hat Mühe mit traditionell christologischer Terminologie, während sie eine für sie sehr bedeutungsvolle Beziehung zu Jesus als Mensch gefunden hat. Sie wird angeregt, in einem Dialog diese beiden Seiten doch in ein Gespräch zu bringen. In die nächste Beratungsstunde bringt sie einen längeren Dialog zwischen Jesus und Christus mit, die sich beide im Restaurant „Bären“ in H. zufällig getroffen haben... Es kommt bei dieser Begegnung zu einem scharfen Disput, der zu keiner Einigung führt. Deutlich wird, wie G. in der Figur des Jesus ihre ganze theologische Kompetenz, die sie sich als Frau im Studium angeeignet hat, ins Spiel bringt, und mit Witz und Wissen ihre Klinge mit Christus kreuzt, der seinerseits als Vertreter von Tradition, von Norm und Anspruch auftritt. Von einem psychodynamischen Gesichtspunkt her kann vermutet werden, dass G. hier in Jesus wesentliche Ich-Kompetenzen integriert und sich in Christus mit Anteilen ihres Überichs auseinandersetzt, die sie zugleich idealisiert und fürchtet. Es ist sowohl theologisch wie psychodynamisch von einiger Bedeutung, dass der Disput unentschieden, allerdings auch unversöhnt ausgeht. Frau G. wurde es auf alle Fälle so möglich, ihren Konflikt aus einer Aussenperspektive wahrzunehmen, Identifikationen psychischer Instanzen mit theologischen Inhalten zu inszenieren, besprechbar zu machen und wohl auch zu lockern und von diesem „dritten Ort“ her theologisch weiterzudenken und sich selber noch klarer als Frau in Auseinandersetzung mit von Männer- und Vaterbildern geprägter Tradition zu definieren.

Dieses Spiel von Stimmen und Instanzen findet im Gespräch seinen Raum. Es konkretisiert sich nicht unwesentlich aber auch in jenen Produkten, die im Verlauf der Beratung entstehen, in Texten, Bildern, Träumen, Briefen, in einem spezifischeren Sinn also in jenem „intermediären“ Raum, den Winnicott für die Integration von äusserer und innerer Wirklichkeit so wichtig hält. Winnicotts¹² hat ja aufgezeigt, wie sich dieses „Zwischenreich“ zwischen Symbiose und einer wachsenden Fähigkeit, Realität zu erkennen, zwischen Ich und Anderem, Subjektivität und Objektivität, Phantasie und Wirklichkeit aus dem anfänglichen Umgang mit

¹² z.B Winnicott, D. W. (1985): Vom Spiel zur Kreativität (Konzepte der Humanwissenschaften), Stuttgart, 3. Aufl.

Übergangsobjekten (z.B. einem Teddy) entwickelt. Themen des Selbst und seiner relevanten Anderen werden hier zuerst spielerisch-kreativ bearbeitet, später mit den grossen Traditionen der Kultur, Kunst und Religion verbunden. Es ist ein wichtiger Spielbereich gesunder Täuschung, in dem in immer neuen Erfahrungsbewegungen Vorgefundenes in Selbstgeschaffenes verwandelt wird und „ausser“ und „innen“ paradox verbunden werden. An diese Dimension schliessen wir in unserer Beratungsarbeit bewusst an. Wesentlich ist dabei die spielerische Form, die gerade durch die Integration von Ansätzen der intermedialen Ausdruckstherapie möglich wird. Sie wurde von den Studierenden mit grossem Engagement und grosser Ernsthaftigkeit — wenn es nicht fast paradox wäre, hier so zu formulieren — in Anspruch genommen. Settlage meint, der Adoleszente könne in Fortsetzung früher Spielerfahrungen „auch mit Ideen und Vorstellungen vor seinem inneren Auge spielen. Bei der spätadoleszenten Identitätsbildung werden Identifizierungen, vor allem Überich-Identifizierungen, wieder externalisiert, wodurch sie in den oben genannten Spiegel- und Pendelprozess einbezogen werden können. Um sich von den elterlichen Werten und Vorstellungen zu lösen und zu einer eigenen Identität zu finden, bedarf es notwendig dieser Re-externalisierung von Überichanteilen und der Erprobung neuer Werte, neuer Vorstellungen und Handlungsmuster“¹³. Die Externalisierung im intermediären Raum macht einen spielerischen Umgang mit solchen Vorstellungen möglich. Das gilt im Licht unserer Erfahrungen gerade auch im Umgang mit theologischen Themen, die so externalisiert, de-konstruiert, bearbeitet und in veränderter Form wieder internalisiert werden können. Christologische Themen scheinen in diesem Zusammenhang gerade für Frauen ein Raum, in dem solche Konflikte bearbeitet werden können.

