

Universität Paderborn Fakultät für Kulturwissenschaften

Sinn als System. Beobachtungen der Seelsorge

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)
im Fach Evangelische Theologie (Praktische Theologie)
der Universität Paderborn

von

Andreas Brenneke

Betreuer

Prof. Dr. Harald Schröter-Wittke

Sinn als System

Beobachtungen der Seelsorge

Ein fiktiver Dialog

Carl Gustav Jung: Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist du auf das Unendliche bezogen oder nicht?

Niklas Luhmann: Jetzt erscheint der Beobachter. Nun wird alles anders.
Und um nun gleich mit der schlimmen Botschaft, dem Dysangelium, zu kommen: Es gibt also keine Kommunikation mit Gott.

Juliane Werding: Wenn du denkst, du denkst, dann denkst du nur, du denkst.

Kurt Lewin: Es gibt nichts Praktischeres als eine gute Theorie.

Ludwig Wittgenstein: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

Hamlet: *The rest is silence.*

Fugees: Ooh la la laa.

„Die Selbstparadoxierung allen Beobachtens ohne Ausnahme (und Gott ist nicht die Ausnahme, sondern das Prinzip) führt dazu, daß der Beobachter nicht mehr wissen kann, wo er steht, wohl aber wissen kann, wie er sich bewegt. Es bleibt ihm nur die Faktizität seiner Individualität, die Art, wie er der *Weisung* gehorcht“ (Niklas Luhmann, Die Paradoxie der Form, 1993):

DRAW A DISTINCTION!

TO RECROSS IS NOT TO CROSS.

(George Spencer-Brown)

1	Die Verwaltung der vagen Dinge und die Seelsorge – Die Fragestellung der vorgelegten Studie	10
1.1	<i>Theologie und Differenztheorie</i>	12
1.1.1	Die komplexe Aufgabe der Beobachtung der Religion der Gesellschaft	15
1.1.2	Die Beobachtung der Religion als Soziales System	17
1.1.3	Der Glaube als Medium der Religion	19
1.1.4	Die funktionale Differenzierung des Systems der Gesellschaft	20
1.2	<i>Beobachtung, Soziale Systeme und das System der Gesellschaft</i>	25
1.2.1	Grundlegende Theoriefiguren der Systemtheorie	30
1.2.2	Der dezidiert theoretische Fokus der Beobachtung sozialer Systeme	39
1.2.3	Die Beobachtung sozialer Systeme als Selbstbeobachtung ohne Menschen und des Systems der Religion ohne Gott	42
1.2.4	Merkmale Sozialer Systeme – Operationale Geschlossenheit und strukturelle Offenheit	45
1.3	<i>Die Ontologie der Beobachtung – Identität und Differenz</i>	48
1.4	<i>Systemtheorie im Horizont der ontologischen Philosophien Alteuropas von den Vorsokratikern bis zur Moderne</i>	50
1.4.1	Die Vorsokratiker	52
1.4.2	Platon	57
1.4.3	Nikolaus von Kues und die Perspektiven der cusanischen Philosophie für die Systemtheorie als Differenztheorie	59
1.4.4	Giovanni Battista (Giambattista) Vico	69
1.4.5	Gotthard Günther	79
1.5	<i>Die soziologische Aufklärung als Aufklärung der Aufklärung – Deontologisierung und Sprache</i>	85
1.5.1	Die Philosophie Wittgensteins als Sprachphilosophie	87
1.5.2	Systemtheorie versus Kommunikationstheorie - Der Diskurs zwischen Niklas Luhmann und Jürgen Habermas	89
1.6	<i>Das Vage und die Seele</i>	94
2	Die Theologie und das Erscheinen der Differenz	101
2.1	<i>Sinn als System</i>	112
2.2	<i>Beobachtung und Unterscheidung</i>	119
2.2.1	Die Systemtheorie, das Ende der Metaphysik und Ludwig Wittgenstein	122

2.3	<i>Realität durch Beobachtung – Ontologie, Deontologisierung und die Theorie der Beobachtung als Theorie der Form der Unterscheidung</i>	131
2.3.1	Deontologisierte Ontologie und fungierende Ontologien	136
2.3.2	Deontologisierte Phänomenologie, Différance und Luhmanns operational-phänomenologischer Konstruktivismus	138
2.3.3	Praxeologische Konsequenzen - Kybernetik 1. und 2. Ordnung	140
2.4	<i>Kommunikation, soziale Systeme und das System der Religion</i>	145
2.4.1	Medium, Form, Bewusstseine und Différance	149
2.5	<i>Religion als soziales System – Theologie und Paradoxie</i>	156
2.5.1	Glauben als Medium der Religion	162
2.5.2	Die Autologie der Beobachtung, Ontologie und Paradoxie	171
2.5.3	Die Probleme der aristotelischen Ontologie und eine paradoxe Lösung des Nikolaus von Kues	175
2.5.4	Der Sophismus und die paradoxalen Denkformen von der Antike bis in die Gegenwart	177
3	Theologie und Differenz - Religion als Schrift und der paradoxe Mythos vom anfangslosen Anfang	191
3.1	<i>Im Anfang trifft Gott eine Unterscheidung – Mythos als Differenz</i>	195
3.2	<i>Der Prolog des Johannesevangeliums 1,1-18 – Die Inkarnation des Logos als Re-Entry</i>	199
3.3	<i>Kosmos und Basileia im Johannesevangelium - Die Krisis als Re-Entry</i>	216
3.3.1	Das Kosmos-Krisis-Programm des Johannesevangeliums	217
4	Seelsorge, Differenz und Differenztheorie	223
4.1	<i>Die Unterscheidung zwischen Seelsorge und Psychotherapie</i>	224
4.2	<i>Seelsorge und Wahrheit</i>	229
4.3	<i>Gehirn, Bewusstsein und Realität</i>	231
4.4	<i>Die Seele als Medium der Religion</i>	239
4.5	<i>Glauben und Denken</i>	257
4.6	<i>Überlieferungen und Seelsorge</i>	261
5	Seelsorgliche Praxis und die Methodiken der Fallanalyse	262

5.1	<i>Psychoanalyse als historische Premiere therapeutischer Fallbeschreibungsprosa</i>	265
5.2	<i>Zeitgenössische Fallbeschreibungsprosa am Beispiel der Verhaltenstherapie</i>	267
5.3	<i>Die Fallbeschreibungsprosa der Klinischen Seelsorgeausbildung</i>	268
6	Ein Fall systemischer Seelsorge - Der Schachtmann	274
6.1	<i>Das Vorgespräch – Das Trauma zeigt sich</i>	276
6.2	<i>Das erste Gespräch – Die Umdeutung der posttraumatischen Symptomatik</i>	282
6.3	<i>Das zweite Gespräch – Mit dem Trauma spielen</i>	293
6.4	<i>Das dritte Gespräch – Die Zählung der retraumatisierenden Trigger</i>	297
6.5	<i>Das vierte Gespräch – Ein Splitting, Glauben, Schuld und Gnade</i>	300
6.6	<i>Das fünfte Gespräch – Die Urepisode des Traumas: Der Teich</i>	309
6.7	<i>Das sechste Gespräch – Der Satan, die Dämonen und das Radfahren</i>	310
6.8	<i>Das siebte Gespräch – Eine Skulptur und Andeutungen einer Glaubenskrise</i>	319
6.9	<i>Das achte Gespräch – Das Genogramm</i>	320
6.10	<i>Das neunte Gespräch – Analyse der Familienskulptur</i>	328
6.11	<i>Das zehnte Gespräch – Alles hat seine Zeit, auch traumatisiert zu sein hat seine Zeit</i>	332
6.12	<i>Das elfte Gespräch – Über Religiosität</i>	333
6.13	<i>Der Trost als Medium der Religion – Ein Ausblick</i>	341
6.13.1	<i>Viabilisierung als Kontingenzbearbeitung</i>	342
6.13.2	<i>Schuld, Verrücktheit und der Mut zum Segen</i>	343
7	Das Vage, die Seelsorge, die Theologie und die Kirche	348
7.1	<i>Tötet die Differenztheorie Gott? Gott ist tot, Bonhoeffer und die Folgen</i>	349
7.2	<i>Die Theologie und die Seelsorge der Zukunft - Die Zukunft der Theologie, der Seelsorge und der Kirche</i>	358
8	Zehn Thesen zur systemischen Seelsorge	362
9	Literaturverzeichnis	366
	Verzeichnis der Abbildungen	381

1 Die Verwaltung der vagen Dinge und die Seelsorge – Die Fragestellung der vorgelegten Studie

Ich erläutere zunächst Anlage und Methodik der vorgelegten Studie auf Grundlage der Systemtheorie Niklas Luhmanns als Differenztheorie und skizziere grundlegende Theoriefiguren. Sodann werden im 2. Kapitel theologische Fragen im Horizont der Differenztheorie diskutiert, im 3. Kapitel exegetische Fragen und im 4. Kapitel poimenische Fragen im engeren Sinne. Im 5. Kapitel reflektiere ich die Methodik der im 6. Kapitel folgenden Analyse eines Falles systemischer Seelsorge im Rahmen eines Einzelpersonensettings. Das 7. und letzte Kapitel widmet sich der pointierten Einordnung des Erarbeiteten in die Kontexturen des funktionalen Systems der Religion, ihrer Reflexionsinstanz und ihrer Organisation – Theologie und Kirche. Die Studie schließt mit 10 Thesen zur systemischen Seelsorge.¹

Die Aufgabe, die aus einer produktiven Konfrontation der Theologie – in Sonderheit der Poimenik – mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns resultiert ist eine ‚herkulische‘. Sie kann einerseits nur Schritt für Schritt und unter kritischer Analyse religiös-christlicher Traditionen erfolgen, andererseits aber auch mit respektvoller Reflexion des Erbes der abendländischen Geistesgeschichte.

„Wissenschaft“ wird im Kontext der vorliegenden Studie nicht „als freischwebender Weltbeobachter“ aufgefasst, „sondern als wissenschaftsförderndes Unternehmen der Gesellschaft“, das heißt es wird „genauer: als Funktionssystem der Gesellschaft“ beobachtet.²

Welche Wissenschaften werden neben der Theologie in der vorliegenden Studie berücksichtigt? Vor allem die theoretische Soziologie in Gestalt der Systemtheorie Niklas Luhmanns – die zugleich auch als Kritik der (empirischen) Soziologie fungiert, auch die Philosophie, als Sprachphilosophie, als Philosophie der Logik, als philosophische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, die ihrerseits inzwischen soziale Bedingungen und Faktoren in ihr Denken integriert. Bezüglich dieser Akzentuierungen innerhalb der Philosophie äußert Niklas Luhmann sich skeptisch, vor allem auch im Blick auf die kritischen Diskurse der analytischen Philosophie und die sprachphilosophischen Richtungen: „Aber dies geschah ohne zureichende Theorie der Kommunikation, allein auf Grund einer Orientierung an Sprache. Erst recht wurde der Kontakt mit den philosophisch naiv verfahrenen Sozialwissenschaften

¹Was das Gendern in der vorliegenden Studie betrifft, orientiere ich mich am Beispiel Jochen Schweitzers und Arists von Schlippe (Schweitzer & Schlippe, 2016), S. 13: „Sprachlich spielen wir auch in diesem Band mit Wechseln der weiblichen und männlichen Form. Das erscheint uns passend - die Mehrzahl der im Feld systemische Therapie und Beratung Tätigen sind Frauen. Wir wollen die Lesbarkeit nicht durch zu viel ‚political correctness‘ beeinträchtigen, aber auch einer sinnvollen ‚Gendersensitivität‘ Respekt erweisen. Unsere Leserinnen, und natürlich auch unsere Leser, sind eingeladen, diesen beständigen Perspektivwechsel zwischen weiblichen und männlichen Akteuren mitzuvollziehen.“

² (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 7.

vermieden.“³ Luhmann wird, wie wir sehen werden, Kommunikation ausschließlich als Operation sozialer Systeme beobachten, Sprache als (evolutions-) biologisches und soziales Phänomen wird in seiner Systemtheorie zwar vorausgesetzt, aber nicht thematisiert. Und er wird uns mit einem Wissenschaftsverständnis konfrontieren, das mit dem alteuropäisch-traditionellen Verständnis bricht: „Von Wissen und Wissenschaft spricht man üblicherweise in einer subjektbezogenen Begrifflichkeit. Das Subjekt des Wissens ist demnach der Mensch; oder jedenfalls das Bewußtsein des Menschen; oder eventuell der Kollektivsingular des transzendentalen Bewußtseins der Menschen. Ganz ohne einen solchen Träger kann man sich Wissen schwer vorstellen. Irgendwo in der Welt muß es vorhanden sein, zugerechnet werden, überprüft und verbessert werden können. Und selbst wenn man, philosophisch inspiriert, das Subjekt extramundan denkt, macht es doch keine Schwierigkeiten, es an der nächsten Straßenecke aufzutreiben und zu befragen. Auch Wissen über Kriterien und Kontrollen des Wissens wird letztlich über die Vorstellung des Menschen in die Welt eingeführt; und wenn man es nicht direkt am Menschen wahrnimmt, sondern zum Beispiel in Büchern liest, haben die Bücher angeblich einen Autor, Kant zum Beispiel.“⁴

Der sich abzeichnende Weg kann nur ein respektvoller Diskurs sein, der zahlreiche und oft disparate Hypothesen und Theorien gleichermaßen würdigt und zu Wort kommen lässt, auch in der vorliegenden Studie in ihr angemessenem Rahmen, vor allem aber in wissenschaftlichen Diskursen. Wissen wächst nicht durch Dämonisierung unliebsamer Meinungen, Hypothesen und Theorien, durch Ideologisierung und Rechthabereien, sondern durch ergebnisoffene, respektvolle und mutige Diskurse. Diese Aufgabe der Wissenschaften angesichts allgegenwärtiger Kontingenz fand ich zufällig unzufällig in folgendem Satz aus Metzlers Philosophen Lexikon: „Die Transparenz der Dinge gilt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts als verschwunden, göttlich verbürgte Wahrheit wird im Zuge der Aufklärung verabschiedet. Die Historizität der Welt offenbart deren Kontingenz, so daß eine neue Wahrheit gefunden werden muß, die den Menschen dieser Kontingenz enthebt und gesicherte Erkenntnis wieder möglich macht.“⁵

„Non est ad astra mollis e terris via“

(Lucius Annaeus Seneca, Hercules Furens, 1. Jh. n. Chr.)

Des weiteren erscheint die Bestandsaufnahme der systemtheoretischen Reflexion der Seelsorge als theologischer Disziplin ernüchternd: „Systemtheoretische Betrachtungen zur

³ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 7.

⁴ A.a.O., S. 11.

⁵ Flaßpöhler, Svenja. Artikel: Judith Butler, in: Metzler Philosophen Lexikon - Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen, hg. v. Bernd Lutz, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 3., aktualisierte und erweiterte Aufl., 2015.

Seelsorge gibt es kaum. Sie stand bislang nicht im Fokus der Überlegungen: Religion, in der das meiste an Seelsorge geschieht, hat zurzeit nicht Konjunktur unter Systemtheoretikern; die Theologie hat nach anfänglichen Kontakten die Systemtheorie aus den Augen verloren, und sie ist sich kaum im Klaren, was sie sich einhandelt, wenn sie mit Systemtheorie liebäugelt.“⁶ Diese Befunderhebung Günther Emleins muss auch 17 Jahre später nicht revidiert werden. Es hat seitdem die eine oder andere Untersuchung zum Thema gegeben, in Monographien und Aufsätzen, nicht zuletzt auch die von mir in der vorliegenden Studie häufig zitierte, von 2017 stammende, wegweisende Untersuchung Günther Emleins selbst. Doch noch immer fremdeln Theologie und Systemtheorie, Seelsorge und Systemische Therapie miteinander. Das hat vielfältige Gründe. Einige mögen mit der Systemischen Therapie und Beratung und deren epistemologischen Grundlagen zu tun haben. Andere – und womöglich gewichtigere – Gründe liegen im System der Religion selbst begründet, vor allem in deren Reflexionsinstanz, der Theologie. Dieser Befund indes gibt meines Erachtens keinen Anlaß zur Resignation, sondern zu fleißigen und klugen, umfassenden Forschungsbemühungen. Die vorliegende Studie wird mit der Beobachtung der Luhmannschen Systemtheorie als Differenztheorie arbeiten, mit dem Fokus auf der Seelsorge als eines Teilgebietes der Praktischen Theologie. Dabei werden Phänomene wie *Religion*, *Glaube* und *Realität* notwendig miteinbezogen und Seelsorge als ein Programm der Religion im Medium des Glaubens aufgewiesen werden. Dabei ereignet sich Seelsorge im Kontext des Vagen, des Unverfügbaren, des Uncodierten und Uncodierbaren. Auch davon wird in dieser Studie zu reden sein.

1.1 Theologie und Differenztheorie

Die zeitgenössische Theologie hat längst ihre traditionellen Grenzen hin zu einer multiperspektivischen Wissenschaft überschritten. Nicht nur Philosophie und Geschichtswissenschaften stehen ihr zur Seite, auch Psychologie und Soziologie spielen inzwischen – neben weiteren Wissenschaften – eine bedeutende Rolle. Es ist schon länger weithin Konsens, „daß sich Theologie in allen ihren Teildisziplinen unter Inanspruchnahme philosophischer, soziologischer, rechtlicher, naturwissenschaftlicher und common-sensueller Denkformen und Theoriemodelle vollzieht.“⁷ Auch die System- beziehungsweise Differenztheorie Niklas Luhmanns ist inzwischen in der Theologie immerhin angekommen, ohne allerdings anderen Theorien gegenüber ebenbürtig Verwendung zu finden.⁸ Dem Systematiker Günter Thomas

⁶ (Emlein, *Eigenheiten der Seelsorge*, 2006), S. 216.

⁷ Vgl. bei (Thomas & Schüle, *Einleitung*, 2006), S. 2.

⁸ Die hier zur Einführung des Gegenstandes der vorliegenden Untersuchung zitierte Publikation aus dem Jahre 2006 ist inzwischen nicht mehr die Einzige, die sich explizit mit Theologie und Systemtheorie befasst. Auch andere werden in der vorliegenden Studie ausgiebig zu Wort kommen. – Das „Theologisch-Pastorale-Institut Mainz“, dass von den katholischen Diözesen Fulda, Limburg, Mainz und Trier getragen wird, veranstaltet einmal im Jahr eine Tagung, die

und dem Alttestamentler und Hermeneutiker Andreas Schüle kommt das Verdienst zu, in einem Sammelband 2006, an dem die beiden Theologen auch jeweils mit einem Beitrag beteiligt sind, ein breites Spektrum an theologischer Auseinandersetzung mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns vorgestellt zu haben. Dabei bestehe laut Thomas und Schüle „der Reiz der theologischen Beschäftigung mit der Systemtheorie vor allem darin, daß sie sich als Alternative zu transzendentalphilosophischen, personalistischen und subjektorientierten Rahmentheorien anbietet und dabei beansprucht, die Probleme der geisteswissenschaftlichen Tradition ‚Alteuropas‘ entweder beerben oder verabschieden zu können.“⁹ Diesen Reiz zumindest kann der Band seinen Leser:innen vermitteln. Die sicher auch von den verschiedenen Autoren und Autorinnen des Bandes antizipierten Schwierigkeiten der Umsetzung ihres Vorhabens zeigen sich bereits in dessen erstem, sehr instruktivem Beitrag, der von Thomas selbst verantwortet wird. Dessen Umsetzung konfrontiert sich an prominenter Stelle des Bandes im Rekurs auf Luhmann (der seinerseits auf Spencer-Brown rekurriert), grundlegend damit, dass im Rahmen der Gesetze der Form jede Unterscheidung eine Grenze erscheinen lässt, weil der Raum der Unterscheidung geteilt wurde und theorienotwendig jeweils ein blinder Fleck erscheint. „Das heißt, eine Unterscheidung wurde getroffen, indem eine Grenze mit getrennten Seiten so angeordnet wird, daß ein Punkt auf der einen Seite die andere Seite nicht erreichen kann, ohne die Grenze zu kreuzen. Zum Beispiel trifft ein Kreis in einem ebenen Raum eine Unterscheidung.“¹⁰ Die grundlegende *Operation der Beobachtung* – Unterscheidung und Bezeichnung – liegt auch der vorliegenden Studie zugrunde und mit ihr als Ergebnis die *Form der Differenz*, im Falle des funktionalen Systems der Religion die (Leit-) Differenz Immanenz/Transzendenz beziehungsweise immanent/transzendent. Und ebenso spielt die Beobachtung der Beobachtung, also der Wiedereintritt (Re-Entry) in die Form der Unterscheidung, eine gewichtige Rolle, wie es sich im Verlauf der vorliegenden Studie noch zeigen wird.

Zu den Konsequenzen all dessen für die Theologie postuliert Thomas die Unerreichbarkeit der Transzendenz unter den Voraussetzungen der Nutzung luhmannscher Differenztheorie: „Die Tatsache, dass die Transzendenz als die andere Seite der Einheit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz prinzipiell unerreichbar ist, stellt die theologische Reflexion vor spezifische Begründungsprobleme.“¹¹ Die Unerreichbarkeit der jeweils anderen

sich mit dem Themenfeld Systemtheorie und Theologie befasst. „Jährlich organisiert Dr. Christoph Rüdeshcim im TPI ein zweitägiges Symposium statt, das dem Gespräch zwischen systemtheoretischem und theologischem Denken eine Plattform geben will. Im deutschsprachigen Raum gibt es zurzeit keinen anderen Ort, an dem dieses Gespräch kontinuierlich gepflegt wird. Diese Gesprächsebene ist ein Alleinstellungsmerkmal des TPI. Im Jahr 2012 waren ca. 40 Personen angemeldet, der Schnitt der letzten 8 Jahre liegt bei 25 Teilnehmenden aus ganz Deutschland.“ (vgl. <https://bistummainz.de/bildung/tpi/kompetenzen/theologie-und-systemtheorie/> - abgerufen am 16.05.2023 um 22:31h).

⁹ A.a.O., S. 3.

¹⁰ (Spencer-Brown, 1997), S. 1.

¹¹ (Thomas, Offenbarung als Re-Entry, 2006), S. 25.

Seite der Form der Differenz (des unmarked space¹², das wird schon am ersten oben von mir aufgeführten Zitat aus den „Laws of Form“ von George Spencer-Brown deutlich) ist der luhmannschen Systemtheorie, die wesentlich Differenztheorie exerziert, zu eigen. Luhmann beruft sich ausdrücklich auf Spencer-Brown.

„Lässt die moderne Gesellschaft denken, daß Gott mit dem Menschen kommuniziert?“¹³ fragt Thomas weiter. Die Formulierung immerhin lässt denken, dass es ihm auch um Soziologie (Gesellschaft) an sich, genauer um die soziologische Theorie von Niklas Luhmann gehe. Luhmann selbst hält es immerhin für möglich anhand der Theorie selbstreferenzieller Systeme „zu verdeutlichen, wie sich das Verhältnis der Soziologie zur Religion und zur theologischen Reflexion der Religion durch einen solchen Ausgangspunkt verschiebt.“¹⁴

Thomas hingegen wählt einen anderen Beobachtungsfokus: „Läßt sich mit Luhmanns Instrumentarien – sozusagen Luhmann gegen Luhmann gewendet – der breite Strom der jüdisch-christlichen Tradition reformulieren, der von einer Offenbarung Gottes und einer Kommunikation Gottes zum Menschen ausgeht und nicht primär auf Transzendenz setzt?“¹⁵ Die Beobachtung einer Beobachtung, der Re-Entry in die Form der Unterscheidung, ist im Rahmen der Theorie Luhmanns in ausdrücklichem Rekurs auf Spencer-Brown nicht nur legitim und erwünscht, sondern notwendig. Das sollte meines Erachtens auch im System der Religion konsequent ergebnisoffen prozessiert werden, unter Einbeziehung der Theologie und sie begleitender und ergänzender Wissenschaften.¹⁶ Damit ist das *Problem*, welchem sich die vorgelegte Studie widmet, einleitend hinreichend markiert. Die gestellte, komplexe Aufgabe der Beobachtung von Religion als soziales System im Medium des Glaubens bedarf vorab einer Präzisierung.

1.1.1 Die komplexe Aufgabe der Beobachtung der Religion der Gesellschaft

Die grundlegende Fragestellung der vorliegenden Studie im Horizont des Vagen lautet: Wie kann Religion beziehungsweise die Religion der Gesellschaft – hier das Christentum im Allgemeinen und in evangelisch-konfessioneller Prägung im Besonderen und mit ihm Theologie und Glauben – differenztheoretisch (mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns) beobachtet

¹² Am Beispiel eines Kreises in der euklidischen Ebene zeigt Felix Lau sehr anschaulich, worum es sich bei der Theoriefigur des „unmarked Space“ handelt – (Lau, 2015), S. 46 ff. Vgl. (Spencer-Brown, 1997), S. 1 und S. 60 ff.

¹³ A.a.O., S. 15.

¹⁴ (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 1987), S. 228 (Günter Thomas nutzt die 1. Auflage des Buches von 1987), vgl. (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 2018), S. 254.

¹⁵ (Thomas, Offenbarung als Re-Entry, 2006), S. 23. Wer zudem von einer „bestimmenden Gewißheit“ im Falle der Theologie ausgeht und Gott als „Entität“ bezeichnet (a.a.O., S. 17) intendiert nicht Differenztheorie, sondern klassische Ontologie.

¹⁶ Die Theologie bedient sich ihrer traditionell – der Philosophie und Ethik im Rahmen der systematischen Theologie, der Literaturwissenschaft, Linguistik etc. in den exegetischen Fächern, der historischen Wissenschaften in der Kirchengeschichte, der Psychologie, Soziologie, Anthropologie und vieler anderer innerhalb der Praktischen Theologie.

werden? Beobachtung ist grundlegend formuliert Unterscheidung und Bezeichnung. Beobachtung ist immer Beobachtung im System der Gesellschaft. Beobachtung konstituiert die Erscheinung einer Form, der Form der Unterscheidung. Je nachdem mit welcher Leitunterscheidung beobachtet wird kann das jeweilige funktionale soziale System der Beobachtung identifiziert werden. Im Falle der Religion liegt der Beobachtung die Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz zugrunde.

Die Beobachtung, auch die Beobachtung des Systems der Religion, wie die Systemtheorie sie beschreibt, ist Beobachtung zweiter Ordnung. Sie ist Beobachtung der Beobachtung, Anwendung der Kybernetik auf die Kybernetik selbst. Sie ist gar Beobachtung bzw. Kybernetik 3. Ordnung, indem von einem Beobachter beobachtet wird, wie Beobachter Beobachtung von Beobachtern beobachten. Ihr liegt zudem die Prämisse zugrunde, dass eine Beobachtung eines sozialen Systems immer auch Selbstbeobachtung ist, der Beobachter also stets als sich selbst beobachtender Teil dessen fungiert, was er beobachtet. Differenztheorie ist als Systemtheorie Beobachtung funktionaler Systeme des Systems der Gesellschaft als sozialer Systeme.

Die Idee einer objektiven Beobachtbarkeit von außen nach dem Modell der Kybernetik 1. Ordnung und der Vorhersagbarkeit des Beobachteten hinsichtlich dessen Entwicklungen ist mit der Systemtheorie Luhmanns aufgegeben worden. Im Konzept der Kybernetik 2. Ordnung erscheint diese Theoriefigur der Operation der Beobachtung auch in der (systemischen) Seelsorge als Programm der Religion. Die Theoriefigur der Selbstbeobachtung und -beschreibung (also Unterscheidung von System und Umwelt) sozialer Systeme gilt auch für das soziale Makrosystem, das alle funktionalen Systeme der Gesellschaft (und diese wiederum alle sozialen Systeme jeweils innerhalb ihrer selbst) umfasst. Soziale Systeme erscheinen im Vollzug der Beobachtung und Beschreibung, also der Unterscheidung von ihrer Umwelt (System-Umwelt-Differenz). Sie erscheinen als Form der Unterscheidung. Sie erscheinen nicht als Entität. Sie erscheinen nachträglich, mit einer zeitlichen Verschiebung – Differenz plus Zeit. Derrida spricht vermittels einer originären Wortschöpfung von „Différance“. Beobachtete Phänomene und Ereignisse werden nachzeitig, also unvermeidlich zu spät mit Bedeutung und Sinn aufgeladen. Sie werden aus Kommunikation(en) konstruiert, nicht zeitlich synchron, sondern *nachträglich hinbeobachtet*.

Soziale Systeme umfassen und verwalten keine Elemente und keine Mitglieder. Eine bemerkenswerte Definition dessen, was Selbstbeobachtung und „Selbstbeschreibung“ im Blick auf das System der Gesellschaft sei, die auf das Imaginäre verweist, gibt Luhmann selbst in seinem opus magnum „Die Gesellschaft der Gesellschaft“, indem er einmal mehr auf Spencer-Brown und dessen Theoriefigur der „unresolvable indeterminacy“ zurückgreift: „Wenn das Gesellschaftssystem die Differenz von System und Umwelt nicht nur erzeugt,

sondern sich außerdem noch daran orientiert, liegt ein Fall eines ‚Re-Entry‘ einer Form in die Form (einer Unterscheidung in die Unterscheidung) vor, der das System in den Zustand einer ‚unresolvable indeterminacy‘ versetzt. ‚Unresolvable‘ heißt, daß die normalen mathematischen Operationen der Arithmetik und der Algebra nicht mehr zu eindeutigen Ergebnissen führen. Das System braucht imaginäre Zahlen oder imaginäre Räume, um sich weiterzuhelfen. Dies ist sicher kein Argument, das für die Gesellschaftstheorie irgendetwas beweist, aber die kommunikative Unerreichbarkeit der Gesellschaft, also das Versagen der Operationen, die das System reproduzieren, steht empirisch eindeutig fest, und auch hier gibt es *statt dessen* imaginäre Konstruktionen der Einheit des Systems, die es ermöglichen, in der Gesellschaft zwar nicht mit der Gesellschaft, aber über die Gesellschaft zu kommunizieren. Wir werden solche Konstruktionen ‚Selbstbeschreibungen‘ des Gesellschaftssystems nennen.“¹⁷ Die Beobachtung der Beobachtung der Gesellschaft und der Beobachtung eines jeweiligen Beobachters - also als Beobachtung 2. und 3. Ordnung und als Selbstbeobachtung - bleibt für Luhmanns Theorie nicht ohne Folgen. Angesichts solcher Überlegungen „stellt sich die Frage, wie komplex die theoretische Grundfigur der Beschreibung (der Gesellschaft) sein muss, um diese angemessen beschreiben zu können“¹⁸, womit eine grundlegende Theoriefigur der „Laws of Form“ von George Spencer-Brown, wie schon erwähnt, für Luhmann Bedeutung gewinnt, der Wiedereintritt in die Form, der Re-Entry. Der Begriff des „Re-Entry“ suggeriert scheinbar, dass es so etwas wie einen „Standpunkt außerhalb der Form“ gäbe. Das ist aber nicht vorstellbar, insofern sowohl die Beobachtung als auch die Beobachtung der Beobachtung (eines Beobachters) Selbstbeobachtung exerzieren und auch der Re-Entry *innerhalb* der Form in die Form erfolgt. Tatjana Schönwälder schlägt daher vor, stattdessen semantisch zutreffender von „Rückwendung“ zu sprechen, die bei ansonsten identischem Standpunkt denkbar wäre.

Luhmann nutzt Spencer-Browns Kalkül unter anderem auch dazu, „das darzustellen, was er auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung die ‚Paradoxie der Form‘ nennt. Luhmann sieht den selbstreferenziellen Eintritt implizit in der durch den simplen Unterscheidungsprozess entstandenen Form der Unterscheidung bereits gegeben. Das paradoxe ‚Re-Entry‘ expliziere nur den verdeckten, immer schon paradoxalen Anfang. Diese Explizierung werde durch das Prozessieren von Zeit ‚entparadoxiert‘, was das ambigue Verweisungsproblem nicht löst, aber handhabbar macht.“¹⁹ Mit der Theorie der Beobachtung werde ich mich im *Kapitel 2.2* ausführlicher beschäftigen.

¹⁷ (Luhmann, Gesellschaft 2, 1998), S. 866 f.

¹⁸ (Schönwälder-Kuntze, 2012), S. 37 und f.

¹⁹ (Schönwälder-Kuntze, 2012), S. 38.

Somit stellt sich auch die *Frage*, wie komplex die Beobachtung des Systems der Religion ausgeführt werden muss, um dieses angemessen beschreiben zu können. Und es stellt sich ferner die Frage, welches Abstraktionsniveau die Reflexionsinstanz der Religion, die Theologie, im Sinne einer differenztheoretisch-wissenschaftlich korrekten Reflexion der Theorien und Hypothesen der Theologie erreichen und wie sie diese auch nicht differenztheoretisch spezialisierten Theolog:innen verständlich machen kann. Die Hürden sind nicht unerheblich hoch, weil „Religion das Jenseits von Sinn, das Jenseits aller Form nicht erreichen kann, so muss sie eigentlich darüber schweigen. Eine andere Bezeichnung für das Jenseits der Welt ist Transzendenz. Luhmann präzisiert: Religion operiere nicht mit Transzendenz selbst (die ja nicht erreichbar ist), sondern in ihrer Sinnförmigkeit (als Unterscheidung und Bezeichnung) operiere sie mit der *Unterscheidung* von Transzendenz und Immanenz. Dies geschieht als re-entry: Die Unterscheidung immanent/transzendent wird auf Seiten der Immanenz verwendet, ist schon immer auf der Seite der Immanenz vertäut. So wenig Aussagen über die Welt die Welt beschreiben, so wenig beschreiben Aussagen über Transzendenz die Transzendenz. Dass Sinn keinen Gehalt hat, sondern kontingent ist, ist das Bezugsproblem der Religion – und sie kann ihm auch selbst nicht entgehen. Pointiert: Von Offenbarung zu reden ist irdische Semantik.“²⁰

1.1.2 Die Beobachtung der Religion als Soziales System

Ich werde im Folgenden die Eigenschaften sozialer Systeme - zu denen auch die funktionalen Systeme der Gesellschaft gehören – erläutern: operationale Geschlossenheit, strukturelle Offenheit, Autopoiesis und Selbstreferenzialität. Soziale Systeme operieren autopoietisch und selbstreferentiell im Rahmen der Medien ihrer Kommunikation: Das System der Wirtschaft zum Beispiel im Medium des Geldes (Leitdifferenz zahlen/nicht-zahlen beziehungsweise zahlungsfähig/zahlungsunfähig), das System der Religion im Medium des Glaubens (Leitdifferenz immanent/transzendent), das System der Wissenschaft im Medium der (wissenschaftlichen) Erkenntnis (Leitdifferenz wahr/unwahr), das System der Medizin im Medium der Heilung/Behandlung, mit der Leitdifferenz gesund/krank), das System der Politik im Medium der Macht (Leitdifferenz mächtig/machtlos) usw. *Strukturell* sind die funktionalen Systeme indes *offen*, was im Blick auf das System der Wirtschaft besonders deutlich wird, denn sowohl Religion (mit den Kirchen als Organisationen), als auch Wissenschaft (mit den diversen Forschungsinstituten, Universitäten und Hochschulen als Organisationen – hier gibt es auch strukturelle Koppelungen mit dem System der Erziehung), als auch Medizin (mit Arztpraxen,

²⁰ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 217.

Ambulanzen, Krankenhäusern usw.), als auch Politik (mit dem Staat als Dachorganisation einer Vielzahl von Organisationen und Institutionen beziehungsweise Behörden) kosten Geld, sind also auf Berechnungsgrößen und Zahlungsverkehr angewiesen, um ihre Funktionen aufrechterhalten zu können. Weil das so ist, können Verwechslungen hinsichtlich Medien und Funktionen nicht ausgeschlossen werden. Im System der Religion zum Beispiel können wir beobachten, dass es einen Hang zu geldgebundenen und damit ökonomischen Semantiken gibt (hinsichtlich Immobiliennutzung, Stellenplanung, Kirchensteuerentwicklung usw.), was zu nicht unerheblichen Irritationen und Schwierigkeiten führt. Das System der Wirtschaft wiederum hat die sogenannten „soft skills“ entdeckt und verwendet neuerdings gern Semantiken, die durch Werte, Ethiken und Sinn gekennzeichnet sind, was wiederum dort zuweilen zu Irritationen und Problemen führt. Wenn wir *alltagssprachlich* sagen, dass wir Kommunikation beobachten, beobachten wir nicht die Operation, sondern die der Kommunikation zugrundeliegenden Semantiken, deren Gebrauch innerhalb von Sprache und vielleicht auch noch Sprache als physikalisch-akustisches Phänomen beziehungsweise sprechende Akteure usw. Ich werde im Kapitel 2.4 ausführlicher auf Fragen der Kommunikation eingehen. Einstweilen halten wir fest: Die *Operation der Kommunikation* (die wir als dreifache Selektion einer Information, einer Mitteilung und des Verstehens oder Mißverstehens beschreiben können) lässt soziale Systeme erscheinen, die sich operativ von ihrer Umwelt unterscheiden. Letztlich haben wir es mit der Leitdifferenz Information/Mitteilung zu tun, der ein Drittes, das Verstehen hinzutritt. Diese scheinbare Erweiterung oder Attribuierung einer Zweiseitenform zu einer Dreiseitenform ist für die Systemtheorie als Differenztheorie ungewöhnlich. Aber weil letztlich die Unterscheidung auch ‚nur‘ eine Operation ist (wenn auch die grundlegendste innerhalb der Systemtheorie) kann die Operation der Kommunikation (als Operation sozialer Systeme) auch als Unterscheidung beziehungsweise als Form der Unterscheidung und damit als Form beobachtet werden mit der Leitdifferenz Information/Mitteilung, als deren Einheit das Verstehen im Medium der Sprache fungiert.

1.1.3 Der Glaube als Medium der Religion

Das Medium des Systems der Religion, der Glaube, wird weder von Luhmann noch in der vorliegenden Studie in einem alltagssprachlichen Sinn benutzt („überzeugt sein, bekennen“), auch nicht „als geschichtliches Phänomen sui generis“ in einem biblisch-historischen Sinn, ebenso nicht im religionswissenschaftlichen Sinne.²¹ Die Sichtweise des Glaubens als *praeambula fidei* und *articula fidei*, also in seiner Aneignung durch philosophisches Denken

²¹ (Vorster, 1974), Sp. 627.

und durch die Offenbarung, wie Thomas von Aquin sie erarbeitet hat, wird in dieser Studie nicht gänzlich vermieden, jedoch differenztheoretisch beobachtet.²² Ebenso wird das Verständnis der Aufklärung, das Glauben analog zur Vernunft betrachtet, hier lediglich im Rahmen des sachlich notwendigen verhandelt. Desgleichen wird der Glaube nicht mit Karl Barth, als Vertreter der im Protestantismus einflussreichen dialektischen Theologie, als „noetische Resonanz auf das objektive Offenbarungs- und Gnadenwirken“ verstanden.²³ Ebenso wenig wird Bultmanns Verknüpfung des Glaubens mit dem Kerygma (Verkündigung) in dieser Studie eine Rolle spielen (da „Gott sich nur im Wort erschlossen hat, ist das sachgemäße Verhalten zu ihm eben der G.<laube>, der durch die Verkündigung gewirkt wird und im Gehorsam gegenüber dem Ruf sein Wesen hat“²⁴), auch nicht der von Francis Bacon postulierte Widerspruch zwischen Glauben und Denken²⁵ und nicht die dazu ähnliche Position Spinozas²⁶. Kants Unterscheidung zwischen einem Kirchen- und Religions- beziehungsweise Vernunftglauben folge ich insofern, als die eine Seite der Unterscheidung Kants, der Glaube als Merkmal der Kirche als Institution und in seinem Zusammenhang mit (kirchlicher) Autorität, in der vorliegenden Studie ebenfalls keine tragende Rolle spielen.²⁷ Desgleichen wird Glauben als Frömmigkeit und Frömmigkeitspraxis in dieser Studie nicht eingehend thematisiert. Manchen mag das fehlen, auch andere klassische theologische, dogmatische und poimenische Topoi (im Sinne von – dogmatischen – (Fest-)Setzungen) mögen sie vermissen. Diese werden jedoch nicht ausgespart, weil sie generell von mir als der Diskussion nicht wert betrachtet würden, sondern weil sie nicht Gegenstand der vorliegenden wissenschaftlichen Studie sind. Es bleiben viele Fragen notwendig offen, viele Antworten müssten mit einem systemtheoretischen Fokus erstmalig versucht werden, bleiben also in großen Teilen folgenden Publikationen vorbehalten.

Glauben wird in der vorliegenden Studie als Medium der Religion beobachtet (und die Kirchen als Organisationen werden dem funktionalen System der Religion zugeordnet), deren wissenschaftliche Reflexionsinstanz die Theologie ist. Zudem ist ein Blick auf die spezifische Evolution der modernen Gesellschaft, die funktionale Differenzierung, hilfreich hinsichtlich der Aufgabenstellung der vorliegenden Studie.

²² A.a.O., Sp. 635.

²³ A.a.O., Sp. 641.

²⁴ Ebd.

²⁵ A.a.O., Sp. 643.

²⁶ A.a.O., Sp. 644.

²⁷ Ebd.

1.1.4 Die funktionale Differenzierung des Systems der Gesellschaft

Grundlegend für Luhmanns Systemtheorie als Theorie der (Selbst-)Beobachtung und (Selbst-)Beschreibung des Systems der Gesellschaft ist das Theoriestück einer zunehmenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Hinzu tritt die Theorie der Sozialen Systeme, innerhalb derer auch das soziale System der Gesellschaft mit seinen unterschiedlichen funktionalen Subsystemen - zum Beispiel die Systeme der Wirtschaft, des Rechts, der Wissenschaft und eben auch das funktionale System der Religion, welches im Beobachtungsfokus der vorliegenden Studie steht - erscheint. Dabei spielen auch *evolutionäre* Aspekte eine Rolle, also die Veränderungen gesellschaftlicher Systeme im Medium der Zeit. Die Entwicklung von der segmentären über die stratifikatorische Gesellschaftskonstruktion hin zur funktional differenzierten Gesellschaft hatte im Zuge der grundlegenden Veränderung der gesellschaftlichen Organisationsform - und hat im Kontext anhaltender funktionaler Differenzierung - auch Konsequenzen für die Religion und die Theologie als deren Reflexionsinstanz. Die beginnende Neuzeit entwickelte Alternativen zum bis dahin vorherrschenden stratifikatorischen Gesellschaftsmodell. „Seit dem 16. Jahrhundert beginnen sich gesellschaftliche Teilsysteme nach Funktionen auszudifferenzieren. Es entstehen eigene, ‚selbstreferentielle‘ Handlungs- und Kommunikationsbereiche. Dies gilt für die Politik, die sich von der Kirche zunehmend emanzipiert und sich an Staatsräson und Souveränität – und damit an sich selbst – orientiert. Es gilt für das Recht, das sich zunehmend von der Politik distanziert. Es gilt für die Wirtschaft, die ihre Beziehungen vollständig monetarisiert und nicht länger an Religion und Moral gekoppelt bleibt. Es gilt für die Herausbildung des Sozialsystems Familie, das einen eigenen Liebescode entwickelt, um sich auf sich selbst beziehen zu können.“²⁸ In der stratifikatorischen Gesellschaft hingegen dominierten hierarchische Strukturen. „Stratifizierte Gesellschaften beobachten sich und das, was in ihnen geschieht, mit einer Leitdifferenz, nämlich mit der Unterscheidung oben/unten. [...] Indem sich diese Gesellschaftsform in der Sozialdimension differenziert, also Personen zu unterschiedlichen Ständen zuordnet, steht weniger die Sach- als die Sozialdimension im Vordergrund gesellschaftlicher Autopoiesis. Im Klartext: Nicht was gesagt wird, sondern wer es sagt, ob oben oder unten, ist entscheidend.“²⁹ Die Sinnhaftigkeit dieses gesellschaftlichen Konstruktes wurde dadurch gewährleistet, dass sie „als Gottes Schöpfung“³⁰ postuliert wurde. „Gott hatte jeden an seinen Platz gesetzt, jede hat sich in ihrem Stand zu bewähren. Damit galt gleichzeitig, dass eine jede und ein jeder unabhängig von der sozialen Position ein

²⁸ (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996), S. 9.

²⁹ (Kneer & Nassehi, 2000), S. 126.

³⁰ (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996), S. 8.

gottesfürchtiges Leben zu führen aufgefordert war. [...] Durch die Generalisierung von Moral und vor allem von Religion wurde die Gesellschaftsstruktur stabilisiert.“³¹ Darin unterscheiden sich stratifikatorische von segmentären Gesellschaften, die nicht in hierarchisierten Schichten, sondern in gleiche Segmente wie Familien, Stämme, Dörfer usw. differenzieren.³² Solche evolutionären Veränderungen „der Formen gesellschaftlicher Differenzierungen“ führen zu einer „sich steigernden Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems selbst und für die Semantik heißt dies: zu einer zunehmenden Nichtübereinstimmung von Menschenwelt und selbstwüchsiger Natur. Die *Differenz* der Differenzierungsformen beruht auf dem Gesichtspunkt, unter dem innerhalb des Gesellschaftssystems wiederum Systeme und Umwelten unterschieden werden können – jetzt also Teilsysteme und gesellschaftsinterne Umwelten. [...] Jedes Teilsystem sieht die innergesellschaftliche Umwelt nur als Ansammlung von gleichen oder doch ähnlichen Systemen. Das Gesamtsystem kann dadurch eine geringe Komplexität von Handlungsmöglichkeiten nicht überschreiten.“³³ Die so entstehenden und entstandenen Subsysteme der Gesellschaft sind nicht nur funktional ausdifferenziert, sie bedienen sich auch jeweils eigener, passgenauer Semantiken als Matrix ihrer Operation (Kommunikation). „Es entsteht so aus der semantischen Autonomisierung verschiedener Bereiche der Gesellschaft eine neue Form der primären gesellschaftlichen Differenzierung, deren Teilsystemgrenzen nun nicht mehr an Lokalitäten und Kopräsenzen wie in der segmentär differenzierten Gesellschaft, auch nicht mehr an relativ undurchlässigen Schichten wie in der stratifikatorischen Gesellschaft verlaufen, sondern an gesellschaftlichen Funktionen, die je exklusiv sind und sich nicht gegenseitig ersetzen können.“³⁴ Das heißt, dass nur Religion kann, was Religion kann. Wissenschaft kann das eben nicht und auch nicht Wirtschaft. Und Religion kann nicht was Wirtschaft und Wissenschaft können. „Diese *funktionale Differenzierung*, die sich im 19. Jahrhundert als *primäre* Differenzierungsform der Gesellschaft durchsetzt, impliziert zugleich einen Bedeutungswandel der Religion, die nun ihrerseits gezwungen ist, ein eigenes Sozial- und damit *Teil*system auszubilden. Die neuzeitliche Verkirklichung des Christentums und damit zugleich die Privatisierung von Religion stellt sich aus dieser Perspektive als Reflex auf die Umstellung der primären Differenzierungsform der Gesellschaft dar.“³⁵

³¹ A.a.O., S. 8f.

³² Vgl. auch (Luhmann, Gesellschaftsstruktur & Semantik 1, 1993), S. 25: „Das natürlichste, aus demographischem Wachstum sich wie von selbst ergebende Prinzip ist das der Bildung gleicher Einheiten, insbesondere Familien, Geschlechter oder Wohngemeinschaften beziehungsweise Dörfer. Das führt zu *segmentärer Differenzierung*.“

³³ Ebd.

³⁴ (Kneer & Nassehi, 2000), S. 131.

³⁵ (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996), S. 10. Isolde Karle liefert in ihren brillanten Analysen viel Stoff für Kirchenreformideen und -programme. In der Tat ist das auch einer ihrer ausgewiesenen Forschungsschwerpunkte.

Eine Theorie der fortschreitenden funktionalen Differenzierung des Systems der Gesellschaft beobachtet demnach nicht mehr vornehmlich im Gesamtsystem gültige Hierarchien und mit ihnen assoziierte Legitimierungs- und Normierungsprozesse. Vielmehr beobachtet sie komplexe, funktionalisierte gesellschaftliche Kontexturen und die ihnen zugrundeliegenden Semantiken als *Deutungsprogramme ihrer Selbstbeobachtung*.

Wie die funktionale Differenzierung der Gesellschaft ist auch die Seelsorge, von der die vorliegende Studie hauptsächlich handelt, „eine Entwicklung der Moderne [...]. Die Umstellung der Gesellschaft auf primär funktionale Differenzierung hat das Individuum externalisiert und damit Individualität ‚flächendeckend‘ möglich gemacht. Das Individuum ist nicht mehr das Einzelglied einer Korporation, durch die es definiert war, sondern es reflektiert jetzt auf sich selbst, wer es denn sei in und außerhalb von Systemen. Diese Evolution produzierte eine neue Semantik. Die alten Identitäten waren verloren gegangen, als neue semantische Identitäten tauchen Freiheit und Gleichheit auf. Sorge ist entsprechend individualisierte Form, die allen gleichermaßen ermöglicht sein soll“³⁶.

Religion und damit auch ihre organisationale Erscheinung, für die vorliegende Studie also hauptsächlich als Kirche, werden somit längst als Teil dieses gesellschaftlichen Evolutionsprozesses beobachtet. Wenn Kirche als Organisation im System der Religion nicht mehr mit gottgegebener (Schöpfungs-)Ordnung einen allumfassenden Deutungsprimat beanspruchen kann, werden auch Auswirkungen dieser strukturellen Differenzen auf die Seelsorge zu beobachten sein. Was bedeutet das für die Seelsorge? Eine Studie der bereits zitierten Isolde Karle sei hier erwähnt und im Folgenden exemplarisch hinsichtlich ihrer Bedeutung für meine Aufgabenstellung diskutiert.

*Isolde Karles Dissertation von 1995 war die erste Untersuchung, die Luhmanns Systemtheorie noch zu dessen Lebzeiten (Luhmann starb 1998) als Bezugsrahmen für Seelsorge verwendete.*³⁷

Karles Entfaltung einer evolutionstheoretisch und funktional differenzierend analysierenden Beobachtung der Moderne³⁸ ist eindrucksvoll und durchaus instruktiv und für alle folgenden Arbeiten grundlegend. Auf dem Fundament dieser Analyse fordert sie eine – an ihrer Beobachtung der Gesellschaft der Moderne orientierte – soziologisch und therapeutisch fundierte, ekklesiologisch gut grundierte Seelsorge. Dabei spart sie nicht mit Kritik am psychoanalytischen Seelsorgekonzept

³⁶ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 310.

³⁷ (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996). Dem Urteil Günther Emleins - (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017). S. 52) - kann ich mich gut anschließen. Isolde Karles Arbeit begann Wegweisendes, blieb aber ein wenig rezipierter Entwurf: „Mit anderen Theoriemitteln anzufangen, macht unvermeidlicher Weise das Projekt sperrig: Es fehlt an Vergleichsmöglichkeiten. Ihr Entwurf ist somit ein Unikat - und das erklärt vielleicht, weshalb der Ansatz nur wenig rezipiert worden ist. Auch bietet ihr Entwurf der an der Theologischen Fakultät der Universität Bochum lehrenden Praktischen Theologin wenig bezüglich einer Kommunikationsexpertise (was dann ein Vergleichskriterium hätte sein können).“ - Entschieden und fundiert grenzt Karle sich in ihrer Arbeit von der psychoanalytischen Fundierung seelsorglichen Handelns ab. Dabei geraten aber eben jene kommunikationstheoretischen Beobachtungen nicht in den Blick, die ihrem Unterfangen eine Vergleichsmöglichkeit erschlossen hätten.

³⁸ Vgl. bei (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996), S. 7 ff.

ihrer Lehrers und zugleich des Betreuers ihrer vorliegenden Dissertation, Joachim Scharfenberg, das sie – so das Projekt ihrer Studie - von einer individuumzentrierten psychoanalytischen auf eine gesellschaftlich-kontextuelle systemische Fokussierung umgeschrieben hat.³⁹ Sie beobachtet „moderne und psychoanalytisch orientierte Seelsorge als Reflex einer Entwicklung [...], die die Thematisierung von Lebensgeschichte, von Individualität und Ich-Identität, von Selbstverwirklichung und Selbstfindung gesellschaftsstrukturell nahelegte und erforderte. Individualität und Ich-Identität sind mithin moderne Deutungsmuster und Semantiken, die durch die Entkoppelung von Individuum und Gesellschaft, durch die größere Distanz von psychischen und sozialen Systemen in der Moderne entstanden und notwendig geworden sind. Keine Rede von ‚Individualität‘ und ‚Identität‘, von ‚Selbst‘ und von ‚Authentizität‘ ist insofern naiv als Ausdruck von individuellsten, ureigensten personalen oder gar ontologischen Bedürfnissen zu interpretieren, sondern vielmehr *Korrelat einer gesellschaftlichen Struktur* und Semantik, die alle Entscheidungen dem Individuum zurechnet und vom Individuum als Letztinstanz verlangt. Die funktionale Differenzierungsform ist eine individualisierende Gesellschaftsform, in der sich das *Zurechnungsschema* geändert hat: Nicht mehr Gott oder die Schicht, der man angehört, ist letztverantwortliche Instanz oder Sinnhorizont, sondern das ‚Individuum‘. Das einzelne Individuum muß in einer kontingent gewordenen Welt selbst entscheiden, wie die eigene Biographie zu organisieren ist und die Risiken selbstverantworteter Entscheidungen tragen. [...] *Gesellschaftlich* erzeugte Ansprüche und Widersprüche sind *individuell* zu verarbeiten und zu lösen.“⁴⁰ Die Identität beziehungsweise die Ich-Identität Karles ist nicht länger eine *conditio humana*, eine spezifische ontologische Verfasstheit eines jeden einzelnen und einzigartigen Menschen, sondern ein selektiv generiertes Konstrukt. Denn Identität erscheint als Ergebnis der Selektionen von einzelem aus dem Gesamt der Lebensgeschichte.⁴¹ Identität wird also systemtheoretisch fragmentarisch, nicht umfassend beobachtet. Damit ist für Isolde Karle klar, was eine moderne Konzeption von Seelsorge leisten können sollte: „Eine moderne Seelsorgelehre wird nicht naiv die unrealistischen Selbstdeutungsmuster der Moderne übernehmen können. Sie wird vielmehr die sozialen Konstituenzen moderner Identitätsbeschreibungen reflektieren, diese nicht mehr mit unhistorischen und ontologisierenden Begrifflichkeiten verwechseln und damit einer Essenzialisierung und Naturalisierung gesellschaftlich und historisch erzeugter Sachverhalte entgegenwirken. [...] Sie wird vielmehr individuelle Selbstdeutungsmuster als sozial hervorgebrachte identifizieren und gerade durch diese Distanzierung die Ängste, Unsicherheiten und Zerrissenheiten moderner Menschen ernst nehmen.“⁴²

Das Bild des mündigen, sein Schicksal selbst in die Hand nehmenden Bürgers hat für Karle ausgedient.⁴³ Ihr fehlen dezidierte „ekklesiologische Standortbestimmungen“, es werde „letztlich nicht auf Begründungsfiguren des Religionssystems selbst“ rekurriert, „sondern sich ganz und gar an der gesellschaftlichen *Umwelt* und deren Bedürfnissen“ orientiert⁴⁴.

Noch suspekter, nachgerade „dürftiger“ erscheint ihr Dietrich Stollbergs Impuls im Blick auf eine kontingenzorientierte, moderne, therapeutische Seelsorge, „der <Stollberg> der Kirche empfiehlt,

³⁹ Vgl. auch (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 52 ff.

⁴⁰ A.a.O., S. 207 f.

⁴¹ A.a.O., S. 155.

⁴² (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996), S. 213 f.

⁴³ A.a.O., S. 237.

⁴⁴ A.a.O., S. 237 f.

sich in Zeiten der ‚Vereinsamung und Orientierungslosigkeit [...] insgesamt als diakonisch und sozial orientierte und orientierende Krisenagentur zu verstehen; ihr Verständnis von Seelsorge ist therapeutisch ausgerichtet‘. Die Kirche reagiere auf die neuen gesellschaftlichen Anforderungen, indem sie von der nicht mehr zeitgerechten Predigtkirche abrücke und zu einer ‚stärker seelsorgisch und pastoralpsychologisch orientierte(n) Institution sozialdiakonischer Hilfeleistung‘ werde. Dies empfehle sich schon deshalb, weil die parochiale Gemeindestruktur ohnehin im Sterben begriffen sei.“⁴⁵ Ich wies bereits darauf hin und werde das auch im weiteren Verlauf der vorliegenden Studie entfalten, dass therapeutische Seelsorge nur heißen kann, Seelsorge mit therapeutischen Mitteln zu betreiben (vgl. Kapitel 5.3). Seelsorge kann als solche aber nicht gelingen, striche sie die Seele und ersetze sie durch die Psyche. *Das Resultat wäre Psycho-Therapie im Medium des Bewusstseins, nicht mehr Seel-Sorge im Medium des Glaubens. Weil eben der Glaube als Medium der Religion fungiert, referiert Seelsorge auf eben diese und adressiert deren organisationale Struktur, die Kirche.* Anders gesagt, ohne die – von Karle geforderte – ekklesiologische Fundierung der Seelsorge und ihre Koppelung an die Kirche könnten sich Hilfesuchende auch an die Arbeiterwohlfahrt oder das Rote Kreuz wenden.

Isolde Karle jedenfalls wendet sich engagiert gegen die Seelsorge als Krisenagentur und optiert für die Position Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers. Für Schleiermacher spielt die christliche Gemeinde als Gemeinschaftshorizont der glaubenden, kirchlich orientierten Individuen eine entscheidende Rolle. Bei aller Selbständigkeit des Einzelnen steht dennoch seine Zugehörigkeit zu einem Ganzen, der Gemeinde, im Vordergrund. „Bedarf ein Gemeindeglied der speziellen Seelsorge, betrifft dies nicht nur es selbst, sondern immer auch die gesamte Gemeinde. Entsprechend ist jede Seelsorge eine Pflicht der Gemeinde gegenüber und damit – für Schleiermacher jedenfalls – die Verselbständigung seelsorglicher Praxis schwerlich vorstellbar.“⁴⁶ Für Isolde Karle besteht kein Zweifel daran, dass die moderne therapeutische Seelsorge in weiten Teilen ihren Bezug zur Kirche verloren habe: „Sie findet die Seelsorge nicht mehr als christliche Lebensäußerung im Raum der Kirche vor, sondern hat eigene, kirchendistanzierte Praxisformen ausdifferenziert.“⁴⁷

Die Kirche einer sinnindifferenten funktional differenzierten Gesellschaft, so Karle, habe Sinnkonflikte und -probleme (Krankheit, Sterben und Tod) religiös fundiert und qualifiziert zu bearbeiten.⁴⁸

„Jeder und jede in der evangelischen Seelsorge tätige ist damit von Berufs wegen auf Gott, auf Tod und Sterben ansprechbar und muß sich dazu verhalten können.“⁴⁹

So wird bei Isolde Karle aus dem psychoanalytisch-seelsorglichen Programm der im Unbewussten verborgenen Emotionen, Erinnerungen und zu neurotischen Identitätskorrelaten verarbeiteten und amnesierten Ängsten und Traumata, wie Scharfenberg es vertritt, ein systemisch-seelsorgliches Programm der Kontextualisierung individuellen Leidens, das sozial konstruiertes Leiden (s. zu

⁴⁵ A.a.O., S. 236. Karle schreibt dazu in ihrer Anm. 108, S. 237: „Solche Prognosen sind zum einen wenig konstruktiv, zum andern rufen sie den prognostizierten Effekt in einer Art selffulfilling prophecy selbst hervor.“

⁴⁶ (Karle, Seelsorge in der Moderne, 1996), S. 238.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ „Menschen haben an evangelische Seelsorger und Seelsorgerinnen andere Erwartungen als an nicht kirchlich gebundene Therapeuten und Therapeutinnen. Die Kirche ist sozusagen von Berufs wegen auf bestimmte Themen ansprechbar. Von ihr wird anderes verlangt und eingefordert als von nichtkirchlichen Beratungsstellen. Sie steht für bestimmte Inhalte und bestimmte Selbstfestlegungen – kurz: Sie stehe für den christlichen Glauben.“ – A.a.O., S. 240.

⁴⁹ Ebd.

These 3, S. 363) innerhalb eines komplexen, funktional differenzierten Systems der Gesellschaft ist.

Die Unterschiede der Adaption der Systemtheorie für die Theologie schon allein zwischen Isolde Karle und Günther Thomas sind groß. Darin scheinen auch die Unterschiede zwischen einem praktisch-theologischen und einem systematisch-theologischen Beobachtungsfokus auf. Isolde Karle optiert für eine soziologisch affizierte und therapeutisch instrumentierte Seelsorge im Kontext einer Ekklesiologie, die sich ihrerseits soziologisch-systemtheoretischer Beobachtungen bedient. Günther Thomas will dagegen die Systemtheorie für eine Reformulierung der Theologie anhand ihrer jüdisch-christlichen Traditionen nutzen.

1.2 Beobachtung, Soziale Systeme und das System der Gesellschaft

*„Systeme lungern nicht in der Welt herum,
sondern sie sind in die Welt hin beobachtet“.*
(Günther Emlein⁵⁰)

Die Theorie sozialer Systeme ist eine solche, die postuliert, dass soziale Systeme überhaupt erst durch Beobachtung erscheinen. Weil Systeme nicht einfach irgendwo anzutreffen sind, bedarf es der Mühe des Beobachtens, des Unterscheidens und Bezeichnens, um sie theoretisch handhaben zu können. Systemtheorie zur Beobachtung des Systems der Religion zu nutzen, mag manchem unter anderem deshalb tollkühn erscheinen, als der Theorie doch konstruktivistische Erkenntnistheorien zugrunde liegen, die jegliches Reden von absoluter Wahrheit und Wirklichkeit, von ewig Beständigem unmöglich machen. Doch hantieren wir nicht immer mit einer Landkarte, die bestenfalls eine symbolische Repräsentation der Landschaft zeigt, aber nicht die Landschaft selbst ‚ist‘?⁵¹ Die *Beobachtung der Realität* ist nicht *die* Realität. Die Landkarte ist im Nachhinein hinzubeobachtet. Die Landkarte verweist auf die Landschaft, aber diese bleibt für uns unerkennbar. Empiristisch-positivistische Landkarten (zum Beispiel naturwissenschaftliche) verzeichnen mutmaßlich Gesichertes, Naturgesetzliches. Dabei stammt die Unterscheidung in vermeintlich ‚weiche‘ Geistes- und angeblich ‚harte‘, ‚exakte‘ Naturwissenschaften aus der Zeit der Aufklärung, ist mithin also gerade einmal gute 200 Jahre alt. Wenn wir indes von Geistes- und Ideengeschichte, somit auch von Wissenschaftsgeschichte sprechen blicken wir allein im westlich-abendländischen Kulturraum auf mindestens 3000 Jahre zurück, flankiert von Kulturen, zumal im Orient, die einen doppelten bis dreifachen Zeitraum umspannen. Und wer die frühesten Felszeichnungen

⁵⁰ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 115.

⁵¹ (Bateson, Ökologie 2001, 2001), S. 582.

betrachtet, die unser Altvorderen vor über 60.000 Jahren hinterlassen haben,⁵² ahnt schnell, dass Menschen sich offenbar von Beginn an kulturell organisiert, ihren Lebenskontext genau beobachtet und sich mit den drängenden, offenen, rätselhaften Fragen ihrer jeweils vorfindlichen Realität, mit der Vielfalt der Wahlmöglichkeiten, mit den Sinnfragen ihres Lebens, letztlich demnach mit *Kontingenz*, auseinandergesetzt haben, also letztlich mit dem *Vagen*. Während folglich so manche Chemikerin, Physikerin, Medizinerin und so mancher Ingenieur glaubt, in ihrer Wissenschaft stramme Hüftsteaks zu tranchieren, erscheinen Philosophinnen, Theologen, Soziologinnen und Psychologen nicht selten als solche, die versuchen mit einer Gabel eine reichlich trübe Suppe zu verspeisen.

So kommt es dem einen oder anderen womöglich waghalsig vor, ein Unterfangen, wie es die *Religion* markiert, *wissenschaftlich fundiert zu beobachten*. Denn vor dem Hintergrund des empiristisch-positivistischen Paradigmas der Naturwissenschaften haben es die Geisteswissenschaften seit der Aufklärung sichtlich schwerer, als wissenschaftlich anerkannt zu werden. Dies gilt besonders für die wissenschaftliche Reflexionsinstanz der Religion, die Theologie. Ausgerechnet diese soll mit den Instrumentarien der Soziologie, Philosophie und im Falle einer ihrer Teildisziplinen, der Seelsorgelehre (Poimenik), auch mit den Instrumenten der Psychologie beobachtet und reflektiert werden, allesamt – mit Ausnahme der modernen Psychologie - Wissenschaften, deren Wissenschaftlichkeit, ähnlich wie jene der Theologie, aus Sicht der Naturwissenschaften fragwürdig erscheint. Zudem fällt selbst Luhmanns Urteil über den Nutzen der Soziologie für eine Beobachtung der Religion zunächst ernüchternd aus: „Die Soziologie kann als Wissenschaft nur ohne religiöses Engagement betrieben werden. Sie ist eine säkulare Veranstaltung des Wissenschaftssystems und nicht dazu bestimmt, zu missionieren oder auch nur Glaubenssicherheit zum Ausdruck zu bringen. Jede andere Auffassung würde die fachliche Einheit der Soziologie, so schwach es um sie ohnehin steht, zersetzen und in verschiedene Glaubensrichtungen spalten.“⁵³ Überhaupt geht Luhmann mit der Soziologie in seiner 1984 erschienenen grundlegenden Schrift „Soziale Systeme“ hart ins Gericht: „Die Soziologie steckt in einer Theoriekrise. Eine im Ganzen recht erfolgreiche empirische Forschung hat unser Wissen vermehrt, hat aber nicht zur Bildung einer facheinheitlichen Theorie geführt. Als empirische Wissenschaft kann die Soziologie den Anspruch nicht aufgeben, ihre Aussagen an Hand von Daten zu überprüfen, die der Realität abgewonnen sind, wie immer alt oder neu die Schläuche sein mögen, in die man das Gewonnene abfüllt. Sie kann gerade mit diesem Prinzip jedoch die Besonderheit ihres

⁵² Der Altersnachweis gelang den Wissenschaftlern mit einer neuen Art der Altersbestimmung, der sogenannten Uran-Thorium-Datierung. Damit untersuchten sie Salzkrusten auf den Farbpigmenten der Malereien in den drei Höhlen: La Pasiega im nordspanischen Kantabrien, Maltravieso in der Extremadura sowie im andalusischen Ardales unweit von Málaga. <https://www.br.de/themen/wissen/hoehle-hoehlenmalerei-kunst-100.html> - Fundzeitpunkt: 23.04.2018

⁵³ (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 2018), S. 253.

Gegenstandsbereiches und ihre eigene Einheit als wissenschaftliche Disziplin nicht begründen. Die Resignation geht so weit, daß man dies gar nicht mehr versucht.“⁵⁴ Stets neuen Rekombinationen soziologischer Klassiker kann Luhmann zwar einiges abgewinnen, sie seien „nicht uninteressant und nicht unfruchtbar“⁵⁵. Auch die im Zuge dieser Rekombinationen forcierte Theorieproduktion in der Soziologie hält Luhmann offenbar nicht für unproduktiv, verweist aber auf das Problem des Verhältnisses „von Komplexität und Transparenz beziehungsweise „von intransparenter und transparenter Komplexität“, das es zu lösen gelte auf dem Weg zu einer facheinheitlichen, universalen Theorie. Luhmann weiß daher auch, was eine solche Theorie leisten können müsste: „Sie setzt ihr Gegenstandsverhältnis als Verhältnis von intransparenter zu transparenter Komplexität. Sie reklamiert für sich selbst nie: Widerspiegelung der kompletten Realität des Gegenstandes. Auch nicht: Ausschöpfung aller Möglichkeiten der Erkenntnis des Gegenstandes. Daher auch nicht: Ausschließlichkeit des Wahrheitsanspruchs im Verhältnis zu anderen, konkurrierenden Theorieunternehmungen. Wohl aber: Universalität der Gegenstandserfassung in dem Sinne, daß sie als soziologische Theorie dies Soziale behandelt und nicht nur Ausschnitte (wie zum Beispiel Schichtung und Mobilität, Besonderheiten der modernen Gesellschaft, Interaktionsmuster etc.).“⁵⁶ Weil die Beobachtung der Gesellschaft ein paradoxes Unterfangen sei, kann „der Versuch, die Gesellschaft zu beschreiben“ nicht „außerhalb der Gesellschaft stattfinden. Er benutzt Kommunikation. Er aktiviert soziale Beziehungen. Er setzt sich in der Gesellschaft der Beobachtung aus. Wie immer man den Gegenstand definieren will: die Definition selbst ist schon eine der Operationen des Gegenstandes.“⁵⁷ Dabei handelt es sich unvermeidbar immer „um selbstreferentielle Operationen“⁵⁸. Luhmann gibt ein hartes Resümee: „Die Soziologie hat sich diesem Problem bisher nicht mit der notwendigen Härte und Konsequenz gestellt. Sie hat deshalb auch keine auch nur einigermaßen zureichende Gesellschaftstheorie vorlegen können.“⁵⁹

⁵⁴ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 7.

⁵⁵ A.a.O., S. 8 f. - In seiner Schrift (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 17 f. scheint Luhmann eher davon auszugehen, dass die soziologischen Klassiker bestenfalls noch historisch-retrospektiven Wert haben: „Viele Merkwürdigkeiten der heute klassischen Soziologien muß man der Begrenztheit dieses Auswahlschemas zurechnen und dem Versuch, trotzdem zurechtzukommen. Das gilt für die seltsamen Verbindungen von Transzendentalismus und Sozialpsychologie, die man bei Georg Simmel findet. Das gilt für den werttheoretischen Handlungsbegriff Max Webers, eine Anleihe beim Neokantianismus. Das gilt für Schelskys Forderung einer ‚transzendentalen Theorie der Gesellschaft‘, die mit den normalen empirischen Methoden nicht erreichbar sei, die sich aber mit dem Begriff des ‚Transzendentalen‘ auf das einzelne Subjekt festlegte und so nicht weiterkam. Diese Positionen sind heute allenfalls noch für die Klassikerexegese von Interesse (a.a.O., S. 18).

⁵⁶ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 9.

⁵⁷ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 16.

⁵⁸ A.a.O., S. 17.

⁵⁹ Ebd. - „Seit den Klassikern, seit etwa 100 Jahren also, hat die Soziologie in der Gesellschaftstheorie keine nennenswerten Fortschritte gemacht“, (a.a.O., S. 20).

Allerdings schlägt Luhmann auch eine Lösung des Problems der Konstruktion einer *Universaltheorie (oder Supertheorie)* vor, die der genannten Paradoxalität und Selbstreferentialität gerecht wird. Universaltheorien, das heißt Theorien, die sich zur Beobachtung aller möglichen Phänomene eignen, zeichnen sich dadurch aus, dass die Theorie selbst auch zum Gegenstand ihre Beobachtung (Selbstbeobachtung) wird. Die Theorie beobachtet also und tritt selbst als solche wieder in die Beobachtung ihrer (Selbst-)Beobachtung ein (Re-Entry). Im Unterschied zur klassischen Wissenschaftstheorie muss eine solche selbstreferentielle Universaltheorie auf eine unabhängige Bestätigung ihres Wahrheitsanspruches verzichten. „Sie <solche Theorien> lernen an ihren Gegenständen immer auch etwas über sich selbst.“⁶⁰ Eine solche *selbstreferentielle Theorie selbstreferentieller sozialer Systeme*, „die sich selbst reproduzieren, sich selbst beobachten, sich selbst beschreiben“⁶¹ kann ist auch dazu geeignet, das Verhältnis von Religion und Soziologie zu reflektieren. Indem sie also ebenso etwas zur Beobachtung des Systems der Religion beizutragen vermag, kann sie zugleich zur Beobachtung der Reflexionsinstanz der Religion, der Theologie und deren Teilbereich, der Poimenik (Seelsorgelehre) verwendet werden. Tatsächlich gibt es allmählich zunehmend theologische Publikationen, die Systemtheorie nutzen.⁶² Weil sich Luhmanns Theorie grundlegend auf die Operation des Beobachtens beschränkt und das System der Gesellschaft beschreibt, ist sie, wie bereits erwähnt, „ein Beitrag zur Selbstbeschreibung der Gesellschaft“⁶³. Denn weil jeder Beobachter der Gesellschaft zugleich Teil der Gesellschaft ist, kann er sie nicht von außen beobachten und beschreiben, sondern nur als Selbstbeschreibung. Insofern die Religion ein funktionales System des Systems der Gesellschaft ist exerziert auch *die systemtheoretische Beobachtung der Religion der Gesellschaft* innerhalb des Systems der Gesellschaft Selbstbeobachtung. Die Gesellschaftsbeschreibung findet immer schon innerhalb des Beschriebenen (als Teil desselben) statt.

Die Systemtheorie als selbstreferentielle Theorie hat einen *operational-konstruktivistischen* Fokus. Sie beobachtet Religion, kann aber keine Aussagen treffen zum Wahrheitsgehalt von

⁶⁰ A.a.O., S. 10.

⁶¹ (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 1987), S. 254. – „Eine Theorie selbstreferentieller sozialer Systeme ist nur möglich, wenn man verschiedene Ebenen der Systembildung, nämlich Leben, Bewußtsein und Kommunikation, deutlich unterscheidet. Man kommt auf diesem Wege zu einem Begriff der Gesellschaft, der alles Leben, auch alle organischen Systembildungen und sogar alle mentalen Prozesse, alles Bewußtsein, als Umwelt der Gesellschaft behandelt. Die Gesellschaft selbst besteht nur aus sinnhaften Kommunikationen. Sie setzt selbstverständlich voraus, daß es in ihrer Umwelt Bewußtsein, menschliche Organismen, irdisch gemäßigte Temperaturen etc. gibt. Die Gesellschaft garantiert also nicht als System die Gesamtheit der Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation; sie garantiert nur Möglichkeiten der Reproduktion von Kommunikation aus sich selbst heraus bei hinreichend unspezifischen Umweltressourcen“ (ebd.).

⁶² Wenige, aber allmählich zunehmende Publikationen widmen sich der Anwendung der luhmannschen Systemtheorie in der Theologie, neben Emlein, (Sinnsystem Seelsorge, 2017) zum Beispiel Thomas (Offenbarung als Re-Entry, 2006) oder Kött (Systemtheorie und Religion, 2001), Karle (Seelsorge in der Moderne, 1996), Mendl (Konstruktivistischer Religionsunterricht, 2015) – mit religionspädagogischem Fokus, wie auch Stimpfle (Bibeldidaktik und konstruktivistisches Lernen, 2018) et. al.

⁶³ (Luhmann, Selbstbeschreibung d. Gesellschaft, 1992), S. 137 ff.

Glaubenssätzen oder zur Realität Gottes. Sie liefert keine Instrumente, um etwas als wahr, richtig, einzig gültig oder absolut existierend zu beschreiben, sie optiert nicht ontologisch. Wenn ich im Folgenden eine Unterscheidung zwischen Immanentem und Transzendente[m] treffe und die Differenz Immanenz/Transzendenz als Leitdifferenz der Religion beobachte und beschreibe, bedeutet das im Rahmen der Luhmannschen Systemtheorie keineswegs, dass Immanenz „ist“ und Transzendenz „ist“. Denn die beiden Seiten einer Differenz (die eine beobachtungsinduzierte Zwei-Seiten-Form ist) werden von einem Beobachter eingeführt, der den Verlauf, der sich unkontrolliert reproduzierenden Operationen beobachtet. „An die Stelle der ontologischen Fixpunkte (...) tritt eine beobachterabhängige Unterscheidung.“⁶⁴ Demnach ist ein System „in dieser Sicht nicht ein Ding, sondern die Unterscheidung von System und Umwelt durch Beobachtung im Nachhinein“, also Beobachtung + Zeit.⁶⁵

Und noch etwas macht die Systemtheorie zu einem für Theologen und Seelsorger brauchbaren Werkzeug. Sie basiert, wie die Theologie auch, auf Letztelementen, also auf *metaphysischen* Setzungen. Luhmanns „Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt. Sie beginnen also nicht mit einem erkenntnistheoretischen Zweifel. Sie beziehen auch nicht die Rückzugsposition einer ‚lediglich analytischen Relevanz‘ der Systemtheorie. Erst recht soll die Engstinterpretation der Systemtheorie als eine bloße Methode der Wirklichkeitsanalyse vermieden werden. Selbstverständlich darf man Aussagen nicht mit ihren eigenen Gegenständen verwechseln; man muß sich bewußt sein, daß Aussagen nur Aussagen und wissenschaftliche Aussagen nur wissenschaftliche Aussagen sind. Aber sie beziehen sich, jedenfalls im Falle der Systemtheorie, auf die wirkliche Welt. Der Systembegriff bezeichnet also etwas, was wirklich ein System ist, und läßt sich damit auf eine Verantwortung für Bewährung seiner Aussagen an der Wirklichkeit ein.“⁶⁶ Oder wie Peter Fuchs es einmal in einem Interview sagte, aus dem ich einen Satz aus der Erinnerung paraphrasiere: Die Systemtheorie ist insofern eine metaphysische Theorie, als ihre Voraussetzungen, ihre Begriffe empirisch nicht verifiziert werden können.

Eine der modernsten, komplexesten und wirkmächtigsten Theorien der Gegenwart also knüpft an etwas an (Letztelemente), was schon Theorien Jahrhunderte und Jahrtausende vor ihr ausgezeichnet hat. Aber keine vorangegangene Theorie hat je derart gründlich und konsequent eine *Operationalisierung der Metaphysik* exerziert. Ich optiere und argumentiere systemtheoretisch, habe aber nie ein System *gesehen!*

⁶⁴ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 195.

⁶⁵ (Emlein, Systembegriff, 2010), S. 37.

⁶⁶ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 30.

Die systemtheoretische Reflexion der Seelsorge ist eine von zahlreichen Optionen. Es gibt inzwischen eine *Vielzahl von Seelsorgekonzeptionen* mit unterschiedlichen Theoriefundamenten. Allein Doris Nauer listet in ihrem Kompendium⁶⁷ - Stand 2001 - dreißig (!) verschiedene Konzeptionen auf. Andere beschreiben – mit ganz unterschiedlichen Akzentuierungen – Seelsorge anhand der Kontexte, in denen sie uns begegnet oder anhand von Lebensthemen, angesichts derer sie virulent wird und markieren in Werken zur Praktischen Theologie insgesamt den Platz der Seelsorge als deren Teildisziplin⁶⁸. „Die Auskünfte der Literatur, was unter Seelsorge zu verstehen sei, fallen so unterschiedlich aus, dass man sie nicht auf einen Nenner bringen kann. In der Regel sind die Angaben geprägt von der jeweiligen psychologischen oder theologischen Schulrichtung. Das relativiert die Aussagen; deren Triftigkeit hängt an der Triftigkeit der jeweils ausgewählten psychologischen oder theologischen Erzählung. Es führt nicht weiter, Realität als Argument ins Feld zu führen, denn dazu müsste man Realität vorab aller Schulrichtungen kennen. Noch eine weitere Erzählung hinzuzufügen, eben [...] eine ‚systemische‘, erhält die Problematik: Man hätte dann gerade eine Version mehr in der Menge der Versionen, aus der man sich bedienen kann.“⁶⁹

1.2.1 Grundlegende Theoriefiguren der Systemtheorie

Gott fungiert in der Systemtheorie nicht als jenseitige Entität, sondern als Einheit der Differenz immanent/transzendent, welche wiederum als Leitdifferenz des funktionalen Systems der Religion im System der Gesellschaft beschrieben wird. Die *Transzendenz* der erwähnten Leitunterscheidung meint nicht die Transzendenz ‚an sich‘ als jenseitiger Umwelt Gottes, also einer nicht irdischen göttlichen Sphäre. Jene Transzendenz ist vielmehr die Transzendenz der Form Immanenz/Transzendenz. *Seele* kann zwar zu dem göttlichen Ruach, dem Hauch des Schöpfungsanfangs, in Beziehung gesetzt werden, meint aber nicht im Sinne einer Paraphrase eben diesen, sondern fungiert *in der Theorie sozialer Systeme* als Medium der Religion neben anderen Medien, wie zum Beispiel dem Glauben. *Wahrheit* bezeichnet nicht eine absolute, unanfechtbare Wahrheit im Unterschied zu allen anderen relativen Wahrheiten, sondern die Wahrheit der Leitdifferenz des Systems der Wissenschaft richtig/falsch. Auch Begriffe also, die uns aus der Alltagssprache und anderen Wissenschaftssprachen vertraut sind – wie zum Beispiel *Person*, *Identität*, *Bewußtsein*, *Psyche* usw. – werden differenztheoretisch anders definiert und gebraucht.

⁶⁷ (Nauer, 2001).

⁶⁸ Zum Beispiel Morgenthaler (Seelsorge, 2. Aufl., 2012), Winkler (Seelsorge, 1997), Ziemer (Seelsorgelehre, 2015) und Karle (Praktische Theologie, 2020).

⁶⁹ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 19.

Die Systemtheorie ist eine empirische Theorie, eine auf Erfahrung immanenter Phänomene der erfahrbaren Welt beschränkte Theorie, die jegliche Versuche, irgendetwas außerhalb der Grenzen unserer Wahrnehmung erkennen zu wollen, zurückweist. Gleichwohl kennt auch die Systemtheorie Letztelemente, Setzungen, die nicht hinterfragt werden können, weil ansonsten die Theorie kollabierte. Jede Theorie ist somit – sofern sie Letztelemente kennt und nutzt – eine metaphysische Theorie, wobei, wie nicht anders zu erwarten war, auch die Metaphysik der Systemtheorie nicht eine ist, die sich auf unerkennbare Entitäten außerhalb der empirischen Welt bezieht. Die Referenz ist immer das System der Gesellschaft. Die Systemtheorie ist und bleibt eine soziologische Theorie. Weil das funktionale System der Religion als Teil des Systems der Gesellschaft erscheint, kann die Systemtheorie auch auf Religion angewendet werden (und wurde von Luhmann selbst auch auf Religion angewendet). Diese Anwendung konfrontiert die Theorie mit genuin theologischen Begriffen und anderen erkenntnistheoretischen Modellen der *Theologie als Wissenschaft*. Das führt zu besonderen Herausforderungen, meist in Form von Paradoxien. Die Systemtheorie ist zudem bei weitem nicht die einzige Theorie, die auf Religion angewendet werden kann. Ich habe mich aber dafür entschieden, diese Theorie auf Religion und auf die vorliegende Untersuchung und ihre Fragestellungen anzuwenden.

Die Systemtheorie verzichtet auf die ontologischen Traditionen der abendländischen Philosophien und bevorzugt operational-konstruktivistische Erkenntnistheorien. Dennoch hat Luhmann etliche Philosophien rezipiert und mit seiner Theorie konfrontiert. Ohne ihre philosophischen Fundamente ist die Theorie nicht umfassend verstehbar. Gleichwohl ist Luhmanns Auseinandersetzung mit den Philosophien eine kritische und eigene. Die Verwerfungslinie zwischen den Philosophien und der Systemtheorie verläuft horizontal durch die gesamten (alt-)europäisch-ontologischen Traditionssedimente.

Luhmann begreift Wissenschaft nicht als Seinswissenschaft, sondern als Beobachtungswissenschaft, als deren grundlegende Operation die Beobachtung als Unterscheidung und Bezeichnung fungiert.⁷⁰ Aus Seinstheorie wird bei Luhmann Differenztheorie. Wir bekommen keine Welt mehr ohne eine Systemreferenz angeliefert, was nicht adressierbar ist kann auch nicht beliefert werden. Metaphysisch jenseitiges, einzig Wirkliches ohne Wohnsitz innerhalb der beobachtbaren Welt bleibt dem Erkennen unsichtbar. Das Jenseits – jedenfalls als Ort der Eigentlichkeit des Seins, als Container von Substanzen – scheint unbekannt verzogen. „Jetzt erscheint der Beobachter. Nun wird alles anders. Damit wird die ganze Theorieanlage verändert [...] Wenn man den Beobachter einführt, den Sprecher oder den, dem etwas zuzurechnen ist, relativiert man die Ontologie. Tatsächlich muss man den Gedanken an einen

⁷⁰ Wir werden noch im weiteren Verlauf dieses Kapitels sehen, dass eine komplexe Differenztheorie bereits im 15. Jahrhundert bei Nikolaus von Kues nachweisbar ist.

Beobachter immer mitführen, wenn man sagen will, was der Fall ist, muss also immer einen Beobachter beobachten, einen Beobachter benennen, eine Systemreferenz bezeichnen, wenn man Aussagen über die Welt macht. [...] Im Vergleich zur Tradition, (...) ist die Ontologie nicht mehr eine Realitätsannahme, (...) sondern die Ontologie wird selbst zu einem Beobachtungsschema, nämlich zu einem Beobachtungsschema anhand der Differenz: Es ist oder es ist nicht der Fall“.⁷¹ Anders gesagt: Die Ontologie wird durch die *fungierende Ontologie* paradox, weil das, was der Fall ~~ist~~ nicht mehr das ist, was der Fall ist, sondern von Beobachtern - mit der Differenz ‚was der Fall ist/was nicht der Fall ist‘ - beobachtet wird als dasjenige, was der Beobachtung als das, was der Fall ist, *erscheint*.⁷²

Die *Achillesferse* der Systemtheorie ist die Sprache, in diesem Fall die deutsche Sprache. Denn auch die Sprache der Systemtheorie gebraucht Formen des Hilfsverbs „sein“ und andere Ontologismen, denn das Verb lässt sich nicht immer vermeiden. Für die Beobachtung der Verkettung von Kommunikationsakten, also sozialer Systeme (die überhaupt erst durch diese Beobachtung erscheinen), sind Sprachen und Bedeutungen im sprachwissenschaftlichen Sinne sekundär. Im alltäglichen Reden sind Bedeutungen hingegen primär im Blick, und ohne Kenntnis der jeweiligen Semantiken innerhalb von Gesprächen in unterschiedlichen Funktionssystemen wäre eine Orientierung nicht möglich. Es geht nicht primär um Verstehen, sondern um Erkennen, um Erkenntnistheorie. Und Semantiken haben als spezifische Semantiken der Operation jeweils konkreter funktionaler Teilsysteme des Systems der Gesellschaft durchaus ihren Platz innerhalb der Systemtheorie. Die Semantiken der Religion sind andere als die Semantiken der Wirtschaft, diese sind wiederum andere als die Semantiken der Kunst oder des Rechts. Entscheidend sind Antworten auf die Fragen: Wie kann von wem etwas erkannt werden? Wie generiert Erkenntnis daraus Wissen? Um diese Frage zu beantworten, nutzte das alte Europa die Ontologie. Das neue könnte die Differenztheorie nutzen.

Ontologie als alteuropäischer Paradigmencontainer verfügt über eine Vielzahl von Erkenntnistheorien und solchen, die Wissen schaffen, Wissenschaftstheorien mithin. Ihnen gemeinsam ist in jeweils unterschiedlichen Ausprägungen eine Verbindung eines erkennenden Subjekts mit einem zu erkennenden Gegenstand respektive eines Objekts (*Subjekt-Objekt-Schema*). Der Gegenstand als solcher verweist auf eine substanzielle Gegebenheit, welche der hinter dem Gegenstand angenommenen Idee oder Entität absolutes Sein und Wahrheit zurechnet, mithilfe der Aktivität denkender Bewußtseine. Die Frage, wie diese Verbindung

⁷¹ (Luhmann, Einf. i. d. Systemtheorie, 2017), S. 138 f. – Luhmann bezieht sich hier meines Erachtens auf Ludwig Wittgenstein, der seinen *Tractatus Logico Philosophicus* mit dem Satz beginnt: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ (Wittgenstein, *Tractatus*, 2016), S. 11). Die Welt ist alles, was der Fall ist, was gedacht und gesagt werden kann. Alles, was nicht Welt ist, ist womöglich dennoch, kann aber nicht gedacht und gesagt werden.

⁷² In Kapitel 2.4.1 werde ich mich vor dem Hintergrund der Beobachtung ausführlich mit Paradoxa und der Denkform der Paradoxalität befassen.

von Idee/Entität und Gegenstand, von Wesen und Sein, von Substanz und Akzidens, von Anschauung/Erfahrung und Bewußtsein usw. jeweils zu denken sei ist bislang, zumindest nach Ansicht der Systemtheorie, nicht (überzeugend) beantwortet worden. Die Systemtheorie luhmannscher Prägung koppelt Bewußtseine mit Operationen, insbesondere der Operation der Kommunikation und zeigt, dass – neben dem Erscheinen sozialer Systeme – Erkenntnis ein immanent-konstruktiver Akt ist, der durch Beobachtung und Unterscheidung, bezeichnet werden kann. Um denkende Subjekte als differenztheoretische Unschärfen und alteuropäische Hilfskonstruktionen zu vermeiden, führt die Theorie die bereits erläuterte Unterscheidung zwischen System und Umwelt ein, nicht ohne eine Koppelung der Operation der Kommunikation mit Bewußtsein, und somit mit psychischen Systemen der Umwelt, vorauszusetzen. Erkennende Subjekte, Akteure, ‚Menschen‘, die derart gleichsam aus sozialen Systemen herausabstrahiert werden, sind somit nicht dem sozialen System zuzurechnen, sondern seiner Umwelt.

Soziale Systeme operieren mit Kommunikation und sind *operational* geschlossen. *Strukturell* indes sind sie offen und ermöglichen über strukturelle Koppelungen und Interpenetrationen auch eine Attribuierung von Akteuren oder Leuten, jedenfalls irgendeine Art von Wechselwirkungen mit ihrer Umwelt, das heißt mit anderen funktionalen Systemen in ihrer Umwelt. Sie bleiben dennoch Umwelt. Irritationen entstehen allein innerhalb der autopoietischen und selbstreferentiellen Systeme selbst, die als operational geschlossene nicht durch Umwelten irritiert werden können. Eine Umwelt als solche muß zudem nicht zwingend irritiert sein, um solche Wechselwirkungen zu ermöglichen.

Somit ergibt sich im Kontext der Systemtheorie hinsichtlich der Erkenntnis, genauer der Erkenntnistheorie, eine völlig andere Ausgangslage als im Falle ontologischer Theorien. Ich muß nicht den indirekten, geschweige denn direkten Nachweis eines Seins an sich oder ähnlicher Entitäten führen, sondern kann mich darauf beschränken, die Welt des sinnlich erfahrbaren als Produkt einer Operation (meinerseits beobachtend operierend) zu beschreiben, die es überhaupt erst erlaubt nachzeitig und retrospektiv diese Welt als Konstrukt der Beobachtung dieses Operierens zu beschreiben. Genau genommen operiere auch nicht ich oder sonst irgendwer, sondern die Kommunikation als soziales System operiert. Den alteuropäischen ontologischen Erkenntnistheorien nachträglich soziale Kategorien und Dimensionen zu attribuieren, um auch die Gesellschaft als ‚vom Sein an sich‘ inszeniertes Lebensraumabbild zu charakterisieren und der Theorie einzuverleiben, wäre vergebliches Mühen, jedenfalls im Kontext der Systemtheorie.

Luhmann behandelt in sämtlichen seiner Schriften - mal mehr, mal weniger - mit großem Interesse, umfassender Kenntnis und kritischer Haltung philosophische Fragen. In seiner Schrift „Die Wissenschaft der Gesellschaft“ geht es ihm überwiegend um Erkenntnis- und

Wissenschaftstheorie, einem Zweig der Philosophie. Luhmann grenzt seine Theorie explizit von den Versuchen der analytischen Philosophie ab, soziale Dimensionen und Kategorien in die Erkenntnistheorie zu integrieren, um die grundlegende alteuropäische Zurechnung, Erkenntnis sei immer die Erkenntnis eines Subjekts und die maßgebliche Erkenntnisstruktur sei das Subjekt/Objekt-Schema, im Prinzip aufrechtzuerhalten. Die Stelle des Subjekts besetzt in der analytischen Philosophie zwar die Sprache, was aber letztlich wiederum auf das Subjekt als Träger und Nutzer der Sprache referiert. Luhmann tut dies nicht ohne einmal mehr Kritik auch an den Sozialwissenschaften zu üben, denn die analytische Philosophie operiere „ohne zureichende Theorie der Kommunikation, allein auf Grund einer Orientierung an Sprache. Erst recht wurde der Kontakt mit den philosophisch naiv verfahrenen Sozialwissenschaften vermieden.“⁷³ *Jedenfalls ist die Fokussierung der Systemtheorie auf Kommunikationsakte statt auf Sprache eine folgenreiche erkenntnistheoretische Entscheidung.* Erkenntnis und Wissen hängen offenbar in ähnlicher Weise zusammen, wie Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie.

Der Zusammenhang zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis spielte schon früh in der abendländischen Philosophie eine Rolle. In seinem Dialog Theaitetos lässt Platon Sokrates bestreiten, dass Wahrnehmung (die ein wahrnehmendes Subjekt beziehungsweise nach Luhmann ein Bewußtsein voraussetzt) bereits Erkenntnis sei. Zuvor wurde dies im Dialog postuliert und sodann versucht, diese Hypothese mit dem Homo-Mensura-Satz des Protagoras von Abdera zu belegen. Seitdem gilt der Theaitetos in der abendländischen Philosophie als ein bis heute wirksamer Anstoß zur Reflexion des Problems der Erkenntnis und der Bedingungen ihrer Möglichkeit. Deshalb kommen wir darauf zurück.⁷⁴

Ein erkennendes Subjekt sammelt Wissen, verfügt schließlich über Wissen („hat“ es), und auch Wissenschaft wird von Wissenden – Wissenschaftlern beziehungsweise Wissenschaftssubjekten – exerziert. Die Möglichkeit der Erkenntnis dessen, was den Erscheinungen substanziell und damit hinsichtlich Wahrheit und Realität zugrunde liegt wird von der Renaissance über die Aufklärung und über sie hinaus, zunehmend in Zweifel gezogen. Erkannt werden kann *Immanuel Kant* zufolge nur das Ding, sofern es in Erscheinung tritt, nicht das Ding an sich, das der Erscheinung als unerkennbare Bedingung seines Erscheinens dennoch zugrunde liegt. Er postuliert ein transzendentes Bewußtsein, welches jenseits denkender Einzelbewußtseine als reine Referenz existiert. Doch bleiben – auch bei Kant – Menschen, Subjekte als Träger dieser Einzelbewußtseine oder eben eines alle Trägerinnen umfassenden Bewußtseins und damit letztlich des Wissens, in den Theorien

⁷³ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 7. – Es geht dezidiert um *Erkenntnistheorie*, um – wie Luhmann schließlich im Fortgang schreibt – um die Operation der Kommunikation, nicht um Sprache: „Wir versuchen, die Theorie der funktionalen Differenzierung mit dem heute unausweichlichen Radikalismus erkenntnistheoretischer Fragestellungen zusammenzuschließen, aus dem einen Konzept auf das andere zu schließen und wieder zurück. Primär handelt es sich um einen Beitrag zur Theorie der modernen Gesellschaft.“, a.a.O., S. 10. Zu den Zuordnungen von Subjekt, Sprache und Erkenntnis vgl. auch a.a.O., S. 13 f.

⁷⁴ Vgl. (Platon, Theaitetos et.al., 2019), S. 31, 152a. Vgl. auch S. 61, 160c: „Vortrefflich also hast du <Theaitetos> gesprochen, daß die Erkenntnis nichts anderes ist als Wahrnehmung“. Diese Identität von Wahrnehmung und Erkenntnis wird in der Folge des Dialogs widerlegt und damit vielfältigen Überlegungen zu Empirismus und Rationalismus über 2000 Jahre europäischer Philosophie der Weg gebahnt. Die Aporie am Ende des Dialogs erscheint wie eine Prophezeiung, die antizipiert, dass auch über 2000 Jahre später die einschlägigen Fragen nicht entschieden sein werden.

präsent.⁷⁵ Neuerdings neigen Medien und Politik dazu von „der Wissenschaft“ zu sprechen, diese etwas sagen, meinen, empfehlen zu lassen.⁷⁶ Doch dann sprechen und widersprechen sich letztlich doch wieder einzelne Wissenschaftler:innen. Von solchen „Zurechnungskonventionen“⁷⁷ löst sich Luhmann, indem er „mit Hilfe der Soziologie, von Sprache auf Kommunikation umstellt und unter Kommunikation eine stets faktisch stattfindende, empirisch beobachtbare Operation versteht.“⁷⁸ Während für die Sprachphilosophie Sprache ein System ist, ist sie für die Systemtheorie ein „NichtSystem“, so dass es der Operation der Kommunikation *unabhängig* von Sprache erst ermöglicht wird, (soziale) Systeme zu konstruieren: „Während Sprachphilosophen oft meinen, Sprache sei ein System (wenn nicht gar: das einzige System für die Koordination von Lebenszusammenhängen), ist für die hier vorgestellte Analyse entscheidend, Sprache als NichtSystem anzusehen, das Systembildungen im Bereich von Bewußtsein und Kommunikation erst ermöglicht, indem es die strukturelle Koppelung der beiden Systemarten <von psychischen und sozialen Systemen – Bewußtseinen und Kommunikation> ermöglicht. Das heißt auch: daß man von Sprache auf Kommunikation als Grundbegriff umstellen muß.“⁷⁹ Somit stellt Luhmann, wie bereits einleitend zu Beginn des Kapitels erwähnt, auch von der Seinstheorie, der Ontologie, auf Beobachtung beziehungsweise Differenztheorie um.

Und dennoch kommt auch die Systemtheorie am Substrat der Kommunikation, an Sprache, nicht vorbei. Damit einher geht auch eine entsprechende Umstellung der (Fach-)Sprache der Systemtheorie. Diese hat indes Grenzen. Eine erkenntnistheoretisch motivierte Vermeidung möglichst aller Formen von ‚sein‘ im Sprachfluß wäre nur um den Preis fortschreitender Unverständlichkeit ohnehin schon hochkomplexer und -abstrakter Gedankengänge möglich. Auch eine Theorie, wie die Systemtheorie Luhmanns, der eine operational-konstruktivistische Epistemologie zugrunde liegt, kann und sollte daher über „Ontologie“ sprechen, eben auf ihre Weise und innerhalb ihrer Kategorien als (fungierende) Ontologien. Der Satz: ‚xy ist ein soziales System‘ behauptet also innerhalb der Systemtheorie nicht, dass dieses System im Sinne einer Entität existiere (ontologisch), sondern Produkt einer Beobachtung vorfindlicher Gegenstände der Wahrnehmung sei (phänomenologisch). ‚Sein‘ ~~ist~~ immer ‚Sein‘ in sozialen Systemen, die durch Beobachtung eines Konstruktionsprozesses durch Kommunikationsakte nachzeitig *erscheinen*. Beim Lesen jedes systemtheoretischen Satzes ist es also hilfreich, den Umstand, dass „Sein“ immer als „Sein“ in sozialen Systemen fungiert/prozessiert etc., nicht als „Sein an sich“, ständig gedanklich mitzuführen und die Welt als durch

⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 11.

⁷⁶ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 12 f.: „Angesichts der immensen Komplexität, Detailliertheit und raschen Variabilität wissenschaftlichen Wissens wird dieses Subjekt jedoch zur Chimäre - oder, wie bei Husserl, zum Rebell, der erklären läßt, seine konkret-lebensweltlichen Erfahrungen, seine originäre Sinnstiftung würden von der Wissenschaft nicht hinreichend berücksichtigt.“

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 14.

⁷⁹ A.a.O., S. 51.

Beobachtung erscheinend zu denken. Peter Fuchs ruft uns ins Gedächtnis, dass die Beobachtung als Operation, als Letztelement der Systemtheorie ihrerseits Ausdruck von Beobachtung, also von Beobachtung von sich selbst ist, was einmal mehr paradox erscheint: „Die Welt, wie sie für Sinnsysteme vorkommt, ist beobachtete Welt. Auch der Satz, dass Beobachtung ein Letztbegriff ist, ist der Ausdruck einer Beobachtung. Deswegen ist es gerechtfertigt, zu sagen, daß jede Theorie der Beobachtung (wiewohl sie selbst nichts weiter als der Ausdruck von Beobachtung ist) eine Theorie der beobachteten Welt sein muß und selbst eine Form der Beobachtung ist. Sie ist nicht ohne die Paradoxien der Selbstreferenz zu haben.“⁸⁰ Der Luhmannschüler Fuchs, der die Systemtheorie auf seine eigene Weise zur Theorie des Sinnsystems weiterentwickelt hat – auch, was das sprachliche Beschreibungs- und Bezeichnungsspektrum anbelangt – spricht der Verwendung der „fungierenden Ontologie“ das Wort: „Ernsthaft wird niemand bestreiten wollen, daß auch Aussagen über Seien-des, über Sein und Wesen von *jemandem* getroffen werden, der in diesen Schemata beobachtet. Sobald man dahin gelangt ist, den Einsatz dieser Beobachtung zu beobachten, wird Ontologie historisch oder anachronistisch, es sei denn, man einigt sich auf den Ausdruck ‚fungierende Ontologie‘ und meint damit, daß solche Ontologien jederzeit und ausnahmslos auf der Beobachtungsebene erster Ordnung eingerichtet werden.“⁸¹ Ich werde mich im Zuge der vorliegenden Studie in Kapitel 2.2, in welchem es um die Operation der Beobachtung geht, noch eingehender mit den Fragen von Realität und (fungierender) Ontologien bei Peter Fuchs beschäftigen. Für unseren philosophischen Rundgang zu einigen philosophischen Quellen Luhmanns reicht die vorangegangene Charakterisierung und Abgrenzung der gegensätzlichen ontologischen Konzepte aus.

Luhmanns Erkenntnistheorie bleibt nicht ohne Folgen für die *Wissenschaft*, respektive die *Wissenschaftstheorie*. Die universelle Wissenschaft, für die Luhmann optiert, ist die Beobachtung dessen, was sich als funktional differenziertes System der Gesellschaft bezeichnen lässt.⁸² Auf dieser Stufe gesellschaftlicher Evolution erscheint Gesellschaft als Polykontextur verschiedener sozialer Systeme – im Kontext der Systemtheorie funktionale Systeme genannt –, die anhand sie kennzeichnender Programme, auf Leitdifferenzen und Zweitcodes verschiedener Art und daraus resultierender Programme gründend, das System der Gesellschaft prozessieren. *Wissenschaft* wird von Luhmann also nicht „als freischwebender Weltbeobachter behandelt (...), sondern als wissensförderndes Unternehmen der Gesellschaft

⁸⁰ Vgl. bei (Fuchs, Beobachtung, 2004), S. 11.

⁸¹ Ebd. Kursivsetzung im o.g. Zitat von mir.

⁸² Theoriefiguren, welche die gesellschaftliche Evolution durch funktionale Differenzierung und die Gesellschaft als eine funktional differenzierte thematisieren haben ich unter 1.2. in der vorliegenden Studie ausführlich diskutiert.

und genauer: *als Funktionssystem der Gesellschaft*.“⁸³ Funktionen sind dadurch charakterisiert, dass es ein Problem gibt, auf das sie sich beziehen und das zu lösen sie mit ihren Programmen in der Lage sind.

Was Wissenschaft Luhmann zufolge auszeichnen sollte, ist eine hohe Komplexität, was nicht mit Kompliziertheit gleichzusetzen ist, gleichwohl aber Kompliziertheit paradox inkludiert. Eine Theorie ist zumeist dann besonders brauchbar, wenn sie Komplexität, ein hohes Abstraktionsniveau und damit einen Reichtum an Variationsmöglichkeiten anbietet, ohne dass diese Eigenschaften als Selbstzweck oder gar als elitäre Distanzierungsmöglichkeiten missverstanden werden dürfen. Eine gute Theorie zur Reduktion von Komplexität (die eine Analyse des Vorfindlichen im Zuge der Beobachtung überhaupt erst hinreichend ermöglicht) ist paradoxerweise eine hoch komplexe Theorie, das heißt wir benötigen Komplexität, um Komplexität zu reduzieren. Luhmanns Theorie kann hilfreich sein, um szientistische Inszenierungen als Demonstrationen vermeintlich wissenschaftlicher Unfehlbarkeit, als mittels Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie getarnte Rechthaberei, als ideologische oder (theologisch-)dogmatische Verengungen oder als moralische Rigorismen verknüpft mit Bewertungen und Verurteilungen aufzuweisen. Die Diskursfreudigkeit ob seiner Theorie, die bis heute gleichermaßen vielen als anerkannt und vielen als umstritten gilt, hat Luhmann nicht nur intendiert, sondern sich auch ausgesprochen rege selbst daran beteiligt. Wer sein Werk durcharbeitet, glaubt bald, dass es kein Thema gibt, das Luhmann nicht interessiert hätte, das er nicht bearbeitet und zu dem er nicht irgendetwas sachkundiges zu sagen gehabt hätte. Die Breite seiner Beobachtungen und seines Wissens, seine Belesenheit erscheinen eindrucksvoll. Hier ist allerdings nicht der Ort, Luhmanns Diskurse und Kontroversen insgesamt zu reflektieren.⁸⁴

Nicht nur die Prämissen der Luhmannschen Systemtheorie sind radikal in ihrer Abkehr von alteuropäischen Ontologien und in ihrer Hinwendung zum operationalen Konstruktivismus, auch ihre zentralen Theoriefiguren, wie das „soziale System“, sind es. Soziale Systeme „sind“ nicht, sie existieren nicht und setzen sich nicht aus Dingen zusammen, sie vagabundieren nicht irgendwo herum, sie haben auch keine Mitglieder. Organisationen haben Mitglieder, nicht soziale Systeme. Operationen sind „Letztelemente der Systeme“⁸⁵. Systeme existieren also nicht, sie *operieren*, und die grundlegende Operation in Luhmanns Theorie

⁸³ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 7. Damit ist die Wissenschaft ein soziales System: „Im Kontext einer allgemeinen Theorie autopoietischer Sozialsysteme beschreiben wir die Wissenschaft als ein Funktionssystem der (modernen) Gesellschaft, das sich unter historisch vorliegenden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu eigener operativer Geschlossenheit ausdifferenziert hat, also selbst diskriminiert, was wahr und was unwahr ist. Die Selbstbeobachtung der Welt durch Physiker muß nicht nur physisch und lebensmäßig, sie muß auch sozial ermöglicht werden. Das erfordert die Ausdifferenzierung eines Sozialsystems Wissenschaft.“ (A.a.O., S. 9).

⁸⁴ Eine bedeutsame Kontroverse, auch im Blick auf die vorliegende Studie, ist jene mit Jürgen Habermas, die 1971 begann. Von dieser Kontroverse wird gegen Ende des Kapitels noch zu reden sein.

⁸⁵ (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 1.

des Systems der Gesellschaft ist die Beobachtung, die als Treffen von Unterscheidungen initiiert wird und zu Differenzen führt. Wenn ich also sage, dass Immanenz/Transzendenz die Leitdifferenz des Systems der Religion im System der Gesellschaft sei, dann heißt das nicht, dass diese Leitdifferenz im ontologischen Sinne *existiert*, sondern dass sie als Differenz und damit als Theoriefigur *fungiert*. Differenzen treten dabei immer nachzeitig in Erscheinung, insofern sie ganz allgemein als Beobachtung + Zeit definiert werden können. *Ich beobachte also auch innerhalb der Systemtheorie nicht ein soziales System an sich, sondern dessen nachzeitige Erscheinung als Form der Unterscheidung.*⁸⁶ Die Beobachtung sozialer Systeme inkludiert stets auch die Beobachtung von Sinn, der in sozialen Systemen als Verkettung von Kommunikationsakten im Verlauf der (Beobachtungs-)Zeit konstruiert wird. Mit Ernst Fuchs kann gar von einem Sinnsystem gesprochen werden, insofern, als diese sinnkonstruierende Verkettung der Beobachtung soziale Systeme überhaupt erst als soziale Sinnsysteme erscheinen lässt. Und somit erscheint auch Sinn, Sinn als System, nachzeitig, was wir mit Derrida als *différance* bezeichnen können. „Sinn ist prinzipiell, systematisch und immer: systemisch. Und Sinn ist prinzipiell, systematisch und immer: zu spät. Dem zugewiesenen Sinnetikett selbst ergeht es nicht anders. Um das Sinnetikett erscheinen zu lassen, muss es als Sinnetikett identifiziert werden durch ein weiteres, zugewiesenes Sinnelement – wiederum im Nachhinein, während das Sinnetikett (es hat ja keine Materialität, sondern konstituiert sich als Unterscheidung, als Differenz) in die Vergangenheit entschwunden ist und gerade nicht mehr identifiziert werden kann. Fuchs nennt mit Derrida diese Bewandnis Verschiebung oder *différance*. Der Sinn des Ereignisses hat eine andere Zeitstelle als das Ereignis selbst. Als Erscheinung ist nur die Sinnzuweisung zu finden, die nur durch eine weitere Sinnzuweisung zur Sinnzuweisung wird. Durch ‚Versinnung‘ wird das Ereignis zum Systemelement und es ist nur Elemente in Relation zu anderen Elementen, denen ihre jeweiligen Ereignisse in der Zeit ‚verloren gegangen‘ sind.“⁸⁷

Die durch die Operation der Unterscheidung erscheinende Form der Unterscheidung (Leitdifferenz) ist eines der effizientesten Instrumente der Luhmannschen Theorie. „Leitdifferenzen sind Unterscheidungen, die die Informationsverarbeitungsmöglichkeiten der Theorie

⁸⁶ Vgl. (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), Anm. 121, S. 127: „Fuchs, Metapher; ders., Maß; ders., DAS Sinnsystem; Derrida, Die *différance*. Eine Differenz wird erst durch die Zeitdimension zur Differenz (Luhmann, Ideenevolution, 240). Die Idee hat Vorläufer. Hegel spricht in der Vorrede zur Philosophie des Rechts vom Zuspätkommen der Philosophie: ‚So kommt [...] ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug‘ (Hegel, Grundlinien, 28; kursiv i.O.). Hegel konnte noch mit der Welt selbst rechnen. Statt auf Ontologie zu rekurrieren, wie Hegel es noch tat, bleibt die ATS im Phänomenbereich Sinn. Heidegger notiert, dass die Zukunft als zukünftig Gewesene ‚die Gegenwart weckt‘ (Heidegger, Sein und Zeit, 329). Und: ‚Jedes Ding, jedes Lebewesen, die ‚Welt‘ – und insgesamt alles, was Erkenntnis ist, ist ein Element seiner eigenen Geschichte. Wir erkennen nur Differentiale‘ (Valéry, Cahiers/Hefte, Bd. 4, 106).“

⁸⁷ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 127.

steuern. Diese Leitdifferenzen können die Qualität eines beherrschenden Paradigmas gewinnen, wenn sie eine Supertheorie so organisieren, daß praktisch die gesamte Informationsverarbeitung ihnen folgt.“⁸⁸ Die Theorie erreicht damit ein Höchstmaß an Plausibilität und Kohärenz. Die Realitätskonstrukte der Systemtheorie ermöglichen eine enorme Varianz, denn Realität wird durch den Prozess des Beobachtens konstruiert. Andere Realitäten als Realitätskonstrukte können wir weder beobachten noch denken. Wir beobachten also keinerlei rational erkennbare Realität oder Wahrheit, die über das beobacht- und beschreibbare und über unsere Erfahrungen hinauswiese. Das ist die grundlegende Perspektive des *Konstruktivismus*. Der Umstand, dass wir Phänomene beobachten und beschreiben können, implizierte durchaus, dass eine attribuierte Realität – außerhalb beziehungsweise jenseits der Phänomene – fungiert, welche die Phänomene erscheinen lässt. Aber wir kommen – auch aufgrund der Nachzeitigkeit der (Hin-) Beobachtung – nicht über die Phänomene hinaus. Wir haben, wie bei Kant ausgeführt, Begriffe von den Dingen, nicht jedoch die Dinge (hinter den Begriffen) selbst.

1.2.2 Der dezidiert theoretische Fokus der Beobachtung sozialer Systeme

Wo theoretisch beobachtet wird, wie in der vorliegenden Studie, geschieht dies mit großer Distanz, wie bei einem „Beobachter im Krähenest“⁸⁹. Wo praktisch-seelsorgliche Alltagserfahrungen ausdrücklich zitiert werden – wie in Kapitel 6 – dienen diese der Schärfung des theoretischen Profils der vorliegenden Studie anhand der Beobachtung und theoretischen Reflexion seelsorglicher Praxis. Die in der vorliegenden Studie eingesetzte Systemtheorie kann nicht mit der Verwendung systemischer Methoden und Instrumente in seelsorglichen Gesprächen (und damit mit sogenannter „systemischer Seelsorge“) gleichgesetzt werden. „Systemtheorie ist nicht dasselbe wie eine systemische Orientierung in der Gesprächsführung. Man kann die eigene Praxis mit vielerlei Metaphern beschreiben. Theorie kann generell als wissenschaftliche Reflexionsgrundlage einer solchen Praxis dienen; wenn Systemtheorie als Beobachtungsinstrument eine Rolle spielt, fällt die Beschreibung noch einmal anders aus. Systemtheorie versteht sich darüber hinaus nicht nur als Theorie neben anderen Theorien (was Vergleiche ermöglicht), sondern als Theorie von Theorien [...] Als solche schränkt sie sich auf den Bereich [...] der Wissenschaft ein. Das Einblenden von Theorie jenseits einer entsprechenden Methodik der Gesprächsführung (des ‚Systemischen‘) führt zu Fragen nach

⁸⁸ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 18.

⁸⁹ Das ist der Titel eines Films über und mit Niklas Luhmann, der aus einem Beitrag in der ARD-Sendung „Philosophie heute“ zum Thema Ökologie und einem Interview besteht, das Gero von Boehm 1973 mit Niklas Luhmann führte. Beide Teile gibt es auch getrennt als Download aus verschiedenen Netzquellen oder antiquarisch als VHS-Kassette – https://luhmann.fandom.com/de/wiki/Videothek?file=Beobachter_im_Krähenest - <https://www.youtube.com/watch?v=qRSCKSPMuDc>. Abgerufen am 17.05. 16:40 h.

Transzendenz, nach Seele, nach Gott, nach dem Zwitter der Pastoralpsychologie und nach gesellschaftlicher Evolution, die bestimmte Formen der Seelsorge [...] möglich macht, andere als nicht mehr anschlussfähig beobachtet. Um zu neuen Ideen zu kommen, muss man andere Fragen stellen. Man muss aus dem goldenen Käfig der eigenen Prämissen auswandern.“⁹⁰

Für die Systemtheorie gilt, was auch für jede andere wissenschaftlich fundierte Theorie gilt. Sie kann ihre eigenen Prämissen nicht überschreiten, führt also, wie ich bereits zeigte, nicht beweisbare Letztelemente (wie Axiome in der Mathematik) ein. Daraus folgt, dass auch die vorliegende Studie ihre jeweiligen eigenen Prämissen nicht überschreiten kann, insofern sie an Systemtheorie anschließt beziehungsweise Seelsorge auf Systemtheorie als Differenztheorie umschreibt. Was sie beweist, beziehungsweise zu beweisen sucht ist keine metatheoretische, außerhalb der Theorie fungierende Wahrheit, sondern jene Wahrheit, die im Zuge der Anwendung der Theorie erscheint.

Zuweilen wird von der Systemtheorie als einer Meta- oder Großtheorie gesprochen. Luhmann selbst nannte seine Theorie eine „Supertheorie“: „Supertheorien sind nicht einfach ‚Weltanschauungen‘ oder Ideologien. Sie beruhen auf der Ausdifferenzierung eines besonderen Kommunikationssystems für Wissenschaft innerhalb der Gesellschaft und beziehen sich funktional auf Strukturprobleme dieses Systems. Sie sind dadurch historisch abhängig von vorgängigen Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung, die eine Ausdifferenzierung von Wissenschaft erst ermöglichen. Supertheorien gibt es erst in der neueren Zeit; vielleicht können wir sagen: erst nach Kant, der zum ersten Mal die Notwendigkeit sah, als Reaktion auf sich ausdifferenzierende Wissenschaft erkenntnistheoretische und moralische Fragen (und beide im Zusammenhang miteinander) neu zu formulieren.“⁹¹ Luhmann hat nicht weniger unternommen als der Soziologie insgesamt „das Fundament einer disziplinweiten allgemeinen Theorie zu geben“⁹².

Warum also Luhmanns Systemtheorie und nicht irgendeine andere Theorie, die sich womöglich gar im poimenischen Feld schon etabliert hat? Warum nicht eines der gängigen therapeutischen Modelle wie Psychoanalyse/Tiefenpsychologie oder Gesprächstherapie nach Rogers? Im Bereich der Seelsorge gelangt inzwischen eine Vielzahl kaum noch überschaubarer Theorien zur Anwendung. Jede einzelne davon verlangte eine intensive,

⁹⁰ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 20. – „Um einen systemischen Ansatz von anderen Versionen unterscheiden zu können, ist der Rekurs auf Gesprächsmethodik nicht mehr gangbar“, ebd.

⁹¹ (Luhmann, Moral, 2008), S. 58. – Vgl. auch (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 19: „Wichtig ist uns nur eine Unterscheidung, nämlich die von Supertheorie und Leitdifferenz. Supertheorien sind Theorien mit universalistischen (und das heißt auch: sich selbst und ihre Gegner einbeziehenden) Ansprüchen. Leitdifferenzen sind Unterscheidungen, die die Informationsverarbeitungsmöglichkeiten der Theorie steuern. Diese Leitdifferenzen können die Qualität eines beherrschenden Paradigmas gewinnen, wenn sie eine Supertheorie so organisieren, daß praktisch die gesamte Informationsverarbeitung ihnen folgt. So ist zum Beispiel die Supertheorie Evolution durch Darwin und Nachfolger auf die Differenz von Variation und Selektion umgestellt worden.“

⁹² (Luhmann, Archimedes, 1987), S. 160.

langjährige, breit ausgreifende und zugleich tief reichende Auseinandersetzung mit ihrem jeweiligen wissenschaftlichen Bauplan. Es erfordert mitunter Jahre oder Jahrzehnte, gerät gar zur Lebensaufgabe, bis man sich in einer Theorie ausreichend heimisch fühlt. Luhmanns Systemtheorie darf zudem für sich in Anspruch nehmen, der Wissenschaft eine der derzeit komplexesten Theorien mit einem immensen Abstraktionsniveau zur wissenschaftlichen Reflexion zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus ist die Systemtheorie eine konstruktivistische Theorie, wie einige andere auch, die im systemischen Feld eine Rolle spielen und integriert werden konnten.

Jede Theorie, die beobachtet und insofern eine operative Theorie ist, hat Auswirkungen auf das, was sie beobachtet. „Eine Theorie selbstreferentieller sozialer Systeme“ so Luhmann, „ist nur möglich, wenn man verschiedene Ebenen der Systembildung, nämlich Leben, Bewusstsein und Kommunikation, deutlich unterscheidet. Man kommt auf diesem Wege zu einem Begriff der Gesellschaft, der alles Leben, auch alle organischen Systembildungen und sogar alle mentalen Prozesse, alles Bewusstsein, als Umwelt der Gesellschaft behandelt. *Die Gesellschaft selbst besteht nur aus sinnhaften Kommunikationen.*“⁹³ Gleichwohl sind Theorien denkbar und auch vorhanden, die soziale Strukturmerkmale unter Zugrundelegung anderer Phänomene als der Kommunikation beobachten. Auch finden sich ganze Wissenschaftssysteme mit hochselektiven Theoriekontexturen, wie zum Beispiel die Naturwissenschaften. Während etwa die Biologie noch biologische Systeme insgesamt als Makrosysteme beobachtet (mit einer Vielzahl von Mikrosystemen in der Biochemie, der Molekularbiologie, der Genetik und Epigenetik, der pharmazeutischen Biologie und der Toxikologie usw.), beobachtet die Chemie allein die Moleküle als kleinste Bausteine belebter und unbelebter Systeme unseres Planeten und des gesamten Universums. Die Physik untersucht, neben den Elementarteilchen als solchen, Materie und Energie und deren Wechselwirkungen in und mit Raum und Zeit und schließt daraus auf die Kräfte und Gesetzmäßigkeiten, die unseren Planeten und das Universum bestimmen. Obwohl die Systemtheorie einige Theorien und Theoriefiguren - wie zum Beispiel Evolution, Autopoiesis, oder Viabilität – aus der Biologie entlehnt hat, klammert sie dennoch biologische Systeme gänzlich aus. Lediglich bei psychischen Systemen (und Bewußtseinen) macht sie Ausnahmen (und die Theologie fügt noch die Seele hinzu) und bearbeitet „psychische Systeme als konstituiert auf der Basis eines einheitlichen (selbstreferentiellen) Bewußtseinszusammenhangs und soziale Systeme als konstituiert auf der Basis eines einheitlichen (selbstreferentiellen) Kommunikationszusammenhangs. Andere Systemarten werden nicht mehr berücksichtigt.“⁹⁴

⁹³ (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 1987; Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 254, kursive Hervorhebung von mir.

⁹⁴ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 92.

1.2.3 Die Beobachtung sozialer Systeme als Selbstbeobachtung ohne Menschen und des Systems der Religion ohne Gott

Das vorangehend Erörterte zeigt die Radikalität der Luhmannschen *Systemtheorie*, die als Theorie der Selbstbeobachtung der Gesellschaft ohne Menschen und des Systems der Religion ohne Gott fungiert. Luhmann selbst war sich zunächst gar nicht sicher, ob sich seine Theorie für die Beobachtung der Religion eigne, konfrontiert diese doch hinsichtlich ihres Codes und ihrer Leitdifferenz jede Beobachterin mit besonderen paradoxen Herausforderungen. Er stellte schließlich fest: „Es gibt ... keine Kommunikation mit Gott.“⁹⁵ Der radikale Reduktionismus der Theorie Luhmanns ist allerdings methodisch motiviert. Selbst eine Theorie sozialer Systeme, also eine Theorie der Kommunikation als Operation sozialer Systeme ist noch hochkomplex. Ihr durchgängig Phänomene wie Leben, Bewusstsein oder Psyche hinzuzufügen machte eine theoretisch ausreichend tiefe Durchdringung des Beobachtungsgegenstandes so schwierig, dass die Theorie kollabieren würde. Erst recht würde es anspruchsvoll, wenn eine solche Theorie auch noch *metaphysische* Phänomene wie Gott in den Blick nähme und sich nicht auf Gott als Einheit der Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz beschränkte. Systemtheorie optiert „atheistisch, sie beobachte nicht Gott, sondern die je religionsspezifische Kommunikation über Gott. Sie interpretiere Religion als Funktionssystem; deren Bezugsproblem sei die Frage: Was ist der *Sinn von Sinn*, den alle Sinnsysteme fraglos voraussetzen? Diese Frage können Sinnsysteme nicht mehr beantworten, da sie dazu auch nichts anderes verwenden könnten als – Sinn: Nur Religion

scheint diese unhintergehbaren Voraussetzungen zu überschreiten, indem sie systemtheoretisch formuliert die Funktion übernimmt: Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit zu überführen und Bestimmtes wieder in Unbestimmbares aufzulösen. Religion führe diese Operationen durch im Rahmen ihres Codes ‚immanent/transzendent‘. Ohne diesen Code handle es sich nicht um Religion, sondern um Philosophie, eine Welthaltung, die im Diesseits verbleibe. Ohne diesen Code auch könne man Seelsorge von Psychotherapie und Beratung nicht unterscheiden. Religion zeige sich in der Gesprächsführung als ‚Verlässlichkeit, Stabilität, offenes Ohr‘ und in der Option religiöser Alternativen.“⁹⁶

Eben diese Unterscheidung der Seelsorge von Beratung und Psychotherapie ist für die vorliegende Studie bedeutsam. Wie gut Luhmann selbst um die Möglichkeiten und Grenzen seiner Theorie wusste, wird in seinem Buch „Die Funktion der Religion“ deutlich, dem er folgende Widmung voranstellt: „In Erinnerung an meine Frau, der Religion mehr bedeutete, als

⁹⁵ (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 1987), S. 255.

⁹⁶ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), referiert Blömeke, S. 58, kursive Hervorhebung von mir.

Theorie zu sagen vermag.“⁹⁷ Die Systemtheorie kann also nicht alles über Religion sagen, was es über Religion zu sagen gäbe, erst recht nicht, was Frau Luhmann über Religion hätte sagen können.

Die Radikalität der Theorie zeigt sich auch in ihrem außerordentlich hohen Abstraktionsniveau, das sogar vom Menschen abstrahiert, weil sie letztlich nicht sagen kann, was ‚der Mensch‘ sei. Sie bewegt sich unter realen Menschen, die dennoch nicht ihr Gegenstand sind, die indes gelegentlich unter dem Platzhalter ‚Leute‘ innerhalb der Theorie als Kondensationskerne für Handlungen, Emotionen und dergleichen von Fall zu Fall erscheinen. Natürlich wusste auch Luhmann, dass es Bewusstseine, menschliche Organismen, Wetter, Hundehaufen auf dem Gehweg, pflanzliche und tierische Organismen etc. gibt. Aber beobachtet hat er beruflich ausnahmslos soziale Systeme, die durch eine Unterscheidung von ihrer Umwelt abgegrenzt werden. *„Psychische und soziale Systeme sind im Wege der Co-evolution entstanden. Die jeweils eine Systemart ist notwendige Umwelt der jeweils anderen. Die Begründung dieser Notwendigkeit liegt in der diese Systemarten ermöglichenden Evolution. Personen können nicht ohne soziale Systeme entstehen und bestehen, und das gleiche gilt umgekehrt.“*⁹⁸ So schließt Luhmann folgerichtig: „Daraus folgt allerdings nicht der Schluß, den eine bis heute nachwirkende Tradition aus dieser Notwendigkeit gezogen hatte: daß der Mensch als animal sociale Teil der Gesellschaft sei, die Gesellschaft also ‚aus Menschen bestehe‘. Von dieser Prämisse aus hätte die [...] Systemtheorie nicht entwickelt werden können. Wer an dieser Prämisse festhält und mit ihr ein Humanitätsanliegen zu vertreten sucht, muß deshalb als Gegner des Universalitätsanspruchs der Systemtheorie auftreten.“⁹⁹ Alles, was nicht zum beobachteten sozialen System gehört, ist somit dessen Umwelt. Weil soziale Systeme allein durch Kommunikationsakte erscheinen (durch die Unterscheidung der Kommunikation von allem, was nicht Kommunikation ist, „nur die Kommunikation kann kommunizieren“¹⁰⁰) bleiben Menschen – als Aggregation biologischer und psychischer Systeme – im Außen (der Umwelt) des sozialen Systems. Beobachte ich schließlich ein soziales System in der Umwelt des vorangehend beobachteten, dann gehört dieses vorangehend beobachtete soziale System zur Umwelt des aktuell beobachteten und dieses wiederum wird zur Umwelt des als nächstes beobachteten gehören.

Es geht also nicht um Entitäten (Seinstatsachen) und deren Bedingtheiten – das eine ist ... wenn das zweite etwas anderes ist usw. -, sondern um Beobachtung. Das, was ich beobachte „ist“ nicht im klassisch ontologischen Sinne, sondern das mir - allein aufgrund

⁹⁷ (Luhmann, Funktion d. Religion, 2016), S. 6.

⁹⁸ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 92, kursive Hervorhebung von mir.

⁹⁹ A.a.O., Anm. 1: Luhmann spielt in dieser Fußnote auf seine in den 1970iger Jahren mit Jürgen Habermas geführte Auseinandersetzung an.

¹⁰⁰ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 31. Vgl. auch bei (Luhmann, Kommunikation, 2001), S. 95.

dieser meiner Beobachtung überhaupt als seiend fungierende - Zugängliche. Wenn ich es nicht mehr beobachte, beobachte ich es nicht mehr. Es hört dann nicht auf zu „sein“, weil es auch zuvor nicht „war“, sondern durch Beobachtung erschienen ist und mit der Beendigung eben dieser Beobachtung als Erscheinbares (im Falle erneuter Beobachtung) potenziell präfungiert.¹⁰¹ Damit zusammen hängt ein weiterer wichtiger Umstand bezüglich sozialer Systeme. „Es gibt selbstreferentielle Systeme. (...) Es gibt Systeme mit der Fähigkeit, Beziehungen zu sich selbst herzustellen und diese Beziehungen zu differenzieren gegen Beziehungen zu ihrer Umwelt.“¹⁰² Ein soziales System, also ein mit Kommunikation operierendes System, „ist deshalb ein vollständig geschlossenes System, das die Komponenten, aus denen es besteht, durch die Kommunikation selbst erzeugt. In diesem Sinne ist ein Kommunikationssystem ein autopoietisches System, das alles, was für das System als Einheit fungiert, durch das System produziert und reproduziert. Dass dies nur in einer Umwelt und unter Abhängigkeit von Beschränkungen durch die Umwelt geschehen kann, versteht sich von selbst.“¹⁰³

Wie ich in Kapitel 2.1 noch zeigen werde, sind soziale Systeme überdies *Sinnsysteme* insofern sie operativ Kommunikationen anschlussfähig machen, indem sie diese sukzessiv verketteten und so Sinn konstruieren. Soziale Systeme sind gegenüber ihren jeweiligen Umwelten scharf abgegrenzt, also operational geschlossen. Die Lage wird noch komplexer und damit komplizierter, wenn wir uns vergegenwärtigen, welche sozialen Systeme vorkommen: das *System der Gesellschaft und dessen funktionalen Systeme*, die ihrerseits wiederum eine Vielzahl anderer sozialer Systeme inkorporieren, und Organisationen innerhalb der funktionalen Systeme. Hier lauern mannigfaltige und schwer zu lösende Probleme der Referenzen, Adressierbarkeiten und Zurechnungen, von denen auch das System der Religion mit den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften als Organisationen betroffen ist.

1.2.4 Merkmale Sozialer Systeme – Operationale Geschlossenheit und strukturelle Offenheit

Wie kann dann aber dennoch der häufig beobachtbare *Austausch* zwischen sozialen Systemen, zwischen den funktionalen Systemen der Gesellschaft stattfinden? Die grundlegende Antwort lautet: Weil soziale Systeme zwar operational (also kommunikativ bzw. hinsichtlich der Operation der Kommunikation) zu ihrer Umwelt hin geschlossen, strukturell aber offen sind.

¹⁰¹ Im Abschnitt 1.4 der vorliegenden Studie werde ich die erkenntnistheoretischen Zusammenhänge insgesamt thematisieren.

¹⁰² (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 31.

¹⁰³ (Luhmann, Kommunikation, 2001), S. 101.

Das lässt sich schlüssig an den institutionalisierten Programmen der jeweiligen funktionalen Systeme zeigen, die in ihnen jeweils als ‚Organisation‘ in Erscheinung treten. Auch zur Evolution der Organisationen hat die funktionale Differenzierung den entscheidenden Beitrag geleistet. Segmentäre Gesellschaften, deren Struktur durch Familien, Sippen, Stämme und Stammesverbünde charakterisiert waren benötigten Organisationen zur Entscheidungsverwaltung im modernen Sinne ebenso wenig wie die stratifikatorische, zunächst streng hierarchische und schließlich hierarchisch-ständische Gesellschaft des Mittelalters.¹⁰⁴ Das Wirtschaftssystem machte Geld in Laufe seiner Evolution zu einem allgemein akzeptierten Zahlungsmittel, zu einem *symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium*. Obgleich Luhmann vier weitere symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien benennt, beobachte ich hier selektiv eines, das Geld als Medium des Zahlungsverkehrs, weil es hinsichtlich der strukturellen Koppelung sozialer Systeme eine dominante Schlüsselposition einnimmt: Die unterschiedlichen Organisationen der funktionalen Systeme des Systems der Gesellschaft haben nämlich eines gemeinsam, sie kosten Geld. Um ihr Prozessieren zu erhalten, übernehmen sie den Zahlungsverkehr des Systems der Wirtschaft und formulieren ihre je eigenen Berechnungsgrößen, auf deren Grundlagen sie zum Beispiel Mitgliedsbeiträge erheben und verwalten. In die Kirchen und Religionsgemeinschaften (System der Religion), die Parteien, parteinahen Institute, Gewerkschaften usw. (Politik), in die Schulen, Hochschulen, Universitäten und sonstigen Einrichtungen von Forschung und Lehre etc. (Bildung; Wissenschaft), in die diversen Gerichte, Staatsanwaltschaften etc. (Recht), die Museen, Galerien, Theater usw. (Kunst), in die Krankenhäuser, Arztpraxen, Standesorganisationen und ähnliches (Gesundheit; Medizin) usw. wirkt das System der Wirtschaft mit seinen Konzernen, Unternehmen, Verbänden, Lobbys, Banken usw. hinein, weil sie alle zum Prozessieren ihrer Aufgaben und Entscheidungen auf Geld angewiesen sind. *Die Autopoiesis sozialer Systeme kann also nicht mit Autonomie im Sinne von Selbstbestimmung gleichgesetzt werden.* Autonomie bedeutet in jedem Funktionssystem etwas anderes, gehört aber nicht zu den konstitutiven Elementen sozialer Systeme. Autonomie ist keine Operation. Nur Operationen konstituieren Systeme – Leben biologische Systeme, Denken psychische und Kommunikation soziale Systeme. Letztlich geht es um einen Spezialfall der Kontingenzbearbeitung, indem Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches transformiert wird. „Als symbolisch generalisiert wollen wir Medien bezeichnen, die Generalisierungen verwenden, um den Zusammenhang von Selektion und Motivation zu symbolisieren, das heißt: als Einheit

¹⁰⁴ (Luhmann, Orga. u. Entscheidung, 2002), S. 380: „Organisationen hat es nicht schon immer gegeben, sie entstehen erst im Laufe der gesellschaftlichen Evolution. Wir können ihrer Entstehungsgeschichte nicht im Einzelnen nachgehen, aber für jede Darstellung des Verhältnisses von Organisationssystemen und Gesellschaftssystemen ist es wichtig, zumindest festzuhalten, dass es gesellschaftliche Bedingungen gewesen sein müssen, die zur Entstehung und zur raschen, massenhaften Vermehrung von Organisationen geführt haben.“

darzustellen. Wichtige Beispiele sind: Wahrheit, Liebe, Eigentum/Geld, Macht/Recht; in Ansätzen auch religiöser Glaube, Kunst und heute vielleicht zivilisatorisch standardisierte ‚Grundwerte‘. Auf sehr verschiedene Weise und für sehr verschiedene Interaktionskonstellationen geht es in all diesen Fällen darum, die Selektion der Kommunikation so zu konditionieren, daß sie zugleich als Motivationsmittel wirken, also die Befolgung des Selektionsvorschlages hinreichend sicherstellen kann. Die erfolgreichste/folgenreichste Kommunikation wird in der heutigen Gesellschaft über solche Kommunikationsmedien abgewickelt, und entsprechend werden die Chancen zur Bildung sozialer Systeme auf die entsprechenden Funktionen hindirigiert.“¹⁰⁵ Es geht demnach vereinfacht und exemplarisch gesagt darum, „etwas zu kriegen, das man andernfalls nicht bekommen würde“; Symbole in einem weiten Sinne bedingen und bereiten also vor was kommuniziert werden muß um zu motivieren.¹⁰⁶

Es wird mithin deutlich, dass *Medien* im Allgemeinen, wie auch die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien im Besonderen, zu den *Voraussetzungen* von Kommunikation gehören, nicht jedoch Teil der Kommunikation sind. ‚Voraussetzung‘ beschreibt hier den Modus einer losen Koppelung (vgl. 4.4. ... Verweis). Sprache beispielsweise ist als Medium für Kommunikation unerlässlich, ist aber nicht Kommunikation, zugleich aber auch eine Form, in und mit der Bewußtseine denken und soziale Systeme kommunizieren oder – mit dem späten Luhmann – ein Substrat¹⁰⁷ für Kommunikation (psychische Systeme, Bewußtseine könnten also auch als Form des psychischen Systems – bewusst/unbewusst - beziehungsweise als deren Medium beziehungsweise auch als Medium von Sprache beschrieben werden). Die Unterscheidung von Medium und Form ist insofern sehr volatil, als Medien zu Formen und wieder zu Medien transformiert werden können.

Diese Überlegungen führen meines Erachtens zu einer ebenso überraschenden wie viablen Beschreibungsmöglichkeit dessen, was Seelsorge will und leisten kann, indem ich Seelsorge, deren Intentionen und Motivationsangebote kontingent setze! Das heißt, Seelsorge ‚bekehrt‘ nicht durch die Anerkenntnis einer besonderen, absoluten oder einzig möglichen

¹⁰⁵ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991) S. 222.

¹⁰⁶ (Luhmann, Einf. i. d. Systemtheorie, 2017), S. 308: „Damit wird ein neues Gleichgewicht von Konditionierung und Motivation in die Kommunikation selbst eingebaut. Konditionierung heißt, dass der Machthaber drohen, physische Gewalt verfügbar halten und das plausibel zeigen können muss, und dann kann er die Motive der Folgsamkeit, des unbequemen Gehorsams erzeugen, die er haben will, die aber nicht von selbst kommen. Oder Geld als ein anderes Medium, in dem man Bezahlung anbietet, um etwas zu kriegen, das man andernfalls nicht bekommen würde. Oder auch Wahrheit als Möglichkeit, neues Wissen, nicht Wissen, das jedermann immer schon hatte, sondern neues Wissen oder auch unwahrscheinliches Wissen trotzdem zur Anerkennung zu bringen. Da muss man Beweise haben oder Argumente, etwas zeigen können, sodass der Wahrheitsdiskurs wiederum konditioniert wird in Richtung auf die Überwindung eines zunächst wahrscheinlichen Neins, wenn es um Neuerungen geht oder um Abweichung von einem gewohnten Verständnis, zum Beispiel wenn im klassischen Griechenland die religiös orientierte Medizin durch eine empirisch-naturwissenschaftliche Medizin ergänzt wird.“

¹⁰⁷ Vgl. (Luhmann, Medium, 2000), S. 40f.: „Der Begriff Medium soll hier eine spezifische Differenz bezeichnen, und zwar die Differenz zwischen einem medialen Substrat und einer in diesem Substrat gebildeten Form. Die Differenz ergibt sich aus Unterschieden der Koppelung von Elementen, die, wenn es um spezifische Medien geht, nicht weiter aufgelöst werden können. Ein mediales Substrat besteht aus einer großen Zahl von nur lose gekoppelten Elementen, eine Form kommt durch feste Koppelung der Elemente eines Mediums zustande.“ Zu Medium und Form, Substrat und loser bzw. fester Koppelung vgl. Kap. 2.4.1, S. 149ff., sowie Kap. 4.4., insbesondere dort S. 242ff.

Wahrheit, sondern hält gegenwärtig und offen, dass es so, aber auch ganz anders kommen kann. Hinsichtlich dieser Intentionen und Motivationen wäre dann das Wissen darum, das etwas ebenso bejaht, aber eben auch verneint werden könnte im seelsorglichen Sinne heilsam, weil nicht zwingend ein Konsens angestrebt werden muß, sondern auch der Dissens und ebenso das Oszillieren zwischen beiden Alternativen ausgehalten werden kann, was sie von der Psychotherapie unterscheidet. Seelsorge verbleibt derart im Vagen, im Uncodierbaren beziehungsweise Uncodierten, als sie verfügbare psycho-therapeutische Methoden im Gespräch verwendet und Leute professionell als Klienten adressiert (Immanenz-Psyche), aber auf Unverfügbares referiert (Transzendenz-Seele). Oder anders gesagt, mit Günther Emlein: Seelsorge ist somit intentional und methodisch grundsätzlich ein „Hybrid“ aus Psychotherapie und Sorge um die Seelen¹⁰⁸; „Bei dem Hybriden ‚Pastoralpsychologie‘ kommt zur ‚säkularen‘ Interpretation eine religiöse Zweitfassung. Dasselbe ist sub specie aeternitatis dasselbe und doch nicht mehr dasselbe“¹⁰⁹.

Die operationale Geschlossenheit sozialer Systeme (bei struktureller Offenheit) ist dabei eng mit der Funktion von Medien und Formen (wie oben bereits erwähnt mit Referenz auf die Transformationspotentialitäten im System, dass also von Fall zu Fall das Medium auch als Form und die Form auch als Medium fungieren kann) und der offenbar notwendigen Bearbeitung von Unsicherheit, der Bifurkation von Jas und Neins, verbunden, also mit einem schon komplexen, aber nicht annähernd so komplexen Phänomen wie der Kontingenz, obwohl die benannte Bifurkation durchaus auch ein basaler Teil komplexer kontingenter Dynamiken ist. ‚Unsicherheit‘ scheint mir nichts anderes als die Notwendigkeit der Entscheidung beziehungsweise einer systemisch immanenten Selektionsnotwendigkeit zu sein, die offenbar schon mit der Operation der Kommunikation und deren dreifacher Selektion fundamental vorausgesetzt wird (ausgehend von der Wahrnehmung - eine Selektion der Information (noch eine Leistung des Bewusstseins -> Denken), der Mitteilung und des Verstehens/Nicht-Verstehens).

¹⁰⁸ Günther Emlein beschreibt die Figur des Hybriden grundsätzlich als Folge v.a. der funktionalen Differenzierung (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 85f.: „Operative Hybride sind weder das eine noch das andere allein, ihre Identität ist nicht eindeutig und auch nicht eindeutig zu machen. Im Hybriden verschränken sich miteinander nicht verrechenbare Kontexturen; Biochemie wäre in dem hier gemeinten Sinne kein Hybrid, da beide Sichtweisen Teilbereiche der gemeinsamen Kontextur Wissenschaft sind. Der Hybrid oszilliert zwischen den Operationslogiken zweier Kontexturen. Historisch gesehen, sind Hybride eine der Folgen funktionaler Differenzierung. Der Zerfall der Einheit der Welt in Kontexturen erzeugt Hybride und hybride Sinnkonfigurationen. Der Medizinmann ist kein Hybrid: Hybride setzen die Ausdifferenzierung und die operationale Geschlossenheit von Kontexturen voraus.“

¹⁰⁹ A.a.O., S. 89. – S. auch zu Kap. 4.4, S. 254, sowie Kap. 6.13

1.3 Die Ontologie der Beobachtung – Identität und Differenz

*„Die Evolution der primär funktional differenzierten Gesellschaft hat das Einheitsdenken, die Ontologie und die Ordnung der Alten Welt ruiniert. Nur noch in Nischen ist es möglich, die Alte Welt zu inszenieren – mit unvermeidbar fundamentalistischem Einschlag, der sich mühsam gegen den Rest der Welt behauptet.“
(Günther Emlein)*

Luhmanns Systemtheorie wirft einen eigenwilligen Blick auf die Welt, den Blick eines Beobachters, der darum weiß, dass er als Beobachter – zudem auch seiner selbst – anlässlich der Beobachtung einer Welt fungiert, die im Zuge dieser Beobachtung überhaupt erst erscheint. Derart beobachtet der Beobachter das Vorfindlichen, der wahrnehmbaren Phänomene, auch als Beobachter 2. Ordnung, also als Beobachter von Beobachtern und als Beobachter 3. Ordnung beim Beobachten der Beobachtung eines Beobachters. Der Volksmund „Nichts ist, wie es scheint“ darf korrigiert werden, insofern alles *ist*, wie es scheint, weil nichts, was den Sinnen (er)scheint - im traditionell-ontologischen Sinne - „ist“. Wir bewegen uns in hochparadoxem Theoriegelände. Es erscheint mir daher notwendig, einerseits die *philosophischen Implikationen*, die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Entscheidungen und Konkretionen der Differenztheorie in den Blick zu nehmen und andererseits vorab die *Denkgewohnheiten* der Systemtheorie, welche für die gesamte vorliegende Untersuchung gelten, zu erläutern. Zentrale theologische oder philosophische Begriffe werden in phänomenologisch-operational-konstruktivistischen Kontexturen wie der Systemtheorie anders verwendet, sie bezeichnen anderes als wir gemeinhin - jedenfalls außerhalb differenztheoretischer Kontexte - darunter verstehen. Die Systemtheorie ist Differenztheorie, so dass stets von Unterscheidungen ausgegangen wird. Die grundlegende Operation der Beobachtung exerziert Unterscheidung und Bezeichnung. Die Form der Differenz ist eine Zweiseitenform. Allerdings repräsentieren die beiden Seiten der Form jeweils keine Gegensätze, sondern die eine und die andere Seite der Form. Grundlegende Theoriefiguren profilieren die Systemtheorie als Differenztheorie. Sie zeigt sich als eine Theorie, die einerseits die vorfindlichen Phänomene überraschend neuartig beobachtet, andererseits aber dabei auch auf die philosophischen Traditionen (Alt-)Europas zurückgreift, um diese entweder zu konfrontieren, zu modifizieren oder zu reformieren.

Obwohl Luhmanns Theorie der Gesellschaft offensichtlich äußerst innovativ ist und ihre (Letzt-) Elemente außerordentlich eigenwillig definiert,¹¹⁰ ist sie gleichwohl nicht voraussetzungslos. Luhmann hat sich neben der Erkenntnistheorie Kants zum Beispiel mit der

¹¹⁰ Bei Luhmanns Theorie gelingt es kaum, sie sich allein aufgrund kursorischer Kenntnis der abendländischen Philosophietraditionen abzuleiten.

Phänomenologie Husserls ebenso auseinandergesetzt, wie mit dem US-Soziologen Talcott Parsons oder dem Mathematiker und Differenztheoretiker George Spencer-Brown. Neben Kant und Husserl hat Luhmann auch Philosophen wie zum Beispiel Nikolaus von Kues, Ludwig Wittgenstein und Gotthard Günther rezipiert und für seine Arbeiten genutzt. Darüber hinaus hat er auch Theoriefiguren aus der Biologie, namentlich das Autopoiesiskonzept von Humberto Maturana, übernommen. Auch die Adaption des Kalküls von Spencer-Brown oder der Polykontextualitätstheorie von Gotthard Günther in typisch luhmannscher, eigenwilliger Weise war und ist Gegenstand der Kritik an der Systemtheorie.¹¹¹

Im Folgenden stelle ich daher im Blick auf die Systemtheorie und damit auch für die vorliegende Studie grundlegende und bedeutsame, von Luhmann selbst rezipierte philosophische Theoriebildungen und Theoriefiguren exemplarisch, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, anhand ihrer Vertreter vor. Alle von Luhmann verfolgten philosophischen Spuren verweisen auf das Phänomen der Wirklichkeit im Kontext von Ontologien. Es geht um die Frage: Was können wir wie erkennen und was können wir infolgedessen wissen? Es geht also um Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie vor dem Hintergrund der Systemtheorie. Luhmann konfrontiert die alteuropäische ontologische Tradition mit seiner operational-phänomenologischen Alternative. Im Zentrum der Systemtheorie steht nicht mehr ein unveränderliches Wesen oder eine absolute Substanz, von dem beziehungsweise der her sich alles Erschienene und Erscheinende, alles Dingliche ableitet im Sinne eines Abbildes, sondern das Element beziehungsweise die Theoriefigur der *Operation*.

Was wir wissen können, ist Beobachtetes, in Unterscheidung von etwas anderem Unbeobachtetem. Es ist Differenz nicht Existenz, nicht Identität, es ist beobachtungsabhängig, nicht beobachtungsunabhängig als seiend fungierendes, also nicht Ontologie. Für das System der Gesellschaft, als deren funktionales Teilsystem die Religion beobachtet wird, hat das erhebliche Konsequenzen im Blick auf die alteuropäische Denkweise. Gesellschaft ist nicht eine durch zueinander in Beziehung stehende Individuen charakterisiertes Gebilde, sondern die Gesamtheit aller Kommunikationsakte, wobei – wie wir sahen – die Kommunikation die Operation sozialer Systeme ist, die wiederum nur durch die Unterscheidung von System und Umwelt erscheinen und den Menschen der Umwelt des Systems zurechnen.¹¹² Dabei spielen die Sprache und der Inhalt der Kommunikation, wiederum ganz im Gegensatz zu alteuropäischen Denkgewohnheiten, keine Rolle, sondern allein die Kommunikation als

¹¹¹ Die vorliegende Untersuchung bietet nicht den Raum und erfordert auch nicht die Notwendigkeit diese Kritiken umfangreich zu würdigen.

¹¹² „Das Gesellschaftssystem wird demnach nicht durch ein bestimmtes ‚Wesen‘, geschweige denn durch eine bestimmte Moral (Verbreitung von Glück, Solidarität, Angleichung von Lebensverhältnissen, vernünftig-konsensuelle Integration usw.) charakterisiert, sondern allein durch die Operation, die Gesellschaft produziert und reproduziert. Das ist Kommunikation. Mit Kommunikation ist folglich (wie schon mit Operation) ein jeweils historisch-konkret ablaufendes, also kontextabhängiges Geschehen gemeint - und nicht ... bloße [...] Regeln richtigen Sprechens.“, (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 70.

Operation; die Funktion der Kommunikation bleibt zunächst unberücksichtigt.¹¹³ Gesellschaft integriert alle sozialen Systeme (als funktionale Systeme), wobei sie ihrerseits ein soziales System¹¹⁴ und als solches auch ein funktionales System ist, dass zugleich alle anderen sozialen Systeme und damit auch *sich selbst* paradox einschließt. Es handelt sich somit um einen Re-Entry. Margot Berghaus beschreibt das Paradoxon der Gesellschaft treffend wie folgt: „Das Verständnis unserer Gesellschaft ist Produkt der Gesellschaft selbst, genauer: der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung und -beschreibung. Die Gesellschaft ist also eine durch die Gesellschaft selbst konstruierte, eine ‚Gesellschaft der Gesellschaft‘ “¹¹⁵ (so auch der Titel eines Hauptwerks Luhmanns).

1.4 Systemtheorie im Horizont der ontologischen Philosophien Alteuropas von den Vorsokratikern bis zur Moderne

Die Ontologien im Horizont der *alteuropäischen* Denkbewegungen hat Luhmann im Blick, wenn er in seiner Schrift „Ich sehe was, was Du nicht siehst“ knapp und klar formuliert: „*Ontologie* soll dabei heißen, daß ein Beobachter mit der Unterscheidung Sein/Nichtsein operiert und mit Hilfe dieser Unterscheidung das bezeichnet, was er für relevant, für anschlußfähig, kurz: für ‚seiend‘ hält. Einem solchen Beobachter steht für die Bezeichnung des Seins nur ein logischer Wert, ein Designationswert zur Verfügung, um es mit Gotthard Günther zu formulieren. Den zweiten Wert braucht er nur zur Kontrolle seiner Beobachtungen, nur zur Reflexion, nur zur Entlarvung von Irrtümern. Die zweiwertige Logik ist mithin ein beobachtungsspezifisches Instrumentarium, oder anders gesagt: es gibt für einen solchen Beobachter kein Realitätskorrelat des Negativen. Die Negationsmöglichkeit dient ihm nur dazu, seine eigenen Beobachtungsoperationen, die faktisch so laufen, wie sie laufen, ob sie nun zu wahren oder zu falschen Resultaten führen, zu desavouieren.“¹¹⁶ Luhmann hat sich mit seiner Theorie allerdings nicht nur von Theorien distanziert, welche die zweiwertige Logik in traditioneller Weise nutzen, sondern auch von solchen Theorien, die eine Kosmologie, einen

¹¹³ Was nicht bedeutet, dass Inhalte prinzipiell keine Rolle spielten. Die Referenz „Inhalt“ ist lediglich der Kommunikation als Operation indifferent. Anders verhält es sich im Blick auf die Funktion der Kommunikation, die Inhalte ins Spiel bringt infolge der Kommunikation über Kommunikation (wiederum ein Re-Entry): „Funktionen beziehen sich dagegen auf die Autopoiesis des Systems und die dazu nötige Reproduktion, Änderung oder Neuentwicklung von Strukturen. In der Kommunikation über Kommunikation können dann auch noch Themen und Funktionen der Kommunikation zum Thema werden - ein re-entry der Unterscheidung in sich selbst.“, a.a.O., S. 78.

Auch die Reflexion über Ethik wird von der operational-konstruktivistischen Fundierung der Systemtheorie tangiert: „Gesellschaft als ganze ist imaginär, sie bleibt damit unerreichbar. Sie hat entsprechend auch keine Adresse. Wo sollte das Gesamt auch verortet sein, wo es zugleich Teil seiner selbst ist? Wo sie imaginär ist, kann die Gesellschaft keine Schuld übernehmen, man kann weder für sie noch in ihr verantwortlich sein“, vgl. bei (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 164.

¹¹⁴ Günther Emlein bezweifelt, ob die Gesellschaft überhaupt ein soziales System sei. Hier können wir das aber außer Acht lassen, vgl. a.a.O., S. 164 f.

¹¹⁵ (Berghaus, 2022), S. 18.

¹¹⁶ (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 230. Auf Gotthard Günther komme ich gegen Ende dieses Unterkapitels zurück. Kursive Hervorhebung von mir.

Einheits-, Welt- oder Seinsbegriff voraussetzen. „Sowohl die Theologie als auch die Ontologie hatte mit einem Seinsbegriff gearbeitet. Das beginnt um 1900 fragwürdig zu werden.“¹¹⁷ *Luhmann lehnt also einen Seinsbegriff als Identifikator für jeglichen Identifikanten, eine Kategorie im Sinne eines normativierenden Letztelements für einen spezifischen Gedanken, ab.* An die Stelle solcher affirmativen Identität setzt er *Differenz*. Seine Theorie beginnt damit, dass eine Unterscheidung getroffen wird und eine Differenz erscheint. Doch daraufhin anzunehmen, es handele sich um eine bloße Opposition der Paradigmata mit dem Aufkommen der Aufklärung, in deren Tradition sich auch Niklas Luhmann sah, greift bei weitem zu kurz. Die Kritik Luhmanns an der ontologischen, alteuropäischen Denktradition ist eine operationale Fundamentalkritik, also bezogen auf die Operation des Erkennens, und zwar des Erkennens im Sinne des Unterscheidens und der daraus resultierenden Differenzen: „Sie <diejenigen, welche ontologisch vorfindliche Phänomene beobachten beziehungsweise zu beobachten meinen> handeln [...] unter der Annahme, daß sie in ein und derselben Welt leben und daß es darum gehe, über diese Welt übereinstimmend zu berichten. Sie sind damit aber nichts anderes als Opfer der Zweiwertigkeit ihres Instrumentariums, der ontologischen Struktur ihrer Leitunterscheidung. Und nur deshalb ist streitlose Einigung für sie Bedingung der Rationalität.“¹¹⁸ Es ist gleichsam wie mit einer Chipkarte, die potenziell Identität behauptet und im Prozeß der Auslesung ihrer Selbst innerhalb eines Kartenlesegerätes Identität affirmiert, indem derart das durch die Auslesung Affirmierte bezeichnet wird: „Herzlich willkommen, Erika Mustermann, Konto-Nr. X, am Geldautomaten ihrer Y-Bank.“ Einem Designationswert (Erika Mustermann) steht ein Reflexionswert (die Kontonummer) gegenüber, die es nur braucht, um Frau Mustermann zweifelsfrei zu identifizieren.

Die *kritische Auseinandersetzung mit Ontologien* beginnt keineswegs erst in der Moderne, nicht erst im 20. Jahrhundert und erst recht nicht mit Luhmann, sondern bereits ab etwa 600 v. Chr. mit den *Vorsokratikern*.¹¹⁹ Schon die Antike sah sich mit Zweifeln an der Stichhaltigkeit ontologischen Denkens konfrontiert. Ernst von Glasersfeld schreibt: „Daß es mit dem Begriff des Wissens, wenn man ihn etwas genauer betrachtet, als wir das im täglichen Gebrauch zu tun pflegen, gewisse Schwierigkeiten hat, haben bereits die Vorsokratiker festgestellt. [...] In diesen ersten schriftlichen Aussagen über die Schranken des Wissens liegt [...] das Gefühl der Unzulänglichkeit – als hätten die Götter den Menschen zwar Vernunft verliehen, doch nicht genug, um ein wahres Bild der Wirklichkeit zu gewinnen.“¹²⁰ Von Glasersfeld unterschlägt mit seiner ansonsten durchaus plausiblen programmatischen Einleitung zu

¹¹⁷ (Luhmann, Einf. i. d. Systemtheorie, 2017), S. 67.

¹¹⁸ (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 231. Das ist sicher hinsichtlich der Konsensualität auch dezidiert gegen Habermas formuliert.

¹¹⁹ Was im vorschriftlichen Europa gedacht wurde, können wir nicht wissen.

¹²⁰ (Glasersfeld, 1985), S. 9.

seinem Sammelbandbeitrag einige wichtige Gesichtspunkte, die eine genauere Einordnung der vorsokratischen Philosophie in den Kontext konstruktivistischer Erkenntnistheorie erst ermöglichen: Das philosophische Modell der Atomistik, die komplexe Überlieferungsgeschichte vorsokratischen Gedankenguts und die Sprache der Vorsokratiker – das Griechische – in einer frühen, unmittelbar nachhomerischen, kleinasiatisch geprägten Variante, sowie den genaueren Kontext des von ihm ausgewählten Demokrit-Zitates. Jedenfalls geht es von Glasersfeld weniger um die Kategorisierung des Denkens, genauer wohl der Gedanken, sondern um den Gedankenfluß selbst, das ist das ‚Denken‘.

1.4.1 Die Vorsokratiker

Die *Vorsokratiker*¹²¹ sollten wir uns nicht als eine „Denkergemeinschaft in einem homogenen Kontext“¹²² vorstellen. Sie haben nach allem, was wir ihren uns bedauerlicherweise fast nur noch fragmentarisch oder allein in Zitaten und Umschreibungen späterer Philosophen überlieferten Werken entnehmen können, womöglich keine umfassenden philosophischen Systeme, wie etwa Aristoteles, entworfen. Zumindest können wir angesichts der Überlieferungslage nicht einschätzen, ob es solche Systeme womöglich gegeben hat. Selbst wenn wir also nicht sicher sagen können, ob ihnen ganz überwiegend am Vollzug des Denkens und nicht an einer Kategorisierung und Systematisierung ihrer Gedanken gelegen war, führt uns die unumgängliche Akzeptanz des Verbliebenen notgedrungen auf diesen Pfad. Die heute eher aphoristische Präsentation der Vorsokratiker in den einschlägigen Editionen sollte uns allerdings nicht dazu verführen, jegliche Möglichkeit philosophischer Denksysteme von vornherein auszuschließen.

Wie selbstverständlich, wenngleich im jeweiligen historischen Kontext nachvollziehbar, haben Philosophen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts (wie zum Beispiel Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Eduard Zeller, aber auch philosophierende Theologen wie Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) für das gattungsmäßig vielfältige, Prosa wie Poesie umfassende Werk der sog. Vorsokratiker, „für esoterische wie für exoterische Schriften dieselben Interpretationskriterien angewendet“¹²³, als ob die sogenannten Vorsokratiker

¹²¹ (Gemelli Marciano, *Vorsokratiker* 1, 2007), S. 434: „Wie schon zu sehen war, stellen die so genannten Vorsokratiker keine homogene, von gemeinsamen Interessen geprägte Gruppe dar. Zwar werden sie im Nachhinein – besonders ab dem späten 5. Jahrhundert v. Chr., als sich die Figur des Naturphilosophen allmählich präziser abhebt – in gewisser Weise unter der Bezeichnung *οἱ περὶ φύσεως λεγόντες*, *οἱ μετεωρολόγοι* subsumiert. Aber ihre Charaktere und Ziele divergieren. Diese Heterogenität spiegelt sich natürlich auch in den Formen ihrer Kommunikation wider.“

¹²² A.a.O., S. 383. – „Es muss auch betont werden, dass die Texte der Vorsokratiker hier nicht unbedingt unter der Maßgabe behandelt werden, eine vollkommene ‚systematische Kohärenz‘ zu entdecken, die man von einem vollgültig ‚philosophischen‘ Text fordern kann. Diese Texte fordern vielmehr von unserem Verstand, einen Schritt nach hinten zu machen und sich demgegenüber, was der modernen Denkart inkohärent erscheinen mag, zu fügen. Häufig verlangen die Texte nicht nach ‚Rettung‘, sondern nur nach Akzeptanz und Einsicht.“ (a.a.O., S. 384 f.)

¹²³ A.a.O., S. 382.

„eine homogene Gruppe darstellten, deren Denken zwar unvollkommen, aber doch genauso ‚philosophisch‘ wie dasjenige des Platon oder Aristoteles gewesen sei“¹²⁴. Weil uns die Probleme der Hermeneutik in der Theologie gleichermaßen bewegen, wie in der Philosophie sei an dieser Stelle (innerhalb der vorliegenden Studie, die sich nicht mit genuin hermeneutischen Fragestellungen beschäftigt) wenigstens auf sie hingewiesen.

Die Rezeption philosophischer Traditionen und Systeme ist wesentlich durch *moderne* Voraussetzungen geprägt, von denen wir nicht einmal wissen, wie weit sie womöglich den antiken Texten *nicht* entsprechen. Hegels historisch-entwicklungsorientiertes Denken aggregiert der Hermeneutik das dialektische Schema These-Antithese-Synthese. „Was die erste Phase der griechischen ‚Philosophie‘ betrifft, sieht Hegel, anders als Schleiermacher, den Moment der Synthese nicht in Sokrates, sondern in Platon. Er wertet die Sophisten¹²⁵ als dialektisches Element auf und stellt sie insofern neben Sokrates. Die ‚Naturphilosophen‘ bis zu Demokrit hingegen repräsentieren Hegel zufolge die ‚intuitive‘ und ‚objektive‘ Phase, in welcher der Geist sein ‚Wesen‘ unbewusst auf die Natur projiziert. [...] Die von Hegel vorausgesetzte Linearität eines streng rationalen Fortschritts lässt offenkundig keinen Platz, um externe Faktoren bei der Entwicklung des Geistes - etwa historische Umstände - zu berücksichtigen. Für Hegel sind dies lediglich marginale, unwichtige Aspekte: Der Geist entwickle sich nach einer ihm innewohnenden Logik, die unabhängig von zeitgeschichtlichen Faktoren sei.“¹²⁶

Jedenfalls scheint der Zweifel daran, dass das Beobachtete auch mit dem Gegenstand der Beobachtung identisch und dass es schwierig bis unmöglich sei, gesichertes Wissen zu gewinnen, in der europäischen Philosophie schon früh eine Rolle gespielt hat. Selbst wenn uns das Denken der Vorsokratiker nur noch sämtlich fragmentarisch und vermittelt durch spätere philosophische Denker überliefert ist¹²⁷, darf doch angenommen werden, dass bereits bei diesen frühantiken Philosophen *Erkenntnistheorie und Ontologie* Gegenstand ihres Denkens waren.

¹²⁴ A.a.O., S. 379.

¹²⁵ Eine ausführlichere Würdigung der sophistischen Philosophie erfolgt im Rahmen von Kapitel 2.4.1.

¹²⁶ (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 1, 2007), S. 379 f. – „Zeller, auf dessen Kategorisierung die gesamte Vorsokratiker-Forschung bis heute beruht, kritisiert zwar Hegels Methode, den historischen Kontext völlig auszuschließen. Doch eigentlich verlagert er bezüglich der These der rationalen Geistesentwicklung nur den Blickwinkel: vom a priori der reinen Logik zum a posteriori der historischen Entwicklung der Logik. Es gibt, so Zeller, in der Geschichte eine Linearität des Denkens, die aber nicht vorausgesetzt werden darf, sondern rückblickend entdeckt werden muss; sozusagen der Faden, der die Entwicklung des Denkens in den verschiedenen Epochen verbindet. Diese rationale Entwicklung des philosophischen Denkens von einem Gelehrten zum nächsten ist noch heute die konzeptionelle Basis philosophiegeschichtlicher Abhandlungen.“ (S. 380).

¹²⁷ A.a.O., S. 384 f.: „Es muss auch betont werden, dass die Texte der Vorsokratiker hier nicht unbedingt unter der Maßgabe behandelt werden, eine vollkommene ‚systematische Kohärenz‘ zu entdecken, die man von einem vollgültig ‚philosophischen‘ Text fordern kann. Diese Texte fordern vielmehr von unserem Verstand, einen Schritt nach hinten zu machen und sich demgegenüber, was der modernen Denkart inkohärent erscheinen mag, zu fügen. Häufig verlangen die Texte nicht nach ‚Rettung‘, sondern nur nach Akzeptanz und Einsicht.“ – Auf die spezifische Problematik der Erforschung der vorsokratischen Fragmente kann und muss im Rahmen der vorliegenden Studie nicht eingegangen werden.

Demokrit (geboren um 460 v. Chr., gestorben irgendwann innerhalb der ersten Jahrzehnte des 4. Jh. v. Chr.), der die unteilbaren Teilchen – ατομος, atomos, Atome – als Substrat der Welt und alles Lebendigen betrachtete, postulierte, dass die Atome und die Leere, die jene füllten, das Einzige wirklich Existierende seien. „Dem Brauch nach [ist etwas] süß, dem Brauch nach bitter, dem Brauch nach warm, dem Brauch nach kalt, dem Brauch nach Farbe, in Wahrheit aber Atome und Leeres.“¹²⁸ Auch an anderer Stelle scheint es wesentlich um atomistische Vorstellungen zu gehen, wenn nämlich Demokrit bei Galenus mit folgendem Satz zitiert wird: Ετεῖα δὲ οὐδὲν ἰδμεν. Ἐν βυθῷ γὰρ ἀληθεῖα (Eteä de ouden idmen. En bytho gar aletheia). Man könnte den Satz wie folgt übersetzen: „In Wahrheit aber wissen wir nichts. In der Tiefe nämlich ist Wirklichkeit.“¹²⁹ Der Bythos, die „Tiefe“ (ursprünglich die „Meerestiefe“) ist hier kaum bestimmbar. Die „Tiefe“ könnte eine Metapher sein, denn Demokrit wird nicht ernstlich gedacht haben, man finde Erklärungen und letztlich die Wahrheit auf dem Grunde des Meeres. Aber möglicherweise handelt es sich auch um eine ironische Zuspitzung, mit der er sagen will, dass wir die Wahrheit nie finden werden, war doch die Tiefe des Meeres für die Menschen der Antike unerreichbar. Immerhin tauchen bei Demokrit in diesem Satz ungewöhnlicherweise sowohl der – von ihm bevorzugt benutzte – Terminus Eteos (ετεος) und zugleich Aletheia (ἀληθεια) auf. Sextus Empiricus schreibt dazu in seinem „Grundriß der pyrrhonischen Skepsis“, dass Demokrit „in Wirklichkeit“ anstelle von ‚in Wahrheit‘ gebrauche“.¹³⁰ In Wirklichkeit existierten nur die Atome und die Leere. Ein wichtiger Hinweis, weil womöglich die „Tiefe“ auch eine Metapher für die Atome und die Leere sein könnte, insofern sie reine Vorstellung bleiben, weil diese unseren Sinnesorganen ebenso unerreichbar erscheinen wie der Grund des Meeres.

Die Welt der von uns gewohnheitsmäßig bezeichneten Erscheinungen ist also zu unterscheiden von einer Welt *wahrer* Entitäten, von der Welt der Atome und der Leere im Unterschied von Meinungen und Urteilen angesichts sinnenfälliger Erscheinungen. Was wir wissen und beurteilen ist unterschieden von dem, was *wirklich* existiert. Sextus Empiricus glaubt zu wissen, dass Demokrit meinte, „alle uns wahrnehmbaren Eigenschaften entstünden aus dem Zusammenkommen der Atome, als ob sie nur in Bezug auf uns, die wir sie wahrnehmen, existierten; von Natur aus sei aber nichts weiß oder schwarz, gelb oder rot, bitter oder süß.

¹²⁸ (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 3, 2013), S. 378f. Vgl. auch die ähnlichen Zitate a.a.O., S. 382f. und S. 384f. – Rätselhaft bleibt, was Diogenes Laertios zusätzlich zu diesem Satz von Demokrit überliefert: „Nach ihrer Meinung [das heißt nach Meinung einiger Pyrrhoneer] sind aber auch Xenophanes und Zenon von Elea und Demokrit Skeptiker. [...] Demokrit ist es, weil er den Eigenschaften jede Existenz abspricht, dort, wo er sagt: Dem Brauch nach [ist etwas] warm, dem Brauch nach kalt, dem Brauch nach Farbe, in Wahrheit aber Atome und Leeres; und wiederum: In Wahrheit wissen wir nichts; denn die Wahrheit liegt in der Tiefe.“, a.a.O., S. 385. Was mit diesem Bythos (βυθος), der die „Meerestiefe“, den „Meeresboden“ bezeichnet ganz konkret gemeint sein könnte bleibt letztlich dunkel.

¹²⁹ Ἀληθεια (Aletheia) kann neben „Wahrheit“ auch „Wirklichkeit“ bedeuten, s. zum Stichwort (Liddell & Scott, 1940; 1996) und (Montanari, 2015).

¹³⁰ (Empiricus, 2021), S. 144.

Der Ausdruck ‚dem Brauch nach‘ will nämlich dasselbe besagen wie ‚der Meinung nach‘ und ‚in Bezug auf uns‘, nicht entsprechend der Natur der Dinge selbst, was er ‚in Wahrheit‘ nennt, indem er den Ausdruck aus *eteon* <ετεον> ableitet, was Wahres bezeichnet. Und der Gesamtsinn seiner Rede wäre derartig: Bei den Menschen wird zwar dem Brauch nach gemeint, etwas sei weiß oder schwarz, süß oder bitter und dergleichen; in Wahrheit aber ist alles ‚eins‘ und ‚nichts‘. Und dies hat er nämlich ebenso auch selbst gesagt, wobei er als ‚eins‘ die Atome bezeichnet, als ‚nichts‘ das Leere.“¹³¹

Was hier mit „Brauch“ übersetzt wird, ist der von Demokrit benutzte griechische Begriff νομος (Nomos), der aber auch mit „Gebrauch, Sitte, Gewohnheit“, ebenso mit „Tradition“ wiedergegeben werden kann.¹³² Hier dürfte am ehesten „Gewohnheit“ im Sinne von Üblichkeit eine treffende deutsche Übersetzung sein. Üblicherweise also wird etwas als süß, bitter, warm, kalt, rot, grün, groß, klein usw. beschrieben. Darüber hinaus steht νομος (Nomos) auch für „Gesetz, Norm“. Letzteres passt gut zur Bedeutung „Gebrauch, Gewohnheit“, insofern etwas beizeiten normiert und/oder Gesetz wird, was durch Gebrauch zur Gewohnheit geworden ist beziehungsweise sich zur Tradition kondensiert hat. Man hat sich mithin daran gewöhnt, dass die wahrgenommenen Erscheinungen beziehungsweise Phänomene scheinbar wirklich existieren, tatsächlich existieren Demokrit zufolge jedoch lediglich die Atome und die Leere als Teile des Universums.

Sextus Empiricus gebraucht einen anderen Begriff in seiner einleitenden Darstellung des Demokritzitats, den der δοξα (Doxa), wobei sich letztlich nicht ganz genau sagen lässt, ob auch Demokrit den Begriff verwendet oder ob Sextus ihn als Interpretation für νομος benutzt hat: „Demokrit verwirft gelegentlich, was den Sinneswahrnehmungen erscheint <τα φαινόμενα – ta phainomena, „die Phänomene“>, und sagt, nichts davon erscheine <φαίνεσθαι- phainomai> wahrheitsgemäß <κατ’ ἀληθειαν – kat’ aletheian>, sondern nur der Meinung <δοξα – doxa>nach; bezüglich der seienden Dinge sei nur wahr, dass es Atome und Leeres gebe.“¹³³ Die Doxa ist ein Begriff, der über die Jahrhunderte zahlreiche Wandlungen erfahren hat von „Meinung, Glauben, Erwartung“ über „Gerücht“ bis hin zur „Ehre“. Das Verbum δοξάζω (doxaso) kann in der Grundbedeutung sowohl „denken“ als auch „vorstellen“ im Sinne von imaginieren meinen.¹³⁴ Sextus/Demokrit sprechen also von Gedanken und Vorstellungen, die Menschen sich machen von dem, was ihnen erscheint. Es erscheint ihnen aber nicht gemäß der Wahrheit, denn wahr ist nur was sich jenseits der Erscheinungen befindet, eben jene (An-)Teile, die es ermöglichen, dass überhaupt etwas in Erscheinung treten kann, Atome und Leere.

¹³¹ (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 3, 2013), S. 383.

¹³² Vgl. (Montanari, 2015) und (Liddell & Scott, 1940; 1996) zum Stichwort. Darüber hinaus steht νομος auch für „Gesetz, Norm“. Letzteres passt gut zur Bedeutung „Gebrauch, Gewohnheit“

¹³³ (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 3, 2013), S. 378f. – Sextus Empiricus verwendet den Ausdruck κατ’ ἀληθειαν, was so viel bedeutet wie „wahrheitsgemäß“. Demokrit hingegen verwendet für „Wahrheit, in Wahrheit“ Formen von ετεος, vgl. a.a.O., S. 378f; 380; 382; 384 et al. S.a. (Montanari, 2015) zum Stichwort: „adv. ετεη in truth, really DEMOCR. B 7, al.133“.

¹³⁴ Vgl. (Liddell & Scott, 1940; 1996) und (Montanari, 2015) zum Stichwort.

Ein weiterer Begriff spielt bei Demokrit neben dem Nomos eine Rolle, die γνώμη (Gnome). Sie kann als „Fähigkeit zu wissen und zu beurteilen“ bezeichnet werden, so dass hinsichtlich der Grundbedeutung von „Wissen, Beurteilung, Urteil“, auch von „Erkennung“ ausgegangen werden kann.¹³⁵ Der Terminus kann das „Mittel zum Wissen“¹³⁶ bezeichnen im Sinne eines Zeichens oder Tokens oder auch das „Organ“ der Wahrnehmung und des Wissens und kann als solches ebenso die „Intelligenz“ und den „Verstand“ bezeichnen¹³⁷. Ähnlich wie δόξα kann es zudem „Meinung“ bedeuten, wobei Doxa eher „Meinung“ in einem allgemeineren Sinne, etwa als Gerücht, bezeichnet oder – später – im Sinne von Beleumdungen, die zur Ehre gereichen, gebraucht worden ist beziehungsweise im neutestamentlichen Griechisch im Zusammenhang mit Gott dann als „Ehre, Glanz, Herrlichkeit“.

„Wir aber erfassen in Wirklichkeit nichts, wie es in Wahrheit ist, sondern wie es sich entsprechend dem Zustand des Körpers und des auf ihn Eindringenden und Entgegenwirkenden verändert. [...] Dass wir nicht erfassen, wie jedes Ding in Wahrheit beschaffen oder nicht beschaffen ist, ist auf vielerlei Weise bewiesen worden.“¹³⁸ Die folgende Interpretation des Sextus Empiricus argumentiert mit „Unterscheidung“ (κρίσις – Krisis/Krise), was durchaus durch die anschließenden Demokritzitate gerechtfertigt erscheint. Demokrit sagt: „Es gibt zwei Formen <ιδεαί – Ideai – Ideen!> der Erkenntnis <γνώμη – Gnomes>, die eine echt, die andere dunkel/unecht. Zur dunklen/unechten gehört all dies: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn. Die andere aber ist echt und von dieser verschieden“.¹³⁹ Sextus interpretiert den Satz dahingehend, dass Demokrit zwischen den Sinnen (und der regelmäßig von ihm als Aisthesis/aisthanomai – αἰσθησις/αἰσθανομαί – bezeichneten Wahrnehmung, sinnlichen Wahrnehmung/wahrnehmen) und dem, was nicht die Sinne seien (also – im Kontext der zuvor erwähnten Erkenntnis – folgerichtig der Verstand) unterscheide. Aisthesis und Gnome – Wahrnehmung und Wissen, Sinneswahrnehmung und Verstand – werden sauber unterschieden. Demokrit unterscheidet mit dem Code echt (Wissen, Verstand) /unecht (Wahrnehmung). Demokrit optiert womöglich für eine Trennung von Wahrnehmung und Wissen/Verstand, ohne sagen zu können, ob wir überhaupt in der Lage sind, uns etwas Wahres mit dem Verstand zu erschließen. So könnte man womöglich den Homo-Mensura-Satz des Protagoras dahingehend deuten, dass die menschliche Wahrnehmung das Maß aller Dinge

¹³⁵ Vgl. (Montanari, 2015) zum Stichwort. Der Terminus kann auch mit „Erkennung, Gedanke, Ansicht“ übersetzt werden, vgl. (Frisk, 1960), zum Stichwort γινωσκω, S. 308, dort auch Verweise auf die Aoristform.

¹³⁶ Vgl. (Liddell & Scott, 1940; 1996) zum Stichwort.

¹³⁷ Ebd. – Vgl. (Montanari, 2015): „faculty of knowing and judging, intellect, intelligence, thought, reason, good sense.“ – Die Aoristform γνώμη basiert auf dem Verbum γινωσκειν – „wissen, lernen, verstehen, entscheiden“, vgl. zum Stichwort a.a.O.

¹³⁸ (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 3, 2013), S. 380f. Was genau mit dem Zustand des Körpers gemeint ist wird nicht ganz klar. Vermutlich geht es um den Einfluß äußerer Umstände und Ereignisse, welche die Funktionalität der Sinnesorgane und des Verstandes beeinflussen. – Hier erscheint zweimal eine Form von γινωσκειν, so dass deutlich wird, dass es um Erkenntnis geht.

¹³⁹ (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 3, 2013), S. 381.

sei, der Seienden, wie sie wahrgenommen werden, der Nicht-Seienden, wie sich nicht wahrgenommen werden.¹⁴⁰ Aber letztlich bleibt der Maßsatz wegen der nur spärlichen Quellenlage ein Spielball munterer Hypothesenbildung.¹⁴¹

1.4.2 Platon

Platon, der weithin prägende Philosoph der Antike, hegte seinerseits eine ausgeprägte Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit „die Wahrheit“ zu erkennen. Er verdeutlichte die Zusammenhänge zwischen Erkenntnis, Wahrheit und Subjektivität mit seinem berühmten Höhlengleichnis¹⁴², insofern als wir stets nur die Abbilder (εἰκονα - eikona) der ‚eigentlichen‘ Dinge (ἰδεαι - ideai, Ideen) beobachten könnten. Die ‚Dinge an sich‘ lägen jenseits der Möglichkeiten unserer Erkenntnis. Somit ist Erkenntnis nach Platon nicht Erkenntnis von etwas Seiendem, etwas Absolutem (den Ideen), sondern Erkenntnis dessen, was durch deren transzendente Potentialität – also in deren Horizont – als Realität erscheint, welche nicht DIE Realität ist (ikonisch/ideenhaft). Das ist – schon sehr lange vor dem Aufkommen des radikalen Konstruktivismus – eine dezidiert konstruktivistische Position. Gleichwohl ist das Höhlengleichnis, innerhalb dessen Platon diesen Zusammenhang entfaltet, auch ein Beispiel für Beobachtung zweiter Ordnung. Zudem erinnert es an die Subjekt-Objekt-Spaltung Kants, der seinen Platon ersichtlich gelesen hat, wenn er über die „Dinge an sich“ schreibt, die uns vermittels unser subjektiv gegebenen Erkenntnisstruktur als Phänomene erscheinen¹⁴³. Dieses subjektive Moment lässt sich nicht einfach aus dem Erkenntnisakt der Vernunft herausrechnen, um zu den Dingen an sich vorzudringen, zu dem, was wirklich und wahr ist.

¹⁴⁰ Vgl. (Gemelli Marciano, Vorsokratiker 3, 2013), S. 385ff.: „Auf dieselbe Weise schlossen einige aus den Sinneswahrnehmungen auf die Wahrheit über die Erscheinungen. Denn sie meinen, die Wahrheit sei nicht nach der großen oder geringen Anzahl derjenigen zu beurteilen, [die eine bestimmte Meinung vertreten,] und dasselbe erscheine den einen beim Kosten süß, den anderen aber bitter; sodass, wenn alle krank oder von Sinnen, dagegen nur zwei oder drei gesund und bei Sinnen wären, diese krank und von Sinnen erschienen, die anderen aber nicht. Ferner hätten unter den anderen Lebewesen viele von denselben Gegenständen Eindrücke, die unseren eigenen entgegengesetzt seien, und auch jedem Einzelnen erschienen in Bezug auf sich selbst dieselben Gegenstände bei sinnlicher Wahrnehmung nicht immer gleich. Welche von diesen Eindrücken nun wahr und welche falsch seien, das bleibe unbekannt; denn dies sei nicht wahrer als jenes, sondern sie seien es in gleichem Maße. Deshalb behauptet Demokrit, entweder gebe es überhaupt nichts Wahres oder es bleibe uns doch verborgen. Grundsätzlich aber ergibt sich ihre Behauptung, dass, was sinnlich wahrnehmbar erscheine, wahr sei, notwendigerweise daraus, dass sie Verstand und Wahrnehmung für dasselbe halten und Letztere als eine Veränderung erklären.“

¹⁴¹ Vgl. bei (Neumann, 1938), S. 375 und 378f. Vgl. auch (Platon, Theaitetos et.al., 2019), Bd. 6, Theaitetos, 152 a, S. 31ff.: „Wahrnehmung ist also wohl immer des Seienden und untrüglich, wenn sie ja Erkenntnis ist.“ Vgl. auch a.a.O., 160 c, S. 59 und 160 d, S. 61: „Vortrefflich also hast du gesprochen, daß die Erkenntnis nichts anderes ist als Wahrnehmung; und es fällt in eins zusammen, daß nach dem Homeros, Herakleitos und ihrem ganzen Stamm alles sich wie Ströme bewegt, daß nach dem Protagoras, dem sehr weisen, der Mensch das Maß aller Dinge ist, und daß nach dem Theaitetos, wenn dieses sich so verhält, die Wahrnehmung Erkenntnis wird.“

¹⁴² (Platon, Politeia, 2019), Text des Höhlengleichnisses, S. 555-563, Deutung des Höhlengleichnisses, S. 563-567. Die politischen Implikationen der Politeia können im Kontext der vorliegenden Studie außer Acht bleiben.

¹⁴³ Zu Kants erkenntnistheoretischen Hypothesen siehe Kap. 2.4.1 in dieser Studie.

Die radikalste Lösung hin zur subjektiven Seite der Unterscheidung subjektiv/objektiv, radikaler noch als im Denken der Sophistik, stellt in der philosophischen Erkenntnistheorie der *Solipsismus* dar. Dieser sei hier zumindest erwähnt, insofern den Konstruktivismen (und darin bildet Luhmanns operational-phänomenologischer Konstruktivismus keine Ausnahme) als nicht-ontologischen Theoriekonzepten gern und häufig Relativismus und ethische Beliebigkeit vorgeworfen werden. Das Gegenteil ist der Fall, wenn ich davon ausgehe, dass Realität abhängig ist von dem was und wie ich beobachte. Für dieses Konstrukt muß ich dann selbst und allein die Verantwortung übernehmen, ohne diese an einen vermeintlichen Garanten von Realität und Wahrheit delegieren zu können oder andere für Realitäten und Wahrheiten, denen ich nicht zustimmen kann, haftbar zu machen. Zudem besteht die berechtigte Hoffnung, dass ich von mir selbst Geschaffenes leichter zu ändern vermag als von Gott Geschaffenes.

Der Solipsismus wähnt jeden einzelnen Menschen im Besitz seiner jeweils eigenen selbstkonstruierten Realität und Wahrheit, die sich mit denjenigen anderer Menschen nicht zwingend berühren müssen. Streng genommen ist allein die Existenz des eigenen Ichs dem Bewusstsein und somit dem Denken gesichert erkennbar. Dem Selbst, der Subjektivität wird somit eine entscheidende Bedeutung hinsichtlich der Erkenntnis zugemessen. Letztlich könnte man den *Solipsismus als eine Spielart der Ontologie* auffassen, insofern allein das Ego existiert, über jegliches Alter seitens des Ichs aber keine Erkenntnisse und Gewissheiten gewonnen werden können. Es ist solipsistischer Erkenntnistheorie nicht erweislich, dass vermeintlich außerhalb des Verstandes liegende Gegenstände durch verstandesmäßig gebildete Ideen als Repräsentanzen dieser Gegenstände auch nur ein viables, geschweige denn ein zutreffendes Bild der Realität vermitteln könnten. Das gilt daher auch für alles jenseits eines Ichs und für jedes Ich und dessen Jenseitiges. Der Solipsismus ersetzt ein extrarational existierendes Bewusstsein durch das je eigene individuelle Bewusstsein, weil es seiner Ansicht nach keine vom Bewusstsein unabhängige Außenwelt geben könne. Diese Positionierung wird auch als „radikaler erkenntnistheoretischer Idealismus“ bezeichnet.¹⁴⁴ Einer pragmatischen Beobachtung und Einschätzung des Solipsismus stand und steht allerdings immer wieder im Wege, dass er mit dem Egoismus verwechselt oder gar mit ihm – oft in polemischer Absicht – gleichgesetzt wird.¹⁴⁵

Mit Luhmanns Terminologie ausgedrückt haben wir es angesichts solcher Programme anhand des Codes eigentlich/uneigentlich//Dinge an sich/Erscheinungen mit der Gesamtheit der Potentialitäten beziehungsweise eines Horizonts von Potentialitäten zu tun, die durch Beobachtung zum Phänomen und in ihrer Phänomen-Gesamtheit zur Welt werden. Bezogen auf die Beobachtung sind auch Phänomene durch Unterscheidung und Bezeichnung gewonnene Formen. Erst durch die Operation der Beobachtung treten Bewusstseine in

¹⁴⁴ (Gabriel, 1995), Sp. 1018.