C. wurde in ihrer Suche nach einer eigenen theologischen Haltung aufgrund von Erfahrungen mit kirchlicher Wirklichkeit zurückgeworfen. Sie tut sich schwer, den grossen christologischen Formeln der Tradition gerecht zu werden und ihre eigene christologische Konzeption zu entwickeln. Sie braucht dafür ein Bild, das der Berater aufgreift und mit ihr weiterentwickelt: Ihre Suche scheint ihr wie der Tanz auf einem hohen Seil. Auf Anregung des Beraters sieht sie sich hoch in einer Zirkuskuppel unsicher auf diesem Seil unterwegs. Es geht aus von einem Pfosten, in dem sie die sicheren Werte der Tradition, beispielsweise die christologischen Formeln von Chalcedon, wieder erkennt, und führt in eine noch nicht deutlich sichtbare Region. Bei der Weiterentwicklung dieses katathymen Bildes verändert sich einiges. C. organisiert sich Balancierstangen — es sind die methodischen Fähigkeiten, die sie sich im Studium bisher angeeignet hat — und kann nun bereits sicherer ihren Weg ins Auge fassen. In der aktiven Auseinandersetzung mit dieser ihrer Situation verändert sich zudem plötzlich das ganze Bild: Sie ist dem Boden viel näher, das Seil hat etwas an Bedrohlichkeit verloren — und sie entdeckt, dass es aus der Zirkusmanege hinausführt. Beim weiteren Gespräch zeigt es sich, dass für sie Progression nicht möglich ist, ohne eine nochmalige kontrollierte Regression: Sie muss sich noch einmal klarer vergegenwärtigen, was sie denn diesem „Pfosten“, der Tradition christologischen Denkens, verdankt, was sie mitnehmen will, brauchen kann, und wovon sie sich verabschieden kann und will. Sie formuliert dies in einem Abschiedsbrief an diesen „Pfosten“, der ihr — der Berater liess sich in einer Hermeneutik kreativer Resonanz auf dieses Spiel ein — zurückschreibt, ihre Sorgfalt im Umgang mit der Tradition verdankt und ihr zugleich den Segen gibt für ihren Weg. Frau C. bringt in diese Stunde zugleich einen Brief mit. Als sie sich zuhause ihr inneres Bild nochmals vergegenwärtigte, sah sie dort, wohin das Seil führte, in einem noch etwas verschwommenen Bild die Umrisse einer Jesusfigur, die auf sie wartete. An ihn wandte sie sich in ihrem Brief, der um das Thema von Passion, Tod und Auferstehung kreist und mit folgenden Worten schliesst, in denen auch der eigene Weg C.s anklingt: „Die Auferstehung, deine Transzendenz wird nur möglich durch dein Leben und Sterben. Das ist das Geheimnis, das uns Gott durch dich offenbart; deshalb bist Du ganz Gott und ganz Mensch — das Ziel, das auch uns vor Augen sein sollte: menschlich zu werden, indem wir uns dem Abbild Gottes wieder nähern — und damit dem Paradies.“

Diese Loslösung, das zeigte sich in den Beratungen, die durchgeführt wurden mit überraschender Regelmässigkeit, betrifft meist auch einen Teil der eigenen Biographie. Viele der Studierenden, welche Beratung in Anspruch nahmen, waren kürzere oder längere Zeit in einer christlichen Gruppierung engagiert, meist mit freikirchlicher oder evangelikaler Ausrichtung. In den Beratungen ging es nicht zuletzt darum, das Erbe dieser oft prägenden Zeit nochmals genauer zu prüfen und „das Gute zu behalten“ (1. Tess.5,21). Erikson hat darauf hingewiesen, dass die

¹³ Bohleber, a.a.O. 29

Zugehörigkeit zu engen Gruppen und Cliques durchaus ihren Sinn in der Entwicklung von Identität haben kann. In zu Stereotypen vereinfachten Idealen und klaren Abgrenzungen der eigenen Gruppe von anderen sah er eine manchmal notwendige „Abwehr gegen ein Gefühl der Identitätsdiffusion“¹⁴. Entwicklungsprozesse, so scheint es, stagnieren aber dann, wenn Studierende regressiv an solche Gruppen gebunden bleiben. Dies war bei den Studierenden, die die Nähe und zugleich die kritische Distanzierung einer Beratung riskierten, meist nicht der Fall. Bei ihnen zeigte sich eine gegenteilige Schwierigkeit: Entwicklung ist auch dann schwierig, wenn unter diese Vergangenheit ein Strich gezogen und dieser Teil der eigenen Biographie abgestossen werden soll. In recht vielen Beratungen wurde deutlich, dass nur dann eine Bewegung „vorwärts“ in Gang kommen kann, nur dann Impulse auch der neuen Zugehörigkeit zu einer theologischen Fakultät in befriedigender Weise aufgenommen und integriert werden können, wenn diese Vergangenheit nochmals sorgfältig geprüft, wertvolles „Erbe“ gesichert und auch die regressiven Wünsche nach Nähe, Zugehörigkeit und Harmonie verstanden wurden, die in Erinnerungen, Phantasien und Erfahrungen dieser Zeit noch lebendig sind. Konnten solche Anteile identifiziert werden, wagten die Betroffenen in Phantasie und Realität dann auch neue Begegnungen mit Figuren und wirklichen Vertretern dieser Vergangenheit.

So setzte sich C. bereits während ihrer Beratung mit der Frage auseinander, wie sie Begegnungen mit Evangelikalen so gestalten könnte, dass sie ihre Identität als Theologiestudentin nicht verleugnen, zugleich in ihrem Gegenüber auch den Menschen sehen und begegnen könne, und erprobte dies in einem geschriebenen fiktiven Dialog. Nach der Beratung setzte sie sich auch im Rahmen einer Examensarbeit mit einer Erweckungsbewegung in ihrer Region auseinander und testete diese ihre neu definierte Identität in teilnehmender Beobachtung an einem charismatischen Kongress und in Interviews und Gesprächen in diesem Umfeld.

Die Beratung war zeitlich beschränkt. Das heisst aber keineswegs, dass dadurch Prozesse, die in Gang kamen, notwendigerweise weniger intensiv waren als in längeren Beratungen. Es ist im Gegenteil eine gut belegte Erfahrung aus der Kurztherapie, dass solche Prozesse besonders schnell anlaufen und auch der Prozess von Übertragungen und Gegenübertragungen in Fahrt kommt. Es war das Bestreben der Beratenden, die Beratungserfahrung zu einer „guten“ Erfahrung werden zu lassen, in der Studierende neue Modelle der Auseinandersetzung mit theologischen Inhalten entdecken und durch eine solch korrigierende Erfahrung sich eine breitere Basis für ihr weiteres Studium erarbeiten konnten. Die Beziehung zur beratenden Person wurde in diesem Zusammenhang in einem besonderen Mass wichtig. Auch in ihr — das ist von unserem theoretischen Modell her zu vermuten — werden Beziehungserfahrungen und -modelle reaktiviert, die biographisch bedeutsam sind. Gelingt es, die dabei sich entwickelnden „Szenen“, zu deren Dramaturgie beide Seiten ihren Beitrag leisten, besser zu verstehen und gelingt es den Beratenden, sich von diesem Spiel auch ein Stück weit wieder zu distanzieren, wird diese Beziehung zu einem Ort, an dem wichtige korrektive Erfahrungen auf einer noch grundsätzlicheren Ebene gemacht werden können.