¹⁴⁵ „Das Wort ‚S.‘ <Solipsismus> ist ein Neologismus der Neuzeit. Einige Forscher stimmen darin überein, dass sowohl die 1652 abgefasste politisch- polemische Schrift *De Monarchia Solipsorum* des Jesuiten Giulio Clemente Scotti, als auch die Reflexionen über die Methode der Erkenntnis der natürlichen Welt des franz. Arztes Claude Brunet von 1686 als erste Beispiele für die Verwendung des Begriffs angesehen werden können.“, (Pastore, 2010), S. 2490. – Zum metaphysischen und epistemologischen, sowie zum religiös-transzendenten Solipsismus vgl. ebd. Anders differenziert (Gabriel, 1995), Sp. 1020 – zwischen einem metaphysischen, praktischen und theoretischen Egoismus (Sp. 1022) und zwischen einem methodischen und methodologischen Solipsismus. Das muß uns hier nicht kümmern, sollte aber wenigstens erwähnt werden.

Beziehung zur Welt, indem sie zugleich die Welt konstruieren. Bewusstseine sind insofern frei, als sie die Bedingungen ihrer Operationen selbst bestimmen.¹⁴⁶ Das erinnert auch an die Theoriefigur des Geistes bei Hegel, der sich *frei* in der Welt entfaltet, zugleich aber innerhalb des historischen Prozesses und koproduktiv mit diesem. Der Geist erscheint somit bei Hegel in der Welt, während bei Kant die Welt im Geiste erscheint, im Horizont eines transzendentalen Bewußtseins. So wie der historische Prozess eine Voraussetzung des Erscheinens des Geistes in der Welt ist, ist der Geist Voraussetzung für den Lauf der Geschichte.

Die Geschichtstheorie Luhmanns ist, gegenüber derjenigen Hegels, eine andere: Geschichte ist für ihn immer schon nachträglich hinbeobachtete Form der Vergangenheit mit der Leitdifferenz gestern/heute. Obwohl sich Luhmanns Bewußtseinsbegriff in vielem von demjenigen Kants unterscheidet – und der Bielefelder vom Königsberger auch nicht die Vorstellung von jenen, den Bewusstseinsaktivitäten zugrundeliegenden, Ideen im Sinne transzendentaler, nicht erkenntnisfähiger Gegebenheiten jenseits der Erkenntnis beziehungsweise der Vernunftaktivitäten übernimmt – teilen sie doch die Skepsis hinsichtlich einer absoluten Wirklichkeit und die Hinwendung zur Aufklärung, wenn auch mit jeweils eigenen Akzentuierungen.

1.4.3 Nikolaus von Kues und die Perspektiven der cusanischen Philosophie für die Systemtheorie als Differenztheorie

Fast 2000 Jahre nach Demokrit erscheint ein weiterer höchst bemerkenswerter und unkonventionell argumentierender Theologe und Philosoph am Horizont der abendländischen Philosophiegeschichte, der mit Unterscheidungen arbeitet und so an differenztheoretisches Denken erinnert: *Nikolaus von Kues*, genannt Cusanus oder auch Nicola de Cusa, weil er einen großen Teil seines Lebens in Italien verbracht hat.¹⁴⁷

Hinsichtlich einer fehlenden traditionellen Systematik seines Schrifttums (wie sie sich zum Beispiel in der „*Summa theologiae*“ des Thomas von Aquin findet) ist der Cusaner mit Luhmann vergleichbar. Die *kontinuierliche Evolution* seines Denkens ist – wie auch bei Luhmann – über sein gesamtes Werk hinweg nachvollziehbar. Ich folge hinsichtlich meiner eigenen Cusanuslektüre gern dem Votum von Kurt Flasch: „Die Quellen zeigen es <das Denken des Cusaners> nicht als ‚System‘, sondern als ein Denken in Entwicklung. Was man ‚die Philosophie‘ des Nikolaus von Kues‘ zu nennen sich gewöhnt hat, ist ein Denkweg mit Sackgassen und mehreren neuen Ansätzen. [...] Denkwegen verlaufen in Raum und Zeit. Philosophie

¹⁴⁶ Theoriefiguren und Aspekte der Philosophie Immanuel Kants diskutiere ich ausführlicher im Kapitel 2.5.4, S. 186ff. im Kapitel über paradoxe Denkformen in Systemtheorie, Philosophie und Theologie.

¹⁴⁷ Zum Cusaner vgl. a. Kap. 2.5.3, S. 176f.

sucht zwar streng-verbindliche Argumente, aber sie wählt ihre Themen im Blick auf die Bedürfnisse der Zeit, und sie bewertet ihre Ergebnisse nach den kontingenten Kriterien einer Epoche.“¹⁴⁸

Mit seinem Werk „De Docta Ignorantia“ (1440; es wird oft als sein Hauptwerk bezeichnet) stellte der Bischof von Brixen (1448 zum Kardinal ernannt), eine grundlegende erkenntnistheoretische Theorie in den Mittelpunkt seines Denkens, die er in dem fiktiven Dialog eines Christen mit einem Heiden (folgend als Chr. und H. abgekürzt) über den verborgenen Gott „Dialogus de deo abscondito“ kurz, aber präzise skizziert hat¹⁴⁹:

„H.: Welcher Mensch ist dann wissend, wenn nichts gewusst werden kann? Chr.: Der ist für wissend zu halten, der sich unwissend weiß.“¹⁵⁰ („Hic censendus est sciens, qui scit se ignorantem.“)

Günther Emlein weiß vor dem Hintergrund seiner Cusanuslektüre, dass Wissen nicht zu *haben* ist, jedenfalls nicht als Besitz von Beweisbarkeiten und Wahrheiten, sondern das Wissen im Spannungsfeld des Codes Wissen/Unwissenheit konstruiert wird und somit ohne Unwissenheit nicht erreicht werden kann: „Erkenntnis ist Konstruktion. [...] Das Wissen über Ereignisse und Dinge ist kein Wissen, sondern es ist gelehrte, reflektierte Unwissenheit“¹⁵¹, eben *docta ignorantia*.

Eine für den Cusaner charakteristische Theoriefigur, die auch in diesem Dialog erscheint, ist, dass Gott jedem Sinn, jeder Wahrheit und jedem Sein vorausgehe. An anderer Stelle in besagtem Dialog über den abwesenden Gott präzisiert der Cusaner seine paradoxe erkenntnistheoretische Grundentscheidung im Blick auf Ontologie:

„H.: So fiel Gott überhaupt nicht unter das, was ‚ist‘? <Sic igitur deo non conveniret esse.> [...] Dann ist er überhaupt nicht? <Est ergo nihil? – Vielleicht genauer: Dann ist er also Nichts?> Chr.: Er ist weder nichts, noch ist er nicht, noch ist er und ist er zugleich nicht; sondern er ist Urquell und Quellgrund aller Ursprünge von Sein und Nichtsein.

<sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi>. H. : Ist Gott Urquell der Ursprünge des Seins und Nichtseins? Chr.: Nein! H.: Eben noch hast du dies gesagt. Chr.: Ich habe wahr geredet, als ich so sprach, und ich rede nun wahr, da ich es verneine. Denn wenn es irgendwelche Ursprünge des Seins und des Nichtseins gibt, Gott geht ihnen voraus. Doch hat nicht etwa das Nichtsein einen Ursprung des Nichtseins, sondern es hat den des Seins. Das Nichtsein bedarf nämlich eines Ursprungs, auf daß es sei. Es gibt also einen Ursprung auch für das Nichtsein, weil ohne den kein Nichtsein ist.“¹⁵²

¹⁴⁸ (Flasch, 2008), S. 9.

¹⁴⁹ Für das Folgende: H = Heide; Chr. = Christ.

¹⁵⁰ (Kues, De deo abscondito, 1958), S. 3.

¹⁵¹ (Emlein, Unwissenheit, 2021), S. 3.

¹⁵² (Kues, De deo abscondito, 1958), S. 4 f.

Das klingt für philosophisch geschulte Ohren zunächst metaphysisch und weist in Richtung klassischer Ontologie. Aufmerksam gelesen zeigt sich jedoch, dass es nicht metaphysisch intendiert und noch dazu paradox formuliert ist. In dem von Bohnstaedt im Meiner-Verlag im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Dialog trägt der Übersetzer selbst das „origo“ („Ursprung, Herkunft“) in die Nachfrage des „Heiden“ ein, das dort an jener Stelle gar nicht vorkommt (wohl aber in der Aussage des Christen): „*Christianus*: Non est nihil neque non est, neque est et non est, sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi. *Gentilis*: Est deus fons principiorum essendi et non-essendi?“ Hier schlage ich eine deutlichere Übersetzung vor: „*Chr.*: Er ist weder nichts noch ist er nicht, noch ist er und ist er nicht, sondern er ist die Quelle und der Anfang aller Gründe des Seins und Nichtseins. *H.*: Ist Gott also die Quelle des Anfangs des Seins und Nichtseins?“ Auf diese Weise wird der Gedanke, dass Gott allem Sein und Nichtsein prinzipiell und auch zeitlich vorangehe meines Erachtens deutlicher zum Ausdruck gebracht. In der Bohnstaedt-Übersetzung werden „origo“¹⁵³ und „principio“¹⁵⁴ häufiger getauscht. Das mag der notwendigen Freiheit des Übersetzens und stilistischer Erwägungen geschuldet sein, denn jede Übersetzung folgt auch der Sprache, in die übersetzt werden soll, jede Übersetzung verfolgt auch ein ästhetisches Interesse. Zutreffender müsste man vielleicht in bühensprachlicher Diktion von Verdeutschung sprechen. Womöglich folgt die Übersetzung aber auch bestimmten metaphysischen Prämissen des Übersetzenden? Doch auch zwischen den etablierten Übersetzungen des cusanischen Werkes gibt es markante Unterschiede. Dupré ist im Unterschied zu Bohnstaedt ganz nahe am Original und folgt dem Duktus des Cusaners exakter. In Bohnstaedts Anmerkung zur Stelle wird schließlich deutlich, dass es ihm eben nicht um Metaphysik geht: „Gott ist also nicht Prinzip, Erstes, Ursprung im Sinne eines metaphysisch ersten Eines, sondern absolute Voraussetzung, weil absolut Voraussetzungsloses. Plotin Enn. V 4c. I sagt von diesem Ersten im Sinne Platons, daß es ein ganz Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein müsse, verschieden von allem, was nach ihm ist, für sich selbst seiend, nicht vermischt mit dem, was von ihm stammt“¹⁵⁵. Diese am

¹⁵³ Vgl. (Georges, 2013) origo Sp. 3444: origo, inis, f. (orior), I der Ursprung, - II die Geburt, Abstammung. - Vgl. auch (Köbler, 2010), zum Terminus origo, lat., F.: nhd. Ursprung; ... Entstehung, Anfang (digitale Ausgabe, zum Stichwort) - <http://www.koeblergerhard.de/Mittelaltin-HP/VorwortMlat-HP.htm> (Abgerufen am 02.07.2022, 22:50 h).

¹⁵⁴ (Georges, 2013), Sp. 3841: „principium“ - I. der Anfang, Ursprung - Liv.: ducere principium ab alqo, den Anfang herleiten od. machen, Cic., od. abstammen, Ov.: pr. capessere, machen, Tac.: (in) principio, anfangs, zuerst, Cic.: principio, gleich zu Anfang [...] - II.: A der Grund, die Grundlage, der Grundstoff, id est pr. urbis, Cic.: omnium rerum pr. aqua, Vitruv.: u. Plur. principia, die Elemente, Grundstoffe u. dgl., rerum, Cic.: iuris, Cic.: naturae od. naturalia, die Grundtriebe, Cic.: 2 der Anfänger, Urheber usw. [...] - C die erste Stelle, der Vorrang, principium columnae omnium rerum pretii margaritae tenent, den ersten u. höchsten Preis, Plin. 9, 106. - und die Herrschaft über jmd., Tert. adv. Hermog. 19.

Vgl. auch (Köbler, 2010) zum Terminus principium, lat., N.: nhd. Anfang, Zeitanfang, Beginn, Ursprung, Grund, Grundlage, Grundstoff, Element, Vorwahl, Herrschaft, Front, Hauptquartier; mlat.-nhd. Amtsantritt eines Magisters (Abgerufen am 02.07.2022, 22:50 h).

¹⁵⁵ (Kues, De deo abscondito, 1958), S. 74, Anm. 15.

Neuplatonismus - und damit auch am Platonismus insgesamt - angelehnte Definition richtet sich explizit gegen den Homo-mensura-Satz, der, wie wir bereits sahen, dem Sophisten Protagoras zugeschrieben wird, zitiert in Platons Dialog Theaitetos und in den „Pyrrhonischen Grundzügen“ des Sextus Empiricus. In seinem Dialog lässt Platon Sokrates zu Theaitetos sagen:

„Und gar keine schlechte Erklärung scheint du gegeben zu haben von der Erkenntnis, sondern welche auch Protagoras gibt; nur daß er dieses nämliche auf eine etwas andere Weise ausgedrückt hat. Er sagt nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind. [...] Nicht wahr, er meint dies so, daß wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir. Ein Mensch aber bist du sowohl als ich.“¹⁵⁶

Der *Homo-Mensura-Satz* hat eine Vielzahl von Deutungen erfahren, die je unterschiedliche theoretische Präferenzen und Gewichtungen in ihn eingetragen haben. Allerdings ist allen die Abkehr von einer linear-kausalen, substantziellen Wahrheit zugunsten eines subjektiven Urteils eigen¹⁵⁷.

In seiner Schrift „De Venatione Sapientiae“ – „Die Jagd nach der Weisheit“ – fasst der Cusaner seine Gedanken zum ~~Wesen~~ Gottes zusammen, eines Gottes, der eben nicht west oder ist beziehungsweise existiert, sondern *allem*, auch dem Sein und jeglichem Wesen, vorausgeht – „Est enim ante differentiam omnem“; er nimmt damit den Faden in „De docta ignorantia“ wieder auf: „Er <Gott> ist ja vor aller Unterscheidung: vor der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, vor der Unterscheidung zwischen Werden-Können und Machen-Können, vor der Unterscheidung von Licht und Finsternis, ja vor der Unterscheidung von Sein und Nicht-Sein, Etwas und Nichts und vor der Unterscheidung von Nicht-Verschieden- und Verschieden-Sein, von Gleichheit und Ungleichheit, und so bei sämtlichen Bestimmungen. [...] Gott selbst ... ist vor allem Unterschied des Unterschieds <differentiam differentiae> und der Übereinstimmung als das Können-Sein“.¹⁵⁸ Gott repräsentiert die vollkommene, allumfassende Potentialität.

¹⁵⁶ (Platon, Theaitetos et.al., 2019), S. 31. 33.

¹⁵⁷ In diese Richtung weist auch, wie Luhmann optiert, (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 11 f.: „Wenn es zum Beispiel im Theaetet darum ging, ob der Mensch das Maß aller Dinge sei, so stand die Zurechnung des Wissens auf den Menschen nicht in Frage, sondern bestritten wurde im Namen des logos nur, daß jeder auf seine Weise Kriterium des Urteils wahr beziehungsweise unwahr sei. In der Tat liegt es ja auch nahe, Wissen bei dem zu vermuten, den man fragen kann, und dann nur noch die subjektive Beliebigkeit des Urteils zu bestreiten und an diesem Problem weiterzuarbeiten. Ebensovienig wurde die Lokalisierung am Menschen in den späteren Kontroversen über Realismus und Nominalismus in Zweifel gezogen. Im Zuge solcher Kontroversen wurde der Mensch dann mehr und mehr Instanz seines Wissens. Er hatte gewissermaßen das Privileg, sich irren zu können (die Welt irrt sich nicht über sich selbst), und war damit auch für die Korrektur seiner Irrtümer verantwortlich.“

¹⁵⁸ (Kues, Werke 4, 2002; Kues, Straßburger Druck 1, 1967), XIII, 35, S. 51f.

Gott ist nach der Genesis ‚vor allem‘, auch vor Licht und Finsternis und was ist wird, indem er, Gott, eine erste Unterscheidung trifft, indem er bezeichnenderweise Licht und Finsternis unterscheidet, also mit der Differenz sichtbar/unsichtbar operiert. Gott ist, was schon unterschieden ist, bevor überhaupt irgendetwas unterschieden wurde. Zugleich ist erst damit die Potentialität der Operation der Unterscheidung geschaffen, indem eine erste, anfängliche, *vor allem* liegende Unterscheidung getroffen wird. Es exerziert außerdem das erste Paradoxon, dass eine Unterscheidung getroffen wird, ohne dass etwas schon der Fall wäre, von dem es unterschieden werden könnte, außer der ‚Gott vor allem‘- als *differentiam differentiae* -, auch vor jeglicher Möglichkeit zur Unterscheidung.

Damit wird auch die Zeit erschaffen, insofern das Unterschiedene, die Form – hier die Form der Welt als Schöpfung – nur nachzeitig als solche beobachtet werden kann. Zugleich wird die Zeit nicht nur punktuell kreiert, sondern auch als Verlauf, indem sieben aufeinanderfolgende Tage voneinander unterschieden werden. Der Zeit liegt somit die Differenz vorzeitig/nachzeitig zugrunde, was die unterschiedlichen Zeitermini in der biblischen Schöpfungsgeschichte illustrieren. Weil auch Gott nur in der Zeit unterscheiden kann – Zeitlichkeit also eine Bedingung des Unterscheidens ist - muß es eine Zeit geben, die exklusiv im Horizont des Göttlichen angetroffen werden kann, die Ewigkeit. Dazu erfahren wir mehr im 3. Kapitel der vorliegenden Studie.

Niklas Luhmann greift diese Gedanken auf und profiliert sie im Sinne seiner Theorie: „Um das zu sehen, genügt es, Nikolaus von Kues zu lesen. Gott steht jenseits aller Unterscheidungen, selbst jenseits der Unterscheidung von Unterscheidungen und der von Unterschiedenheit und Nichtunterschiedenheit. Er <Gott> ist das non-aliud <nichts-anderes>, das, was nicht anders ist als etwas anderes. In ihm fällt alles, was das Unterscheiden transzendiert, insofern, als es das tut, zusammen - also das, was nicht größer, und das, was nicht kleiner, das, was nicht schneller und das, was nicht langsamer gedacht werden kann (*coincidentia oppositorum*).“ ¹⁵⁹

Gott ist also unvergleichbar und ununterscheidbar. Der „Himmel“ in seinem Gegenüber zur Erde ist eine Chiffre für diese Unvergleichbarkeit und Ununterscheidbarkeit. Gott kann nicht einmal als Absolutum bezeichnet werden, denn das setzte voraus, ihn von allem, was nicht absolut erscheint, unterscheiden zu können. Gott entzieht sich damit jeglichen Sinns, zumindest jedem menschlichen Sinnkonstrukt. Er geht eben, wie der Cusaner sagt, *allem* Voraus, auch jeglichem Sinn. Aus diesen Überlegungen resultiert ein Misstrauen beziehungsweise könnte ein hilfreiches Misstrauen gegenüber allen Gottesbildern resultieren. Ein Bild fordert Vergleichbarkeit. Es ist stets ein Bild *von* etwas. Aber eben dieser Etwas-Gott ist nicht greifbar, weil er jeglicher Vergleichbarkeit, Unterscheidbarkeit und eben auch jeglicher Abbildbarkeit und jedem Abbild vorausgeht.

¹⁵⁹ (Luhmann, Erkenntnis, 2001), S. 227f. Kursive Hervorhebung von mir.

Mir kommt das „Zehnwort“ (die „zehn Gebote“, die eben keine „Gebote“ oder gar „Verbote“ sind) in den Sinn und der seit ewigen Zeiten tradierte Übersetzungsfehler: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist“ (Ex 20,4). Das Hebräische als afroasiatische Sprache mag sich in vielem von den indoeuropäischen Sprachen unterscheiden, aber der Imperativ ist auch im Hebräischen morphologisch ausgeprägt. Im Zehnwort jedoch ist der Imperativ nicht zu finden. Im Text erscheint stattdessen bei den Verba immer die 2. Pers. Sg. masc. des Imperfekts. Auch theologisch wird dort eine andere Spur gelegt: Weil JHWH der Gott ist, der sein Volk „aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft“ geführt hat werden jene, die an ihn glauben nicht töten, nicht ehebrechen, sich kein Bildnis machen usw. Weil jeder einzelne des göttlichen Eigentumsvolkes von seinem Gott befreit worden ist, wird er all das nicht tun. Das ergibt sich zwangsläufig als Konsequenz aus der historischen Erfahrung beziehungsweise aus der als Tat Gottes gedeuteten Geschichte. Es müsste also eigentlich übersetzt werden: „Du wirst nicht töten“ usw. Der Unvergleichliche bewirkt für sein Volk Unvergleichliches. Die Nicht-Erklärbarkeit dieser als Heilstat gedeuteten Geschichte korrespondiert mit jenem Gott, von dem sich ein Bild zu machen zum Scheitern verurteilt bleiben *muß*. Es ist beeindruckend, wieviel sich mit Hilfe der aufgewiesenen cusanischen Theoriefigur bereits – negativ – über Gott sagen lässt. Der theologische Schatz des Cusaners ist noch lange nicht zur Gänze gehoben.

Daher kann Gott, so Günther Emlein, auch nicht „wie die Scholastik das tat, als Perfektion des irdisch Imperfekten interpretiert werden, quasi als sinnförmige, vergleichende Fortschreibung“¹⁶⁰. Das hat Nikolaus von Kues in „De venatione sapientiae“ hinreichend vermittelt des allem vorausgehenden Gottes deutlich gemacht. „Paradoxien kann man, wie Luhmann vorschlägt, nicht auflösen, man kann sie nur entfalten, indem man die paradoxe Unterscheidung zerlegt und ihre Seiten durch Anderes ersetzt. Religion behilft sich mit Gottesbildern und verdeckt mit ihnen die Paradoxie der Bezeichnung des nicht Bezeichenbaren. Die Gottesbilder legen sich als Chiffren [...] über die Leerstelle des nicht Erreichbaren. Von Gottesbildern zu reden, reduziert Transzendenz auf sinnfällige Inhalte; damit könnte man gut Theologie treiben. Wenn es um Gottesbilder geht, geht es nach meiner Auffassung nicht um Gott. Vielleicht ist hinter den Menschenbildern auf gleiche Weise der Mensch abhandengekommen. Gottes- und Menschenbilder scheinen zudem moralisch aufgeladen zu werden ... davor warnt Schleiermacher. Nicolai de Cusa weiß um die Paradoxie, dass er über das Nichtredenkönnen von Gott – reden muss, um es plausibel zu machen. [...] Die Mystik wusste dies schon immer – und schweigt. Auch das pietistische Herzensgebet hat keine Worte. Wenn man von Gott nichts wissen kann, kann man ihn immer noch loben und ihm danken. Jede der cusanischen Schriften endet mit einer Doxologie, einem Lobpreis Gottes. Nikolaus von Kues schließt seine theophilosophischen Traktate mit einem religiösen Ritual. Weder die Theologie noch die Philosophie hat mit dieser Zäsur etwas anfangen können. Die Struktur der Kommunikation von Unsagbarkeiten müsste anders sein als Kommunikation von Sagbarem.“¹⁶¹

Auf dieser philosophisch-theologisch innovativen Grundlage betrieb der Cusaner das heikle und schwierige Handwerk der Erkenntnistheorie. Spürt man deren Verbreitung nach bleibt,

¹⁶⁰ (Emlein, Unwissenheit, 2021), S. 6.

¹⁶¹ A.a.O., S. 7.

wie schon Günther Emlein andeutet, Ernüchterung. Nikolaus Cusanus' Denken folgt auf die Scholastik (die über das gesamte Mittelalter hinweg als Methode das philosophisch-theologische Denken mit so prägenden Köpfen wie zum Beispiel Johannes Scotus Eriugena, Berengar von Tours, Abaelard, Thomas von Aquin oder Wilhelm von Ockham dominierte). Aber der Cusaner knüpfte zu seiner Zeit nicht an die Scholastik an und die Erforschung der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie seitdem nicht an den Cusaner. Karl Bormann schreibt in seiner Einleitung zur Edition der philosophisch-theologischen Werke des Nikolaus von Kues im Meiner-Verlag: „Eine Rezeption der cusanischen Philosophie in ihrer Gesamtheit ist nicht nachweisbar“¹⁶². Der Cusaner blieb größtenteils ein insularer, sehr eigenständiger Theoretiker. Kurt Flasch's hier bereits zitiertes Werk ist eines der ganz wenigen und unter diesen das profilierteste, das sich überhaupt mit der Philosophie und Theologie des Cusaners in der Absicht einer Zusammenschau ausführlich und intensiv auseinandersetzt.¹⁶³

Nikolaus von Kues erarbeitete sich nicht nur die griechische Klassik, vor allem Platon und Aristoteles (dessen Denken er ablehnte), sondern auch deren Rezeption in der Scholastik. Ebenso las er neuplatonische Autoren, Boethius, Dionysios Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und den deutschen Mystiker Meister Eckhardt. Die christliche Theologie nach ihm und ebenso die Philosophie hat sich kaum je intensiver mit seinem Schrifttum und seinen Theorien auseinandergesetzt. In der katholischen Kirche ist er aufgrund seines kirchenpolitischen Krisenmanagements in die Kirchengeschichte eingegangen, als Bischof von Brixen und Kardinal. Doch gerade als Philosoph und Theologe kann Nikolaus einiges zur systemischen beziehungsweise systemtheoretisch fundierten Seelsorge beitragen.

Wer Luhmann liest stößt häufiger auf den großen Denker aus Kues an der Mosel. Nimmt man anlässlich der Luhmannlektüre zur Kenntnis, welche Soziologen, Philosophen und Theologen Luhmann über den Cusaner hinaus zitiert bemerkt man zudem, dass es sich mehrheitlich um außergewöhnliche Denkerinnen und Denker handelt, jedenfalls nicht um den Mainstream.

Der Cusaner jedenfalls zeigt Ansätze einer für Differenz optierenden Erkenntnistheorie, weshalb Luhmann ihn wohl für lesenswert hielt. „Alles Forschen geschieht also durch Vergleichen. Es bedient sich des Mittels der Verhältnisbestimmung“¹⁶⁴ schreibt der Cusaner gleich zu Beginn von „De docta ignorantia“ (Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utem.). Diese Methode des Vergleichens setzt Endliches Voraus, weshalb Nikolaus

¹⁶² (Kues, Werke 1, 1994), S. IX.

¹⁶³ Der Felix-Meiner-Verlag ediert den Cusaner schon seit 1913, nur zwei Jahre nach seiner Gründung, übernahm ihn aber bereits aus der „Philosophischen Bibliothek, die Julius Hermann von Kirchmann 1868 begründete. Die große kritische Werkausgabe erscheint im Meiner-Verlag seit 1927.

¹⁶⁴ (Kues, Werke 1, 1994), I,1, S. 7.

konstatiert: „Das Unendliche als Unendliches ist deshalb unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.“ (Propter quod infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.)¹⁶⁵ Sobald ich das Endliche in Unterscheidung zum Unendlichen bezeichne (marked state) wird das Unendliche unsichtbar (unmarked state). Es bleibt als eine Seite der Form der Unterscheidung, jenseits der Grenze, auf der anderen Seite des geteilten Raums. Es bleibt impliziert im Rahmen der Produktion des Endlichen insofern diese in Koproduktion mit dem (unsichtbaren) Unendlichen exerziert wird. So ist die Koproduktion paradox: anwesend und doch nicht anwesend, mitbezeichnet und doch nicht bezeichnet usw. Das ist die „Verhältnisbestimmung“, die wohl auch beim Cusaner aufscheint.

Die Verbindungsmöglichkeiten zur Differenztheorie Luhmanns drängen sich auf. Um Luhmanns Operation der Beobachtung als grundlegendste Operation der Systemtheorie zu verstehen, sollte jeder, der sich mit ihr beschäftigt - neben anderem – sich zuvor vergegenwärtigen, dass die Form der Differenz nicht Gegensätze meint! „Endliches“ und „Unendliches“ sind nicht Gegensätze, sondern Produkte der Operation der Beobachtung (= Unterscheidung und Bezeichnung), Produkte einer *konditionierten Koproduktion*. Konditionierte Koproduktion exerziert immer das Ganze, das, als was ein Phänomen erscheint (Designation), als was es nicht erscheint (Reflexion) und die Grenze zwischen Erscheinen und Nicht-Erscheinen (Rejektion). Das entspricht dem, was ich bereits weiter oben aus des Cusaners Schrift „Dialogus de deo abscondito“ zitierte: „Er ist weder nichts noch ist er nicht, noch ist er und ist er nicht, sondern er ist die Quelle und der Anfang aller Gründe des Seins und Nichtseins.“

Die Form der Differenz Endliches/Unendliches erlaubt den Re-Entry durch Bezeichnung des Endlichen auf der endlichen Seite der Unterscheidung als marked state, dem auf der anderen Seite der Grenze der unmarked state des Unendlichen entspricht. Die Erkenntnis wird im geteilten Raum der Form als eine unteilbare Form der Unterscheidung von Nicht-Gegensätzen prozessiert, wobei auf der Seite des Endlichen (marked state) die Seite des Unendlichen (unmarked state) verborgen (unsichtbar) bleibt. Das ‚Wissen‘ um das Unendliche (Der Form Endliches/Unendliches, nur darum geht es!) ist so ein Mittelbares, insofern bei Vorliegen des Endlichen als einer Seite der Form die andere Seite, das Unendliche, präsent ist, ohne mitgedacht werden zu können. George Spencer-Brown drückt das so aus: „Jede Kennzeichnung impliziert *Dualität*, wir können kein Ding produzieren, ohne *Koproduktion* dessen, was es nicht ist, und *jede Dualität impliziert Triplizität: Was das Ding ist <Designationswert>, was es nicht ist <Reflexionswert>, und die Grenze dazwischen <Rejektionswert>.* Wie [...] dargelegt, können wir nicht irgendetwas kennzeichnen, ohne zwei Zustände zu

¹⁶⁵ A.a.O., I,1, S. 9.

definieren, und wir können nicht zwei Zustände definieren, ohne drei Elemente zu erschaffen. Nichts davon existiert in der Realität oder getrennt von den anderen.“¹⁶⁶ Im Kalkül der Form ist alles mit allem - wie die Noten einer Partitur - polykontextural verschränkt (Wir kommen darauf im Rahmen der Erörterung der Philosophie Gotthard Günthers noch zurück, vgl. Kapitel 1.4.5., S. 79ff.). Immer ist alles zugleich vorhanden, ohne dass wir alle Vorhandenseine gleichzeitig erkennen könnten. Wir wissen, dass das ganze Universum vorhanden ist, während wir auf der Oberfläche eines seiner wahrscheinlich zahllosen Planeten stehen, obwohl wir nicht einmal sonderlich weit in die Tiefen dieses Universums schauen können, selbst nicht mit unseren besten Teleskopen. Wir haben keine Vorstellung des Universums in seiner Gänze. Und doch ist immer alles da und es spielt keine Rolle, ob uns ein Choral von Johann Sebastian Bach oder ein meisterlich ausgeführter mathematischer Beweis das *Dasein des Abwesenden* (das meint „*Offenbarung*“, „*Inkarnation*“) näherbringt. Spencer Brown schreibt, dass stets „ein Universum zum Dasein gelangt, wenn ein Raum getrennt oder geteilt wird <unterschieden, geschieden wird – vgl. Genesis, Schöpfung, Gott unterschied, teilte durch Sprache, teilte Licht von Finsternis usw.>. Die Haut eines lebendigen Organismus trennt eine Außenseite von einer Innenseite. Das gleiche ist der Umfang eines Kreises in einer Ebene. [...] Obwohl alle Formen und somit alle Universen möglich sind, und jede besondere Form veränderlich ist, wird es offensichtlich, daß die Gesetze, die solche Formen in Beziehung bringen, die selben für jedes Universum sind. Es ist die Selbigkeit, die Idee, dass wir eine Realität finden können, die unabhängig ist davon, wie das Universum tatsächlich erscheint, die dem Studium der Mathematik solche Faszination verleiht. Daß uns die Mathematik, gemeinsam mit anderen Kunstformen, über die gewöhnliche Existenz hinaus führen und uns etwas von der Struktur zeigen kann, in der alle Schöpfung zusammenhängt“.¹⁶⁷ Wenn also Erkenntnis durch Vergleichen gewonnen wird, führt sie nicht zu Abbildern, Dingen und Ereignissen. *Ein Vergleich vergleicht ein Eines mit einem Anderen und optiert somit für Differenz, indem das Eine vom Anderen und das Andere vom Einen unterschieden wird, damit beide überhaupt miteinander verglichen und bezeichnet werden können.* Was der Cusaner „proportionale Beziehung“ nennt ist demnach nichts anderes als „Übereinstimmung in einem Punkt und Verschiedenheit“.¹⁶⁸ Das Bezeichnen bedient sich der Sprache, jedoch nicht, indem diese Dinge und Ereignisse, sondern die Beziehungen zwischen den Dingen und Ereignissen, das heißt die *Differenzen*, bezeichnet werden. Angesichts eines Satzes wie: „Die Bank war nur schwer zu finden“, weiß niemand genau, was ich mit „Bank“ bezeichne. Erst wenn ich sage, wovon ich „Bank“ unterscheide – von Sitzmöbel, von

¹⁶⁶ (Spencer-Brown, 1997), S. XVIII.

¹⁶⁷ A.a.O., S. XXXV.

¹⁶⁸ (Kues, Werke 1, 1994), I,1, S.9.

Geldinstitut oder von Meeresuntiefe - wird das deutlich. Ich muß eine Unterscheidung treffen, ich muß Differenzen nutzen.

Es liegt also auf der Hand, dass der Mathematik für die Philosophie und speziell für die Erkenntnistheorie (und damit auch für die Theologie) eine enorme Bedeutung zuwächst, nicht so sehr das Rechnen, sondern vor allem die theoretische Mathematik ohne (natürliche) Zahlen, die mit Kalkülen ohne Inhalt Raum schafft für das Denken des Udenkbaren. Nikolaus von Kues kannte Spencer-Brown natürlich noch nicht, weshalb Zahlen für ihn noch eine größere Rolle spielten. „Hat nicht Pythagoras, der erste, der sich Philosoph nannte und es auch wirklich war, alles Suchen nach Wahrheit in das Studium der Zahlen verlegt? Ihm folgten die Platoniker und auch die führenden unter unseren Denkern so sehr, daß unser Augustinus und nach ihm Boethius die Behauptung aufstellten, die Zahl sei zweifellos für die zu schaffenden Dinge ‚das Leitbild im Geiste des Schöpfers‘ gewesen. Wie hätte Aristoteles, der sich seine führende Stellung durch Bekämpfung der Vorgänger erringen wollte, uns in seiner Metaphysik den Unterschied der Formen anders mitteilen können als durch Vergleich mit den Zahlen. Beim Versuch, ein Wissen darüber zu vermitteln, wie bei den natürlichen Formen, die eine in der anderen enthalten ist, griff er notwendigerweise zu den mathematischen Formen und erklärte: ‚Wie das Dreieck im Viereck‘, so ist die niedere Form in der höheren. [...] Da uns zu den göttlichen Dingen nur der Zugang durch Symbole als Weg offensteht, so ist es recht passend, wenn wir uns wegen ihrer unverrückbaren Sicherheit mathematischer Symbole bedienen.“¹⁶⁹

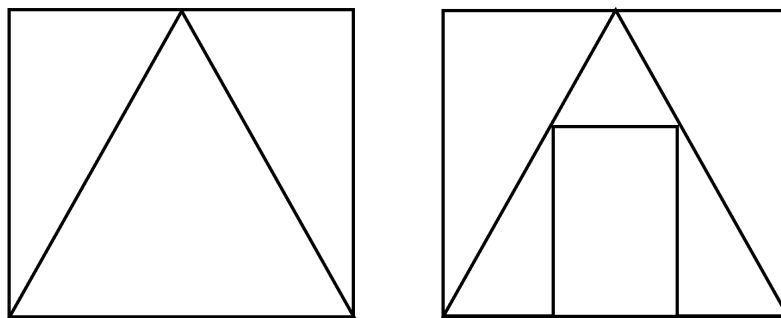


Abb. 1 – Hierarchie der geometrischen Formen

1.4.4 Giovanni Battista (Giambattista) Vico

Die Wertschätzung für die geometrische Methode teilt der napoletanische Philosoph *Giambattista Vico* mit dem Cusaner. Der „mos geometricus“, die geometrische Methode

¹⁶⁹ A.a.O., 32, S. 43. Jahrhunderte in großer Vielfalt und mit mannigfaltigen Differenzierungen

anhand des Vorbildes der euklidischen Geometrie, wird schließlich zu einer entscheidenden Grundlage des Rationalismus. Ihre streng mathematischen Darstellungsformen und das Prinzip der Deduktion sollen der Exaktheit des Erkennens dienen.¹⁷⁰ René Descartes als einer der einflußreichsten Begründer des Rationalismus hat dieses Ideal in seinen „Meditationes de prima philosophia“ (1641) und darüber hinaus auch in seinen anderen Werken entfaltet, insofern er den einfachsten Dingen („simplicissimus et maxime generalibus rebus“¹⁷¹) den Vorrang vor den zusammengesetzten („rerum compositarum“¹⁷²) einräumt und daher meint, dass die Geometrie am ehesten diesem Ansinnen gerecht werde, indem „zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Disziplinen zweifelhaft sind, die von der Betrachtung zusammengesetzter Dinge abhängen, daß jedoch die Arithmetik, die Geometrie und die anderen derartigen Disziplinen, die einige der einfachsten und allgemeinsten Dinge abhandeln, etwas Sicheres und Unzweifelhaftes enthalten, und zwar ganz gleichgültig, ob diese allgemeinsten Dinge in der dinglichen Natur nun vorkommen oder nicht. Denn ob ich nun wache oder schlafe: zwei und drei miteinander addiert ergeben fünf, und das Quadrat besitzt nicht mehr als vier Seiten; und es scheint ganz unmöglich zu sein, daß so transparente Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten.“¹⁷³ Descartes geht davon aus, dass letztlich alle Gegenstände der Erkenntnis, welchem Fachgebiet auch immer sie entstammen, eben dieser Erkenntnis gleicher Art und in derselben Weise aufeinander folgend – mit dem Instrument der Deduktion – erkannt werden können. Das gilt prinzipiell für alle Gegenstände, auch metaphysische. Es verwundert daher nicht, dass Descartes auch die Existenz Gottes mit der gleichen mathematisch-geometrischen Methode zu beweisen versucht. Denn die Kategorien und Methoden der Erkenntnis kann letztlich nur ein höheres Wesen dem menschlichen Verstand verliehen haben. Daraus folgt, dass jenes Wesen als Ursprung dieser Kategorien und Methoden auch mit selbigen zu erkennen sein muß. „Jene langen Ketten ganz einfacher und

¹⁷⁰ Stephan Otto bringt Vicos Wertschätzung der Geometrie zum Ausdruck und zeigt die Grenzen einer geometrischen Methodik des Denkens außerhalb der Mathematik innerhalb der Philosophie auf, in: (Otto, 1977), S. 39: „Menschliches Denken vermag niemals alle Momente einer Idee oder eines Sachverhaltes zu umgreifen, und das heißt wiederum: es kann keine geometrische Kongruenz von Denken und Gedachtem hervorbringen - außer in der geometrischen Wissenschaft selber. [...] menschliche, kontingente Erkenntnis bleibt dem gegenüber immer terminierte Erkenntnis, terminiert dadurch, daß sie nicht alle, sondern nur die äußeren Konstitutionsmomente des zu Erkennenden erfaßt - also nicht umfassend ist.“

¹⁷¹ (Descartes, *Meditationes* 1641, 2009), S. 20: „Quapropter ex his forsan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmetica, Geometria, aliasque eiusmodi, quae non nisi desimplicissimis & maxime generalibus rebus tradant, atque utrum ex sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant.“ (Die Schreibweise wurde von mir zwecks besserer Lesbarkeit behutsam modernisiert.)

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ (Descartes, *Meditationes* 1641, 2009), S. 22. – Vgl. auch (Descartes, *Prinzipien* 1647, 2005), S. 245: „Ich lasse in der Physik keine anderen Prinzipien gelten als solche, die der Geometrie oder der reinen Erkenntnis (Mathesis abstracta) entnommen sind, und wünsche das auch nicht, weil sich auf diese Weise alle Naturphänomene erklären und sie durch sichere Beweise bestätigt werden können.“ („Non alia principia in Physica, quam in Geometria, vel in Mathesi abstracta, a me admitti, nec optari, quia sic omnia naturae phaenomena explicantur, & certae de iis demonstrationes dari possunt.“)

leichter Begründungen, die die Geometriker gewöhnlich benutzen, um ihre schwierigsten Beweise zustande zu bringen, waren der Anlaß für mich, mir vorzustellen, daß alle Dinge <que toutes les choses – „Sachen, Angelegenheiten, Gegenstände“, also alle Gegenstände der Erkenntnis>, die menschlicher Erkenntnis zugänglich sind, in derselben Weise aufeinander folgen. Deshalb kann keines so entfernt sein, daß man nicht irgendwann zu ihm gelangen, oder so verborgen, daß man es nicht entdecken könnte, vorausgesetzt nur, man unterläßt es, irgendeines von ihnen als wahr anzunehmen, das nicht wahr ist, und man beachtet immer die Ordnung, die nötig ist, um die einen aus den anderen zu deduzieren.“¹⁷⁴

Wie bei Descartes findet sich auch bei *Vico* die (scholastische) Idee der Transzendentalien, die er in seiner Weise fortentwickelte. Entscheidend für Vicos Theorie ist die ihr inhärente Berücksichtigung der historischen Dimension, die er zum einen konkret zeitgeschichtlich fasst und zugleich transzendiert, weil seine Kulturtheorie beziehungsweise Kulturphilosophie von ihren „metaphysisch-theologischen Voraussetzungen“¹⁷⁵ nicht getrennt werden kann. Vicos Denken nutzt Theoriefiguren, die schließlich bei Immanuel Kant modifiziert wieder in Erscheinung treten. Die Methode des Rationalismus, allein mit Hilfe des Verstandes, durch dessen konsequenten Gebrauch, jedes Problem lösen zu können, ist auch das Programm der Aufklärung. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass auch *Vico* – ähnlich wie Kant – von transzendentalen Prämissen ausgeht, die bereits bei Descartes, der seinerseits umfassend scholastisch gebildet war, angelegt waren. Allerdings setzt der Neapolitaner mit seinem Primat der Theologie und darin der göttlichen Vorsehung (*providentia*), anders als der Königsberger, einen dezidiert metaphysischen Akzent. Der Primat der Theologie verbindet *Vico* mit der Scholastik, die zwischen Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie zu vermitteln suchte. Allerdings formte *Vico* in seiner Theorie diesen Primat anders aus, als die Scholastiker dies über die Jahrhunderte mit großer Vielfalt und mannigfaltigen Differenzierungen getan haben. Das scholastische Programm suchte nach einer Wahrheit, die mit dem Sein Gottes als dem Sein-an-sich (*verum*) und dem Sein der von Gott geschaffenen Welt inklusive ihrer Menschen, als einziger Wahrheit korrelierte. Das Sein Gottes setzt jedem Sein – auch dem menschlichen – im Sinne einer *analogia entis* Ursprung und Ziel. So kommt es in der Formel „*ens et verum convertuntur*“ zum Ausdruck. Das Eine/Einzige und das Wahre sind austauschbar insofern, als dieses wie jenes auf eine absolute Entität verweist, die wir „Gott“ zu nennen gewöhnt sind.

Vico optiert anders, indem er hinsichtlich der Vorfindlichkeiten – der Phänomene der sinnlich erfahrbaren Welt – kein absolutes Sein als Referenz postuliert, sondern stattdessen göttliche und menschliche Schöpfung (*verum* und *factum*) unterscheidet. Seine Formel „*factum*

¹⁷⁴ (Descartes, *Discours* 1637, 2011), S. 33.

¹⁷⁵ (Eusterschulte, 2010), S. 47.

et verum convertuntur“ inkludiert die historische Dimension des factum. Das Gemachte und das Wahre sind insofern austauschbar, als beide innerhalb eines metaphysischen Programms auf einen transzendenten Horizont des Göttlichen als Einheit verwiesen sind. Anders gesagt: Wir können zwar nur das als wahr erkennen, was wir selbst gemacht haben (factum), bleiben darin aber hingeordnet auf das Wahre als des von Gott Gemachten (verum), ohne dieses jedoch erkennen zu können. Gott als Einheit der Differenz factum/verum umfasst beides gleichermaßen. Nicht zufällig erinnert diese Differenz an jene der Religion – Immanenz/Transzendenz.

Ernst von Glasersfeld schließt einmal mehr zu kurz und zu schnell, wenn er von Piaget über Ceccato sogleich zu Vico gelangt,¹⁷⁶ und uns Vico als einen Ahnen des radikalen Konstruktivismus näherbringen will. Es trifft zu, dass diese drei ebenso wie Kant das konstruktive Moment der Realität betonen. Aber mindestens Kant geht explizit von einer nicht erkennbaren transzendentalen Bezugsgröße aus, die er in der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ noch als „transzendentes Bewußtsein“ bezeichnet, dieses aber so nicht mehr in die zweite Auflage übernimmt. Dort spricht er vielmehr von der Wahrnehmung beziehungsweise dem Erfassen und Einordnen der wahrgenommenen Phänomene (Apperzeption) mittels des Verstandes und meint damit das a priori geltende „transzendente Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen“ innerhalb der „transzendentalen Deduktion“ der „Kritik der reinen Vernunft“¹⁷⁷. Er spricht also von einer transrealen Konditionierung alles Apperzeptierten, aller Anschauung. Diese transreale Konditionierung, dieses a priori geltende Prinzip, liegt allem Erkennen zugrunde, ohne selbst erkannt werden zu können. So gesehen ist die Konstruktion der Wirklichkeit keine freie, sondern eine konditionierte, wobei aber keine erkenntnismäßige Zugriffsmöglichkeit auf das Konditionierende, das Transendentale, besteht. Von Glaserfeld als radikalem Konstruktivist kann das einerlei sein, weil etwas, was nicht erkannt werden kann – im Sinne eines konstruierenden Erkennens – konstruktivistisch betrachtet keine Rolle spielt. Streng genommen spielte dann auch der radikale Konstruktivismus keine Rolle, jedenfalls nicht für Erkenntnis.¹⁷⁸ Es kann dann aber nicht gelingen

¹⁷⁶ (Glaserfeld, 1985), S. 29f.

¹⁷⁷ (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 1983), S. 174 (A 117,118).

¹⁷⁸ Luhmanns Überlegungen dazu sind unmißverständlich: „Es ist eine alte Kommunikationstechnik für unbeweisbare oder schwer beweisbare Behauptungen: die Behauptung kommunikativ zu verstärken. So findet man in der Endphase der lateinischen Rhetorik von der Tugend zu wahrer Tugend, (...) verlangt (...) von der Politik (...) echte Reformen (...) findet man in Läden (...) naturreine Früchte (...). Und die letzte Mode in der Erkenntnistheorie heißt „radikaler Konstruktivismus“. Je mehr solche Verstärker hinzugesetzt werden, um so mehr sind Zweifel angebracht. Je mehr der Konstruktivismus sich im Unterschied zu anderen Erkenntnistheorien als ‚radikal‘ behauptet, desto mehr kann man deshalb zweifeln, ob nun diese Theorie (erstmal) das Problem der Erkenntnis gelöst hat, und sogar: ob sie wenigstens ihre Hausaufgaben ordentlich gemacht hat. Wer sich an das erinnert, was Kant (mit Bezug auf Descartes) ‚problematischen Idealismus‘ genannt hat, wird nicht so leicht erkennen, was denn der radikale Konstruktivismus an prinzipiell Neuem zu sagen hat. Man versteht, wie es zu der Selbstbezeichnung als radikal kommt; denn in der Tat gibt es schwächliche, unentschlossene Ja/Aber-Ausgaben von Konstruktivismus. Man nimmt alle Argumente, die in diese Richtung zu führen scheinen, zur Kenntnis, sagt dann aber, ganz so hart sollte man sich nicht ausdrücken, ausschließlich

das Denken Vicos in den Horizont seiner Zeit und damit der Aufklärung schlüssig einzuordnen und die Entwicklungslinien gar bis in die Neuzeit und hin zu Luhmanns Systemtheorie weiter zu verfolgen. Das ist aber auch nicht von Glasersfelds Absicht; er greift auf Vico zurück, weil ihn die Gedankengänge des Napoletaners an spätere und seine konstruktivistischen erinnern.

Differenztheoretisch beobachtet stellen verum und factum keine Gegensätze dar, sondern zwei Seiten einer Unterscheidung, die jeweils eine Seite ausblendet, wenn die andere beobachtet wird und die Vertauschung (convertuntur) als Re-Entry auf jeweils einer Seite exerziert. Die Differenz kann als verum/factum//göttliches Wissen/menschliches Wissen beziehungsweise göttliche Schöpfung/menschliche Schöpfung beschrieben werden.

So reizvoll die Theoriefigur der Konvertibilität des verum und factum auch ist und so nachdrücklich damit das Wissen um das Gemachte in den Fokus von Wissenschaft und damit auch von Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie rückt, so deutlich wird auch – neben der Beibehaltung und Priorisierung eines Metaphysikbegriffs, die zu einer Rangordnung der Wissenschaften führt –, dass Vico sich auch der alteuropäischen Ontologie bedient: „Eine vollständige Idee der Metaphysik ist gegeben, wenn der Begriff des Seins und der des Wahren bestimmt wird, und, um es in einem zu sagen, der Begriff des wahren Seins entfaltet wird, und zwar auf die Weise, daß es nicht nur der Begriff des ersten, sondern der Begriff des einzigen und absoluten Wahren ist, dessen Betrachtung uns zum Ursprung und zum Maßstab für die untergeordneten Wissenschaften führt. [...] Da die Metaphysik zudem die Wissenschaft ist, die allen anderen Wissenschaften ihre eigentümlichen Gegenstände oder ihre besonderen Forschungsbereiche zuweist, so leiten sich von ihr die ersten Definitionen in den mathematischen Disziplinen, die Prinzipien der Physik, die besonderen Bedingungen des Vernunftgebrauchs in der Logik sowie das anzustrebende Lebensziel in der Güterordnung der Moralphilosophie her.“¹⁷⁹

Das theologische Denken bleibt demnach als „unicum verum praecisum“¹⁸⁰ innerhalb eines dezidiert metaphysischen Horizontes die Grundvoraussetzung aller Erkenntnis. Vico beschreibt die Transzendentalien in seiner ihm eigentümlichen Weise, welche zwar die Würde

konstruktiv könne die Erkenntnis nicht verstanden werden, denn schließlich müsse doch irgendeine Beziehung zur Realität vorausgesetzt werden können.“ – (Luhmann, Erkenntnis, 2001), S. 218.

¹⁷⁹ (Vico, *Liber metaphysicus*, 1979), S. 161. – Vgl. auch (Otto, 1977), S. 33: „Ohne Frage lehnt sich Vico an die scholastische Transzendentalienlehre von der Konvertibilität des ens, verum und bonum an; aber er rezipiert sie, indem er sie der Methodenproblematik des siebzehnten Jahrhunderts anpaßt.“

¹⁸⁰ Vgl. bei (Otto, 1977), S. 38: „Nur in einem derart exakten Erkennen kann sich absoluter Geist als primum verum oder ‚erstlich wahrer Geist‘ konstituieren, andererseits gewinnt das philosophische Denken, indem es das primum verum als einzigartige, kongruent nicht abbildbare Identität von verum und factum und somit als unicum verum praecisum denkt, einen Begriff von der ‚vollendeten Idee der Metaphysik‘ und das entscheidende methodologische Kriterium der ‚subalternierten Wissenschaften‘: Gemeint sind Mathematik und Physik, die von Vico an das metaphysische Prinzip absoluter Identität (von verum und factum) und absoluter Präzision zurückgebunden werden. Vico entwirft somit transzendentalphilosophisch anhand des verum-factum-Axioms eine ‚regulative‘ Idee von ‚Wissenschaft überhaupt‘.“

und die Einzigartigkeit der göttlichen Schöpfung im Unterschied zum menschlichen Schaffen wahr. Er findet aber diese Wahrheiten geradezu dem Geist, dem Bewußtsein aggregiert (insofern man das Bewußtsein als Instanz psychischer Systeme und den Geist/das Denken als dessen Operation definiert), ohne dass diese Wahrheiten von uns herrührten beziehungsweise aus uns selbst entstünden; vielmehr verweisen sie auf die Transzendentalien als Horizont Gottes. „Sichere ewige Wahrheiten sind in unserem Geist, die wir nicht ignorieren und leugnen können, und folglich rühren sie nicht von uns her. Aber vom Rest her fühlen wir in uns selbst eine Freiheit, all die Dinge zu tun, die vom Körper abhängen, und wir tun sie daher rechtzeitig, das heißt, wenn wir sie anwenden wollen. Und alle verstehen, wie wir sie tun: mit den Bildern der Phantasie; mit den Erinnerungen des Gedächtnisses [...] und all diese Dinge, die wir in uns tragen, sind keine von denen, die außerhalb von uns existierten, so dass sie nur so lange bestünden, wie wir unseren Geist auf sie gerichtet haben.“¹⁸¹

Wer Luhmanns Werke aufmerksam liest findet bald heraus, dass ihn neben philosophischen Fragen unter anderem auch (kultur-) historische und evolutionsgeschichtliche Fragestellungen hinsichtlich der Beobachtung von Gesellschaftssystemen - über segmentäre und stratigraphisch organisierte bis hin zu funktional differenzierten Gesellschaften - interessieren. Im Unterschied zu Luhmann, der im Zuge seiner Analysen keine eigentliche politische Theorie entwickelt hat, weil das Politische als eines von vielen funktionalen Systemen der Gesellschaft beobachtet wird, kann Vico als Philosoph, insbesondere aber als Historiker auch als ein Begründer der *politischen Wissenschaften* gelten. Er unterscheidet in seiner „Scienza Nuova“ - analog zur grundlegenden Unterscheidung des verums als wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch und des factums als des durch menschliches Handeln Gemachten - die Natur als göttliche und die „Welt der Völker oder politische Welt“ als menschliche Schöpfung.¹⁸² Derart weist Vico ein Versäumnis der Philosophie nach, insofern sie stets versucht

¹⁸¹ (Vico, *Scienza Nuova*, 1744, 1928), S. 189 — „Sono nella nostra mente certe eterne verità, le quali non possiamo sconoscere e rinnegare, e'n conseguenza che non sono da noi. Ma del rimanente sentiamo in noi una libertà di far, intendendovi, tutte le cose le quali hanno dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, e tutte, intendendovi, le facciamo: come l'immagini con la fantasia; le reminiscenze con la memoria [...] e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi, non essendo niuna di quelle che possa sussistere fuori di noi, onde soltanto durano quanto vi tegnamo applicata la nostra mente.“ „Mente“ meint im Italienischen „Geist“, „Verstand“, aber auch „Sinn“ und „Gedächtnis“, sowie „Kopf“.

¹⁸² (Vico, *Scienza Nuova* dt., 1, 1990 (2009 unveränd. Nachdruck der Ausgabe von 1990)), S. 142 f. – Im Original, vgl. (Vico, *Scienza Nuova*, 1744, 1928): „Ma in tal densa notte di tenebre ond' è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia, come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la Scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la Scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la Scienza gli uomini. Il quale stravagante effetto è provenuto da quella miseria, la qual avvertimmo nelle Dignità, della mente umana, la quale restata immersa e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinala a sentire le cose del corpo, e dee usare troppo sforzo e fatica per intendere sè medesima, come l'occhio corporale che vede tutti gli obietti fuori di sé ed ha dello specchio bisogno per vedere se stesso.“ – Übersetzung: „Doch in solch dichter Nacht voller Finsternis, mit der die erste von uns so weit entfernte Urzeit bedeckt ist, erscheint dieses ewige Licht, das nicht untergeht, folgender Wahrheit <questa verità>, die auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann: daß diese politische Welt <questo mondo civile> sicherlich von den Menschen gemacht worden ist <fatto – facere, factum>; deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden.“

habe die Natur (als von Gott geschaffene) zu ergründen, von der indes nur Gott allein Wissen haben könne statt sich dem factum, der Welt der Völker und des Politischen, zuzuwenden, von welcher wiederum der Mensch als jener, der sie geschaffen hat, allein Wissen habe. „Kulturgeschichte ist als Prozeß einer sich innerweltlich, das heißt intersubjektiv explizierenden Humanitätsidee gefaßt, die menscheitsgeschichtlich immer wieder zur Blüte kommen kann, gerade wenn die zerstörerischen Folgen rationaler Selbstüberschätzung der Menschheit ebenso in die kritische Reflexion aufgenommen werden wie die Ausdrucksformen ungezügelter Leidenschaften oder egoistischer Willensbestrebungen.“¹⁸³ Anne Eusterschulte fasst das pointiert zusammen, indem sie darauf hinweist, dass das „gesamte Spektrum der Wissenschaften (...) in einem politischen Horizont“ stehe. Die Wissenschaften seien „aus einer Einheit zu begreifen, wobei Vico die kritische kulturphilosophische Methode ins systematische Zentrum rückt.“¹⁸⁴ Humanitätsidee, Kulturgeschichte (Evolution) und Politik werden auf diese Weise miteinander verbunden.

Der deistische Vorbehalt beziehungsweise die theologisch-metaphysische Grundierung des Denkens Vicos verweisen auf eine Theorie, die durch die Nutzung von Letztelementen geprägt ist. Diese muß allerdings den Nutzwert einer Theorie nicht vermindern, wie Luhmann zeigt, indem er seinerseits Letztelemente wie zum Beispiel das Bewußtsein, die Operation der Kommunikation oder das soziale System setzt, deren Hintergehung die Theorie zwangsläufig kollabieren ließe. So ist auch Luhmanns Theorie – wenn auch nicht in einem theologisch-deistischem Sinne – metaphysisch. *Die Systemtheorie ist eine praktisch-metaphysische Theorie der Beobachtung als Unterscheidung und Bezeichnung, sie will und kann nicht erklären, was die Welt im Innersten zusammenhält, sondern wie die Welt durch Beobachtung ‚erschaffen‘ wird, wie sie der Beobachtung im doppelten Wortsinn erscheint.* Zu erklären, was die Welt im Innersten zusammenhält, wird indes der Theologie als Aufgabe zugewiesen. Die Nutzung der Systemtheorie für die Theologie *hybridisiert* diese, wie auch die Seelsorge im Kontext der Pastoralistik infolge dieser Benutzung zu einem *Hybrid*¹⁸⁵ mit

Folgendes muß bei jedem, der darüber reflektiert, Staunen erregen – wie nämlich alle Philosophen sich ernsthaft darum bemüht haben, Wissen <scienza; auch „Wissenschaft“> zu erlangen von der Welt der Natur <questo mondo naturale>, von der doch, weil Gott sie schuf, er allein Wissen haben kann, und wie sie vernachlässigt haben, diese Welt der Völker oder politische Welt < questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, beide Ausdrücke werden synonym benutzt> zu erforschen, von der, weil die Menschen sie geschaffen hatten, die Menschen auch Wissen erlangen konnten. Diese merkwürdige Erscheinung geht hervor aus dem in den Grundsätzen erwähnten Mißgeschick <miseria eigentlich „Elend“> des menschlichen Geistes – das wir in Würde empfangen – <der Satzteil „la qual avvertimmo nelle Dignità“ (dignità im modernen Italienisch) bleibt seltsamerweise in der dt. Übersetzung ausgespart> der, versenkt und begraben im Körper, natürlicherweise dazu neigt, die körperlichen Dinge wahrzunehmen und einer sehr großen Anstrengung und Mühe bedarf, um sich selbst zu begreifen – so wie auch das körperliche Auge, das alle Gegenstände außer sich sieht und doch den Spiegel braucht, um sich selbst zu erblicken.“

¹⁸³ (Eusterschulte, 2010), S. 56.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Zur Seelsorge als Hybrid vgl. (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 79ff., instruktiv sind dazu auch S. 177, 278, 304, 349 und 377. – Vgl. a. in dieser meiner Studie S. S. 24f., S. 47 u. Anm. 108f., S. 97, S. 254ff., S. 348. – Vgl. auch Peter Fuchs zur hybriden Seelsorge, S.99.

der Psychotherapie transformiert wird. Die Systemtheorie exerziert Differenztheorie und fordert präzise Analyse und Kritik und integriert zugleich auch Wissenschaften wie die Philosophie usw. zu einem polykontextualen Instrumentarium, das sie erst in die Lage versetzt, die Kritik des alteuropäischen Denkens zu prozessieren.

Niklas Luhmann hat Vico rezipiert. Spuren davon finden sich in seinen Werken. Im zweiten Band seiner Schrift „Gesellschaft der Gesellschaft“ nimmt er sich des antiken aristotelischen Schemas des Ganzen und seiner Teile an. Luhmann sieht hier das Problem einer Metaeinheit des Ganzen und seiner Teile, das „Problem der Einheit von Identität und Differenz wird vielmehr verdeckt durch die Aussage: ‚Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile‘“.¹⁸⁶ Das „mehr“ erfordert eine Formulierung dessen, was denn dieses mehr im Unterschied zum Ganzen und den Teilen sei (Luhmann sieht einen erheblichen „Explikationsbedarf“¹⁸⁷). Man gelangt so zwangsläufig bei der Betrachtung der Einheit in den Dingen/Erscheinungen und in der Welt, erst recht unter Bezugnahme auf Gott, zu Transzendentalien wie *unum*, *verum*, *bonum* usw., die man von den vorfindlichen Vielheiten unterscheiden kann. „Wenn Gott sich in die Welt und die Welt in die Dinge hineincopiert, gibt es überall Einheit. Aber um das sagen (unterscheiden, bezeichnen) zu können, braucht man eine Grenze mit einer anderen Seite - eben bloßer Vielheit.“¹⁸⁸ Wer von den *Teilen* ausgeht, sucht nach einer Einheit, welche die Teile umfasst. Wer indes von der *Einheit* ausgeht erhält eine Emanationstheorie, der zufolge sich das Ganze zu Teilen entfaltet. Wer von einer *Differenz* Teile/Ganzes ausgeht, sucht nach einer Einheit, die *beides* umfasst.¹⁸⁹ Letzteres ist die charakteristische Methode der Systemtheorie als Differenztheorie.

Auch Vico, der als Kenner der Scholastik deren Transzendentalien in seine Theorie integriert hat, beschäftigt sich mit diesem Problem, indem er, wie wir sahen, zwischen der Vielheit der menschlichen Schöpfung und der Einheit der göttlichen Schöpfung unterscheidet und beide mit der *providentia* verbindet. Derart konstruiert er eine theologisch-metaphysisch fundierte Theorie der Kultur *und* Politik. Luhmann verweist zu Recht darauf, dass bei dem Ganzes-Teile-Schema an Natur gedacht worden sei, wobei der Naturbegriff ein erweiterter war, der neben dem natürlich beziehungsweise schöpferisch bedingt gegebenen auch jenes einschloss, dass sich aus diesen natürlichen Grundlagen entwickelte, also – um es mit Vico zu sagen – auch Kultur und Politik. „Als Natur waren die Teile gedacht, aus denen das Ganze zusammenwächst, also insbesondere die individuellen Menschen als denkende Körper, die in der Stadt zusammenleben. Als Natur galten aber auch die Einteilungen selbst, also die

¹⁸⁶ (Luhmann, Gesellschaft 2, 1998), S. 913.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd.

Unterscheidungen von Mann und Frau, Herr und Knecht, Bürger und Einwohner, Stadt und Haus, natürlicher Reichtum und Geld, Perfektion und Korruption. Die Natur teile die Aufgaben und die Plätze in der Gesellschaft zu, und Gerechtigkeit sei daran zu messen, daß sie dies beachte.“¹⁹⁰ Es sei, so Luhmann, Giambattista Vico gewesen, der schließlich im 18. Jahrhundert erstmals die Frage gestellt habe, „wie die Gesellschaft ihre eigene Einheit produziere“¹⁹¹. Man kann es auch anders beschreiben: Vico als Wissenschaftler ist Repräsentant einer Zeit, in der sich der Blick auf die Welt von einem mythischen zu einem historischen wandelt, wobei die theologische Grundierung beziehungsweise die metaphysische Fundierung dieser ebenso wenig im Weg steht wie jener. Aber der Blick auf die Einheit verschiebt sich, weil Vico die Schöpfung ernst nimmt, die insbesondere im Blick auf die Einheit derselben eine bezeichnende Wandlung erfahren hat, schon allein dadurch, dass die menschliche Schöpfung als Geschichte und Politik ins Blickfeld der Wissenschaft gerät und dennoch „Natur“ bleibt. Luhmann hatte eine Witterung dafür, dass der *Mythos vom anfangslosen Anfang*, dem sich diese Studie im 3. Kapitel ausführlich widmen wird, in sich bereits ein Programm zu seiner Überwindung einschließt: „Vor dem Anfang [...] gibt es nur reine Selbstreferenz mit Einschluß alles ausgeschlossenen Dritten. Durch den Anfang erzeugt Gott die Differenz von Himmel und Erde und setzt sich selbst zu dieser Differenz different. Gott ist jetzt, und erst jetzt, weder Himmel noch Erde. Er hat mit dem Unheimlichen hinter der Ecke nichts mehr zu tun. Er schließt sich selbst als Drittes aus - als Drittes, dessen Eintritt in die Differenz eine Paradoxie erzeugen würde. Am Anfang wurde die Welt entparadoxiert - und dann konnten schließlich Menschen in der Welt leben: auf der Erde und nicht im Himmel, auf dem Land und nicht im Wasser, jeweils als Mann oder als Frau.“¹⁹²

Man wird berechtigterweise fragen können, warum die dargestellte menschlich-göttliche Koproduktion überhaupt – zumindest innerhalb der Theologie beziehungsweise der theologisch-philosophischen Erkenntnistheorie – bedenkenswert sei. Reichte es nicht aus, dem Menschen eine natürliche Schöpferkraft unabhängig vom Postulat eines Gottes beziehungsweise einer Gottesebenbildlichkeit einzuräumen? Ohne Gott jedenfalls werden es nicht weniger Probleme und die Achillesferse konstruktivistischer Erkenntnistheorien wird dadurch auch nicht entschärft. Es stellt sich schlicht die Frage, warum überhaupt irgendetwas geordnet und zielgerichtet funktioniert, wenn es doch keine absolute Realität und kein absolutes Sein gebe. Luhmann nennt das „den Einwand der funktionierenden Technik [...]“, denn

¹⁹⁰ (Luhmann, *Gesellschaft* 2, 1998), S. 914.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² (Luhmann, *Soz. Aufklärung* 4, 1987), S. 290 f.

„wie läßt sich aus einer bloßen Akzeptanz erklären, daß die Technik tatsächlich funktioniert?“¹⁹³.

Je umfassender und komplexer die Voraussetzungen zum Funktionieren von Technik sind umso unwahrscheinlicher wird es, dass sie funktioniert. Sie ist dennoch imstande, zum Beispiel Sitzmöbel zu konzeptionieren und zu fertigen, die nicht unter dem Gewicht eines oder mehrerer Menschen zusammenbrechen, obwohl auch die moderne Quantenphysik hinsichtlich der Teilchen (die inzwischen nur nicht mehr ‚atomos‘, ‚unteilbar‘ sind) gelten lassen kann, dass alles Materielle (wie bei Demokrit) nur aus Atomen und Leere bestehe¹⁹⁴. Die Leere zwischen den subatomaren Teilchen ist evident und niemand kann derzeit schlüssig erklären, warum etwas fest, stabil und sogar ausgesprochen hart ist, obwohl es ganz überwiegend aus Zwischenraum, aus ‚Leere‘ besteht. Für die Systemtheorie gilt, dass vermittels einer operativen Erkenntnistheorie, für welche Wahrheit als „Kommunikationsmedium“¹⁹⁵ fungiert, durchaus die nahezu unmögliche Annahme einer Kommunikation tatsächlich erreicht werden kann.

Vico stellte sich diesen Einwänden, dass Menschen überhaupt nur erkennen könnten, was sie selbst hergestellt hätten (factum) - auch wenn dieses Herstellen, diese Schöpfung sich allein auf Kultur und Religion beschränkte und damit auch auf die Technik als Produkt der Kultur – mit dem Grundsatz des „verum et factum convertuntur“ und indem er die göttliche und die menschliche Schöpfung in dieses Konzept integriert, mit Gott als Schöpfer von allem mit der Fähigkeit der Allwissenheit und mit der auf den Schöpfergott referierenden Schöpfungskraft des Menschen. „Eine bloße Parallelstellung von Vorstellen und Herstellen läßt aber noch nicht erkennen, weshalb diese Bindung ans Herstellbare als Erkenntnisbedingung angesehen und später [...] auf dem deutschen Sonderweg durch die Transzendentalphilosophie abgelöst wird.“¹⁹⁶ Luhmann löst diesen unbefriedigenden Schwebezustand, der sich seiner Ansicht nach durch die reine Parallelisierung ergibt, durch die Einführung einer weiteren Variablen, der Zeit. Das erscheint mir insofern plausibel, als Vico in seiner „Scienza Nuova“ auch einem evolutionären Modell allmählicher (kultureller) Höherentwicklung folgt und somit die Perspektive einer Zukunft, in welcher (noch) anderes der Fall sein wird, als die Gegenwart bislang zeigt und die Vergangenheit je gezeigt hat, antizipiert. „Wir vermuten den Grund der Bindung an Herstellbarkeit in der Offenheit der Zukunft, denn unter der Voraussetzung, daß die Zukunft durch die Vergangenheit nicht zureichend determiniert ist, kann man sie zum Testen der Möglichkeit von Variationen benutzen. Wenn die Zukunft

¹⁹³ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 259.

¹⁹⁴ Vgl. dazu auch das Orbitalmodell, auch als wellenmechanisches Atommodell bezeichnet, im Unterschied zum Bohrschen Atommodell.

¹⁹⁵ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 259.

¹⁹⁶ Ebd.

die Konstruktion bestätigt, wenn sie auf offene Fragen eine bestimmte Antwort gibt, ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß man sich nicht geirrt hat; denn es hätte anders ausgehen können. Dem fügt sich die heute einzig nennenswerte Erkenntnistheorie ein, die des Pragmatismus. Sie löst die zirkuläre Selbstreferenz der Erkenntnis auf durch die sich bestätigende Erwartung eines Nutzens.“¹⁹⁷ Die Zeit wird auf diese Weise kontingent gestellt, wohl wissend, dass entgegen des Erwarteten alles auch ganz anders kommen könnte. Die Zukunft wird entgegen der alten kirchlichen Lehre, dass das Reich Gottes und das ewige Leben gewiss seien, zu einer ungewissen Perspektive, „Man projiziert Kontingenz“¹⁹⁸.

Diese Ungewissheit färbt ab auf das, was wir vorangehend unter dem Begriff der Technologie beziehungsweise im Hinblick auf den „Einwand der funktionierenden Technik“ skizziert haben. Luhmann glaubt, dass es gewinnbringend sein könnte, dieses Verständnis von Technik beziehungsweise Technologie mit konstruktivistischen Wissenschaftskonzepten zu verbinden. „Technologie wäre dann all das, was man im Gegebenem mit erkennbaren Fehlern oder Störungen oder Ersatznotwendigkeiten funktionieren lassen kann auch dann, wenn die Welt, in der dies geschieht, ‚an sich‘ unbekannt bleibt. Technologien wären diejenige Auswahl aus praktisch unendlichen kombinatorischen Möglichkeiten, die man durch Steigerung des Auflösungsvermögens der Wissenschaft gewonnen hat und von denen aus man dann Vermutungen über die Welt, wie sie ist, konstruiert. So neu ist dieser Gedanke nicht. Er radikalisiert nur, was sich bei Bacon, Locke, Vico und anderen bereits findet.“¹⁹⁹

Mit Vico unmittelbar an der Schwelle zur Aufklärung angekommen möchte ich noch zwei neuzeitliche, für die Systemtheorie bedeutsame philosophisch-erkenntnistheoretische Einflüsse Luhmanns in den Blick nehmen: Die Philosophie der Polykontextualität von *Gotthard Günther* (die ich eingangs des Kapitels bereits erwähnte) und die frühe Ontologie sowie die spätere Sprachphilosophie *Ludwig Wittgensteins*.²⁰⁰

1.4.5 Gotthard Günther

Gotthard Günther hat der traditionellen zweiwertigen Logik – mit dem Code richtig/wahr und falsch/unwahr, der zweiwertig ist, weil das Eine als Gegensatz zum Anderen und vice versa begriffen wird, nebst des ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*) - sein Konzept der *Polykontextualität* gegenübergestellt. Dieses hat er im Rückgriff auf Hegels Überlegungen

¹⁹⁷ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 260.

¹⁹⁸ Ebd.

¹⁹⁹ A.a.O., S. 267. Wir werden in Kapitel 2, dass die Möglichkeiten konstruktivistischer Epistemologien entfaltet, auf diesen Zusammenhang zurückkommen.

²⁰⁰ In Kapitel 2.4. der vorliegenden Studie untersuche ich einige Aspekte der Philosophie des Aristoteles, Wittgensteins und Kants ergänzend im Kontext von Paradoxalität.

zur Logik konturiert und entfaltet: „If one believes Hegel - and there are most convincing arguments that one should - then each world datum in the contextuality of Being should be considered an intersection of an unlimited number of contextures. Table II with its seeming chaos of straight lines crossing each other at all possible angles may illustrate what is meant. Each contexture is logically finite insofar as its structure is confined to two values. But their respective ranges are infinite because one can generate, within the respective domain, a potential infinity of natural numbers. We have indicated the logical finiteness of the different contextures by having them represented by lines no longer than 2 inches.

Table II

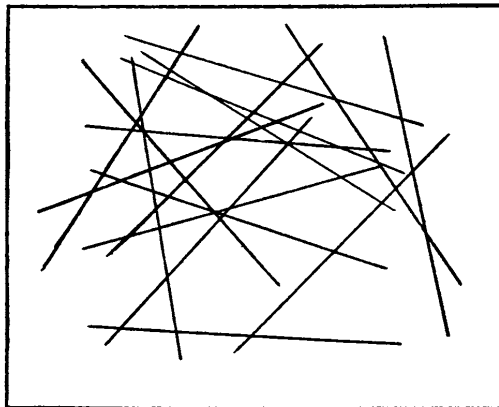


Abb. 2 – Chaos, Realität und Ordnung zweiwertiger unendlicher Strukturen

In Table II <Abb. 2> our contextures are arbitrarily chosen and what they represent seems to be a rather chaotic jungle. However, we insist that there is no such thing as chaos in Reality. In fact, we may say that Reality and Order are synonymous terms. If something is, it must have order and if it appears as chaos it only means that we have not yet found the code which unravels the seeming chaos and shows us the hidden order in the imbroglio.“²⁰¹ Jede Kontextur, jede einzelne Linie ist also Günthers Verständnis zufolge unendlich, obwohl ihre Struktur zunächst durch zwei Werte begrenzt wird. Aber die durch diese beiden Werte jeweils (im Beispiel räumlich) abgegrenzten Bereiche – dargestellt durch die Gerade zwischen den beiden Werten – sind unendlich, weil innerhalb dieser Bereiche potenziell

²⁰¹ Vgl. (Günther, Dialektik II, 1979), S. 193 f. – „Das Kernproblem der Hegelschen Philosophie ist das des objektiven Geistes. Der objektive Geist ist derjenige, der die introszendente Isolierung und Einsamkeit des subjektiven Geistes im Begriffe ist zu überwinden und partiell schon überwunden hat, der sich aber noch auf dem unendlichen Wege befindet, der zu der Stufe des absoluten Geistes führt. Sein unvollendeter und vorläufiger Zustand leitet sich daraus her, dass die in ihm sich vollziehende Befreiung der Subjektivität zugleich ein Verlust an Innerlichkeit bedeutet. Aber dieser Verlust wird durch einen ausserordentlichen Vorteil kompensiert: Kraft seines objektiven Charakters ist er einer wissenschaftlichen Behandlung zugänglich. Er repräsentiert die höchste und komplexeste Reflexionsstruktur der Wirklichkeit, die einer genauen Analyse unterworfen werden kann“, (Günther, Dialektik III, 1980), S. 136.

unendlich viele natürliche Zahlen generiert werden können. Luhmann selbst hat die Werke Gotthard Günthers gelesen und für seine Theorie ausgewertet.²⁰²

Mit dem Cusaner teilt Günther den Zweifel an einer zweiwertigen Logik, wie sie vor allem Aristoteles konsequent und mit einer Wirkmacht vertreten hat, die letztlich bereits 2500 Jahre überdauert und die ein absolutes Seiendes voraussetzt. Anders formuliert: Sein Programm orientiert sich am Code der Ontologie Sein/Nichtsein. Etwas ist oder es ist nicht. Was ist, ist seiend im Horizont einer absoluten, substanziellen Seinsbedingung. Sein und Nicht-Sein beziehungsweise Bejahung und Verneinung oder eine Aussage und deren Gegenteil sind zudem im Sinne eines „tertium non datur“ nicht gleichzeitig möglich, richtig oder zutreffend. Dadurch wird Paradoxalität ausgeschlossen. Dass ein Drittes, also irgendetwas *dazwischen*, gälte ist ausgeschlossen. Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang uns heutigen wohl am Beispiel der binären (!) Computerlogik. Zustände in einem binären Rechner können stets nur einen von zwei Werten annehmen 0 oder 1, was im Kontext elektronischer Schaltungen als ‚Strom fließt nicht‘ (0) und ‚Strom fließt‘ (1) realisiert wird. Strom fließt *und* fließt zugleich nicht (1+0) ist ausgeschlossen.

Wie schon der Cusaner mit seiner Theoriefigur des Zusammenfallens aller Gegensätze in Gott (*coincidentia oppositorum*) als sein tertium datur, hat auch Gotthard Günther ein tertium datur entgegen der zweiwertigen Logik des Aristoteles formuliert, aber nicht etwa in Form einer mehrwertigen Logik, sondern derart, dass die Monokontextualität einer Logik im Code der Ontologie mit der Differenz Sein/Nichtsein durch eine zweiwertige *polykontexturale* Konzeption weiterentwickelt wird.²⁰³ „We have insisted that a contextuality is a logical domain of a strictly two-valued structure and its range is determined by using the TND

²⁰² Vgl. zum Beispiel allein innerhalb der meisten im Rahmen dieser Studie verwendeten Werke Luhmanns - (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998): S. 17 + Anm. 2; S. 72 + Anm. 19; S. 305 + Anm. 203; S. 363 + Anm. 304; S. 517 + Anm. 176; S. 532 + Anm. 203. - (Luhmann, Gesellschaft 2, 1998): S. 750; S. 752 + Anm. 299; S. 840 + Anm. 436; S. 871 + Anm. 9; S. 895 + Anm. 48; S. 905; S. 1031 + Anm. 275; S. 1043 + Anm. 289; S. 1132. - (Luhmann, Soz. Aufklärung 2, 2005): S. 113-115. - (Luhmann, Soz. Aufklärung 3, 2018): S. 162. - (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 1987): S. 14 + Anm. 2; S. 55, Anm. 11; S. 198 + Anm. 20; S. 238 + Anm. 8; S. 249 + Anm. 30. - (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018): S. 17-20 + Anm. 9; S. 23 + Anm. 17; S. 26; S. 44 + Anm. 39; S. 70 + Anm. 15; S. 76 + Anm. 3; S. 178 + Anm. 3; S. 220 f. - (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018): S. 18 f. + Anm. 5; S. 62 + Anm. 13; S. 66 + Anm. 18; S. 152 + Anm. 23; S. 158; S. 171 f. + Anm. 7; S. 178 + Anm. 25; S. 190 f. + Anm. 2 und 4; S. 208 f. + Anm. 9. - (Luhmann, Soziale Systeme, 1991): S. 129 + Anm. 63; 144 f. + Anm. 78; S. 177 + Anm. 40; S. 285 + Anm. 74; S. 490 + Anm. 4. - (Luhmann, Einf. i. d. Systemtheorie, 2017): S. 64 + Anm. 10; S. 180 f. + Anm. 76. - (Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 2004): S. 23f. + Anm. 19. Die Auflistung ließe sich fortführen.

²⁰³ Allerdings verweist Günther darauf, dass der Cusaner trotz seiner ungewöhnlichen Denkweise mit der „*coincidentia oppositorum*“ in letzter Konsequenz der Erkenntnis einer klassisch-ontologischen Einwertigkeit verhaftet bleibt. Das soll die differenztheroretische Grundorientierung des Cusaners nicht schmälern, die für seine Zeit außergewöhnlich war, zeigt aber wie lang und steinig der Weg hinaus aus der klassischen Ontologie war, ist und sein wird: „It should be pointed out that this holistic concept of organism which stresses the aspect of unity is in a significant agreement with the tradition of classic ontology. It will be useful to remind the reader that classic ontology is essentially monism: It considers the ultimate substratum of reality as one-valued. It follows for this type of philosophy that the deeper we understand a phenomenon the more we will strive to see in it unity, continuity, homogeneity, and harmony. This is the classic scientific way into the depth dimension of Reality ... leading ultimately into the *coincidentia oppositorum* of Nicolas of Cues. The concept of universal Being which unites and reconciles the opposites is nothing if not the expression of the belief that the whole Universe represents to us the aspect of an unbroken context of objective existence. It is inevitable that in this climate of thinking the organism appears as a marvel of integration and of a prestabilized harmony. Life, for the classic thinker, is the blessed state in which the parts of the Universe ‘know’ each other in the sense in which the Bible uses the term in Chapter IV of Genesis: ‘And Adam knew his wife.’ The *coincidentia oppositorum* is maximal superadditivity”, Vgl. (Günther, Dialektik II, 1979), S. 243.

<tertium non datur> as an operator such that the generality of the alternative which the TND produces cannot be surpassed.“²⁰⁴ Jeder Kontextur werden zwei Werte zugeordnet im Unterschied zum monokontexturalen Sein. Das klassische tertium non datur bleibt (im Unterschied zum Cusaner) als Operation in Geltung.²⁰⁵ Der Schlüssel zur Polykontexturalität liegt in den unterschiedlichen Logiken von Monokontexturalität und Polykontexturalität begründet. Ontologie ist „What There Is“²⁰⁶. Ontologie referiert auf das Sein, auf sonst nichts: „Being is one-valued - it just is. That is all there is to it. That our classic logic is two-valued is entirely due to the fact that it represents a mapping process. You may have something that is one-valued, but you cannot map something with one value. But it should not be forgotten that the second value plays only a supporting and assisting role. Ontologically speaking it designates (vgl. oben S. 50) nothing. One-valued Being is auto-referential. It refers to nothing outside its own contextuality. Simply because there is none. Auto-reference is reference between different elements belonging to the same ontological locus.“²⁰⁷ Die Monokontexturalität weist Elemente auf, die autoreferenziell sind. Sie beziehen sich also ausschließlich auf ihre eigene Kontexturalität. Sie referieren auf nichts anderes außerhalb dieser Kontexturalität. Im Falle der logischen Theoriefigur der Polykontexturalität indes referieren die Elemente auf verschiedene ontologische loci: „Unfortunately, we possess hetero-referentiality where the reference carries from one locus to another merely as a `subjective` vehicle for scientific inquiry. This vehicle is our two-valued logic.“²⁰⁸

Luhmann kopiert Günthers Theoriefigur der Polykontexturalität in seine Systemtheorie, indem er die zwei Werte einer Kontextur mit der Form der Unterscheidung, also einer binären Kontextur, attribuiert und der jeweils einen Seite der Unterscheidung einen Designationswert beimisst, also das, was gesetzt ist, und der jeweils anderen Seite einen Referenzwert, der das Gesetzte reflektiert. Beide Seiten der Form definieren sich gegenseitig *und* schließen einander wechselseitig aus (werden füreinander gar jeweils unsichtbar), je nachdem, von welcher der beiden Seiten aus man die jeweils einseitig nutzbare Zweiseitenform beobachtet beziehungsweise auf welcher Seite beim Wechsel des Fokus der Re-Entry erfolgt. Der Designationswert erscheint stets auf der Seite der Form, die gerade beobachtet wird. Deshalb bezeichnen die beiden Seiten der Form auch keine Polaritäten oder Gegensätze,

²⁰⁴ (Günther, Dialektik II, 1979), S. 195.

²⁰⁵ A.a.O., S. 190: „Being per se is - as noted above - in itself totally undifferentiated. It is 'symmetrical' having no different properties in different parts of the Universe. The only distinction that can be attributed to it is that it is distinguishable from Nihilism or Nothingness. Nothingness and Being are related to each other in such a way that their mutual ontological position is defined by the logical principle of the Tertium Non Datur (TND). Something is or it is not; that is all there is to it in ontology.“

²⁰⁶ (Günther, Dialektik I, 1976), S. 249.

²⁰⁷ (Günther, Dialektik II, 1979), S. 253f.

²⁰⁸ A.a.O., S. 254.

sondern die beiden Seiten der Form der Unterscheidung. Hinzu tritt ein Rejektionswert, der gleichsam die so als binäre Kontextur markierte Form der Unterscheidung von anderen Kontexturen abgrenzt, innerhalb derer jene Unterscheidung *nicht* gilt. Er markiert zudem die andere, unsichtbare Seite der Unterscheidung, die *mitgedacht* wird. Letztlich exerziert der Rejektionswert auch im übergeordneten Formenraum die *Unterscheidung zwischen System und Umwelt*, um Kontexturen voneinander abzugrenzen. Alles, was nicht zur Kontextur der jeweiligen zweiwertigen/binären Unterscheidung (*Di*-ferenz!) passt wird jenseits dieser Form verortet (Umwelt), hat also einen anderen locus, eine markierte Kontextur (marked state) unter anderen, nicht markierten Kontexturen (unmarked state). Funktional-evolutiv betrachtet dient Luhmann der „Begriff der Kontextur“ vor allem „dazu, den Wechsel von der Schichten-gesellschaft des europäischen Mittelalters zur primär funktionalen Differenzierung der Mo-derne zu beschreiben. [...] Mit der Evolution der funktional differenzierten Gesellschaft ist die Hauptdifferenz nicht mehr Schichtung, sondern Funktion“²⁰⁹. Mit „Kontextur“ ist zudem nicht Kontext gemeint, sondern die binäre Dynamik der Operation und der Form der Unter-scheidung. Mit „Kontext“ wird ein Bezugsrahmen dieser Dynamik markiert. Ein Beispiel: In der Krankenhausseelsorge im Kontext des Krankenhauses, innerhalb des funktionalen Sys-tems der Medizin gibt es mehrere Kontexturen, die eine Polykontextur bilden – „Medizin, Psychotherapie, Intimsysteme, Religion“²¹⁰ usw.

Gotthard Günther zufolge sind auch menschliche *Bewusstseine* Kontexturen. Sie sind inso-fern je einzigartig, als ihre jeweilige spezifische binäre Unterscheidung nicht auf andere Be-wußtseine übertragbar ist. Anhand von Bewußtseinen trifft Günther die Unterscheidung zwi-schen Identität und Gleichheit. Zwar seien die Zahlen 1,2,3,4 die ein Ego zählt zunächst die gleichen, wie jene Zahlen 1,2,3,4 die ein Alter zählt. Insofern die Zahlen jedoch allein im Pro-zeß des Zählens ‚existierten‘ ließen sie sich anhand ihrer Herkunft aus jeweils zwei unter-schiedlichen Organismen („two seperate organic systems“²¹¹) unterscheiden, bilden also zwei voneinander getrennte Kontexturen.

Aus systemtheoretischer Sicht erscheint der Terminus „organic systems“ etwas unglücklich gewählt, insofern er mit dem Terminus „biologische Systeme“ verwechselt werden könnte und wir uns somit außerhalb des Gegenstandsbereiches der Systemtheorie bewegen. „Or-ganic systems“ meint aber wohl etwas anderes beziehungsweise könnte systemtheoretisch anders konnotiert werden, denn biologische Systeme können nicht zählen. Kommunikatio-nen, das heißt Soziale Systeme, können zwar auch nicht zählen, die mit ihnen gekoppelten

²⁰⁹ (Emlein, Psychotherapie, 2020), S. 110.

²¹⁰ A.a.O., S. 114; vgl. auch S. 110, Anm. 2.

²¹¹ (Günther, Dialektik II, 1979), S. 194.

Bewusstsein indes schon. Natürlich ‚zählt‘ alles, was sich in biologischen Systemen im Prozeß des Lebens ereignet, indem der gesamte Organismus darauf zählt, dass die Lebensprozesse für das Überleben relevant seien. Ohne die Kontexturen biologischer Systeme blieben auch psychische und soziale Systeme bloße Potentialitäten, Denkbarekeiten ohne Erscheinung. Günther meint unmittelbar auf sein Zählbeispiel folgend, dass das Gesagte prinzipiell auch für Tiere gelte, vorausgesetzt, sie haben ein „Bewusstsein“ (!): „But what we say about ourselves and our neighbors is equally valid for every animal as far as it has a consciousness, and this alone shows that the number of closed contextualities which criss-cross this Universe is enormous“ ²¹².

Diese Erkenntnis fügt sich ins systemtheoretische Bild. Das oben hinsichtlich der Form der Unterscheidung benannte erscheint jetzt noch deutlicher: Die Einbettung aller Kontexturen in eine (zweiwertige) Polykontextualität, die eine universal gedachte ist, erinnert an Luhmanns *System/Umwelt Differenz*, insofern, als alle Kommunikationsakte als Operation sozialer Systeme in der Polykontextualität von Umwelten erscheinen. Die Kontexturen erscheinen innerhalb eines ontologischen Rasters, dass insofern als „ontologisch“ qualifiziert werden kann als es die Beziehungen der Kontexturen zueinander bestimmt. Die Zweiwertigkeit dieses Polykontextes ergäbe sich sodann aus der binären Form der Unterscheidung (vgl. „distinction“ und „indication“ im Kalkül der Form bei Spencer-Brown).²¹³

Die Übernahme von Bestimmungsstücken und Theoriefiguren aus der *Polykontextualitätstheorie* Gotthardt Günthers hat der Steigerung des Nutzwertes der luhmannschen Theorie gedient. Der Nutzen der Systemtheorie besteht vor allem darin, dass sie als universelle Theorie²¹⁴ auf alle Operationen und Phänomene im System der Gesellschaft (und damit auf *alle* Funktionssysteme derselben und allen ihren „Kontexturen“) angewendet werden kann, eben auch auf das System der Religion, somit auf die Kirche, die Theologie und die Seelsorge. Dabei stellt sich auch dem operationalen Konstruktivismus wie anderen Konstruktivismen nicht die Frage nach der Existenz absoluter Realität. Diese kann weder bewiesen noch

²¹² Ebd.

²¹³ A.a.O., S. 195f.: „In Part I we introduced the distinction between sameness and identity. The two-valuedness in each contexture is the same as the two-valuedness in any other contexture. But this does not mean that – let us say – the positive value in contexture A is identical with the positive value in contexture B. But as the identity of the ‘same’ value changes with reference to different contextures, we may – although we insist that our Universe displays in each contexture a strictly two-valued structure – introduce a system of many-valuedness with regard to the identity problem. Such a system of many-valuedness will not constitute a many-valued logic which we may use as a vehicle for our thinking. It will not describe the Laws of Thought as produced by a human consciousness. It cannot be clone because, according to what we have previously said, the psychic space in which thought processes evolve constitutes a closed contextuality and is, as such, strictly two-valued. But the projected system of many-valuedness will form what we shall call an ontological grid which determines the relations of the various contextures to each other.“

²¹⁴ Luhmann charakterisiert seine Systemtheorie in einem Interview: „Der Einschluß des Beobachters und der Beobachtungsinstrumente in die Beobachtungsgegenstände selbst“ sei „eine spezifische Eigenschaft universeller Theorien.“, vgl. (Luhmann, Archimedes, 1987), S. 164. Und: „Diese Systemtheorie erhebe für sich selbst den Anspruch, universell zu sein, das heißt ‚den gesamten Bereich der Wirklichkeit abzudecken‘“, ebd. S. 163.

falsifiziert werden. Sehr greifbar macht Luhmann diesen Umstand anhand seines berühmten Quallenbeispiels in seinem Aufsatz „Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität“²¹⁵: „Schon und gerade durch das Unterscheiden differenziert das Erkennen sich gegen alles, was nicht seinerseits Erkennen ist. Gleichwohl handelt es sich immer, und auch beim Erkennen, um *real konditionierte Operationen*. Ohne Wasser macht die Qualle schlapp. Das zu erkennen, erfordert jedoch Unterscheidungen: mit/ohne Wasser; nicht schlapp/schlapp. Diese Unterscheidungen selbst sind erkenntnisspezifische Codierungen und sie fungieren umweltindifferent (reizunspezifisch) insofern, als es für sie keinerlei Äquivalente in der Umwelt gibt und auch nicht geben kann. *Kognitiv muß daher alle Realität über Unterscheidungen konstruiert werden und bleibt damit Konstruktion. Die konstruierte Realität ist denn auch nicht die Realität, die sie meint; und auch dies ist erkennbar, aber wiederum nur mit Hilfe eben dieser Unterscheidung erkennbar.*“²¹⁶ Dass „die Unterscheidung Realität garantiert liegt in ihrer eigenen operativen Einheit; aber gerade als diese Einheit ist die Unterscheidung ihrerseits nicht beobachtbar – es sei denn mit Hilfe einer anderen Unterscheidung, die dann die Funktion der Realitätsgarantie übernimmt. (...) *Die Realität ist das, was man nicht erkennt, wenn man sie erkennt*“²¹⁷.