M. beschäftigt sich in seiner Beratung mit der Frage der Auferstehung. Er möchte besser — ja ganz und vollständig — begreifen, was es denn mit der Auferstehung auf sich hat. Bereits sein Vater hat mit dieser Frage gerungen und war durch seinen Pfarrer nie mit einer definitiven Antwort zu befriedigen. M. möchte dem dadurch für ihn entstandenen Dilemma — auch er wird ja auf einer Kanzel stehen und vielleicht, wahrscheinlich wird sein Vater ihm zuhören — offensichtlich dadurch entgehen, dass er selber klare und definitive Antworten für sich findet. In der Beratung setzt er den Berater mit seinem Wunsch nach Antwort unter Druck. Er möchte von ihm jene Antworten hören, die sein Vater vermisste und er bräuchte, um vor diesem Vater als Mann und Theologe zu bestehen. Der Berater lässt sich in dieses Spiel verwickeln, gibt Tips und Hinweise, offenbart M. aber auch wichtige und schmerzliche Erfahrungen aus seiner Biographie. M. zerpfückt diese Antworten immer wieder mit argumentativer Präzision, um dann seinen Wunsch nach Antwort zu wiederholen. Er lässt durchblicken, dass auch das ganze Arrangement der Beratung nicht gut genug ist, dass er mehr und anderes und eigentlich auch einen anderen Berater bräuchte, um wirklich Antwort zu erhalten. Eine gewisse Wende gibt es in der Beratung, als der Berater diese

¹⁴ Erikson, E. H. (1973): Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze (Suhrkamp TBW 16. Theorie), Frankfurt/M., 110

Szene selber besser zu verstehen beginnt und M. auf dieses repetitive Muster anspricht, das ihm keine Befriedigung bringt und doch immer wieder inszeniert werden muss. In Ansätzen wird es M. möglich, eine Situation ins Auge zu fassen, in der die Frage nach Auferstehung letztlich offen bleiben muss, in der Solidarität des gemeinsamen Fragens und Nicht-Wissens aber trotzdem Identität erfahren, behauptet und bewahrt werden kann.

Der universiäre Rahmen bringt es mit sich, dass Studierende jene Erwartungen und Diskursformen in die Beratung hineinbringen, in die hinein sie im Studium sozialisiert wurden, die sie aber meist auch bereits vorher in einer langen Lerngeschichte ausgebildet hatten. Das zeigte sich gerade in jenen Beratungen, in denen explizit theologische Themen zur Diskussion standen, wie beispielsweise eben die Frage nach der Auferstehung. Gespräche erhielten dadurch nicht selten zuerst den Charakter von akademischen Lehrgesprächen. Auch hier ging es nicht darum, einfach Gegensteuer zu geben und solche Haltungen zu unterlaufen. Auch hier war es wichtig, sich zuerst auf dieses Spiel einzulassen und die sachlich-inhaltliche Dimension theologischer Fragen ganz ernst zu nehmen. So wurden Lektüretips gegeben, wurden Inhaltsverzeichnisse von persönlichen „Dogmatiken“ entworfen, wurde systematische Bibellektüre betrieben und in den Gesprächen liessen sich die Beratenden darauf ein, persönlich Rede und Antwort zu stehen. Zugleich war eine der Hypothesen, von denen ausgegangen wurde, aber die, dass mit solchen theologischen Themen und den ihnen entsprechenden Formen von Rationalität auf einer zweiten Ebene eben auch emotional geladene, identitätsrelevante Fragen verknüpft thematisiert werden. So war es das Bestreben, solche Ebenen im Gespräch und durch geeignete „Aufgaben“ anzusprechen. Dies ergab sich manchmal organisch aus dem ablaufenden Prozess, wenn deutlich wurde, dass die theologischen Fragen, die bearbeitet werden sollten, mit den gewählten Denkmitteln nicht zu lösen waren und Strategien theologischer Argumentation und Rationalität plötzlich selber zum Problem wurden, für dessen Lösung sie sich ausgaben. Konnten andere, affektive, beziehungs-mässige und identitätsrelevante Ebenen dieser theologischen Themen jedoch angesprochen werden, kam neue Bewegung in die Reflexion und wurde theologische Arbeit auch auf inhaltlich-kognitiver Ebene ganz neu und überraschend interessant.

D. will sich mit der Frage auseinandersetzen, was denn der stellvertretende Tod Christi eigentlich bedeute. Sie kreist in den ersten Gesprächen in immer neuen Anläufen um dieser Frage und sucht ihr mit den Denkmitteln beizukommen, die ihr bisher zur Verfügung standen. Die Beratenden liessen sich in dieses Bemühen einspannen, stellten sich bald einmal aber die Frage, weshalb sie in diesem Prozess selber so müde wurden und ihre Energie in den Ritzen dieser theologischen Frage zu versickern schien. Bewegung in diese Stagnation, die D. nicht unbekannt war, kam mit der Aufgabe der Beratenden, Frau D. solle zu Hause genauer auflisten, was es bedeuten würde, wenn ganz konkret in ihrem jetzigen Leben jemand für sie sterben würde. Sie merkt, als ihr diese Frage so konkretistisch vorgelegt wird, wie unangemessen eigentlich eine wörtliches Verständnis dieser Formel „für euch gestorben“ ist, dass sie viel mehr „symbolisch“, „freier“, in metaphorischer Form verstanden werden müsse. Daran schliesst sich ihre Frage an, wo denn eigentlich jener Teil von ihr geblieben sei, der früher mit Phantasie und Witz sich verspielt schwierigen Fragen nähern konnte und gerade so zu überraschenden Lösungen kam. Das führte, ungefähr in der Mitte der Beratung, zu einer markanten Veränderung in Ton und Thematik. Auf Anregung der Beratenden nahm D. das abgebrochene Gespräch mit diesem Teil wieder auf. In einem Dialog und in verschiedenen Geschichten wurde das Schicksal dieses verschwundenen, „eingeschlafenen“ Teils erkundet. D. nannte ihn „Susi“ und gab ihm neu seinen Part im inneren Gespräch. Susi hatte sich vor langer Zeit in ihrem Stübchen schlafengelegt. Sie rieb sich nun die Augen, hörte Thea — ihren Gegenpart — in der Küche hantieren und klappern und beschloss, herunterzukommen und sich wieder einzumischen. Thea wurde ins Tessin in die Ferien geschickt — wo sie sich verliebte — und Susi machte sich zuhause daran, in der verstaubten Bibel zu blättern, die ihr früher viel bedeutet hatte. Das Gespräch in diesen Stunden war anders, Frau D. wirkte frischer, die Frage danach, was denn ein „stellvertretendes Opfer“ bedeuten könne, wurde für alle Beteiligten nochmals in neuer Form spannend. Vielleicht könnte dies ja auch bedeuten, dass gewisse Opfer — beispielsweise das Opfer lebendiger, kreativer, rezeptiver innerer Anteile — nicht mehr gebracht werden müssen, nicht gebracht werden dürfen.

Diese Beispiele müssen genügen, um einige Aspekte von Entwicklungen zu skizzieren, die wir in unserer Beratungsarbeit mit Theologiestudierenden feststellen konnten. Sie verdeutlichen zudem unser Verständnis von „Theologie in Aktion“ resp. „Theologie in Beziehung“, das damit

verbunden ist. Es ist Ziel des letzten Abschnittes, einige Schlussfolgerungen zu skizzieren, die sich aus dieser Erfahrung und einem entsprechenden Theologieverständnis ergeben.