Luhmann will damit nicht sagen, dass es in der Welt prinzipiell Sachverhalte gäbe, die man nicht erkennen könne. Durch Unterscheidung ist das durchaus möglich. Aber eben jene *reale* Konditionierung allen Erkennens, die Realität (und hier trifft sich Luhmann mit der Transzendentalität Kants), ist durch Unterscheidung nicht erkennbar. *Deshalb verweist er auf das Paradoxon des Erkennens.* Er begründet keine Lehre vom großen Weltgeheimnis oder der Unerkennbarkeit der Natur, was manchen dazu verleiten könnte, hier trivialerweise Gott ins Spiel zu bringen. „Gemeint ist nur, daß die Realoperation des Erkennens den Gewinn, den sie aus der Verwendung von Unterscheidungen zieht, also die Multiplikation kombinatorischer Möglichkeiten, einem Instrument verdankt, das eine systemspezifische operationale Geschlossenheit erfordert und (...) keine ‚Ähnlichkeiten‘ mit der Umwelt tolerieren kann. *Wenn Erkennen Sinn erfordert so wie Sinn Unterscheidungen, muß die letzte Realität sinnlos gedacht werden.*“²¹⁸

²¹⁵ In: (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 19-48.

²¹⁶ (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 35 f. – Kursive Hervorhebungen von mir.

²¹⁷ A.a.O., S. 36.

²¹⁸ A.a.O., S. 36. Wobei „sinnlos“ hier eben nicht alltagssprachlich verstanden werden darf als unerheblich, schädlich, nicht erwähnenswert, vergeblich etc. Fette Hervorhebung von mir.

1.5 Die soziologische Aufklärung als Aufklärung der Aufklärung – Deontologisierung und Sprache

Niklas Luhmann ist zweifellos angetreten, seine *Systemtheorie als Überwindung des alteuropäischen Denkens* im Sinne einer Deontologisierung desselben zu profilieren, ein Projekt, dass er selbst in seiner Antrittsvorlesung 1967 in der Universität zu Münster (Westfalen) als „*Soziologische Aufklärung*“ bezeichnet hat.²¹⁹ Luhmann spart in seiner Vorlesung einmal mehr nicht mit Kritik an der Soziologie, die sich als empirische Wissenschaft verstehe, recht eigentlich aber eine „Soziologie der Soziologie“, also eine soziologische Theorie bräuchte.²²⁰ Luhmann hat deutlich vor Augen, dass eine Wissenschaft, die sich der immensen Komplexität der Welt verweigert und versucht, diese in einem dichotomischen Reduktionismus aufzulösen, das System der Gesellschaft nicht komplexitätsreduzierend beobachten und analysieren kann. Sie scheint dies nicht einmal zu wollen. Sie widmet sich lieber - einem „Selbstverständnis der Soziologie als einer empirischen Wissenschaft folgend“ - mehr der „Form empirischer Untersuchungen über die Rolle des Soziologen und die gesellschaftlichen und organisatorischen Bedingungen seines Forschens, Lehrens und Ratgebens“²²¹.

Dieses Projekt steht durchaus in der Tradition Kants (den Luhmann sehr schätzte) und der Aufklärung. Die Aufklärung nimmt ihren Lauf im 18. Jahrhundert, gerade in jener Zeit, die noch immer von der stratifikatorischen Differenzierung des Systems der Gesellschaft bestimmt ist, aber sich zunehmend zur funktionalen Differenzierung hin wandelt. Nicht von Ungefähr fällt auch die französische Revolution in diese Zeit. Erst die zunehmende Fähigkeit zur Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse in der voranschreitenden Moderne, als Folge der Beobachtung sozialer Systeme, als Errungenschaft der funktional differenzierten Gesellschaft, setzt den Prozeß der *soziologischen Aufklärung* im Unterschied zu Kants Aufklärungsprojekt in Gang. Diese Reflexion nutzt die Differenz System/Umwelt zur Selbstbeobachtung von Systemen, beobachtet also die Einheit von Systemen paradox als unterschiedene, geteilte Gesamtheit. Nur wenn die Einheit des Systems thematisiert wird wird Reflexion exerziert. Somit fallen Selbstreferenz (Selektion einer Information) und Systemreferenz (als Fremdreferenz – Selektion einer Mitteilung) zusammen und das System beobachtet sich selbst als eine Gesamtheit, statt einzelner Operationen. Reflexion in einem *psychischen* System zum Beispiel ereignet sich demnach dann, wenn ein *Bewusstsein* nicht einen oder einige einzelne Gedanken beobachtet, sondern sich selbst als die Gesamtheit all

²¹⁹ (Luhmann, *Soz. Aufklärung* 1, 2018), S. 79 ff.

²²⁰ A.a.O., S. 105 ff.

²²¹ A.a.O., S. 106.

seiner Gedanken. Reflexion ist also nichts anderes als ein Re-Entry in die Form der Differenz System/Umwelt auf der Seite dessen, was sie unterscheidet, in das (soziale) System.

Anders gesagt: Das System beobachtet sich selbst als von seiner Umwelt unterschieden und vermag so seine Operationsweisen zu kontrollieren. Diese Operation der Reflexion des sozialen Systems setzt die Autopoiesis eben diese Systems voraus.

Derart besteht also *die entscheidende Differenz der soziologischen Aufklärung Luhmanns zur Aufklärung der beginnenden Neuzeit* darin, dass der kantische Primat der Vernunft im Prozeß der Aufklärung durch jenen der *Beobachtung* ersetzt wird. Es handelt sich gleichsam um eine *operationale Aufklärung*, die sich schon allein darin von der alteuropäischen unterscheidet. Luhmanns Programm der Aufklärung setzt die Operation der Beobachtung (Unterscheidung und Bezeichnung – distinction und indication bei Spencer-Brown) voraus. Jede Beobachtung führt zur Form der Differenz. So meint Aufklären eine Operation, die zur Beobachtung jeweils spezifische Differenzen nutzt: zum Beispiel die Differenz bewußt/unbewußt im Blick auf Bewusstseine, also auf psychische Systeme oder die Differenz manifest/latent im Hinblick auf soziale Systeme. Insbesondere letzteres – orientiert an der Phänomenologie, also am Zweitcode erschienen/nicht-erschieden anlaog zu manifest/latent – bezeichnet den Code des Luhmannschen Programms der soziologischen Aufklärung. Allein (selbst-)beobachtungsfähige soziale Systeme sind in der Lage, die Komplexität der funktional differenzierten Gesellschaft zu erfassen und zu reduzieren. Doch nicht nur die ontologischen Voraussetzungen wandeln sich im Zuge des Aufklärungsprojektes der Systemtheorie hin zu *fungierenden Ontologien*, nicht nur die Reflexion als Selbstbeobachtung selbstbeobachtungsfähiger sozialer Systeme tritt an die Stelle der Gewissheiten hierarchischer, stratifikatorischer Gesellschaften, die sich mit einem Programm anhand der Differenz oben/unten vergleichsweise einfach organisieren ließen. Auch die *Sprache* und mit ihr die Semantiken verändern sich.

Vergleichen wir die Alltagssprache mit der Sprache der Systemtheorie fällt sogleich auf, dass erstere stets unscharf expliziert. Doch reicht die Trennschärfe der Alltagssprache erfahrungsgemäß für die meisten Alltagssituationen aus. Wir müssen zum Beispiel nicht wissen, dass u.a. die rote Farbe der Ampel nicht in der Ampel, sondern in unserem Gehirn entsteht, um uns in einer Weise im Straßenverkehr zu verhalten, die das Risiko von Unfällen und sonstigen Schadensereignissen hinreichend minimiert. Wir gehen unbeschadet solcher Erkenntnisse zum Beispiel bei Rot in der Mehrzahl aller Fälle nicht über eine Ampel, weil wir es als Kinder bereits durch Nachahmung des Verhaltens unserer Eltern und durch Verkehrserziehungsmaßnahmen so gelernt haben und uns im späteren Alter durch nachvollziehbare rationale Argumente von der Zweckmäßigkeit dieses Verhaltensmusters haben überzeugen lassen. Wir wissen auch, dass es eine Verordnung gibt, die StVO (Straßenverkehrsordnung),

die Zuwiderhandlungen gegen diese Regel mit Sanktionen bewehrt. Wir gehen dennoch gelegentlich aus naheliegenden Gründen auch bei Rot über eine Ampel – wenn wir es zum Beispiel sehr eilig haben und befürchten müssen, dass wir sonst zu spät am Arbeitsplatz erscheinen oder weil wir (übermüdet) des Nachts nicht an einer Ampel an einer Straße warten wollen, auf der zu dieser späten beziehungsweise frühen Stunde sichtlich kein Verkehr mehr fließt. „Unsere ontologisierende Sprache (,ist‘, ,heißt‘, ,tut‘ usw.) suggeriert unentwegt, dass sie Welt abbilde; für Alltagssituationen reicht dies auch aus. Wir nehmen für Alltagszwecke *Gültigkeiten* an – und wissen doch, dass es sich um *Vereinbarungen* handelt, auch wenn wir nicht immer daran denken. Die radikale Deontologisierung der Welt durch Beobachtung <wie sie mit der Systemtheorie Luhmanns exerziert wird> führt zu vielen Widerständen gegenüber der Theorie und macht auch der Theologie zu schaffen.“²²² Dabei gehört es zu den Kennzeichen der Alltagssprache, dass diese Formen von ,sein‘ selten auf eine absolute Entität, sondern meist auf eine grammatische Entität referieren. Der Satz „Ich bin müde“ wird verstanden unabhängig davon, welches ontologische Konzept ihm zugrunde liegen könnte und worauf die 1. Person Singular, Präsens aktiv referiert. Die Alltagssprache ist vor allem deshalb so wenig trennscharf, weil sie Bilder der Realität konstruiert – „Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit“.²²³ „Wir könnten da auch sagen, wir lebten nicht in der Zeichensprache, wohl aber im gemalten Bilde“²²⁴.

1.5.1 Die Philosophie Wittgensteins als Sprachphilosophie

Diese sprachphilosophischen Voraussetzungen Luhmanns zeigen, dass er sich auch mit einer der eigenwilligsten Sprachphilosophien der Moderne auseinandergesetzt hat, mit der Philosophie *Ludwig Wittgensteins*. Werfen wir also auch einen Blick auf die Philosophie Wittgensteins und auf das, was sich ihr zu Phänomenen wie Sprache und Realität entnehmen lässt beziehungsweise was Luhmann ihr entnommen haben könnte. Ausführlicher diskutiere ich Wittgensteins Philosophie in Kapitel 2.2.1.

Alles, was der Fall ist, die Welt, „ist die Gesamtheit der Tatsachen“, wobei die Tatsache eine Verbindung von Sachen beziehungsweise „Gegenständen“ (der logischen Erkenntnis) markiert, die zusammen einen „Sachverhalt“ bezeichnen.²²⁵ „Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke“, das heißt dass ein Sachverhalt dann denkbar ist, wenn wir uns ein Bild von

²²² (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 106.

²²³ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), Satz 2.12, S. 15.

²²⁴ (Wittgenstein, Zettel, 2017), Zettel Nr. 232, S. 323.

²²⁵ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), Satz 1, S. 11: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“

ihm machen können.²²⁶ Dieser Gedanke ist der „sinnvolle Satz“, alle diese Sätze zusammen bilden die Sprache²²⁷; diese Aggregation von Unterscheidungen machen die Philosophie als „Sprachkritik“²²⁸ für Wittgenstein aus, wobei der „Satz“ ein Bild, kein reales Abbild der Wirklichkeit, ist, denn der „Satz ist ein *Modell* der Wirklichkeit, so wie wir sie uns *denken*“.²²⁹

Diese philosophische Sprachkritik auf der Grundlage der formalen Logik verhilft dazu, alles, was gedacht werden kann klar zu denken und alles, was gesagt werden kann klar zu sagen.²³⁰ Was nicht dieser Logik entspricht kann innerhalb dieses Logiksystems nicht nur nicht gedacht, sondern eben auch nicht gesagt werden, weshalb darüber geschwiegen werden muß.²³¹ Selbst wenn es wenigstens gedacht werden könnte, würde es indes nicht gesagt werden können. Es wird also klar ersichtlich, dass *der frühe Wittgenstein* nicht die Alltagssprache als Sprache des täglichen Gebrauchs vor Augen hatte.

Für die *Alltagssprache* ist primär nicht entscheidend, was die Wörter *bedeuten*, sondern *wie* sie *gebraucht* werden.²³² Diese Wende von der logisch-ontologischen²³³ philosophischen Sprachkritik des *Tractatus* (1921) zur Philosophie des Sprachspiels dokumentiert Wittgenstein in seinem Spätwerk „Philosophische Untersuchungen“ (1946 vollendet, aber erst 1953 veröffentlicht).

Die *Wissenschaftssprache* hingegen benötigt eine weit höhere Präzision zur Darstellung ihrer Inhalte. Sie bedient sich zudem eines besonders elaborierten Codes in Form einer Fachsprache, die meist in unterschiedlichen kulturellen Kontexten und deren wissenschaftlichen Kulturen verstanden wird. Einer hohen Trennschärfe und damit eines hohen analytischen Niveaus bedarf es erst recht dort, wo im Prozeß der Beobachtung durch Unterscheidungen Räume voneinander getrennt werden, und Formen erscheinen, wie das bei der Luhmannschen Systemtheorie der Fall ist.

Wittgenstein charakterisiert das, was er meint, exakter, indem er den Erwerb der Sprache beim Kinde fokussiert. Dessen Spracherwerb werde nicht über das Erklären erlernt, sondern über jenes Vorgehen, das Wittgenstein als „Abrichten“²³⁴ bezeichnet, was im wesentlichen

²²⁶ A.a.O., Satz 3, S. 17.

²²⁷ A.a.O., Satz 4, S. 25.

²²⁸ A.a.O., Satz 4.0031, S. 26.

²²⁹ A.a.O., Satz 4.0, S. 26, kursive Hervorhebungen von mir. – „Auf den ersten Blick scheint der Satz – wie er etwa auf Papier gedruckt steht – kein Bild der Wirklichkeit zu sein, von der er handelt. Aber auch die Notenschrift scheint auf den ersten Blick kein Bild der Musik zu sein, und unsere Lautzeichen – (Buchstaben-)Schrift kein Bild unserer Lautsprache. Und doch erweisen sich die Zeichensprachen auch im gewöhnlichen Sinne als Bilder dessen, was sie darstellen.“ (Satz 4.011), a.a.O., S. 26 f. – „Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das wesentliche der Abbildung zu verlieren.“ (Satz 4.016), a.a.O., S. 27 f.

²³⁰ A.a.O., Satz 4.116, S. 33.

²³¹ A.a.O., Satz 7, S. 85.

²³² Vgl. (Wittgenstein, Phil. Untersuchungen, 2016), S. 238.

²³³ Ich verwende diese Ausdrucksweise angesichts der ontologisch fundierten Unterscheidungen Wittgensteins zu Beginn seines „Tractatus logico-philosophicus“ (Sätze 1 und 2).

²³⁴ A.a.O., S. 239.

eine Sprachaneignung durch Imitation eines Beispiels bezeichnet. Wörter sind in diesem Falle repräsentierende Bezeichnungen des Dings, nicht Abbild des Dings, geschweige denn das Ding als solches. Dies nennt Wittgenstein „hinweisendes Lehren der Wörter“ insofern in der Beziehung von Lehrender und Lernender jene zuerst mit einer Geste auf den Gegenstand hinweist, um die Aufmerksamkeit des lernenden Kindes darauf zu richten, sodann ein Wort auszusprechen und damit Wort und Ding zu assoziieren.²³⁵

In der Systemtheorie wird sehr sauber zwischen *Kommunikation und Sprache* unterschieden. Ist jene als Operation definiert, deren Domäne nicht Bedeutungen, sondern Verkettungen sind, die Sinn konstruieren, zeigt sich diese als Vehikel für Semantiken. Die Abstraktion der Operation der Kommunikation in der Systemtheorie im Gegensatz zur alteuropäischen Tradition ist denknotwendig und gewollt. Gleichwohl wird deutlich, dass es sprechender Akteure bedarf, die in der Theorie der Umwelt des sozialen Systems zugerechnet werden.

1.5.2 Systemtheorie versus Kommunikationstheorie - Der Diskurs zwischen Niklas Luhmann und Jürgen Habermas

Wie wichtig und unumgänglich die aufgewiesenen grundlegenden Unterscheidungen sind – für die Systemtheorie, die Systemische Therapie und die systemische Seelsorge – illustriert ein *Diskurs*, der sich in den neunzehnhundertsiebziger Jahren *zwischen Niklas Luhmann und Jürgen Habermas* entwickelt hat. In diesem Diskurs treffen Kommunikationstheorie (Habermas) und Systemtheorie (Luhmann) diskursiv aufeinander, ohne dass Habermas verstanden hat beziehungsweise verstehen wollte, was Kommunikation als Operation eigentlich meint. Sekundär geht es auch um die Auseinandersetzung eines Idealisten und Moralisten mit einem systemtheoretischen Pragmatiker. Ihr liegen zwei unterschiedliche Verständnisse von Realität zugrunde, von denen dasjenige Habermas' als alteuropäisch-ontologisch aufgefasst werden kann. Der Diskurs ist in dem Buch „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?“, das 1972 erschienen ist, dokumentiert. Er ist für die Abgrenzung der Systemtheorie von anderen Theorien und dem Ziel dieser Studie so instruktiv, dass ich ihn hier zum Abschluß des Kapitels in seinen groben theoretischen Linien nachzeichnen möchte.

Während Luhmann mit seinem Projekt der soziologischen Aufklärung die alteuropäische Denktradition – insbesondere hinsichtlich ihrer ontologischen Konsequenzen – zu überwinden suchte weiß sich Habermas der klassischen Aufklärung mittels der Vernunft

²³⁵ A.a.O., S. 240: „Ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, dass der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf diese lenkt, und dabei ein Wort ausspricht [...] Ich will es ‚hinweisendes Lehren der Wörter‘ nennen. [...] Dieses hinweisende Lehren der Wörter [...] schlägt eine assoziative Verbindung zwischen dem Wort und dem Ding [...], dass dem Kind das Bild des Dings vor die Seele tritt, wenn es das Wort hört.“

verbunden. Aus Sicht Habermas' war die Aufklärungsarbeit mit Kant und seinen Epigonen nicht ein für alle Mal erledigt, sondern ein andauernder Prozess, den es weiter- und womöglich zu Ende zu denken galt. Damit blieb Habermas der alteuropäischen Tradition jedoch größtenteils verhaftet. Der paradigmatische Streit Luhmanns mit dem Philosophen Jürgen Habermas zeigt, wie grundlegend anders und in konsequenter Abkehr von der erkenntnisphilosophischen Tradition Europas die Systemtheorie angelegt ist.

Wie bereits im Abschnitt 1.3 ausgeführt, war Luhmann - ganz im Gegenteil zu seiner Wahrnehmung seitens der Frankfurter Schule, der sich auch Habermas zugehörig fühlte - alles andere als konservativ. Er beobachtete, reflektierte und kritisierte die seinerzeitige Theoriebildung seiner eigenen Disziplin, der Soziologie, häufiger als unzureichend und unterkomplex und scheute sich nicht, auch weite Teile der Philosophie in seine Einschätzung miteinzubeziehen.²³⁶ Er beargwöhnte die Konzentration seiner Disziplin auf die empirische Forschung und Wissenschaft. Habermas war an der Fortentwicklung eines bedeutenden Projektes der Moderne gelegen, der Aufklärung, mittels der Diskursethik, die er bei Karl-Otto Apel fand und mittels seiner Letztelemente der idealen Sprechsituation und des diskursiven Konsenses. Der Diskurs über praktische Fragen innerhalb der Gesellschaft, so Habermas' Gedankengang - insofern er zu diskursiv konsensualisierter gesamtgesellschaftlicher Wertebildung verhilft - vermag zu moralischen Urteilen zu führen, denen Wahrheit beigegeben werden kann. Sie sind wahr und richtig, insofern sie konsensuell-diskursiv in einer idealen Sprechsituation ausgehandelt worden sind.²³⁷

Demgegenüber zeigte sich Luhmann betont werteskptisch. Ein ausgeprägtes Interesse an grundlegenden Fragen der Moral hegte er nicht. Den Systemtheoretiker und Soziologen interessierte vielmehr die Frage, welche Funktion die moralische Kommunikation innerhalb des Systems der Gesellschaft hat. Während es Luhmann also um die *Funktion* der Moral der Gesellschaft geht, zielen Habermas' Bemühungen auf *Moralphilosophie* ab. Christoph Seiler beschreibt dies eingangs seiner Dissertation knapp und prägnant: „Mit seiner Diskursethik schlägt Jürgen Habermas eine Gerechtigkeitskonzeption vor, die den in einem Diskurs erzielten Konsens aller Betroffenen zum Kriterium der ‚wahrheitsanalogen Richtigkeit‘ moralischer Normen erklärt. Das Merkmal der wahrheitsanalogen Richtigkeit setzt er mit einer allgemeinen, raum- und zeitübergreifenden Gültigkeit gleich und hält damit an dem

²³⁶ In dieser Hinsicht ist auch instruktiv, was er einleitend in (Luhmann & Habermas, Theorie der Gesellschaft, 1972), S. 25 schreibt: „Der Aufwand an Arbeit, den die Soziologie ihren Grundbegriffen widmet, hält sich immer noch in bescheidenen Grenzen. [...] Sie hat ihre eigene Naivität in der Voraussetzung, dass über die wirkliche Welt schon entschieden sei und dass es nur darauf ankomme, mit geeigneten Begriffen festzustellen, was ist.“ – S. a. a.a.O., S. 100: „Gerade an Soziologen fällt auf, wie undifferenziert sie oft negieren. Vielleicht liegt das daran, dass sie den Begriff und die Funktion von Sinn noch nicht genug bedacht haben.“

²³⁷ S. bei (Habermas & Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, 1972), S. 101 ff.

Universalismus fest, der auch Kants Moralphilosophie kennzeichnet.“²³⁸ Obwohl Habermas die von Kant angestoßene Vernunftaufklärung, die er als fortlaufenden Prozess beschreibt, weiter entwickeln wollte und Luhmann der Vernunftaufklärung kantscher Prägung sein Konzept einer soziologischen Aufklärung gegenüberstellte, gibt es durchaus Berührungspunkte beider. Habermas orientiert sich etwa - wie Luhmann auch - an Talcott Parsons²³⁹ und seiner Theorie der Gesellschaft; diese bleibt aber auch bei Habermas trotz ihrer Unterscheidung zwischen System und Umwelt und des ihr inhärenten Systemfunktionalismus im Grunde eine Handlungstheorie beziehungsweise ein kommunikatives Handlungsmodell. Nicht die Operation der Beobachtung, wie bei Luhmann, liegt ihr zugrunde, sondern die Reflexion von Weltbezügen als eines normenabhängigen, handlungsleitenden und konsensualen Prozesses.

Wie sehr allerdings Luhmann und Habermas hinsichtlich ihrer Beobachtung des Phänomens der Kommunikation auseinander driften zeigt sich bei Habermas insbesondere bei solchen Theoriefiguren, die Kommunikation und Handlung wechselseitig aufeinander beziehen, während Luhmann es bei der funktionalen Beschreibung der Kommunikation als Operation sozialer Systeme belässt, vor allem aus Gründen der Komplexitätsreduktion, durch deren Mangel Habermas' Theorie letztlich kollabiert: „Der Begriff des kommunikativen Handelns ... bezieht sich auf die Interaktion von mindestens zwei sprach- und handlungsfähigen Subjekten, die (sei es mit verbalen oder extraverbalen Mitteln) eine interpersonale Beziehung eingehen. Die Akteure suchen eine Verständigung über die Handlungssituation, um ihre Handlungspläne und damit ihre Handlungen einvernehmlich zu koordinieren. Der zentrale Begriff der Interpretation bezieht sich in erster Linie auf das Aushandeln konsensfähiger Situationsdefinitionen. In diesem Handlungsmodell erhält die Sprache, wie wir sehen werden, einen prominenten Stellenwert.“²⁴⁰

Habermas postuliert ontologisch gleich drei Welten: Die „objektive Welt existierender Sachverhalte“²⁴¹ (also eine ontologische, identifizier- und erkennbare Welt), die „soziale Welt, welcher der Akteur als rollenspielendes Subjekt ebenso angehört wie weitere Akteure, die

²³⁸ (Seiler, 2014), S. 9.

²³⁹ (Habermas, Kommunikatives Handeln 1, 1988), S. 20. Wie sehr Habermas' Kommunikationsbegriff – im Unterschied zu demjenigen Luhmanns – aber noch informations- und handlungstheoretisch, sowie klassisch ontologisch affiziert ist wird a.a.O., S. 126 deutlich: „Kommunikationsteilnehmer, die sich miteinander über etwas verständigen, nehmen nicht nur eine Beziehung zu der einen objektiven Welt auf, wie es das im Empirismus herrschende präkommunikative Modell nahe legt. Sie beziehen sich keineswegs nur auf etwas, das in der objektiven Welt statthat oder eintreten beziehungsweise hervorgebracht werden kann, sondern auch auf etwas in der sozialen oder in der subjektiven Welt. Sprecher und Hörer handhaben ein Dasein von gleichursprünglichen Welten.“

²⁴⁰ (Habermas, Kommunikatives Handeln 1, 1988), S. 128.

²⁴¹ A.a.O., S. 132.

untereinander normativ geregelte Interaktionen aufnehmen können“ ²⁴² und die subjektive Welt, „auf die sich der Akteur, der sich im Handeln selbst in Szene setzt, bezieht“ ²⁴³.

Für Luhmann ist Welt ein Phänomen, das im Zuge der Beobachtung überhaupt erst erscheint, zumindest insofern es sich um jene Welt handelt, über die wir reden. *Denn über die Welt wird in der Welt geredet*. Solche Paradoxien übersehen wir gern, weil sie uns längst vertraut sind. Die Welt, über die wir reden ist die durch dieses Reden erscheinende Welt, die wir redend fixieren. Die Welt, in der wir reden bleibt unzugänglich, wird aber durch die Welt, die wir fixieren, indem wir über sie reden, verändert.

Eine solche Prädisposition beider Theorien musste letzten Endes zu klarer Abgrenzung führen, die auch nicht lange auf sich warten ließ. Allem Respekt zum Trotz blieben Luhmann wie Habermas in der Sache hart und unbeugsam. Hinsichtlich der Integration des Systembegriffs in sein Werk „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) zeigt Habermas durchaus, dass er seinen Luhmann zuvor gelesen hat. Er zitiert ihn auch häufig. Der Systembegriff bleibt bei ihm aber auf Teilbereiche der Gesellschaft beschränkt, auf die Systeme Politik und Wirtschaft, die Habermas kritisch reflektiert. Diesen beiden Systemen steht die sog. „Lebenswelt“ gegenüber, auf die sich die Anwendung des Systembegriffs *nicht* erstreckt: „es geht zunächst um einen Begriff der kommunikativen Rationalität, der hinreichend skeptisch entwickelt wird und doch den kognitiv-instrumentellen Verkürzungen der Vernunft widersteht; sodann um ein zweistufiges Konzept der Gesellschaft, welches die Paradigmen Lebenswelt und System auf eine nicht nur rhetorische Weise verknüpft; und schließlich um eine Theorie der Moderne, die den Typus der heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien mit der Annahme erklärt, daß die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden. Die Theorie des kommunikativen Handelns soll also eine Konzeptualisierung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, die auf die Paradoxien der Moderne zugeschnitten ist, ermöglichen.“ ²⁴⁴ Die Lebenswelt ist einerseits das schlichtweg gegebene, aber ebenso auch „der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo

²⁴² Ebd.

²⁴³ A.a.O., S. 135. – In (Habermas, Kommunikatives Handeln 2, 1988), S. 183 f. beschreibt er seine Theoriefigur der drei Welten wie folgt: „In der Einleitung <in Bd. 1, s.o.> habe ich an den ontologischen Voraussetzungen des teleologischen, des normenregulierten und des dramaturgischen Handelns drei verschiedene Akteur-Welt-Beziehungen unterschieden, die ein Subjekt zu etwas in einer Welt aufnehmen kann: zu etwas, das in der einen, objektiven Welt entweder statt hat oder herbeigeführt werden kann; zu etwas, das in der von allen Angehörigen eines Kollektivs geteilten sozialen Welt als gesollt anerkannt wird; oder zu etwas, das andere Akteure der eigenen, dem Sprecher privilegiert zugänglichen subjektiven Welt zurechnen. Diese Akteur-Welt-Beziehungen kehren in den reinen Typen verständigungsorientierten Handelns wieder. An den Modi der Sprachverwendung läßt sich klären, was es bedeutet, dass ein Sprecher, indem er einen der Standardsprechakte ausführt, eine pragmatische Beziehung – zu etwas in der objektiven Welt (als der Gesamtheit der Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind); oder – zu etwas in der sozialen Welt (als der Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen); oder – zu etwas in der subjektiven Welt (als der Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse, die der Sprecher vor einem Publikum wahrhaftig äußern kann) aufnimmt, wobei die Referenten der Sprechhandlung für den Sprecher als etwas Objektives, Normatives oder Subjektives er scheinen.“

²⁴⁴ (Habermas, Kommunikatives Handeln 1, 1988), S. 8.

sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können.“²⁴⁵ Lebenswelt prozessiert also die Passung der drei Welten in Prozessen der kritischen Auseinandersetzung innerhalb der Gesellschaft und in Prozessen der Konsenbildung in eben jener.

Luhmann vermag solchen Prozessen der Gesellschaftsverbesserung nichts abzugewinnen, weil Gesellschaft für ihn, wie wir bereits sahen, keine adressierbare und damit auch keine veränderbare Größe ist, sehr wohl aber ein soziales System, das paradoxerweise weitere soziale Systeme der Gesellschaft umfasst, wobei er diese funktionalen Systeme nicht auf Politik und Wirtschaft beschränkt, sondern alle gesellschaftlichen Funktionsbereiche als soziale Systeme beobachtet. Bei Habermas steht die *Kritik* der Gesellschaft im Fokus, bei Luhmann deren *Analyse* durch Beobachtung. Der Beobachter Luhmann und der Beobachter der Beobachter Luhmann lehnt Kritik jedoch keinesfalls kategorisch ab: „Gewiß soll den Kritikern das Wort nicht abgeschnitten werden, und es geht auch nicht um eine in sich paradoxe Kritik des Kritisierens. Es bleibt genug zu tun, wenn es darum geht, ausfindig zu machen, woran es fehlt - in der Metaphysik oder bei der Müllabfuhr. Es sollte nur eine Möglichkeit der Beobachtung zweiter Ordnung darübergerlegt werden, damit man fragen kann, mit welchen Unterscheidungen Kritiker arbeiten, und warum gerade mit diesen und nicht mit anderen.“²⁴⁶

In dem bereits genannten Band, in welchem Habermas' und Luhmanns Theorien aufeinandertreffen sind die Claims des Diskurses schnell abgesteckt. Luhmanns fragt, ob moderne „Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse“ taugen, wobei dahinter die Frage stecke „ob Gesellschaft angemessen begriffen wird, wenn man sie als System begreift“²⁴⁷. Habermas macht Luhmann den Vorwurf (im Unterschied zur Frankfurter Schule) letztlich bestehende gesellschaftliche Verhältnisse zu legitimieren, statt sie zu verändern: „Ein weiterer Grund ist freilich die Frage, ob diese Theorie nicht geeignet ist, in einem auf Entpolitisierung einer mobilisierten Bevölkerung angewiesenen politischen System die herrschaftslegitimierenden Funktionen zu übernehmen, die bisher von einem positivistischen Gemeinbewußtsein erfüllt worden sind.“²⁴⁸ Für Habermas ist bei allem Respekt vor der Leistung Luhmanns klar, dass die Systemtheorie den herrschaftskritischen Diskurs zum Erliegen bringe.

²⁴⁵ (Habermas, *Kommunikatives Handeln* 2, 1988), S. 192.

²⁴⁶ (Luhmann, *Kunst*, 1997), S. 163 f. Hier formuliert Luhmann ganz nebenbei und höchst kompakt das Grundprinzip der Systemtheorie als Differenztheorie.

²⁴⁷ (Luhmann & Habermas, *Theorie der Gesellschaft*, 1972), S. 7.

²⁴⁸ A.a.O., S. 144.

Luhmann fasst das seiner Ansicht nach gescheiterte synthetische Konzept Habermas' in einem Interview mit Rainer Erd und Andrea Maihofer sehr pointiert zusammen: „Ich finde, daß man mit dem Theoriekonzept der ‚Frankfurter Schule‘, wenn es ein solches überhaupt gibt, wissenschaftlich nicht arbeiten kann. Das ist eine Position, die nicht kompliziert genug, nicht variantenreich genug ist. Die Kritische Theorie ist nicht kompliziert genug, um etwas anderes als ein protestierendes oder resignatives Verhalten zu provozieren. Der Ausweg, den Habermas geht, verschiedene Theorien zu diskutieren und zu synthetisieren, hat bisher nicht zu einer eigenen systematischen Position geführt. [...] Das Problem von Habermas besteht darin, daß sein Denken um eine moralische Verpflichtung von Gesellschaftstheorie organisiert ist. Das gibt dieser Theorie zwar eine besondere Attraktivität, zeigt zugleich aber auch ihre Grenzen an. Von einer solchen Position aus kann man beispielsweise die Geldwirtschaft, das Recht oder die politische Maschinerie nicht oder nur negativ, kritisch-ablehnend sehen.“²⁴⁹ Gleiches gilt für die Religion. Auch sie wirkt der Theorie Habermas' zufolge einem herrschaftskritischen Diskurs entgegen und tröstet jene, die für ein besseres Diesseits kämpfen wollen auf ein noch besseres Jenseits.

1.6 Das Vage und die Seele

Somit schließt sich in dieser Einleitung mit ihrer Darlegung der Aufgabenstellung und der theoretischen Voraussetzungen der vorliegenden Studie der Kreis zum Vagen, indem wir die *Zielperspektiven* der vorliegenden Studie in den Blick nehmen. Etwas Geschick also und ein gutes theoretisches Rüstzeug wie die Systemtheorie vorausgesetzt kommen die Einlagen der trüben Suppe dank der Gabel und der systematischen Beharrlichkeit dessen, der sie benutzt, allmählich ans Licht. Dabei ist „Sinn“ nicht weniger wirklich und relevant, weil er sich im Vagen erschließt. Der Begriff des Vagen, von Peter Fuchs in seinem Buch „Die Verwaltung der vagen Dinge“ verwendet, stammt von Paul Valéry: „In jeder Gesellschaftsordnung tritt einer auf, der als Verwalter der vagen Dinge eingesetzt ist. Er destilliert sie, gliedert sie, versieht sie mit Verordnungen, Methoden, Einweihungsriten, mit Gepränge, Symbolen, Versmaßen, ‚geistlichen‘ Übungen – bis sie die Gestalt ursprünglicher Gesetze annehmen. Es ist der Priester, der Magier, der Dichter, der Geheime Zeremonienmeister; auch der Demagoge und der Held. Aus Dämpfen errichten sie Gebäude, die nicht fest, doch ewig stehen. Jeder Angriff vertreibt sie, keiner zerstört sie.“²⁵⁰ Samt des Blicks auf die paradoxen Implikationen dieses Zitates sind es die Verwalter der vagen Dinge, die mit einer Gabel in einer Welt voll

²⁴⁹ Vgl. (Luhmann, Archimedes, 1987), S. 126 f. Vgl. auch (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 228 ff.

²⁵⁰ (Valéry, o. Jahr), Bd. II, Theta, Position 18670.

Suppe unterwegs sind, die Pfarrerinnen, Priester, Mystiker:innen, Seelsorger, Psychotherapeuten, Lehrerinnen, Schauspieler, Musikerinnen, Magier:innen und Gaukler.

Wenn sich Sinn im Vagen erschließt, dann ist auch jegliche, Sinnkonstrukte beobachtende Beratung im Vagen angesiedelt. Die Seelsorge, um die es im vorliegenden Buch geht, ist zunächst einmal Beratung im Code der Religion, hier der christlichen Religion, zudem mit evangelisch-konfessioneller Prägung. Mein persönlicher Fokus ist der eines Krankenhaus- und Psychiatrieseelsorgers, der auch Therapeut, Berater und Supervisor ist und als solcher seit fast 25 Jahren in eigener Praxis arbeitet, sowie vielfältige Erfahrungen in Gemeinden und anderen, funktionalen Arbeitsbereichen sammeln durfte, der aber auch in der akademischen Lehre und wissenschaftlich arbeitet. So stammt die gebotenen Fallbericht samt Analyse aus dem Kontext der Praxis. Ich habe ihn bewusst ausgewählt, weil er anschaulich vermitteln kann, wie systemische Seelsorge mit dem hier zu entwickelnden theoretischen Gerüst praktisch ‚funktionieren‘ kann. Wobei ich hinsichtlich der Grundbestimmung des Zwecks der vorliegenden Untersuchung an Günther Emleins wegweisende Arbeit anschließe: „Dieser Entwurf ist kein anleitendes Lehrbuch für systemisch orientierte Seelsorge. Anleitungen gibt es inzwischen genug im Bereich der Seelsorge und der systemischen Therapie. Diese Studie setzt den Theoriediskurs fort. Auswirkungen auf die Praxis kann man mit Fug und Recht vermuten.“²⁵¹ Die ausführliche Falldarstellung im 6. Kapitel der vorgelegten Untersuchung dient einerseits als Kondensationskeim theologischer Überlegungen, andererseits auch als ‚Aufhänger‘ zur Vorstellung grundlegender systemischer Methoden. Die Sprache der vorliegenden Studie muss sich von der Alltagssprache unterscheiden, die inkonsistent und für meine Aufgabe wenig geeignet ist. „Will man Distanz zur Alltagssprache halten, ist man gezwungen, die Begriffe, die man verwendet, zu definieren. Definierte Begriffe werden darüber hinaus gewichtet. Manche werden zu Grundbegriffen hochgestuft, ohne die eine Theorie kollabieren würde, andere bekommen einen neuen Platz in der Theoriestruktur. Sinn (als Gegenstück zum Beispiel zu Materie, nicht zu Sinnlosigkeit) wird mit System verknüpft: Wie gehören Sinn und System zusammen? Als Ganzes kommt eine bestimmte Sichtweise zustande, die ‚aus einem Guss‘ sein soll. Die Wissenschaft fordert Konsistenz, auf der die Alltagssprache gewöhnlich nicht beruht.“²⁵²

In der vorliegenden Studie werde ich demnach die Systemtheorie Niklas Luhmanns auf die Theologie *und* die Seelsorge anwenden. Die Studie kann dabei auf einen forschungsgeschichtlichen Überblick verzichten, weil ein solcher in zahlreichen Lexika, Lehrbüchern und

²⁵¹ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 23.

²⁵² A.a.O., S. 21.

Monographien und ausführlich auch bei Günther Emlein dargeboten wird.²⁵³ Zahlreicher als theoretische Auseinandersetzungen mit systemischer Seelsorge sind jene Werke, die überwiegend darstellen, wie sich Seelsorge praktisch systemisch bewerkstelligen lasse. Auch auf diese verweise ich hier lediglich, weil es nicht die Zielsetzung der vorliegenden Studie ist, verschiedene Konzepte praktischer (systemischer) Seelsorge (kritisch) zu würdigen, mit einer Ausnahme im Zuge der Einführung der umfangreicheren Darstellung eines Seelsorgeprozesses am Beispiel des „Schachtmannes“. Seelsorge bewegt sich seit der sog. „Seelsorgebewegung“ ab den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts im Spannungsfeld von Kerygmantik (Verkündigungslehre) und Psychotherapie. Die Seelsorgebewegung beziehungsweise die Therapeutisierung der Seelsorge hat zweifellos zu einer wünschenswerten methodischen Professionalisierung der Seelsorge beigetragen, indem sie diese mit beraterischen und therapeutischen ‚Tools‘ angereichert und Aufmerksamkeit für die Seelsorge geschaffen hat. Aber Seelsorge unterscheidet sich von Beratung/Therapie eben darin, dass sie im funktionalen System der Religion im Code der Religion ausgeübt wird. Das „Theorie-defizit“ der Seelsorge vermochte die Seelsorgebewegung jedoch bislang nicht zu überwinden.²⁵⁴ Ganz ähnlich übt Klaus Winkler Kritik aus den Reihen der Seelsorgebewegung selbst. Vor dem Hintergrund der Integration von konstruktivistischem Gedankengut in die Theologie im Zuge der systemischen Seelsorge erscheint diese Forderung umso wichtiger. Morgenthaler zitiert Winkler: Die „Seelsorgebewegung habe sich in ihren unterschiedlichen Richtungen zwar schieblich-friedlich arrangiert, spare aber die Diskussion über unterschiedliche theologische und anthropologische Grundlagen tunlichst aus, was nicht zu ihrer selbstkritischen Weiterentwicklung beitrage.“²⁵⁵ Hier vor allem auch setzt Günther Emleins Studie an. Die herausragende Leistung seiner Arbeit besteht darin, dass ihm „die Umschreibung der sozialtheoretischen Erkenntnisse auf Religion und auf ‚Das Sinnsystem Seelsorge‘“²⁵⁶ gelungen ist. „Der Autor sieht in einer Theorie über das phänomenologische Konzept von Sinn, wie es Luhmann in seine Theoriearchitektur eingearbeitet hat, erweitert zu einer Theorie des Sinnsystems, die Grundlage, um Systemik und Religion (beziehungsweise Theologie als Reflexionsinstanz der Religion) in eine Relation zu bringen. Emlein erfindet die originelle

²⁵³ Besonders instruktiv ist der Überblick inklusive einer kritischen Würdigung der angeführten theoretischen Positionen a.a.O., 2017), S. 29-64.

²⁵⁴ Wie schon vorab erwähnt, hat sich das inzwischen teilweise geändert. „In ihrer langen Geschichte stand bei der Seelsorge und der ihr gewidmeten Literatur immer ihre Praxis im Vordergrund. Ein großes Theoriedefizit war die Folge. Dies hat sich auch nicht grundlegend verändert, als in der so genannten Seelsorgebewegung psychologische und psychotherapeutische Konzepte wie die Tiefenpsychologie, die Gesprächspsychotherapie, die Transaktionsanalyse, die Gruppendynamik oder die Familientherapie in die Seelsorgepraxis übernommen wurden, ohne dass – trotz der neuen Bezeichnung ‚Pastoralpsychologie‘ – ein Theoriefundament und ein Theoriegebäude entwickelt wurden.“ Vgl. (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 13 f. Günther Emlein, aus dessen Paderborner Dissertation beziehungsweise eines deren Vorwörter (von Martin Ferel) dieses Zitat stammt, hat mit seinem Werk – und bereits mit Beiträgen im Vorfeld – sehr konsequent die Luhmannsche Systemtheorie auf die Seelsorge angewendet.

²⁵⁵ (Morgenthaler, Syst. Seelsorge, 2019), S. 64

²⁵⁶ A.a.O., S. 13.

Metapher des Hybriden, um Pastorales und Systemisches zusammenzusetzen. Damit schlägt der Autor eine Lösung für das Problem des Zitters Pastoralpsychologie vor.“²⁵⁷ Dem Weg Günther Emleins in der Spur der Luhmannschen Systemtheorie will ich insofern folgen, als ich die von ihm beschriebene Notwendigkeit, eine kohärente Theorie nahezu ausschließlich auf die Seelsorge anzuwenden, ohne mehrere theoretische Modelle zu verwenden - was meistens zu Lasten der Stringenz geht - ausdrücklich unterstütze.²⁵⁸ Natürlich könnte das alles auch mit anderen Theorien ganz anders beschrieben werden. *Die Systemtheorie Luhmanns indes ermöglicht meines Erachtens eine De-Ontologisierung der Theologie, insofern sie dann nicht nach dem „Sein“ Gottes fragt, sondern nach der Differenz Gottes zur Welt, also nach der Basisunterscheidung der Religion immanent/transzendent.*²⁵⁹ Zum Ende dieser Einleitung kommen vier Verwalter der vagen Dinge von der Britpopband Oasis zu Wort. „Dig out your Soul“, dieser Titel eines ihrer Alben aus dem Jahre 2008 lädt dazu ein, etwas sehr Handgreifliches mit etwas kaum Fassbarem, Vagem zu verbinden. Das erinnert auffallend an das „Handwerk“ der systemischen Seelsorge. Zwei Brüder aus dem nordenglischen Manchester mit überaus schlechten Manieren und einer noch schlechteren Geschwisterbeziehung tauchten in den Neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts wie aus dem Nichts auf und bereicherten jene Ära mit einem neuen, an die Beatles angelehnten, frechen Sound und respektlosen Texten. Zwar fühlten sich die öffentlichen Auftritte der Gallagher-Brüder auf und wohl auch hinter der Bühne bisweilen an,²⁶⁰ als handele es sich um eine völlig aus dem Ruder laufende Psychotherapie, doch mangelte es nie an Bonmots und Sticheleien, die hinter die raubeinige Kulisse schauen ließen und nachdenklich stimmten. Wenn die Herren nicht gerade damit beschäftigt waren, sich zu betrinken oder andere Drogen zu konsumieren, schrieben sie - oft absolut hinreißende - Songs, schlugen und vertrugen sich und posaunten lautstark in die Welt hinaus, was sie

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ „Die Studie geht wissenschaftstheoretisch für Seelsorge neue Wege. Sie verwendet ein und dieselbe Theorie, um Settings der Gesprächsführung und Religion ‚unter einen Hut‘ bringen zu können. Dieses Vorgehen erlaubt deutlich mehr Stringenz und Konsistenz, als wenn man mehrere Ansätze addiert oder ineinander integriert. Das ist kein Nachteil für Religion: Jede Sicht auf Religion ist durch eine spezifische Sichtweise geprägt und festgelegt. Wer behauptet, eine ‚richtige‘ Sicht der Religion zu haben, landet unweigerlich in Ontologien – und das verträgt sich mit Systemtheorie gar nicht. Der Autor geht den einzigen noch möglichen Weg: Er weist im Unterschied zu Alltagssprache seine Sichtweise aus. Mehr noch: Wo er in der systemtheoretischen Beobachtung der Religion (durch Luhmann und Fuchs) Vorläufigkeiten und Inkonsistenzen findet, schlägt er Alternativen vor. In gewisser Hinsicht schreibt Emlein nicht nur Systemtheorie auf Seelsorge um, sondern er schreibt auch die Systemtheorie um. Nur so, lautet seine These, ist das nötige Maß an Konsistenz zu erreichen. Das kleine Kapitel über Wissenschaft – natürlich ebenfalls aus systemtheoretischer Sicht – beschreibt, wie dieses Funktionssystem mithilfe von Konsistenz und anderen Kriterien sich behilft, wo Realität als Kriterium abhandengekommen ist“, ebd.

²⁵⁹ „Lässt Theologie, wie der Autor es pars pro toto für die Seelsorge tut, sich auf Systemtheorie ein, muss sie in vielen Aspekten ontologische Formeln bereinigen und umgeschrieben werden. Als ich die Kapitel über Religion und über Seelsorge gelesen habe, schien mir diese Umschrift kein Schaden zu sein. Zu Bruch könnte gehen, was schon lange obsolet geworden ist (z. B. Aussagen darüber, was mit Gott ‚wirklich‘ ist). Ist die Schale zerbrochen, könnte der Kern neu und anders leuchten und Religion und damit auch Seelsorge zum Trost werden.“, a.a.O., S. 14.

²⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=uHWiuCPcNUw> – aufgerufen am 18.05., 22:30 h.

voneinander hielten: „Noel ist unhöflich, arrogant, abschreckend und faul. Er ist der zornigste Mann, den du je treffen wirst. Er ist wie ein Mann mit einer Gabel in einer Welt voll Suppe.“ ²⁶¹

So liefert Liam Gallagher ein nützliches Bild für das, was auch systemische Seelsorger bewegt. Auch sie mögen sich zuweilen fühlen wie mit einer Gabel in einer Welt voll Suppe. Denn sie beschäftigen sich mit etwas, dass zwar in aller Munde ist, aber kaum jemals fassbar war, ist und sein wird. Zwar firmierte, was wir heute Therapie und Beratung nennen, noch im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert unter *Seelen(heil-)kunde*, doch war das nicht selten auch ein Fischen im Trüben, mit einer Gabel in einer Welt voller Suppe. Die „Seele“, ein Konstrukt, eine *conditio sine qua non*, ein göttlicher Hauch oder Funken in einem jeden Menschen, ein geistiges Wesen, eine dem Menschen innewohnende Kraft - Beschreibungen und Beschreibungsversuche gab und gibt es viele. Klarheit hinsichtlich der Seele gibt es indes bis heute nicht. Die Seele, ein Baustein im riesigen Universum des Vagen? Lässt sich überhaupt sagen, was die Seele sei (Kapitel 4.4 meiner Studie wird sich an diesem Thema versuchen)? Die Antwort lautet nein und ja zugleich. Denn was die Seele sei entzieht sich empiristisch-positivistischer Betrachtung; Bilder, Metaphern der Seele hingegen gibt es viele. Eine differenztheoretische, in Teilen gewagte einstweilige Antwort versucht Kap. 4.4 auf der Grundlage eines späten Aufsatzes Luhmanns.

Wenn wir in der Seelsorge Sinn prozessierende Systeme im Kontext des Vagen beobachten treffen wir Unterscheidungen, machen mit Sinn ausgestattete Unterschiede. Wir haben es also mit *Sinnsystemen* zu tun: „Soviel ist klar, dass es nicht um lebende oder maschinelle Systeme gehen kann, sondern um Systeme, die Sinn prozessieren, mithin um Sinnsysteme.“²⁶² So andersartig ist das Vage indes, dass es nicht einmal präzise, sondern seinerseits nur vage beschrieben werden kann, denn „Sinnsysteme sind keine Räume, keine Behälter, sie haben keine Residenzen, in denen sie wohnen und sich bewohnen ließen. (...) Soziale Systeme sind nicht Domänen, in denen miteinander sprechende Leute hausen. Und die Psyche? - Sie hockt nicht hinter der Stirn und schaut durch die Augen nach draußen.“²⁶³ [...] Wir reden, wenn wir über Sinnsysteme reden, davon, dass da nichts Messbares, Wägbares, Physikalisches im Spiel ist.“²⁶⁴ Und so beschäftigen sich alle, die sich mit der Seele befassen, früher oder später mit Fragen der Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Seelsorge, mit Kategorisierbarem und Vagem, mit Codiertem bzw. Codierbarem und

²⁶¹ https://www.focus.de/kultur/musik/der-krieg-der-gallagher-brueder-in-zitaten-er-haette-mich-um-ein-haar-gekoepft_aid_674698.html - zuletzt aufgerufen am 18.05.2023 um 22:40 h.

²⁶² Vgl. (Fuchs, Verwaltung der vagen Dinge, 2011), S. 14.

²⁶³ A.a.O., S. 15.

²⁶⁴ A.a.O., S. 17.

Nichtcodiertem bzw. Nichtcodierbarem, letztlich also mit einer relevanten Differenz.²⁶⁵ So erscheint es mir durchaus nachvollziehbar, dass es eben auch Seelsorge mit dem Un- oder Nichtcodierten zu tun hat. Peter Fuchs spricht hier zunächst von der Psychotherapie, nicht von der Seelsorge. Nur zwei Seiten später, gibt er jedoch jenen entscheidenden Hinweis: *„Überlegen müsste man, wer für die Bearbeitung unsortierter Probleme noch in Frage käme. Ich denke da an die Seelsorge, aber mit ihr stößt man auf einen hybriden Bereich. Die Leitunterscheidung der Religion (und Seelsorger rechnen sich der Religion zu) ist messerscharf: Immanenz/Transzendenz. Aber dann sieht man, dass die Seelsorge das tut, was wir für die Psychotherapie eben als Menetekel an die Wand geschrieben haben: Sie gibt die Leitunterscheidung, die für sie fraglos konstitutiv ist, auf und ersetzt die ‚Seele‘ durch die ‚Psyche‘. Sie sabotiert damit ihr Proprium.“*²⁶⁶ Die Theologie als Reflexionsinstanz der Religion und mit ihr die Seelsorge als Medium der Religion wie des Trostes angesichts der allgegenwärtigen Kontingenz können es sich gar nicht leisten, ihr Proprium, die Seele, aus Mangel an schlüssigen Seelenkonstrukten beziehungsweise -theorien, aufzugeben! Denn wer die Seele aus der Seelsorge streicht, und durch die Psyche ersetzt betreibt Psychotherapie, nicht Seelsorge. Ganz nebenbei haben wir derart - mit Peter Fuchs - bereits zu Beginn dieser Studie eine womöglich brauchbare, allgemeine Unterscheidung von Beratung und Seelsorge vor Augen. So schließt sich zunächst der Kreis zu Gott, als Möglichkeit der Möglichkeiten, als reine Potentialität, als Wagnis des Vagen und zur Seelsorge, die in der Beobachtung der Beobachtungen ins Vage eintritt.

„Dig out your Soul“ (das Kreuzen vom Codierbaren ins Uncodierbare und vice versa) - Hol deine Seele ans Tageslicht, grab' sie aus -, das erscheint nach allen vorangegangenen Überlegungen eher als naiver Ratschlag der beiden Gallagher Brüder, die mit Oasis zu Welt-ruhm gelangten. Doch lässt sich der Text auch als Metapher der Auferweckung lesen (Auferstehung durch Kreuzen vom Zeitlichen ins Ewige/vom Endlichen ins Unendliche, vgl. Kap. 4.4 dieser Studie). Am Rande der Arbeiterstadt Manchester, in der Liam und Noel geboren wurden, regten sich Zweifel an der Verfasstheit der Welt, wollten zwei Halbstarke aus ‚schwierigen Verhältnissen‘ dem Leben auf den Grund gehen. Ihnen war die irische Frömmigkeit ihrer Eltern eher fremd und verdächtig, Gott (nur noch) eine Chiffre, die angesichts des saufenden und prügelnden Vaters zunehmend mehr an Überzeugungskraft verlor. In der Musik²⁶⁷, eine der Sprachen des Vagen, fanden sie ein Ventil, einen Modus des auferstehenden Aufbegehrens, eine Heimat.

²⁶⁵ A.a.O., S. 30: „Für das Gesundheitssystem gilt, dass seine Klienten codierte beziehungsweise codierbare Probleme haben. Könnte man nicht sagen, dass die Psychotherapie es mit uncodierten beziehungsweise nichtcodierbaren Problemen zu tun hat?“

²⁶⁶ (Fuchs, Verwaltung der vagen Dinge, 2011), S. 32. Fette Hervorhebungen von mir.

²⁶⁷ Hier in Gestalt des Songs „The Nature of Reality“ aus dem Album „Dig Out your Soul“, dessen Text vom Oasis Bassisten Andy Bell geschrieben wurde.

The nature of reality
Is pure subjective fantasy
Space and time and here and now
Are only in your mind

Machine of god and devil too
With no weapons just the truth
Belief does not existence make
It's only in your mind

The nature of reality
Is only in your mind

Damit wird die „reality“ nicht negiert, sondern lediglich der Anspruch, ihre „nature“ als ‚wahre‘ Natur erkennen zu können. „Kognitiv muß daher alle Realität über Unterscheidungen <also beobachtend> konstruiert werden und bleibt damit Konstruktion. Die konstruierte Realität ist denn auch nicht die Realität, die sie meint; und auch dies ist erkennbar, aber wiederum nur mit Hilfe dieser Unterscheidung erkennbar.“²⁶⁸ Da Unterscheidungen durch die Operation der Beobachtung gewonnen werden und die Beobachtung des Systems der Gesellschaft und dessen funktionaler Systeme eine Selbstbeobachtung ist, hat die Beobachtung stets einen blinden Fleck. Mehr noch: „Das führt zu dem Schluß, dass der Bezug auf die Realität der Außenwelt durch den blinden Fleck der Erkenntnisoperation hergestellt wird.“²⁶⁹

²⁶⁸ (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 35.

²⁶⁹ A.a.O., S. 36.

2 Die Theologie und das Erscheinen der Differenz

*„Wenn man möglichst kompliziert
an die Sache heranzugehen versucht,
hat man schließlich immer mehr Lösungen
zur Hand, als sich Probleme stellen.
Das heißt, man kann wählen.
Und man verfällt, wenn man Glück hat,
auf kleinere Lösungen, die manchmal mehr
bewegen als die großen und die für andere
immer ein Rätsel bleiben.“*²⁷⁰
(Dirk Baecker)

*„Wer dem Paradoxen gegenübersteht, setzt sich
der Wirklichkeit aus.“*²⁷¹
(Friedrich Dürrenmatt)

Die Theologie hat sich in ihrer Geschichte einer Vielzahl von Theorien geöffnet. Auch an die Systemtheorie Niklas Luhmanns gab und gibt es Annäherungen. Allerdings war und ist die Rezeption der Systemtheorie Luhmanns „innerhalb der Theologie niemals unumstritten. Insbesondere das konstruktivistische Theoriedesign, das mit dem Autopoiesiskonzept offen zutage trat, hat heftige Immunreaktionen innerhalb der Theologie ausgelöst und wirkt bis heute vielfach polarisierend.“²⁷²

Im Blick auf Isolde Karles Diagnose (Karle selbst kommt in der vorliegenden Studie S. 22ff. ausführlicher zu Wort.) stelle ich exemplarisch zwei Theologen - den Dogmatiker Michael Welker und den eingangs (S. 12ff.) schon erwähnten in Bochum lehrenden Professor für Systematische Theologie und promovierten Soziologen Günter Thomas - vor, die sich mit der Systemtheorie auseinandergesetzt haben bzw. noch immer auseinandersetzen.

Michael Welker gehört zu jenen Theologen:innen, welche die Systemtheorie einer ausgesprochen kritischen, substanziellen theologischen Beobachtung unterzogen haben.²⁷³ Er ist zudem jener Theologe, dem Luhmann einige Seiten in seiner Schrift „Die Religion der Gesellschaft“ gewidmet hat, anhand derer er auch exemplarisch aus seinem Blickwinkel aufzuzeigen versucht, wie

²⁷⁰ Emlein zit. Dirk Baecker, Postheroisches Management, 1994, in: (Emlein, Systembegriff, 2010), Lit.-Beleg dort, S. 47.

²⁷¹ Dürrenmatt, Friedrich: Die Physiker. Anhang: 21 Punkte zu den Physikern (Zürich 1980) S. 93.

²⁷² (Karle, LHdB Theologie, 2012), S. 408. – Dort auch insgesamt eine instruktive Übersicht zur Rezeption der Systemtheorie innerhalb der Theologie.

²⁷³ Vgl. (Welker, Religion, 1991) - Welkers Leidenschaft für Kritik speist sich aus der Überzeugung, dass Religion „Außenbeobachtung“ brauche (S. 150f.), um „Fehlentwicklungen zu erfassen“ (S. 151) und Kontakte zu solchen Kritiker:innen zu finden, „die den Finger nicht in vernarbte, sondern offene Wunden legen und die komplexe kulturelle Entwicklungen, Perzeptionsweisen und dominierende Ansprüche der Gegenwart hochzurechnen suchen. Niklas Luhmann gehört [...] zu den ingenieösen Beobachtern der Gesellschaft und ihrer Subsysteme.“

Theolog:innen Gesellschaft beobachten.²⁷⁴ Welker versucht mit der an Hegel anschließenden Konzeption der „Aufhebung der Religion“ (als „neue ‚Aufhebung der Religion‘“) ²⁷⁵ den von ihm empfundenen Vorwurf Luhmanns bezüglich der Unfähigkeit der Theologie, „das Religionssystem zeitgemäß zu steuern“ zu konterkarieren.²⁷⁶ Seine Hauptkritikpunkte an Luhmanns Beobachtung der Religion lassen den Schluß zu, dass Welker dessen Beobachtungsergebnisse offenbar für unterkomplex hält. Soziale Systeme als autopoietische lassen sich zwar nicht durch Umwelten irritieren, passen sich aber aus sich selbst heraus sehr flexibel wechselnden Umwelten an. Verändern sich Systeme verändern sich deren Umwelten. Ob gefundene Lösungen für Probleme hilfreich oder nicht hilfreich sind, spielt angesichts der anlässlich solcher Prozesse zu vermutenden Halbwertszeiten kaum eine wesentliche Rolle, weil wir – wie Welker zutreffend beschreibt – „von einer sich sehr schnell ändernden Umwelt von Systemen“ ausgehen müssen, „einer Umwelt, die selbst aus zahllosen sich dauernd ändernden Systemen in Umwelten besteht. Das System reagiert auf diesen rasanten Wandel, um sich zu erhalten. Es bedarf ständig der Suche nach funktionalen Äquivalenten für die Problemlösungen, die soeben noch das System in seiner Umwelt stabilisierten.“ ²⁷⁷

Stellt man zudem die Einheit von Einheit und Differenz sozialer Systeme in Rechnung – also die gleichzeitige Selbst- und Fremdreferenz, das Systemselbst und das Systemgegenüber, auf das referiert wird –, dann zeigt sich eindrücklich die Notwendigkeit der Reduktion dieser immer wieder in neu formatierten Konfigurationen erscheinenden Komplexität. Religion hilft dabei, erscheinende Unbestimmbarkeiten in Bestimmbarkeiten zu transformieren. Die Codes Leid/Heil und Bestimmbarkeit/Unbestimmbarkeit erscheinen parallel gebaut. Diese Transformation erfolgt vermittelt der Operation der Kommunikation im Medium des Glaubens. Anders gesagt: Die Transformation wird vermittelt von Glaubenskommunikation vollzogen, deren Einheit – Gott bzw. die Kontingenzformel Gott – durch die Funktionalität des Systems der Religion gewährleistet wird. Nicht von ungefähr sind die Codes Unbestimmbarkeit/Bestimmbarkeit, Leid/Heil und Immanenz/Transzendenz – die Leitdifferenz der Religion – parallel gebaut. Im Blick auf Luhmanns neue „Aufhebung der Religion“ glaubt Welker bei Luhmann mangelnde historische und theologische Kenntnisse²⁷⁸ vorzufinden, im weiteren Verlauf auch dokumentiert durch eine Welker zufolge spekulativ-unterkomplexe historische Herleitung der Entwicklung von Religion²⁷⁹ von segmentär-tribalen Anfängen bis hin zur Entwicklung von Hochreligionen, die im Besitz heiliger Bücher sind. Welker impliziert und attribuiert in seinem Aufsatz Luhmannsche Theoriefiguren und Bestimmungsstücke als Aufhänger seiner Kritik,

²⁷⁴ Vgl. (Welker, Theologie und Systemtheorie, 1985); (Welker, Kontingenz, 1992); (Welker, Religion, 1991). – Luhmann über Welkers Theologie und insbesondere über sein Buch „Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes“, 1992 in (Luhmann, Religion, 2002), S. 328-335.

²⁷⁵ (Welker, Theologie und Systemtheorie, 1985), S. 94 – „In den vergangenen Jahren ist ein neuer Versuch der ‚Aufhebung der Religion‘ eingeleitet worden. Nicht die Philosophie, sondern, wie Bonhoeffer voraussah, die Soziologie hat damit begonnen eine weitere Variante der ‚Aufhebung der Religion‘ auszubilden und zweideutige, irritierende Vorschläge zur Bestandssicherung von Theologie, Kirche und Diakonie zu unterbreiten. Es handelt sich um die funktionale Systemtheorie, die Niklas Luhmann aus den USA nach Deutschland importiert und erheblich weiterentwickelt hat.“ Es lasse sich beobachten, so Welker weiter, „daß die Luhmannsche Theorie Spannungen zwischen Theologie, Kirche und Diakonie nicht nur diagnostiziert, sondern auch verfestigt und sich selbst als zwischen diesen Bereichen vermittelnde und Interdependenzen regulierende Instanz anträgt.“

²⁷⁶ A.a.O., S. 103.

²⁷⁷ A.a.O., S. 97.

²⁷⁸ A.a.O., S. 102ff., vgl. S. 106: „So könnte Luhmanns ‚Aufhebung der Religion‘ mit dem Vorbehalt gleichsam auf Distanz gebracht werden, seine Funktionsbestimmung der Religion artikuliere nur eine Außenperspektive auf Theologie und Kirche. Man könnte ferner vor allem seinen numinosen Weltbegriff als religiöses Relikt kritisieren, der von vagen Imaginationen einer heraufziehenden Weltgesellschaft begleitet wird.“

²⁷⁹ So auch in (Welker, Kontingenz, 1992), S. 356.

die Luhmann selbst so gar nicht verwendet beziehungsweise intendiert hat. Wenn er sich z.B. über „Luhmanns ironischen Bemerkungen über die ‚diffuse Wertschätzung des ‚Subjekts‘“ in heutiger Theologie“ und „sein gespieltes Erstaunen darüber, was alles ‚unter dem Titel ‚Subjekt, mit zweihundertjähriger Verspätung den heutigen Theologen einzuleuchten beginnt‘“ einlässt, erscheint das dem luhmannkundigen Leser doch als überraschend, denn Luhmann selbst schreibt mit dem ideengeschichtlichen Fokus auf Descartes, Rousseau, Locke und Condillac lediglich: „Daß all das unter dem Titel ‚Subjekt‘ mit zweihundertjähriger Verspätung den heutigen Theologen einzuleuchten beginnt, muß erstaunen. Die einzige Erklärung ist das Alter des Titels, das Nachfragen erübrigt. Geht man statt dessen von systemtheoretischen Analysen aus, lassen die Anschlüsse für religiöse Formen und Verhaltensweisen sich präziser lokalisieren und von einer diffusen Wertschätzung des ‚Subjekts‘ unabhängig machen.“²⁸⁰ Ob Welkers Gleichsetzung von Luhmanns System der Gesellschaft mit der christlich-kirchlichen Gemeinde bei aller Adaptionfreiheit überhaupt noch annähernd der Systemtheorie entspricht lasse ich hier dahingestellt sein.²⁸¹ Die Gefahr einer neuen „Aufhebung der Religion“ durch Luhmanns Theorie versucht Welker darüber hinaus noch - in ähnlicher Weise, wie er es mit der „Religion der Gesellschaft“ exerziert - mit dem Verweis auf einige Partien der Schrift „Funktion der Religion“ zu belegen, indem er wiederum eine Essenz seiner Lektüre formuliert, die sich derart intentional bei Luhmann meines Erachtens nicht wiederfindet: „Luhmann geht von der Feststellung aus, daß das Religionssystem drei Teilsysteme ausgebildet habe. Als Kirche sei es auf das Gesamtgesellschaftssystem bezogen, als Diakonie auf andere Funktionssysteme, als Theologie Sorge es für die Binnenkonsistenz des Systems. In allen drei Teilsystemen erreicht das Religionssystem heute nach Luhmanns Überzeugung unbefriedigende Funktionswerte, erhält es von ihm schlechte Zensuren. Um dieser Malaise abzuhelpen, empfiehlt er eine stärkere Trennung und Desintegration der Teilsysteme, die dazu dienen soll, aufwendige, belastende und kostspielige Interferenzen von Kirche, Theologie und Diakonie zu vermeiden und die Kontakt- und Funktionsspezialisierung nicht ständig zu behindern. Dieses Bemühen um Trennung, um wechselseitige Entfernung von Theologie, Kirche und Diakonie sollte als erster Schritt der Aufhebung der Religion aufgefaßt werden.“²⁸² Und schließlich resümiert Welker, daß angesichts der Theorielage und deren Anwendung auf Theologie und Kirche „eine Zerstreuung und Zerrüttung der Gemeinde“ und deren „‚Aufhebung‘ im Sinne von Elimination der (kirchlichen) Religion“ nicht auszuschließen sei²⁸³.

Den vermeintlichen Mangel an Komplexität und „theorietechnische Mängel“²⁸⁴ innerhalb der Systemtheorie thematisiert Michael Welker auch in einer weiteren Publikation „Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme“, der in einem 1992 erschienenen Sammelband mit Kritiken an

²⁸⁰ (Welker, Theologie und Systemtheorie, 1985), S. 106.

²⁸¹ A.a.O., S. 107. – Kursive Hervorhebungen von mir.

²⁸² A.a.O., S. 103. – Kursive Hervorhebung von mir.

²⁸³ A.a.O., S. 107.

²⁸⁴ Ebd. Hier auch, S. 365 eine Bemerkung zu Luhmanns spekulativen Einlassungen zur Ätiologie von Religion: „Wie viele religionstheoretische und religionsgeschichtliche Darstellungen innerhalb und außerhalb der Theologie setzt Luhmann eine Grundform von Religion voraus, die man das ‚Busch- und Savannenmodell von Religion‘ nennen könnte. In Aufstellungen, die von den immerhin bis zu 3000 Jahre zurückreichenden Dokumenten der jüdisch-christlichen Überlieferungen in keiner Weise gedeckt werden, wiederholt Luhmann alte Meinungen wie etwa: ‚In ihren Grundlagen aber waren Religion und Gesellschaft nicht zu unterscheiden. Zweifelsfragen waren damit in einer multifunktionalen, funktional redundanten Wirklichkeit ... aufgehoben.‘“

Luhmanns Theorie erschienen ist, sieben Jahre nach Welkers Beitrags „Die neue ‚Aufhebung der Religion‘ in Luhmanns Systemtheorie“. Ähnlich konsequent, jedoch konzentrierter und relevanter arbeitet er anhand der Theoriefigur der „doppelten Kontingenz“ seine Kritik an der Systemtheorie aus. Welker stellt schon zu Beginn seiner kleinen Streitschrift die „Rückfrage“: „Die Beobachtung, daß die Grundoperationen der Religion bei Luhmann unter Verwendung unzureichender theoretischer Mittel nicht angemessen rekonstruiert werden, nötigt zur Rückfrage, ob seine Erfassung und Darstellung der ‚Emergenz sozialer Systeme‘ nicht revisionsbedürftig ist.“²⁸⁵ Luhmanns Bestreben ist es, Parsons‘ handlungsorientierten Begriff doppelter Kontingenz von Akteuren kompakter und zugleich kohärenter auf seine Systemtheorie hin zu präzisieren, insofern er bei Parsons ein zirkuläres Kontingenzgeschehen ausmacht, innerhalb dessen die Voraussetzungen der Verständigung zwischen Alter und Ego überhaupt erst generiert werden. Welker sieht Parsons Ansatz „deutlicher an alltäglicher Ich-Du-Kommunikation“²⁸⁶ orientiert.

Wie auch immer man zu Welkers legitimer Kritik steht (ich halte seine Einlassungen zu den Mängeln der religionsgeschichtlichen Überlegungen Luhmanns durchaus für bedenkenswert) läßt er doch dankenswerterweise seit den neunzehnhundertachtziger Jahren nicht mehr davon ab, sich intensiv mit der Systemtheorie im Kontext der Theologie auseinanderzusetzen und diesen Diskurs lebendig zu halten. Was Welkers Anmerkungen zur Zivilreligion bei Luhmann betrifft versuche ich im 7. Kapitel der vorgelegten Studie Bonhoeffers Gedanken zum religionslosen Christentum differenztheoretisch gegen den Strich zu lesen.

Der Bochumer systematische Theologe *Günter Thomas* hat 2006 einen interessanten Sammelband vorgelegt²⁸⁷, der Theologen und eine Theologin, die sich bereits seit längerem mit der Systemtheorie Luhmanns auseinandersetzen, zu Wort kommen läßt. Er selbst als Herausgeber verantwortet einen eigenen Aufsatz²⁸⁸, der Gegenstand meiner kurzen Beobachtung in der vorliegenden Studie ist. Zwei Umstände will Thomas klären: 1. Eine „korrigierende Kritik [...] des Codes Immanenz/Transzendenz als Code der Religion“ und 2. eine „Explikation des ‚Redens Gottes‘ als zweiseitiges Re-Entry“.²⁸⁹ Weshalb Thomas die Leitdifferenz der Religion korrekturbedürftig erscheint, erklärt er abschließend anhand der Offenbarung, ich erlaube mir also, zunächst einmal vorzugreifen auf das Ende seines Aufsatzes. Meines Erachtens repräsentieren Codes, Unterscheidungen und Leitunterscheidungen in der Systemtheorie keine „einfachen Dualbildungen“²⁹⁰. Das implizierte, jeweils eine Polarisierung der einen gegenüber der anderen Seite der Form der

²⁸⁵ Ebd.

²⁸⁶ A.a.O., S. 358. Vgl. auch (Luhmann, *Soziale Systeme*, 1991), S. 149: „Parsons geht davon aus, daß kein Handeln zustandekommen kann, wenn Alter sein Handeln davon abhängig macht, wie Ego handelt und Ego sein Verhalten an Alter anschließen will. Der reine, nicht weiter elaborierte Zirkel selbstreferentieller Bestimmung läßt das Handeln unbestimmt, macht es unbestimmbar. Es handelt sich also nicht um eine bloße Verhaltensabstimmung, nicht um eine Koordination von Interessen und Intentionen verschiedener Akteure. Es geht vielmehr um eine Grundbedingung der Möglichkeit sozialen Handelns schlechthin. Ohne Lösung dieses Problems der doppelten Kontingenz kommt kein Handeln zustande, weil die Möglichkeit der Bestimmung fehlt. Deshalb nimmt Parsons die Lösung des Problems der doppelten Kontingenz in den Begriff von Handlung auf, und zwar in der Weise, daß er eine normative Orientierung mit Konsensunterstellung für ein unerläßliches Merkmal des Handelns hält.“

²⁸⁷ Thomas, Günter/Schüle, Andreas (Hgg.): *Luhmann und die Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, o. Aufl., 2006. – Die ebenfalls in Bochum lehrende profilierte praktische Theologin und Luhmannkennerin Isolde Karle hat überraschenderweise keinen Beitrag zu diesem Buch geleistet.

²⁸⁸ (Thomas, *Offenbarung als Re-Entry*, 2006).

²⁸⁹ A.a.O., S. 15. – „Die Systemtheorie wird dabei entsprechend dieser beiden Ziele doppelt verortet. Sie wird als Gegenüber der Theologie mit deren Komplexitätszumutungen konfrontiert und sie wird als Medium der Selbstexplikation der theologischen Erkenntnisbildung rezipiert.“

²⁹⁰ A.a.O., S. 22.

Unterscheidung, was, wie ich es verstehe, nicht intendiert ist. Denn die Einheit der Form der Unterscheidung, die Kontingenzformel Gott, fordert, die beiden Seiten der Form nicht als Gegensätze zu denken. Letzteres aber erscheint Theologinnen offensichtlich selbstverständlich. Wir unterscheiden zwischen oben und unten, Himmel und Erde, Gottesreich und Kosmos, Gut und Böse, unschuldig und schuldig usw. Genau das aber sind nicht Unterscheidungen, wie die Differenztheorie sie voraussetzt. Die einführenden Bemerkungen Thomas' zur Systemtheorie – „Für die systeminterne Reflexion wird es zu einer wichtigen Frage, inwiefern die Außenbeschreibung von Religion die Komplexität und den Differenzierungsreichtum der Binnenperspektive auf Religion angemessen erfaßt, ja inwiefern die theoretische Außenperspektive überhaupt adäquat ist“²⁹¹ – berücksichtigen meines Erachtens nicht ausreichend die Eigenart der Beobachtung, der zufolge jede Beobachtung (z.B. des Systems der Gesellschaft oder sagen wir besser des Phänomens der Gesellschaft, weil das System durch die Beobachtung überhaupt erst erscheint) immer zugleich Selbstbeobachtung sei. Wenn wir indes – wie Thomas öfter – von ‚Perspektive‘ sprechen können wir zwischen einem theologischen In- und Exsidentum unterscheiden. Für das unmittelbar folgende können Zugeständnisse dieser Art nicht geltend gemacht werden. „Differenztheoretisch betrachtet dürfte die Theologie als Reflexionstheorie nicht von der basalen Annahme lassen können, daß Gott nicht eine Bezeichnung der anderen Seite einer Unterscheidung (Transzendenz), sondern selbst als unterscheidungshandelnd zu denken ist.“²⁹² Weder in der Theologie als durch die Systemtheorie als Reflexionstheorie beobachtete Theologie im Besonderen noch in der Systemtheorie im Allgemeinen gilt, dass Gott die eine Seite der Leitunterscheidung der Religion sei bzw. eine Seite der Form der Unterscheidung deren Einheit entspreche. Gott fungiert nicht als „Transzendenz“. Diese ist vielmehr eine Seite der Form der Unterscheidung und *diese* „Transzendenz“ meint allein die Transzendenz der Form der Unterscheidung, keine andere. „Gott“ ist die Einheit dieser Form! Und schon gar nicht ist Gott eine „Entität“²⁹³, denn eine solche wäre alteuropäisch-ontologisch gedacht und davon gerade distanziert sich die Differenztheorie ausdrücklich. Das alles kann man natürlich auch und so denken, nur ist es dann nicht mehr konsequent differenztheoretisch gedacht.

In jenem Teil seines Aufsatzes, in welchem Thomas die Differenztheorie konzis im Überblick darstellt kann er hingegen ganz zutreffend und hinsichtlich der „Dualbildungen“ sich selbst widersprechend schreiben: „Die ‚andere Seite‘ jeder Unterscheidung bietet eine *immanente* Transzendenz. [...] Jede mit jeder Unterscheidung mit erzeugte Transzendenz wird zur Transzendenz in der Immanenz [...] Der Beobachter ist als Beobachtungsdistanz in den Prozeß der Autopoiesis integriert, er ist weder sekundär noch diesem wirklich äußerlich. Doch dieser Umstand sollte nicht irritieren, ist es doch die Re-entry-Figur, die systemtheoretisches Denken aus einfachen Dualbildungen und abstrakten Entweder/Oder-Schematismen herausführt.“²⁹⁴

²⁹¹ A.a.O., S. 16.

²⁹² Ebd. und S. 17.

²⁹³ (Thomas, Offenbarung als Re-Entry, 2006), S. 17.

²⁹⁴ A.a.O., S. 20-22. Kursive Hervorhebung von mir.

Die Systemtheorie²⁹⁵ Luhmanns bietet zu dem in den Geisteswissenschaften, und damit auch in der Theologie, vorherrschenden Paradigmen der Ontologie (Seinslehre) Alternativen an und nimmt die Operation der Beobachtung, sowie die daraus resultierenden Konstruktionen von Realität in den Blick. Die Seelsorge und mit ihr auch die Theologie als übergeordnete Disziplin wird in der vorliegenden Studie folglich differenztheoretisch beobachtet. Bereits die Schöpfung lässt sich beschreiben als mit einer Unterscheidung beginnend. Im Anfang wurde eine Unterscheidung getroffen! Wir werden in Kap. 3 sehen, dass die Schöpfung, der Kosmos, in dem Augenblick erscheint, in dem eine Unterscheidung getroffen wird, von keinem geringeren – so der Schöpfungsmythos, der Mythos vom anfangslosen Anfang – als Gott selbst!

Unterscheidung setzt Beobachtung voraus. Schon die Differenz ist also eine nachzeitig hinbeobachtete. *Zu einer beobachterunabhängigen Realität haben wir somit keinen Zugang, weil die Beobachtung unser Zugang zur Realität ist. Es gibt nicht, wie im ontologischen Denken, die Realität an sich.* Realität ist das, was wir dafür halten; wir halten das für die Realität, was wir *beobachten*. „Beobachten, so Maturana, heißt Unterscheiden und Bezeichnen. An diese Unterscheidung werden dann weitere Unterscheidungen angeschlossen.“²⁹⁶ So wird auch „Sinn“ konstruiert, denn Sinn wird prozessiert, wenn und wo Anschlussfähigkeit gegeben ist, das heißt die Möglichkeit, an ein erstes Sinnkonstrukt mit einem weiteren anzuschließen, daran wiederum mit einem weiteren usw. Die Systemtheorie ist also eine Theorie der Beobachtung von Vorfindlichem, von Phänomenen (Erscheinungen), eine Theorie des Unterscheidens, eine Differenztheorie also, genauer eine Theorie der Beobachtung von Unterscheidungen und der Beobachtung der Beobachtung von Unterscheidungen. Wir bewegen uns folglich im Raum der Kybernetik 2. Ordnung.

Damit beginnt also alles: „Triff eine Unterscheidung.“²⁹⁷ Wird eine Unterscheidung getroffen, wird der Raum, in dem diese Unterscheidung zuvor getroffen wurde, geteilt. So entstehen zwei Seiten der Unterscheidung, die auch als durch diese Unterscheidung entstandene „Räume, Zustände oder Inhalte“²⁹⁸ bezeichnet werden können. Dabei wird der durch die Unterscheidung geteilte Raum zusammen mit dem gesamten Inhalt eben dieses so erzeugten Raumes als „Form der Unterscheidung“ bezeichnet; diese Form der ersten

²⁹⁵ Systemtheorie ist ein paradoxes Unterfangen und es scheint, als könnte die Theologie im System der Religion aufgrund ihrer paradoxen Leitdifferenz immanent/transzendent von ihr profitieren. Kapitel 2.4. wird sich ausführlicher mit der Paradoxalität in der Systemtheorie und der sie berührenden philosophischen und theologischen Fragestellungen befassen. Das 3. Kapitel nähert sich dem Phänomen der Paradoxalität in biblischen Texten und deren Beobachtung mit Hilfe exegetisch-theologischer und differenztheoretisch-exegetischer Methodik.

²⁹⁶ (Willemse & Ameln, 2018), S. 26.

²⁹⁷ Vgl. bei (Spencer-Brown, 1997). S. 3. – „Wir nehmen die Idee der Unterscheidung und die Idee der Bezeichnung als gegeben an, und daß wir keine Bezeichnung vornehmen können, ohne eine Unterscheidung zu treffen. Wir nehmen daher die Form der Unterscheidung für die Form“ (a.a.O., S.1). Vgl. auch a.a.O., XXXV.

²⁹⁸ A.a.O., S. 3.

Unterscheidung wird als „Form“ bezeichnet.²⁹⁹ Wozu soll das hilfreich sein? Zunächst wird deutlich, dass die elementare Aktivität des Unterscheidens einer Beobachterin, die sich in einer komplexen Wirklichkeit wiederfindet und - neben der eigenen Beobachtung und Beschreibung dieser Wirklichkeit - anderen etwas über diese Wirklichkeit kommunikativ-operativ, also durch eine dreifache Selektion (Selektion einer *Information* rekuriert auf Selbstreferenzialität, Selektion einer *Mitteilung* dieser Information, rekuriert auf Fremdreferentialität und Selektion von *Verstehen oder Mißverstehen*) mit-teilen will³⁰⁰. Weil dieser Unterscheidung wie jeder Unterscheidung jedoch die grundlegende Differenz von System und Umwelt zugrunde liegt, ohne die eine Beobachtung von Kommunikationsakten als sozialer (kommunikativer) Systeme gar nicht möglich wäre, kann paradoxerweise die Akteurin von ihrer Beobachtung im Zuge der Selbstbeobachtung eines sozialen Systems im System der Gesellschaft, zu dem sie selbst gehört, abstrahiert werden, so dass gleichsam allein die Beobachtung beobachtet. Dies geschieht durch die Operation der Kommunikation im Medium der Sprache. Die „Form der Unterscheidung“ aus dem Kalkül der Form Spencer-Browns lässt sich somit auch auf soziale Systeme anwenden, die Luhmann zufolge aus Kommunikation(en) bestehen bzw. in Kommunikationsakten erscheinen. Mit Luhmanns späterer Terminologie ließe sich sagen: Die Unterscheidung als Operation innerhalb eines sozialen Systems ist das Medium der Unterscheidung; der Raum, der durch die Operation der Unterscheidung geteilt wird, ist die „Form der Unterscheidung“, die für die Form genommen wird, was dem Gegenüber des Mediums zur Form entspricht, was meint: alle anderen Unterscheidungen, die auch hätten vorgenommen werden können. Die Relation dieser Innenseite zur Außenseite der Kommunikation wird durch die Operation des *Kreuzens* verdeutlicht, insofern dadurch eine Grenze zwischen der Außenseite und der Innenseite markiert wird, denn „ein Kreuz beinhaltet das, was auf seiner Innenseite ist, und beinhaltet das nicht, was auf seiner Außenseite ist.“³⁰¹ Das heißt, dass unter den gegebenen Umständen *zunächst* von der Innenseite her keine Beobachtung dessen möglich ist, was sich auf der Außenseite befindet beziehungsweise ereignet (und umgekehrt).³⁰² So entsteht eine Grenze, die es

²⁹⁹ A.a.O., S. 4.

³⁰⁰ Siehe dazu grundlegend (Luhmann, Kommunikation, 2001).

³⁰¹ A.a.O., S. 6.

³⁰² Das erinnert an eine sogenannte Unschärferelation, wie sie der Physiker Werner Heisenberg beschrieben hat, die besagt (am Beispiel eines subatomaren Teilchens, wie zum Beispiel eines Elektrons oder eines jeden Teilchens, aus dem dieses Elektron gebildet wird), dass nicht zwei Zustände eines Teilchens – zum Beispiel dessen Bewegungsrichtung und die Richtung seiner Drehung um seine eigene Achse – gleichzeitig beobachtet werden können, weil sie einander überlagern. Auch hierbei steht am Anfang eine Unterscheidung: Indem ich zwischen dem Spin (der Drehrichtung eines Teilchens um seine eigene gedachte Achse) und der Bewegungsrichtung im hypothetischen Raum dieses Teilchens zum Beispiel auf einer gedachten Geraden oder einem Segment einer Kreisbahn, Parabel oder Hyperbel unterscheide, muss ich zwingend im Rahmen einer geplanten Messung entscheiden (das heißt ich treffe eine Unterscheidung), ob ich eben diesen Spin oder die Bewegungsrichtung beobachten und messen will. Zwischen Spin und Bewegungsrichtung verläuft also insofern die Grenze, als sich für mich nach dem Treffen der Unterscheidung durch die Operation des Kreuzens mit der Entscheidung, den Spin messen zu wollen, sich bezüglich der Bewegungsrichtung (für deren Messung ich mich auch hätte entscheiden können und später durchaus im Rahmen einer

erlaubt, das, was auf der Innenseite kommuniziert wird, als soziales System zu beobachten und zu markieren. Aufgrund der Unmöglichkeit, von der Innenseite her die Außenseite und vice versa zu beobachten kann ein soziales System als selbstreferenziell bezeichnet werden. Die Form der Unterscheidung mit der damit einhergehenden Teilung des Raumes in eine Innenseite und eine Außenseite ist also im Sinne der Differenztheorie ein Prozess, der ein soziales System erzeugt. Das ist jedoch nicht im ontologischen Sinn gemeint! Es geht hierbei nicht darum, dass ein soziales System „ist“, also im ontologischen Sinn *existiert*, sondern darum, dass etwas im Zuge der Beobachtung von etwas anderem *unterschieden* und *bezeichnet* werden kann. Eine Theologie und Poimenik (Seelsorgelehre), die sich einer Differenztheorie bedient, ist also ihrerseits keine ontologische Theologie beziehungsweise Poimenik, sondern eine relationale Theologie beziehungsweise Poimenik oder eine Differenztheologie beziehungsweise Differenzpoimenik. Sie ist insofern auch empirisch, als durch Beobachtung und deren Reflexion das Reflektierte beschrieben und so zu Erfahrung kondensiert wird. Die Anwendung der „Laws Of Form“ und der Systemtheorie Niklas Luhmanns (der sich auf die „Laws Of Form“ beruft) auf Theologie und Poimenik liegt schon allein darin begründet, dass diese Metatheorie das System der Gesellschaft beschreibt (als ein System fortschreitender Differenzierung und Funktionalisierung), also ein soziales System, mit allen seinen funktionalen Subsystemen (darunter auch das System der Religion). Und um soziale Systeme geht es eben auch in der systemischen Seelsorge, die sich der Theologie und der Poimenik bedient.

Systeme sind Sinnsysteme, Sinn prozessierende Systeme. Sinnsysteme verketteten Elemente, Sinn ist Sinn, wenn er anschlussfähig ist, das heißt durch die fortschreitende Verkettung mehrerer Elemente erscheint. „Der Begriff des Systems ist nur zweckmäßig, wenn man weiterhin Systeme von anderen Zusammengesetztheiten unterscheidet. Sinn erscheint nicht als Einzelsinn. Die Form kann sich erst vom Medium unterscheiden, wenn sie mit anderen Formen gekoppelt ist. Ein Sinn ist kein Sinn, eine Beobachtung ist keine Beobachtung, ein Gedanke ist kein Gedanke, eine Kommunikation ist keine Kommunikation.“³⁰³ Ein Element ist kein System, auch kein Sinnsystem. „In retrograder Bezugnahme, als *différance* erst kann Sinn als Sinn erscheinen.“³⁰⁴ Sinn ist nachträglich hinbeobachtet. „Was das Element vor der Verkettung war, bleibt unbeobachtet und unbeobachtbar. (...) Sinn, weil nicht zeitfest, verflüchtigt sich zurück ins Medium, wenn nicht zeitstabile Konfigurationen entstehen und

zweiten Messung entscheiden könnte) diese und der Spin zueinander wie Außenseite und Innenseite verhalten. Ebenso wenig kann zum Beispiel die Teilchen- und Wellennatur einer Partikel gleichzeitig beobachtet und beschrieben werden. Ähnliche Unschärferelationen wie Spin/Richtung wurden zum Beispiel für Ort/Impuls oder Energie/Zeit formuliert.

³⁰³ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 130.

³⁰⁴ Ebd.

wenn nicht weiterer Sinn angekettet wird – systemisch. Die Verkettungen sind zeitstabil: Es erscheint ein System als Zusammengesetztheit. Die Systemness von Sinn, die erst Sinn im Nachhinein als Sinn erscheinen lässt, setzt Zusammengesetztheit voraus.“³⁰⁵ (Verkettung von Sinn als Operation von Sinnsystemen). Emlein überführt hier das Konzept der *différance* von Jacques Derrida, das Peter Fuchs in die Systemtheorie einführte, in die Seelsorge. So zeigen sich „Hinter-Sinn-Schichten des Seins ... das indifferente Spiel der Natur, einen Saum des Nichtsinnhaften, der den Horizont des Sinns trägt und erhält, ohne selbst Sinn zu sein [...] in der Form von Sinn.“³⁰⁶

Die *Theologie* bedient sich darüber hinaus der metaphorischen, der allegorischen, der mystischen Rede. Sie nutzt Symbolsysteme und deren ureigene Semantiken, wie Mythen, die das Unsagbare markieren, um es in den Kategorien des Sagbaren (also im Sprachcode der wissenschaftlichen Theologie) zu bezeichnen. Mythen sind Konstrukte der Vergangenheit, die Nachzeitigkeit der Beobachtung wird ihnen also in doppelter Weise zugemessen. Seit jeher nutzt die Theologie auch die Philosophie. Vor dem Hintergrund einer - im Sinne der Systemtheorie - beobachtenden, operationalen Theologie bieten sich philosophische Systeme an, welche die Erkennbarkeit/Nichterkenbarkeit der Realität reflektieren. Ludwig Wittgenstein zum Beispiel, von dem in der vorliegenden Studie noch mehrfach die Rede sein wird (vgl. Kapitel 2.2. und 2.4) spannt den Bogen seines wohl berühmtesten philosophischen Werkes zwischen dem 1. und dem 7. Satz auf. Dazwischen öffnet sich der Raum der Differenz sagbar/unsagbar: „1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.“³⁰⁷ / 7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“³⁰⁸ Seine grundlegende Absicht macht Wittgenstein gleich im 1918 geschriebenen Vorwort zu seinem „*Tractatus Logico Philosophicus*“ deutlich: „Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt, (...) daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht. (...) Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken im Medium der Sprache: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ (Fuchs, *Vom Unbeobachtbaren*, 2004), S. 65: „Daran scheint sich nichts zu ändern, wenn der Dass- und damit auch der Beobachtungsbegriff so abstrahiert wird, dass er es gestattet, über (allopoietische oder autopoietische) Systeme, die nicht sinnförmig operieren (zum Beispiel lebende Systeme, Maschinen im weitesten Sinn etc.) Aussagen zu treffen. Auch dies geschieht in der Form von Sinn, in der Form von Überschuß und Selektion, oder, wie wir lieber sagen, in der einzigartigen Form des zeitlichen Nachtrags, in der das, was aktuell geschieht, erst geschehen ist, wenn es durch ein weiteres Ereignis identifiziert wird, in der Ereigniskonstruktion *post festum*, in der *différance*.“

³⁰⁷ (Wittgenstein, *Tractatus*, 2016), S. 11.

³⁰⁸ A.a.O., S. 85.

also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“³⁰⁹ Wittgenstein formuliert hier, was Luhmann später im Rückgriff auf Spencer-Brown konkretisiert. Spencer-Brown weist darauf hin, dass der aufgrund einer Unterscheidung geteilte Raum von seiner Innenseite her beschrieben werden kann (anders gesagt: von seiner diesseitigen, immanenten Seite). Die Außenseite bleibt unsichtbar (die jenseitige, transzendente Seite).