3. Schlussfolgerungen

1. Lernen und intellektuelles Arbeiten als universitäre Schlüsselkompetenzen sind (...) „eine hochorganisierte, geistig-seelische Tätigkeit und wegen ihrer Komplexität äusserst störungsanfällig und von Versagen bedroht“¹⁵. Dies gilt nicht nur in dem Sinn, dass es Studierenden in der Regel schwer fällt, ihr eigenes Lernen zu beschreiben und subjektive Lerntheorien resp. Lernkonzeptionen oft nicht oder nur teilweise bewusst sind.¹⁶ Dies gilt auch deshalb, weil — wie unsere Beispiele belegen — solche Denkschwierigkeiten auch Probleme der Identitätsbildung spiegeln, auf psychodynamischen Prozessen aufrufen und Studierende in einem schwer bewusst zu machenden Sinn irritieren. „Einsicht in das eigene Handeln zu erlangen, ist jedoch nötig, um es bewusst steuern zu können. Das gilt auch für das Lernen“¹⁷. Das gilt auch für theologisches Lernen. Lernhindernisse bei Theologiestudierenden, welche von ihren akademischen Lehrerinnen und Lehrern manchmal erst bei einem späten Glas Wein, oft schon früher beklagt werden, sind nicht nur kognitiv-intellektueller Art. Sie greifen tiefer, sind in den skizzierten psycho-systemischen Strukturen und Entwicklungsanforderungen verankert.

2. Welche Lernkompetenz braucht es deshalb, um Theologie zu studieren und sich später in einem Pfarramt behaupten zu können? Von unserem pastoralpsychologischen Ausgangspunkt kann eine zentrale Komponente dieser Lernkompetenz, die meist nicht genügend gewichtet wird, genannt werden: das in-Beziehung-Setzen von theologischen Inhalten, welche studiert werden, und theologischer Identität, Verselbständigung und Subjektwerdung. Die Beratungen ermöglichen erste Einsichten und Hinweise. Und doch wissen wir noch viel zu wenig darüber, wie sich solche Lern- und Entwicklungsprozesse im Detail vollziehen. Solches Wissen und eine Hochschuldidaktik, die es produktiv verarbeitet, wäre aber notwendig, damit Lernen auch an der Universität nicht zur Sozialisation in vorgefertigte Gehäuse von Identität und Institution gerät, sondern zur „Sprachschule der Freiheit“ (E. Lange) wird.

3. Es ist durchaus aufschlussreich, die skizzierten Entwicklungen als alterstypische Phänomene zu verstehen. Die Grauzone „Postadoleszenz“ wäre durch weitere qualitative und quantitative Forschung weiter aufzufüllen. Es ist anzunehmen, dass Lernprozesse Spätberufener und solcher, die auf dem zweiten Bildungsweg das Theologiestudium ergreifen, noch einmal in anderer Form ähnliche Prozesse der Identitätssuche spiegeln. Die einzelnen Beratungen spiegeln zudem in höchstem Masse individualisierte Lernprozesse, die sich im wahrsten Sinn nicht-trivial, das bedeutet aber auch: didaktisch nur schwer planbar entwickeln und gerade deshalb als relevant erfahren werden. Eine Hochschuldidaktik, die dieser Situation gerecht werden will, müsste eine zugespitzt differenzielle, individualisierende Didaktik sein. Die Hochschuldidaktik, wie sie faktisch in den Lehrveranstaltungsangeboten unserer Universitäten impliziert ist, setzt eine Homogenität von biographischen Verläufen, Lernstilen und Rationalitätsformen voraus, die gesellschaftlich längst überholt ist. Das mag zum Eindruck beitragen, heutige Studierende seien generell weniger an intellektueller Auseinandersetzung interessiert. Anstatt dem schwächeren Teil in diesem Lernarrangement die Schuld zuzuschieben, müsste viel präziser danach gefragt werden, auf Grund welcher Voraussetzungen heutige Studierende der Theologie effektiv und sachlich kompetent lernen können.

¹⁵ Krejci, E. (1982): Studentenzeit als psychosoziales Moratorium, in: Ders./W. Bohleber (Hrsg.)(1982): Spätadoleszente Konflikte. Indikation und Anwendung psychoanalytischer Verfahren bei Studenten, Göttingen, 55.

¹⁶ Vgl. beispielsweise Truninger, Lucia (1995): Das Lernen kreativ gestalten. Unterstützung bei Lernschwierigkeiten im Studium, in: Psychoscope 16/8, 8

¹⁷ Ebd.

4. Diese in hohem Ausmass individualisierten Lernprozesse, die die Beratungen zum Vorschein bringen, sind gerade als solche auch als kulturell geformte Prozesse zu verstehen: Die Entwicklung, die sich in ihnen niederschlägt, wurde in einer Untersuchung zur religiösen Lage der Schweiz als Übergang von einer „identité traduite“ zu „identité construite“ beschrieben.¹⁸ Wohl verfügen die institutionalisierten Kirchen noch über ein erstaunliches Bindungspotential in unseren Gesellschaften. Und doch gebärden sich die Einzelnen innerhalb überkommener Traditionen mehr und mehr als Kunden, die jene Sinnangebote in ihrer je idiosynkratischen Art assimilieren, die sie integrieren können. Dies ist ein Prozess, der sich heute massenhaft vollzieht. Er wird auch bei den Theologiestudierenden im Gefäss der Beratung sichtbar und nachvollzogen. Dies ist nicht unerheblich. Die Selbsterfahrung solcher Selbsterfindung im Medium theologischer Inhalte ist Voraussetzung, dass Menschen in dieser Suche empathisch und kompetent begleitet werden können. Gerade dadurch, dass sie in ihrem ganz persönlichen Werdegang unterstützt werden, können sie vielleicht auch neu Zugang zu einer Gemeinschaft finden, in der sie sich — auch mit ihren Glaubensvorstellungen — abstützen können.

5. Die Frage nach Konsequenzen unserer Erfahrungen stellt sich in zwei Richtungen. Zum einen fragt sich, wie traditionelle Lehrveranstaltungen anders verstanden werden könnten, wenn sie in Analogie zum Angebot einer Beratung interpretiert würden. Sie wären dann ebenfalls als Übergangsräume auszuleuchten, in die Wünsche hineingetragen werden und bearbeitet werden sollen. Wie der Berater als „Entwickler“ dient, der die vagen Probleme, die auf den Projektionsschirm unterschiedlicher Symptome geworfen wird, umformt in Probleme, die gelöst werden können, so auch der akademische Lehrer, der in einem Veranstaltungsbesuch vage sich artikulierende Lernbedürfnisse und -schwierigkeiten umformt in Probleme und intellektuelle Herausforderungen, die gelöst werden können. Lehrveranstaltungen wären auch als „Container“ zu projektieren, in denen Wünsche und Ängste thematisiert würden, die mit jeder Denkbewegung verbunden sind.¹⁹ Dieser Austausch ist heute allerdings oft schwierig, wenn nicht unmöglich, wegen den äusseren Lernbedingungen an Massenuniversitäten, aber auch wegen hochschuldidaktischer Einseitigkeiten. Über traditionelle Lehrgefässe hinaus fragt sich deshalb, ob nicht auch ganz neue (alte) Formen des Lernens gefunden werden müssen, in denen dieser Identitätsbezug theologischer Arbeit thematisiert werden kann. Es fragt sich zudem, ob ein für Studierende der Theologie spezialisiertes Beratungsangebot, wie wir es aufgebaut haben, trotz seines aufwendigen Charakters nicht im Endeffekt Kosten spart.