Wittgenstein optiert für eine Differenz Sagbares/Unsagbares. Er lässt mit seinem berühmten letzten Satz des *Tractatus Logico-Philosophicus* durchblicken, dass das, was denken und sprechen ermögliche nicht dessen Gegenstand sein könne (Sprache als Grenze der Welt, des Nachdenkens über die Welt, also der Philosophie, als Grenze des Erkennens). Er hat mithin versucht, der Philosophie das Signum des Spekultativen zu nehmen, um Philosophie wieder an die Sprache, an die Grenzen der Sprache und damit an das Sagbare zu binden. Wir können über das, was der Fall ist, sprechen, also über die „Welt“, über Phänomene, über Inhalte und Bedeutungen als Repräsentanzen der Dinge, die Dinge selbst bleiben uns indes, gut kantisch gedacht, verborgen. Die Sprache markiert und limitiert, was wir sagen können. Jenseits der Sprache im Horizont des Unsagbaren *bleibt* uns somit nur das *Schweigen*. Was dieses beinhaltet, kann dann *logischerweise* nicht *gesagt* werden, es kann sich lediglich *zeigen*. Die Welt ist alles, was der Fall ist, was gedacht und gesagt werden kann. Alles, was nicht Welt ist, ist nicht der Fall und alles was nicht der Fall ist ist nicht Welt, *ist* womöglich dennoch, kann aber nicht gedacht und gesagt, sondern nur gezeigt werden. Darin bezieht sich Wittgenstein auf Kant und geht zugleich über ihn hinaus.³¹⁰ Wittgenstein setzt in seinem 2. Satz die Welt voraus, sagt aber auch, dass wir, wenn wir uns Bilder machen, nicht wissen, was der Fall ist. Wittgenstein eröffnet auch den Horizont der Differenz Welt/Nicht-Welt// sagen/(sich) zeigen. Damit könnten wir wiederum anknüpfen an die grundlegende Differenz der Religion immanent/transzendent//Kosmos (Welt)/Basileia (Gottesreich).³¹¹

Unumstritten ist die Beobachtung der Theologie durch die systemtheoretische Brille ebenso wenig, wie der daraus folgende Wechsel zum konstruktivistischen, im Falle der Systemtheorie zum operational-konstruktivistischen Paradigma. Gern wird behauptet, dass sich die Theologie und damit auch die Seelsorgelehre (Poimenik) nicht mit einer Erkenntnistheorie vertragen, die davon ausgehe, dass es weder eine absolute Wirklichkeit noch eine absolute Wahrheit gäbe. Spontan leuchtet das zunächst jedem Menschen mit theologischen

³⁰⁹ (Wittgenstein, *Tractatus*, 2016), S. 9.

³¹⁰ Ders., Abschn. 1: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ – Abschn. 1.1: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“ – Abschn. 1.11: „Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, dass es alle Tatsachen sind.“ – 1.12: „Denn die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.“ – 1.13: „Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.“ Vgl. Kap. 3, vor allem Kap. 3.3. der vorliegenden Studie.

³¹¹ Siehe Kapitel 3.3 der vorliegenden Studie.

Kenntnissen ein. *Dürfen* Theologen überhaupt denken, dass Wirklichkeit nie unabhängig vom Beobachter derselben ist und somit im Augenblick der Beobachtung konstruiert wird? Denn hieße das nicht auch, dass Gott erst einmal nichts anderes als eine Konstruktion des Menschen sei, die er sich angesichts der prinzipiellen Offenheit (und damit Wahlmöglichkeiten und -notwendigkeiten), Ungewissheit und Zufälligkeit der Welt, also angesichts deren Kontingenz, konstruiert hat (Kontingenzbearbeitung)?

Immerhin sind dennoch Konstruktivismen, insbesondere der pädagogische Konstruktivismus Kersten Reichs, (Die Ordnung der Blicke 1+2; systemisch-konstruktivistische Pädagogik ...) bereits in der Praktischen Theologie, hier besonders im religionsspädagogischen Feld, angekommen. „Unter den Voraussetzungen, dass nachhaltiges Lernen auf individuell-authentischer Konstruktion beruht, und dass die Bibel literarische und existenzielle Konstruktionen dokumentiert, geht es beim Lernen mit der Bibel um eine zweifache Re-Konstruktion: Im Sinne einer Ent-Konstruierung antiker Konstruktionen wird die biblische ‚Welt‘ dekodiert mit Blick auf die Bedingtheiten der Schriftwelt (rhetorisch, semantisch, syntaktisch, pragmatisch), der Lebenswelt (sensorisch, kognitiv, emotional, sozial) und der dieser inhärenten Glaubenswelt (biblisch und hellenistisch, pneumatisch und charismatisch, nomistisch und konfessorisch, kommunitär und eschatologisch). Ziel ist es, im Sinne einer *Neu*-Konstruierung heutiger Konstruktionen die Möglichkeit zu schaffen für eine Nachjustierung der (post-) modernen ‚Brillen‘, und zwar hinsichtlich einer ‚Passung‘, die ein selbst- und weltverantwortliches Leben ermöglicht.“³¹² Demgegenüber können die Versuche der Integration konstruktivistischer Erkenntnistheorie im systematisch-theologischen Feld als zaghaft bezeichnet werden. Konstruktivistisches Denken unterliegt in der theologischen Paradedisziplin einigen Bedenken: „Grundsätzliche Anfragen an die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Konstruktivismus (vgl. Orth, 2010; Englert, 2013a; Mendl, 2013, 19-22) sind häufig auch verbunden mit den Fragen nach der Vereinbarkeit zwischen einem Offenbarungsglauben und einer konstruktivistischen Vorstellung von Lernen sowie nach der Ethik des Konstruktivismus. Wie bereits oben erwähnt, wird von einem konstruktivistischen Denkmodell her weder die Existenz von Realität noch das Apriori der Offenbarung bezweifelt. Im Sinne eines sozialen Konstruktivismus blickt man freilich mehr auf die Prozesse der sozial ausgehandelten und je kontextuell bedingten Rekonstruktion des Offenbarungsglaubens in der Glaubensgemeinschaft auf dem Weg durch die Zeiten.“³¹³ Oft wird dem konstruktivistischen Modell zum Vorwurf gemacht, es sei relativistisch. Das trifft jedoch derart pauschal nicht zu. „Gerade die Einsicht in die Subjektivität und Relativität jeglicher menschlichen

³¹² (Stimpfle, 2018), S. 447.

³¹³ Vgl. bei (Mendl, 2015), S. 7 (In: WiReLex; Ständiger Link: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100021/>, abgerufen am 19.05.2023. 00:25 h). Die Seitenangaben beziehen sich auf die jeweils jüngste Version des Textes im Web-Archiv der Seite (bis Drucklegung dieser Studie).

Erkenntnis motiviert dann auch die ethischen Implikationen eines sozialen Konstruktivismus und führt zu Toleranz und Verantwortlichkeit (vgl. ausführlicher Büttner u.a., 2013), denn ein konstruktivistischer Blick auf die individuelle Verarbeitung von Wirklichkeit darf nicht mit Belieblichkeit verwechselt werden (vgl. Brieden, 2010).“³¹⁴. Systemische Therapeuten arbeiten inzwischen erfolgreich mit dem Glauben, Seelsorgerinnen mit den theoretischen und methodischen Grundlagen der systemischen Therapie und Beratung als Ressource und Lösungsperspektive. Die Tatsache, dass dies geschieht, zeigt zunächst, dass es „irgendwie“ gehen muss³¹⁵.

2.1 Sinn als System

Peter Fuchs hat Luhmanns Theorie sozialer Systeme zu einer Theorie sozialer Sinnsysteme weiterentwickelt. Damit hat er indes kein neues, zunächst theoriefremdes Bestimmungstück in die Theorie eingeführt, sondern die Theoriefigur des Sinns weiter entfaltet. Für Luhmann gehört Sinn in erkenntnistheoretischer Dimension ebenso zu den Fundamenten seiner theoretischen Letztelemente wie in methodischer Dimension die bereits zuvor thematisierte Form der Unterscheidung. „Unser Ausgangspunkt ist, dass alles menschliche Erleben und Handeln sinnförmig abläuft und sich selbst nur sinnförmig zugänglich ist. Das heißt, daß das, was jeweils Gegenstand der Intention und Realisationskern des aktuellen Vollzugs ist, nur in der Form der Verweisung auf andere Möglichkeiten gegeben ist. Jeder Sinn enthält damit eine Art Anschließbarkeitsgarantie für weiteres Erleben und Handeln und eine Garantie für Rekurrenz, für Rückkehr zu ihm selbst nach Durchlaufen anderer Sinngehalte. Aller Sinn präsentiert deshalb Wirkliches durchsetzt mit anderen Möglichkeiten und setzt das Verhalten damit unter Selektionsdruck, weil von diesem appäsentierten Möglichkeitsüberschuß nur die eine oder andere Eventualität aktuell realisiert, thematisch intendiert, handlungsmäßig nachvollzogen werden kann.“³¹⁶

Was die Systemtheorie und in ihrem Gefolge die Theorie der Sinnsysteme zu einer veritablen Zustimmung macht ist, dass sie hinsichtlich des Bewusstseins (als Ort des Denkens und Fühlens und damit der Operation des psychischen Systems) grundlegend anders optiert als die Philosophie und ihre Vertreter von Platon bis hin zu Kant und Husserl, sowie die Theologie, die beide Sinn ausschließlich im Bewusstsein verorten und damit auf das je einzelne Leben beziehen, nicht auf soziale Systeme, für die Leben und Menschen als Individuen zur Umwelt, auch zur Umwelt des Sinns, gehören. „Die These der Allgemeinen Theorie DES Sinnsystems ist nun: Bewusstsein und

³¹⁴ (Mendl, 2015), S. 7 (In: WiReLex; Ständiger Link: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100021/>, abgerufen am 19.05.2023. 00:25 h)

³¹⁵ (Erleim, Editorial, 2006), 214.

³¹⁶ (Luhmann, Gesellschaftstruktur & Semantik 1, 1993), S. 17 f.

Kommunikation erscheinen als Konditionierte Koproduktion. Luhmann ging davon aus, dass es bezüglich Sinn zwei Systemreferenzen gibt, die sich nicht ineinander verrechnen lassen. [...] Sie nimmt zwei Phänomenheiten an, in denen Sinn prozessiert wird, die Einheiten gehen nicht ineinander über und haben auch keine gemeinsame Operation. Würde Bewusstsein und Soziales ineinander übergehen, dann dächte man selbst, was andere denken, andere dächten, was man selbst denkt. Wenn es nichts mehr zu sagen gäbe, weil alle dasselbe denken oder weil der Konsens erreicht ist, brähe Kommunikation zusammen. [...] Konditionierte Koproduktion bedeutet für beide Seiten reziproke Heteronomie. Das Eine ist nur das Eine, wenn das Andere als das Andere, die andere Seite der Unterscheidung auch ‚da‘ ist.“³¹⁷.

Ein Kennzeichen sozialer Systeme ist, dass sie Sinn³¹⁸ konstruierende und prozessierende Systeme sind. „Ein System ist eine sinnförmige Erscheinung, die im Nachhinein und im Rückverweis einem unbeobachtet und unbeobachtbar gebliebenen Weltereignis durch Beobachtung (Unterscheidung und Bezeichnung) attribuiert ist, das nur dann als System erscheint, wenn ihm weiterer Sinn folgt, der das Vorauslaufende als System markiert – und dies alles, ohne dass die andere Seite der Zweiseitenform „System“ beobachtbar wäre. Diese Annahme deontologisiert den Systembegriff durch ‚Différencialität‘.³¹⁹ Dabei sind soziale Systeme „Artefakte der Operation der Beobachtung“.³²⁰ Wir kommen darauf zurück.³²¹ Weder die Systemtheorie noch die Gesellschaft können überschreiten, „was als Sinn immer schon vorausgesetzt sein muß. Denn ohne von Sinn Gebrauch zu machen, kann keine gesellschaftliche Operation anlaufen. (...) Sinn gibt es ausschließlich als Sinn der ihn benutzenden Operationen, also auch nur in dem Moment, in dem er durch die Operationen bestimmt wird, und weder vorher noch nachher. Sinn ist demnach ein Produkt der Operationen, die Sinn benutzen, und nicht etwa eine Weltqualität, die sich einer Schöpfung, einer Stiftung,

³¹⁷ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 142f. – „und haben auch keine gemeinsamen Operation“, orthographischer Fehler so bei Emlein. – „Bewusstsein und Kommunikation sind in einer Art ‚reziproker Heteronomie‘ so füreinander Umwelt, dass sie nur miteinander (jeweils als System/Umwelt-Differenz) und zugleich gegeneinander (als Differenz zueinander) entstehen können. Dieser Zusammenhang wird seit Spencer-Brown als konditionierte Koproduktion bezeichnet“, ebd.

³¹⁸ Der Begriff des Sinns ist bei Luhmann nicht mehr auf Personen, Einzelne wie Gruppen, bezogen. Soziale Systeme operieren mit Sinn. „Sozialen Systemen liegt nicht ‚das Subjekt‘, sondern die Umwelt ‚zu Grunde‘, und mit ‚Zu Grunde liegen‘ ist dann nur gemeint, dass es Voraussetzungen der Ausdifferenzierung sozialer Systeme (unter anderen: Personen als Bewusstseinträger) gibt, die nicht mitausdifferenziert werden.“ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 244. Luhmann geht dabei auf die Tatsache ein, dass soziale Systeme nicht auf die einzelnen Mitglieder reduzierbar sind, insofern die Summe der Systemmitglieder beziehungsweise deren Ziele eben nicht das Ganze ausmachen. Soziale Systeme gehören somit zur Umwelt der psychischen Systeme und umgekehrt; dies gilt grundsätzlich immer, insofern soziale Systeme einander ‚interpenetrieren‘. Kein System ist allein aus einem anderen erklärbar. Natürlich gibt es psychische Systeme, wenn es soziale Systeme gibt. Aber auch Bewusstsein wäre ohne sozialen Bezugsrahmen nicht denkbar. Die beiden unterschiedlichen Arten von Systemen bedingen sich daher gegenseitig, stellen in ihrer wechselseitigen Verschränkung eine Co-Evolution bezüglich ihrer Ausdifferenzierung dar. Keinem der beiden Systemarten kommt jedoch eine Vorrangstellung bei dieser Entwicklung zu. Sowohl soziale Systeme als auch Bewusstseins-Systeme beziehungsweise beziehungsweise psychische Systeme reproduzieren sich selbst.

³¹⁹ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 129.

³²⁰ A.a.O., S. 131.

³²¹ Vgl. in der vorliegenden Studie zur *différance* S.139ff., sowie Kapitel 2, S. 109f. und Kap. 2.4.1, S. 149ff.

einem Ursprung verdankt.“ ³²² Soziale Systeme unterscheiden zwischen sich und ihrer Umwelt (alles, was nicht das soziale System ist), *sie oszillieren zwischen den beiden Seiten der Unterscheidung Selbst- und Fremdreferenz* ³²³. *Sie wenden also die Operation der Unterscheidung auf das durch diese Unterscheidung Unterschiedene an. Anders gesagt: Die Unterscheidung tritt wieder in das durch sie selbst Unterschiedene ein (Re-Entry).* „Akzeptiert man diese Theoriedisposition, kann man nicht von einer vorhandenen Welt ausgehen, die aus Dingen, Substanzen, Ideen besteht, und auch nicht mit dem Weltbegriff deren Gesamtheit (universitas rerum) bezeichnen. Für Sinnsysteme ist die Welt kein Riesenmechanismus, der Zustände aus Zuständen produziert und dadurch die Systeme selbst determiniert. Sondern die Welt ist ein unermessliches Potential für Überraschungen, ist virtuelle Information, die aber Systeme benötigt, um Information zu erzeugen, oder genauer: um ausgewählten Irritationen den Sinn von Informationen zu geben.“ ³²⁴ Sinn erscheint uns mit seiner Leitdifferenz Aktualität/Potentialität (bzw. Possibilität) zudem als Paradoxon aus dem, was im Augenblick geschieht und dem, was noch geschehen könnte. „Man könnte (...) Sinn auch als die Differenz von Wirklichem und Möglichem bezeichnen. Phänomenologie ist hier weder gemeint als Erscheinen des Geistes in der Welt <Hegel> noch als Erscheinen der Welt im Geiste <Kant>. Wir setzen weder das Hegelsche noch das Husserlsche Theorieprogramm fort, sondern begreifen Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen der Differenz, und zwar zunächst: der Differenz des Wirklichen und des Möglichen“ ³²⁵, anders gesagt des Aktuellen und Potentiellen.

Auch *Religion* als funktionales System innerhalb des Systems der Gesellschaft operiert demnach *sinnförmig*. Wenn Religion als soziales System beobachtet und funktional beschrieben werden soll, kommen vor allem zwei Umstände, die gleichermaßen behindernd und ermöglichend wirken, in den Blick: Einerseits wird die Beobachtung von Religion höchstwahrscheinlich seit Menschengedenken entsprechend umfang- und variantenreich exerziert und andererseits sind selbst allein neuzeitliche definitorisch motivierte Beschreibungen der Religion anhand von Kategorien kaum noch überschaubar, erst Recht dann, wenn man zusätzlich noch die jeweils verwendeten Theorien in Rechnung stellt. Beschreibungen wie u.a. die kategoriale zeigen, dass auch andere Beobachtungsziele in ähnlicher

³²² (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 44.

³²³ Vgl. a.a.O., S. 51: „Systeme, die im Medium Sinn operieren, können, ja müssen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden; und dies in einer Weise, bei der mit der Aktualisierung von Selbstreferenz immer auch Fremdreferenz und mit der Aktualisierung von Fremdreferenz immer auch Selbstreferenz als die jeweils andere Seite der Unterscheidung mitgegeben ist. Alle Formenbildung im Medium Sinn muß daher systemrelativ erfolgen, gleichgültig, ob der Akzent im Moment auf Selbstreferenz oder auf Fremdreferenz liegt.“

³²⁴ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 46.

³²⁵ (Luhmann, Ideenevolution, 2008), S.15.

Weise bezeichnet und beschrieben werden können³²⁶, somit auch, wie Religion als funktionales System von anderen funktionalen Systemen unterschieden werden kann. Beobachtungen und Beschreibungen von Religion vor und außerhalb differenztheoretischer Fundierung zeigen eine hohe Komplexität, die unter anderem durch die Integration anderer Wissenschaftsparadigmata (wie zum Beispiel des soziologischen) gekennzeichnet ist. Die religionssoziologischen Schriften Max Webers oder die vielfältigen Entwürfe, Glaube und Vernunft zu einem philosophisch-theologischen System zu legieren (wie Thomas von Aquin, Nikolaus Cusanus, Jürgen Habermas und andere) sind Beispiele für diese hohe Komplexität. Die differenztheoretische Beobachtung von Religion erfordert allerdings mehr als eine Inventur und Renovation des bestehenden Arsenal an Methoden und Instrumenten. Das gilt gleichermaßen für die Reflexionsinstanz der Religion, die Theologie. Die Theologie hat gegenwärtig, im Horizont ihrer langen Geschichte, kein Theologie-, sondern ein Theoriedefizit. Obwohl Günther Emlein nicht der erste war, der das bemerkt hat, ist er – soweit ich sehe – bislang einer der ganz wenigen Theologen, die sich diesem Defizit dezidiert widmen. Er schreibt eingangs seiner Studie „Das Sinnsystem Seelsorge“: „Gehen wir zu Festlegungen und zum Alltagswissen auf Distanz, landen wir unversehens und unweigerlich in Grundlagenfragen. Diese Studie vergrößert den Abstand zum Thema, sie abstrahiert. Bezüglich der Methoden der Gesprächsführung bedienen sich inzwischen alle bei allen. Um einen systemischen Ansatz von anderen Versionen unterscheiden zu können, ist der Rekurs auf Gesprächsmethodik nicht mehr gangbar. Diese Studie schlägt den Weg der Theorie ein. Die in dieser Studie eingesetzte Theorie ist die Systemtheorie. Systemtheorie ist nicht dasselbe wie eine systemische Orientierung in der Gesprächsführung.“³²⁷ Ähnlich radikal erscheinen Emlein die Konsequenzen seiner dezidiert theoretischen Orientierung im Blick von der Theologie als ganzer auf den in der Studie fokussierten Teilbereich der Theologie, der ebenfalls von Emleins Theorieprojekt fundamental betroffen ist, es gehe um eine „Umschrift der Seelsorge auf Theorie“³²⁸, auf die Theorie sozialer Systeme als Sinnsysteme. Im seelsorglichen Kontext erscheint Sinn häufig als Sinnlosigkeit. Klientinnen wollen mit ihrem Seelsorger sprechen, weil sie glauben, jeglichen Lebenssinn verloren zu haben. Bezugspersonen aus Familie und diversen anderen Umwelten (Gesundheitssystem, Kirchengemeinde, Freundeskreis, Arbeitskontexten usw.) regen Seelsorge an, weil aus ihrer Sicht dem

³²⁶ (Luhmann, Funktion d. Religion, 2016), S. 9: „Die Versuche, Religion funktional zu bestimmen, sind bisher nicht sehr erfolgreich gewesen und unterliegen heute einer verbreiteten Kritik. Der Haupteinwand lautet: Jede Spezifikation der Funktion von Religion erfasse auch andersartige Institutionen, Prozesse oder Mechanismen, die dieselbe Funktion erfüllen, aber selbst bei einem weit gefaßten Verständnis nicht als Religion angesehen werden können.“ Luhmann gibt a.a.O., S. 9-13 einen knappen, sehr instruktiven Überblick über die Defizite integrierender und interpretierender Beschreibungen von Religion und eröffnet eine funktionale, differenztheoretische Alternative.

³²⁷ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 20.

³²⁸ A.a.O., S. 18.

beziehungsweise der Betreffenden ein „sinnorientiertes Angebot“ womöglich helfen könne beziehungsweise Unterstützung in einer „Sinnkrise“ oder in einem Falle von „Sinnverlust“ notwendig sei. Oft empfinden derart angesprochene allerdings solche Maßnahmen, die ihnen helfen sollen, ihren „Lebenssinn“ wieder zu finden, als sinnlos. Aus systemtheoretischer Sicht kann es indes – weil soziale Systeme, die mit Kommunikation operieren, immer Sinnsysteme sind – keine „Sinnlosigkeit“ geben. Insofern sind auch Maßnahmen zum Wiederfinden von Sinn unmöglich, weil es nicht darum geht, Sinn wiederzufinden (der gar nicht verloren gehen kann), sondern die generelle Sinnförmigkeit als Systemsinn beziehungsweise genauer gesagt als Sinnsystem zu beobachten, um eine kontextuell angepasste Reintegration vormals als sinnlos oder krankmachend identifizierter Verhaltensmuster zu ermöglichen. Bewusstseins als Medium psychischer Systeme können denken, dass Sinn verloren gegangen sei. Es liegt am Gebrauch unpräziser Alltagssprache, die ein ‚Gefühl‘ der Abwesenheit von Sinn beschreibt und uns sogleich in Schwierigkeiten bringt.

Beobachtet man „Sinnlosigkeit“ genau, erscheint ein Paradoxon. „Sinnlosigkeit“ zeigt zwei Seiten, die einander ausschließen, wie beim „alten Knaben“. Im Moment des Benennens setzt dieses Paradoxon voraus, was es ausschließt, nämlich Sinn. Klienten, die sagen, ihr Leben sei „sinnlos“ reden somit *sinnförmig*. Sinn ist eine einseitig nutzbare Zweiseitenform, deren andere Seite, die Sinnlosigkeit, nur bezeichnet werden kann in Sinn. Sinn wächst sozialen Systemen unvermeidbar zu, insofern jede Kommunikation schon allein dadurch, dass sie fortschreitet, sinnförmig ist, weil beständig an kommunikativ prozessierten Sinn nächster, neuer Sinn angeschlossen wird. Alles Kommunizierte, jeder Gedanke realisiert sich im Medium des Sinns. Kunst, die wie Religion der Sphäre des Vagen zuzurechnen ist beziehungsweise deren Medium, die Ästhetik, kann helfen die skizzierten Zusammenhänge zu reflektieren.

Peter Fuchs verdeutlicht, dass Gedichte die „Differenz zwischen dem Unsagbaren und dem Sagbaren im Medium der Sagbarkeit, letztlich im Medium ‚Sinn‘ “ erscheinen lassen. „Ich könnte dem nur hinzufügen, dass jenes Medium eine nur einseitig verwendbare Zweiseitenform darstellt. Man kann es nicht verlassen, aber raffinieren – bis hin zur Installation einer Witterung für die Gegenseite, für den Nicht-Sinn im Sinn.“³²⁹ Letztlich erscheint auch Sinn im Vagen und womöglich fungiert Sinn als Vages und Vages als Sinn. ‚Witterungen‘ jedenfalls erscheinen nirgendwo sonst zuverlässiger, als innerhalb poetischer Texte (wie sie auch die Texte der Bibel darstellen), innerhalb lyrischer Polykontexturen. Peter Fuchs spricht darüber im vorab zitierten Interview, übrigens vor dem Hintergrund der Veröffentlichung eines ersten Bandes mit eigenen Gedichten. Was jeder Lyrik Lesende *spürt* beschreibt Fuchs im

³²⁹ <https://www.markusheidingsfelder.de/interview-peter-fuchs/> - Zuletzt abgerufen am 25.11.2022, 18:20 h.

Interview sehr elegant: „Im Gedicht zählt jeder Buchstabe, jedes Wort, jede Pause, schlicht alles, was andere Möglichkeiten seiner selbst restringiert.“ In jedem einzelnen Wort einer poetischen Kontextur ist das Ganze derselben enthalten. Wie Lyrik Sinn kondensiert und ‚raffiniert‘ zeigt ein Poem von James Keys, Pseudonym keines geringeren als George Spencer-Browns:

I am the field, the cow, the hay,
The lover boy, the girls he lay,
The orator, the speech, the Sway,
The baying hound, the fox at bay,

The horse, the hoof, the dust, the clay,
The stage, the scene, the part, the play,
The job, the boss, the goods, the pay,
The Law, the Life, the Truth, the Way.
What Else I am, I cannot say.³³⁰

Poetische Kondensate und Raffinate, lyrische Polykontexturen, Gedichte sind letztlich also Medien der Be-Sinnung, deren Gebrauch in seelsorglichen Prozessen außerordentlich hilfreich sein kann. In liturgischen Kontexten sind poetische Kontexturen der Regelfall. Sinn teilt sich eben nicht mit (keine Predigt kann den Sinn eines biblischen Textes erklären, keine Exegese ihn hinreichend explizieren), Sinn wird nicht erschlossen, gefunden, wiedergefunden oder erarbeitet. Sinn kann nicht verfügbar gemacht, er kann nicht gepredigt, verordnet, erlernt oder erworben, sondern nur *beobachtet* werden. Kommunikation als Operation prozessiert Sinn. Sinn bleibt demnach paradox, insofern er innerhalb dessen erscheint, was keine Erscheinung haben kann. Die Frage, wie psychische Sinnsysteme überhaupt eine Vorstellung von Sinnlosigkeit entwickeln, muss demnach unbeantwortet bleiben. Vor diesem Hintergrund kann der vulgärsystemische Grundsatz, dass alles Kommunizieren und Handeln Sinn macht, wenn wir den Kontext der Kommunikation oder Handlung kennen, gesehen werden. Das Letztelement der Differenz zwischen dem Erschienenen und dem Unerschiedenen, dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen Aktualität und Potentialität (= Sinn) ist keine Einheit, sondern eine Operation. „Die Phänomenalisierung von Sinn ist nur als Operation vorstellbar (oder man müsste Sinnphänomene ontologisieren).“³³¹ Wenn man Phänomene ontologisierte wären sie allerdings keine Phänomene mehr, sondern Entitäten

³³⁰ (Keys & Spencer Brown, 1970), S. 6.

³³¹ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S.130.

(Seinstatsachen). Seinstatsachen aber können keinen Sinn prozessieren, insofern sie nicht kommunikativ fortwährend Sinn an Sinn knüpfen. Nur Kommunikation als Operation sozialer Systeme kann Sinn prozessieren.

*Sinn ist demnach nichts anderes, als die Möglichkeit des Systems, Operationen wie Kommunikation anschlussfähig zu konstruieren. Insofern kann das soziale System meines Erachtens nicht lediglich Sinn prozessieren, sondern ich optiere für „Sinn als System“.*³³²

Es geht in der systemischen Seelsorge auch nicht darum, wie häufiger behauptet, Sinnkonstrukte zu verändern (Sinn ist eine Operation und somit auch kein Konstrukt). Das wäre vergebliche Mühe, denn mit Sinn wird durch Verkettung beziehungsweise Anknüpfung in sozialen Systemen operiert. Daher lässt sich Sinn nicht verändern, nicht von außen manipulieren, denn solange Sinn im System prozessiert wird werden Sinnelemente unablässig verkettet und es entsteht - unsteuerbar, weil kontingent - erneut Sinn.

Beeinflussbar sind allein eben diese Verkettungen von Sinnelementen. „Probleme“ entstehen, wenn im Sinnsystem Sinnelemente wie zum Beispiel Interpretationen (Ein Mann zu seiner Frau - ‚Du tust nie etwas für unsere Beziehung, sondern lebst dein eigenes Leben, das macht mich depressiv.‘) verkettet werden, die den prozessierten Sachverhalt/Sinn zum Problem machen. Geschieht dies mehrfach und fortgesetzt, erscheint eine feste Koppelung, also ein *Muster*. Dieses Muster lässt sich durch Verkettung mit einem anderen Sinn unterbrechen. Wird das alternative Sinnangebot eines Seelsorgers, zum Beispiel als Reframing, angenommen – „Ihr Mann gibt ihnen Gelegenheit, ihrerseits ihr eigenes Leben zu leben und sich frei zu entfalten“, wird veränderter Sinn prozessiert und die Symptomatik (hier Depression) tritt zurück beziehungsweise verschwindet. Die Beobachtung ist die entscheidende Operation im Rahmen der Systemtheorie, sie ist eine unterscheidende Operation, die zur Form der Differenz führt.

³³² Der Ausdruck „Sinn ist das System – das System ist Sinn“ wäre schwierig, weil es – selbst wenn es so nicht gemeint ist – zwangsläufig einen ontologischen Zusammenhang impliziert. Natürlich lässt sich der Gebrauch des Verbums „sein“ in unserer Sprache nicht durchgängig vermeiden. Wo das indes geht, wie hier, soll es auch geschehen.

2.2 Beobachtung und Unterscheidung

„Blumen verwelken nur für Beobachter.“

(Peter Fuchs ³³³)

*„Nochmals: alles, was als Einheit fungiert,
fungiert durch einen Beobachter für einen Beobachter
als Einheit. Wenn immer man denkt oder sagt:
es ‚gibt‘ eine Sache, es ‚gibt‘ eine Welt,
und damit mehr meint als nur, es gibt etwas,
das ist, wie es ist, dann ist ein Beobachter involviert.
Für einen Beobachter des Beobachters, für uns also,
ist die Frage dann nicht: was gibt es? - sondern:
wie konstruiert ein Beobachter, was er konstruiert,
um weitere Beobachtungen anschließen zu können.“*

(Niklas Luhmann ³³⁴)

In seiner Schrift „Die Wissenschaft der Gesellschaft“, über das funktionale System der Wissenschaft im System der Gesellschaft, entwickelt Luhmann die Epistemologie der Systemtheorie als Differenztheorie. Wir sahen im vorangegangenen Kapitel bereits: Eine Differenz ist eine hinbeobachtete Form, nachzeitig in Bezug auf die Operation der Beobachtung. Die Theorie der Beobachtung und die damit assoziierten Probleme habe ich eingangs dieser Studie im Abschnitt 1.2. bereits skizziert. Diese einleitende Skizze soll im Folgenden vervollständigt werden.

Die Beobachtung von „Welt“ ist immer eine Beobachtung von etwas, was ohne diese Beobachtung gar nicht erschiene. Wir können zudem über Beobachtung nur beobachtend sprechen bzw. über Beobachtung sprechende beobachten, wie sie Beobachtung beobachten. Für die Systemtheorie hat der Begriff der Beobachtung axiomatischen Charakter, sie fungiert als Letztelement. „Beobachtung nehmen wir als Letzt- oder Leitbegriff, der immer vorausgesetzt ist. ... Man könnte sagen, sobald dieser Begriff im Spiel ist, bedingt er – sich selbst. Es gibt dann keinen Fall mehr, in dem er sich erübrigt, also auch nicht den Fall, dass man über Beobachtung beobachtungsfrei reden könnte. [...] Die Welt, wie sie für Sinnsysteme vorkommt, ist beobachtete Welt. Auch der Satz, dass Beobachtung ein Letztbegriff ist, ist der Ausdruck einer Beobachtung.“ ³³⁵ Beobachtung ist als Operation die einzige uns zugängliche Option zur Konstruktion von Realität und zugleich eben ein Letztbegriff der Systemtheorie, ein paradoxer noch dazu, weil „jede Theorie der Beobachtung (wiewohl sie selbst nichts weiter als der Ausdruck von Beobachtung ist) eine Theorie der beobachteten

³³³ (Fuchs, Beobachtung, 2004), S. 14.

³³⁴ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 62 f.

³³⁵ (Fuchs, Beobachtung, 2004), S. 11.

Welt sein muß und selbst eine Form der Beobachtung ist. Sie ist nicht ohne die Paradoxien der Selbstreferenz zu haben.“³³⁶ Daher kann die Systemtheorie auch als eine metaphysische Theorie beschrieben werden, insofern ihre Letztbegriffe nicht verifizierbar, sondern *Ausdruck von Beobachtung* sind. Anders gesagt: Das ‚Hinter den Begriffen‘ ist empirisch nicht zugänglich, es muß a priori vorausgesetzt werden. Im Gegensatz zu Kant gibt es indes bei Luhmann kein transzendentes Bewußtsein, um dieses Problem zu lösen.

Welt und Metaphysik sind bis zur Neuzeit eng miteinander verbunden. Denn auch für Ontologinnen ist Welt zunächst die Welt der Erscheinungen - das, was wahrnehmbar, mithin also beobachtbar ist - nicht primär die Welt an sich, die ‚eigentliche‘ Welt *hinter* der Welt der Erscheinungen. Aber das Beobachtete verweist im Kontext von Ontologie schließlich auf ein Sein jenseits der Welt, eine jenseitige, wahre Welt beziehungsweise auf die absoluten Bedingungen der Existenz der wahrnehmbaren und beobachtbaren Erscheinungswelt.

Für Luhmann als Systemtheoretiker ist zudem Beobachtung nicht mehr bloße Registration des Vorfindlichen, wie es der Alltagsbegriff der Beobachtung suggeriert, sondern *Operation, Unterscheidung*, die ‚Welt‘ überhaupt erst erscheinen lässt. Die Welt als Repräsentanz einer wahren Welt hat daher dem Verständnis der Differenztheorie zufolge ausgedient und mit ihr die Metaphysik.

Auch anthropologisch und kulturalanthropologisch fundierte Theoriekonzepte - solche also, die ‚den Menschen‘ und ‚den Menschen‘ in seinen ‚Beziehungen‘ zu anderen Menschen beobachten - haben ihre Tücken, weil sie aufgrund ihrer Subjektorientierung und ihrer daraus resultierenden Fülle an Möglichkeiten viel zu komplex werden, zugleich jedoch der Abstraktionsgrad zu unterkomplex bleibt. Am Beispiel der ‚Psyche‘ wird das deutlich. Niemand kann eine ‚Psyche an sich‘, eine Metapsyche, zum Gegenstand seiner theoretischen Untersuchungen machen, denn er oder sie bekäme es zunächst mit rund acht Milliarden Psychen zu tun! „Nicht anders kommt die Normalillusion zustande [...]: daß Wissen Besitz oder Potential eines ‚Subjekts‘ sei. An dieser Illusion des Subjektivismus hängen zahlreiche Fehlsteuerungen der klassischen Epistemologie [...]. Zum Beispiel das Solipsismus-Problem des älteren Idealismus. Dessen Voraussetzung war, daß ein Beobachter, der alles beobachten wolle, außerhalb der Welt lokalisiert sein müsse und daher keine Sicherheit über die Existenz der Welt gewinnen könne. Aber *die Beobachtung selbst* ist ja eine *empirische Operation*, belegt dadurch, daß sie selbst beobachtbar ist.“³³⁷ Es bietet sich im Sinne einer

³³⁶ Ebd.

³³⁷ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 61, kursive Hervorhebungen von mir. – S. auch a.a.O., S. 63: „Eine stärker empirisch ausgerichtete Forschung zwingt zur Abstraktion. Das führt zurück auf die hier vorgeschlagene Unterscheidung von Bewußtseinssystemen (psychischen Systemen) und kommunikativen Systemen (sozialen Systemen). Angesichts dieser Unterscheidung steht man vor der Wahl der Systemreferenz für die weiteren Untersuchungen. Würde man für ein psychisches System optieren, stünde man vor der Wahl: welches von den etwa fünf Milliarden? Und die Entscheidung könnte dann praktisch nur

hochabstrahierten allgemeinen Theorie an, der Reflexion jeweils das umfassendste System, in unserem Fall das System der Gesellschaft, zugrunde zu legen „und Wissenschaft als ein Teilsystem dieses Gesellschaftssystems mit entsprechenden historischen und strukturellen Beschränkungen“ ³³⁸ zu beschreiben. „Die Malaise“, so Luhmann, „ist dann freilich, daß Begriffe wie Beobachten, Beschreiben, Erwarten, Erleben usw., die im normalen Sprachgebrauch eine psychische Systemreferenz implizieren, mit sozialer Systemreferenz, also mit Bezug auf ein nur kommunikatives Operieren benutzt werden müssen. Diese Ungewöhnlichkeit wird man sich im folgenden immer wieder vor Augen führen müssen. Aber diese Denkbelastung sollte man tragen können, wenn gezeigt werden kann, daß es sich im Ergebnis lohnt“ ³³⁹. Die „Ungewöhnlichkeit“ entschärft Luhmann dadurch, dass er für Kommunikation – und eben nicht Sprache, die er als Medium der Kommunikation definiert – als an Bewußtseine gekoppelt optiert. So kann er in seiner Theorie von „Menschen“ (als Subjekten) absehen, diese der Umwelt kommunikativer Systeme (sozialer Systeme) zuweisen und so die polykontexturalen grundlegenden Theoriefiguren, ihre verschiedenen fundamentalen Bestimmungstücke, „radikal entanthropologisieren und die Zurechnung auf den Menschen (also auf eine Einheit, wie immer kollektivsingularisiert) ersetzen (...) durch Unterscheidungen wie Bewußtsein/Kommunikation oder Operation/Beobachtung“ ³⁴⁰. Luhmann überlässt die Metaphysik anderen und schweigt über das, was selbst Theorie kaum zu sagen vermag. Luhmann nimmt einige Male in seinen Schriften auf Wittgenstein Bezug.³⁴¹ Er tut dies unsystematisch, beinahe beiläufig, anders jedenfalls, als er es zum Beispiel im Falle Gotthard Günthers, den er häufig erwähnt und dessen Theorie der Polykontexturalität er (wie wir in Kap. 1.4. sahen) für seine Systemtheorie genutzt hat, tut. Ich habe den begründeten Verdacht, Luhmann habe um den Nutzen zumindest des frühen Wittgensteins, des Wittgensteins des „Tractatus logico-philosophicus“, für seine Systemtheorie gewusst. Oft hegen wir ‚im Hinterkopf‘, was schließlich nicht oder nur beiläufig expliziert wird, wohl aber Auswirkungen auf unsere wissenschaftlichen Elaborate hat. Luhmanns Theorie und Wittgensteins

lauten: ich selber. Eine psychologische Erkenntnistheorie, die dieses Problem ignoriert, müßte sich zutrauen, psychische Erkenntnisvorgänge, ohne jede Rücksicht auf individuelle Unterschiede erfassen zu können.“

³³⁸ A.a.O., S. 63 f.

³³⁹ Ebd.

³⁴⁰ (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 62. – „Selbstverständlich wird damit nicht bestritten, daß das Gehirn des Menschen laufend Konsistenzprüfungen durchführt, die einem Beobachter pauschal als Gedächtnis erscheinen mögen. Auch das Bewußtsein kann selbstverständlich Erinnerungen aktualisieren und sie sich als eigenes Wissen präsentieren. Weder im Gehirn noch im Bewußtsein gibt es jedoch etwas, was man sinnvoll als ‚gespeichertes‘, irgendwie inaktuelles, aber doch ‚vorhandenes‘ Wissen bezeichnen könnte.“ – Zudem ist ein „Bewußtsein“ ohne eine tragende Instanz gleichsam als frei flotierendes Bewußtsein, nicht denkbar.

³⁴¹ Vgl. u.a. (Luhmann, Wissenschaft, 1992), S. 63; 69; 303; 471; 617; 688. – (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 1987), S. VIII: Anm. 19, S. 280 zu S. 269. – (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 147; S. 219; S. 318; S. 584. – (Luhmann, Soz. Aufklärung 5, 2018), S. 24; S. 45, Anm. 20 zu S. 26. – (Luhmann, Gesellschaft 2, 1998), S. 871; S. 927; S. 1081. – (Luhmann, Moral, 2008), S. 63. – (Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 2004), S. 24; S. 52. – (Luhmann, Soz. Aufklärung 3, 2018), S. 203, Anm. 12 zu S. 190. – (Luhmann, Religion, 2002), S. 73; S. 106; (Luhmann, Recht, 1995), S. 405 f.

Philosophie lassen sich allerdings so oder so mannigfaltig aufeinander beziehen zum Nutzen der Systemtheorie und ihrer Adaption für die Praktische Theologie beziehungsweise für die Poimenik. Auch Peter Fuchs, Franz Hoegel oder Dirk Baecker, insbesondere aber Günther Emlein stellen ihrerseits Bezüge zwischen Luhmann und Wittgenstein her. Emlein beschreibt anhand der Bildtheorie des Wittgensteinschen Tractatus grundlegend die Unterschiede zwischen der alltäglichen Weltwahrnehmung und der Beobachtung, sowie die Herausforderungen, die aus der Systemtheorie – insbesondere auch für die Theologie – resultieren: „Wittgenstein schreibt im Tractatus, dass Sprache ein Bild herstelle, kein Abbild; in den Philosophischen Untersuchungen ersetzt er das eine Bild durch die vielen Bilder relativ zu den je unterschiedlichen Sprachspielen. Unsere ontologisierende Sprache („ist“, „heißt“, „tut“ usw.) suggeriert unentwegt, dass sie Welt abbilde; für Alltagssituationen reicht dies auch aus. Wir nehmen für Alltagszwecke Gültigkeiten an – und wissen doch, dass es sich um Vereinbarungen handelt, auch wenn wir nicht immer daran denken. Die radikale Deontologisierung der Welt durch Beobachtung führt zu vielen Widerständen gegenüber der Theorie und macht auch der Theologie zu schaffen. ‚Das ‚meta ta physica‘ ist in dieser Sprache [...] der Beobachter‘.“ ³⁴²

2.2.1 Die Systemtheorie, das Ende der Metaphysik und Ludwig Wittgenstein

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schickte sich *Ludwig Wittgenstein* an, die Bastion der Metaphysik endgültig zu schleifen. Was Renaissance und Aufklärung nicht vermochten beziehungsweise nicht zu leisten gewillt waren, setzte er mit Hilfe einer logisch-empiristischen Sprachphilosophie beziehungsweise einem logischen Ontologismus ins Werk. Er spannt in seinem „Tractatus logico-philosophicus“, den Theoriebogen empiristisch-programmatisch zwischen dem ersten und dem letzten Satz auf: „1 Die Welt ist alles, was der Fall ist. [...] 7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“ ³⁴³. Wittgenstein will logische Mißverständnisse der Sprache auflösen und die Gedanken begrenzen, denn dem Denken könne keine Grenze gezogen werden, dazu müsste man beide Seiten der Grenze zugleich denken können. Letzteres erinnert an die in Spencer Browns „Laws of Form“ entwickelte Theoriefigur des Re-Entry, der zwar auf beiden Seiten einer Unterscheidung

³⁴² (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 105 f., kursive Hervorhebung von mir.

³⁴³ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 11 und S. 85. S. 198. Luhmann ist sich bewusst, dass Wittgenstein hier auf eine Philosophie rekurriert, welche „die Welt in eine Realität und etwas anderes (...) zerlegen“ will „so wie es dann in Wittgensteins Tractatus die Sprache der Weltbeschreibung geben wird und die Sprache, in der man nur schweigen kann“, (Luhmann, Religion, 2002), S. 106.

durchführbar, aber im Modus der Beobachtung zwingend nur unter Ausblendung der jeweils anderen Seite auf einer Seite der Grenze, somit der Unterscheidung – und damit wiederum nur durch eine Unterscheidung, also nie auf beiden Seiten zugleich – möglich ist. Wir können zwar auch beide Seiten der Grenze sehen, aber niemals gleichzeitig. Sähen wir sie gleichzeitig sähen wir keine Grenze (Unterscheidung) mehr, sondern die Einheit der Grenze (Unterscheidung). Luhmann hat u.a. diese fundamentale Theoriefigur aus den „Laws of Form“ übernommen.³⁴⁴

Wittgenstein unterscheidet in seinem Tractatus zwischen der erfahrenen Welt und der beschriebenen Welt und formt so eine Theorie über die Grenzen des Denkens als Grenzen der Logik und der Sprache.³⁴⁵ Wittgensteins Philosophie der Weltunterscheidung auf Grundlage der universellen Logik ist eine Philosophie der Sprache beziehungsweise eine sprachanalytische Philosophie: „Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen“³⁴⁶ und „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“³⁴⁷. Während das Spätmittelalter und die frühe Neuzeit, als Zeitalter der Entdeckungen (der philosophisch-theologischen Theorien wie der buchstäblichen Entdeckungen bislang unbekannter Weltgegenden), somit als Zeitalter der „Vollentdeckung des Erdballs“³⁴⁸ charakterisiert werden können, wendet sich die Moderne – motiviert auch durch den allmählich fraglicher werdenden Machbarkeitswahn des Zeitalters der Industrialisierung – bezeichnenderweise den Grenzen der Erkenntnis der Welt zu. *Systemtheoretisch formuliert stellt sich die Frage: Was beobachten wir und wie beobachten wir, wenn wir die „Welt“ beobachten?* So prägend hinsichtlich der Modifikationen der Welterkenntnis in der Neuzeit die Philosophie Kants war und ist, so geht die *Frühromantik* am Vorabend der Moderne zunächst noch einen anderen, an Differenztheorie erinnernden Weg, der aufzeigt, dass nichts ins Bewußtsein kommen könne, es sei denn es werde zuvor unterschieden.

³⁴⁴ Der Tractatus wurde während des 1. Weltkrieges geschrieben, 1918 vollendet und 1921 veröffentlicht. Instruktiv ist dazu das Vorwort Wittgensteins zu seinem Tractatus – vgl. (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 9: „Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt – wie ich glaube – dass die Fragestellung dieser Probleme auf dem Missverständnis der Logik unserer Sprache beruht. Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.“

³⁴⁵ Die vorliegende Studie kann sich nicht in extenso dem Phänomen der Sprache, vor allem nicht unter evolutionstheoretischen Gesichtspunkten, widmen. Sprache sei im Folgenden dennoch angemessen thematisiert, insofern sie Medium der Kommunikation ist, die wiederum als Operation sozialer (Sinn-) Systeme fungiert.

³⁴⁶ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 67, Satz 5.61. Weiter heißt es dort: „Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht. Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, daß wir gewisse Möglichkeiten ausschließen, und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müßte; wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte. Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.“ Das erinnert an das Treffen einer Unterscheidung, die einen Raum teilt und an die Unmöglichkeit, zugleich auf beiden Seiten der Grenze beobachten zu können bei Spencer-Brown und Luhmann.

³⁴⁷ Ebd., Satz 5.6., S. 67.

³⁴⁸ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 148.

Karl Wilhelm Friedrich Schlegel verknüpft die Transzendentalität mit dem Bewußtsein, aber durchaus mit dezidiert Kritik an Kant. Den Romantikern war die alleinige Referenz auf die Vernunft verdächtig, weil ihnen dabei die Trennung zwischen Erfahrung und Verstand missfiel; die Erfahrung sollte schließlich im 20. Jahrhundert in konstruktivistischen Konzepten eine tragende Rolle spielen.³⁴⁹

Luhmann stößt auf die Frühromantik im Zuge seiner Ausführungen zur Evolution der Gesellschaft in seiner zweibändigen Schrift „Die Gesellschaft der Gesellschaft“, dort im Verlauf seiner Darlegungen zum mittelalterlichen Weltverständnis Alteuropas bis zur Ausprägung der Weltgesellschaft in der Neuzeit.³⁵⁰ Das dinghafte Weltverständnis des Mittelalters war hinsichtlich der Kommunikation auf überschaubare gesellschaftliche Einheiten konzentriert (in der Antike bei den Griechen die Polis, bei den Römern die Civitas) und kannte zugleich auch umfassendere Territorien, Reiche und Bünde aus Gründen der Sicherheit, der Rohstoffbeschaffung usw. oder im Blick auf die Durchbrechung der endogamen Heiratspraxis des Adels, die Eheschließungen zunächst nur innerhalb einer bestimmten Gruppe erlaubte mit allen positiven (Wahrung von Interessens- und Einflussphären, Festigung der Macht), aber eben auch negativen Folgen (im Hinblick auf die genetische Degeneration durch die zunehmende Verarmung des Genpools). So konnten „die Dinge ... nach Namen, Arten und Gattungen geordnet werden. Die Welt wurde als aggregatio corporum begriffen oder sogar als ein großes, sichtbares Lebewesen, das alle anderen Lebewesen enthält. In ihr gab es sterbliche und unsterbliche Lebewesen, Menschen und Tiere, Städte und Länder und in fernen Gegenden dem Vernehmen nach (aber eben: ohne Möglichkeit einer direkten kommunikativen Kontrolle) auch Fabelwesen und Monstren, die sich den in der Gesellschaft bekannten Typen nicht fügten und gleichsam in ihrer Seltsamkeit als Platzhalter für das Jenseits-der-Grenzen fungierten.“³⁵¹ Mit zunehmender Entfernung nahmen die Möglichkeiten zur Kommunikation ab. Überhaupt haben diese Prozesse der Schaffung eines Regnums aus zahlreichen heterogenen Regna viel Zeit beansprucht „und wurden schließlich zwar mit Universalisierung einzelner Religionen, nicht aber mit der Vorstellung einer regional unbegrenzten Weltgesellschaft beantwortet. [...] Vor allem kriegerische Verwicklungen - aber eben nicht: kommunikative Koordinationen - scheinen dazu geführt zu haben, daß man die Welt über die eigenen Grenzen hinaus als Völkervielfalt beschrieb. Und politische Reichsbildungen, die sich im Zuge zunehmender Kommunikationsmöglichkeiten formten, hatten bis in die Neuzeit hinein das Problem, wie von einem Zentrum aus ein größeres Territorium zu beherrschen, das heißt: durch Kommunikation zu kontrollieren sei.“³⁵² Die dingliche Welt als Gesamtheit aller Dinge oder als Schöpfung Gottes musste alles rätselhaft Erscheinende transformieren, zum Gegenstand der Bewunderung machen. Das konnte durch Dämonisierung ebenso

³⁴⁹ Zur Kritik an Kant vgl. (Schlegel, 1991), S. 71 f.

³⁵⁰ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 145 ff.

³⁵¹ A.a.O., S. 145 f.

³⁵² A.a.O., S. 146 f. – „Eine letzte Chance, diesen dinglichen Weltbegriff zu retten, hatte der Gottesbegriff geboten. Er wurde gleichsam als Weltduplikat entworfen und zugleich als Person für Funktionen der Beobachtung zweiter Ordnung bestimmt. Man konnte dann in der Welt und an Hand der Welt versuchen, Gott zu beobachten, und zwar als Beobachter der Welt zu beobachten. Das führte dann zwar in die Paradoxie der docta ignorantia <Nikolaus von Kues>, des Wissens des Nichtwissens, aber dem konnte man durch Hinweis auf die Offenbarung entgehen; und im übrigen genügte diese Paradoxieabsorption, um die Welt in einem ontologisch-logischen Sinne paradoxiefrei anzusetzen als zugänglich für sündenbelastetes, kontrahiertes, endliches Erkennen und Handeln.“ (A.a.O., S. 147)

erreicht werden wie durch Glorifizierung, durch eine Mystifizierung ebenso wie durch eine Sakralisierung. Erst im Zuge der Aufklärung ab dem 18. Jahrhundert, „mit der Philosophie des transzendentalen Bewußtseins“ veränderte sich das Weltverständnis grundlegend, die Welt fungierte „nur noch“ als „Horizont, nur noch“ als „die andere Seite jeder Bestimmung [...] Dann kann das Mysterium ersetzt werden durch die Unterscheidung marked/unmarked im Alltagsgebrauch von Beobachtern, ohne daß sich die Gesamtheit des Markierten aufsummieren oder gar mit dem Unmarkierten gleichsetzen ließe. Die Welt der modernen Gesellschaft ist eine Hintergrundsunbestimmtheit („unmarked space“), die Objekte erscheinen und Subjekte agieren läßt.“³⁵³ Luhmann vermutet, dass diese neuerliche Transformation durch „die Vollentdeckung des Erdballs als einer abgeschlossenen Sphäre sinnhafter Kommunikation“ erreicht worden sei³⁵⁴.

Bezeichnenderweise bezieht Luhmann sich an dieser Stelle seiner Ausführungen explizit auf Schlegel als einen der Vertreter der romantischen Philosophie. Der sei der Ansicht gewesen, dass der Verzicht auf die Hypothese, es gäbe Dinge außer uns beziehungsweise außerhalb von uns nicht zugleich auch einen „Verzicht auf den Begriff der Welt“ nach sich ziehen müsse, insofern ohnehin „nur das ins Bewußtsein eingehen könne, was durch *Unterscheidungen* bestimmt werden könne“.³⁵⁵ Das exakte Zitat führt Luhmann (wie auch sonst öfter) nicht an. Schlegel also schreibt: „Die Materie ist kein Gegenstand des Bewußtseyns. Dieser Satz ist identisch mit dem, daß das Objekt ein Produkt der schaffenden Einbildungskraft ist. Nämlich es ist das Merkmal des Chaos, daß nichts darinnen unterschieden werden kann; *und es kann nichts ins Bewußtseyn kommen, was nicht unterschieden ist*. Nur die Form kommt ins empirische Bewußtseyn. Was wir für Materie halten, ist Form. Die Materie soll formlos seyn.“³⁵⁶ Das erinnert bereits an Entwicklungen, die mit Luhmann über 150 Jahre später einsetzen, insofern auch innerhalb der Systemtheorie alles Erscheinende, auch alle materialen Phänomene im Zuge der Beobachtung die Form der Unterscheidung begründen.

Wenn „Beobachtung“ also Unterscheidung impliziert - was systemtheoretisch vorausgesetzt werden muß - und nichts ohne Unterscheidung bewusst werden kann ergibt sich für die Theorie ein gewichtiger Prüfstein, jener der *Empirie*. Luhmanns Systemtheorie genügt diesem Anspruch durch die Integration einer weiteren Beobachtungsperspektive, wenn sie die Frage nach dem Problem der Beobachtung stellt - Was beobachtet eine Beobachterin, deren Beobachtung „Welt“ konstruiert? – und diese im Rückgriff auf die Kybernetik 2.

³⁵³ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 147 f.

³⁵⁴ A.a.O., S. 148.

³⁵⁵ A.a.O., S. 147 f., Anm. 200, kursive Hervorhebung von mir. - Im Blick auf die Unzulänglichkeiten der zweiwertigen Logik, die Gotthardt Günther seinerseits gesehen und mit Hilfe seiner komplexeren Theorie der Polykontextualität (die eine andere Sichtweise auf die beschriebenen hochkomplexen Prozesse gestattet), die ich in Kapitel 1.4. dargestellt habe, überwunden hat, schreibt Luhmann a.a.O. in seiner Anm. 201: „Dieser Weltbegriff ist mit der zweiwertigen Logik der Tradition nicht zu fassen. Weder kann er zugleich positiv <Designationswert> und negativ <Reflexionswert> bezeichnet werden, weil dies dem Ausschluß von Widersprüchen zuwiderlaufen würde; noch steht für die Bezeichnung von Welt ein dritter Wert <Rejektionswert> zur Verfügung. Die Tradition kam also, wie man rückblickend sieht, gar nicht umhin, die Welt als Objektmenge (aggregatio corporum, universitas rerum) aufzufassen.“

³⁵⁶ (Schlegel, 1991), S. 37 f. Kursive Hervorhebungen stammen von mir. – Vgl. auch a.a.O., S. 40: „Die Theorie der Welt zerfällt in die Theorie der Materie und der Form. Wir fanden, daß die Materie kein Gegenstand des Bewußtseyns sey.“

Ordnung beantwortet: Eine Beobachterin 2. Ordnung beobachtet die Beobachtung der Beobachtung von Vorfindlichem, das heißt sie beobachtet, wie eine andere Beobachterin beobachtet. Denn nur ‚die Beobachtung der Beobachtung‘ und somit deren Weltkonstrukt ist *empirisch* beweisbar, weil sich nur durch Beobachtung Beobachtung ihrerseits wiederum beobachten läßt. Außerdem sollte jene Beobachterin wissen, mit welcher Differenz die Beobachterin, die sie beobachtet, beobachtet, also welche Unterscheidung diese bereits getroffen hat. Beobachtete sie etwa, dass zum Beispiel mit der Differenz immanent/transzendent beobachtet wird könnte sie begründet vermuten, dass jenes Phänomen, dass die von ihr beobachtete Beobachterin beobachtet, mit Religion zu tun habe. Durch Unterscheidung erscheinen Formen, einseitig verwendbare Zweiseitenformen, repräsentiert durch die ihnen jeweils zugrundeliegende Differenz. Im Falle der einseitig verwendbaren Zweiseitenformen sind zwar beide Seiten beobachtbar, aber nie gleichzeitig, sondern nur seriell, also nacheinander. George Spencer-Brown spricht in diesem Zusammenhang vom „Kreuzen“.³⁵⁷ Das Ergebnis der Beobachtung, die Form also, fungiert nicht als DIE Realität, sondern als die Realität der Beobachtung, denn „Formen teilen die Welt nicht mit, sie teilen sie ein“³⁵⁸ – auch in eine Außen- und Innenseite und somit unter Einschluß einer eben diese beiden separierenden Grenze –, anders gesagt: Beobachtung konstruiert Welt. Ein Beobachter exerziert zudem Inklusion paradox durch die Beobachtung von Exklusion, d.h. der durch Kreuzen entstandenen Teilung aufgrund der Bildung einer Grenze.

Die Wirklichkeit der beobachteten Welt ist also die Wirklichkeit der Beobachtung, die Wirklichkeit eines Beobachters *und* des Beobachters eines Beobachters. Wir bewegen uns nicht in einer Welt ‚an sich‘, sondern innerhalb des Bildes (beziehungsweise einer bildförmigen Repräsentanz) von Welt, welches wir uns durch Beobachtung von ihr gemacht haben. Dieses Bild ist eben kein Abbild. Luhmann integriert den kybernetischen Begriff der Beobachtung 2. Ordnung paradox, indem er einen Beobachter postuliert, „der die Einheit, an der er selbst teilnimmt, zu beobachten versucht“³⁵⁹.

Kehren wir zu Wittgenstein zurück und fragen wir nach diesem Exkurs über Beobachtung 2. Ordnung: Wie hängt nun das alles – Beobachtung, Welt, Sprache, Kommunikation, Grenzen, Sagbares und Unsagbares usw. – zusammen? Eine Bemerkung von Fabian Goppelsröder in seinem Buch über die Philosophie Wittgensteins verweist auf Gedankengänge, die

³⁵⁷ (Spencer-Brown, 1997), S. 1 f.

³⁵⁸ (Erleim, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 109.

³⁵⁹ (Luhmann, Sthenographie, 2003), S. 127. – „Ein solcher Beobachter zweiter Ordnung beobachtet eine doppelte Differenz. Er beobachtet zunächst einen Beobachter und beobachtet damit: daß dieser Beobachter beobachtet. Wie jede Operation zieht auch die Beobachtung eine Grenze um das, was sie tut. Sie unterscheidet sich. Außerdem aber hantiert sie mit einer Unterscheidung, um etwas unterscheiden und bezeichnen zu können. Oder genauer gesagt: sie ist eine Unterscheidung, die sich unterscheidet. Oder in der Terminologie von Bateson: sie produziert eine Information als ‚difference that makes a difference‘“.

Unterscheidungen nutzen: Der „Tractatus inauguriert insbesondere dadurch ein neues Denken, dass er die Grenze zwischen klar Sagbarem und Unsagbarem ernsthaft zu ziehen versucht und zugleich beides als untrennbar betrachtet“³⁶⁰. Setzt uns Wittgenstein bereits auf eine differenztheoretische Spur? Er tut es insofern, als er unterscheidet, als er Differenzen verwendet. Dennoch bleibt zu bedenken, dass er sich vor allem und zeit seines Philosophenlebens mit einem Phänomen beschäftigt hat, das Luhmann allenfalls als Medium der Kommunikation interessiert, mit der Sprache. Für Luhmann ist Sprache das Medium der Kommunikation, ohne jenes wäre diese nicht denkbar. Doch nicht die Sprache und ihr Substrat (Menschen) ist Trägerin von Sinn, sondern die Operation der Kommunikation, also das Information, Mitteilung und (Nicht-)Verstehen selektierende und damit Selbst- und Fremdreferenz exerzierende kommunikative (soziale) System. Wittgenstein – sowohl der frühe des „Tractatus“ als auch der spätere der „Philosophischen Untersuchungen“ – liegt indes daran dem unbeobachtbaren Denken und seiner Logik über die Sprache als eines beobachtbaren Mediums des Denkens auf die Spur zu kommen, um eine Welt der *Logik* zu konstruieren.³⁶¹ Sinn prozessiert, was in *logisch* kohärenten Sätzen gesagt werden kann. Sinnvoll in diesem Sinne sind allein *logisch* fundierte beziehungsweise fundierbare Sätze, die in den Naturwissenschaften, in der Mathematik und in der sich mathematischer Methoden bedienenden Philosophie formuliert werden und sich empirisch verifizieren beziehungsweise falsifizieren lassen. *In diesem Sinne müssen daher metaphysische Sätze als un-sinnig betrachtet werden, weil sie die Grenzen der Sprache und damit des Denkens und der Logik überschreiten.*³⁶²

Ludwig Wittgenstein beginnt, wie bereits erwähnt, seinen „Tractatus logico-philosophicus“ mit dem 1. Satz: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“³⁶³ Das lässt Ontologie vermuten, zumal dann, wenn man zunächst hilfsweise in luhmannscher Manier eine Differenz formuliert, wie „was der Fall ist/was nicht der Fall ist“, welche der Beobachtung der Welt durch Wittgenstein offenbar zugrunde liegt. Mit seiner Vorstellung von Sprache als logischem Bild der

³⁶⁰ (Goppelsröder, 2007), S. 17. – Vgl. grundlegend zu Wittgenstein im Verhältnis zu Luhmanns Systemtheorie, Kapitel 2 der vorliegenden Studie. Mir ist bewußt, dass sich der frühe Wittgenstein des Tractatus fundamental vom späteren unterscheidet. Seine spätere Sprachphilosophie und die Theoriefigur des Sprachspiels wären eine spannende Herausforderung der Systemtheorie. Diese ist allerdings nicht Aufgabe der vorliegenden Studie. Der späte Wittgenstein darf hier also weitestgehend unberücksichtigt bleiben.

³⁶¹ Wittgenstein darf also als einer der maßgeblichen Begründer des „linguistic turn“ in der Philosophie betrachtet werden. – Vgl. (Bergmann, Metaphysics, 1952), S. 417: „Of late philosophy has taken a linguistic turn. At least this is true of a large and, by general agreement, significant part of all philosophical activity that went on in the English-speaking countries during the last one or two generations. (...) Yet the influence of three men, Moore, Russell, and Wittgenstein, stands out. Virtually all living linguistic philosophers are either directly or indirectly students of at least one of them.“ Vgl. auch (Bergmann, Reality, 1964), S. 177: Der linguistic turn zeichne sich durch eine „talk about the world by means of talking about a suitable language“ aus, „the fundamental gambit as to method, on which ordinary and ideal language philosophers [...] agree.“

³⁶² Vgl. auch (Wittgenstein, Tractatus, 2016) 5.62, S. 67: „[...] Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können auch nicht sagen, was wir nicht denken können.“

³⁶³ A. a. O., S. 11.

Welt ist der Tractatus auch ontologisch. Der spätere Wittgenstein der 1953 veröffentlichten und zwischen 1945 und 1949 beziehungsweise 1950 bereits vollendeten „Philosophischen Untersuchungen“ optiert gänzlich anders: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ und „Wenn man aber sagt: ‚Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen?‘, so sage ich: ‚Wie soll er wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.‘“³⁶⁴ Der späte Wittgenstein der Philosophischen Untersuchungen hat sich von jeglicher idealen Sprache wie im Tractatus, von jeder Sprache der Logik und der Wissenschaft beziehungsweise der Sprache wissenschaftlicher Logik zugunsten der Erkundung der Alltagssprache gelöst und damit auch von der Bildtheorie der Sprache. Wittgenstein hat in den „Philosophischen Untersuchungen“ den Gebrauch der Sprache in alltäglichen Sprechsituationen erkundet, wohl wissend, dass es um Bedeutungen, nicht um Deutungen gehe, dabei auch um „das Sprechen der Sprache“ als „ein Teil [...] einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“³⁶⁵. „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘ nennen.“³⁶⁶ Denn auch ein logisches Bild der Welt ist letztlich nichts anderes als ein *Sprachspiel*, für das sich keine allgemeinen Regeln und Axiome *logisch* ableiten lassen wie noch im „Tractatus“, sondern wir „sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen“³⁶⁷.

Die folgenden Sätze verfestigen sukzessive den ersten Eindruck, dass es sich im Tractatus um eine Art von Ontologie handele, die maßgeblich von der formalen Logik beeinflusst ist, was wiederum anhand des 2. und 3. Satzes und deren Untersätzen (2. „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.“ / 3. „Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.“) gezeigt wird. Der 4. Satz („Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.“) entfaltet diesen Zusammenhang und konkretisiert ihn mit Hilfe des 5. Satzes („Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze (Der Elementarsatz ist eine Wahrheitsfunktion seiner selbst.)“). „Der Satz“ folgt also einer Logik, was Satz 3.141 bildhaft nachvollziehbar zum Ausdruck bringt: „Der Satz ist kein Wörtermisch. – (Wie das musikalische Thema kein Gemisch von Tönen.) Der Satz ist artikuliert“³⁶⁸, das heißt dass er sprachlich formuliert ist.

³⁶⁴ (Wittgenstein, Phil. Untersuchungen, 2016), § 504, S. 434. „Dieselbe Fragestellung gibt es wohl auch für die Theologie“ – die ja spricht im Unterschied zur Mystik, die sprechend keine Mystik mehr wäre – nämlich „in der noch zu leistenden Auseinandersetzung mit Wittgensteins Sprachspielkonzept: ‚Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache‘ (PU, 43) ruiniert auch für die Theologie ontologische Lösungen“, vgl. (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 51, Anm. 131.

³⁶⁵ A.a.O., § 23, S. 250.

³⁶⁶ A.a.O., § 7, S. 241.

³⁶⁷ A.a.O., § 66, S. 278.

³⁶⁸ A.a.O., S. 18

Der 2. Satz könnte einschlägig geschulte Leser:innen auf einen Holzweg führen, indem er den Begriff der „Substanz“ einführt, insbesondere dann, wenn Satz 2.024 aus seinem Kontext isoliert gelesen wird: „Die Substanz ist das, was unabhängig von dem, was der Fall ist, besteht.“³⁶⁹ Dass es hierbei jedoch um einen *logischen* und nicht um einen metaphysischen Substanzbegriff geht wird aus dem Kontext ersichtlich.

Wittgenstein erläutert den ersten Satz durch eine Einschränkung in Satz 1.1: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“³⁷⁰ Wittgenstein arbeitet seinerseits mit Unterscheidungen, hier mit der Unterscheidung von „Tatsachen“ und „Dingen“. „Tatsachen“ stehen hinter den Dingen, die seinem Satz 1.1. zufolge die Welt *sind*.³⁷¹ „Was der Fall ist, die Tatsache“ und die Verbindung zwischen Welt und Tatsachen besteht nunmehr im „Bestehen von Sachverhalten“³⁷², die wiederum eine „Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)“ repräsentieren, also eine weitere Unterscheidung. Wir erhalten demnach drei Elemente: *Tatsachen, Dinge (= Gegenstände³⁷³) und Sachverhalte*.

Für alles Folgende mag es nützlich sein, sich die Denkstrukturen von Wittgensteins Tractatus mittels der vertrauten Metapher der Bibliothek zu veranschaulichen: Die Gesamtheit aller Seiten eines Buches, also das Buch selbst, entsprechen einer Tatsache. Die einzelnen Seiten eines Buches entsprechen je einem Sachverhalt. Einzelne Buchstaben und Wörter entsprechen den Gegenständen (= Dingen). Die Gesamtheit aller Bücher (es gibt ja nicht nur eines in einer Ansammlung von Büchern), also die Bibliothek (das ist die Gesamtheit der Tatsachen), entsprechen der Welt. Die Seiten haben als Verbindung/in Verbindung /Verkettung - als Text/Textur/Kontextur, also als Buch und als Polykontextur, also als Bibliothek - Sinn. Gegenstände müssen in Verbindung mit anderen Gegenständen gedacht werden, vergleiche im Tractatus Satz 2.011: „Es ist dem Ding <Gegenstand> wesentlich, Bestandteil eines Sachverhalts sein zu können.“ (Also: Die Buchstaben und Wörter sind Bestandteil einer Seite.)

So erhalten wir ein 1. *Bestimmungsstück zur Welt* - Tatsachen/Dinge//Welt:

Was der Fall ist, ist die Gesamtheit der Tatsachen, die Welt. Wenn die Welt die Gesamtheit der Tatsachen repräsentiert und Beobachtung zwischen Tatsachen und Dingen unterscheidet, dann erscheint die Welt beim Re-Entry auf der Seite der Tatsachen. Wenn die Welt die Gesamtheit aller Tatsachen ist und alles, was der Fall ist, die Welt ist, dann sind die Dinge nicht der Fall. Oder anders gesagt: Die Tatsachen sind (logisch) immanent, die Dinge

³⁶⁹ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 13.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Ebd., „Die Welt zerfällt in Tatsachen.“, Satz 1.2 und „Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.“ (Satz 1.13).

³⁷² Ebd.

³⁷³ In der Logik mag es treffender klingen von „Gegenständen“, statt von „Dingen“ des Denkens zu sprechen.

(logisch) transzendent.³⁷⁴ Doch sind diese „Tatsachen“ nicht Tatsachen in Alltagssprachlichem Sinne, denn „Wir machen uns Bilder der Tatsachen“³⁷⁵, und ein Bild ist „ein Modell der Wirklichkeit“³⁷⁶.

Daraus resultiert ein 2. *Bestimmungsstück zur Welt* - Dinge/Sachverhalte//Welt:

Der Sinn eines Satzes ist seine Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Sachverhalten, also der Gesamtheit aller Dinge beziehungsweise Gegenstände eines Sachverhaltes. „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.“³⁷⁷ Wir gewinnen somit eine Möglichkeit, *Wahrheit (was der Fall ist = Empirie) und Sinn (logische Fundierung, Verkettung von Sätzen zu (Kon-)Texten = Logik) zu unterscheiden*. Wahrheit und Sinn, Empirie und Logik können indes nicht unabhängig von Sprache gedacht und prozessiert werden. Alles, was gesagt werden kann, kann auch gedacht werden und alles, was gedacht werden kann, kann auch gesagt werden.

Wittgensteins Theorie des Tractatus ist eine Bildtheorie, keine Abbildtheorie. Sprache ist das logische Bild der Welt. So wie die Notenschrift Musik abbildet³⁷⁸, so bilden Buchstaben und Lautzeichen Sprache ab. So wie die Musik einen musikalischen Kosmos formt, formt die Sprache die Welt.

Auf den ersten Blick scheint es keine Verbindung zwischen den Zeichen und dem, was sie bezeichnen zu geben. Aus Buchstaben und Lautzeichen entsteht zunächst ein Satz. Ist der Satz logisch liefert er ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz verbildlicht Wirklichkeit als das, was der Fall ist³⁷⁹, was man klar sagen kann. Er stellt kein Bild zur Verfügung für das, worüber man schweigen muß. Weil Satz und Sprache untrennbar miteinander verbunden sind bleibt auch in diesem Falle Metaphysik ausgeklammert. Wir verstehen Sätze, ohne dass uns ihr Sinn erklärt werden müsste. Voraussetzung ist, daß wir die Bedeutung *aller* Bestandteile von Sätzen, *aller* Buchstaben und Wörter kennen. Wenn wir einen Satz verstehen, wissen wir, was der Fall ist. Wenn wir wissen, was der Fall ist, ist der Satz wahr (obwohl wir einen Satz auch dann verstehen, wenn er falsch ist). Sinn (Logik) und Wahrheit (Empirie) sind demnach voneinander unabhängig.

³⁷⁴ Obgleich hier die Leitdifferenz der Religion bei Luhmann anklingt, hat Wittgenstein nicht Religion im Fokus beziehungsweise anders gesagt nicht ein funktionales System Religion, eingedenk des Vorbehalts, dass es zu Wittgensteins Zeit die Idee funktionaler Systeme noch nicht bekannt war.

³⁷⁵ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 14, Satz 2.1.

³⁷⁶ A.a.O., S. 15, Satz 2.12.

³⁷⁷ A.a.O., S. 26, Satz 4.01.

³⁷⁸ Ebd. - Wittgenstein benutzt selbst dieses Beispiel.

³⁷⁹ A.a.O., S. 11 - „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“

Wörter können in der Alltagssprache und ihren Sätzen unterschiedlich verwendet werden. Das Verbum „sein“ beispielsweise kann in der 3. Person Singular („ist“) für ein Gleichheitszeichen stehen, aber auch für die Bedeutung „existieren“. Als Hilfsverb zur Zeitangabe kann es ebenfalls verwendet werden, beispielsweise in Zusammensetzungen wie „Sie ist ausgegangen.“ Die verschiedenen Bedeutungen verschiedener sprachlicher Symbole führen zu Ungenauigkeiten und Verwechslungen, auch in der Philosophie. Für Wittgenstein muß daher, um Eindeutigkeit zu gewinnen und die Logik unserer Sprache(n) zu verstehen, Philosophie sprachanalytische Philosophie sein. Sie analysiert Sätze, um sie auf ihre richtige logische Form zurückzuführen. So grenzt sie das, was sich denken und sagen lässt von dem ab, was sich nicht denken und sagen lässt.³⁸⁰

Logik ist bei Wittgenstein ein Spiegel der Welt. Logik ist die Struktur der Sprache und somit des Denkens, so daß wir nicht sagen können, was wir nicht denken können.³⁸¹ Und das Denken ist uns überhaupt nur in beziehungsweise als Sprache verfügbar. Bei Wittgenstein fallen das Sagbare und das Denkbare zusammen, über alles andere müssen wir schweigen – „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt. Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.“³⁸² Es gibt kein Bild der Welt ohne Sprache. Das *Transzendente* reicht über die Grenzen der Welt und damit auch über die Logik und das Denken hinaus und kann deshalb auch nicht gesagt werden. Alles, was *nicht gesagt* werden kann, *zeigt* sich in der Sprache, zum Beispiel Metaphysik, Religion, Ethik, Ästhetik usw.

2.3 Realität durch Beobachtung – Ontologie, Deontologisierung und die Theorie der Beobachtung als Theorie der Form der Unterscheidung

Was ich zunächst in der Einleitung unter Punkt 1.1. der vorliegenden Studie eingeführt habe, ist nunmehr für den weiteren Fortgang der vorliegenden Studie umfassend definiert. Eine systemtheoretisch fundierte Poimenik wechselt nicht einfach den Fokus, mit dem Seelsorge beobachtet und von anderen Möglichkeiten der Seelsorge unterschieden werden kann. Das setzte voraus, dass ich Seelsorge als etwas Vorfindliches, als „Gegenstand von“ beobachten könnte. Es implizierte, dass jenes Vorfindliche ein Gegenstand meiner Beobachtung *sei*, der sich trotz Beobachtungen unter Nutzung unterschiedlicher Theorien nicht veränderte. *Aber auch Seelsorge erscheint erst durch die Operation der Beobachtung.* Eine ontologische Theorie wird also durch eine phänomenologische ersetzt. Sie kann sich nicht auf ein

³⁸⁰ Vgl. dazu (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 32: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken.“ (S. 38)

³⁸¹ A.a.O., S. 67, Satz 5.61.

³⁸² A.a.O., S. 67, Satz 5.6, 5.61.

an sich und unverändert unveränderbares Seiendes berufen, sondern muß erklären, wie Beobachtung operiert. Diese Theorie der Beobachtung, also der Unterscheidung *und* Bezeichnung, kennt nicht einmal Gegenstände, *sondern allein Differenzen (durch das Treffen einer Unterscheidung) und – bzgl. der Operation der Beobachtung – nachzeitige sekundäre Gegenstände (durch die Bezeichnung).*³⁸³

Beobachtung als Operation der Unterscheidung und Bezeichnung – also der Form der Unterscheidung – kann infolgedessen keine absolute, einzige oder wahre Realität etc. (er-)kennen.³⁸⁴ Denn was absolut, einzig oder wahr sei ließe sich nur unter Absehen von der Operation der Beobachtung und damit vom Beobachter sagen. Dann blieben indes kein Medium und keine Operation und letztlich niemand, der sagen könnte, was absolut, einzig oder wahr sei. Es bliebe allein Schweigen.³⁸⁵ Somit wird deutlich, dass die vorliegende Studie nicht von einem als gegeben und zunächst noch unbeobachtet gedachten Gegenstand ausgeht (was eben eine ontologische Option wäre), sondern die Beobachtung selbst (als Operation) beobachtet, das heißt „wie die Beobachtung operiert“³⁸⁶.

Derart informiert wird also statt für eine ontologische für eine konstruktivistische, letztlich empirische Erkenntnistheorie optiert, die auf Phänomene, also auf *Erscheinungen* in der Realität, nicht auf ihnen möglicherweise oder vorgeblich zugrunde- oder vorausliegende Prinzipien, Kategorien oder Entitäten (Seinstatsachen) fokussiert.³⁸⁷ So erscheint auch das, was Seelsorge *bedeuten* soll, allein in der Beobachtung. Die Seelsorge, die in der vorliegenden Studie gemeint ist, ist also die Seelsorge, wie sie durch Beobachtung konstruiert wird beziehungsweise konstruiert werden kann, nicht eine solche, wie sie primär bestimmten theologisch-dogmatischen und pastoralpsychologischen (Voraus-)Setzungen beziehungsweise vorgegebenen Konzepten entspringt. Damit einher geht keine Bewertung anderer theologisch-dogmatischer oder pastoralpsychologischer Konzepte. Es geht allein um eine andere, umfassende theoretische Option. Zugleich beobachte ich Seelsorge als Kommunikation, also als kommunikatives, soziales System.³⁸⁸

³⁸³ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 21.

³⁸⁴ Ebd. sehr schön pointiert: „Ontologie kann man interpretieren als die Lehre, wie die Welt ist, ohne dass diese schon beobachtet wurde.“

³⁸⁵ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), Satz 7, S. 85. Was Wittgenstein beschreibt, ist die Option der Mystik: „Nicht wie die Welt ist <worüber man sprechen kann>, ist das Mystische, sondern daß sie ist <worüber man nicht sprechen kann>.“ (Satz 6.44, a.a.O., S. 84) „Unaussprechliches“ (Satz 6.522, a.a.O., S. 85) ist für Theorie nicht nutzbar.

³⁸⁶ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 21.

³⁸⁷ Es benötigte andere Voraussetzungen, „um Seelsorge als Gegenstand zu beobachten; das würde voraussetzen, dass man diesen Gegenstand schon vor der Beobachtung haben könnte. Der Gegenstand würde beobachtungsfest sein müssen, damit er auch dann derselbe ist, wenn er aus unterschiedlichen Perspektiven, mit unterschiedenen Theorien beobachtet wird. Damit wäre unversehens Ontologie im Spiel, wenn man Ontologie deutet als die Beschreibung einer unbeobachteten Welt. Man hätte einen nicht geklärten Ausgangspunkt.“ – ebd.

³⁸⁸ Günther Emlein beschreibt die Konsequenzen dieses Denkens: „Dieser Entwurf schreibt Seelsorge auf Kommunikation um, beschreibt Seelsorge als soziales System – und meint dabei nicht den Austausch von Ansichten, ‚Seelenleben‘ oder Gedanken, die von Beteiligten geäußert werden, sondern eine Operation sui generis. In der Literatur wimmelt es vielfach von ‚Subjekten‘ oder Persönlichkeiten oder gar ‚Menschen‘, die ‚etwas‘ (Gegenständliches) kommunizieren. Man muss also fragen, wie Kommunikation beschrieben werden kann, wenn man systemtheoretischen Ideen folgt.“ – a.a.O., S. 22.

Wie also operiert die Beobachtung? Da die „Beobachtung“ *als Theoriefigur* nicht beobachten kann beziehungsweise im Kontext der Theorie als Operation bezeichnet und beschrieben wird, bedarf es einer Instanz, die beobachtet. Beobachtung kann nur *als Beobachter* beobachten. „Ist nicht der Beobachter immer schon ein physikalisch, chemisch, biologisch und so weiter konditioniertes Wesen? Gibt es ihn überhaupt als ein extramundanes Subjekt? Oder muss man nicht vielmehr voraussetzen, dass er an der Welt, die er beobachtet, in allen wesentlichen Hinsichten teilnimmt? Er muss physikalisch funktionieren, leben, einen kognitiven Apparat, ein Gedächtnis und so weiter haben, an Wissenschaft, an Gesellschaft teilnehmen, kommunizieren, den Eigenarten der Massenmedien, der Presse, der Verlage und so weiter gehorchen oder sich irgendwie anpassen.“³⁸⁹ So stellt sich die Frage nach Subjekt und Objekt, nach Beobachtung und Gegenstand innerhalb der Systemtheorie zwingend im Blick auf die *Funktion* des Beobachters. „Gibt es eine Differenz zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Gegenstand und Beobachter, die nicht schon ihrerseits aufgrund einer gemeinsamen operativen Basis vorgegeben ist? Oder, anders gefragt, richtet nicht überhaupt erst der Beobachter die Differenz zwischen Beobachter und beobachtetem Gegenstand ein?“³⁹⁰

Ist also der Beobachter ein extramundanes Subjekt? Und wenn er als solches außerhalb der Welt beobachtet, welche Welt beobachtet er dann? Ist die Beobachterin systemtheoretisch beobachtet überhaupt ein Subjekt? Und wenn ich über eine Beobachterin spreche, spreche ich dann nicht ganz selbstreflexiv – als Referenz meiner selbst – über etwas, was ich als Beobachter beobachte? Können demnach nur Beobachter:innen Beobachter:innen beobachten? Ich bewege mich also – mich beobachtend als ein Beobachter meiner Beobachtung eines Beobachters – Beobachtungen verkettend in einer zirkulären Beobachtungspolykontextur, die ich als System beobachten könnte? Diesen Fragen, beziehungsweise sehr ähnlichen Fragen und der Frage „wie die Welt es einrichtet, dass sie sich selbst beobachten kann, dass sie selbst in eine Differenz von Beobachter und Beobachtetem zerfällt“³⁹¹ gibt Luhmann in seiner Vorlesungssammlung „Einführung in die Systemtheorie“ breiten Raum.

Auch *Beobachtung* beobachtet sinnförmig als Verkettung von Beobachtungen. Soll also Sinn nicht im buchstäblichen Sinne des Wortes ‚abreißen‘ (also Ketten- beziehungsweise Verkettungsglieder sprengen) bedarf es einer fortwährenden Verkettung von an bereits Verkettetem

³⁸⁹ (Luhmann, Einf. i. d. Systemtheorie, 2017), S. 61 f.

³⁹⁰ A.a.O., S. 62 – „Mit dieser Art Fragestellung stoßen wir wiederum auf die neuere Entwicklung der Systemtheorie: auf das, was in der Physik entwickelt worden ist, nachdem man gesehen hatte, dass alle Beobachtung physikalischer Phänomene aus physikalischen Gründen diese Phänomene verändert und dass der Beobachter sowohl als Mensch wie auch als Instrument physikalisch funktionieren muss, wenn er überhaupt beobachten will; und auf das, was man in der biologischen Epistemologie parallel dazu sagen würde: dass ein kognitiver Apparat zunächst einmal auf der Grundlage von lebenden Organismen bereitgestellt werden muss, dass schon Leben eine Art Kognition der Umwelt erzeugen muss und dass alle Phänomene, die man als Lebewesen kognitiv erkennt, durch die Tatsache mitbedingt sind, dass man lebt.“ (Ebd.)

³⁹¹ Ebd.

Anschlussfähigem. Wo operiert, also beobachtet und verkettet wird erscheint Sinn und mit ihm ein soziales System. Soziale Systeme sind also Sinnsysteme. Und obwohl ein soziales System aufgrund der Operation des Beobachtens einer Beobachterin erscheint, ist der Beobachter „kein Subjekt außerhalb der Welt der Objekte, sondern er ist mittendrin“³⁹². Es erscheint paradox: Ein Beobachter beobachtet Operationen und operiert dabei selbst, nämlich indem er beobachtet. Für Luhmann ist die Theoriefigur der Verkettung von Operationen in diesem Kontext so bedeutsam, dass er sogar vom Beobachter als „Gebilde“ spricht, „das sich aus der Verkettung von Operationen bildet“³⁹³.

*Diese Unterscheidung zwischen Operation und Beobachtung – etwa anhand eines Codes beobachtet/unbeobachtet – birgt ein Potential, das noch über die Systemtheorie hinausweist. „Mit dieser Unterscheidung von Operation und Beobachtung entwickelt sich eine Unterscheidung, die möglicherweise noch jenseits der Systemtheorie liegt, die noch abstrakter ist und vielleicht Ausichten hat, einmal die grundlegende Theorie einer interdisziplinären Wissenschaft zu werden. In diesem Rahmen wäre die Unterscheidung von System und Umwelt eine Art zu beobachten, neben der es andere gibt, zum Beispiel die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem, von Form und Medium oder was immer an Anwartschaften im Moment sichtbar ist. Von daher gesehen, ist die Unterscheidung von Operation und Beobachtung radikaler als die Systemtheorie. Andererseits fängt die Systemtheorie diese Unterscheidung wieder ein, wenn sie einen operativen Ansatz akzeptiert, wenn sie also das Konzept der operativen Geschlossenheit der Autopoiesis in sich aufnimmt und beschreibt, wie es kommt, dass eine Beobachtung durch das System produziert wird, das durch sie produziert wird.“*³⁹⁴

Luhmann beschreibt damit systemtheoretisch das Prinzip der Zirkularität (als eines der linearen Kausalität entgegengesetzten Prinzipien), das für die Systemische Therapie und Beratung und damit auch für eine systemische Seelsorge konstitutiv ist.

Bemerkenswert ist, dass Luhmann sich nicht nur innerhalb der hier zitierten 7. Vorlesung seiner Einführung in die Systemtheorie (die sich mit der Operation der Beobachtung grundlegend beschäftigt) einer möglichen Umschreibung seiner Systemtheorie auf allgemeine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie widmet, sondern diese auch bereits in der 4. Vorlesung erwähnt, die sich mit Formanalyse und somit mit Differenztheorie beschäftigt, die er in eben dieser Vorlesung anhand des Kalküls von Spencer-Brown entwickelt: „Ich vermute, dass mit diesem sehr allgemeinen Formbegriff, den wir auch von der spezifischen mathematischen Verwendung bei Spencer Brown abkoppeln können, eine sehr allgemeine Theorie entwickelt werden könnte, die auch über die Systemtheorie noch einmal hinausgeht. Wir hätten es mit einer Theorie nur einseitig verwendbarer Zweiseitenformen zu tun. Ich deute das jetzt hier nur an, weil darin Möglichkeiten liegen, den systemtheoretischen Ansatz trotz seiner universellen Präention und trotz seiner im Augenblick besonders gut entwickelten Wissenschaftlichkeit – das heißt, es gibt viel Literatur zur Systemtheorie –

³⁹² A.a.O., S. 142. – „Es geht um Operationen, und dies in einem zweifachen Sinne. Einerseits beobachtet der Beobachter Operationen, aber um das tun zu können, muss er selber operieren können. Wenn er nicht beobachtet, dann beobachtet er eben nicht. Und wenn er es tut, dann muss er es tun. Insofern ist er innerhalb der Welt, die er in der einen oder anderen Weise zu beobachten oder zu beschreiben versucht.“ S. ebd. auch den Vergleich mit Von-Neumann-Maschinen. Der Vergleich drängt sich auf, insofern Computer mit einer Von-Neumann-Architektur über ein Steuerwerk verfügen, das auf einen Speicher (RAM) zugreift, der sowohl Programmbefehle als auch Daten gleichzeitig und innerhalb einer Struktur vorhält.

³⁹³ A.a.O., S. 143. Vgl. Dazu auch (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 107, Anm. 43: „Der Beobachter ist durch die Struktur seiner bisherigen Verkettungen festgelegt, dass er nur noch verketteten kann, was anschlussfähig ist. Er ist kein unbeschriebenes Blatt.“

³⁹⁴ Ebd. Kursive Hervorhebungen von mir.

noch einmal zu relativieren und sich zu überlegen, ob man nicht eine darüber hinausgreifende *allgemeine Theorie der Formen* entwickeln könnte und diese dann auf den Zahlenbegriff, auf die Mathematik, die Semiotik, die Systemtheorie, auf die Medium-Form-Differenz zwischen loser Kopplung und strikter Koppelung und anderes beziehen könnte. Aber ich belasse es bei dieser Bemerkung. Die Konsequenz [...] für die Systemtheorie, liegt darin, dass man das ‚System‘ als eine Form bezeichnen kann mit der Maßgabe, mit dem Formbegriff immer die Differenz von System und Umwelt zu bezeichnen. Ich wiederhole dies jetzt mehrfach, weil das etwas unanschaulich ist und man es sich einfach merken muss. Beurteilen kann man dies erst, wenn man sieht, was man damit anfangen kann. Vor dem Hintergrund der Tradition offener Systeme und differenzialistischer Ansätze verschiedenster Art sieht man, dass hier eine Synthese erreicht werden kann, die es vielleicht ermöglicht, Wissen verschiedenster Provenienz in eine Theorie einzubringen.“ ³⁹⁵

Die Luhmannsche Theorie interpretiert sich selbst als Beobachtung, als Beobachtung sozialer Systeme. Was also ein Beobachter über ein System, das er beobachtet, sagt muss auch für ihn als Beobachter selbst gelten. Denn der Beobachter ist selbst ein soziales System. „Wenn das aber nun so ist, wenn der Beobachter immer ein System ist, wird er durch all das, was er einem System zuschreibt, durch die Begrifflichkeit, aber auch durch die empirischen Resultate seiner Forschungen zu Rückschlüssen auf sich selber gezwungen.“ ³⁹⁶ Die Systemtheorie optiert autologisch, insofern, als „auch für mich selber gilt, was für mein Objekt“ ³⁹⁷, also das Objekt meiner Beobachtung gilt. Das heißt, dass die Theorie sozialer Systeme auf sich selbst angewendet werden kann. Sie ist eine *selbstreferenzielle* Theorie. Eine solche Theorie kann nicht anders als auf einen Gegenstand, der als absolut seiend definiert wird, zu verzichten. Denn das Vorfindliche, die Phänomene, sind ihr stets nur als Ergebnis einer Unterscheidung – mithin als Form – im Prozessieren der Beobachtung zugänglich. Die Distanz zur traditionellen Ontologie hat der luhmannschen Systemtheorie dazu verholfen, sich in theorieadäquater Weise zu ontologischen Erkenntnistheorien alternativ zu positionieren. „Die Umsetzung der Theorie auf Beobachtung und Sinn, mithin auf Unterscheidungen (anstatt nur auf Unterschiede), ermöglicht zum ersten Mal eine Distanz zu Ontologie. Erst jetzt auch entsteht eine mittelbare Welt, die als Sinn sich von unmittelbarer Wahrnehmung abkoppeln kann. Sinnsysteme prozessieren keine Unterschiede, sondern Unterscheidungen – sinnförmige Bezeichnungen von Unterschieden. Ein Sinnsystem setzt Differenzen nicht einfach ein: es beobachtet die Differenzen, die es einsetzt und auf denen es selbst beruht. In sich selbst unterscheidet das System sich von seiner (!) Umwelt. Die Theorie musste folglich umgebaut werden zu einer Theorie selbstreferenzieller Systeme. Die Unterscheidung von System und Umwelt findet auf Seiten des Systems statt, das zuvor System und Umwelt

³⁹⁵ (Luhmann, Einf. i. d. Systemtheorie, 2017), S. 76 f. – Kursiv-fette Hervorhebung von mir.

³⁹⁶ A.a.O., S. 61 f.; S. 142.

³⁹⁷ A.a.O., S. 62.

unterschieden hat und diese Unterscheidung nunmehr auf sich selbst anwendet – ein Re-Entry.“³⁹⁸

2.3.1 Deontologisierte Ontologie und fungierende Ontologien

Luhmann hat also operative Ontologien nicht ausgeschlossen, wie auch sein Schüler Peter Fuchs vor dem Hintergrund des oben bereits genannten Umstandes, dass die Welt für Sinnsysteme beobachtete Welt sei, von fungierenden Ontologien spricht. Fuchs verfolgt den Theorieweg seines Lehrers mit dieser Theoriefigur gewohnt eigenständig. „Ernsthaft wird niemand bestreiten wollen, dass auch Aussagen über Seiendes, über Sein und Wesen von jemandem getroffen werden, der in diesen Schemata beobachtet. Sobald man dahin gelangt ist, den Einsatz dieser Beobachtung zu beobachten <Beobachtung 2. Ordnung!>, wird Ontologie historisch oder anachronistisch, es sei denn, man einigt sich auf den Ausdruck ‚fungierende Ontologie‘ und meint damit, daß solche Ontologien jederzeit und ausnahmslos auf der Beobachtungsebene erster Ordnung eingerichtet werden. ... Fungierende Ontologien haben dabei nicht weniger Dignität als Ontologien, wie sie die Metaphysik entwickelt hat. Man sagt ja nicht, daß im Augenblick, in dem die Welt am Haken der Beobachtung aufgehängt wird, von nun an Sterne, Blumen und Menschen nur noch als Chimären begriffen werden können. Der Konstruktivismus dieses Typs redet keineswegs über Phantasmen. Fungierende Ontologien können einen hohen Grad an sozialer und psychischer Verbindlichkeit erreichen. ... Diese Theorie [...] macht mithin keinerlei Geheimwissen geltend. Sie redet nicht über Arkana [...] insofern sie sich selbst als Beobachtungsleistung auffasst ... Vor allem spricht sie nicht über das Leben und wie es zu leben sei, schon gar nicht, wie es *richtig* zu leben ist, denn sonst müsste sie einen transzendentalen Beobachter aus dem Hut zaubern.“³⁹⁹ Genauso, wie ein solcher Konstruktivismus nichts verschleierte oder vor vermeintlich Unkundigen verbirgt ist er sich stets auch der Konstruktformigkeit *seiner selbst* bewusst, damit niemand auf die Idee komme, er sei gegenüber der Beobachtung immun oder als funktionale Ontologie DIE Wahrheit: „Auch eine durch Theorie informierte Hypothese über Beobachtung ist Beobachtung. (...) Der Begriff ‚Unbeobachtbares‘ ist Moment einer

³⁹⁸ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 97.

³⁹⁹ (Fuchs, Beobachtung, 2004), S. 11 f., kursive Hervorhebung von mir. Ebd., S. 13, 0.4.1. und 0.4.1.1.: „0.4.1. Das ist jedenfalls gemeint, wenn man von einer Minimalontologie der Systemtheorie spricht. Observatum est, ergo: Es gibt Systeme. 04.1.1. Allerdings muß darauf geachtet werden, daß es auf das Wort ‚Geben‘ im Sinne von Existieren nicht weiter ankommt. Es verschafft keine zusätzlichen Informationen. Ob etwas ist oder nicht ist, ist nicht entscheidbar. Deshalb wird darüber entschieden – sozusagen fallweise, sozial und psychisch.“ – Die Religion übrigens beziehungsweise deren Organisationen wie zum Beispiel die Kirchen tun genau das, sie zaubern einen transzendentalen Beobachter aus dem Hut, den sie Gott nennen. Dabei ist dieser gar nicht der Gott, den sie meinen, sondern jener moralisch-dogmatische Beobachtergott, der selbst Gott zu beobachten sich anmaßt.“

Beobachtung. Es macht keinen Sinn, von beobachtungsfreiem Wissen zu sprechen.“⁴⁰⁰

Fuchs' Untersuchungen liegt hier unverkennbar die Differenz Beobachtbares/Unbeobachtbares zugrunde, die allgemein formuliert, was im Blick auf das funktionale System der Religion im Code der Religion als immanent/transzendent spezifiziert wird und als deren Leitdifferenz fungiert. Wenn die Welt mit Wittgenstein, wie wir bereits sahen, alles ist, „was der Fall ist“⁴⁰¹, dann wird es schwerlich möglich sein, *alles* was der Fall ist, also die Welt insgesamt, zu beobachten. Mit jeder Beobachtung wird die beobachtete Welt grösser. Das gilt selbst dann, wenn ich mich unter einer großen Zahl zu beobachtender Phänomene auf wenige beschränke. Ein Attribut der Beobachtung ist also *Unvollständigkeit*. „Unvollständigkeit ... soll nicht bedeuten, daß es jenseits von Beobachten noch etwas gebe, das durch Beobachten nicht erreicht wird, sondern nur, daß Beobachter wissen können, daß sie mit jeder Beobachtung ihre Beobachtungswelt ‚aufblasen‘ und nicht: transzendieren. Insofern ist mit der Beobachtungstheorie die Annahme der *Immanenz von Beobachtung* unausweichlich. ... Immanenz/Transzendenz ist deshalb eine immanente Unterscheidung. Die Einheit der Unterscheidung ist Immanenz.“⁴⁰²

Schon der Plural deutet es an: Fungierende Ontologien werden verwendet, *als ob* sie Ontologie seien. Aber „Ontologie“ im klassischen Sinne kann es nur einmal, im Singular, geben. Mit Luhmanns Theorie der Beobachtung als Unterscheidung kann Beobachtung *nicht ontologisiert* werden. Luhmann löst sich aus der unendlichen Kette logischer Deduktionen und Begründungen, die sich aus dem Fehlen klassischer Ontologie ergeben, indem er Beobachtung, wie wir bereits sahen, *paradox* definiert – als Beobachter fungiert, wer als Beobachter von einem Beobachter beim Beobachten beobachtet wird. Somit beschreibt Luhmann und in seiner Folge Fuchs Beobachtung als *funktional* (es wird beobachtet, ...), aber nicht als ontisch (Beobachtung ist ...) – eben nicht als seiend, sondern *fungierend* – und damit als *Operation*. *Eine Operation, insbesondere die Operation der Beobachtung, ist die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens von Phänomenen.*

Auch in Anlehnung an Wittgenstein kann gesagt werden, dass transzendentes Beobachten beziehungsweise die Beobachtung von Transzendenz nicht möglich ist. Wer beobachtet – also zum Beispiel im System der Religion im Medium des Glaubens – kann nur hoffen, dass sich das, was nicht als Form der Unterscheidung erscheint, sich in der Beobachtung *zeigt*, ähnlich wie sich alles, worüber man nicht sprechen kann, wovon man mithin schweigen muß, in der Sprache zeigt (wie zum Beispiel Gott, Erlösung, Offenbarung usw.). Was nicht

⁴⁰⁰ A.a.O., S.12 f.

⁴⁰¹ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 11.

⁴⁰² (Fuchs, Beobachtung, 2004), S. 13. Vgl. dazu Luhmann, (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 16: „Der Einheit des Systems entspricht die Einheit der konstituierenden Operation.“

beobachtet – also nicht unterschieden und bezeichnet – werden kann zeigt sich in der Form der Unterscheidung - als deren Einheit. Die Einheit ist nie beobachtbar, nur die Form der Unterscheidung als die Form. Betreibt man wissenschaftlich-theologische Reflexion als immanente Beobachtung von Transzendenz zeigt sich das Immanente, die Einheit der Differenz Immanenz/Transzendenz, weil die beobachtete Transzendenz nicht DIE Transzendenz, sondern die ~~Transzendenz~~ der Differenz Immanenz/Transzendenz ist und die beiden Seiten der Differenz keine Gegensätze repräsentieren. Gesteuert wird dieser Prozeß durch das spezifische Medium der Beobachtung des jeweiligen funktionalen Systems beziehungsweise im jeweiligen funktionalen System, in unserem Falle der Religion als funktionalen Systems und des Glaubens als dessen Medium.

Ganz gleich was, wann, wie und von welchem Beobachter beobachtet wird, Beobachtung paradoxalisiert sich selbst. Religion ist eine Möglichkeit, Paradoxie und das, was dahinter steckt, zu beobachten. Religion beginnt „im Anfang“. Davon spricht der paradoxe Mythos des anfangslosen Anfangs, wie wir in Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung noch sehen werden.

2.3.2 Deontologisierte Phänomenologie, Différance und Luhmanns operational-phänomenologischer Konstruktivismus

Man könnte also sagen, dass Luhmanns Systemtheorie eine *operationale Phänomenologie beziehungsweise ein operational-phänomenologischer Konstruktivismus* zugrunde liege, insofern der Gegenstand der Theorie – das System der Gesellschaft beziehungsweise sie selbst und ihre funktionalen Subsysteme als soziale Systeme – durch Beobachtung, das heißt durch Beobachtung zweiter Ordnung (Selbstbeobachtung) konstruiert wird. Damit operiert Luhmann zwar phänomenologisch, knüpft aber ganz bewusst nicht an die Phänomenologie an, wie sie von Edmund Husserl u.a. formuliert wurde. *Denn es handelt sich um eine deontologisierte Phänomenologie.*⁴⁰³ Anders nämlich, „als in der klassischen Phänomenologie erscheinen für die Systemtheorie nicht Gegenstände, sondern *Differenzen*, die sekundär Gegenstände ermöglichen, als Bedingungen dieser Möglichkeit. Wir können etwas nur im Unterschied zu etwas anderem ‚erkennen‘, das heißt indem wir eine Unterscheidung treffen. Die Systemtheorie als Differenztheorie modifiziert die Phänomenologie zu einer Theorie der Beobachtung und Unterscheidung von Phänomenen.“⁴⁰⁴ Es handelt sich also nicht um eine Phänomenologie primärer, sondern *sekundärer* Gegenstände, wie sie erst durch die Operation der Beobachtung und die daraus resultierenden Differenzen erscheinen. Deutlich wird

⁴⁰³ Vgl. (Luhmann, Ideenevolution, 2008), S. 15: Systemtheorie ist eine Differenzphänomenologie, „Lehre vom Erscheinen der Differenz“.

⁴⁰⁴ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017) , S. 22.

das am Beispiel der Religion beziehungsweise des Systems der Religion und ihrer beziehungsweise dessen Leitdifferenz: Immanenz/Transzendenz. Erst durch Beobachtung und die resultierende Leitdifferenz kann Religion als Phänomen bezeichnet und beschrieben werden.

Die Beobachtung von und die Arbeit mit der Beobachtung sozialer Systeme ist ein wesentliches Kennzeichen auch der *systemischen Seelsorge*, die sich an der systemischen Therapie und Beratung orientiert. In der vorgelegten Studie lege ich eine Systemtheorie⁴⁰⁵ zugrunde, die allein soziale Systeme zum Gegenstand ihrer Beobachtung macht.

Wir greifen die Frage nach der Beobachtung von Sozialen Systemen als Sinnsystemen (von Kapitel 2.1., S. 112 ff.) erneut auf und können nun genauer fokussieren, was es mit der *dif-férance* auf sich hat, und was schon im Rahmen der Untersuchung von Sinn bzw. von Sinnsystemen, also von ‚Sinn als System‘ (Kapitel 2.1), angeklungen ist: Was also beobachte ich, wenn ich soziale Systeme beobachte? Die Frage weist in Richtung einer Lösung, die nicht versucht, zu erklären, was ein soziales System *sei*. „Ein System ist eine sinnförmige Erscheinung, die im Nachhinein und im Rückverweis einem unbeobachtet und unbeobachtbar gebliebenen Weltereignis durch Beobachtung (Unterscheidung und Bezeichnung) attribuiert ist, das nur dann als System erscheint, wenn ihm weiterer Sinn folgt, der das Vorauslaufende als System markiert – und dies alles, ohne dass die andere Seite der Zweiseitenform ‚System‘, die Umwelt, zugleich beobachtbar wäre. Diese Annahme deontologisiert den Systembegriff durch ‚*Dif-férance*‘.“⁴⁰⁶ *Dif-férance* ist Differenz im Kontext der Zeitlichkeit, Differenz + Zeit. Die Zeitlichkeit der *Dif-férance* legt im zeitlichen Nach, im Nachhinein, fest, was vorausgegangen war. Unser Konstrukt von „Zeit“ ist also im Wesentlichen eine *Operation der Dif-férance*. Ein soziales System erhält diese Zuschreibung (Attribuierung) nur durch Beobachtung. Ein soziales System kann zudem nur als Sinnsystem beobachtet werden, insofern und solange jedem beobachteten Sinn weiterer Sinn folgt. Soziale Systeme existieren also nicht als reale Entitäten (Seinstatsachen), also im ontologischen Sinne, sondern erscheinen durch Attribuierung, also Zuschreibung, in diesem Falle durch die Operation der Beobachtung. Beobachtung operiert im Kontext von Zeitlichkeit. Was immer wir auch beobachten, setzt etwas voraus, das wir im zeitlichen Nachhinein „hinbeobachtet“⁴⁰⁷ haben.

⁴⁰⁵ S. bei (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S.15 f.: „Von System im allgemeinen kann man sprechen, wenn man Merkmale vor Augen hat, deren Entfallen den Charakter eines Gegenstandes als System in Frage stellen würde. Zuweilen wird auch die Einheit der Gesamtheit solcher Merkmale als System bezeichnet. (...) Die Aussage ‚es gibt Systeme‘ besagt also nur, daß es Forschungsgegenstände gibt, die Merkmale aufweisen, die es rechtfertigen, den Systembegriff anzuwenden; so wie umgekehrt dieser Begriff dazu dient, Sachverhalte herauszuabstrahieren, die unter diesem Gesichtspunkt miteinander und mit andersartigen Sachverhalten auf gleich/ungleich hin vergleichbar sind.“

⁴⁰⁶ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 129.

⁴⁰⁷ A.a.O., S. 131: „Die Systemtheorie spricht folglich nicht von Systemen an sich, sondern interpretiert sie als Artefakte der Operation der Beobachtung. Systeme sind hin beobachtet und dies im Nachhinein.“

So werden Systeme auch durch die *différance* de-ontologisiert. Wir haben es stets nicht mit ‚Systemen an sich‘ zu tun. Auch darauf kommen wir zurück.⁴⁰⁸

2.3.3 Praxeologische Konsequenzen – Kybernetik 1. und 2. Ordnung

Wie ich bereits im Kapitel 2.2 – „Beobachtung und Unterscheidung“ – gezeigt habe ist jeder Beobachter Teil des sozialen Systems, dass er oder Sie beobachtet. Eine Objektivität eines beobachtenden Außen wird damit zugunsten von Selbstreferenzialität zurückgewiesen.

Mehr noch: Die Beobachterin ist selbst ein soziales System, die Beobachtung des sozialen Systems der Gesellschaft ist auch mit diesem Fokus betrachtet Selbstbeobachtung.

In der Systemtheorie ist die Beobachtung eine Operation, die wiederum über die Operation der Unterscheidung zur Form der Differenz führt. Wie wir sahen, bezeichnet „Form“ eine Unterscheidung mit zwei Seiten und einer Grenze. Differenzen werden in sozialen Systemen, also durch die Operation der Kommunikation, prozessiert. Was im Diagramm aufgrund graphischer Notwendigkeit als jeweils nachzeitig erscheint, wird aber gleichzeitig exerziert, wobei der dargestellte Prozeß des Beobachtens insgesamt als solcher die Form nachzeitig hinbeobachtet.⁴⁰⁹ Wahrnehmende Bewusstseine als Medien der Psyche sind Umwelt des sozialen Systems.

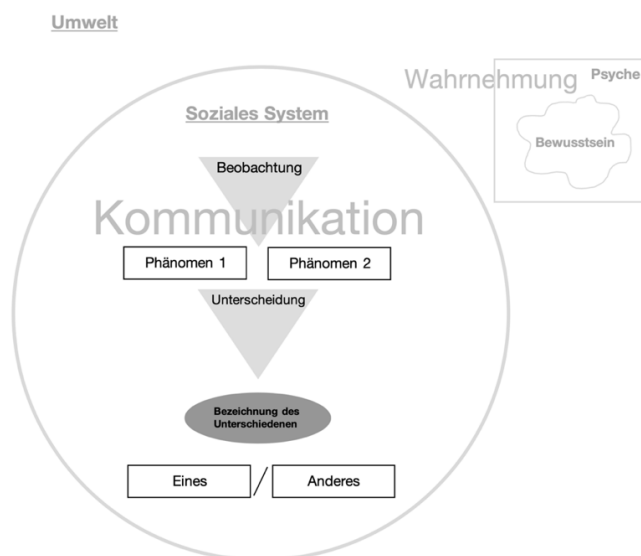


Abb. 3 – Beobachtung 2. Ordnung

⁴⁰⁸ Die *Différance* wird in Kap. 2.3.2 und 2.4.1 der vorliegenden Studie ausführlicher thematisiert.

⁴⁰⁹ (Emlein, Systembegriff, 2010), S. 27: „Beobachtung meint das Zugleich von Unterscheiden und Bezeichnen.“

Wie ich darüber hinaus zeigte, ist Beobachtung immer die Beobachtung von Beobachtung durch einen Beobachter. Die systemische Seelsorge übernimmt diese Beobachtung 2. Ordnung, auch Kybernetik 2. Ordnung genannt. Schauen wir also praxeologisch auf diese Zusammenhänge und ihre Leistungen für das seelsorgliche Handeln.

Kybernetik (vgl. griech. Kybernetes – Der Steuermann) ist zunächst die Bezeichnung für ein wissenschaftliches Modell zur Beschreibung der Regelung und Steuerung komplexer Systeme. Ursprünglich war die Kybernetik im technischen Bereich als Steuerungstechnik beheimatet.⁴¹⁰ Kybernetik in diesem Sinne beschreibt, wie ein technisches System, etwa die Eingangsetzung eines Regelkreises zum Beispiel einer Heizung in einem Haus, funktioniert: Ein brennbarer Energieträger (zum Beispiel Erdgas), der von außen zugeführt wird, wird in einer Apparatur, dem Heizkessel, mittels eines Brenners verbrannt. Die dabei entstehende Hitze erwärmt in dem darüber liegenden Wasserspeicher des Heizgerätes Wasser, das mittels einer Pumpe die gesamte Anlage im Hause füllt, zu der noch Heizkörper und sie untereinander und mit dem Heizkessel verbindende Rohrleitungen gehören. Die Zufuhr des heißen Wassers wird mit Hilfe von Ventilen vor jedem Heizkörper reguliert, indem auf- und abgesperrt wird, wobei der Grad der Auf- und Absperrung weitere Regulationsgraduierungen erlaubt. Durch die beständige Umwälzung werden die erkalteten Räume im gesamten Haus erwärmt und auf der eingestellten Temperatur gehalten. Eine Homöostase, ein Gleichgewicht entsteht. Diese Theorien wurden zuerst von der Familientherapie aufgegriffen. Vielen kybernetischen Konzepten liegt die (ontologische) Vorstellung zugrunde, Aussagen darüber machen zu können, was und wie ein System wirklich ‚ist‘ beziehungsweise welche Zustände es wann und wo einnimmt: Ausdrücke wie etwas oder jemand ‚hat‘ Grenzen, funktioniert nach Regeln, zerfällt in Subsysteme, schmiedet Koalitionen, wird trianguliert usw. kennzeichnen die Sichtweise der *Kybernetik 1. Ordnung*. Da soziale Systeme aber die Bedingungen der Möglichkeit ihrer selbst selbst ‚herstellen‘ (Autopoiesis) und sich allein auf das beziehen, was sie prozessieren (Selbstreferenzialität) sind sie nicht durch Interventionen eines Beobachters steuerbar. Wer mit Kybernetiken 1. Ordnung arbeitet, wird es in Beratungsprozessen mit Macht, Manipulation und Kontrolle zu tun bekommen.

Die *Kybernetik 2. Ordnung* bezieht die kybernetischen Prinzipien auf die Kybernetik selbst, es geht um die Landkarten, um die Fragen, wie menschliche Erkenntnis kybernetisch organisiert ist. Landkarten setzen Landschaften voraus, die wir indes nicht kennen (können). Das heißt auch Seelsorge arbeitet allein mit Landkarten, die wir nicht mit diesen unbekannten Landschaften verwechseln sollten.⁴¹¹ Das wäre im Übrigen wiederum ontologisch, weil ich

⁴¹⁰ Siehe bei (Schweitzer & Schlippe, 2016), S. 93.

⁴¹¹ Vgl. S. 147. Vgl. auch a.a.O. den tabellarischen Überblick s. 35f. – „Systemische Therapie achtet nun viel mehr als zuvor auf ihre Sprache und deren Wirkungen, wird bescheidener, reflexiver und weniger interventionistisch. Den Klienten gegenüber werden jetzt Zusammenarbeit auf Augenhöhe und eine

dann etwas beobachtete und als Landkarte beschrieb, was als Landschaft beobachtungsfrei und durch Beobachtung unveränderlich (an sich) gegeben wäre. Auf der Ebene der sozialen Systeme werden die Konstruktions- und Persistenzprozesse dieser Systeme beobachtet und beschrieben. Für die Beobachtung als solche fungiert ‚Beobachtung‘ als Operation, ‚Beobachtetes‘ als unterschiedener Gegenstand beziehungsweise Phänomen als Differenz. So hat sich mit den Prinzipien der Beobachtung 2. Ordnung auch die Perspektive systemischer Seelsorger grundlegend verändert, denn Seelsorgerinnen sind an der Wirklichkeitskonstruktion sozialer Systeme, also durch Kommunikation, (mindestens) mitbeteiligt. Es wird somit bezweifelt, dass es objektiv erkennbare Systeme „gibt“, das heißt solche, die außerhalb der Beobachtung existierten. Vielmehr müssen der Beobachter oder die Beobachterin und ihre jeweiligen Erkenntnismöglichkeiten als Teil dessen, was sie beobachten, mitkonzeptualisiert werden. Daraus ergibt sich zwangsläufig eine Abgrenzung zu Modellen, die auf Hierarchien und Kontrollen setzen. Statt von Beobachtung 2. Ordnung oder Beobachtung der Beobachtung kann auch von beobachteten Systemen (1. Ordnung) und beobachtenden Systemen (2. Ordnung) gesprochen werden. Zuweilen ist in diesem Zusammenhang auch von der sogenannten „konstruktivistischen Wende“ die Rede.⁴¹² Sie ist letztlich motiviert durch eine Haltung, die Autonomie und Würde des Gegenübers (Klient, Patient) achtet und dessen Handlungsoptionen respektiert.

Auch die Theologie als Wissenschaft findet ihren Forschungsgegenstand nicht als einen objektiv beobachtbaren vor (im Sinne empiristisch-positivistischen Forschens), sondern als einen im Medium des Glaubens in der Form der Religion Immanenz/Transzendenz kommunizierten. Die Kybernetik 2. Ordnung befreit Seelsorger von der unproduktiven Idee, sie könnten und müssten soziale Systeme beeinflussen, steuern und verändern.

Überblick – Kybernetik 1. Und 2. Ordnung ⁴¹³	
1. Ordnung	2. Ordnung
Die Sache an sich.	Die Sache als Teil eines Ganzen und bezogen auf einen wechselnden Kontext.

größere Transparenz des therapeutischen Vorgehens betont“ ebd., S. 53. – „Cecchin hat einmal bemerkt, dass das Paradies einer Kybernetik erster Ordnung verloren ist, eines Paradieses, das glauben machte, man könne eine ‚Bombe‘ ins System werfen, die genau das Ziel [...] trifft. Es gibt eben keine Bomben, keine Ziele, nichts ‚da draußen‘, nur ein großes evolvierendes, beobachtendes System, das sich aus all den Leuten zusammensetzt, die an dem ursprünglichen Problem beteiligt sind. Das Ergebnis ist bestimmt durch die gemeinsame Anstrengung, das meist alle überrascht‘ (Boscolo et al., 1988, S. 31)“, ebd., S. 54.

⁴¹² A.a.O., S. 95.

⁴¹³ Entspricht mit leichten Modifizierungen (Andersen, 2011), S. 80.

Eine Fachkraft ‚behandelt‘ die Sache (zum Beispiel eine Krankheit).	Eine Fachkraft arbeitet mit der Sicht und den Beschreibungen eines Klienten auf die und von der Sache (zum Beispiel einer sogenannten Krankheit).
Jemand entdeckt die Sache, wie sie ist, es gibt nur eine ‚Version‘.	Jemand entwickelt ein kontingentes Verständnis dessen, was die Sache sei, und das ist nur eine von mehreren möglichen Versionen dieser Sache.
Eine Veränderung kann von außen gesteuert werden und ist deshalb vorhersagbar.	Eine Veränderung entsteht spontan von innen. Man kann nie wissen, was es sein, wie sie aussehen und wann es passieren wird.

Zu den Interventionen der Kybernetik 2. Ordnung gehört auch das sog. „Reflecting Team“, das von dem norwegischen Psychiater Tom Andersen entwickelt wurde. Diese Interventionstechnik kann auch als „Dialoge über Dialoge“ beschrieben werden.⁴¹⁴ Das Reflektierende Team ermöglicht es Klienten beziehungsweise Klientinnen „sich selbst neue Fragen zu stellen und dabei neue Unterscheidungen zu treffen. (...) Das Interview-System wird als autonomes System angesehen, das selbst bestimmt, worüber und wie ... gesprochen werden soll. Das zuhörende Reflektierende Team weist das Interview-System nie an, worüber oder wie gesprochen werden soll ... instruktive Interaktion ist unmöglich.“⁴¹⁵ Die Intervention ist klar und einfach strukturiert, „die sehr wenigen Regeln (...) beziehen sich alle auf das, was wir nicht tun sollten.“⁴¹⁶ Diese wenigen Regeln sind im Einzelnen:

- Nicht bewerten oder gar verurteilen (Weder die Performance des Seelsorgers, noch jene der Klientin)!
- Keine Kritik üben!
- Ressourcenorientiert, nicht defizitorientiert fragen und reden!
- Hypothesen benennen!
- Ressourcen/Stärken der Klientin benennen!
- Konjunktivisch reden (Es geht um Optionen, nicht um Tatsachen.)!

⁴¹⁴ Grundlegend beschrieben in: (Andersen, 2011), insbesondere ab S. 54 ff.

⁴¹⁵ A.a.O., S. 55 f.

⁴¹⁶ A.a.O., S. 76.

Es kann hilfreich sein, folgende Aspekte bei der Beobachtung zu beachten:

- Beziehungen, Gefühle und Affekte
- Beobachtung der (anderen) Beobachter und deren Beobachtung, sowie der Beobachtungen der Beobachteten
- Beobachtung der eigenen Beobachtungen (Selbstbeobachtung)
- Beobachtung der Systeme und ihrer (Poly-)Kontexturen

Das Settingdesign des Reflecting Teams trägt den Intentionen der Regeln Rechnung: Das Team (mindestens zwei, besser mehr Personen⁴¹⁷) sitzt in einiger Entfernung zum Seelsorger und zum Klienten, im Halbkreis beiden zugewandt, während es zuhört und beobachtet.

Nach einer gewissen Zeit unterbricht es entweder den Prozess oder wird (das ist vor der Sitzung zu verabreden) von der Seelsorgerin oder auf Wunsch des Klienten unterbrochen. Das Team setzt sich sodann im Kreis zusammen und reflektiert das Beobachtete in einer Diskussion untereinander (ohne Seelsorgerin und Klient anzusprechen, während diese zuhören). Es spricht *über* den Klienten, *nicht mit* ihm. Nach einer angemessenen Zeit (nicht länger als fünf bis zehn Minuten) wird das Gespräch des Teams beendet. Der Seelsorger interveniert nun seinerseits, indem er sich in seinen Fragen an die Klientin auf das Team bezieht: Was haben sie mit Freude gehört? Was mit Genugtuung? Was hat sie irritiert? Möglicherweise sogar geärgert? Was war ihnen mitunter vollkommen neu? Was haben sie ganz ähnlich schon einmal gehört? Wenn ja von wem? Und wann? Welche Hypothese(n) fanden sie besonders zutreffend, welche nicht? Welche ihrer beschriebenen Stärken waren ihnen bislang unbekannt usw.

Um die Möglichkeiten der Kybernetik 2. Ordnung System in einem seelsorglichen Setting nutzen zu können empfiehlt sich das Vorgehen nach einem bestimmten Fragemuster:

- Welche Beziehungen sind erkennbar?
- Welche Unterschiede werden gemacht?
- Welche Beziehungen sind nicht erkennbar und welche Unterschiede werden nicht gemacht (Hinweise auf Tabus und Geheimnisse)?
- Welche Beschreibungen, Erklärungen und Bewertungen werden gemacht?

⁴¹⁷ Wenn es nicht anders möglich ist reicht eine Person, die sodann ein Selbstgespräch führt (was Übung verlangt). Der Seelsorger kann auch selbst, wenn kein Team zur Verfügung steht, seine seelsorgliche Interaktion beobachtend reflektieren (reflecting position), was ebenfalls einige Übung voraussetzt.

- Welche zeitliche Perspektive wird verwendet (Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft)?
- Welche Handlungsoptionen ergäben sich aus den vorgenannten Beobachtungen?

2.4 Kommunikation, soziale Systeme und das System der Religion

Die Bezeichnung „Systemische Seelsorge“ signalisiert, dass es auch in der Seelsorge um „Systeme“ geht. Es gibt unterschiedliche „Systeme“. Biologische Systeme zum Beispiel bestehen aus Zellen, die sich zu Gewebepolykontexturen vereinigen und durch entsprechende Stoffwechselaktivitäten, die wiederum hinsichtlich ihrer Produktion für das Gesamtsystem überlebenswichtiger Stoffwechselprodukte Programme lebendiger Organismen repräsentieren, als Operationen ausgezeichnet sind. Grenzen von Geweben, aus ihnen gebildeten Strukturen und Organe sind materieller Natur und in jenem Raum verortet, in dem das biologische System operiert – in dem es ‚lebt‘. Die äußerste Grenze biologischer Systeme im Raum ist – im Falle des Menschen, in seiner Gesamtheit als biologisches System betrachtet – die Haut. Soziale und psychische Systeme haben demgegenüber immaterielle Grenzen zu ihrer Umwelt hin, sie „bilden ihre Operationen als beobachtende Operationen aus, die es ermöglichen, das System selbst von seiner Umwelt zu unterscheiden. (...) Sie unterscheiden, anders gesagt, Selbstreferenz und Fremdreferenz.“⁴¹⁸ Solche Differenzen mit immateriellen Grenzen, die sich der Unterscheidung Selbstreferenz/Fremdreferenz verdanken, erscheinen als Formen, als Zweiseitenformen. „Abstrakt gesehen handelt es sich dabei um ein ‚Re-Entry‘ einer Unterscheidung in das durch sie selbst Unterschiedene. Die Differenz System/Umwelt kommt *zweimal* vor: als *durch* das System *produzierter* Unterschied <das Unterschiedene> und als *im* System *beobachteter* Unterschied <die Unterscheidung>.“⁴¹⁹

In der Systemtheorie beobachten wir Systeme jeweils anhand ihrer sie kennzeichnenden grundlegende Operation, „mit der das System sich selbst produziert und reproduziert“⁴²⁰: biologische Systeme leben, psychische Systeme denken, soziale Systeme kommunizieren. Systeme operieren zudem geschlossen: Nur Leben produziert Leben, nur Denken produziert denken, nur Kommunikation produziert Kommunikation. Kommunikation kann nicht Leben und/oder Denken produzieren. Entscheidend ist bei sozialen Systemen die Kommunikation. Luhmann hat allerdings ‚Menschen‘ *nicht etwa aus mis-anthropischen* Gründen ausgeschlossen, sondern aus *phil-anthropischen*, ursprünglich um sie *vor behördlicher Willkür* zu

⁴¹⁸ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 45.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Vgl. (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 16.

schützen⁴²¹. Die Theorie erfordert es zudem: „Überall sind Menschen beteiligt. Das ist hier jedoch nicht entscheidend für die Zuordnung; entscheidend ist, dass überall kommuniziert wird. Gemeint sind auch nicht materielle Bestandteile, zum Beispiel die Gebäude einer Fabrik, diese gehören zu den Voraussetzungen. Soziale Systeme bestehen, wie Systeme allgemein, allein aus Operationen; und die charakteristische, konstitutive Operationsweise sozialer Systeme ist Kommunikation. Jeder Systemtyp hat eine und nur eine (!) eigene konstitutive Operationsweise: Biologische Systeme operieren in Form von Leben. Psychische Systeme operieren in Form von Bewusstseinsprozessen⁴²², die als eine Einheit aus ‚Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen‘ oder ‚Prozessieren von Aufmerksamkeit‘ beschrieben werden können.“⁴²³ Oder anders gesagt: „Der Einheit des Systems entspricht die Einheit der *konstituierenden* Operation“⁴²⁴, das heißt Kommunikation ist die Einheit des sozialen Systems. „Damit ist es ausgeschlossen, ein System durch eine Mehrheit von Operationen, die es vollziehen kann, zu charakterisieren, also psychische Systeme zum Beispiel durch Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Wollen. Denn das würde heißen, System die Einheit des Systems auf rätselhafte Weise durch die mehreren ‚Unds‘ produziert wird, die in der Definition den Zusammenhang dieser verschiedenen Operationsweisen repräsentieren. Wenn es wirklich verschiedene elementare Operationen sind, würden aus deren rekursiver Verknüpfung auch verschiedene Systeme entstehen. Wenn aber die Einheit des Systems, etwa in der Form der Einheit des Bewußtseins, evident ist, muß man auch in der Lage sein, die Operationsweise anzugeben, deren sequentielle Aktualisierung das System produziert. Wir gehen also von einem zirkulären Verhältnis der Begriffe System und Operation aus. Nur ein System kann operieren, und nur Operationen können Systeme produzieren.“⁴²⁵ Auf soziale Systeme – und ganz am Rande auf psychische Systeme, aufgrund derer beider struktureller Kopplung – bezieht sich Luhmanns Systemtheorie. Systeme, auch soziale Systeme, operieren geschlossen (selbstreferenziell und autopoietisch), wie oben bereits erwähnt: Nur Leben produziert Leben, nur Denken produziert Denken, nur Kommunikation produziert Kommunikation. Die Form des Mediums des Denkens ist Bewusstsein. Als Differenz des Bewusstseins im psychischen System fungiert ich/nicht-ich. Dieses Denken führt im Blick auf soziale Systeme notwendig zur Unterscheidung von Konvention und Operation.

⁴²¹ Vgl. (Luhmann, OVG Lüneburg, 2021). Der Band dokumentiert eine Tagung, die versucht hat, die Entstehung der Systemtheorie anhand der Prozesse einer Justizverwaltung und Luhmanns Reaktion darauf nachzuverfolgen. (Lehmann, Fehler, 2021), S. 70 referiert auf die Fähigkeit von Systemgrenzen „zu kompensatorischen Sinnvorschlägen, [...] die [...] das zugleich ohnmächtige und überforderte Subjekt als handlungsfähigen [...] Beobachter wieder in Stellung bringt. Nicht die Ohnmacht und nicht die Überforderung [...] werden <so> organisatorisch kompensiert, sondern das Ungewissheitsmoment akuter Sinnlosigkeit“, zur Bedeutung der Grenze als „Strukturgewinn“ für die Soziologie bzw. die Systemtheorie s. ebd.

⁴²² Zu psychischem System, Bewusstsein und Phänomenologie vgl. Abschnitt 2.4. der vorliegenden Studie.

⁴²³ Vgl. (Berghaus, 2022), S. 61.

⁴²⁴ (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 16. Kursive Hervorhebung von mir.

⁴²⁵ A.a.O., S. 17.

Kommunikation ist nicht mit zielgerichteten, wechselseitigen Sprechakten gleichzusetzen. Hinsichtlich des Kommunikationsbegriffes bei Luhmann sollte zwischen Konvention und Operation unterschieden werden. „Es ist eine Konvention des Kommunikationssystems Gesellschaft, wenn man davon ausgeht, System Menschen kommunizieren können. Auch scharf- sinnige Analytiker sind durch diese Konvention in die Irre geführt worden. Es ist aber relativ leicht, einzusehen, System sie nicht zutrifft, sondern nur als Konvention und nur in der Kommunikation funktioniert. Die Konvention ist erforderlich, denn die Kommunikation muß ihre Operationen auf Adressaten zurechnen, die für weitere Kommunikation in Anspruch genommen werden. Aber Menschen können nicht kommunizieren, nicht einmal ihre Gehirne können kommunizieren, nicht einmal das Bewußtsein kann kommunizieren. Nur die Kommunikation kann kommunizieren.“⁴²⁶

Die Systemtheorie hat, wie wir im Abschnitt 1.4 unserer Studie bereits sahen, erhebliche Konsequenzen für die Erkenntnistheorie. Systemtheorie ist Differenztheorie; sie ist nicht auf Konventionen reflektierende Kommunikationstheorie. Ihr Erkenntnisinteresse zielt nicht auf das Erkennen eines ‚an sich‘, eines Seienden, eines auf absolute Prinzipien bezogenen und zurückführbaren Phänomens, sondern auf Relationales, auf die Unterscheidung eines Einen von einem Anderen, auf durch Unterscheidung erscheinende Differenzen. „Letztelemente“, etwa im Sinne der substantia der scholastischen Philosophie des Mittelalters (und der aristotelischen Philosophie, auf welche sich die Scholastik maßgeblich beruft) lassen sich mit der Theorie sozialer Systeme nicht analytisch erfassen.⁴²⁷

In diesem Zusammenhang ist auch die Einheit einer Differenz (zum Beispiel System der Politik der Gesellschaft – mächtig/machtlos – Einheit Staat; System der Religion der Gesellschaft – Immanenz/Transzendenz – Einheit ‚Kontingenzformel‘ Gott; System des Rechtes der Gesellschaft – recht/unrecht – Einheit Gesetz; System der Wissenschaft der Gesellschaft – wahr/unwahr – Einheit Theorie) ein Phänomen, das nicht von außen beobachtet werden kann, weil es kein Außen gibt, von dem aus ein Beobachter beobachten könnte. *Beobachtet wird immer im System unter Einschluß der Selbstbeobachtung, also im beobachtenden System.* Dazu bedarf es zwingend der Operation der Unterscheidung.

⁴²⁶ (Luhmann, Bewußtsein, 2001), S. 111.

⁴²⁷ „Eine der wichtigsten Konsequenzen liegt auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie: Wenn auch die Elemente, aus denen das System besteht, durch das System selbst als Einheiten konstituiert werden (wie komplex immer der ‚Unterbau‘ als Energie, Material, Information sein mag), entfällt jede Art von basaler Gemeinsamkeit der Systeme. Was immer als Einheit fungiert, läßt sich nicht von außen beobachten, sondern nur erschließen. Jede Beobachtung muß sich daher an Differenzschemata halten, die Rückschlüsse darauf ermöglichen, was im Unterschied zu anderem als Einheit fungiert. Kein System kann ein anderes analytisch dekomponieren, um auf Letztelemente (Substanzen) zu kommen, an denen die Erkenntnis letzten Halt und sichere Übereinstimmung mit ihrem Objekt finden kann.“ – (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 61. Ebd. – „Vielmehr muß jede Beobachtung ein Differenzschema verwenden, wobei die Einheit der Differenz im beobachtenden und nicht im beobachteten System konstituiert wird. Dies schließt Selbstbeobachtung keineswegs aus, aber Selbstbeobachtung muß von der Einheit der Reproduktion der Einheiten des Systems (Autopoiesis) sorgfältig unterschieden werden.“ – „Die Unterscheidung trifft keine Aussage über das Sein oder über das Wesen der Dinge im Sinne der ‚analogia entis‘. Sie ist nichts anderes als eine Form der Entfaltung der Paradoxie der sich selbst einschliessenden Einheit“, (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 81.

Woraus soziale Systeme also letztlich bestehen, darauf gibt Luhmann vor dem Hintergrund der alteuropäischen Tradition eine bemerkenswerte Antwort, „aus Kommunikationen und aus deren Zurechnung als Handlung. [...] Kommunikation ist die elementare Einheit der Selbstkonstitution, Handlung ist die elementare Einheit der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung sozialer Systeme.“⁴²⁸ Soziale Systeme operieren in Form von Kommunikation, sind Kommunikationssysteme.⁴²⁹ So wie unsere Beobachtung soziale Systeme erscheinen lässt, so garantiert Kommunikation nicht nur allein ihren Bestand. Kommunikation macht sie auch anschlussfähig und lässt sie uns als Sinnsysteme erscheinen, Beobachtung lässt soziale Systeme indes nur erscheinen, weil diese sich selbst zuvor beobachtet haben. Kommunikation und Handlungszurechnungen gehören also zusammen.

Die Theoriefigur der Form des sozialen Systems erscheint demnach aufgrund der Differenz „System/Umwelt“ als Form im Medium Sinn. Luhmann unterscheidet dazu noch die beiden *Theoriefiguren Form und Medium*, allerdings innerhalb seines Gesamtwerks nicht konsistent. Ein Beispiel mag erläutern, was er damit meint.⁴³⁰

Was unterscheidet die Vorstellung von *Kommunikation* innerhalb der Systemtheorie von anderen Vorstellungen? Luhmann verhandelt diese Frage hochkondensiert im Rahmen eines 1986 während eines Symposions in Heidelberg gehaltenen Vortrages.⁴³¹ Luhmanns Theoriefigur der Kommunikation als Operation und seine daraus abgeleitete Kommunikationstheorie hat nichts gemein mit Kommunikationstheorien, die zum Beispiel auf Informations- und Signaltheorien, auf dem beziehungstheoretischen Modell Paul Watzlawicks (das Friedemann Schulz von Thun u.a. aufgenommen hat), auf psychologischen, handlungstheoretischen, verhaltenstheoretischen o.ä. Modellen beruhen. Luhmann beobachtet Kommunikation nicht als Handeln menschlicher Individuen, Paare und Gruppen, sondern als beobachtungsbezogene Konstruktion sozialer Systeme. Kommunikation ist eine autopoietische und selbstreferentielle Operation, die der Erscheinung und Erhaltung sozialer Systeme dient. In der alteuropäischen Tradition referiert Kommunikation auf ein Individuum als Subjekt, dem die Kommunikation oder eine Handlung, die mit Kommunikation assoziiert sein kann, zugerechnet wird. Ich entfalte bereits im Abschnitt 1.4, indem ich aufzeigte, dass auch Erkenntnis in der alteuropäischen Tradition stets subjektorientiert verstanden wurde und wird. Individuum und Subjekt repräsentieren bestenfalls semantische Container, die hochkomplexe Sachverhalte inkludieren, die „in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie“ fallen „und den Soziologen nicht weiter“⁴³² interessieren. Soweit die Ausgangslage. Kommunikation und

⁴²⁸ Vgl. bei (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 240 f.

⁴²⁹ „Der basale Prozeß sozialer Systeme, der die Elemente produziert, aus denen diese Systeme bestehen, kann unter diesen Umständen nur Kommunikation sein“ – a.a.O., S. 192.

⁴³⁰ Vgl. hier auch Kapitel 4.4 der vorliegenden Studie – „Die Seele als Medium der Religion“.

⁴³¹ Nachweis in: (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 275: „Vortrag auf dem Symposium „Lebende Systeme - Konstruktion und Veränderung von Wirklichkeiten und ihre Relevanz für die systematische Therapie“ vom 28.2. - 2.3.1986 in Heidelberg.“ Die irrtümliche Schreibweise „systematische“ statt „systemische“ Therapie findet sich dort so in den bibliographischen Nachweisen.

⁴³² (Luhmann, Kommunikation, 2001), S. 94.

Handeln werden bei Luhmann nicht miteinander identifiziert: „Demgegenüber möchte ich behaupten, System nur die Kommunikation kommunizieren kann und System erst in einem solchen Netzwerk der Kommunikation das erzeugt wird, was wir unter ‚Handeln‘ verstehen.“⁴³³ An anderer Stelle, wie eingangs des Kapitels bereits erwähnt, sagt Luhmann, dass das Kommunikationssystem Gesellschaft mit der Konvention, dass in eben diesem System Menschen kommunizierten, selbst die fähigsten Analytiker in die Irre geführt habe. Die Konvention ist notwendig, damit Kommunikation formal adressiert werden kann. Ich kann schreiben ‚Sehr geehrte Frau, sehr geehrter Herr; sehr geehrte Freund*innen; liebe Mitglieder; verehrte Interessentinnen und Interessenten‘. Derart adressiere ich Menschen funktional als Kommunikationspartner, die sich noch dazu in dieser Weise persönlich adressiert wähnen. Die Gesellschaft als soziales System kann ich nicht adressieren, mit ‚sehr geehrtes Gesellschaftssystem‘ fühlte sich niemand konkret angesprochen. Das, immerhin, leistet besagte Konvention. Aber kommunizieren kann nur Kommunikation, nicht die Konvention, nicht Gehirne, nicht Bewußtseine.⁴³⁴ Soziale und psychische Systeme – diese denken, jene kommunizieren – unterscheiden sich grundlegend voneinander.⁴³⁵

2.4.1 Medium, Form, Bewusstseine und Différance

Medien und Formen begegnen uns auch im Alltag, beiläufig meist, ohne dass wir uns Gedanken darüber machten. Ohne Medium erscheint keine Form. Die Form Schall ist an das Medium Luft gebunden. Schall wiederum ist Medium der Form Musik. Luhmann beruft sich – „in lockerer Anlehnung“ – auf Fritz Heider (vgl. Kapitel 4.4. dieser Studie), einen Gestalttheoretiker und -psychologen, der mit seinem Werk „Ding und Medium“ (1926; neu veröffentlicht 2005) sehr klar herausgearbeitet hat, dass menschliche Wahrnehmung zwingend an ein Medium gebunden sei – Schall an Luft, Gegenstände an Licht, Fußpuren an Sand etc. Das führt zu der paradoxen Situation, dass wir etwas wahrnehmen, ohne die Wahrnehmung wahrzunehmen, welche dieser Wahrnehmung zugrunde liegt. Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist, „ob etwas, das vorwiegend als Vermittlung der Erkenntnis dient, nicht rein physikalisch eine andere Bedeutung hat, als ein Objekt des Erkennens.“⁴³⁶ Heider zufolge eignen sich als Medien vor allem „solche Realitäten ..., die ‚weich‘, ‚vielheitlich‘ oder ‚lose gekoppelt‘ sind und deswegen die Wirkungen von ‚harten‘, ‚einheitlichen‘ oder ‚fest gekoppelten‘ Dingen übernehmen und weiterleiten können. Je kleinteiliger die lose gekoppelten Elemente der Medien sind, umso genauer können sie die Einwirkungen der fest

⁴³³ A.a.O., S. 95.

⁴³⁴ (Luhmann, Bewußtsein, 2001), S. 111 – „Wir wissen überhaupt nicht, wie wir es begreifen sollen, daß Bewußtsein Kommunikation bewirkt. Neuropsychologische Forschungen, und sie sind kompliziert genug, helfen in Sachen Bewußtsein nicht weiter.“

⁴³⁵ Vgl. (Luhmann, Kommunikation, 2001), S. 107 ff. – „Es liegt in der Konsequenz dieses Ansatzes zu sagen, daß das Bewußtsein zur Kommunikation nur Rauschen, nur Störung, nur Perturbation beiträgt und ebenso umgekehrt. Und in der Tat: wenn Sie einen Kommunikationsprozeß beobachten, müssen Sie die vorherige Kommunikation kennen, eventuell Themen und das, was man sinnvoll darüber sagen kann. Die Bewußtseinsstrukturen der Individuen brauchen Sie im allgemeinen nicht zu kennen.“ (S. 107)

⁴³⁶ (Heider, 2005), S. 24.

gekoppelten Dinge tragen.“⁴³⁷ Das Weiche ist also notwendig, damit das Harte beziehungsweise Feste dort Eindrücke hinterlassen kann. So wäre „jeder einzelne Stoß ein besonderer Bote, der eine neue Seite, Eigenschaft, ein neues Moment der Ursache verkündet. Und je unabhängiger er von seinen Nachbarn, den anderen Boten ist, desto ungetrübter, ungestörter trägt er die Botschaft weiter.“⁴³⁸ Heiders Resümee lautet: Lose gekoppelten Medien können Schwingungen aufgezwungen werden, fest gekoppelte Dinge dagegen verfügen über Eigenschwingungen, die, je enger sie an anderes gekoppelt sind, Zeichencharakter bekommen können. Für einen wahrnehmenden Menschen bildet sich so eine Hierarchie, welche den Dingen ein wahrnehmbares Großgeschehen und dem Medium ein (meist) nicht wahrnehmbares Kleingeschehen zuordnet. Vorgänge eines Mediums sind somit eigentlich unwichtig – ein rotes Feuerwehrauto an einer weiter entfernten Kreuzung können wir zum Beispiel auch ohne die zwischen unserem Standort und dem des Autos sich befindende Luft erblicken. Die Zuverlässigkeit der Zuordnung im Rahmen unserer Wahrnehmungsprozesse stellt somit sicher, dass zum Beispiel die dem Medium Luft aufgezwungene Schwingung Nebel erkannt wird und in Verbindung mit dem fest gekoppelten Ding Feuerwehrauto nach wie vor die Großdinglichkeit rotes Feuerwehrauto wahrgenommen werden kann, selbst wenn das Kleingeschehen im Medium die feste Koppelung abschwächen würde. Wahrnehmung gründet sich nach Heider durch unabhängige Einwirkung auf die Sinnesorgane, aus denen auf ein Kerngeschehen hingewiesen wird. Die durch die Wahrnehmung ermöglichte Rekonstruktion der Kerneinheiten kann sodann als eine Synthese der Vorstellungen aus den Empfindungen betrachtet werden, die eine Gestaltproduktion erzeugt, welche wiederum erst durch eine Rückführung der Synthese auf die Struktur der äußeren Welt Sinnhaftigkeit erzeugt.

Die Kommunikation könnte *mit Heider* also durchaus auch als Medium der Form sozialer Systeme bezeichnet werden. *Luhmann* allerdings optiert anders, an Heider „locker“ angelehnt, aber in gewisser Weise universeller, wenn er die Kommunikation als Operation sozialer Systeme benennt. Dadurch, vor allem durch die Kommunikationsakte verkettende Leistung der Kommunikation, prozessieren soziale Systeme sinnförmig, erscheinen als Sinnsysteme.

Was bei der Einarbeitung in Luhmanns Theorie regelmäßig irritiert ist, dass er allgemein bekannte Begriffe semantisch anders besetzt oder kontextualisiert oder gar neue Begriffe kreiert, die sowohl nicht allgemein bekannt als auch nicht aus allgemein bekannten Begriffen ableitbar sind. Das gilt auch für den zunächst reichlich Verwirrung stiftenden Begriff des

⁴³⁷ (Eckardt, 2005), S. 320 f.

⁴³⁸ A.a.O., S. 43.

Mediums, den Luhmann sehr eng mit dem Begriff der Form verbunden hat. „Der Ausdruck ‚Medien‘ ist vor allem in der Forschung über Massenkommunikation geläufig und in dieser Verwendung popularisiert worden. Daneben gibt es den spiritualistischen Gebrauch, bezogen auf Kommunikation mit ungewöhnlichen Partnern, ferner den Gebrauch innerhalb der Parsons’schen Theorie, bezogen auf Tauschvermittlung. Wir schlagen [...] eine eigenwillige, rein funktionale Neufassung vor.“⁴³⁹ Diese für Luhmann typisch funktional attribuierte Neufassung des Begriffes Medium folgt ihm zufolge aus den „evolutionären Errungenschaften, die an jenen Bruchstellen der Kommunikation ansetzen und funktionsgenau dazu dienen, Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches zu transformieren“⁴⁴⁰. Medien wandeln also Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches. Luhmann bezeichnet an anderer Stelle das Medium als „Ordnung von Möglichkeiten“⁴⁴¹.

In der Systemtheorie ist *Sinn* das Medium nicht nur der Kommunikation, sondern auch des *Bewusstseins*. So stellt Luhmann meines Erachtens sehr elegant nicht nur eine Zuordnung von Sinn und Sprechen (Kommunikation), sondern auch von Sinn und Denken (Bewusstsein) und insgesamt von Kommunikation und Bewusstsein her, ohne dass er die fundamentale Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewusstsein in Frage stellen müsste. Luhmann zufolge setzt ein Medium „massenhaft vorhandene Elemente voraus, die selektiv und temporär fest gekoppelt werden können und dann im Medium als unterscheidbare Formen erscheinen. An der Stelle, wo Parsons von Allgemeinheit spricht, findet sich also jetzt eine operativ signifikante Unterscheidung – die Unterscheidung von loser und fester Koppelung.“⁴⁴² So adaptiert Luhmann Parson für seine auf Beobachtung und Unterscheidung fokussierte Theorie. Die Theoriefigur des Mediums erlaubt es Luhmann „die losen gekoppelten Elemente“ als „*mediales Substrat*“ und „die festen Koppelungen“ als „Formen“ zu unterscheiden, getreu seiner Theoriefigur, dass die Operation des Unterscheidens eine Differenz aufweist, die als Form fungiert. Dabei verhalten sich Medium und Form wie Innen- und Außenseite der Unterscheidung zwischen losen und fest gekoppelten Elementen⁴⁴³. Formen unterscheiden sich also von Medien dadurch, dass sie über fest gekoppelte Elemente verfügen. So findet Luhmann folgerichtig zu Spencer-Browns Formenkalkül, indem er die feste

⁴³⁹ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 220, hier Anmerkung 43 zur funktionalen Beschreibung von Medien.

⁴⁴⁰ A.a.O., S. 220.

⁴⁴¹ (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 4.

⁴⁴² (Luhmann, Politik, 2002), S. 30.

⁴⁴³ A.a.O., S. 31.

Koppelung selbst zur Form erklärt. „Die feste Koppelung selbst ist die Form, die sich in der Form des Mediums von etwas anderem, nämlich von loser Koppelung unterscheidet.“ ⁴⁴⁴ Derart lässt sich die Differenz feste Koppelung/lose Koppelung ausmachen, also definitionsgemäß eine Form, was die Frage aufwirft: Ist das Medium etwa auch eine Form? Warum dann die Unterscheidung von Medium und Form? Luhmann selbst sieht diesen scheinbaren Widerspruch der doppelten Verwendung des Formbegriffs (Form als Unterscheidung und Form als feste Koppelung), der jedoch mehr als „ein Wortverwendungsfehler“ ⁴⁴⁵ sei. „Als Unterscheidung von loser und fester Koppelung ist das Medium selbst eine Form, die gegebenenfalls von anderen Formen unterschieden werden kann. (...) Der besondere Sinn dieser Form eines Mediums besteht aber darin, *System sie in sich selbst hineincopiert werden kann*. Die Doppelverwendung des Formbegriffs soll festhalten, dass es sich dabei um eine auflösungsbedürftige Paradoxie handelt, nämlich um die Beobachtung, System die in sich hineincopierte Form dieselbe und nicht dieselbe ist, je nachdem, ob man dieses Hineincopieren als identische und als nicht-identische Reproduktion sieht. Und gemeint ist mit Re-Entry immer *beides*.“ ⁴⁴⁶ So fungiert der Re-Entry einmal mehr als eine Art Multitool der Systemtheorie, insofern er unter anderem hilft, Paradoxien aufzulösen, wobei er selbst als Paradoxon erscheint.

Seelsorgende beobachten ihrerseits soziale Systeme, wobei sie dies sowohl im Allgemeinen im Medium Sinn prozessieren als auch im Besonderen im Medium des Glaubens. Der Fokus der *systemischen* Seelsorge ist deshalb kein (einzel-)personenzentrierter (zumal die Einzelpersonen zur Umwelt der seelsorglich beobachteten sozialen Systeme gehören), sondern ein systemischer, insofern auch Seelsorge als „systemische“ *soziale Systeme* beobachtet, *nicht*, weil Seelsorge mit systemischen Methoden – namentlich in der Gesprächsführung – arbeitet. Letzteres ist ein geläufiges, aber kein hinreichendes Kriterium. Damit beobachtet auch *systemische* Seelsorge Kommunikation als Operation, nicht Person(en). „Der Mensch mag für sich selbst oder für Beobachter als Einheit erscheinen, aber er ist kein System. Erst recht kann aus einer Mehrheit von Menschen kein System gebildet werden. Bei solchen Annahmen würde übersehen, dass der Mensch das, was in ihm an physischen, chemischen, lebenden Prozessen abläuft, nicht einmal selbst beobachten kann. Seinem psychischen System ist sein Leben unzugänglich.“ ⁴⁴⁷ Aus der zunehmenden funktionalen Differenzierung des Systems der Gesellschaft (und mit ihr der Religion der Gesellschaft) resultiert auch eine entsprechend fluide funktionale Differenzierung der Seelsorge. So ist auch in der

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ A.a.O., S. 31 f.

⁴⁴⁷ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S.67 f.

differenztheroretisch informierten Seelsorge neben der System/Umwelt Unterscheidung alles vorhanden, was soziale Systeme ausmacht – Operation (Kommunikation), Medium (Sinn; Glaube), Handlungszurechnungen und polykontexturale Verschränkungen mit anderen (sozialen) Funktionssystemen (im klinischen Bereich z.B. die Systeme der Medizin, der Psychologie, der Religion, der Wirtschaft usw.).⁴⁴⁸

Im Blick auf die übrigen Grundlagen des sogenannten Systemischen, das weit mehr umfasst als Luhmanns Systemtheorie, mithin also auch der *systemischen* Seelsorge, bereicherte Luhmann die Diskussion um soziale Systeme v.a. um zwei Begriffe und mit ihnen verbundenen Konzepten (die er nicht selbst erfunden, sondern aus der Biologie beziehungsweise der biologischen Systemtheorie, v.a. Humberto Maturanas, entlehnt⁴⁴⁹, aber eigenwillig entfaltet und für seine soziologische Systemtheorie genutzt hat) – Autopoiesis und Selbstreferentialität: „Die allgemeine Theorie autopoietischer Systeme verlangt eine genaue Angabe derjenigen Operation, die die Autopoiesis des Systems durchführt und damit ein System gegen seine Umwelt abgrenzt. Im Falle sozialer Systeme geschieht dies durch Kommunikation.“⁴⁵⁰ Autopoiesis meint die Operation des beständigen Ankettens neuen Sinns im sozialen, sinnprozessierenden System, also im Sinnsystem, an vorangegangenen Sinn, wodurch ein soziales System aufrechterhalten wird. Systeme sind allerdings nur *operativ* autonom⁴⁵¹. Ihre Existenzbedingungen hängen auch von der Umwelt ab, weil soziale Systeme erst dann aus dem, was der Fall, also die (unbeobachtete) Welt ist, heraus erscheinen, indem sie beobachtet werden. Soziale Systeme brauchen zudem Bewusstseine, d.h. eine Koppelung der Operation der Kommunikation an Bewusstseine, Bewusstseine wiederum brauchen Leben, Leben braucht eine Umwelt, die Leben ermöglicht. An biologischen Systemen wird das sehr deutlich. Sie exerzieren die Bedingungen ihres Bestands aus sich heraus über den Stoffwechsel. Alles, was das System benötigt, wird aus in ihm vorhandenen Elementen (Molekülen, Stoffwechselprodukten) synthetisiert. Unbrauchbare

⁴⁴⁸ S. bei (Röhl, 1987), S. 420: „Soziale Systeme sind sinngemäß zusammenhängende Handlungen. Daher sind Menschen selbst weder Teil noch Mitglied sozialer Systeme, sondern als Person und Rollenträger gehören sie zur Umwelt sozialer Systeme. In der Regel ist jede Person als Träger mehrerer Rollen auch Teil der Umwelt mehrerer Sozialsysteme. Nur im Extremfall der sogenannten totalen Institutionen ..., z. B. eines Klosters oder einer psychiatrischen Anstalt, kann die ganze Persönlichkeit von einem einzigen Sozialsystem erfasst werden.“

⁴⁴⁹ Vgl. in (Pörksen, 2001), zit. Maturana, S. 53: „Wenn man ein lebendes System betrachtet, findet man stets ein Netzwerk von Prozessen oder Molekülen, die auf eine Weise miteinander interagieren, die ihrerseits zur Produktion von Molekülen führt, die durch ihre Interaktion eben dieses Netzwerk der Produktion von Molekülen erzeugen und in seinem Umfang begrenzen. Ein solches Netzwerk nenne ich autopoietisch. Wenn man also auf ein Netzwerk stößt, dessen Operationen es im Ergebnis selbst hervorbringen, hat man es mit einem autopoietischen Netzwerk und demzufolge mit einem lebenden System zu tun. Es produziert sich selbst. Dieses System ist für die Zufuhr von Materie offen, jedoch - wenn man die Dynamik der Beziehungen, die es hervorbringen, betrachtet - geschlossen.“

⁴⁵⁰ (Luhmann, Gesellschaft 1, 1998), S. 81.

⁴⁵¹ Vgl. zur strukturellen Offenheit soz. Systeme und operativen Geschlossenheit auch in dieser Studie – S. 146, 162. Zur strukturellen Koppelung s. S. 17f., S. 33ff., S. 45f., S. 146 und These 2, S. 363.

Reststoffwechselprodukte werden ausgeschieden, exkludiert. Aber die Autopoiesis des biologischen Systems und damit das System selbst käme zum Erliegen, wenn nicht kontinuierlich Bausteine für den Stoffwechsel in Form von Nahrung, Getränken und der Aufenthalt in einer entsprechend günstigen sonstigen Umwelt hinzuträten. „Die Außenwelt wird nur soweit zur relevanten Umwelt (und von dort kommende Informationen werden nur soweit zu relevanten Informationen), wie sie im System Eigenzustände anzustoßen, zu ‚verstören‘ vermögen.“⁴⁵² So können Hunger und Durst in biologischen Systemen als intern eigeninduzierte Irritation bewirken, dass von außen Nahrung zugeführt wird, die zum Erhalt des Systems unverzichtbar ist. Hinzu kommt, dass autopoietische (soziale) Systeme ihre Selbständigkeit behaupten, indem sie sich hinsichtlich aller in ihnen erzeugter Kommunikationsakte, Regeln, Grenzen und Prozesse stets auf sich selbst beziehen und nicht oder nur in geringem Umfang auf irgendetwas außerhalb ihrer selbst - sie agieren selbstreferentiell.

Maturana hat, wie ich bereits erwähnte, die Übernahme des Begriffs der Autopoiesis und dessen Anwendung auf soziale Systeme entschieden abgelehnt.⁴⁵³ Mir erscheint der Luhmannsche Rückgriff auf Maturanas Konzept indes höchst nachvollziehbar, weshalb ich ihm darin folge. Ich persönlich halte es für berechtigt, Sachverhalte und Begriffe einer bestimmten Wissenschaft mit der gebotenen Sorgfalt und dem notwendigen Respekt auch auf eine andere Wissenschaft oder mehrere andere Wissenschaften anzuwenden. Eine systemisch-konstruktivistische Seelsorge wird sich mit diesen Fragen auseinandersetzen, wird sich von der individuenzentrierten zu einer systemzentrierten Position hin entwickeln, in der nicht mehr der einzelne Mensch als Klient fokussiert wird, sondern sein gesamtes polykontexturales Beziehungssystem und die in ihm persistierende Kommunikation. Seelsorge, die allerdings im Zuge einer solchen Beschreibung stagnierte und wiederum deren Grundlagen nicht reflektierte, nutzte das systemische Denken allerdings allenfalls als Methode oder bloße Attribuierung. *Nach Luhmann sind soziale Systeme indes nicht bloße Beziehungsgeflechte, Kontexte oder (Poly-)Kontexturen (was sie auch sind), sondern durch Kommunikation*

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Vgl. (Pörksen, 2001), S. 55 f.: „Das Problem besteht einfach darin, dass Niklas Luhmann den Begriff der Autopoiesis als ein Prinzip zur Erklärung des Sozialen benützt, das die zu beschreibenden Prozesse und die sozialen Phänomene nicht erhellt, sondern eher verdeckt. Das Konzept der Autopoiesis - verstanden als ein biologisches Phänomen - handelt von einem Netzwerk von Molekülen, die Moleküle hervorbringen. Moleküle produzieren Moleküle, fügen sich zu Molekülen zusammen, lassen sich in Moleküle zerteilen. Niklas Luhmann geht jedoch nicht von Molekülen aus, die Moleküle erzeugen, sondern alles dreht sich um Kommunikationen, die Kommunikationen produzieren. Er glaubt, es handele sich um ähnliche Phänomene, es handele sich um eine vergleichbare Situation. Das ist nicht korrekt, denn Moleküle erzeugen Moleküle ohne fremde Hilfe, ohne Unterstützung. Aber Kommunikationen setzen Menschen voraus, die kommunizieren. Kommunikationen produzieren nur mit Hilfe von lebenden Systemen Kommunikationen. Durch die Entscheidung, Moleküle durch Kommunikationen zu ersetzen, werden die Menschen als die Kommunizierenden ausgeklammert. Sie bleiben außen vor und gelten als unwichtig, sie bilden lediglich den Hintergrund und die Basis, in die das soziale System - verstanden als ein autopoietisches Netzwerk aus Kommunikationen - eingebettet ist.“ - Vgl. auch in der vorliegenden Studie, S. 49, S. 153 und Anm. 449.

markierte Formen im Medium Sinn.⁴⁵⁴ Das gilt auch für die Beobachtung innerhalb seelsorglicher Prozesse. Auch darin fungiert Beobachtung immer als Beobachtung der Beobachtung eines Beobachters und der ihn respektive sie leitenden Unterscheidung(en); Beobachtung referiert also auf die Akteure und wird somit adressierbar. Auch die beobachteten Unterscheidungen und Formen bedürfen also der Adressierbarkeit, der Konventionierung insofern, als ein Ego und ein Alter (als Akteure, als Rollenträger) ein als seelsorgliches Gespräch kontextualisiertes Programm, welches durch den Code lebenshinderlich/lebensförderlich (gleichgebaut mit der Leitdifferenz der Religion immanent/transzendent) charakterisiert ist, exerzieren, das zugleich eine Funktion repräsentiert, weil ein Bezugsproblem erscheint, das ggf. gelöst werden kann. Seelsorge im System der Religion re-aktualisiert die *différance* durch den Re-Entry auf der Seite der Transzendenz (vgl. Kapitel 4.4 zur Seele – „Das Medium der Religion“).

Hier schließt sich der Kreis zur *Différance*, die uns bereits mehrfach – in den Kapiteln 2.3.2, 2.4.1, sowie S. 139 f. – beschäftigt hat. Zusammenfassend kann gesagt werden: Alles Beobachten als ‚Beobachten in der Zeit‘ ist der *Différance* unterworfenen, welches nachzeitig Hinbeobachtetes generiert, also Phänomene – eben auch soziale Systeme – erscheinen lässt, die nur aufgrund der Hinbeobachtung überhaupt erscheinen können und daher keine Phänomene *sui generis* sind. Das Konstrukt „Zeit“ ist also im Wesentlichen eine Operation der *Différance*. Der Gewinn der Vorzeitlichkeit durch die Nachzeitlichkeit bewirkt den Verlust der Gegenwart (des *Kairos*) als Jetztzeitlichkeit. Sinn kann zudem immer nur verknüpft mit anderem Sinn, also als System, erscheinen oder er erscheint nicht. Ein System ist eine zeitfeste Koppelung (Form) von nicht zeitfesten Sinnelementen (Medien), also eine verkettende Aufeinanderfolge von Sinnkonstrukten. Sinnelemente werden erst durch die Anknüpfung (von Sinn an Sinn, was erst Sinn konstruiert) überhaupt zu Elementen. Mit jeder neuen Anknüpfung verändert sich der Sinn. Zugleich würde aber ohne Anknüpfung kein Sinn mehr prozessiert. Sinn konstruiert sinnend eine Form. Vorausgegangener Sinn wird dabei durch nachfolgenden Sinn verändert. Sinnverkettungen sind notwendig, damit Sinnelemente als zeitinstabile Elemente durch fortwährende Verkettung dynamisch stabilisiert werden. Das

⁴⁵⁴ Der Begriff des Sinns ist bei Luhmann nicht mehr nur auf Einzelpersonen bezogen. Ganze soziale Systeme operieren mit Sinn, der sich nicht mehr auf den Sinn einzelner Individuen zurückführen lässt. „Sozialen Systemen liegt nicht ‚das Subjekt‘, sondern die Umwelt ‚zu Grunde‘, und mit ‚Zu Grunde liegen‘ ist dann nur gemeint, dass es Voraussetzungen der Ausdifferenzierung sozialer Systeme (unter anderen: Personen als Bewusstseinsträger) gibt, die nicht mitausdifferenziert werden“, vgl. (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 244. Die Erfahrung zum Beispiel, dass ein Einzelner dem sozialen System „Staat“ gegenübersteht, wird hier theoretisch gefasst. Soziale Systeme gehören somit zur Umwelt der psychischen Systeme und umgekehrt; dies gilt grundsätzlich immer, insofern soziale System einander ‚interpenetrieren‘. Kein System ist allein aus einem anderen erklärbar. Natürlich gibt es psychische Systeme, wenn es soziale Systeme gibt. Aber auch Bewusstsein wäre ohne sozialen Bezugsrahmen nicht denkbar. Die beiden unterschiedlichen Arten von Systemen bedingen sich daher gegenseitig im Sinne einer Co-Evolution ihrer Ausdifferenzierung. Keinem der beiden Systemarten kommt jedoch eine Vorrangstellung bei dieser Entwicklung zu. Sowohl soziale Systeme als auch Bewusstseins-Systeme beziehungsweise psychische Systeme reproduzieren sich selbst.

Sinnsystem als Form der Unterscheidung bleibt also „nie ,es selbst‘, es hat keine Identität.“⁴⁵⁵ *Form ist nicht Identität, sondern Differenz.*

2.5 Religion als soziales System – Theologie und Paradoxie

*Am Anfang war das Paradox.
(Günther Emlein)*

Das funktionale System der Religion operiert im Medium Sinn und im Medium des Glaubens, unter anderen funktionalen Systemen innerhalb der Polykontextur des Systems der Gesellschaft. Religiöse Kommunikation, also ein soziales System, das im Code der Religion kommuniziert, ist eine vermutlich seit Menschengedenken bewährte Form, die Wechselfälle, Unberechenbarkeiten und Wahlmöglichkeiten des Lebens, folglich die *Kontingenz*, zu bearbeiten. „Kontingent ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen. Er setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist. [...] Die Realität dieser Welt ist also im Kontingenzbegriff als erste und unauswechselbare Bedingung des Möglicseins vorausgesetzt.“⁴⁵⁶

Die religiöse Kommunikation mit dem Fokus auf „Gott“ ist stets eine solche im Medium des Glaubens innerhalb eines religiösen beziehungsweise religiös codierten Symbolsystems und spezifischer religiöser Semantiken. Über Gott können wir nicht eigentlich sprechen, weil wir nur den unerkennbaren Gott als theologische Reflexion beobachtungslos (also paradox) beobachten können. Die Symbolsysteme und Semantiken sind zudem kulturell geprägt. Ein bolivianischer Campesino auf dem Altiplano redet anders über Gott als ein Designer in New York oder eine Krankenschwester in Wolfenbüttel.

Hinzu kommt die Fülle an Selektionsmöglichkeiten, die sich ergibt, wenn zwei Menschen aufeinandertreffen und gar nichts darüber wissen können, was im jeweils anderen gerade

⁴⁵⁵ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 131: „Phänomene „gibt“ es nicht an sich. Wahrnehmbar als Phänomene sind sie nur, wenn Sinnformen nicht als einzelne vorkommen, sondern als Verkettungen im Nachhinein. Phänomene erscheinen, sobald sie als Systeme eine Differenz zu ihrer (ihrer!) Umwelt durch Verkettung weiteren Sinns aufrechterhalten. Von Sinn zu reden heißt, von Verkettungen und Verweisungen zu reden. Von Verkettung zu reden heißt, von Systemen zu reden. Ein System ist mithin eine zeitfeste Verkoppelung von zeitinstabilen Sinneinheiten. Die Zeitstabilität erwirtschaftet das System damit, dass es unentwegt weitere selbst instabile Sinneinheiten ankettet – und damit den Gesamtsinn verändert. Ein Sinnsystem ist eine spezifische zeitfeste Verkettung von zeitflüchtigen Elementen, die überhaupt erst zu Elementen werden durch Anfügung weiterer Elemente. *Sinnsysteme sind mithin formgleich der Unterscheidung Form/Medium und der Unterscheidung Aktualität/Potentialität (Auswahl/Horizont) gebaut.* Mit der *différance* kommt zusätzlich Zeitlichkeit der Operation des Systems hinzu und damit: Verlust der Gegenwart, des Kairos.“ (Kursive Hervorhebung von mir.)

⁴⁵⁶ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 152.

vorgeht oder in einem der nächsten Augenblicke vorgehen könnte; wobei Ego indes sehr wohl eine Erwartung im Blick auf Alter hat und dabei gleichzeitig weiß, dass auch Alter Erwartungen im Blick auf ihn, Ego, hat und jener wiederum zugleich weiß, dass Alter das weiß (doppelte Kontingenz). Letztlich *meinen* beide, zu wissen, was im anderen vorgehe und hegen so zusätzlich „Erwartungserwartungen“⁴⁵⁷. „The crucial reference points for analyzing interaction are two: (1) that each actor is both acting agent and object of orientation both to himself and to the others; and (2) that, as acting agent, he orients to himself and to others, in all of the primary modes of aspects. The actor is knower and object of cognition, utilizer of instrumental means and himself a means, emotionally attached to others and an object of attachment, evaluator and object of evaluation, interpreter of symbols and himself a symbol.“⁴⁵⁸ Dabei bedienen sich soziale Systeme eines gemeinsamen Symbolsystems, gemeinsamer Werte und Normen.⁴⁵⁹ Talcott Parsons sah in der Verständigung auf gemeinsame Werte und Normen eine Möglichkeit zur Bildung und Stabilisierung sozialer Systeme.⁴⁶⁰ Die gesamte soziale Ordnung, also auch des Systems der Gesellschaft, basiert seiner Ansicht nach auf Normen und Werten. Wenn wir Luhmann, der sich u.a. neben den „Laws Of Form“ von George Spencer-Brown auch auf die Theorien Parsons bezieht, folgen, dann können wir den Begriff des im Rahmen gesellschaftlich definierter Werte und Normen Handelnden („actor“), gegen den des ‚sozialen Systems‘ tauschen. Und insofern soziale Systeme vor allem ‚Sinn‘ prozessieren, unter Einschluß gesellschaftlicher Semantiken anstelle codifizierter beziehungsweise codifizierbarer Werte und Normen, - was zumindest die Bewusstmachung einer formalen Differenz von Sinn/Nicht-Sinn voraussetzt - handeln sie sich gleich ein weiteres Problem ein: „Es gibt keinen unmittelbaren Kontakt zwischen verschiedenen Bewusstseinssystemen.“⁴⁶¹ All das gilt innerhalb aller funktionalen Systeme des Systems der Gesellschaft, also auch im System der Religion.⁴⁶² Die oben gebotene Definition doppelter Kontingenz anhand des Bestimmungstücks der Erwartungserwartungen orientiert sich noch immer stark an der handlungsorientierten Perspektive Parsons‘. Im Blick auf selbstreferenzielle,

⁴⁵⁷ (Luhmann, Moral, 2008) erklärt das Phänomen der Erwartungserwartungen anhand einer Alltagssituation eines fiktiven Ehepaars, S. 32: „So erwartet die Hausfrau, daß ihr Mann abends von ihr kaltes, nicht aber warmes Essen erwartet. Der Mann muß seinerseits diese Erwartungserwartung miterwarten können, weil ihm nur so klar werden kann, daß er mit einem unerwarteten Wunsch nach warmem Essen nicht nur Ungelegenheiten bereitet, sondern auch die Erwartungen seiner Frau in Bezug auf sein Erwarten durcheinanderbringt, was, wenn wiederholt betrieben, sehr weittragende Unsicherheiten zu Folge haben kann. Diese dreistufige Reflexivität ermöglicht rasche und rücksichtsvolle, kommunikationslose Verständigung, die nicht nur die Erwartungen, sondern auch die Erwartungssicherheit des Partners mit in den Bereich der Beachtlichkeit einbezieht – allerdings mit entsprechend gesteigerten Irrtumsrisiken, die wohl nur in sehr kleinen Sozialsystemen in engen Grenzen gehalten werden können.“

⁴⁵⁸ (Parsons, 1968), S. 436

⁴⁵⁹ Ebd., S. 437.

⁴⁶⁰ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 149 F.: „Parsons hatte (...) die Lösung in einem unterstellten (aber hinreichend real gedeckten) Wertkonsens gesehen, in einer übereinstimmenden normativen Orientierung, in einem ‚shared symbolic system‘, das wie ein ‚code‘ normativen Charakter habe.“

⁴⁶¹ (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 52.

⁴⁶² Wir haben bereits im Kapitel 2.1 gesehen, dass der Luhmannschüler Peter Fuchs bzgl. der Bewußtseins- und ihrer Verbindung zu Kommunikation in seiner Weiterentwicklung der Systemtheorie seines Lehrers als allgemeine Theorie der Sinnsysteme andere Akzente setzt.

operational geschlossene, sinnkonstruierende soziale Systeme können wir die doppelte Kontingenz generalisierter als „die leere, geschlossene, unbestimmbare Selbstreferenz“ ⁴⁶³ fassen und diese um eine Formulierung ergänzen, die eine zufallsresistentere Vorstellung von doppelter Kontingenz im Sinne eines offenen Potentials „für Sinnbestimmung, das dem, der es an sich selbst oder an anderen erlebt, jeweils horizontförmig gegeben ist. Das Problem der doppelten Kontingenz ist virtuell immer präsent, sobald ein Sinn erlebendes psychisches System gegeben ist. Es begleitet unfocussiert alles Erleben, bis es auf eine andere Person oder ein soziales System trifft, dem freie Wahl zugeschrieben wird. Dann wird es als Problem der Verhaltensabstimmung aktuell. Den Aktualisierungsanlaß bieten konkrete, wirkliche psychische oder soziale Systeme oder Spuren (z. B. Schrift), die solche Systeme hinterlassen haben. Zu einem Akutwerden doppelter Kontingenz genügt jedoch nicht die bloße Faktizität der Begegnung; zu einem motivierenden Problem der doppelten Kontingenz (und damit: zur Konstitution sozialer Systeme) kommt es nur, wenn diese Systeme in spezifischer Weise erlebt und behandelt werden: nämlich als unendlich offene, in ihrem Grunde dem fremden Zugriff entzogene Möglichkeiten der Sinnbestimmung. Deshalb die Spezialterminologie Ego und Alter bzw. alter Ego. Die Begriffe Ego und Alter sollen mithin offen halten, ob es sich um psychische oder um soziale Systeme handelt; und sie sollen offen halten, ob diese Systeme einem bestimmten Prozessieren von Sinn zustimmen oder nicht.“ ⁴⁶⁴

Systemtheoretisch beobachten wir das funktionale System der Religion mit der Leitunterscheidung Immanenz/Transzendenz. Diese Unterscheidung tritt auf der Seite der Immanenz (dessen, was beobachtet werden kann) wieder in die Form ein. Mit diesem Re-Entry treten Immanentes und Transzendentes gleichsam aneinander auf der Außenseite der Innenseite hervor. Transzendentes erscheint nur im Immanenten. Das exerziert ausschließlich die Religion! Die Theologie ist die der Religion entsprechende Reflexionsinstanz. Könnte der Re-Entry auch auf der anderen Seite, also auf der Seite Transzendenz möglich sein? Transzendentes kann ausschließlich als Phänomen im Prozess der Beobachtung, also als *operativ* Transzendentes, immanent erscheinen (nicht als Transzendenz an sich, nicht als Transzendenz der Einheit der Differenz immanent/transzendent beziehungsweise als Transzendenz der operativen Transzendenz). Es kann nicht gezeigt werden, was das Transzendente *sei*, es ist weder verifizierbar noch falsifizierbar. Wenn diesem Transzendenten überhaupt ‚Wahrheit‘ im Sinne einer Unterscheidung richtig/falsch zugesprochen werden kann, dann als operative, beobachtungsabhängige Wahrheit. So spräche nichts gegen einen Re-Entry auf der Seite *dieser* Transzendenz.

⁴⁶³ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 151.

⁴⁶⁴ A.a.O., S. 151f.

Hinsichtlich dieser konstruktivistischen Wahrheitsreferenz verwundert es nicht, dass Systemtheorie und Konstruktivismen innerhalb der Kirchen als problematisch angesehen werden. Besonders in der katholischen Kirche wird häufiger vor dem „Relativismus“ gewarnt, der angeblich inzwischen weit verbreitet sei und die Wahrheit des christlichen Glaubens und der Lehre der Kirche untergrabe. Insbesondere Joseph Ratzinger ist damit immer wieder (auch als Papst Benedikt XVI) prominent in Erscheinung getreten. In seiner Predigt anlässlich der Papstwahl 2005 sagte Ratzinger, dass Kirche, Theologie und Glaube von zeitgeistigen Denkmodellen und Lehrmeinungen *bedroht* seien, er sprach explizit von einer „Diktatur des Relativismus“.⁴⁶⁵ Dass relativistische Positionen ernstzunehmenden Erkenntnistheorien folgen und die neuscholastisch-ontologische Philosophie der katholischen Kirche außerhalb und auch innerhalb derselben durchaus umstritten ist, spricht Ratzinger nicht an. „Relativismus“ bezeichnet zunächst einmal nur eine erkenntnistheoretische Lehre, welche die wahre Erkenntnis nicht am Seienden als Produkt von Erkenntnis (Ontologie), sondern am Prozess des Erkennens selbst bemisst, bei der Luhmannschen Systemtheorie also an der Operation der Beobachtung. Alle wissenschaftliche Wahrheit ist veränderlich und durch ihren jeweiligen historischen Kontext und durch den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt bedingt. Der Relativismus leugnet nicht, dass es allgemeingültige Wahrheiten geben könnte, kann sie aber mit seinem Instrumentarium nicht beobachten und beschreiben. Im Vordergrund steht die subjektive, indes keinesfalls beliebige Beobachtung der Beziehungen der Phänomene zueinander, nicht aber die Erkenntnis dessen, was den Phänomenen womöglich zugrunde liegt, falls ihnen etwas in diesem Sinne zugrunde läge.⁴⁶⁶ Letztlich exerziert auch die Bedrohung durch beziehungsweise die Kritik an Denkmodellen und Lehrmeinungen nichts anderes als Beobachtung derselben mittels der Differenz bedrohlich/nicht-bedrohlich, mit relativistischen und skeptizistischen Kriterien der Unterscheidung und

⁴⁶⁵ „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt. Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus.“. Aus der Predigt von Josef Kardinal Ratzinger, 18. April 2005 in der Messe anlässlich der Wahl des Papstes unmittelbar vor Beginn des Konklaves. <https://www.benedictusxvi.org/predigten/die-diktatur-des-relativismus-und-das-mass-des-wahren-humanismus> -- zuletzt abgerufen am 26.05.2022, 19:55 h.

⁴⁶⁶ Leider führt die Positionierung der EKD hinsichtlich dessen, was Religion sei, zu keinen erhellenden Erkenntnissen: „Religion ist nach evangelischem Verständnis die Bindung an eine letzte Gewissheit, auf die Menschen im Leben und im Sterben vertrauen, von der sie sich in ihren Lebenseinstellungen und Handlungen in Anspruch nehmen lassen und die darum einen unbedingten und existenziellen Charakter für sie hat. In und mit ihrer Religion antworten sie auf das, was sich ihnen als tragfähiger Grund ihres Lebens verständlich gemacht hat und als überzeugendes Wirklichkeitsverständnis gilt. ‚Gott‘ ist immer das, woran man sein Herz hängt, worauf man mit letztem Ernst vertraut oder wovon man sich unbedingt in Anspruch genommen sieht. Solche Gewissheit darf man auch dann ‚religiös‘ nennen, wenn sie – wie beispielsweise im Buddhismus – nicht mit einer spezifischen Gottesvorstellung verbunden ist. Selbst wer sich von aller Religion distanziert, lebt von ihr überzeugenden Antworten auf Grundfragen des Lebens. Das Grundgesetz schützt solche (nicht-religiösen) Weltanschauungen mit demselben Ernst wie die Religionen. Religion kommt nicht dadurch zustande, dass man sie als distanzierter Beobachter aus einer Vielzahl von Angeboten auswählt. Es gehört vielmehr zur Wirklichkeit der Religion, dass sie bereits die Perspektiven prägt, unter denen wir Entscheidungen treffen. Wo Religionen lebendig sind, prägen sie die Einstellungs- und Lebensgrundüberzeugungen, die man daher nicht beiseitesetzen kann, um zunächst und zuerst die Vielzahl der Religionen ‚neutral‘ zu betrachten. Sowenig man erst dann ins Wasser geht, wenn man das Schwimmen gelernt hat, so wenig kann man im religionsleeren Raum Traditionen prüfen, um hernach eine auszuwählen. Doch die Unmöglichkeit, über die Wahrheit der Religion in einem neutralen Verfahren zu entscheiden, impliziert noch nicht, dass die Wahrheitsfrage überflüssig oder irreführend wäre.“ (EKD, 2015), S. 31f.

entsprechenden Semantiken ihrer Bezeichnung und Beschreibung. Es geht somit auch dabei nicht um besseres Wissen oder gar erkenntnistheoretisch definierte Wahrheit, sondern schlicht um anderes Wissen, das sich wiederum mit anderem Wissen konfrontiert sieht. Nur eine Wahrheit, über die ich tatsächlich etwas *beobachtungsunabhängiges* wissen könnte, könnte ich bedrohen, angreifen, verheimlichen und vielleicht sogar vernichten. Systemtheoretisch kann ich ausschließlich als Beobachter den Prozeß des Beobachtens eines anderen Beobachters beobachten, um etwas Beobachtetes zu beschreiben. Für Religion gelten, zumindest systemtheoretisch, keine anderen Regeln.

Es wird wohl bis hierher kaum jemand der Hypothese widersprechen wollen, dass Religion, Glaube und Theologie miteinander zu tun haben. *Wie* sie aufeinander bezogen sind und *was* daran womöglich paradox sei, ist eine viel und kontrovers diskutierte Frage. Religion hat die Funktion das, was beobachtbar ist und das, was unbeobachtbar ist voneinander zu unterscheiden. Das exerziert die Operation der Kommunikation. Dabei operiert Kommunikation im System der Religion nicht exklusiv. Auch alle anderen funktionalen Systeme des Systems der Gesellschaft operieren mit Kommunikation, weil sie soziale, kommunikative Systeme sind. Die Leitdifferenz der Religion hingegen kann ihr – wie jeweils die Leitdifferenzen aller anderen funktionalen Systeme – exklusiv zugerechnet werden.

Die Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz ist, wie alle anderen Leitdifferenzen auch, paradox. Jede Form als Folge einer Unterscheidung verweist zunächst auf eine Grenze (auf eine *Teilung* des Raumes der Form), die gezogen wird zwischen etwas Bestimmbarem, das also bezeichnet werden kann und etwas Anderem, Unbestimmbarem, das ausgeschlossen wird, das impliziert und mitgemeint ist, aber nicht bezeichnet werden kann. Wenngleich die Grenze auch in beide Richtungen gekreuzt werden kann bleibt die jeweils andere Seite vom jeweiligen aktuellen Standpunkt aus jeweils unsichtbar. Die Sichtbarkeit ist nicht zeitfest, sondern verändert sich zur Unsichtbarkeit mit dem Kreuzen. Anders gesagt: Das Unbeobachtbare erscheint zwangsläufig infolge der Selektion eines zu Beobachtenden nachzeitig als dessen andere, unbeobachtbare Seite.

Derart allgemein gesehen wäre jedes soziale System als Form der Unterscheidung „Religion“ oder wahlweise etwas anderes. Aber die Besonderheit der Religion (wie jedes anderen funktionalen Systems) zeigt sich darin, *wie* sie ihre Differenz beobachtbar/unbeobachtbar behandelt, nämlich als Differenz Immanenz/Transzendenz. Der Code der Religion nutzt diese Unterscheidung, indem zu jedem immanenten Phänomen, das kommuniziert wird, auch ein transzendentes Korrelat erscheint. Religion gibt auf jede immanente Frage eine transzendente Antwort. Die Kommunikation ist religiös, wenn ihr Medium Glauben auf die Einheit der Leitdifferenz der Religion verweist. Die Systemtheorie spricht also nicht von *der* Religion ‚an sich‘, sondern von der ‚Religion der Differenz immanent/transzendent‘, insofern

die Systemtheorie die Lehre vom Erscheinen der Differenz ist. Gott wird als die paradoxe und unbeobachtbare Einheit dieser Differenz bestimmt oder anders ausgedrückt als deren *Kontingenzformel*.

Gott ist vom immanenten Beobachtungsstandort aus unsichtbar, wobei die immanente Einheit der Differenz Immanenz/Transzendenz ebenso wenig mit dem transzendenten Gott jenseits aller Beobachtung und Unterscheidung verwechselt werden darf, wie die Transzendenz der Differenz Immanenz/Transzendenz mit der Transzendenz jenseits der Transzendenz der Differenz der Religion. Auch die Theologie als Reflexionsinstanz des funktionalen Systems der Religion (als Wissenschaft) spricht nicht von Gott, jedenfalls nicht vom Gott jenseits der Kontingenzformel. Über Gott kann nicht gesprochen, sondern muß geschwiegen werden. Letzteres exerziert die Mystik, die endet, sobald Theologie über sie spricht. Wovon man nicht reden kann, darüber muß man eben schweigen, davon kann man sich auch kein Abbild machen, bestenfalls ein (theologisches- und/oder glaubensförmiges) Bild.

Die *Paradoxalität*, auf die ich in meinem Kapitel 2.5.2 noch ausführlich zu sprechen komme, ist eine Möglichkeit, den Zusammenhang zwischen dem beobachtbaren und dem unbeobachtbaren Gott paradox zu deuten – ihn jeweils zur Seite der Immanenz hin zu bewahren und zur Seite der Transzendenz hin aufzuheben. „Am Anfang war das Paradox: Die Identität des Systems hängt davon ab, dass Identität different bleibt. Damit dies möglich ist, erfinden Systeme so genannte Kontingenzformeln (wie zum Beispiel die Kontingenzformel ‚Gott‘), die die Kontingentsetzung der Leitdifferenz (des Codes) blockieren.“⁴⁶⁷ Die paradoxe Aufhebung des ‚Gottes der Form‘ wird also durch die Einheit der Form, die hier als Kontingenzformel erscheint, blockiert. Funktionssysteme kommen ohne eine Einheit beziehungsweise Kontingenzformel nicht aus, weil ansonsten die Formenbildung und damit das soziale System angesichts der unbearbeitbaren Paradoxie kollabieren würde. Eine Kontingenzformel prozessiert eine systemrelative fungierende Ontologie, von der es recht viele gibt, weil es auch recht viele Systeme gibt. Gemeint ist damit nicht DIE Ontologie! „In gewisser Weise geht es um ein Bekenntnis, mit dem festgelegt wird, daß man nicht bereit ist, diese Form zu vergessen, die besagt, daß (um nahe an Spencer-Brown zu formulieren) Universa entstehen durch Unterscheidungs- und Bezeichnungsleistungen. Adam und Eva bezeichnen und unterscheiden, was da kreucht und fleucht – und so kommt es ins Spiel. Und Adam und Eva sind selbst nicht anders ins Spiel gekommen, auch die Schlange nicht und nicht der Teufel – und schon gar nicht: Gott.“⁴⁶⁸ Eine Kontingenzformel fordert Unberührbarkeit, sie darf nicht in Frage gestellt werden (wie generell die Einheiten von Differenzen nicht in Frage gestellt

⁴⁶⁷ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 98.

⁴⁶⁸ (Fuchs, Beobachtung, 2004), S. 12.

werden dürfen), weil sonst das System in unlösbaren Problemen hängenbleibt. Einheiten sind *Letztbegriffe* der Systemtheorie, die weder verifiziert noch falsifiziert werden können. Da Gott zudem als Einheit der Differenz Immanenz/Transzendenz (ein Re-Entry) imaginär ist, sind keine prozessierenden Anschlüsse möglich. Deshalb projizieren wir immanente Bilder auf Gott - Gott als Person, Gott als Natur, Gott als Bote beziehungsweise Engel, Gott im ‚Wunder‘ einer nicht erwarteten Genesung, Gott als Geheimnis des Lebens etc. -, die dann immanent behandelt werden können. Gott wird mit Person, Natur etc. absichtsvoll verwechselt.