6. Darüber hinaus stellen sich aber auch Fragen, die ins Grundsätzliche der Theologie zielen: Welche Formen von Rationalität werden beispielweise im Theologiestudium mit welchem Recht eigentlich privilegiert? Was würde es bedeuten, Theologiestudium als Ganzes als ein Unternehmen zu definieren, das sich im „intermediären Raum“ abspielt? Welche Chancen lägen dabei im Einbezug anderer, alternativer, marginalisierter und diskreditierter Formen von Rationalität, welche nicht die Verschriftlichung von Wissen und die Bearbeitung solchen Wissens zu ihrem alleinigen Leitstern nimmt, sondern eine Vielfalt expliziten und impliziten Wissens ins Spiel theologischen Denkens miteinbezüge?

7. Ganz gewiss ist mit dem Beratungsprojekt auch ein bestimmter Wahrheitsbegriff verbunden. Wir verstehen religiös-existentielle Beratung als „professionelle Verständigung“ im Sinne einer „Theologie als Gespräch“²⁰ (Tracy). Die von Habermas und Schultz von Thun

¹⁸ Campiche, R. J. (unter Zus.arb.. v. C. Bovay) (1992): De l'identité religieuse prescrite à l'identité religieuse construite, in: Hugger, P. (dir.), Les Suisses, modes de vie, traditions, mentalités (Territoires, Vol. III), Lausanne, 1141-1464. Ausführlich: Dubach, A./Campiche, R. J. (Hrsg.) (1993): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel.

¹⁹ Vorstellungen Bions zum „Container“ und der Container-Funktion sind hier sehr spannend. Vgl. Z.B. Bion, W. R. (1971): Erfahrungen in Gruppen und andere Schriften (Texte zur Gruppendynamik), Stuttgart.

²⁰ Tracy, David (1993): Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz

unterschiedenen kommunikativen Felder lassen sich dabei ebenfalls theologisch besetzen²¹: Sachgemässheit, Authentizität, Akzeptanz, Effizienz (Sach-, Selbstoffenbarungs-, Beziehungs- und Apellebene einer Kommunikation) erweisen sich dann als vier Dimensionen auch theologischer Arbeit und theologischer Wahrheit. Im Zentrum dieser besonderen Form professioneller Verständigung steht dann nicht einfach die Suche nach abstrakter, auf Inhalte allein bezogener religiöser oder existentieller „Wahrheit“. Das Wahrheitskriterium im Sinne einer Annäherung von Sache und Intellekt, das durchaus seine Geltung behält, wird durch andere Kriterien ergänzt: religiös-existentielle Wahrheit wird auch verstanden als Wahrheit, welche mit authentischem Selbstausdruck verbunden ist, da sie Wahrheit als subjektive, erfahrene Wahrheit postuliert; religiöse Wahrheit wird verstanden als geteilte Wahrheit, die akzeptiert werden muss, da sie auch Gemeinschaft begründen will und nur in Gemeinschaft wirklich leben kann; religiöse Wahrheit erweist sich auch als regulative Wahrheit, die bestimmte praktische Konsequenzen aus dem als wahr Erkannten ableitet und also die Praxis der Wahrheit als zu dieser Wahrheit unlösbar dazugehörend versteht. Ein religiöser Beratungsdiskurs ist insofern professionell, als er sachgemäss ist, existentiell betrifft und dies zum Ausdruck bringen hilft, Gemeinschaft begründet und alltagspraktische Konsequenzen aus sich heraussetzt. Kann solches nicht in einem erweiterten Sinn überhaupt von theologischer Bildung und Professionalität behauptet werden? Falls dies zutrifft, wäre genauer auszuarbeiten, was dies für die Reform theologischer Studiengänge bedeutete.

²¹ Vgl. dazu etwa Etter, U. (1987): Sinnvolle Verständigung I + II (Europäische Hochschulschriften XXIII, Bd. 305), Bern etc.