Der Versuch, Theologie differenztheoretisch und konstruktivistisch zu denken wirft sehr grundsätzliche Fragen auf. Luhmann spricht von „Religion“ und erwähnt die Theologie meist nur am Rande. Allerdings möchte er „zur Vermeidung kostspieliger und unbequemer Interferenzen Wissenschaft und Religion radikal differenzieren oder die Abstraktionslage der analytischen Niveaus und der gemeinsam benutzten Begrifflichkeit erhöhen“.⁴⁶⁹ Die Theologie müsste demnach der Theorielogik zufolge dem System der Wissenschaft zugeordnet werden. Letztlich referieren die Reflexionsinstanzen aller funktionalen Systeme auf das System der Wissenschaft. Anders gesagt: Die funktionalen Systeme sind über ihre Reflexionsinstanzen mit dem System der Wissenschaft *strukturell gekoppelt*. Alle funktionalen Systeme sind zudem mit dem System der Wirtschaft strukturell gekoppelt, weil ihre Organisationen und deren Entscheidungen, Entscheidungsverwaltungen und Programme allesamt Geld kosten. Soziale Systeme, wir sahen das bereits (s. S. 146, 153), sind zwar operativ geschlossen, aber strukturell offen, was wiederum paradox ist. Luhmann behandelt darüber hinaus Sinn als Medium sozialer Systeme. Sinn als Produkt verketteter und sich verkettender Kommunikationsakte erscheint ebenfalls paradox als Komplexitätsreduktion und Komplexitätssteigerung zugleich und als konstitutives Medium der Religion⁴⁷⁰, um über die „Vorstellung einer transzendenten Person“⁴⁷¹ zum Bezugsproblem der Religion vorzudringen.

2.5.1 Glauben als Medium der Religion

Wenn *Sinn* das konstitutive Medium oder ein konstitutives Medium der Religion analog zu allen anderen funktionalen, sozialen Sinn-Systemen sei, stellt sich die Frage nach den Medien der Religion überhaupt. Denn Sinn wird der Differenztheorie zufolge in sozialen Systemen generell operational über Verkettungen von Kommunikationsakte konstruiert. Das ist also nichts spezifisch Religiöses. Luhmann beantwortet die Frage nach den Medien der

⁴⁶⁹ (Luhmann, Funktion d. Religion, 2016), S. 12 f.

⁴⁷⁰ A.a.O., S. 20 ff. und S. 59.

⁴⁷¹ A.a.O., S. 39.

Religion unter anderem entwicklungsgeschichtlich und rückt damit auch den evolutiven Wandel der Medien der Religion ins Blickfeld seiner Theorie. Die Spannweite seiner Reflexionen ergibt sich aus den beiden Polen ekstatischen Erlebens und wissenschaftlicher Reflexion (vgl. dazu insgesamt auch die ausführliche Analyse des Aufsatzes in Kapitel 4.4). Zeigten sich Trance und Wahn als Medien mutmaßlich zum Beginn - zumindest zum historisch überlieferten Beginn - der Religionen wandelte sich die mediale Grundlage der Religion im Laufe der Zeit mit fortschreitender *Differenzierung*. Der *Glaube* wurde zu einem der möglichen Medien des Religiösen. Es stellt sich indes die Frage, ob er über die notwendige lose Koppelung an das System der Religion verfügt, der von Medien erwartet werden muss. Denn gerade der Glaube ist vielfältigen dogmatischen Postulaten und Beschränkungen unterworfen.

Rein formal kann der Glaube als Medium der Operation des Systems der Religion, als Glaubenskommunikation, beobachtet werden. *Aber eignet sich der Glaube als Medium?* Reicht er zur Charakterisierung und Spezifizierung des Religiösen aus? Welche anderen Medien beziehungsweise welches andere Medium stellte die religiöse Kommunikation darüber hinaus zur Verfügung? Überraschenderweise führt Luhmann den Heiligen Geist und die Seele bzw. das Gegenüber von Gott und den Seelen als Medien der Religion im Rahmen eines äußerst gehaltvollen Aufsatzes ein - erschienen 1997 in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ unter dem Titel „Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen“. In seiner Schrift „Die Funktion der Religion“ (1977) sucht man danach noch vergeblich. In der im Jahre 2000 aus dem Nachlass veröffentlichten Schrift „Die Religion der Gesellschaft“ findet sich in Form einer ausführlicheren Skizze das, was 1997 in besagtem Aufsatz nochmals expliziert erscheint. Nach Auskunft von Dipl. Soz. Johannes Schmidt (bestätigt von Prof. André Kieserling), Projektkoordinator des Niklas-Luhmann-Archivs der Universität Bielefeld, stammt die letzte Fassung von „Das System der Religion“ aus dem Jahre 1997 (also aus dem gleichen Jahr, wie der Aufsatz), wobei zwei Vorläufermanuskripte von 1993 und 1994 im Luhmann Archiv lagern. Die Fassung von 1997 ist die Grundlage der Publikation im Suhrkamp Verlag im Jahr 2000. Laut Auskunft von Schmidt wurde der Aufsatz „Das Medium der Religion ...“ bereits 1993/94 geschrieben!⁴⁷²

Vor dem Hintergrund der (gegenwärtig nicht nur anhaltenden, sondern sich verschärfenden) Krise von Religion angesichts fortschreitender Säkularisierung sieht Luhmann einen

⁴⁷² Antworten von Johannes Schmidt und André Kieserling vom 06. und 07.02.2023 auf meine Emailanfrage vom 05.02.2023: - (Schmidt) „die letzte Fassung des Manuskripts der Funktionssystemmonographie datiert vom Februar/März 1997 (es gibt zwei frühere Fassungen von 1993 und 1995), das ist auch die Grundlage für die Suhrkamp-Publikation. Der Aufsatz ‚Das Medium der Religion‘ ist bereits 1993/94 geschrieben worden. Solche Angaben fehlen im Augenblick tatsächlich noch zum größten Teil in unserem bibliographischen Register, was dem Erschließungsstand der Manuskripte geschuldet ist.“ - (Kieserling) „Luhmann hat bis zu seinem Tod an seinem letzten Religionsbuch gearbeitet, und die Semantik der Seelen ungefähr gleichzeitig als Buchkapitel und als Aufsatz geschrieben. Die Gedanken stammen also, grob gesagt, aus dem Jahr vor der Aufsatzpublikation.“

möglichen Weg des Krisenmanagements in der Differenz Gott/Seelen und zeigt zugleich, dass damit ältere Medien der Religion - wie zum Beispiel der Heilige Geist - abgelöst werden könnten.

Luhmann fragt darüber hinaus nach der Funktion der Theologie, der persönlichen Gottesbeziehung, der Notwendigkeit von Religion und danach, worauf sie sich bezieht.⁴⁷³ Denn bei den Fragen nach Gott und dem Gottesverhältnis handele es sich um „glaubensneutrale Begriffsfragen“, die über eine reine Reflexion christlicher Religion relevant hinausreichen; denn eine Theologie, die sich nurmehr noch mit der Reflexion von Glaubensinhalten und institutionell-ekklesiologischen Fragen beschäftige, könne „ihre eigenen Grundlagen nicht mehr kontrollieren“ und folge überwiegend in den „Massenmedien sichtbaren Trends“.⁴⁷⁴ Aus Luhmanns Sicht ist es durchaus notwendig und hilfreich, dass sich die Theologie auf die Frage nach der Gesellschaft einlässt. Dennoch darf und muß die Theologie gerade in Zeiten der Säkularisierung nach Alternativen religiöser Praxis suchen. Sie sollte dabei die theoretische Reflexion und deren Evaluierung nicht vernachlässigen. Luhmann schlägt vor, diese Diskrepanz hin in Richtung theoretisch-theologischer Reflexion mit Hilfe der „Unterscheidung von Medium und Form“ aufzulösen.⁴⁷⁵

In seinem Aufsatz von 1997 formuliert Luhmann im Blick auf *Medium und Form* eine weitere Definition: „Der Begriff Medium soll hier eine spezifische Differenz bezeichnen, und zwar die Differenz zwischen einem medialen Substrat und einer in diesem Substrat gebildeten Form. Die Differenz ergibt sich aus Unterschieden der Koppelung von Elementen, die, wenn es um spezifische Medien geht, nicht weiter aufgelöst werden können. Ein mediales Substrat besteht aus einer großen Zahl von nur losen gekoppelten Elementen, eine Form kommt durch feste Koppelung der Elemente eines Mediums zustande.“⁴⁷⁶ Die Form erscheint im medialen Substrat durch Beobachtung. Die lose Koppelung ist für Medien eine wichtige Voraussetzung, die Koppelung für die Stabilität des Mediums einerseits und die lose Aggregation von Elementen für die Regeneration des Mediums, das sich derart nicht verbraucht, andererseits. „In einer informationstheoretischen Sprache, die darauf abstellt, wie ein Beobachter Informationen gewinnt und verarbeitet, kann man lose Koppelung auch als Varietät und

⁴⁷³ (Luhmann, *Medium*, 2000), S. 39. – Vgl. auch a.a.O., S. 40: „Solange die Theologie Theologie bleibt und nicht einfach eine (wie immer fundierte, heute entweder anthropologische oder soziologische) Religionswissenschaft wird, bleibt die Entität Gott für sie zentral. Aber man kann dann immer noch die Frage nach der religiösen Qualität – wenn nicht Gottes, so doch des Glaubens an Gott stellen; und das könnte in begriffliche und dann in theoretische Probleme auslaufen, deren Lösung nicht ‚missionarischen‘ Charakter haben, nicht in der Aufforderung, an Gott zu glauben, liegen kann.“

⁴⁷⁴ A.a.O., S. 40.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ A.a.O., S. 40f.

feste Koppelung als Redundanz bezeichnen“⁴⁷⁷. (Das Medium erscheint also in diesem Aufsatz Luhmanns als Form der Unterscheidung mit der Differenz Varietät/Redundanz.) Dennoch scheinen die Übergänge zwischen Medium und Form fließend zu sein, was dem auch sonst in der Systemtheorie zu beobachtenden Umstand der Volatilität von Formen entspricht, bei der zwei Seiten keine Gegensätze bilden. Jede Form kann anderen, neuen Formen zum Medium werden.⁴⁷⁸ Die Medien erfahren im Laufe ihrer Nutzung Anpassungen, wie zum Beispiel metrische und memorative, als kultisch eingebetteter Wahnsinn beziehungsweise Mania, wodurch tranceinduzierte Medialisierungen religiös domestiziert werden. *Der in Kapitel 6 der vorliegenden Studie dargestellte und analysierte Seelsorgefall führt exemplarisch unter anderem die genannten Aspekte der kultischen Einbettung und religiösen Domestizierung vor.* Ein anderes Beispiel sind die Buchreligionen: Die Tremenda manisch-prophetischen Wirkens, dämonischer Besessenheit, des Zungenredens oder der Theophanien werden schriftlich fixiert, derart auf Unwiederholbarkeit konditioniert und einem ritualisierten, kommemorativ-lesendem Gebrauch überlassen. So werden Trancezustände für den Geistempfang entbehrlich, die Mitteilung des Tremendums als Sanctum erfolgt durch Lesen, Memorieren und Hören in liturgischen Kontexten, wobei keine kultische Wiederholung dieser Ereignisse exerziert wird; es bleibt bei deren symbolischer Repräsentation.⁴⁷⁹ Diese zeigt sich ebenso in den Sakramenten des (Selbst-)Opfers zum Tode hin (Abendmahl) und des Ganges durch die Wasser des Todes zum Wasser des Lebens beziehungsweise des lebendigen Wassers (Taufe). Die Heilige Schrift erscheint als Sublimat unmittelbarer religiöser Erfahrungen. Fast könnte man meinen, die Religion bedürfe nunmehr keines Mediums mehr. Wir werden jedoch im Rahmen von Kapitel 4.4. darauf zurückkommen. Mit der Schriftbildung betritt auch der Heilige Geist als Medium die Bühne der religiösen Inszenierung. Der Heilige Geist kann als zum Dogma sublimierte, theologisierte Form der Trance als (ursprünglichem) Medium der Religion beschrieben werden. Das Programm des Dogmas folgt dem Code wahr/unwahr und verweist damit auf den Code der Wissenschaft (der Theologie als Wissenschaft) richtig/falsch beziehungsweise wahr/unwahr. So werden unmittelbare Erfahrung und Reflexion gegenseitig integrierbar. Der Heilige Geist hat sich „als Figur der Dogmatik [...] unmittelbar aus der Erfahrung ekstatischer Zustände ergeben“⁴⁸⁰. Zum Medium indes taugt der Geist für Luhmann näher besehen kaum, ist er doch als Entität gedacht, als eine der drei göttlichen Personen. Auch darauf kommen wir in Kapitel 4.4. wieder zurück. Es fällt schwer in diesem Kontext von loser oder fester Koppelung zu sprechen und

⁴⁷⁷ A.a.O., S.41. Kursive Hervorhebungen von mir. – „Je nach Komplexität des Systems kann sich das Verhältnis von Varietät und Redundanz verschieben. Die Entwicklung eines Religionssystems von Riten zu Glaubensbekenntnissen und von Kultzentrierung zu Textzentrierung ist dafür ein gutes Beispiel“, ebd.

⁴⁷⁸ Vgl. a.a.O., S. 42.

⁴⁷⁹ Vgl. dazu auch (Luhmann, Medium, 2000), S. 42.

⁴⁸⁰ A.a.O., S. 44.

wovon schließlich sollte sich der Geist unterscheiden lassen? Luhmann schlägt abseits von Glauben und Geist ein anderes Medium vor, eine Differenz als Medium, die aus seiner Sicht eine lose Koppelung ermöglicht, die Differenz Gott/Seelen bzw. das *Gegenüber von Gott und den Seelen*. Damit gewinnt er viel, kann die Seele doch – im Unterschied zum Heiligen Geist – der Sphäre des Vagen zugeordnet werden.

Die Seele profiliert Luhmann an dieser Stelle als Notausgang aus der Sphäre eines Gottes, dem nichts verborgen bleibt, den man nicht hinters Licht führen kann, weil er alles sieht, indem er alles beobachtet, das heißt erschafft und erkennt. Auch auf den „Beobachtergott“ kommen wir in Kapitel in Kapitel 4.4 meiner Studie wieder zurück. Wer nicht aus dem unbittlichen Beobachterfokus entfliehen kann, braucht die Seele als stabiles und dennoch flexibles Gegenüber, denn nur ewiges kann sich dem Ewigen gegenüber behaupten, *ohne* in den Gegensatz zu ihm einzutreten; die Gegenbeobachtung des All-Beobachters – also die Beobachtung Gottes überhaupt, wie wir sahen – ist nicht möglich:

Ps 33, 13-19:

Der Herr schaut vom Himmel
und sieht alle Menschenkinder.
Von seinem festen Thron sieht er auf alle,
die auf Erden wohnen.
Der ihnen allen das Herz geschaffen hat,
achtet auf alle ihre Werke.
Einem König hilft nicht seine große Macht;
ein Held kann sich nicht retten durch seine große Kraft.
Rosse helfen auch nicht; da wäre man betrogen;
und ihre große Stärke errettet nicht.
Siehe, des Herrn Auge sieht auf alle, die ihn fürchten,
die auf seine Güte hoffen,
dass er ihre Seele errette vom Tode
und sie am Leben erhalte in Hungersnot.

Gott/Seelen als Medium ermöglichte dieses Beharren, weil es die Form einer Differenz annimmt. Die ewige Seele ist das einzige, das dem ewigen Beobachter-Gott standhalten kann, auch über den Tod hinaus. Denn sie hat paradoxerweise überhaupt nur Bestand als beobachtete, als „Korrelat des beobachtenden Gottes“, ohne selbst beobachten zu können, wie Gott sie beobachtet, so daß sie keine Relation, keine Beziehung zu Gott repräsentiert, geschweige denn als ontologische Relation zweier Substanzen Gott/Seele. Gott/Seele als

Relation wäre keine lose Koppelung, als Differenz aber würde Gott/Seele medial ertüchtigt, denn die Seele – solange sie dem Körper verhaftet bleibt – kann sich nicht selbst erlösen. Sie ist auf die Gnade des alles und ständig beobachtenden Gottes angewiesen. Sie ermöglicht eine Fülle an kombinatorischen Möglichkeiten, indem sie ständig zur Entscheidung für oder gegen Gott herausgefordert ist. Allein diese Entscheidung erhält die Seele hinreichend fluide, um je lose Koppelungen und somit mediale Funktionen zu gewährleisten. Die Seele bleibt darin ausgeliefert und unsicher. *Diese Befindlichkeit der Seele kann als „Sünde“ konkretisiert werden.* „Das auf Sünde zentrierte Medium hält [...] die Unterscheidung ‚Gott und die Seelen‘ zusammen – nicht im Sinne eines Symbols der Einheit der Differenz (das bleibt der parallel entwickelten Mystik überlassen)“⁴⁸¹. Denn in diesem Fall wäre Gott/Seelen auch eine Form und kein Medium, durch die Einheit der „Sünde“ fest gekoppelt. Die lose Koppelung des Mediums Gott/Seelen erlaubt vielmehr kombinatorische Möglichkeiten in der Weise individueller Schicksale, in denen von Fall zu Fall korrespondierende Formen erscheinen.

Das Gott/Seelen-Medium ist im Unterschied zu den archaischen Trancezuständen den Bedingungen komplexer Hochreligionen angepasst, indem es die Einbettung des Systems der Gesellschaft in den kosmologischen, das heißt schöpfungsmäßigen Kontext ebenso berücksichtigt wie die Einzelschicksale der Menschen. *Anders gesagt: Diese Seele exerziert gleichermaßen Individualität und Universalität, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Immanenz und Transzendenz, Selbstreferenz und Fremdreferenz im paradoxen Horizont der göttlichen Allbeobachtung.* Formal handelt es sich um einen Re-Entry, wie Luhmann in der Folge seiner kleinen Abhandlung meines Erachtens unzweifelhaft insistiert: „Sowohl Gott als auch Seelen verdanken ihre Identität einer Unterscheidung, die in sich selbst wieder eintritt, fast könnte man sagen: einer imaginären Zahl. Im Falle Gottes liegt das Problem in der Selbstbeobachtung, die, da alles Beobachten ein Unterscheiden erfordert, einen Wiedereintritt des Beobachtens in den Beobachter, eine selbsterzeugte Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz zur Voraussetzung hat. Anders könnte man nicht sagen, daß Gott alles beobachten kann.“⁴⁸² (Im Blick auf das 3. Kapitel der vorliegenden Untersuchung wird es hilfreich sein, sich daran zu erinnern, dass Gott die *Schöpfung* durch einen *Re-Entry der Unterscheidung von sich selbst in die Unterscheidung von sich selbst* ins Werk gesetzt hat. Die Unterscheidung von sich selbst allein hätte noch nichts zur Erscheinung kommen lassen, erst die Unterscheidung der Unterscheidung hat diese ermöglicht, also die Beobachtung der

⁴⁸¹ A.a.O., S. 46.

⁴⁸² A.a.O., S. 47. Die imaginäre Zahl verweist natürlich auf Spencer-Brown und seine Theoriefigur des Re-Entry, was Luhmann dann auch auf der S. 47 in seiner Anmerkung 10 bestätigt: „Dies im Hinblick auf den Begriff des „re-entry“ bei G. S. Brown, *Laws Of Form*, zit. nach dem Neudruck New York 1979. Siehe die Überlegungen über Gleichungen zweiten Grades (54ff) und die Illustration 69ff.“

Beobachtung, die Beobachtung 2. Ordnung. Als der Geist Gottes über den Wassern schwebte, setzte Gott selbst durch sich selbst – das heißt der schwebende Hauch Ruach durch die sprechend herbeigerufene Präsenz (Und Gott sprach ...) und vice versa – die Seele(n) ins Leben, den Hauch in den adamah, aus dem der adam sich formte, beseelt, paradox, weil – im Re-Entry - unterschieden und geeint zugleich⁴⁸³. Wir werden im Kapitel 4.4 auf die Fragen der Seele bzw. des Gegenübers von Gott und den Seelen als Medium der Religion zurückkommen.

Wir sahen zu Beginn des Kapitels, dass der Begriff der Kontingenz die Welt als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Erst die Welt als Potenzialitätenraum kontingenter Beobachtungsweisen macht paradoxerweise Gott auffindbar, indem er in ihr nicht aufgefunden werden kann (die Unauffindbarkeit Gottes in der Welt dient gleichsam als Chiffre seiner Anwesenheit (vgl. auch S. 258 dieser Studie zur Unbeobachtbarkeit Gottes)). „Die Welt wird im Gottesbegriff ... dupliziert und hypostasiert und das Abschlußproblem gewinnt die Form der Frage, unter welchen Bedingungen Beziehungen zwischen Gott und Welt denkbar sind. Seiendes und Relation werden zu metatheologischen Begriffen“⁴⁸⁴ Und so stellt Luhmann fest, „daß die Formenwelt der Religion religiös nur noch erfahren und theologisch nur noch aufbereitet werden kann unter Einbeziehung einer Umkehrung - einer ‚Offenbarung in der Verborgenheit ... im Sinne der absconditas sub contrario‘ <der Verborgenheit unter dem Gegenteil>. Das Religiöse muß sich nicht an der für es spezifischen Form, sondern gegen sie bewähren“⁴⁸⁵, es geht um die Einheit der Differenz (die Kontingenzformel, Gott). Das impliziert Unanschaulichkeit. Das impliziert aber auch Paradoxie, denn mit der Theophanie, mit der Erscheinung und Sichtbarwerdung Gottes, mindestens aber der Kundgebung seines unsichtbaren Sichtbarwerdens wird *Offenbarung* gemeinhin verbunden, nicht mit Verborgenheit. Dennoch sehen wir in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus nicht eigentlich Gott, sondern den Nazarener als Medium des verborgenen Gottes, den Theologie zum Sohn Gottes wissenschaftlich legitimiert und die Organisation Kirche zum zu glaubenden Gottessohn ernannt hat. Schon die Israeliten sahen nicht Gott selbst, sondern seine Erscheinungen in den Formen von Feuer- und Rauchsäule oder in seiner Kabod, seiner Einwohnung über der Bundeslade, die wiederum nur der Hohepriester im Allerheiligsten zu ‚sehen‘ bekam. Auch das „Reich Gottes“, im Johannesevangelium als angebrochen und allmählich fortwirkend gedacht, scheint – zumal vor dem Hintergrund der damaligen wie der gegenwärtigen Welt Ereignisse – eine verborgene Offenbarung zu sein. Und wieder überrascht uns die Paradoxie in Form des Sichtbaren im Unsichtbaren *und* des Unsichtbaren im Sichtbaren. Denn die

⁴⁸³ Vgl. zu adam/adamah Kap. 3, S. 212 in dieser Studie.

⁴⁸⁴ (Luhmann, Funktion d. Religion, 2016), S. 40.

⁴⁸⁵ A.a.O., S. 44f., 46.

Einheit einer Differenz ist nicht beobachtbar und damit auch nicht die Einheit als Differenz und/oder die Differenz als Einheit. Was wir im Glauben auch versuchen, wir entkommen den Paradoxien der Religion nicht und ebenfalls nicht der Notwendigkeit, Sein fungierend im System und nicht als Entität zu beobachten (vgl. Kapitel 1.4). Die Einheit der Differenz hat, wie Spencer-Brown sagt, einen imaginären Wert beziehungsweise ist eine imaginäre Zahl, der Kalkül hat keinen Inhalt, er ist leer. Es gibt also „kein systemunabhängiges ‚objektives Sein‘“ (zumindest nicht unter den Bedingungen der Beobachtung). „ ‚Sein‘ ist dann nur die Aggregationsformel für alle Reduktionsstrategien in Bezug auf Systemumwelten.“⁴⁸⁶ Ontologie im *alteuropäischen* Sinn also erübrigt sich, weil es um Differenz geht, die aber nicht eine Differenz Religion/Theologie sein kann. Diese - im Mittelalter und bis zur Neuzeit noch weitgehend genutzt - habe sich Luhmann zufolge inzwischen erübrigt und erweist sich in funktional hochdifferenzierten Systemen wie der Gesellschaft als unbrauchbar. Es gehe um Problemlösungen, um eine funktionalistische Sichtweise.⁴⁸⁷

Die Notwendigkeit differenztheoretischer Theologie ergibt sich für mich vor allem daraus, dass es inzwischen eine systemisch-konstruktivistisch begründete und zunehmend anerkanntere Seelsorge gibt, also eine Teildisziplin der Theologie insgesamt, die – wie viele andere Seelsorgemodelle auch – an der Schnittstelle von Theologie, Philosophie, Anthropologie, Psychologie und Soziologie verortet ist und eine andere als die uns vertraute ontologische Erkenntnistheorie – wenn auch mit unterschiedlicher Konsequenz – bereits verwendet. Es mag auf den ersten Blick hochgradig irritieren, dass eine Erkenntnistheorie, wie sie den Konstruktivismen und eben auch dem operationalen Konstruktivismus Niklas Luhmanns zugrunde liegt, die keine absolute Wirklichkeit und Wahrheit kennt, ausgerechnet für die Theologie fruchtbar gemacht werden soll.

Potentielle Anschlüsse dazu liefert die Realität des Christlichen selbst. Wir unterscheiden zwischen Religion (als *Form* der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz), dem Glauben (als einem der *Medien* der Form der Religion) und der Theologie (als einer Wissenschaft und Reflektionsinstanz der Religion), deren Gegenstand weder beweisbar noch falsifizierbar ist, so dass die Theologie nicht im Sinne empiristisch-positivistischer Wissenschaftstheorie als Wissenschaft bezeichnet werden kann. Gleichwohl bedient sich die Theologie zur Bearbeitung ihres Gegenstandes einer Reihe von Wissenschaften, die dem empiristischen-positivistischen Modell mehr oder weniger entsprechen – Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft, Archäologie, historischer Wissenschaft, Philosophie, Soziologie, Psychologie usw. Konstruktivismen können beschreiben, wie die Polykontextur des Systems der Religion (Frömmigkeitspflege, Theologie, Mission, Diakonie, Gerichtsbarkeit etc.) konstruiert wird.

⁴⁸⁶ A.a.O., S. 69.

⁴⁸⁷ (Luhmann, Funktion d. Religion, 2016), S. 70.

Vor allem stellt sich die Frage, ob die kodifizierte Überlieferung, wie sie uns in der sog. Heiligen Schrift beider Testamente – also der hebräischen *und* der griechischen Bibel – überliefert ist, anschlussfähig im Blick auf ein anderes erkenntnistheoretisches Modell ist. Wir werden im 3. Kapitel der vorliegenden Untersuchung anhand der Exegese, also der mehrdimensionalen Analyse dieser Überlieferung sehen, dass das möglich ist.

Der Konstruktivismus kann von seinem Selbstverständnis her nichts zu seinem Gegenstand haben, was jenseits der konkreten Erfahrung und deren rationaler Durchdringung angesiedelt ist. Er arbeitet mit beobachtungsabhängigen Konstrukten. Das bedeutet aber auch, dass der Konstruktivismus Metaphysiken, Theologien und Religionen gar nicht falsifizieren oder verifizieren *kann*, weil er dafür kein Instrumentarium besitzt. Paradoxerweise eignet er sich gerade deshalb für ein theologisches Denken auf systemisch-konstruktivistischer Grundlage.

Die Poimenik, die Seelsorgelehre, ist ein Teilbereich der theologischen Wissenschaft insgesamt, wie der Praktischen Theologie als theologischer Teildisziplin. In der Theologie insgesamt spielen zunehmend neben Wissenschaften wie Psychologie und Medizin (in Form von Psychiatrie/Psychotherapie), auch Soziologie, Anthropologie etc. oder angewandte Wissenschaften, wie zum Beispiel die soziale Arbeit, eine Rolle. Aber auch die anderen Teildisziplinen der Theologie, wie insbesondere die Ethik, auch die Dogmatik, haben eine Bedeutung für die Poimenik. Und genau darin unterscheiden sich Seelsorge (auch systemische Seelsorge) und Psychotherapie grundlegend voneinander, grundlegender jedenfalls als die im Falle der Seelsorge gegebene Abwesenheit eines therapeutischen Kontraktes und eines definierten, vereinbarten Behandlungsziels.

In jedem Fall sagen Konstruktivismen nicht, was und wie die Welt ist, sondern wie sie uns aufgrund von Beobachtung erscheint. Die konstruktivistische Welt ist imaginär. Mit Ludwig Wittgenstein⁴⁸⁸, den ich mehrfach in der vorliegenden Studie erwähne, können wir sagen: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Wittgenstein geht es um Tatsachen: „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.“⁴⁸⁹ Wir machen uns ein Bild von der Welt, kein Abbild, wissen also nicht, was der Fall *ist*. „Das Bild bildet die Wirklichkeit ab, indem es eine *Möglichkeit* des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten darstellt.“⁴⁹⁰ Damit schließt sich der Kreis zum Denken und somit auch zur Philosophie: „Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke“⁴⁹¹ und als ein solcher ist er ein Bild, das die Welt, das heißt die Gesamtheit der Tatsachen, repräsentiert, identifiziert (als ein Seiendes), aber nicht

⁴⁸⁸ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 11, I ff.

⁴⁸⁹ A.a.O., Satz 2, S. 11.

⁴⁹⁰ A.a.O., Satz 2.201, S. 16.

⁴⁹¹ A.a.O., Satz 3, S. 17. Vgl. auch Satz 2.19, S. 16: „Das logische Bild kann die Welt abbilden.“

abbildet. Wittgenstein bedient sich im Zusammenhang seines *Tractatus* (vgl. vor allem Kapitel 2.2., sowie auch Kapitel 1.5.1 in dieser Studie) auch einer fungierenden Ontologie, die Welt *ist*, was der Fall *ist*; sie ist nicht absolut, sondern eine Tatsache, also das, was der Fall *ist* im Sinne des Bestehens oder Nichtbestehens von Sachverhalten und deren sprachlich-logischer Abbildbarkeit. Konstruktivismen sagen etwas aus über die Gegebenheiten, die vorfindlichen Phänomene der Welt über die Sachverhalte, aus denen die Welt konstruiert wird, nichts jedoch über die Gesamtheit dessen, welche die Welt *ist*. Ein Konstruktivismus kann somit nicht zeigen, was real *ist* (und damit wahr), sondern lediglich, was wirklich der Fall *ist* und damit als gewiss erscheint beziehungsweise sich als gewiss zeigt infolge von Beobachtung. Wenn man an die Welt als Einheit beobachtbarer/unbeobachtbarer Sachverhalte nicht operational anknüpfen kann, dann ist die Welt als Einheit dieser Differenz paradox.

2.5.2 Die Autologie der Beobachtung, Ontologie und Paradoxie

Die Paradoxalität ist, wie ich zuvor dargelegt habe, für die Systemtheorie eine zentrale Theoriefigur. Paradoxien zeigen sich, wenn die Bedingungen der Möglichkeit einer Operation zugleich auch die Bedingungen deren Unmöglichkeit sind. Der Satz des Epimenides - „Dieser Satz ist falsch!“ - illustriert diesen Zusammenhang. Nehme ich diesen Satz als solchen als wahr an, dann widerspricht er seiner Aussage und ist damit unwahr. Nehme ich die Aussage als unwahr an, dann ist der Satz wahr. Bezeichne ich als Beobachter den einen Wert, bezeichne ich den anderen zwangsläufig immer mit. Als Beobachter oszilliere ich also zwischen beiden Seiten dieser Unterscheidung wahr/unwahr. Anders gesagt: Ich kann die Beobachtung als solche nicht beobachten, sondern lediglich mich – oder irgendjemand anderen - als Beobachter, also wie ich beobachte beziehungsweise jemand anderes beobachtet, somit also als Beobachter zweiter Ordnung. Beobachte ich die Beobachtung stelle ich die Frage nach der Einheit der Unterscheidung, kann somit die Form als ‚Produkt‘ der Beobachtung nicht mehr beobachten. Weil beide Seiten stets zugleich anwesend sind, ist die Beobachtung der Operation der Beobachtung selbstreferentiell und somit paradox.⁴⁹² Beobachter kann ich nur beobachten und das auch nur dann, wenn ich weiß, mit welcher Unterscheidung sie ihrerseits die Unterscheidung beobachten. Denn wenn Beobachter nicht unterscheiden, findet keine Beobachtung statt.⁴⁹³

⁴⁹² (Luhmann, Sthenographie, 2003), S. 122: „Die kybernetische Systemtheorie fragt, wie Systeme, die sich selbst beobachten können, die dabei auftretenden Paradoxien ‚invisibilisieren‘“.

⁴⁹³ A.a.O., S. 121: „Die Logik verwendet Paradoxien zur Markierung eines logisch kontrollierbaren Raums. Für sie sind Paradoxien Grenzmarken, die sie aber nur von innen und nicht von außen, nur als Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Operationen, aber nicht als Form sehen kann. Die Logik kann nur so viel sehen, daß Aussagen, auf deren Wahrheit sie nicht verzichten möchte, in Widerspruch geraten zu anderen Aussagen, für die dasselbe gilt. [...] Eine

Systemtheoretisch gesehen handeln wir uns das Problem der Paradoxalität demnach ausgerechnet auf dem Wege der Beobachtung ein, der zentralen Operation schlechthin, also zwangsläufig und unvermeidlich (denn hörten wir auf, zu unterscheiden und zu bezeichnen, mithin zu beobachten betrieben wir keine Systemtheorie mehr.) „Ein Paradox ist ja immer ein Problem eines Beobachters. Wollte man behaupten, das Sein selbst wäre paradox, wäre eben diese Behauptung paradox. Paradoxien können deshalb nur behandelt werden, wenn man Beobachter beobachtet, und zwar aus einer Perspektive, die man heute Kybernetik zweiter Ordnung nennt. Jede Absicht auf vollständige Beschreibung, die nur Vollständigkeit erreichen kann, wenn sie sich selbst einbezieht, läuft auf dieses Problem auf. [...] Vielleicht läßt sich also das Problem auf eine Mehrheit von vernetzten Beobachtern verteilen. Jeder Beobachter beobachtet, was er beobachten kann, aufgrund seiner für ihn unsichtbaren Paradoxie, aufgrund einer Unterscheidung, deren Einheit sich seiner Beobachtung entzieht. Man hat die Wahl, ob man von wahr/unwahr, Krieg/Frieden, Frau/Mann, gut/böse, Heil/Verdammnis etc. ausgeht, aber wenn man für die eine oder die andere Unterscheidung optiert, hat man nicht mehr die Möglichkeit, die Unterscheidung als Einheit, als Form zu sehen - es sei denn, mit Hilfe einer anderen Unterscheidung, also als ein anderer Beobachter“ ⁴⁹⁴.

Das Paradoxon beziehungsweise die Paradoxalität ist philosophisch-kategorial betrachtet im Feld der Logik zuhause. Sie hat aber keinesfalls bloß philosophisch-logische Relevanz, sondern ist - zumal im Kontext der Systemtheorie - in der vorliegenden Studie, generell erkenntnistheoretisch von Bedeutung. Ursprünglich hatte die Paradoxalität ihren Sitz im Leben in der Rhetorik und Dialektik sowie in der Jurisprudenz, wobei sie zunehmend polykontextual verwendet wurde und wird; gleichwohl erscheint sie häufig - auch seit der frühchristlichen und fortlaufend innerhalb der christlichen Theologie - in rhetorischer- und erkenntnistheoretischer Doppelfunktion.⁴⁹⁵ Betrachten man zudem die Philosophie, vor allem auch die Sophistik, erschienen und erscheinen die Grenzen zwischen Rhetorik und Philosophie ohnehin fließend. Denn Philosophie ist - wie alle Wissenschaft - auch auf den überzeugenden Vortrag ihrer Argumente angewiesen.⁴⁹⁶

andere, nochmals verallgemeinerte Formulierung für diesen Sachverhalt wäre: daß der Schluß von Unbeschreibbarkeit auf Nichtexistenz logisch nicht begründet werden kann.“

⁴⁹⁴ A.a.O., S. 123.

⁴⁹⁵ (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 28. – Wer etwas über Paradoxalität lernen will, ist auch mit der Literatur gut beraten: „ ‚Ay‘ and ‚not‘ too was not a good divinity (Ja und Nein zugleich war auch keine gute Theologie) heißt es bei Shakespeare im King Lear (IV,6) [...] Kafka formulierte ...: ‚Die Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will widersteht sie nicht‘ (Der Prozeß: Ges. Werke II, hg. v. Max Brod, Frankfurt/M., 1986, 194). ... Friedrich Dürrenmatt [...]: ‚Ebensowenig wie die Logiker können die Dramatiker das Paradox vermeiden‘ – ‚Im Paradoxen erscheint die Wirklichkeit‘ (21 Punkte zu den Physikern, Zürich 1985, 91ff.)“. Vgl. bei (Schröder, Paradox, 1989), S. 731.

⁴⁹⁶ Vgl. (Celentano, 2003), Sp. 524 f.: „In der antiken Rhetorik bezeichnet <P.> (<das wider die Meinung/Erwartung Stehende>, <das Unvermutete>) eine Gedankenfigur, durch die der Redner in seinen Vortrag etwas Unvorhergesehenes, Unerwartetes einführt, um seine Zuhörer zu überraschen, zum Beispiel ‚Nimm jetzt diese Mandeln hier und knacke sie auf deinem Kopf mit einem Stein.‘ [...] Das dem griechischen <P.> entsprechende lateinische improvisum ist als rhetorischer Terminus erstmals in einem Figurenkatalog in Ciceros <De oratore> belegt [2]; eine Erläuterung des P.linopinatum erhalten wir jedoch erst

Die Systemtheorie bringt mit ihrer Formparadoxie die Paradoxie nicht mehr mit der Logik in Verbindung. Gerade der bereits erwähnte, für Luhmanns Theorie grundlegende Formenkal-
 kül Spencer-Browns tut jedenfalls genau dies nicht. „Denn Logik steht unter dem Regime
 der Wahrheit. Die Paradoxie ist jedoch keine Form der Wahrheit, also auch keine Form der
 Unwahrheit. [...] Hierfür gibt der Begriff der Formparadoxie jetzt eine bessere Begründung.
 [...] Jede Beobachtung setzt eine Unterscheidung voraus, deren Einheit nur paradox be-
 zeichnet werden kann. Das Beobachten kann sich selbst daher nicht (beziehungsweise nur
 paradox) bezeichnen. Oder es muß eine andere Beobachtung verwenden, für die dann das-
 selbe gilt. Der Code wahr/unwahr ist nur eine von zahllosen möglichen Unterscheidungen,
 nur eine von vielen Formen, die ihre Einheit ihrer Zweiseitigkeit verdanken.“⁴⁹⁷ Luhmann
 spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Paradoxie der Selbigkeit des Differen-
 ten“⁴⁹⁸. Wir stoßen damit auf das Paradox, dass Differenz notwendig Gleichheit des Differen-
 ten voraussetzt. Das heißt dass Differenzen - wie zum Beispiel immanent/transzendent;
 mächtig/machtlos; gesund/krank; ästhetisch/unästhetisch; recht/unrecht usw. - keine Ge-
 gensätze markieren. Das eine Unterschiedene ist nicht das Gegenteil des anderen Unter-
 schiedenen und vice versa. *Die Differenz der Systemtheorie exerziert nicht die Differenz der
 Alltagssprache.* So gesehen kann das Paradox der Selbigkeit des Differenten beziehungs-
 weise des Unterschiedenen formal als Einheit der Differenz betrachtet werden. Das heißt
 auch, dass jenes zum Paradox der Selbigkeit gesagte *logisch* nicht begründbar ist.

Die christliche Theologie treibt das sogar am weitesten, indem sie Gott mit einer dreigliedri-
 gen Unterscheidung Vater/Sohn/Geist beobachtet. Die Einheit der Differenz ist Gott. Vater,
 Sohn und Geist repräsentieren – für jede Christin unmittelbar nachvollziehbar - ihrerseits
 keine Gegensätze. Auch die Trinität lässt sich - allen dogmatischen Trinitätslehren zum
 Trotz - logisch nicht begründen. Damit lässt sich auch deren Wahrheit im *logischen* Sinne
 nicht beweisen. Die Paradoxalität jedenfalls ist im alteuropäischen Denken wie im Denken
 Luhmanns eine weitverbreitete und charakteristische Denkform. Dazu im Gegensatz steht

von Quintilian. [3] Dort wird es zunächst als effektvolle Schlußwendung der *communicatio*, der rhetorischen Frage an das Publikum um Rat, eingeführt. Indem der Redner sich gleichsam ratlos an den Zuhörer wendet, aktiviert er dessen gespannte Teilnahme am Vorgetragenen, und er wird ihn emotional immer stärker beteiligen und mit wohlüberlegten aufschiebenden Pausen fesseln, bis er ihn von der Richtigkeit der eigenen These überzeugt hat. Doch entspricht beim P. die künstlich erzeugte Erwartung nicht der Wichtigkeit, dem Ernst dessen, was eröffnet wird: „Manchmal fügen wir, während wir versu-
 chen, den Zuhörer zu beteiligen, etwas Unerwartetes hinzu - was schon für sich eine Stilfigur ist -, so wie Cicero es in seiner Rede gegen Verres tut [4]:
 „Und? Woran denkt ihr? An Diebstahl oder irgendeinen Raub?“ Dann, nachdem er die Richter lange in der Schwebe gelassen hatte, nannte er schließlich
 eine viel größere Missetat. Celsus nennt diese Figur <Hinhalten> (*sustentatio*). Von ihr gibt es zwei Spielarten: denn es geschieht auch oft, daß wir ganz im
 Gegenteil, nachdem wir bei den Zuhörern die Erwartung sehr schwerer Anschuldigungen erzeugt haben, uns auf etwas beschränken, das nicht schlimm
 oder überhaupt nicht verbrecherisch ist. Aber da dies üblicherweise nicht nur über die Einbeziehung [des Zuhörers] (*communicatio*) erfolgt, haben es andere
paradocon, das heißt <Unerwartetes> (*inopinatum*) genannt.“

⁴⁹⁷ (Luhmann, *Die Paradoxie der Form* (1993), 2001), S. 257.

⁴⁹⁸ A.a.O., S. 256.

die Ontologie, die im alteuropäischen Denken in vielfältigen Variationen durchgängig eine Rolle spielt, innerhalb der Systemtheorie jedoch nicht, jedenfalls nicht in der traditionellen Form, sondern – wie Peter Fuchs es nennt – in der Form fungierender Ontologien. Dabei handelt es sich um die Beobachtung einer Beobachter:in, die mit Differenzen wie sei-end/nicht seiend//es ist der Fall/es ist nicht der Fall//existent/nicht existent und ähnlichen beobachtet. Es handelt sich also um eine Beobachtung zweiter Ordnung, das heißt eine Beobachtung eines Beobachters erster Ordnung.⁴⁹⁹

Das Grundproblem aller Ontologien, sofern sie im Grunde *Metaphysiken* sind - und somit recht eigentlich das, was Ontologie⁵⁰⁰ meint, mit dem Begriff der Metaphysik viel präziser bestimmt wäre – besteht darin, dass sie den Beweis eines letzten Grundes, einer ewigen, unwandelbaren, absoluten, apriorischen Idee (Platon und in dessen Gefolge Kant) oder eines allem erkennbaren Sein übergeordneten unerkennbaren, absoluten Seins (Aristoteles in Abgrenzung von seinem Lehrer Platon⁵⁰¹) schuldig bleiben müssen. Das Absolute wird stets deduktiv vom Relativen her, das Unbeobachtbare vom Beobachtbaren her, postuliert, sei es mit sprachphilosophischen, mathematisch-geometrischen oder empirisch-experimentellen Methoden. Indes wird es nie erreicht. Es paradoxiert als Postulat eine mögliche Unterscheidung relativ/absolut, insofern als ein Re-Entry in das Unterschiedene stets nur auf der Seite des Relativen möglich ist und das Absolute erkenntnistheoretisch unerreichbar bleibt. Denn die beiden Seiten dieser Unterscheidung repräsentieren – im Unterschied zur systemtheoretisch aufgewiesenen Form der Unterscheidung – logische Gegensätze. Die systemtheoretische Form wird durch die jeweilige Einheit der Form paradoxiert und ermöglicht zugleich – ein weiteres Paradoxon – die Bearbeitung dieser Paradoxalität. Wir sprechen auch von der Paradoxie der Form. Die Form relativ/absolut hingegen, nennen wir sie die alteuropäische erkenntnistheoretische Form, wird paradoxiert durch die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Absoluten und durch die zusätzliche Unmöglichkeit, einer Form mit einer nicht erkennbaren Seite eine potenziell entparadoxierende Einheit zuordnen zu können.

⁴⁹⁹ Vgl. auch Kapitel 2.2 der vorliegenden Studie. Die philosophischen Modelle der alteuropäischen Denktraditionen und deren Zusammenhang mit der Systemtheorie erörtert in dieser Studie Kapitel 1.4.

⁵⁰⁰ (Kuhlmann, 2010), Sp. 11856. - Die Bezeichnung „Ontologie“ für die Metaphysik beziehungsweise bestimmte Teile derselben taucht überhaupt erst im 17. Jh. auf. Rudolf Göckel gen. Goclenius, Professor für Philosophie an der Philipps Universität Marburg verwendete den Terminus erstmals in seinem „Lexicon Philosophicum“ (1613).

⁵⁰¹ Für Platon war alles Seiende, sofern es in der Welt erschien, Abbild der zugrunde liegenden unwandelbaren, ewigen Ideen. Das heißt die einzelnen Dinge existieren nicht unabhängig von den Ideen, nicht als eigenes Seiendes. Aristoteles ging hingegen davon aus, dass die einzelnen Dinge Substanzen sind und das umfassen, was die Grundlage alles Seienden ist. Später ergänzt er, dass diese Substanz der einzelnen Dinge ihre Form sei im Sinne einer Struktur.

2.5.3 Die Probleme der aristotelischen Ontologie und eine paradoxe Lösung des Nikolaus von Kues

Die wirkmächtigste ontologische Erkenntnistheorie hat Aristoteles grundlegend in einer – von späteren Interpretinnen als „Metaphysik“ bezeichneten – Schrift niedergelegt. Von ihm stammt auch die Bezeichnung der Metaphysik als „erste Philosophie“, was weniger zeitlich, denn vor allem hierarchisch gemeint ist. Diese Metaphysik beschäftigt sich mit den $\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\ \alpha\iota\tau\iota\alpha\ \zeta\eta\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \tau\omega\upsilon\tau\omega\upsilon$ den „Prinzipien und Ursachen des Seienden“ ⁵⁰², wobei diese Erkenntnistheorie vom Seienden im Allgemeinen, also von allem einzelnen Seienden, wie vom Seienden als Ganzem, beziehungsweise vom Sein des Ganzen ausgeht; dabei befassen sich die Einzelwissenschaften (wie zum Beispiel die Physik) jeweils mit einem ihnen *spezifischen* Ganzen. ⁵⁰³ „Und die Frage, welche von alters her so gut wie jetzt und immer aufgeworfen und Gegenstand des Zweifels ist, die Frage, was das Seiende <τὸ οὐν> ist, bedeutet nichts anderes als, was das Wesen <ἡ οὐσία> ist. Denn von dem Seienden sagen einige, es sei Eines, andere, mehr als Eines, einige, es sei begrenzt, andere, es sei unbegrenzt. Darum müssen auch wir hauptsächlich und zuerst und so gut wie einzig darauf unsere Betrachtung richten, was denn das in diesem Sinne Seiende ist.“ ⁵⁰⁴ Es geht also um das Seiende wie um jedes Seiende als Seiendes. Will man aber bezeichnen, was das Seiende sei kommt man mit Aristoteles nicht umhin die Frage nach dem „ersten unbewegten Bewegenden“ (πρῶτον κινῶν ἀκίνητον), also der ersten Ursache zu stellen. Es geht ja, wie bereits erwähnt, um die Ursachen und Prinzipien des Seienden selbst. Aristoteles stellt daher die Frage nach dem „Warum“ (διότι), die zur Kernfrage nach der Erkenntnismöglichkeit der ersten Gründe wird. Dazu braucht es eine Kunstfertigkeit, eine Technik (τεχνη), die über die Erfahrung hinausführt: „Dennoch aber glauben wir, daß Wissen und Verstehen mehr der Kunst <τεχνη> zukomme als der Erfahrung <ἐμπειρία, Empirie!> und halten die Künstler für weiser als die Erfahrenen, da Weisheit einen jeden mehr nach dem Maßstabe des Wissens begleite. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß <οτι>, aber nicht das Warum <διότι>; jene aber kennen das Warum und die Ursache.“ ⁵⁰⁵ Trotzdem die Erkenntnis der Technik/Kunst bedarf schätzt Aristoteles den Wert der Sinneswahrnehmung nicht zu gering ein,

⁵⁰² (Aristoteles, Metaphysik I-VI, 1989), S. 248 f., 1025 b.

⁵⁰³ (Aristoteles, Metaphysik VII-XIV, 2009), S. 184 ff., 1060 b.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ (Aristoteles, Metaphysik I-VI, 1989), S. 6 f., 981 a. – Am Beispiel des Grabens und des Schatzes wird es deutlich: Der Schatz kann sich finden, wo gegraben wird, muß es aber nicht, es geschieht, aber nicht notwendig; zudem finden nur wenige überhaupt einen Schatz.

denn mit ihr beginnt immerhin das Fragen nach dem Warum und letztlich die Erkenntnis. Wenn Aristoteles von der Kunst beziehungsweise Kunstfertigkeit, der *τεχνη*, spricht impliziert er damit, dass er sich mit der Sinneswahrnehmung als Erkenntnisinstrument nicht zufrieden geben mag, dass er der Sinneswahrnehmung nicht die Fähigkeit des Erkennens beimißt, übrigens in diesem Falle ganz in der Tradition seines Lehrers Platon, „und doch geben sie <die Sinneswahrnehmungen> die bestimmteste Kenntnis vom Einzelnen; aber das Warum geben sie von keinem Dinge an, z. B. von dem Feuer geben sie nicht an, *warum* es brennt, sondern nur, *daß* es brennt.“⁵⁰⁶ *Wahrnehmung ist nicht Erkenntnis, aber ohne Wahrnehmung ist Erkenntnis nicht möglich.*

Ebenso unmöglich aber ist die unmittelbare Erkenntnis der „Prinzipien und Ursachen des Seienden“ im Prozeß des philosophischen Denkens. Vielmehr sind es die Akzidentien, welche die potenziell den Sinneswahrnehmungen zugängliche Welt formieren. Aristoteles schlägt zwei Definitionen eines Akzidents vor. Es meint der einen zufolge etwas Unbestimmtes und Unbestimmbares, „was sich zwar an etwas findet und mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden kann, aber weder notwendig <ist> noch in den meisten Fällen sich findet“⁵⁰⁷. Es meint der anderen Definition zufolge die notwendige Eigenschaft eines Gegenstandes, „was ihm an sich zukommt“, ohne dass dieser Zusammenhang auf sein Wesen, seine Ousia (οὐσία) schliessen ließe⁵⁰⁸. Das Akzident gemäß der zweiten Definition „kann ewig sein“⁵⁰⁹, dasjenige nach der ersten Definition indes nicht.

Erst Nikolaus von Kues, dem wir in Kapitel 1.4 bereits begegnet sind, hat mittels der *docta ignorantia*, der gelehrten Unwissenheit (Ein Paradoxon!) und der *coincidentia oppositorum*, dem Zusammenfall aller Gegensätze (Eine paradoxe Methode der Bearbeitung von Paradoxalität!) einen Ausweg aus den Problemen der aristotelischen Erkenntnistheorie gewiesen. Der Cusaner wusste um die Endlichkeit des Philosophierens mit begrenzten geometrischen Formen und Zahlen, die in der Tradition des Pythagoras und Platons als Repräsentanten der kosmischen Ordnungen beziehungsweise der absoluten Ideen galten. Trotz seiner Hochschätzung mathematisch-geometrischer Methoden war ihm bewusst, dass die Unendlichkeit Gottes selbst, als Schöpfer des Universums, angesichts der endlichen mathematischen Optionen nur mit einer negativen Theologie angemessen berücksichtigt werden könne. Die gelehrte Unwissenheit, die Idee, nur etwas über Gott sagen zu können, indem man nichts über Gott sagt,⁵¹⁰ (weil man ohnehin etwas Unendliches, Unerkennbares nicht mit

⁵⁰⁶ Ebd. - Kursive Hervorhebungen im Zitat von mir.

⁵⁰⁷ (Aristoteles, *Metaphysik I-VI*, 1989), S. 246 f., 1025 a, 15 ff. – Aristoteles führt hierzu das Beispiel des Dreiecks an, bei dem die Winkelsumme zweier rechter Winkel nicht in seinem Wesen liegt.

⁵⁰⁸ A.a.O., S. S. 248 f., 1025 a, 30 ff.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Das erinnert an das Schweigen Wittgensteins.

Zuschreibungen attribuieren kann und im Falle Gottes – Bilderverbot! – auch wohl nicht attribuieren sollte) schien dem Cusaner die einzig brauchbare Metapher zu sein, um die Unendlichkeit Gottes überhaupt in seiner Philosophie zu platzieren. Nur mittels dieser doppelten Paradoxierung gelang es ihm Gott und Welt nicht als Gegensätze, sondern als zwei Seiten einer Unterscheidung zu fassen, also gewissermaßen im Medium der *coincidentia oppositorum*, die in Luhmanns Theorie eine der tragenden Theoriefiguren geworden ist.⁵¹¹ Die *ignorantia* als „*docta ignorantia*“ bezeichnet das Wissen über das Nicht-Wissen (auch dies ein Paradoxon) als Grenzen des Denkens, mithin des Bewußtseins. Diese Methode schaffte eine höhere Gewissheit über das Ungewisse, Undenkbare und Unendliche, als es die traditionelle Metaphysik des Aristoteles und ihre Wiederaufnahme durch die Scholastiker je vermocht hatte. Die negative Theologie des Cusaners exerziert mit ihrem grundlegenden negativen Bestimmungsstück des Un- als Alternative zum Über- und der daraus resultierenden Konsequenz des beredten Schweigens über Gott das Programm der Mystik.

Anhand des paradoxen Mythos des anfangslosen Anfangs der Genesis werde ich im 3. Kapitel der vorliegenden Untersuchung zeigen, wie sich Systemtheorie, auch im Gefolge des Cusaners, exegetisch anwenden lässt. *Denn im Anfang tut Gott, was Spencer-Brown Äonen später in seinem Kalkül postuliert – „draw a distinction“.* Damit steht am Anfang eine Unterscheidung und ein Unterscheider/Beobachter, der bereits vor der Unterscheidung war. Somit steht am Anfang auch ein *Paradoxon*.

2.5.4 Der Sophismus und die paradoxalen Denkformen von der Antike bis in die Gegenwart

Schon die *Vorsokratiker* kennen und verwenden die paradoxale Denkform. „HERAKLIT, der paradoxe Aussagen so verknüpft, daß sie einen erkennbaren Sinn ergeben, initiiert eine philosophische Tradition, die das Paradox für die Erkenntnis des Wahren fruchtbar macht.“⁵¹²

⁵¹¹ Luhmann bezieht sich häufig auf den Cusaner, wie wir bereits sahen. Ob er allerdings hinsichtlich der einseitig nutzbaren Zweiseitenform der Unterscheidung und deren jeweiligen Einheit unmittelbar an die *coincidentia oppositorum* gedacht haben könnte lässt sich weder beweisen noch widerlegen.

⁵¹² (Neumeyer, 2003), Sp. 517. – Vgl. auch bei (Neumeyer, 2003), Sp. 517ff.: „Bei MENANDER VON LAODIKEIA findet sich das Paradox in den Kontext der Epideixis eingeordnet. Analog zu den aus der Gerichtsrede übernommenen Vertretbarkeitsstufen differenziert er zwischen *endoca*, *éndoxa* (Lob anerkannt lobenswerter Gegenstände), *ádōxa*, *ádōxa* (Lob ernstlicher Übel), *amfidoca*, *amphídōxa* (Lob von Gegenständen, die teils manifest lobwürdig, teils tadelnswert sind) und *paradoca*, *parádōxa* (unerwartetes Lob nicht lobenswerter Gegenstände). Die Römer übernehmen den Begriff in griechischer Form und Bedeutung. So bezeichnet CICERO in seinen ‚Paradoxa Stoicorum‘ die berühmte paradox formulierte stoische Lehrsätze sammeln, um sie für die Redekunst fruchtbar zu machen, als ‚*admirabilia contraque opinionem omnium*‘ (Wunderlichkeiten gegen die Meinung aller). [...] Die unter dem Namen von AUGUSTINUS tradierte ‚*Rhetorica*‘ charakterisiert das Paradox als *figura controversarium*. [...] Durch PAULUS, der das Paradox des christlichen Glaubens (Tod des Gottessohnes am Kreuz, in dem sich die Herrlichkeit Gottes erweist) formuliert und die Glaubwürdigkeit der *theologia crucis* mit den ihr existentiell entsprechenden Paradoxien begründet (...), ist diese Gedankenfigur und Aussageform in der von Disputierkunst geprägten Denk- und Gesprächskultur mittelalterlicher Theologen präsent. [...] Parallel zu diesem intellektuellen Zugriff zeigen sich nach Ausweis einer langen Kommentartadition die Auffassungen wichtiger mittelalterlicher Theologen von JOHANNES SCOTUS ERIUGENA über HUGO VON ST. VIKTOR, BONAVENTURA, ALBERTUS MAGNUS, THOMAS VON AQUIN bis NIKOLAUS VON KUES durch die von DIONYSIUS AREOPAGITA begründete negative Theologie (...) beeinflusst. Diese kreist um

Bekannte Sätze Heraklits, die andere Philosophen seinem Werk entlehnten und zitierten, zeigen seine grundlegend paradoxe Denkweise: „Sie sind wie taub: hören, aber verstehen nicht. Der Spruch bezeugt's ihnen: Anwesende sind abwesend.“ – „In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht.“ – „Sie verstehen nicht, wie das Unstimmige mit sich übereinstimmt [...]“ – „Ein und dasselbe ist Lebendiges und Totes und Wachendes und Schlafendes und Junges und Altes; denn dies schlägt um und ist jenes, und jenes wiederum schlägt um und ist dies“ ⁵¹³.

Das Denken in Gegensätzen spiegelt Heraklits Bestreben, nicht die Substanz, welche die Welt im Innersten zusammenhält zu definieren und zu erkunden, wie es Thales und Anaximander versuchten, sondern die „Gegensätzlichkeit aller Erscheinungen“ ⁵¹⁴; die Welt der Phänomene ist ihm Beobachtungsgegenstand, nicht die transphänomenalen Substanzen als *Urgünde* des Weltgeschehens und seiner erfahrbaren Manifestationen. Hier zeigen sich allererste Ansätze, nicht die Identität, sondern die Differenz als Maßstab des Denkens zu nutzen.

Es gab also von jeher Versuche, die klassische formale Logik durch Paradoxien zu transformieren und durch andere, kontradiktorische Erkenntnisinstrumente zu modifizieren.⁵¹⁵ Die Paradoxalität verspricht einen Erkenntnisgewinn infolge der Durchbrechung der klassischen Logik.

Unter den philosophischen Schulen Athens erwiesen sich die *Sophisten* in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. zunehmend als erfolgreich, zumal sie wohl bewusst in Konkurrenz zu den klassischen athenischen Schulen traten. Zu Beginn hochgeschätzt wurden sie im späten 5. bis ins 4. Jh. v. Chr. im Zuge der Kritik durch einflussreiche Philosophen wie Aristophanes, Aristoteles und Platon zunehmend marginalisiert. Den Sophisten wurde nunmehr vorgeworfen, die Leute absichtlich mit ihren Spitzfindigkeiten, Trugschlüssen und Paradoxa zu verwirren, zu täuschen und letztlich wider alle Vernunft zu verführen. Der Begriff ‚Sophismus‘ avancierte förmlich zum Synonym für Überredung, Täuschung und Verführung. Einer der wohl bekanntesten Sophisten war Protagoras von Abdera. Wie viele

das Problem, Gott, der das Fassungsvermögen des Menschen übersteigt, aber durch seine Namen und Attribute erkennbar ist, sprachlich zu erfassen. Aufgrund des Ungenügens menschlicher Ausdrucksfähigkeit vor Gott empfiehlt Dionysius Areopagita daher, Aussagen über ihn negativ, das heißt als Verneinung seiner Eigenschaften zu formulieren. Denn durch das Kombinieren von Worten mit ihrem Gegenteil, die je einzeln den Sinn verfehlen, wird das sprachliche Defizit dergestalt kompensiert, daß die Beziehung zwischen den jeweils den Sinn nicht treffenden Bezeichnungen das Bezeichnete darstellt. Insofern dieses nach Dionysius auf eine ‚per dissimiles formationes manifestado‘ abzielende Sprechen, die engste Annäherung an das Mitteilbare ist, erlaubt es die dem Menschen größtmögliche Erkenntnis. Dieser in der negativen Theologie und Mystik (...) gepflegte, auf Paradoxa rekurrierende Diskurs behält im theologisch-philosophischen Bereich weit über das Mittelalter hinaus seine Wirksamkeit. [...] Vor der Folie dieses dem Unfaßbaren korrespondierenden Diskurses der negativen Theologie versteht sich die von provenzalischen Troubadours kreierte und von europäischen Dichtern das ganze Mittelalter hindurch kongenial weiterentwickelte Minnellyrik. Grundsituation dieser im Zeichen des Paradoxes stehenden Dichtung ist die unerfüllt bleibende Liebe eines Liebenden, der dennoch unablässig um die Gunst einer Dame wirbt.“

⁵¹³ (Heraklit, 1986), S. 15, 19 und 29.

⁵¹⁴ A.a.O., S. 50.

⁵¹⁵ Vgl. bei (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 30: „Der Begriff Paradoxie im logischen Sinne bezeichnet eine Aussagestruktur. Er besagt, dass die gemeinte Aussagestruktur gegen den Satz vom Widerspruch verstößt, indem er die Identität zweier kontradiktorisch entgegengesetzter Größen behauptet.“

philosophische Denker seiner Zeit, die auch unter dem Begriff der „Vorsokratiker“ subsumiert werden, gilt vieles, was von ihm überliefert wurde, hinsichtlich seiner Authentizität als mehr oder weniger unsicher. Berühmt wurde sein „Homo-Mensura-Satz“, der zu den wenigen vorsokratischen Fragmenten gehört, die in der Rezeptionsgeschichte allgemein anerkannt sind: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass/wie sie sind, der nicht-seienden Dinge, dass/wie sie nicht sind.“⁵¹⁶ *Im Homo-Mensura-Satz werden Seiendes und Nicht-Seiendes paradox miteinander korreliert.*

Die kritische bis ablehnende Rezeption des Sophismus erwies sich als außergewöhnlich hartnäckig. Noch in Eislers Wörterbuch der Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das damals und noch lange darüber hinaus eine bedeutende Rolle in der Philosophie spielte, findet sich folgender Eintrag: „Sophistik (sophistikê ARISTOTELES): Sophisterei, Scheinwissen, Scheinphilosophie, Dialektik (g.d.) im schlechten Sinne als spitzfindig-trügerisches, überredendes Denken und Sprechen. In diesem Sinne auch: sophistisch.“ (Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Band 2. Berlin 1904, S. 411.)⁵¹⁷

Im Nachfolger des Eislerschen Wörterbuches, dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ wird die Rehabilitation der Sophistik über Hegel u.a. dann bei Nietzsche dargestellt. Die 1999 im Felix-Meiner-Verlag veröffentlichte „Enzyklopädie Philosophie“ folgte noch im Wesentlichen der Eislerschen Darstellung. In der dort im Jahre 2010 erschienenen erweiterten Neuauflage wird der Wandel in der Einschätzung des Sophismus mitvollzogen: „Die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz kam.“ Mit dieser Neubewertung konnte sich aber Hegel zunächst nicht durchsetzen. Während noch längere Zeit das pejorative Bild der S. <Sophistik> vorherrschend war, setzte sich eine Neubewertung erst nach und nach durch. Gegen den Trend setzte etwa Nietzsche wegen seiner antisokratischen und antiplatonischen Haltung gegenüber den Sophisten positive Akzente, etwas später, aber noch im 19. Jh., ist bei Theodor Gomperz eine deutlich positivere Bewertung der S. <Sophistik> zu verzeichnen. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. findet eine differenzierte und umfassende, nicht mehr von Platon abhängige Rezeption statt.“⁵¹⁸

Der auf die Sophisten folgende *Aristoteles* widmete sich der Paradoxalität grundlegend in seiner Schrift „Sophistische Widerlegungen“ (welche ein Teil des „Organon“ und darin der „Topik“ ist): „Es ist der gleiche Schluß, wenn einer zugleich Falsches und Wahres sagen soll. Weil man aber nicht leicht sagen kann, was von beiden schlechthin gelten soll, ob man Wahres, oder ob man Falsches aussagt, so erscheint der Fall schwierig. Aber es steht nichts im Wege, daß ein und derselbe Mensch schlechthin lügenhaft, aber beziehentlich und bei einer Aussage wahrhaftig ist, und daß er wahrhaftig ist bei bestimmten Aussagen,

⁵¹⁶ (Schraven, 2010), S. 2495b.

⁵¹⁷ (Buchheim, 1995), Sp. 1078 f.

⁵¹⁸ (Schraven, 2010), S. 2499.

schlechthin wahrhaft aber nicht.“⁵¹⁹ Aristoteles erläutert hier das sog. Lügnerparadoxon, welches in der Philosophie seiner Zeit weithin verbreitet war, dessen Ursprung und genaue Formulierung allerdings nicht überliefert sind. Aristoteles zitiert es jedenfalls nicht wörtlich, sondern umschreibt es hinsichtlich seines Gehaltes und seiner Struktur.⁵²⁰

„Im Organon vollzieht ARISTOTELES die Scheidung der logisch-philosophischen von der rhetorisch-praktischen Seite des Paradox. Bei ihm erhält das von ihm mit $\alpha\delta\omicron\chi\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\delta\omicron\chi\omicron\varsigma$ (abweichend von der anerkannten Meinung) (...) synonym gesetzte $\pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\chi\omicron\varsigma$ <paradoxos> einen neuen Sinn, da er es auf die Erwartung bezieht, die das Publikum einer Rede oder der Argumentation des Redners entgegenbringt.“⁵²¹

Aristoteles bleibt in seiner Analyse der Paradoxalität dem Code der Wissenschaft – richtig/falsch//wahr/unwahr – insofern verhaftet, weil er das eine als die gegensätzliche Perspektive des anderen betrachtet. So gewinnt er keinen diesen Code transzendierenden Beobachtungsfokus, der die Gleichwertigkeit der beiden Seiten der Unterscheidung berücksichtigte.⁵²² Dass etwas zugleich wahr und unwahr beziehungsweise richtig und falsch sei ist für ihn *logisch* nicht denkbar, weil es ihm um ‚Wahrheit‘ – um wissenschaftliche Wahrheit in logischem Sinne – geht, also auch nicht um Wahrheit in einem moralischen Sinne, sondern um Wahrheit als Markierung, die Unwahrheit ausschließt und vice versa. Demgegenüber denkt sich der Paradoxalist (und eben auch die Sophistin), dass nicht viel gewonnen sei, wenn sie das Wahre bezeichne, es vom Unwahren unterschiede und sodann blind würde für das Unwahre. Das Unwahre erscheint differenztheoretisch gedacht nicht ‚an sich‘, genauso wenig wie das Wahre, sondern das eine erscheint stets nur in Unterscheidung des Einen vom Anderen (und eben auch nicht als dessen jeweiligen Gegenteils), wobei ausschließlich das Eine *oder* das Andere sichtbar wird, indem das jeweils andere kontingent gestellt und unsichtbar wird. Das Eine ist der blinde Fleck des Anderen und vice versa.

Biblisch-theologisch spielt die Paradoxalität ebenfalls eine Rolle. Der Apostel Paulus hat eine Version des Lügnerparadoxons in seinem Brief an Titus überliefert (Tit 1,12): „Es hat einer von ihnen gesagt, ihr eigener Prophet: Die Kreter sind alle/immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche.“ Wenn alle Kreter Lügner sind, folgt daraus, dass alle Aussagen von Kretern gelogen, also falsch sind. Wenn also ein Kreter sagt, dass alle Kreter Lügner seien, dann muß er selbst auch ein Lügner sein, so dass wiederum mindestens nicht alle Kreter Lügner sein können, wenn ein Lügner sagt, sie seien es.

Oder allgemeiner formuliert, „Dieser Satz ist falsch“ impliziert dann: Wenn der Satz wahr ist, dann ist er falsch, und wenn der Satz falsch ist, dann ist er wahr. Damit ist dieser Ausdruck zugleich paradox. „Parallel zu den expliziten Paradoxien haben sich schon früh vereinzelt Denkformen

⁵¹⁹ (Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen* 2, 1995), S. 55 (180b). – Vgl. dazu auch (Schröder, *Paradoxalität*, 1960), S. 28 f. und Anm. 4, S. 29.

⁵²⁰ (Wuchterl, 1995), S. 727. Es gilt inzwischen weithin als unwahrscheinlich, dass Epimenides der Urheber des Lügenparadoxons gewesen sei, möglicherweise ist es auf Eubulides zurückzuführen.

⁵²¹ (Neumeyer, 2003), Sp. 517.

⁵²² Dazu kommt es erst viel später, beispielsweise bei Luhmann.

herausgebildet, welche Widersprüche instrumentell verwenden, um höhere Wahrheiten zu bezweifeln (Sophisten) oder aber um auf solche hinzuweisen (Sokrates: ‚Ich weiß, dass ich nichts weiß‘).“

⁵²³ Wenn ich weiß, dass ich nichts weiß, weiß ich ja *etwas* und wenn ich nichts weiß, kann ich auch nicht wissen, dass ich nichts weiß. Differenztheoretisch ist auch hier mit blinden Flecken zu rechnen, denn erfolgt mein Re-Entry beim Wahren wird mir das Falsche und erfolgt er beim Falschen wird mir das Wahre unsichtbar. Das Kreuzen erzeugt dann das Paradoxon.

Der (biblische) Mythos hingegen kennt keine blinden Flecken. Denn er folgt anderen Semantiken. Der Mythos als wechselseitiges Kreuzen über die Grenzen zur anderen Seite, was die jeweils zuvor bezeichnete Seite in dieser neuerlichen Unterscheidung unsichtbar werden lässt, belehrt uns eines Besseren. Der Anfang des Kosmos, der phänomenalen Welt, scheint anfangslos (Gen 1). Doch als ‚Anfang‘ kann wiederum eine luhmannsche Beobachterin nur bezeichnen, was sie zuvor unterschieden hat von etwas, das sie das Beobachtete überhaupt erst als ‚Anfang von irgendetwas im Unterschied zu etwas anderem‘ erscheinen und bezeichnen lässt.

Erkenntnistheoretisch wurden in der Theologiegeschichte zahllose Ansätze verfolgt, um die im Blick auf die Vernunft ausgelegten Fallstricke des Mythos zu vermeiden – von der Synthese von Glauben und Vernunft der Scholastik bis hin zu Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Aristoteles jedenfalls, dem die ‚Ideen‘ hinter den Dingen, wie sein Lehrer Platon lehrte, bereits viel zu vage erschienen, postuliert Substanzen, an denen die Dinge gleichsam haften, um Sein zu aggregieren und damit eine wissenschaftlich-(onto)logische, eindeutige Existenzaussage treffen zu können. Die Scholastik nahm diesen Ansatz dankbar auf.

Die phänomenologisch-konstruktivistische Erkenntnistheorie folgt demgegenüber einem gänzlich anderen Weg. „Der Beobachter ist in seiner Unterscheidung nicht sichtbar, da er in der ‚Welt‘, die seine Unterscheidung (erst) schafft, nicht vorkommt [...], durch die Operation der Beobachtung selbst unsichtbar [...]. So ist jede Beobachtung paradox: Sie verhüllt, indem sie sichtbar macht. Sie verhüllt vor allem sich selbst – und ihren Schöpfer.“ ⁵²⁴

Obwohl die Denkform der Paradoxalität also auch in biblischen Texten erscheint, war sie in unterschiedlichen theologischen Epochen des Christentums gleichwohl umstritten. Es geht zumeist um Fragen der Allmacht Gottes und den sich daraus ergebenden Widersprüchen (Kann ein allmächtiger Gott tonnenschwere Steine, die Teil der Schöpfung sind, mithin also von diesem Gott selbst geschaffen wurden, anheben oder nicht?), um den selbst unbewegten Bewegten, um die Theodizeefrage (Allmacht und Güte Gottes). Oft dienen Paradoxien innerhalb der Theologie als Metapher oder rhetorische Figur.

⁵²³ (Wuchterl, 1995), S. 728. – Vgl. (Kannetzky, 2010), S. 1901: „Das Lügner. weist auf einen Widerspruch hin, der aus der Anwendung logischer Prinzipien und Schlussformen resultiert, die als adäquate Formalisierungen allgemein anerkannter und gültiger Methoden korrekten Schließens gelten.“

⁵²⁴ (Emlein, Von Mythen, 1998), S. 44.

Henning Schröder plädiert für einen unvoreingenommenen Umgang der Theologie mit der Paradoxalität, weil eine paradoxe Aussage „als pointierte Aussage durchaus als plausibel anzusehen“⁵²⁵ sei.

Um seine Einschätzung sogleich zu untermauern, interpretiert er urprotestantisches Gedankengut:

„Die in der Theologie besonders als Beispiel für Paradoxa oft bedachte Formel *simul iustus et peccator* heißt bei Luther präzisiert: *Peccatores in re, iusti autem in spe* (Sünder in der Realität, Gerechte aber in Hoffnung). Der Widerspruch löst sich im Blick auf verschiedene Aspekte. ‚In Wahrheit sind wir Ungerechte, aber von Gottes Barmherzigkeit werden wir als Gerechte angesehen‘, führt dementsprechend Luther [...] aus, was eben die voranstehende Thematik ausmacht:

‚Beides ist wahr, kein Christ hat Sünde und jeder Christ hat Sünde.‘“⁵²⁶ Paradoxa sind „eben a priori in die Probleme der Einheit und Differenz von Aussage und Wirklichkeit verwickelt“⁵²⁷.

Schröder zufolge führt der Umgang mit Paradoxien geradewegs in die Denkform der Dialektik. Sofern es sich dabei auch um irgendeine Form unterscheidenden Denkens handelt, stoßen wir wiederum auf die Paradoxien bei Luhmann und die Notwendigkeit deren Auflösung. So überrascht auch nicht, wenn Schröder anmerkt: „Jede Äußerung ist systemtheoretisch paradox, da sie System und Umwelt einerseits differenziert, andererseits auf das Ganze hin vereinigt. Als Ausdruck von Selbstbezüglichkeit entstehen auch explizit Paradoxien, weil Metasprache und Objektsprache kombiniert werden. So haben alle Zeichen prinzipiell paradoxe Struktur, weil sie auf etwas verweisen, was sie selbst nicht sind, woran sie aber relational teilhaben“⁵²⁸. Im Falle von Religion und der Theologie als deren Reflexionsinstanz potenzieren sich diese funktionalen Aporien, indem unter Zugrundelegung der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz und deren Einheit Gott, auf beiden Seiten der Unterscheidung Kommunikation – paradox – kontingent gestellt wird. Der Unterscheidung von Meta- und Objektsprache korrespondiert dabei im Blick auf die Systemtheorie die Differenzierung von Alltags- und Theoriesprache. Schröder bezeichnet diesen Umstand als eine „qualitativ andere Diversität, da Gott der gesamten Schöpfung einschließlich ihres Denkens gegenüber“ vorgestellt ist, aber als Thema menschlicher Sprache und menschlichen Denkens zugleich auch Element menschlicher Mitteilung bleibt“⁵²⁹.

Schröder unterscheidet zunächst wissenschaftstheoretisch prinzipiell zwischen logischen und ontologischen Paradoxien. Ersterer Typus betreffe die „Verstehensstruktur“, letzterer die „Ausgestruktur“. Die Paradoxie im ontologischen Sinne bringe zum Ausdruck, „daß ein bestimmter Sachverhalt meinem bisherigen Wirklichkeitsverständnis widerspricht. Ein ‚ontologisches Novum‘ ist entdeckt“⁵³⁰. Indes sei die logische Paradoxie lediglich eine spezielle Form der ontologischen Paradoxie, insofern es eine Verbindung zwischen Logik und Ontologie gebe.⁵³¹ Diese Verbindung

⁵²⁵ (Schröder, Paradox, 1989), S. 731.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ (Schröder, Paradox, 1989), S. 732. - Wichtig im Kontext der vorliegenden Studie ist Schröders Ansicht, dass Zeichen Repräsentanzen, nicht jedoch Abbilder von Wirklichkeiten sind.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 28.

⁵³¹ „Formulierungen wie ‚summa ius, summa iniuria‘ oder ‚weniger wäre mehr gewesen‘ oder ähnlich sind so Paradoxien im logischen Sinn. Entsprechende Aussagen gibt es nun auch im Raum der Theologie wie zum Beispiel ‚Das Nein, das er (sc. Jesus) verkündigt, ist ‚Ja‘ [...] Auch die Formulierung ‚simul iustus et peccator‘ ist natürlich hier zu nennen“ - (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 30.

drücke sich „darin aus, daß alle Paradoxien auch eine bestimmte Intention haben, nämlich ihre widersprüchliche Aussagestruktur <Logik> gerade für eine treffende Wirklichkeitsbeschreibung <Ontologie> zu halten. Das heißt in der Paradoxie im logischen Sinne liegt evtl. ein ebenso ontologisches Interesse wie in der Paradoxie im allgemeinen Sinne. Es wird versucht, auf diese Weise eine spezifische ontologische Phänomenalität mittels Durchbrechung der formalen Logik zu bezeichnen. Die formale Logik wird aus ontologischen Gründen transzendiert. So kommt es in den gewöhnlichen Definitionen der Paradoxie in philosophischen Wörterbüchern zu bezeichnenden Zusätzen, zum Beispiel erklärt Hoffmeister Paradoxie so: „In der Logik eine Aussage, die *scheinbar* gleichzeitig wahr und falsch ist.“⁵³² Somit finden sich durchaus Anknüpfungspunkte für Differenztheorie bei Schröder und sein expliziter Hinweis auf diese, insofern auch er das Sein selbst und an sich nicht erreichen, sondern lediglich in seiner *Transzendierung als Differenz* beobachten kann. Die Theologie neigt dazu, als Reflexionsinstanz der Religion mit ihrer Leitdifferenz immanent/transzendent die der klassischen formalen Logik zuwiderlaufende Tendenz der Paradoxalität noch zu verstärken. Insofern diese Reflexionsinstanz auf kodifizierte Traditionen wie biblische Überlieferungen zurückgreift zeigen sich solche Potenzialisierungsmöglichkeiten bereits in der Reflexion des zugrundeliegenden Materials. „Die Paradoxie kann als Protest eine Grenzwahrheit zur Sprache bringen, die systemimmanent nicht gelöst werden kann. Als Infragestellung aller Immanenz steht das Denkgebilde der Paradoxie als kontradiktorische Aussage, als Verknüpfung von Gegensätzen, für solche Intentionen zur Verfügung. Theologisch ist damit das Problem des (...) Wunders im Bereich der Erkenntnis scharf bezeichnet“⁵³³.

Diesen Umstand greift die *Dialektik* und mit ihr die *dialektische Theologie* auf und macht sie sich zunutze, wobei aufgrund der *Offenbarung* als Spezifikum der Theologie zwischen der philosophischen und der theologischen Dialektik unterschieden werden muß. Wiederum erweist sich angesichts dieser Notwendigkeit einmal mehr schon die Leitdifferenz der Religion als paradox und die Differenz als Form der Unterscheidung bei Luhmann zwar nicht der Operation, aber dem Ergebnis, also der Form nach, als dialektisch. „Die Notwendigkeit (...) dialektischer Theologie zu erweisen, ist eine durchaus rationale Angelegenheit. Sie hat mit Irrationalität nichts zu tun, wohl aber mit dem Problem der Offenbarung als Geheimnis, der Verborgenheit in der Erscheinung“⁵³⁴. Schröder optiert in diesem Zusammenhang folgerichtig dafür, Paradoxa nicht mit Antinomien, wie Kant sie entwickelt hat, zu verwechseln. Schröder traut offensichtlich der Paradoxie als Denkform einiges zu. Ganz am Ende seiner Dissertation resümiert er: „Die Denkform der Paradoxalität im logischen Sinne ist in Frontstellung gegen die mit der formalen Logik korrespondierende Ontologie des Subjekt-Objekt-Schemas, konsequent gesehen, die einzige theologische Denkform.“⁵³⁵

⁵³² (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 30 f. „Scheinbar“ im Original gesperrt.

⁵³³ Vgl. (Schröder, Paradox, 1989), S. 732 und (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 29f.

⁵³⁴ (Schröder, Paradox, 1989), S. 732. - „Die Gleichsetzung mit Antinomie, wie sie teilweise in der Philosophie erfolgt [...] sollte in der Theologie vermieden werden, da Paradoxie, wenn sie nicht Ausdruck der Skepsis, sondern des Glaubens in der Anfechtung ist, immer prävalent das Ja im Nein, die Zusage in der Verneinung mit-teilen will. Daß hier große Nähe zur Erfahrung der (...) Mystik gegeben ist, bedarf keiner besonderen Darlegung, da dort grundsätzlich Einheit und Differenz zusammen wahrgenommen, Unsägliches gesagt (erschwiegen) und Überlogisches erlebt werden“, - Vgl. auch (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 36: „Eine Paradoxie im logischen Sinne ist eine Kontradiktion, was die Begrifflichkeit anbetrifft [...] eine sinnvolle Kontradiktion. Darin also geht die Paradoxie über die Antinomie hinaus, daß sie trotz der kontradiktorischen Formulierung ein synthetisches Element behauptet. Der Ausdruck synthetisches Element [...] drückt aus, daß die kontradiktorische Formulierung den Sachverhalt alleine nicht treffend wiedergibt. Die Paradoxie hat ein solches kontradiktorisches und synthetisches Element.“

⁵³⁵ (Schröder, Paradoxalität, 1960), S. 201.

Martin Luther hat innerhalb seines kirchlichen Reformprojekts die in der Kirche vorherrschende Scholastik zunehmend als problematisch betrachtet und sich von ihr scharf in diversen Disputationen distanziert. „In der Heidelberger Disputation (1518) lehnt Luther die aristotelische Anthropologie und den scholastischen Gottesbegriff ab.“⁵³⁶ Seine Heidelberger Thesen bezeichnet er als „Theologica paradoxa“ ..., was bedeutete, daß sie gegen die scholastischen Lehrmeinungen und deshalb gegen die Erwartungen der Zuhörer formuliert sind, aber auch, daß sie P.s <Paradoxes> zum Gegenstand haben.“⁵³⁷ Luthers *theologia crucis* versucht, die Gnade Gottes und die Offenbarung in Jesus Christus zusammen zu denken. Dadurch bleiben ihm Paradoxien nicht erspart. Das innerweltliche Sicherheitsstreben des Menschen kollidiert mit der Zumutung des Vertrauens, um die Geborgenheit im Glauben zu erreichen. Diese Extreme allein bringt der Verstand nicht zusammen, die klassische aristotelische Logik reicht dafür nicht aus. Wer sich ersatzweise nicht dem Mythos überantwortet braucht also Instrumente theologischen Denkens, die es ermöglichen, den paradoxen Graben zwischen Denken/Logik und Offenbarung zu überwinden. „Trotzdem ist im Argumentieren und Disputieren nicht der Satz des Widerspruchs aufgehoben. Er kann aber nicht als absolutes Kriterium für jede Glaubensaussage fungieren, weil sonst der logisch formale Widerspruch gegen Überraschung durch Gottes Geist immunisiert werden könnte“.⁵³⁸ Gottes Geist prozessiert eben Logos, nicht Nous.

Einen paradoxen Gegensatz zwischen dem Verstand als eines immanenten Denkapparates und der Transzendenz als das dem Verstand Unzugängliche konstruiert *Sören Kierkegaard*. Dieses Transzendente als das Andere des Verstandes ist das Paradoxe. „Es gibt deshalb [...] eine Anschauung der Welt, in Folge deren das P. <Paradoxe> höher ist als jedes System“⁵³⁹. Die höhere Weltanschauung, von der Kierkegaard spricht besteht in der Idee des Paradoxen, die das Christentum auszeichne, während die Philosophie es mit der Vermittlung zu tun habe: Das Paradoxe, von Kierkegaard auch als das Absurde bezeichnet „entsteht dadurch, daß zwei absolut verschiedene Qualitäten, zum Beispiel das Zeitliche und das Ewige, Immanenz und Transzendenz in der Existenz zu einer Einheit zusammengesetzt werden.“⁵⁴⁰

Wer indes hier bereits Differenztheorie wittert sei eines Besseren belehrt: „Das P. <Paradoxe> ist demnach nicht bloß eine ‚Einräumung‘, sondern eine Kategorie, eine ontologische Bestimmung,

⁵³⁶ (Mjaaland, 2021), S. 203.

⁵³⁷ Vgl. (Schröder, Paradox, 1989), Sp. 91.

⁵³⁸ (Schröder, TRE, 1995), S. 733.

⁵³⁹ A.a.O., S. 734.

⁵⁴⁰ (Schröder, Paradox, 1989), Sp. 91.

die das Verhältnis zwischen einem existierenden Geist und der Wahrheit ausdrückt“⁵⁴¹. Immerhin werden jedoch Unterscheidungen getroffen, wenn auch innerhalb eines noch ontologischen Horizonts. Henning Schröder zufolge war der Däne der erste, „der die Denkform der Paradoxalität als *die* theologische Denkform ansah. [...] Er hat erstens das Paradox zu einer kategorialen Bestimmung gemacht, zweitens die ganze Christologie von dem Begriffe des Paradoxes her verstehen wollen, drittens die Dialektik des Paradoxbegriffes selbst als erster durchreflektiert und es viertens zu dem formalen Kriterium aller theologischen Aussagen erklärt.“⁵⁴²

Karl Barth gebraucht den Begriff des Paradoxons noch in der zweiten Auflage seiner berühmten Auslegung des paulinischen Römerbriefes in kategorialer Weise und zeigt eine Nähe zu Kierkegaard. Er schreibt mit Bezug auf Röm 11,25: „ ‚Geheimnis‘ dürfte in der Sprache des Glaubens das sein, was wir das Paradox nennen. [...] Geheimnis ist vor allem das Evangelium selbst als Menschenwort, aus dem das Gotteswort erst hervorbrechen muß.“⁵⁴³ Später, in der Kirchlichen Dogmatik scheint er sich zumindest hinsichtlich des Begriffsgebrauchs vorsichtiger positionieren zu wollen: „Ein Paradoxon ist eine solche Mitteilung, die nicht nur mittels einer $\delta\omicron\chi\alpha$ <Doxa>, einer ‚Erscheinung‘ gemacht wird, sondern die $\pi\alpha\rho\alpha\ \tau\eta\nu\ \delta\omicron\chi\alpha\nu$ <para tñ doxan>, das heißt im Gegensatz zu dem, was die Erscheinung als solche zu sagen scheint, verstanden sein will, um überhaupt verstanden zu werden. Gerade weil nur das Wort Gottes den Begriff des Paradoxons in ganzer Strenge erfüllt, während in allen anderen ‚Paradoxa‘ der Gegensatz zwischen Mitteilung und Gestalt ein solcher ist, der von irgendeinem überlegenen Standort aus aufgelöst werden kann, dürfte es sich empfehlen, von diesem Begriff, nachdem er seinen Dienst getan, aber auch allerhand Verwechslungen hervorgerufen hat, in der Theologie nun wieder sparsameren Gebrauch zu machen.“⁵⁴⁴

Schröder weist darauf hin, dass Barth insbesondere ab der 2. Auflage seines Römerbriefkommentares eine eigenständige und ungewöhnliche Definition des Paradoxons liefert, und zwar im Zusammenhang mit der Auslegung von Röm 4,3. Dort bemüht Barth eine Reihe von paradoxen Formulierungen im Blick auf das Wunder, das Gott gleichsam markiert, insofern immer von Gott rede, wer über das Wunder rede. Bejahe der Mensch Gott zum Beispiel im Kontext des Wunders (für das er eigentlich kein Sinnesorgan habe), so geschehe eben das Wunder als Paradox: „Sofern es menschlicherseits zu einem Bejahen und Verstehen Gottes kommt, sofern das seelische Geschehen die Richtung auf Gott, die Bestimmung von Gott her empfängt, die Form des Glaubens annimmt, geschieht das Unmögliche, das Wunder, das Paradox. [...] Die Einsicht, daß Gott das Nicht-Seiende als Seiendes anspricht [...] ist das Wunder. Die Einsicht, daß Gott die Ehre (die

⁵⁴¹ A.a.O., Sp. 91f.

⁵⁴² (Schröder, Paradoxalität, 1960), S.54f.

⁵⁴³ (Barth, Römerbrief, 1984), S. 398.

⁵⁴⁴ (Barth, Barth, KD I,1, 1964), S. 172.

Doxa) gebührt, ist das Paradox. Und eben diese Einsicht ist der Glaube.“⁵⁴⁵ Gleichwohl konstatiert Schröder: „Der Paradoxbegriff Barths hat im Römerbrief keine klare Struktur, denn das Verhältnis von Theologie, Ontologie und Logik ist noch zu unbestimmt.“⁵⁴⁶ Diese Denkform der Paradoxalität bei Barth, so vermutet Schröder weiter, sei wohl das „was er unter Dialektik versteht“⁵⁴⁷. Wortreich und sperrig versucht Barth im Fortgang seines Kommentars zu erläutern, dass der Mensch nicht von Gott reden kann, sondern stets sich selbst in dieser Chiffre meint und anredet, wäre da nicht der Geist, der das Wunder im Paradox wirkt. „Gleichnis der ewig begründenden Persönlichkeit Gottes ist die ärgerniserregende Tatsache, daß niemand ernsthaft von Gott reden kann, ohne gleichzeitig in stärkster Weise sich selbst mitzuteilen und durchzusetzen. Gleichnis dessen, daß der Geist das absolute Wunder ist, ist das Paradox, dieses letzte verzweifelte menschliche Redewerkzeug.“⁵⁴⁸ Noch vor Luhmanns Systemtheorie formuliert Henning Schröder erstaunlicherweise bereits so etwas ähnliches wie die Theoriefigur des Re-Entry, wenn er schreibt, dass die „Anwendung der Paradoxalität auf die Denkform der Paradoxalität zu dem logischen Ergebnis führt: Die Paradoxalität ist selbst paradox. Dann kann aber, logisch gesehen, eine dogmatisch legitime Aussage auch wieder unparadox sein.“⁵⁴⁹

Immanuel Kant als prägendem Philosophen der Neuzeit und der Aufklärung gelingt es der Paradoxalität einen bleibenden Platz in der Philosophie zu verschaffen und ihr so den Ruch des blanken leichtfertigen Widerspruchs und der bloßen philosophischen Bequemlichkeit zu nehmen. Wir sahen bereits, dass dem Paradoxon - ursprünglich in der Rhetorik beheimatet - lange und immer wieder das Stigma scharfsinniger Überredungskunst (nicht zuletzt vermittelt durch die Sophisten) und spitzfindiger pseudointellektueller Argumentationsakrobatik, sowie Denkfaulheit anhaftete. Wer paradox argumentiert ist aber keineswegs zu faul zum Denken, eher das Gegenteil scheint der Fall zu sein.

Kants philosophisches Programm ist grundsätzlich ein dialektisches. Er versucht hinsichtlich der Möglichkeit von Erkenntnis die Spannungen und Ambivalenzen zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus vor dem Hintergrund eines alternativ ebenso möglichen Idealismus in Form einer transzendentalen Dialektik zu lösen. Rufen wir uns in Erinnerung: Getreu seiner berühmten Antwort auf die Frage, was Aufklärung sei („Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des

⁵⁴⁵ (Barth, Römerbrief, 1984), S. 96.

⁵⁴⁶ (Schröder, Paradoxalität, 1960), S.137.

⁵⁴⁷ A.a.O., S. 138.

⁵⁴⁸ (Barth, Römerbrief, 1984), S. 317. – (Schröder, Paradoxalität, 1960) dazu S.139: „Vor allem zeigt sich der methodische Sinn der Denkform der Paradoxalität aber in seinem Kommentar zu Rö. 12-15, wo er unter dem Titel ‚Die große Störung‘ auch den Standpunkt des Römerbriefes wieder aufhebt. ‚Noch einmal soll offenbar auch die Gebrochenheit gebrochen werden.‘ Das ist gewissermaßen die Krönung des ganzen, diese Mahnung: ‚Laßt euch unterbrechen in eurer Dialektik, damit sie dialektisch bleibe.‘ “

⁵⁴⁹ (Schröder, Paradoxalität, 1960), 139.

Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung“⁵⁵⁰) stellt Kant die Vernunft in den Mittelpunkt seiner transzendentalen Erkenntnistheorie. Er behandelt das Paradoxale in Form der Antinomien grundlegend in der transzendentalen Dialektik im Rahmen seiner „Kritik der reinen Vernunft“ und stellt so die Antinomienlehre in den Dienst der Erkenntnis. Kant erreicht damit gerade aufgrund der Konfrontation gleich gültiger Gegensätze – in der Form sich logisch widersprechender Antworten auf die Fragen der Vernunft – eine hohe erkenntnistheoretische Präzision.⁵⁵¹

Auch der Begriff der Antinomie entstammt – wie jener der Paradoxie – ursprünglich den Rechtswissenschaften. Kant schreibt in seiner Einleitung zur Darstellung der Antinomie der reinen Vernunft, „daÙ aller transzendente Schein der reinen Vernunft auf dialektischen Schlüssen beruhe“, also auf solchen Schlüssen, die These und Antithese einander gegenüberstellen. Die Vernunft gerät gleichsam in einen Selbstwiderspruch, insofern sie a priori Beweise füreinander widersprechenden Aussagen enthlt⁵⁵². Antinomien entstehen für Kant prinzipiell aus einem „Widerstreit der Gesetze“⁵⁵³, das heiÙt aufgrund der unterschiedlichen Anwendung eines Gesetzes der Vernunft.

Bei der Lektüre Kants darf man jedoch nicht innerhalb der Begrenzungen eines rein theologischen Begriffs von Transzendenz bleiben. Transzendenz ist für Kant das, was innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung nicht auf die Gegenstände der Erfahrung beschränkt bleibt, sondern diese Begrenzung überschreitet. Man könnte also angelegentlich von Kants Transzendenzbegriff eine Differenz empirisch/transzendental einführen. So optiert auch Günther Emlein: „Für die Wissenschaft kann gelten, dass sie die Unterscheidung ‚empirisch/theoretisch‘ verwendet, eine Weiterentwicklung von Kants ‚empirisch/transzendental‘ (mit einem Gegenbegriffsaustausch). Der Code der Religion ‚immanent/transzendent‘ ist formgleich gebaut zu ‚empirisch/transzendental‘; beide Unterscheidungen können zurückgeführt werden auf die Differenz ‚empirisch/nichtempirisch‘“.⁵⁵⁴ Kant erteilt jeglichem Versuch, Gegenstände über diese Formgrenze hinaus erkennen zu können eine Absage. Die transzendenten Gegenstände – und darin unterscheidet sich der philosophische Transzendenzbegriff Kants grundlegend vom christlich-theologischen – stellen vielmehr Orientierungshilfen für die Vernunft im Sinne eines transzendenten Ideals zur Verfügung: „Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist ... die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich

550 (Kant, Aufklärung, 1983), S. 53 (A481, 482).

551 (Luhmann, Sthenographie, 2003), S. 122 f.: „Seit Kant zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit unterschied, um seine Antinomien aufzulösen, gilt das Unterscheiden als dasjenige Rezept, das hilft und das zu innovativer Wiederherstellung von Konsistenz sich eignet. [...] Das Universalrezept des Unterscheidens universalisiert also nur das Problem. Der Erfolg des Rezepts ‚unterscheide!‘ macht nur deutlich, daÙ alles Erkennen letztlich im Unterscheiden besteht, also letztlich auf Paradoxien gegründet werden muÙ.“

552 Kant fhrt den Beweis seiner Antinomien ausführlich durch, vgl. zum Beispiel den Beweis der 1. Antinomie (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 1983), S. 412ff. (B 452,454 – A 424, 426 ff.). In der vorliegenden Studie führte diese ausführliche Beweisführung zu weit. Interessant ist sie gleichwohl.

553 (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 1983), S. 401 (B 435; A 408).

554 (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 149.

einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transzendent ist.“⁵⁵⁵

So rückt eine weitere Paradoxie ins Blickfeld. Erkenntnis hat es immer mit essenziellen Fragen zu tun, auf die sie aber keine Antwort findet. Kant beschreibt das in der Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ Vor einem solchem Hintergrund eines Kategorienproblems erscheint die Vernunftserkenntnis selbst paradox. Kant schreibt weiter: „Sie <die Vernunft> fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch *überschreiten* und gleichwohl so unverdächtig erscheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probestein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun *Metaphysik*.“⁵⁵⁶ Kant war das Problem, dass alle metaphysische Wissenschaft keine empirische sein kann, durchaus bewusst. Die Prinzipien der Metaphysik, ihre Kategorien und Begriffe können niemals aus der Erfahrung stammen, sie können nicht den Erscheinungen (Phänomenen) der vorfindlichen Wirklichkeiten entnommen werden. Metaphysik „ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft“⁵⁵⁷.

Das Paradoxe besteht also darin, dass Kant durch den Gebrauch der Vernunft zu den transzendentalen Ideen vordringt (in Form der Vernunftschlüsse und mit dem Code empirisch/transzendental, dem Code der modernen Wissenschaft empirisch/theoretisch entsprechend, vgl. den formgleichen Code der Religion immanent/transzendent⁵⁵⁸): „Denn die reine

⁵⁵⁵ (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 1983), S. 514 (B 598, 599/A570, 571).

⁵⁵⁶ (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 1983), S. 11 (AVII, VIII, IX). – Kursive Hervorhebungen von mir.

⁵⁵⁷ (Kant, Metaphysik, 1983), S. 124 (A23, 24). – Demgegenüber stammen die Prinzipien, Kategorien und Begriffe der Konstruktivismen allesamt aus der Erfahrung.

⁵⁵⁸ Vgl. dazu (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017). S. 149.

Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben“, so dass die Vernunft „durch den synthetischen Gebrauch, deren sie sich zum kategorischen Vernunftschlusse bedient, notwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts kommen müsse [...], ein Gedanke, der beim ersten Anblick äußerst paradox zu sein scheint. Von diesen transzendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern könnten. Denn in der Tat haben sie keine Beziehung auf irgend ein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. [...] Man sieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anderes zur Absicht habe als die absolute Totalität der Synthesis“.⁵⁵⁹ Der skizzierte Prozeß ist also systemtheoretisch beobachtet ein dialektischer (transzendente Dialektik), die Operation eine Unterscheidung eines vernunftbegabten Beobachters. Die empirischen Sachverhalte auf der einen und die transzendentalen Ideen auf der anderen Seite stehen zunächst je für sich. Erst die Synthesis der Vernunft beziehungsweise als Operation der Vernunft, das heißt als Beobachtung im Medium des Denkens, setzt beide zueinander ins Verhältnis, gleichsam als Differenz, also als Form (empirisch/transzendental), für welche die Vernunft als Einheit fungiert.

Für die Konfrontation der Theologie mit konstruktivistischen Erkenntnismodi ergibt sich aus dem vorangehend diskutierten eine – scheinbare – Verlegenheit: Konstruktivistische Sätze, die metaphysisch formuliert beziehungsweise fokussiert sind, weisen über das bloße ‚Aus-sagen über Gegebenheiten‘ hinaus auf das, was – mit Wittgenstein – lediglich gezeigt, aber nicht gesagt werden kann, was demzufolge als Phänomen – in der Beobachtung der Tatsachen der Welt – erscheint, aber nicht zur Entität gerinnt. Darin scheint mir der Konstruktivismus der Mystik, dem Schweigen der Mystik funktional verwandt. Denn das Reden über Mystik ist selbst keine Mystik mehr. Die mystische Schau zeigt etwas, was nicht gesagt werden kann (und darüber *muss* man laut Wittgenstein bekanntlich schweigen). Denn was gesagt wird, kann nicht mystisch gezeigt werden und was sich mystisch zeigt, kann nicht gesagt werden. Wittgenstein formuliert das so: „Der *Sinn* der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und es geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb allen Geschehens und So-Seins liegen. Was es nichtzufällig

⁵⁵⁹ Vgl. dazu insgesamt (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, 1983), S336 f (B392; A 335 – B 393, 394; A 336, 337). – S. a. a.a.O., S. 319f. (B366, 367; A 309, 310 – B 368; A 311): „Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandnis haben mag: so sind sie doch nicht bloß reflektierte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntnis und Bestimmung eines Gegenstandes möglich.“

macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen.“⁵⁶⁰

Das führt uns zu einer weiteren möglichen *Bestimmung der Theologie*: Der Beginn aller Theologie ist das Schweigen. Der präexistente, daher zunächst sprachlose Logos „bei Gott“ ist jener Sinn, der alles was wirklich ist, gezeigt hat und zeigt, indem er inkarniert wurde, indem er sich gezeigt hat als Teil der Welt (des Kosmos). Laut des Johannesprologs war damit indes das Werk der Inkarnation noch nicht vollendet, denn das, was sich zeigt muss auch performativ gesagt werden, um ganz zu erscheinen.⁵⁶¹ Denn laut 1. Mose 1,1 begann die Welt nicht durch die reale Möglichkeit Gottes zu sein, sondern indem „Gott sprach“, performativ mithin, in die durch dieses Sprechen zugleich geschaffene Wirklichkeit hinein. Auf dieses Sprechen bezieht sich Johannes in der Wortwahl seines Prologs, indem er den außerordentlich vielschichtigen Begriff des Logos verwendet (als dessen Grundbedeutungen notdürftig Wort und Vernunft und schließlich Sinn angenommen werden können), um dem die Möglichkeit des ‚in-der-Welt-Seins‘ (= Inkarnation) zu eröffnen. Und auch Johannes belässt es nicht beim Zeigen, sondern optiert für das ‚in-der-Welt-Sein‘ (die Inkarnation) durch das Sprechen, in diesem Falle des Täufers (Joh 1,15): „Johannes zeugt von ihm und ruft⁵⁶²: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist; denn er war eher als ich.“ Die grundlegende Paradoxie der Theologie besteht darin, dass sie über das Unverfügbare, transzendente, also über Gott, nichts ‚sagen‘ kann. Das ist umso irritierender, als die Selbstbezeichnung der Theo-Logie (Theos – Gott / Logos – Rede, Meinung, Denken) eigentlich suggeriert, dass sie genau das könne. „Paradox werden heißt: Verlust der Bestimmbarkeit, also der Anschlußfähigkeit für weitere Operationen“.⁵⁶³

Wir besitzen also mit der Systemtheorie und dem operationalen Konstruktivismus zwei mächtige theoretische Instrumentarien zur Beobachtung und Beschreibung der Theologie im Allgemeinen und der Seelsorge im Besonderen. Mit der Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz können wir Unterscheidungen treffen, die Unterschiede machen, die einen Unterschied machen, insbesondere zu anderen Modellen der Theologie.

Ich diskutiere im folgenden 3. Kapitel meiner Studie exemplarisch exegetisch-theologische Fragen differenztheoretisch anhand der beiden biblischen Schöpfungsberichte im Buch Genesis und des Prologs des Johannesevangeliums, welcher anaphorisch auf die ersttestamentliche Schöpfungsgeschichte verweist. Die paradoxen Semantiken beider Texte fallen

⁵⁶⁰ (Wittgenstein, Tractatus, 2016), S. 83. Kursive Hervorhebung von mir.

⁵⁶¹ Derartiges zeigt sich in den performativen Sprechakten der vollzogenen Tauf liturgie.

⁵⁶² Hier wird das Verbum λεγειν – „sprechen, reden“ (legein in der grammatischen Form λεγων – legwn, Partizip Präsens aktiv, maskulinum, Singular von λεγειν) benutzt, das mit dem Substantiv Logos die gleiche Wurzel teilt. Es folgt eine spezielle grammatische Form des gleichen Stammes eipon -> von legein (ειπον – 1. Person, Aorist singular, Indikativ aktiv).

⁵⁶³ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 59.

umso mehr ins Gewicht, als es sich um zwei theologisch besonders bedeutsame und kompositorisch-redaktionsgeschichtlich betrachtet exponierte Texte handelt, die für die Bibel insgesamt eine programmatische Funktion erfüllen und die beide Testamente miteinander verbinden. Das Feld der Paradoxalität in biblischer Überlieferung und christlicher Theologie und im philosophischen Umfeld der biblischen und theologischen Traditionen – die sich gegenseitig beeinflusst haben – ist, wie wir sahen, ein ausgesprochen weites, das hier im Rahmen der vorliegenden Untersuchung angemessen knapp behandelt werden konnte.

3 Theologie und Differenz - Religion als Schrift und der paradoxe Mythos vom anfangslosen Anfang

*Die Paradoxierung der Zivilisation
hat nicht zur Zivilisierung des Paradoxen geführt.
(Niklas Luhmann)⁵⁶⁴*

Religionen blicken gewöhnlich auf einen langen Zeitraum ihrer historischen Entwicklung zurück, insbesondere, wenn es sich um sog. „Hochreligionen“ handelt, deren Kennzeichen - neben ausgefeilten sekundären Entwicklungen wie Theologien und Dogmatiken – die Referenz auf ein religiöses Buch, eine Heilige Schrift ist.⁵⁶⁵ Erst Hochreligionen benötigen keine außergewöhnlichen Bewusstseinszustände oder Trancen mehr (die auch letztlich kein alleiniges Spezifikum von Religionen sind), um die Willenskundgebungen einer Gottheit bekannt zu machen. Sie brauchen dazu nurmehr „Weisheit und Schriftkenntnis“⁵⁶⁶. Die Erfindung der Schrift und die Möglichkeit, Aufzeichnungen subjektiven eigenen Erlebens und des beobachteten Erlebens anderer anzufertigen, erweitert und beschränkt die Möglichkeiten von Religion zugleich, weil das Erlebte immer wieder exegetisch und liturgisch (re)inszeniert werden muß, aber nicht mehr kultisch-rituell wiederholt werden kann. „Durch diese Umsetzung von mündlichen Zeugnissen in Schrift wird eine Tradition erzeugt, wird das Ereignis dekontextiert und rekontextiert, nämlich eingebracht in Erzählungen für die, die dann an dieses wie auch an andere Wunder einer heiligen Geschichte ‚glauben‘ müssen. Die Buchreligion sperrt sich gegen eine rituelle, eine kultische Wiederholung solcher Ereignisse. Sie

⁵⁶⁴ Religionen (Luhmann, Sthenographie, 2003), S. 120.

⁵⁶⁵ Vgl. (Luhmann, Religion, 2002), S. 63: „Die Basis dieser Entwicklung hat noch archaisch-primitive Merkmale. Offenbarungen des Götterwillens erfolgen situativ, ad hoc, in der Form von Inspiration, das Kreuzen der Grenze also fallweise und konkret. Erst die Hochreligionen kennen ‚Heilige Schriften‘ und damit eine Kanonisierung der Offenbarung als Selbstdarstellung Gottes.“ – Funktional beschreibt Luhmann die Genese von Hochreligion in (Luhmann, Funktion d. Religion, 2016), S. 37: Die Entwicklung zur Hochreligion korreliere „mit strukturellen Transformationen des Gesellschaftssystems und trägt dem Umstände Rechnung, daß tradierte Muster der Erlebnisverarbeitung aufgelöst und auf höheren Niveaus der Generalisierung neu formiert werden müssen. Dann leistet die Religion dank ihrer Funktion zugleich ein Regenerieren von Unbestimmbarkeit, für die nur sie über adäquate Behandlungsmuster verfügt.“

⁵⁶⁶ (Luhmann, Medium, 2000), S. 44.

wiederholt sich selber – als Schrift.“⁵⁶⁷ Wie eine exegetische Rekontextierung bewerkstelligt werden kann zeige ich im folgenden Kapitel am Beispiel von Gen 1 und Joh 1,1 ff.

Um es sogleich vorwegzunehmen: Der Mythos vom anfangslosen Anfang, in sich paradox, hat – zumindest im Geltungsbereich christlicher Theologie und Hermeneutik – maßgeblich zur Zivilisierung des Paradoxen beigetragen, insofern er in fortwährend paradoxer Diktion und Semantik die Erscheinung der Zivilisation als solcher zu erklären versucht hat; angesichts seiner noch immer erheblichen Attraktivität scheint dies dem Mythos recht überzeugend gelungen zu sein. Es obliegt der Exegese als theologischem Wissenschaftsinstrument diesen Mythos zu beobachten. Mit der Exegese kommt also die Theologie ins Spiel.

Insofern Exegese als jener Prozess verstanden wird, im Zuge dessen erhoben werden soll, was ein Text und/oder dessen Autorin ‚wirklich‘ sagen will, was das, was beschrieben wird wirklich *ist*, – auch als Überbrückung einer immensen Nachzeitigkeit infolge des historischen Abstandes – handelt es sich im Folgenden *nicht* um Exegese. Die Schöpfungsgeschichten des ersten Testaments beschreiben nicht, was Gott wirklich getan hat, sondern was Autoren beziehungsweise ein Autor darüber gedacht haben beziehungsweise gedacht hat infolgedessen, was sie ihrerseits beobachtet haben. Dieses ‚darüber denken‘ ist somit die Folge einer Unterscheidung im Code der Religion. *Vergegenwärtigen wir uns im Vorfeld noch einmal folgendes: Die Leitunterscheidung der Religion ist Immanenz/Transzendenz. Diese Differenz „ist“ nicht im ontologischen Sinne, sondern ist im Kontext der Systemtheorie denknotwendig im Sinne einer Letztunterscheidung. Sie beschreibt keine Entitäten (Seinstatsachen), sondern durch die Operation der Beobachtung getroffene Unterscheidungen. Die Transzendenz der Differenz Immanenz/Transzendenz ist also keine im ontologischen Sinne existierende, absolute Transzendenz, sondern eine im Code der Religion beobachtete Transzendenz.* Gleiches gilt für die Immanenz als jeweils beobachteter Wirklichkeit. Alles könnte auch ganz anders beobachtet und beschrieben werden. Die Einheit der Differenz ist eine Kontingenzformel, die wir im Code der Religion „Gott“ nennen. *Als Einheit einer Differenz ist die Kontingenzformel paradox.* Was in dieser Studie gesagt werden kann, kann also aufgrund der Operation des Beobachtens gesagt werden. Ich sage etwas über Gott aufgrund der durch Beobachtung erschienenen Differenz Immanenz/Transzendenz, die dem funktionalen System Religion zugrunde liegt, im Code der Religion, ohne ‚wirklich‘ etwas über Gott zu *wissen*.

Die im 2. Kapitel der vorliegenden Studie skizzierten systemtheoretischen und konstruktivistischen Optionen sollen im Folgenden auf die Beobachtung der kodifizierten und kanonisierten Überlieferung der Bibel angewendet werden, und zwar auf zwei Texte, die meines

⁵⁶⁷ Ebd.

Erachtens ein besonderes differenztheoretisches Potential anbieten. Angesichts einer Fülle von Überlieferungen (wie der biblischen) stellt sich mir die Frage: Wo will ich beginnen? „Für die antike Rhetorik gilt der Textanfang als die gefährvolle Zone der Rede. Daher rief man zu Beginn der Rede die Götter an. Prologe und Epiloge wurden daher besonders sorgfältig gestaltet. Denn der Anfang bestimmt auf eigentümliche Weise alles Folgende, und der Schluss das Ganze.“⁵⁶⁸ Die neuere Rezeptionsforschung hat deshalb auch die Notwendigkeit zur Untersuchung der festen, geprägten semantischen und thematischen Schemata beziehungsweise Formen (Topoi) zu Ende und zu Anfang eines Textes erkannt. „Der Eröffnungssatz bestimmt die Erwartungs- und Verstehensebene für alle späteren Zeichenfolgen.“⁵⁶⁹ Grund genug also, sich Textanfängen beziehungsweise Anfangstexten beziehungsweise Einleitungen und Prologen zuzuwenden.

Das erste Buch der hebräischen Bibel (unseres ersten beziehungsweise sog. Alten Testaments) und mit ihm auch der christlichen Bibel insgesamt beginnt mit „Im Anfang“ (בְּרֵאשִׁית – Bereschith). Auf 1. Mose 1 bezieht sich das „Im Anfang“ (Εν ἀρχῇ - en arche) des Johannesevangeliums, Johannes 1,1 ff. Und schließlich findet sich im Schlusskapitel der gesamten Bibel, in der geheimen Offenbarung des Johannes (Offb 22,13), folgender Satz, der den „Anfang“ erneut thematisiert: ἐγώ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. (Ego (eimi) to alpha kai to oh (omega), he arche kai ho telos - Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der *Anfang* und das Ende).⁵⁷⁰

1. Buch Mose, Kapitel 1, Verse 1-5:

1. Am Anfang⁵⁷¹ schuf Gott Himmel und Erde. 2. Und die Erde war wüst und leer, und Finsternis lag auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser. 3. Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. 4. Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis 5. und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

⁵⁶⁸ Vgl. dazu (Berger, Exegese, 1991), S.19 und (Ibuki, 1972), 177ff.

⁵⁶⁹ (Berger, Exegese, 1991), S. 19.

⁵⁷⁰ Der Begriff des Telos, des „Ziels“, soviel sei hier gesagt, ist dem Johannesevangelium fremd und begegnet dort nirgends. Auch in den johanneischen Briefen fehlt er. In der Offenbarung taucht er indes auf und verbindet den Anfang des Johannesevangeliums mit dem Schluss der Offenbarung und damit der gesamten Bibel, insofern das „neue Jerusalem“ - der „neue Himmel“ und die „neue Erde“ - als die Erfüllung und somit als das Ziel der Inkarnation des Logos verstanden werden soll.

⁵⁷¹ Die Lutherübersetzung in der Revision von 2017 bietet hier diesen Text. Konsequenter wäre aber eine andere Verdeutschung, vgl. (Ratray & Milgram, 1993), S. 291: „בְּרֵאשִׁית steht gewöhnlich im st.cstr., bezieht sich also auf den Anfang von etwas. Normalerweise folgt ein Nomen oder Pronomen, in Gen 1,1 jedoch ein verbum finitum. Gen 1,1 ist demnach (mit Rashi) folgendermaßen zu verstehen: „Als Gott begann, Himmel und Erde zu schaffen“.

Johannesevangelium, Kapitel 1, Verse 1-18:

1. Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. 2. Dasselbe war im Anfang bei Gott. 3. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist. 4. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht ergriffen.

6. Es war ein Mensch, von Gott gesandt, der hieß Johannes. 7. Der kam zum Zeugnis, damit er von dem Licht zeuge, auf dass alle durch ihn glaubten. 8. Er war nicht das Licht, sondern er sollte zeugen von dem Licht. 9. Das war das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. 10. Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbe gemacht; und die Welt erkannte es nicht. 11. Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf. 12. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden: denen, die an seinen Namen glauben, 13. die nicht aus menschlichem Geblüt noch aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind.

14. Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

15. Johannes zeugt von ihm und ruft: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist; denn er war eher als ich.

16. Von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade. 17. Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. 18. Niemand hat Gott je gesehen; der Eingeborene, der Gott ist und in des Vaters Schoß ist, der hat es verkündigt.

In beiden Texten begegnen uns „Anfang“, „Sprechen“, „Wort“, hier wie dort „Licht“ und „Finsternis“, Scheidung und Unterscheidung. Und während die Erzählung vom Anfang der Schöpfung wie aus einem Guss gesprochen wirkt, meint der Leser beim johanneischen Prolog sogleich eine Mehrstimmigkeit zu hören, aber keinen ursprünglich einheitlichen Text. Es lassen sich deutliche ‚Einschnitte‘ erkennen: Johannes 1,1-5; 1,6-8; 1,9-13; 1,14. Bei den

folgenden Versen 15-18 lässt sich zunächst kein – als ursprünglich zu vermutender – Zusammenhang mehr erfassen.⁵⁷² Der Prolog ist jedenfalls kein „Kunstwerk aus einem Guß“⁵⁷³.

3.1 Im Anfang trifft Gott eine Unterscheidung – Mythos als Differenz

Buchstäblich alles im 1. Buch Mose, Kapitel 1 beginnt mit dem Treffen einer Unterscheidung, einer Unterscheidung, ohne die das All-Eine (identifiziert mit „Gott“) nichts als die Möglichkeit von etwas geblieben wäre, was hätte werden können, aber nicht geworden ist. Die ersten Sätze des 1. Buches Moses, Genesis weisen, wie früh erkannt wurde, „das Gepräge einer geschichtlichen Urkunde“⁵⁷⁴ auf, anders gesagt: die Option, die Beobachtung des Textes über die Entstehung der Schöpfung als historischen Prozess zu beschreiben. Überdies ziehen sich durch den Text Spuren späterer Interpretationen des alten Materials, dass auf einem ursprünglichen Logoshymnus⁵⁷⁵ beruhen könnte. Der Text kann als Beschreibung eines Handelns Gottes verstanden werden, welches wiederum als ein geschichtliches Ereignis, als ein Ereignis in Raum und Zeit (die einen Anfang und ein Ende hat) und *zugleich* als Beginn von Raum und Zeit begriffen werden kann. Das 1. Kapitel des ersten Buches Mose unterscheidet zwischen Zeit und Ewigkeit (im Folgenden hier ausführlich erläutert), Ausdehnung und Nicht-Ausdehnung bezogen auf den Raum und die Zeit, die erst im Folgenden als Zeitraum (also Ausdehnung) zwischen Tagesanbruch und Eintritt der Nacht beschrieben wird. Was vor der Entstehung von Raum und Zeit liegt können wir nicht wissen. Auch 1. Mose 1 *weiß* davon nichts, sondern beschreibt es mit Hilfe des zugrundeliegenden Mythos. Es geht mir also um eine differenztheoretische Deutung des Mythos der Schöpfung.

Was mit dem Unterscheiden als Operation des Mythos gemeint ist lässt sich außer mit der Logik Spencer-Browns auch mit einem Missgeschick beschreiben, dass mir während der Arbeit an der vorliegenden Studie widerfuhr. Was auch immer der pdf-Version des 4.

⁵⁷² Sowohl stilistisch als auch im Hinblick auf die Textsorte beziehungsweise eines womöglich zugrundeliegenden (evtl. auch vorchristlichen) Logoshymnus, setzen sich die überwiegend in einer gebundenen, eher poetischen als prosaischen Form gehaltenen V.1-18 deutlich vom Folgenden ab. Was 1,6-8 zunächst nur schlaglichtartig beleuchteten, wird 1,19ff. innerhalb eines Gesprächs – hier wechselt also die literarische Form – (der Täufer diskutiert mit Repräsentanten jüdischer Gruppen) verdeutlicht. – Gleich zu Beginn des Prologs benennen die ersten beiden Verse in aller Kürze den Inhalt der folgenden 16 Verse. Das zu Beginn von V. 2 auf V.1 zurückweisende *outos* (οὗτος – „dasselbe“) markiert die V.1,1f. als erste Sequenz des Segmentes Joh 1,1-18. Die Sätze von 1,1-2 sind untereinander in ähnlicher Weise verknüpft, wie diejenigen von V.3 und 1,4-5.

⁵⁷³ Vgl. (Bauer, 1933), S. 15: „während 9 die Ausführungen über das Licht fortsetzt, schiebt sich 6-8 in sehr störender Weise ein Passus über Johannes den Täufer und sein Zeugnis dazwischen. Diese Darlegungen über den Täufer atmen ganz den Geist unseres Evangelisten ... Dann aber möchte man glauben, daß er sich hier eine Vorlage nutzbar gemacht hat ... Wir müssten dann annehmen, daß ... die erste Erwähnung des Lichtes in der bearbeiteten Vorlage dem Evangelisten einen unwiderstehlichen Anstoß gab, einer Persönlichkeit, die auch als ‚das Licht‘ bezeichnet worden ist, diesen Anspruch abzustreiten.“ Die beiden Sequenzen sind also womöglich Teil der im Joh verarbeiteten Tradition(en) aus dem Umkreis täuferischer Gruppierungen.

⁵⁷⁴ Vgl. zum Beispiel (Keil, 1878), S. 6.

⁵⁷⁵ S. unten, 3.2.

Bandes der „Soziologischen Aufklärung“ Niklas Luhmanns auf ihrem Weg auf meinen Rechner zugestoßen sein mochte, es hinderte mich an präziser Selektion, also Unterscheidung einzelner Passagen im Text. Stets wurde anderes sukzessive - und im Prozess fortschreitend - zusätzlich mitmarkiert, gar überlappt.

das Unheimliche, Unvertraute wird evakuiert. Aber es bleibt noch da nicht das, was uns jetzt Lebendes der anderen Seite der Differenz; möglich ist. Sie ist eine Formel für die Möglichkeit des Lebens. Die Realität Mythos wird von der sozialanthr

Bei meinem Versuch, Wichtiges von Unwichtigem, Relevantes von Irrelevantem zu unterscheiden gelang es mir nicht, die einer Seite der Differenz, nämlich das Relevante, gänzlich zu evakuieren. Die andere Seite, das Irrelevante, blieb ein Aspekt des Ganzen, der gesamten Differenz.

Gott schuf „im Anfang“ (also wird im 1. Mose bereits Gott vor der Schöpfung vorausgesetzt) „den Himmel und die Erde“. Hier ist mit Bereschith (בראשית) der Beginn des Schöpfungsprozesses gemeint, der in diesem Augenblick beginnt und am 6. Tag⁵⁷⁶ endet. Es ist also *Prozesszeit*, nicht Zeit im Sinne von Ewigkeit gemeint. Im Unterschied zu dieser verwendet die hebräische Bibel Begriffe wie Et (עת), der die laufende, historische Zeit beziehungsweise historische Zeiträume bezeichnet (dem entspricht das griechische Chronos (χρονος, Chronos – vgl. in Chronologie, Chronometer etc.). Der Begriff Olam (עולם) benennt die „fernste Zeit“, also am ehesten das, was wir in abendländisch-griechischer Denktradition mit Ewigkeit assoziieren würden. An etlichen Stellen im ersten Testament bedeutet es offenbar „Ewigkeit“.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Der Text greift mit den ersten drei Versen von Kapitel 2 das erste Kapitel wieder auf und verdeutlicht – mit diesem eigentlich als Einleitung zum zweiten Schöpfungsbericht (inklusive der Erschaffung des Menschen) gedachten Text –, dass die Erschaffung und Ordnung des Kosmos erst mit dem 7. Tag, an dem Gott ruht, beendet sei. Hier kann man mit Fug und Recht an Ritualisierungen interessierte Kreise, womöglich Priester, voraussetzen. Sie kommen als Autoren wie als Redaktoren des Materials in Frage. Für meine Zwecke hier kann die Klärung dieser Fragen jedoch getrost unberücksichtigt bleiben.

⁵⁷⁷ Im Unterschied zu καιρος – kairos und ... Vgl. (Ratray & Milgram, 1993), S. 291 (Ich gebe in Umschrift wieder, was auch in der Zitatquelle in Umschrift erscheint.): „ראשית“ steht gewöhnlich im st.cstr., bezieht sich also auf den Anfang von etwas. Normalerweise folgt ein Nomen oder Pronomen, in Gen 1,1 jedoch ein verbum finitum. Gen 1,1 ist demnach (mit Rashi) folgendermaßen zu verstehen: „Als Gott begann, Himmel und Erde zu schaffen, - die Erde war wüst und leer ... -, da sprach Gott: 'Es werde Licht'...“. Es ist dabei nicht nötig, ברא (3. mask. Sing. SK) in ברא (Inf. cstr.) umzuwandeln, denn die gleiche Cstr.-Verbindung Nomen - Verbum finitum findet sich in Hos 1,2: „Als JHWH begann, durch Hosea zu reden (tehillat dibbær-JHWH behōsea), sagte er zu Hosea“. Eine solche Interpretation von Gen 1,1 wird weiter gestützt durch das Fehlen des Artikels; hätte der Autor nämlich „im Anfang schuf Gott...“ sagen wollen, müsste statt *bere šit* ein *bāre šit* stehen. *re šit* spielt also nicht auf einen absoluten Anfang der Zeit oder des Universums an, sondern einfach auf den Beginn des Prozesses der Welterschaffung, eines Prozesses, der am 6. Tag beendet war.“ In Offenbarung 22,13 wird das griechische ἀρχή (arche) konsequent im Sinne des hebr. reschith benutzt – in Kombination mit τέλος (telos) „Ziel“. Hier ist also der Prozess vom Anfang bis zum Ende im Blick.

Für die Tätigkeit des Schaffens, Erschaffens, benutzt die hebräische Bibel den Begriff bara (ברא), der mit „trennen“⁵⁷⁸, „schneiden, teilen“⁵⁷⁹ verdeutscht werden kann. Auch in differenztheoretischen Kontexten spielt, wie wir bereits sahen, das Teilen eine Rolle. „Indem eine Grenze mit getrennten Seiten“, so George Spencer-Brown, „so angeordnet wird, dass ein Punkt auf der einen Seite die andere Seite nicht erreichen kann“⁵⁸⁰ wird eine Trennung beziehungsweise (Unter-) Scheidung getroffen und ein Raum benannt, „der durch die Unterscheidung geteilt oder gespalten wird.“⁵⁸¹ Der *Anfang* der Genesis, der Beginn beziehungsweise die Prozesszeit stellt uns vor theoretisch unlösbare, letztlich paradoxe Probleme. Wenn wir Gott als Schöpfer „im Anfang“ beobachten muss es schon *vor* der Schöpfung etwas gegeben haben. Weil wir aber dieses ‚vor der Schöpfung‘ nicht vom Anfang der Schöpfung unterscheiden können, können wir es auch nicht beschreiben. Was die Genesis mitteilen will, kann also nur im Medium des Mythos mitgeteilt werden, an den ich als Differenztheoretiker notgedrungen anschließen muss. Ich setze ihn also voraus.

Um eine Schöpfung zu erschaffen⁵⁸² verletzt der als der All-Eine gedachte Gott eben diese All-Einheit. Gott unterscheidet sich von seiner Schöpfung, er trifft *eine Unterscheidung zu sich selbst*, sonst hätte er keine Schöpfung. Auch diese Verletzung der All-Einheit hat niemand je beobachtet. Sie ist imaginär und ein Letztbegriff. Das Treffen von Unterscheidungen wird im Fortgang des ersten Schöpfungsberichtes greifbar, indem Gott zwischen Licht und Finsternis (1. Mose 1,4) und zwischen dem Wasser über und unter der Feste (1. Mose 1,6f.) unterscheidet. In 1. Mose 1,14.18 schafft er Lichter zur Unterscheidung von Tag und Nacht (hier mit der Wurzel badal (בדל) mit der Bedeutung „(aus) sondern, unterscheiden“, ebenfalls wohl späteren Ursprungs („Priesterschrift“).

Ps 90, 2 zum Beispiel markiert mit „Ewigkeit“ - עולם (Olam) - ganz deutlich die Differenz zur historischen Zeit, insofern hier zweifellos von einer göttlichen Zeitdimension vor der Erschaffung der Welt und damit auch vor der Erschaffung der weltimmanenten Dimensionen von Zeit(en) und Raum ausgegangen wird: לֹא הָיָה מְלוּחָד מְלוּחָד מִלְּפָנֶיךָ לְלֹחֲדָתְךָ בְּלֵץ מִרְחֹב מִתְחַבֵּעַ בְּשֶׁרֶם הָרָגִים וְלֹדוֹ וְתִתְחַלֵּל אֲרֶץ וְתִבֵּל וּמִעוֹלָם עַד-עוֹלָם אָתָּה אֵל - „Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Spricht die Hebräische Bibel von der historischen Zeit im Unterscheid zur Ewigkeit bedient sie sich entweder einer Form von יום (Jom), was grundlegend für „Tag“ steht und damit auch gegenüber dem עולם - olam - „Ewigkeit“) ganz konkreten Vorstellungen und Bildern Raum gibt (meist im Plural, was durchaus ein antikes Bewusstsein für die Subjektivität der jeweils wahrgenommenen und empfundenen Zeiten spiegelt) oder mit einer Form von עת (Et). Zu עולם in unterschiedlichen Kontexten und Bedeutungsvarianten (auch als „Ewigkeit“) vergleiche insgesamt (Jenni, 2004), Bd. 2, S. 228 ff.

⁵⁷⁸ (Bernhardt, 1973), S. 773.

⁵⁷⁹ (Schmidt, 2004), S. 336. Etymologisch kann für ברא (bara) auch die Bedeutung „abhauen, roden zerhauen“ angenommen werden.

⁵⁸⁰ (Spencer-Brown, 1997), S.1.

⁵⁸¹ A.a.O., S. 3. „Nenne die Teile des Raumes, der durch die Teilung oder Spaltung gebildet wird, die Seiten der Unterscheidung oder wahlweise die Räume, Zustände oder Inhalte, die durch die Unterscheidung unterschieden werden.“ (Ebd.)

⁵⁸² „Das Verbum ברא ist in seinem Anwendungsbereich streng begrenzt. Es dient ausschließlich zur Bezeichnung des göttlichen Schaffens“, (Bernhardt, 1973), S. 774. So alt auch der ursprüngliche Schöpfungsbericht, der viele Parallelen zu gemeinaltorientalischen Schöpfungsberichten aufweist, sein mag, so entstammt doch das ברא wahrscheinlich einer redaktionellen Bearbeitung aus exilischer und nachexilischer Zeit. Die ältere wie die neuere Urkundenhypothese ordnen diese Redaktion der Priesterschrift zu (vgl. ebd.). Die weitere Entwicklung in der alttestamentlichen Forschung kann und muss hier nicht diskutiert werden.

Somit entsteht eine *erste Differenz*, die Differenz zwischen der geschaffenen Welt (Immanenz) und der Schöpferwelt (Transzendenz). Ohne Differenz gäbe es keine Schöpfung, ohne Differenz gäbe es kein Denken, keine Erkenntnis. Der Schöpfungsprozess als unterscheidender Prozess zeigt sich nachfolgend in der Schöpfung des Menschen (1. Mose 1,26 ff.), der *zweiten Differenz*, insofern der Mensch vor allem von anderen Lebewesen, den Tieren, unterschieden wird, ohne dass hier zunächst eine Hierarchie erkennbar wäre. Immerhin wurden die Tiere *vor* den Menschen erschaffen!

Erst die gewöhnlich als „Sündenfall“ beschriebene Selektion der ersten Menschen im Mythos führt zu einer weiteren Unterscheidung, die im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Gut und Böse steht. Der Mythos schreibt Gott die Fähigkeit und Möglichkeit zu, Unterscheidungen zu treffen und mittels dieser Entscheidungen die Schöpfung zu erschaffen. Der Mythos beobachtet und beschreibt auf dieser Grundlage auch die Entstehung menschlichen Denkens als eines Unterscheidungen treffenden Denkens (infolge der Operation der Selektion, wobei diese Operation als Wahl zwischen mindestens zwei Sinnkonstrukten beschrieben werden kann). Mit dieser Wahl geht die Fähigkeit Gottes, Unterscheidungen zu treffen, gleichsam auf den Menschen über! Auch darin wird der Mensch *wie* Gott, zum Ebenbild Gottes!

So ist also die Erschaffung des Menschen im Unterschied zu den Pflanzen und Tieren durch das Paradoxon der Gottesebenbildlichkeit (*imago dei*) geprägt. Letzteres zeigt sich im zweiten Schöpfungsbericht im zweiten und dritten Kapitel der Genesis weiter ausgeführt.

Das Essen der verbotenen Früchte von dem Baum im Garten Eden, das heißt die Unterscheidung von Gut und Böse, bezeichnet diese, im ersten Genesiskapitel grundlegend eingeführte, *dritte Differenz*.

Somit verliert das Geschöpf, der Mensch, seine Unmittelbarkeit zur von Gott getroffenen Unterscheidung durch die Absicht, selbst eine Unterscheidung treffen zu wollen, also, *wie* Gott sein zu wollen. Aber der Mensch ist eben letztlich nicht wie Gott (sonst wäre er Gott), sondern nach Gottes Bild, also durch Gottes Unterscheidung (von sich selbst), geschaffen. Darin zeigt sich das beschriebene Paradoxon, sich von Gott darin zu *unterscheiden*, *wie* Gott zu sein - „und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“, (1. Mose 3,5). Die Trennung beziehungsweise Teilung, die Geschöpflichkeit im endlichen Raum und in der endlichen Zeit, ist also die Konsequenz des Willens, selbst Unterscheidungen treffen zu wollen und zu können. Der Mythos beobachtet die menschliche Kontingenzerfahrung ,in

die Welt geworfen‘ zu sein (1. Mose 3,22-24)⁵⁸³ und beschreibt sie als Verlust der Unmittelbarkeit zur Dimension des Göttlichen, zur Transzendenz. Religion deutet von jeher diesen kontingenten Umstand und versucht, ihn anschlussfähig, also sinnvoll zu machen. *Weil Menschen der Kontingenz von Sinn nicht enttrinnen können, kreiert Religion einen paradoxen Mythos des anfangslosen Anfangs beziehungsweise des Anfangs unmittelbar nach der All-Einheit, also der ursprünglichen Differenz- und Anfangslosigkeit.*

Die letzte, *vierte Differenz*, im zweiten Schöpfungsbericht gipfelt in einer dramatischen Szene, dem ersten, archetypisch erzählten Mord der Menschheitsgeschichte. Der Ackerbauer Kain erschlägt seinen Bruder, den Kleinviehhirten Abel. Mit dieser vierten Unterscheidung (symbolisiert durch den Bauern Kain und den Hirten Abel) markiert der Mythos den *Übergang von der nomadischen zur sesshaften Lebensform* (was ebenfalls für eine spätere Überarbeitung der zugrundeliegenden Traditionsstoffe der Geschichte spricht), die symbolisch durch das Kainsmal markiert ist. Folgerichtig wird direkt im Anschluss berichtet, wie Kain eine Stadt (also einen Ort der Sesshaften) erbaut, die nach seinem Sohn Henoch benannt ist.

Wer nun nach der frühchristlichen (jüdisch-hellenistischen) Aufnahme der skizzierten Motive der jüdischen (semitisch-gemeinaltorientalischen) Erzählung der Genesis sucht, wird im Evangelium nach Johannes fündig. Die Arche des vierten Evangelisten greift die Bereschith der Genesis des 1. Buches Mose auf.

3.2 Der Prolog des Johannesevangeliums 1,1-18 – Die Inkarnation des Logos als Re-Entry

Der Prolog des Johannesevangeliums bietet im Unterschied zu den ersten Kapiteln des Buches Genesis eine kurze, hoch verdichtete Schöpfungsgeschichte der Welt, zumal der Autor oder die Autorin des Evangeliums die Kenntnis der ersttestamentlichen Schöpfungsgeschichten bei seinen beziehungsweise ihren Leserinnen ohnehin voraussetzen konnte. Es wird also an den Mythos der Genesis angeschlossen und wiederum mythisch beobachtet, beschrieben und bezeichnet. Der Prolog thematisiert die ‚Menschwerdung‘ Gottes als „Fleischwerdung“ (Inkarnation) des Logos. Zugleich wird mit der Inkarnation die ersttestamentliche Idee des Menschen als Ebenbild Gottes theologisch auf die Spitze getrieben. Der

⁵⁸³ „Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, dass er nur nicht ausstrecke seine Hand und nehme auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden, dass er die Erde bebaute, von der er genommen war. Und er trieb den Menschen hinaus und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim mit dem flammenden, blitzenden Schwert, zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.“

Prolog beschreibt die Differenz zwischen dem transzendenten Reich Gottes (der Basileia) und der geschaffenen, immanenten Welt (dem Kosmos), die Basisdifferenz Immanenz/Transzendenz der Religion.

Der Prolog insgesamt ist sehr wahrscheinlich eine freie literarische Schöpfung des Evangelisten unter Verwendung älteren Traditionsmaterials. Vieles spricht dafür, dass er eine möglicherweise auch schon literarisch als Lobgesang (Hymnus) verfasste Logostradition vorfand. Die verwendeten Traditionen müssen natürlich älter sein, als der Prolog und das Evangelium selbst. Werfen wir einen exemplarischen Blick auf zwei literarkritische Rekonstruktionen, die sich ähnlichen Schlussfolgerungen verdanken, wie meine Analyse des Textes des Prologs des Johannesevangeliums.⁵⁸⁴

Roland Bergmeier⁵⁸⁵

Der vorjohanneische Logospsalm	Kommentar des vorjohanneischen Logospsalms
1a Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, b , καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν	
	1c καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3a πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, b καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.	
4a ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, b καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.	
5a καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, b καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	

⁵⁸⁴ Des Griechischen nicht mächtige Leser:innen nehmen zu den Tabellen bitte eine Bibelübersetzung zur Hand.

⁵⁸⁵ Vgl. (Bergmeier, 1994), S. 53-55.

	6a Εγένετο άνθρωπος b ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, c ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
	7a οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, b ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, c ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.
	8a οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, b ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.
	9a Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, b ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, c ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
	10a ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, b καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, c καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἐγνώ.
11a εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, b καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.	
12a ὅσοι δὲ ἐλάβον αὐτόν, b ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν c τέκνα θεοῦ γενέσθαι,	
	12d τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
	13a b οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς c οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς d ἀλλ' οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.
14a Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο b καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, c καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,	
	14d δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
14e πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	

	15a Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, b Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, c Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, d ὅτι πρῶτός μου ἦν.
	16a ὅτι ἐκ τοῦ πληρωματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν b καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·
17a ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, b ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια c διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο	
	18a θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· b μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς c ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Claus Westermann⁵⁸⁶

Vers	Prolog des Evangeliums	Gnostische Überarbeitung	Zusätze
1	Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,		
2		καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	

⁵⁸⁶ Vgl. (Westermann, 1994), S. 8-10.

3	πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο, και χωρις αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ εν.		
4	ο γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, και ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρωπων·		
5		και τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, και ἡ σκοτί_α αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.	
6-8			[Johannes:] Εγένετο ἀνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· ουτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρ- τυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.
9		Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ο φωτίζει πάντα ἀνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.	
10	ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, και ὁ κόσμος δι αὐτοῦ ἐγένετο, και ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἐγνώ.		

11	εις τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἐλάβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν		
12a	τέκνα θεοῦ γενέσθαι,		
12b		τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ	
13		αιμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.	
14	Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονο- γενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.		
15			[Johannes:] Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

16	οτι ἐκ τοῦ πληρωματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν και χάριν ἀντι χάριτος·		
17			οτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις και ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο .
18	θεὸν οὐδεις ἑώρακεν πωποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εις τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.		

Während Bergmeier von der literarischen Verarbeitung eines vorjohanneischen Logoshymnus durch den Evangelisten ausgeht, greift Westermann die These gnostischer Einflüsse auf das Johannesevangelium auf. Letztere ist umstritten. Das Hauptargument gegen diese Hypothese besteht darin, dass es zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums noch gar keine Gnosis gegeben habe. Diese habe sich erst im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. entwickelt. Somit müsste von einer nach der Abfassung des Johannesevangeliums erfolgten gnostischen Überarbeitung des Evangeliums ausgegangen werden, die nicht nachweisbar sei.⁵⁸⁷ Immerhin wird deutlich, dass es sich beim Prolog des Johannesevangeliums nicht um einen Text aus einem Guss, sondern eher um eine literarische Komposition aus vorfindlichem Traditionsmaterial und Eigenschöpfungen des Evangelisten handelt. Ich werde das im Folgenden in für die vorliegende Studie ausreichender Weise berücksichtigen und belegen.

Eine andere Theorie verfolgt der britische Neutestamentler James D. G. Dunn, der glaubt, dass die hinter dem Prolog stehende Logostheologie in den breiten Strom der *jüdischen Weisheitstradition* gehöre⁵⁸⁸. Der Begriff der Weisheit steht im Ersten Testament für die

⁵⁸⁷ Die Gnosishypothese(n) zu diskutieren ist im Zusammenhang der vorliegenden Studie allerdings vollkommen entbehrlich.

⁵⁸⁸ (Dunn, 1983), S. 330: „It is often assumed that the Wisdom/Logos motifs are more or less confined within the prologue“.

Erfahrungsweisheit, die Erkenntnis also, die aufgrund von Beobachtungen der jeweils vorfindlichen Wirklichkeiten zu Erfahrungen verdichtet wird. Das Nachdenken über diese Erfahrung erleichtert es, diese zu deuten und der jeweiligen resultierenden Wirklichkeit Struktur und eine ethische Ausrichtung zu geben.⁵⁸⁹ Dunn sieht neben der Gleichsetzung des Logos mit der Weisheit auch einen Einfluss von Elementen jüdischer Endzeitlehre (Apokalyptik) und Mystik auf die Christologie des Johannesevangeliums. In jedem Fall aber glaubt Dunn in der besonderen, durch Weisheitselemente ergänzten Christologie des Johannesevangeliums einen entscheidenden Schlüssel zum historischen Hintergrund des Evangeliums gefunden zu haben.

Ich greife die Beobachtungsweise der Weisheitstradition auf, indem ich meine Beobachtung der im Johannesevangelium vorfindlichen Differenz Kosmos/Basileia (ein Zweitcode der Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz) zu *meiner* Texterfahrung verdichte, wodurch ich sie als Kosmos/Krisis-Programm des Evangelisten, als dessen Versuch beschreibe (und mich damit auf den zweitcodegesteuerten Programmbegriff Luhmanns beziehe), die Kontingenzen seiner Gemeinde(n) angesichts der Diskriminierung durch andere (jüdische) Gruppierungen lebenskontextuell anschlussfähig und damit sinnvoll zu machen. Überhaupt gilt es, sich deutlich vor Augen zu führen, dass es im ersten Jahrhundert nach Christus noch kein Christentum im modernen Wortsinn gab. Jesus war Jude! Und das Johannesevangelium spiegelt wahrscheinlich Konflikte um die Frage, ob dieser Jeschua bar Joseph aus Nazareth der Messias sei. Das Milieu um den Evangelisten hat dies offenbar bejaht, wohingegen das Milieu des Täufers Johannes womöglich diesen als Messias verehrt hat.⁵⁹⁰ Vielleicht werden außer diesen beiden auch andere die Messianität für sich in Anspruch genommen haben, ohne dass uns dies überliefert wäre.

Länger schon währt der Streit und fast unüberschaubar sind die Arbeiten zur Frage nach dem eigentlichen Gegenstand der Auslegung des Johannesevangeliums. Ist es (wie Bultmann es in seinem Kommentar konsequent durchgeführt hat⁵⁹¹) ein literarkritisch

⁵⁸⁹ (Lange, 2005), S. 1366-1367: "Unter Weisheit versteht man eine gemeinorientalische Philos., die in den unterschiedlichen Regionen des AO <Alten Orients> jeweils spezifische Ausprägungen erfahren hat ... und auch auf die griech.-hell. Lit. nicht ohne Auswirkungen geblieben ist. Allen Weisheitstexten ist ein belehrendes Anliegen gemeinsam, das sich in den überwiegend didaktischen Gattungen der W. <Weisheit> widerspiegelt. ... Diese Erfahrungsweisheit wird in Sammlungen aus (Kunst-)Sprüchen formuliert. Das Erkenntnisstreben dient dem Erfassen einer Seinsordnung mit ethischer Relevanz. Erkenntnis ermöglicht ein dieser Ordnung angemessenes Handeln, was wiederum in einem positiven Ergehen des Handelnden resultiert. Gott kann dabei als Garant der ethischen Seinsordnung verstanden werden. Weisheit wendet damit aus vorgängiger Erfahrung gewonnene Erkenntnis auf neue Erfahrung an, um diese zu deuten und zu strukturieren."

⁵⁹⁰ Ebenso wäre es aber denkbar, dass die täuferischen Gruppierungen Johannes den Täufer für den Messias hielten und sein Status als derjenige, der vom Messias kündigt, ihm nachträglich zugemessen wurde. Allerdings gibt das uns überlieferte Material im Johannesevangelium und in den synoptischen Evangelien nicht genug her, um eine solche Hypothese zu erhärten.

⁵⁹¹ Allerdings erscheint das gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm eingewendete durchaus übertrieben, den Bultmann selbst schreibt zum Prolog und dessen Auslegung vor dem Hintergrund seiner literarkritischen Beurteilung: „Die Exegese hat jedenfalls den vollständigen Text zu erklären und die kritische Analyse steht im Dienste dieser Erklärung.“, vgl. (Bultmann, 1986), S. 4. Besonders (Kruck, 2009), S. 15 f. springt hier wohl übers Ziel hinaus.

rekonstruierter Urtext oder – wie es neuerlich Klaus Wengst und Hartwig Thyen⁵⁹² in umfangreichen Kommentaren gezeigt haben – der vorliegende Endtext des Evangeliums? Der Autor des Evangeliums verwendete wahrscheinlich aus der Tradition vorgegebenes Material (von dem sich einiges anhand der synoptischen Evangelien – nach Matthäus, Markus und Lukas, die den Lesern des Johannesevangeliums, wenn auch nicht in ihrer kanonischen Form, bereits bekannt waren – rekonstruieren lässt), das er redaktionell bearbeitet hat. Andererseits trug er vieles als Autor selbst zum Evangelium bei (also mindestens sein ‚Sondergut‘, das sich nicht anhand der synoptischen Tradition ermitteln und verifizieren lässt). Das unterscheidet ihn kaum von heutigen zeitgenössischen Autorinnen, welche die Technik der literarischen Collage zur Perfektion vorangetrieben haben und es unterscheidet ihn nicht von den anderen Evangelisten. Es liegt mithin die Vermutung nahe, dass der Intention des Evangelisten eher und umfassender auf die Spur kommt, wer seinen *Endtext* interpretiert, als wer ihn literarkritisch in Überlieferungsbruchstücke zerlegt (was zu Beginn notwendig ist) und so dann versucht, deren je eigene Stimme je für sich zu Gehör zu bringen. Der Prolog ist zudem weitgehend ein poetischer Text. Das griechische *kai* (καί) übernimmt die Taktung im Prolog. Es kann *inklusiv* verstanden werden, alle drei Verse der Einleitung des Prologs *zusammengenommen* ergeben folgenden Sinnzusammenhang: „^{1a} Im Anfang war der Logos, ^{1b} *und* der Logos war noch bei Gott, ^{1c} *und* Gott war der Logos.² Derselbe war also im Anfang zunächst eins mit Gott. ^{3a} Alle Dinge sind danach durch denselben gemacht ^{3b} *und* ohne denselben ist nichts gemacht, ^{3c} was gemacht ist.“ Erst in V.3 folgt das *egeneto* (ἐγενετο), dem das *bara* (בָּרָא) von Gen 1 entspricht.

Der Mythos von Gen 1 beschreibt die Paradoxie des anfangslosen Anfangs, also den Prozess des Treffens der Unterscheidung des All-Einen zu sich selbst, der zum Beginn von endlichem Raum und endlicher Zeit (Prozesszeit) und damit zu Erschaffung einer Schöpfung führt. Darauf spielt das Johannesevangelium in seinem Prolog mit dem *präexistenten* Logos an und entwickelt diese ersttestamentliche Vorstellungswelt weiter. Es handelt vom himmlischen Ursprung Jesu als „Gottessohn“ von einem Ursprung, „which goes back to the beginning of time“⁵⁹³. Es geht also um eine Potentialität *vor* der Zeit, *bevor* diese entstand (Präexistenz). Mit dieser Präexistenz versucht der Evangelist eine philosophische Antwort

⁵⁹² Bultmann interpretiert eben nicht durchgängig seinen durch „erhebliche Umstellungen“ gekennzeichneten, rekonstruierten Evangelientext, vgl. (Wengst, 2019), S. 24 f. Wengst will „den Versuch machen, das Johannesevangelium in seiner überlieferten Gestalt als Einheit zu verstehen – mit einer Ausnahme“, nämlich des 21. Kapitels, dass er für einen Nachtrag von anderer Hand hält; so sieht Wengst „die Einheit 1,1-20,31 als den zu interpretierenden Text“, a.a.O., S. 26. – Hartwig Thyen beginnt gleich mit dem ersten Satz ganz programmatisch, (Thyen, 2005), S. 1: „Im Folgenden kommentieren wir das uns im Kanon überlieferte Evangelium von Joh 1,1-21,25 als einen kohärenten und hoch poetischen literarischen und auktorialen Text.“ Demzufolge soll natürlich auch der Prolog „ohne alle Hypothesen über seine mutmaßliche Genese und seine mögliche Vorgeschichte als der kohärente Eingangstext“ des Johannes-evangeliums interpretiert werden, a.a.O., S. 64.

⁵⁹³ (Dunn, 1983), S. 330.

auf das Prä der Unterscheidung des All-Einen von sich selbst zu geben, also eine Antwort auf die Frage: Was war vor Bereschith, vor „Im-Anfang“?

Der Evangelist beschreibt die Sendung Jesu durch den Vater nicht als *Aufstieg* zum Himmel, ins Reich Gottes (Basileia), sondern als Herabkunft vom Himmel, als *Abstieg* in die Welt (Kosmos).⁵⁹⁴ Hinzu kommt das für den Evangelisten besonders charakteristische und vor dem skizzierten Hintergrund einleuchtende Bemühen um die Kontinuität und Einheit von Vater und Sohn.⁵⁹⁵ Ich wies bereits darauf hin, dass der Textanfang insbesondere bei antiken Texten von herausragender Bedeutung sei. Die theologische Besonderheit des Prologs jedenfalls scheint die Verschmelzung von Logos und Weisheit zu sein.⁵⁹⁶ Und wenn das Johannesevangelium den spätantiken innerjüdischen Diskurs um Jesus als Messias (vor dem Hintergrund anderer, die den Messiasstatus für sich beansprucht haben) reflektiert, dann kann diese Verschmelzung von Logos und Weisheit als der eigenständige Beitrag jener Gruppierungen verstanden werden, aus deren Kreisen das Evangelium stammt.⁵⁹⁷

Drei theologische Konstrukte *zusammengenommen* - die Gottessohnschaft, der Logos und die Gleichsetzung von Logos und Sophia (Weisheit) - kennzeichnen den Prolog als ein besonderes Stück theologischer Synthese, die in den Evangelien und Schriften *vor* dem Johannesevangelium so noch nicht formuliert worden ist.⁵⁹⁸ Der Sohn Gottes als „fleischgewordener“ Logos (Joh 1,14) ist für den Evangelisten nichts anderes als die Weisheit Gottes, also der erfahrungsbezogene und beobachtungsabhängige Gott und *zugleich* die schöpferische Weltvernunft (Logos), wobei die Einheit des Göttlichen gewahrt bleibt.⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ A.a.O., S. 328 f.

⁵⁹⁵ A.a.O., S. 329: „closeness of continuity“. Man beachte Stellen im Johannesevangelium, an denen Jesus vorgeworfen wird, sich selbst zu Gott zu machen oder an denen von der Einheit von Vater und Sohn die Rede ist, wie zum Beispiel 10,30.33.

Hinsichtlich des historischen Kontextes, der wohl im späten ersten Jahrhundert entstandenen Christologie des Johannesevangeliums bedeutet das, dass das johanneische Hinweg-Rückweg- beziehungsweise beziehungsweise Aufstieg-Abstieg-Schema und sein Bezug auf einen göttlichen Gesandten keine Entsprechungen innerhalb der Mosestraditionen besitzt, obwohl diese zum Zeitpunkt der vermutlichen Abfassung des Evangeliums große Popularität gerade in messianisch-literarischen Kontexten genoss. Sie waren so etwas wie der volkstümliche Prototyp einer ‚Heldenerzählung‘, mit der die Besonderheit und Gottesnähe einer bestimmten Person belegt und bekräftigt werden sollte.

⁵⁹⁶ Dunn geht, wie oben bereits dargestellt, davon aus, dass „Logos“ und „Weisheit“ als synonym zu betrachten seien. Das Lexem σοφία (sophia – Weisheit) erscheint schließlich nirgends im Johannesevangelium, wobei das Lexem ansonsten im NT nicht unbekannt ist, wie seine 51 Vorkommen (bei 20 Belegen für das Adjektiv sophos – σοφός) zeigen.

⁵⁹⁷ S. bei (Wengst, 2019), S. 13: „Der meiner Ansicht nach entscheidende Ansatzpunkt für das Verständnis des Johannesevangeliums ist damit gegeben, dass es im Kontext einer scharfen Auseinandersetzung (...) zwischen jüdischen Menschen, die den gekreuzigten Jesus für den Messias hielten, und der Mehrheit ihrer Landsleute, die diesen Glauben entschieden ablehnten“, entstanden ist. Zudem fragt Wengst (ebd.): „Ist das Johannesevangelium für eine Gemeinde geschrieben oder setzt es eine allgemeine Leserschaft voraus?“ S. 14 (a.a.O.) beantwortet Wengst diese Frage im Wesentlichen so, wie er sie schon in früheren Publikationen beantwortet hat: „Ich bleibe ... dabei, dass dieses Evangelium für eine ‚bedrängte‘ Gemeinde geschrieben wurde, die ihres Glaubens an Jesus als des Gesalbten vergewissert und so zum ‚Bleiben‘ veranlasst werden soll.“

⁵⁹⁸ Das führe Dunn zufolge zu Mißinterpretationen, (Dunn, 1983), S. 334: „Rather, the Fourth Evangelist evidently intended what is in fact the much vaguer titel (Son of God), to serve as a vehicle for the basically Wisdom christology.“

⁵⁹⁹ Joh 10,30: „Ich und der Vater sind eins.“ Damit bleibt auch der Monotheismus gewahrt.

Die Rede vom Sohn (und dessen Beziehung zum Vater – als Einheit – und seine Sendung durch den Vater⁶⁰⁰) ist das Herzstück des Prologs und somit der johanneischen Christologie oder genauer gesagt Messianologie insgesamt. Heutige theologisch gebildete Leserinnen sind oft versucht, sich dem Prolog vor dem Hintergrund jener christologischen Diskurse des frühen Christentums des 2.-4. Jahrhunderts, deren Zuschreibungen und Setzungen im Rahmen von Konzilien dogmatisiert und kanonisiert wurden, zu nähern. Im Text des Johannesprologs lässt sich allerdings noch nichts beobachten, was in irgendeiner Weise mit dem Gegensatz zwischen einer Christologie der Einheit von Vater und Sohn und der Unterordnung (Subordination) des Sohnes unter den Vater zu tun hätte.⁶⁰¹ Die scheinbare Unterordnung will im Prolog meines Erachtens funktional verstanden werden, bezogen auf die Differenz Sender/Gesandter respektive aktiver Part/passiver Part. Eine Rangfolge beziehungsweise Hierarchie scheint mir damit nicht im Blick zu sein.⁶⁰²

In jedem Fall wird durch die Nennung des Logos auf den Beginn des Schöpfungsprozesses durch das Wort, das heißt das „Sprechen, Rufen“ Gottes der hebräischen Genesis verwiesen.⁶⁰³ Spannend wird es, wenn wir im Bild des Mythos bleiben und Gott die Fähigkeit des Sprechens zumessen. Hier erscheinen nun denkwürdige Deutungsmodelle einer folgenreichen Druckbetankung. So seltsam sich das zunächst auch lesen mag, treffen sich doch die kosmisch-physikalischen mit den geistlich-pneumatologischen Erscheinungen zu einem kraftvollen Anstoß der Schöpfung. Da die Form der Sprache mit der Differenz gehört/ungehört als akustisches Phänomen im Medium der Luft erscheint und zur Bildung von Schallwellen führt, wird zugleich über diesen Druckwellenhauch dem werdenden Menschen die Seele (ein-)druck(s)voll eingehaucht!

Der Evangelist zeigt sich bemüht, die unterschiedlichen theologischen Deutungsversuche der Person Jesu und dessen Schicksal vor dem Hintergrund eigener Interpretationen desselben zu reflektieren und damit Kontingenzen der Mitglieder seiner Gemeinde(n) aufzunehmen und theologische Bewältigungsangebote zu machen. Der Prolog beschreibt die Göttlichkeit Jesu im Bild des „Menschensohnes“, also des inkarnierten Logos und somit des vom Vater gesandten Gottessohnes. In den Teilen des Evangeliums, die sich im Rahmen

⁶⁰⁰ Die Sendung als einer der wesentlichen Gesichtspunkte dieser Verhältnisbeschreibung im Johannesevangelium wird hauptsächlich innerhalb der Kap. 3 und 6 (vgl. auch Kap. 5) entfaltet, während der wichtige und komplexe Gedanke der Einheit im Wesentlichen innerhalb der Abschiedsreden, hier besonders in Joh 17, erläutert wird.

⁶⁰¹ Vgl. hierzu insbesondere Johannesevangelium, Kapitel 5. – Als „Subordinationismus“ wird jene frühchristliche Theologie beziehungsweise Christologie bezeichnet, nach welcher der Christus zwar göttlichen Wesens, aber Gott, dem Vater untergeordnet (subordiniert) sei. Vor allem Dionysius von Alexandria, ein Schüler des Origenes, vertrat diese Ansicht. Nach langen Streitigkeiten legte das erste Konzil von Nicäa 325 n. Chr. fest, dass Gott Vater und Gott Sohn wesensgleich seien (homoousios).

⁶⁰² Vgl. wiederum Joh 17, wo der Aspekt der Gleichberechtigung hinsichtlich der Einheit zumindest teilweise auch auf die Glaubenden ausgedehnt zu sein scheint.

⁶⁰³ Auch der Befund der Septuaginta, die das Hebräische mit dem gleichen Ausdruck ἐν ἀρχῇ (en arche – „Im Anfang“) wie im Johannesprolog übersetzt, spricht dafür.

des Motivs der Sendung des Sohnes durch den Vater mit dem Verhältnis beider zueinander befassen (insbesondere in dem womöglich vom Evangelisten stammenden und eng mit dem Prolog verbundenen Kp. 17⁶⁰⁴) betont der Evangelist die Einheit von Vater und Sohn als *Gleichwertigkeit* (also, wie bereits erwähnt, nicht-hierarchisch).

Auch die Formulierung der ersten beiden Verse des Prologs ist paradox, insofern sie an die ebenfalls paradoxe Entäußerung des All-Einen durch seine Schöpfung in 1. Mose 1 anknüpft: „^{1a} Im Anfang war der Logos, ^{1b} und der Logos war noch bei Gott, ^{1c} ⁶⁰⁵ und Gott war der Logos.² Derselbe war also im Anfang eins mit Gott. ^{3a} Alle Dinge sind danach durch denselben gemacht ^{3b} und ohne denselben ist nichts gemacht, ^{3c} was gemacht ist.“ Johannes bezieht sich hier auf 1. Mose 1, das ich zuvor *differenztheoretisch* beobachtet habe. So bietet es sich an, auch den Prolog in dieser Weise zu beobachten.

Vers 1 insgesamt bezeichnet die *erste Differenz*, zwischen der (durch den Logos gleichsam in ‚Tat-Einheit‘ mit dem Theos) geschaffenen und der ungeschaffenen Welt (vor „dem Anfang“, dem Prozessanfang, also während der ungebrochenen All-Einheit Gottes), zwischen Immanenz und Transzendenz. Vor dem Anfang gab es Gott *und* den Logos, V. 1b, das heißt wir befinden uns zunächst noch *vor* dem Prozessanfang des schöpfenden Handelns Gottes, *bevor* die Unterscheidung zwischen Theos (Gott) und Logos (Schöpferkraft) getroffen wurde. Erst am Anfang, am Beginn des Prozesses (vgl. V.3a), als Gott einen Unterschied zu sich selbst macht und die All-Einheit überwindet, durch das erste Rufen des All-Einen in die Raum- und Zeitlosigkeit hinein (vgl. das erste „rufen“, amar – אָמַר- von 1. Mose 1,3, dann nachfolgend öfter in 1. Mose 1 und schließlich wieder im zweiten Schöpfungsbericht 1. Mose 3,1 und öfter), entsteht also diese erste Differenz durch die Unterscheidung der sinnkonstruierenden göttlichen Schöpferkraft (des Logos) im Unterschied zu Gott (zum Theos). Oder, wie Günter Kruck es ausdrückt: „Gott ist in derselben Hinsicht Gott, wie Gott das Wort <der Logos> ist“.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ So auch (Wilckens, 1998), S. 20: „Die Bedeutung des Prologs lasse sich „nur erkennen, wenn man ihn mit dem Gebet 17,1-26 zusammensieht. In der Konzeption des Buches <des Johannesevangeliums> gehören diese beiden Abschnitte zusammen wie die Fundamente einer Brücke. Der Prolog spricht von der Herkunft Jesu.“ Demgegenüber spreche „zusammenfassend das Gebet Joh 17 in entsprechend dichter Sprache ... von der Zukunft des inkarnierten Gottessohnes.“ Und Wilckens fügt noch hinzu, a.a.O., S. 21: „Erst und nur zusammen mit dem Gebet Joh 17 erschließt sich der Sinn des Prologs Joh 1.“ Und weiter - a.a.O., S. 258 - mit einem deutlichen Hinweis auf den Charakter des Johannesevangeliums als bewusster literarischer Komposition seines Autors: „Nicht mehr die Jünger hören diese Worte seines Gebets – nur die Leser des Joh<annesevangeliums> als die Jünger der nachösterlichen Kirche. An keiner Stelle des Joh<annesevangeliums> wird so deutlich wie hier, daß der Joh.evangelist die Leser seines Buches aus dem Aspekt des verherrlichten Jesus die Geschichte seiner irdischen Sendung sehen und hören läßt.“

⁶⁰⁵ „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde, und die Erde war noch wüst und leer.“! (Genesis – 1. Mose – 1 Kapitel, Vers 1)

⁶⁰⁶ Vgl. (Kruck, 2009), S. 20.

Die *zweite Differenz* des Prologs ist die Johannes 1,14 beschriebene Inkarnation des Logos: „Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Gott-Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Das zieht ein neues Paradoxon nach sich: Wie der Mensch nach dem Mythos der Genesis Gott ähnelt (*imago dei*), so ähnelt nun Gott dem Menschen durch den Eintritt des Logos ins Fleisch.

So ist auch das Reden von Gott überhaupt, die Theo-Logie (!), erst durch die Paradoxa (als Folge des Re-Entry) ermöglicht worden und damit durch die Unterscheidungen und die aus ihnen gebildeten Differenzen. So beschrieben exerziert Theo-Logie auch Differenztheorie. Das theologische Reden über Gott ist ein beobachtendes, Unterscheidungen treffendes und paradoxes, es ist die einzige menschliche Option, über Gott ‚reden‘ zu können, nicht im Sinne von Sprache resp. Sprechen, sondern im Sinne der (unbeobachtbaren) Operation des Unterscheidens. Niklas Luhmann⁶⁰⁷ jedenfalls schließt die Möglichkeit, mit Gott zu reden – auch im Gebet, kategorisch aus.

Natürlich spielt Johannes mit seiner ἀρχή (*arche*) auf 1. Mose 1,1 an, aber *sein* Anfang unterscheidet sich vom „Als Gott begann“ (בראשית) im ersten Testament. Er meint eben nicht *reschith*, Prozesszeit (ראשית), sondern *olam*, Ewigkeit (עולם), denn „der Logos war noch bei Gott und Gott war der Logos“. Er stellt 1,1 nicht infrage, sondern beobachtet 1. Mose 1 und unterscheidet den Prozessanfang von der Ewigkeit (*reschith/olam* - Immanenz/Transzendenz). Stattdessen nutzt er die *Inkarnation als Re-Entry*, indem er mit dem *egeneto* (ἐγενετο) von V. 3 und V.14 wieder in die *reschith* (in die Prozesszeit der Schöpfung) eintritt, also auf der immanenten Seite. Die Präexistenz des „gezeugten“ Logos (vgl. das *monogenus* – μονογενους – in Johannes 1,14) *vor* dem Schöpfungsbeginn (also des noch nicht erschaffenen, inkarnierten Logos) gerät jetzt als ‚gemachte‘, geschöpfliche Existenz des fleischgewordenen Logos neu in den Blick des Beobachters. So gibt es noch immer keine Kommunikation *mit* Gott, aber eine *über* Gott.

Dieser Re-Entry löst das Paradoxon nicht auf, noch nicht, sondern konstruiert ein weiteres. Während V.3 vom Schöpfungsbeginn spricht, liegt der Schlüssel für das Paradoxon in einem weiteren Paradoxon in V. 14: „UND der Logos wurde Fleisch“ (Hier wieder das werden, *egeneto* – ἐγενετο – wie in Johannes 1,3, auch hier bezogen auf das *bara* - ברא - von 1. Mose 1,1, wo es auch nicht um Zeugung, sondern um *Gebürtigkeit*, das heißt um Schöpfung geht!). Lesen wir die V.1-3 +14 zusammen entlang der leitmotivischen distanziell-kontextuellen Schlüsselwörter, wird der Sinn ganz deutlich: „^{1a} Im Uranfang war der Logos, ^{1b} und der Logos war noch bei Gott, ^{1c} und Gott war der Logos.² Derselbe war also im

⁶⁰⁷ Vgl. bei (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 2018), S. 255 und in dieser Studie S. 353ff.

Uranfang eins <gezeugt> mit Gott.^{3a} Alle Dinge sind danach <das heißt im Prozessanfang, ‚als Gott begann‘> durch denselben gemacht <erschaffen>^{3b} und ohne denselben ist nichts gemacht,^{3c} was gemacht ist.¹⁴ Und der Logos wurde Fleisch <eigentlich egeneto (εγενετο), wie V.3 „zu Fleisch gemacht“, nämlich durch den Theos>.“ In dieser Weise verdeutlicht der Prolog die Differenz (All-) Einheit/Unterschiedenheit. Schließlich folgt in V. 14 unmittelbar der Rekurs auf das, was mit dem Logos zur Schöpfung wird: „UND wir sahen seine Herrlichkeit - doxa - (δοξα), die Herrlichkeit (als) des vom Vater einzig-geborenen <Nicht gezeugten, es geht um Schöpfung, geschaffen sein!> Sohnes“!

Den Menschen hat Gott vom Ackerboden, genommen, erschaffen – adam, der von der adamah, vom Ackerboden genommene -, *nicht* geboren, geschweige denn gezeugt, sondern *gleichsam geerntet* (vgl. S. 168 dieser Studie). Der Mensch ist kein Irrtum, keine Laune, kein Spielzeug eines Allmächtigen, sondern er ist wohl gesät und gewachsen auf sorgfältig vorbereitetem Boden. Der Sündenfall liegt *vor* der Zeugung und Geburt von Kain und Abel durch die ersten Menschen Adam und Eva (die also als erste Söhne in die Welt gesetzt haben), wobei Kain – um des Kulturübergangs willen – Abel erschlägt, somit also die Schuld/Sünde dieses ersten Verbrechens, dieses ersten Mordes, im Zusammenhang steht mit Zeugung und Gebürtigkeit. So gesehen nimmt also der von Gott *geborene* Logos (Jesus – Christus) schon im Augenblick seines geborenen Werdens diese Schuld/Sünde auf sich. Der Logos kann das nur, weil er durch die Inkarnation (Und das ist der Grund für diese Theoriefigur der Fleischwerdung!) als *gebürtig* markiert wird. Das sagt das Johannesevangelium auch ganz explizit unmittelbar auf den Prolog folgend beziehungsweise lässt dies durch den Täufer sagen, Johannes 1,19: „Sieh das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt!“ Das alles gipfelt (theo-)logisch in Johannes 1,34 im weiteren Zeugnis des Täufers: „Dieser ist Gottes Sohn.“ Johannes wird nicht müde, dieses Motiv des Sohnes immer wieder zu benennen und damit die *Sendung* durch den Vater besonders zu betonen.⁶⁰⁸

Im 1. Buch Mose, Genesis, trifft Gott eine Unterscheidung zu sich selbst, die wir mittelbar als Erscheinung und Persistenz der Schöpfung beobachten, die „als Gott begann zu sprechen“ geworden ist. Der Prolog weiß vom Unterschied der zweiten Schöpfung, die den Logos ins Fleisch des Menschen Jesus hinein erschaffen - also analog zum Werden des

⁶⁰⁸ Der Begriff des Gottessohnes begegnet 13 x: Joh 1,34.49; 3,16.17.18.36; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31. Ebenfalls 13x findet sich der analoge Begriff des „Menschensohnes“: Joh 1.51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34(2x); 13,31.

Menschen nach dem Mythos der Genesis - ‚geboren‘ sein lässt, also in Zeit und Raum (jetzt nicht mehr in olam, sondern reschith⁶⁰⁹).

Der johanneische Re-Entry ist also ein genialer theologischer Kunstgriff, indem der Evangelist *scheinbar* auch auf der transzendenten Seite der Unterscheidung wieder eintreten kann, weil – ebenfalls höchst paradox – Gott selbst den Sohn gebiert (ins Fleisch, als Menschen)! Zum Paradoxon des Schöpfungsanfangs 1. Mose 1,1 (die Selbstunterscheidung des All-Einen, also Gottes, wieder aufgenommen in Johannes 1,1f.) kommt ein weiteres Paradoxon: Der anfangslose Gott macht einen Anfang (reschith), indem er spricht (amar), das heißt indem er einen Unterschied zu sich und dem Logos macht (der Potentialität des Sprechens, die „im Anfang“ – der eben olam (arche) und nicht reschith ist – , „bei Gott“ war) und den Kosmos gebiert. Ohne Differenz gäbe es eben auch keinen Gott, das heißt jedenfalls keinen, wie er durch den Logos-Sohn als Vater offenbart wurde. Die arche wird also erst durch V.14 als olam erkennbar.

Der Logos erscheint sowohl in Johannes 1,3, als auch in V.10 nicht mehr als alleiniger, dem Theos vorausseilender (womöglich sogar den Theos erschaffender, ihn emanierender, also ausatmender – Ruach-„Hauch“ (!) – und damit in die Welt setzender) Logos, sondern als in der (*All-*) *Einheit* mit Gott vor der Erschaffung von Raum und Zeit und mithin vor dem Entstehen der gesamten Schöpfung wirkender Schöpfer. Die Schöpfung ist also eine solche von Logos *und* Theos, wobei der Ruach („Hauch, Wind“, griech. Anemos) seinerseits beteiligt ist (Trinität/Dreifaltigkeit in nuce!). Alles Johannes 1,3 zufolge gemachte ist nach Johannes 1,10 nichts anderes als der erschaffene Kosmos.

In der Auslegungsgeschichte und zum Teil noch bis heute wurde und wird das Johannes-evangelium als gnostisches, zumindest aber der Gnosis nahestehendes Evangelium charakterisiert. Kennzeichen gnostischer Konzepte sei die Emanation, das Hervorgehen, das Ausfließen von etwas (hier des Logos) aus seinem Ursprung (hier des Theos, also Gottes), wobei dieser Ursprung das Emanierte aus sich selbst hervorbringe. Einige gnostische Vorstellungen gehen sogar so weit, dass sie Gott einen bösen Demiurgen emanieren lassen, der dann die Welt erschafft, die infolgedessen eine böse, fehlerhafte Schöpfung des – immerhin – gottgeschaffenen Demiurgen ist.

Das im Prolog bezeichnete und im gesamten Evangelium entfaltete johanneische Programm ist aber ein völlig anderes, jedenfalls kein gnostisches. Differenztheoretisch gesehen ist die im Zuge der ersten Unterscheidung bezeichnete Differenz zwischen Gott und Logos, die

⁶⁰⁹ In der griechischen Übersetzung des ersten Buches des ersten Testaments ist die feine Differenzierung in reschith und olam – Prozesszeit und Ewigkeit –, die noch der Johannesevangelist später wiedererkannt hatte und berücksichtigte, verloren gegangen. Hier erscheint die arche, also das griechische Pendant zu olam, anstatt dass ein Pendant zu reschith Verwendung fände: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (En arche epoiesen ho theos ton ouranon kai tñ gñ – „Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde.“) – (Wevers, J. W. (Hrsg.). (1974). Göttinger Septuaginta, Genesis, Bd. I, Gen 1,1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.)

zuvor in der All-Einheit nicht bestand, als Vater/Sohn-Differenz unvermeidlich! Die prägende Option ist eben nicht die *Polarität*, also ein gnostischer Dualismus, die Emanation, die jeweilige *Seitigkeit*, sondern die *Grenze der Unterscheidung* (Spencer-Brown). Die Differenz Immanenz/Transzendenz folgt – religiös beobachtet, also im Code der Religion –, wie ich zeigte, aus der ersten Unterscheidung und der durch sie in Gang gesetzten Schöpfung. Oder anders gesagt: Der Zustand, der durch die erste Unterscheidung unterschieden wurde, ist durch eine Markierung markiert. Er ist ein markierter Zustand (marked state)⁶¹⁰. Die All-Einheit ist ein unmarkierter Zustand (unmarked state)⁶¹¹, das heißt ohne Unterscheidung. Die Schöpfung ist demnach die Form der ersten Unterscheidung, also die Form⁶¹². Und im Blick auf den Beobachter und Ausleger des Textes gilt: „Ein Beobachter ist ebenfalls eine Markierung, da er den Raum unterscheidet, den er inne hat.“⁶¹³

Ein letztes, zu fokussierendes Problem im Blick auf die Präexistenz des Christus ergibt sich scheinbar aus dem betonten *hos monogenus* (ὡς μονογενοῦς – als des eingeborenen) an der Schlüsselstelle Johannes 1,14⁶¹⁴. Ist damit eine *Zeugung* im Sinne eines Hervorgehens aus dem Vater gemeint, wenn auch vor aller Zeit, das heißt vor der Schöpfung? Oder ist doch eine *Gebürtigkeit*, ein *Geschaffensein* auch des Logos im Blick? Eben weil von einer Zeugung vor aller Zeit die Rede ist wird die Präexistenz vorausgesetzt. Der skizzierten Position hat schließlich das Symbolum Nicaenum (das Nicänische Glaubensbekenntnis, also das des Konzils von Nicäa, 325 n. Chr.)⁶¹⁵ Ausdruck verliehen – „Ich glaube an den einen Gott [...] und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Vater *gezeugt* [...] *gezeugt, nicht geschaffen*, wesenseins mit dem Vater“.⁶¹⁶ Damit haben die Definitionen des altkirchlichen Symbols die bereits im johanneischen Prolog *angelegte* Präexistenz dogmatisiert. Der präexistente Logos ist von Gott gezeugt, angelegt, im zeit- und raumlosen Uranfang, im Zustand der All-Einheit. So tritt der Logos im Prozessanfang, „als Gott beginnt“, *zugleich mit Gott und als eins mit Gott* – wiederum paradox – schöpferisch in

⁶¹⁰ (Spencer-Brown, 1997), S. 3.

⁶¹¹ A.a.O., S. 5.

⁶¹² A.a.O., S. 4.

⁶¹³ A.a.O., S. 66.

⁶¹⁴ Vgl. 1,18; das *monogenus* ermöglicht nebenbei übrigens auch die Abgrenzung Jesu von Johannes dem Täufer, die dem Evangelisten sehr am Herzen lag, um der Konkurrenz mit den Überlieferungen täuferischer Gruppierungen seiner Zeit zu entgehen.

⁶¹⁵ Wie maßgeblich der Prolog Einfluss auf die frühesten christlichen Glaubensbekenntnisse genommen hat zeigen das Symbolum Nicänum (s.o. im Haupttext) und das Symbolum Nicäno-Constantinopolitanum deutlich – zu den Texten vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Nicäno-Konstantinopolitanum> (Abgerufen am 20.05.2023, 12:02 h).

⁶¹⁶ „Πιστεύω εἰς ἕνα θεόν [...] καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, [...] γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ“, was die lat. Fassung des Missale Romanum exakt mit „Et in unum Dominum Jesum Christum, filium dei unigenitum et ex patre natum ante omnia saecula, [...] genitum, non factum, consubstantialem patri“ übersetzt (Die Akzente sind im griechischen Text der Einfachheit halber ausgelassen.) – Zu deutsch: „Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens (konsubstanziert, also substanzidentisch) mit dem Vater.“

Erscheinung. „Geboren“ (ins Fleisch kommend, ‚Mensch‘ werdend) wird dieser gezeugte Logos mit der Inkarnation (Johannes 1,14) in Jesus aus Nazareth. Wenn durch die erste Unterscheidung, die Gott trifft (s. 1. Mose 1,1 ff.) die Schöpfung Wirklichkeit wird (indem Gott seine All-Einheit, die dann auch All-Einheit mit dem Logos-Sohn wäre, verletzt), kann der Logos-Sohn nicht seinerseits geschaffen, also Teil der Schöpfung sein. Er kann nur im o.g. Sinne des Nicänums *gezeugt* sein. Insofern also dieser Logos(-Sohn) gezeugt und nicht geschaffen ist, gab es ihn - wie Gott selbst - bereits vor der Schöpfung. *Er ist demnach ebenso präexistent, wie Gott selbst.*

Das Johannesevangelium führt indes (noch) keine ausdrückliche trinitarische Debatte über die innergöttlichen Wesensbeziehungen. Jesus wird aber dennoch insofern mit Gott gleichgesetzt, als sich Gott in ihm den Menschen, nicht zuletzt auch als Schöpfer, zu erkennen gibt. Es wäre verfrüht, im Zusammenhang des Prologs bereits von einer regelrechten Unterordnung (Subordination) des Sohnes unter den Vater zu sprechen. Der Evangelist, so wiederum der britische Neutestamentler James D. G. Dunn, möchte vielmehr auf die *Kontinuität* zwischen Vater und Sohn verweisen, als Kontinuität des Weisheit-Logos: er tut die gleichen Werke wie Gott (Johannes 5,17), seine Hand und die Hand des Vaters sind eins (Johannes 10,28-29) und er spricht mit göttlicher Autorität (Johannes 14,10).⁶¹⁷ Der dogmengeschichtliche Nutzen des Johannes, besteht darin, dass die nicänischen Konzilien das Evangelium als wichtiges Dokument für ihre eigenen und alle späteren christologischen Diskussionen ausgewählt haben. Damit wird der Monotheismus gestärkt, nicht geschwächt oder gar getilgt. Den johanneischen „Sohn“ anders zu verstehen denn als Logos-Sohn erweist sich vor diesem Hintergrund als Missverständnis, erst recht vor dem Hintergrund der programmatischen Bedeutung des Prologs für das gesamte Evangelium, aber eben auch für die christologischen Diskurse der ersten vier Jahrhunderte des sich bildenden Christentums.

Das Judentum betrachtete die Weisheit-Logos nicht als separate göttliche Wesenheit, auch nicht als Mittlerwesen zwischen der göttlichen Transzendenz und der Immanenz der Welt, sondern als „expression of God’s immanence“⁶¹⁸. Systemtheoretisch könnte man sagen, dass der Weisheits-Logos als eine immanente Beschreibung der Transzendenz fungiert. Diese Vorstellungen aus seiner (jüdischen) Umwelt greift der Evangelist auf. Nur wenn man die johanneische Logos-Sohn-Christologie als christlichen Monotheismus verstehe, verstehe man sie richtig, so Dunn.⁶¹⁹

⁶¹⁷., S. 336: “The issue here is not so much one of relation between Father and Son, as of the validity of the Logos-Son’s revelation of the Father.”

⁶¹⁸ Vgl. (Dunn, 1983), S. 337; diesen „Ausdruck der göttlichen Immanenz“ nennt Dunn an anderer Stelle (S. 331) mit rabbinischer Begrifflichkeit Shekhinah, Einwohnung.

⁶¹⁹ Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass George Spencer-Brown aus Kap. 1 des Daodejing von Laozi einleitend - nach den Vorwörtern und der Einleitung - im chinesischen Original zitiert, (Spencer-Brown, 1997), o. S., vor S. 1, das interessante Parallelisierungsexperimente zum Johannesprolog zuließe: „Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao. Ein Name, den man nennen kann, ist nicht ein beständiger Name. Das

3.3 Kosmos und Basileia im Johannesevangelium - Die Krisis als Re-Entry

Der Autor des Johannesevangeliums nimmt mit dem Prolog im Verweis auf die ersttestamentliche Schöpfungsgeschichte des 1. Buches Moses die Unterscheidung Gottes zu sich selbst thematisch auf. Was diese Wiederaufnahme theologisch im Kontext des Johannesevangeliums meines Erachtens leistet versuche ich als von mir sogenanntes Kosmos/Krisis-Programm zu beschreiben. Der Evangelist nutzt durchgängig Unterscheidungen, die auf der Basisdifferenz Immanenz/Transzendenz beruhen, insbesondere seine grundlegende Differenz Welt (Kosmos)/Reich Gottes (Basileia). Das Kosmos/Krisis-Programm nimmt also seinen Ausgang von der realen Welt und gewinnt durch die Unterscheidung von kontingenter, realer Welt und göttlicher Welt Denk- und Handlungsoptionen. Kontingenz (Verweis auf 2.4. ...) bezeichnet das, was „weder notwendig noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Was erscheint beziehungsweise erscheinen soll, muss zuvor selektiert werden. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (zu Erfahrendes, Erwartetes, Gedachtes, Imaginiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen“; der Kontingenzbegriff „setzt die gegebene Welt voraus, bezeichnet also nicht das Mögliche überhaupt, sondern das, was von der Realität aus gesehen anders möglich ist, anders selektiert werden kann. In diesem Sinne spricht man neuerdings auch von ‚possible worlds‘ der einen realen Lebenswelt. Die Realität dieser Welt ist also im Kontingenzbegriff als erste und unauswechselbare Bedingung des Möglichs vorausgesetzt.“⁶²⁰ (Also ist diese „Bedingung des Möglichs“ ein Letztelement oder – wie Peter Fuchs es sagen würde – eine fungierende Ontologie.) Luhmann ergänzt in dieser Weise konstruktivistisches Denken, insofern er zwischen der einen gegebenen Lebenswelt und deren möglichen Lebenswelten – possible worlds – unterscheidet. Jedes Bewusstsein hat sein eigenes Weltbild, seine eigenes Wirklichkeitskonstrukt. Auch der Evangelist muss auf der immanenten, real lebensweltlichen Seite in die Differenz Immanenz/Transzendenz eintreten, um sein Konzept zu entfalten.

Kontextuell-historisch zeigt sich darin offenbar, wie ein theologischer Wortführer in seiner Gemeinde ein viables Konstrukt erfindet, das einen Weg aufzeigt, im Kontext von Gefahr

Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‚zehntausend Dinge‘. Daher, beständig ohne Begehren, betrachtet man das Feine (Winzige). Beständig mit Begehren betrachtet man [nur] die äußeren Grenzen. Diese beiden kommen gemeinsam hervor, doch werden unterschiedlich benannt. Gemeinsam nennt man sie unergründlich. Unergründlich und nochmals unergründlich sind sie das Tor zu den vielen Feinheiten.“ (Kursiv das Zitat bei Spencer-Brown). - Alternativ führen (Schönwalder-Kuntze, Wille, & Hölscher, 2009) zwei Paraphrasen an, S. 65: „(1) Ohne Name ist der Anfang des Himmels und der Erde. (2) Nichts ist Name des Anfangs von Himmel und Erde. Wang Bi: ‚All being originates from nonbeing. The time before physical forms and names appeared was the beginning of the myriads things. ‘Heshanggong: ‘The nameless designates the Tao, Tao is without form. Therefore it cannot be named.’ “ Deutsche Übersetzung des Daodejing (Gerstner, 2004).

⁶²⁰ Vgl. (Luhmann, Soziale Systeme, 1991; Luhmann, Soziale Systeme, 1991; Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 152.

und Verfolgung zu überleben. Seine Gemeinde kommunizierte womöglich die Bedrängung als Bedrohung von außen, seitens einer jüdischen Umwelt, die den Ideen der Gemeinde mehrheitlich ablehnend gegenüberstand. Kein soziales System ist so trennscharf (exklusiv) markiert wie eine (noch dazu verfolgte und bedrohte) Minderheit.⁶²¹

Das Paradoxon, dass sich aus der Differenz Kosmos/Basileia ergibt, versucht Johannes mit einem theologischen ‚Kunstgriff‘ zu lösen: Die Eschatologie des Johannes, seine Lehre von den letzten Dingen, ist eine ‚präsentische‘. Die Menschen seiner Gemeinde warten nicht auf das Kommen des Gottesreiches in einer mehr oder weniger fernen Zukunft, weil es schon längst in der Welt, im Kosmos, begonnen hat, seinerseits Realität zu werden (was letztlich zu einem weiteren Paradoxon der Realität innerhalb der Realität führt). Noch ist es nicht vollständig entfaltet, noch ist es eine Option, eine verborgene Viabilität, ist mehr antizipiert (vorweggenommen) als real.⁶²² Johannes selbst stellt einen Begriff zur Verfügung, der es den Glaubenden – den damaligen wie uns heutigen – ermöglicht, die paradoxe Verschränkung von Kosmos und Basileia zu unterscheiden, nämlich die Krise (griech. κρισις – krisis). Wenn man so will ist genau diese das Programm der Seelsorge des Johannesevangelisten für seine Gemeinde.

3.3.1 Das Kosmos-Krisis-Programm des Johannesevangeliums

Auf die Idee zum Kosmos/Krisis-Programm kam ich im Zuge der Auswertung einiger mich überraschender text- und literarkritischer Befunde bzgl. des Johannesevangeliums. Dort taucht signifikant häufig das Lexem „Kosmos“ auf. 78 seiner insgesamt 186 Vorkommen im *gesamten* Neuen Testament finden sich *allein* im Johannesevangelium. Die drei synoptischen Evangelien zusammen verzeichnen das es *insgesamt* lediglich 15 mal.⁶²³ Kosmos

⁶²¹ Biblische Texte sind keine Faktenberichte, keine historischen Urkunden, sondern Glaubenszeugnisse, poetische Texte, die metaphorisch und symbolisch ihre Inhalte – auch historische – prozessieren. Die häufig vertretene These, dass das Johannesevangelium das Glaubensdokument einer von der jüdischen Umwelt bedrängten synagogalen Gemeinde sei, wie Klaus Wengst es als erster postulierte (bei den johanneischen ‚Gemeindemitgliedern‘ handelt es sich ja auch noch um eine jesugläubige jüdische Gruppierung, noch nicht um Christen im eigentlichen Sinne), lässt sich allerdings letztlich nicht beweisen, da es keine Quellen außerhalb des Neuen Testaments gibt, welche die These belegten.

⁶²² Vgl. mit dem 113. Logion des häufig als gnostisch erachteten Thomasevangeliums: „Seine Jünger sprachen zu ihm: „Das Königreich, wann wird es kommen?“ Jesus sprach: „Es wird nicht kommen, wenn es erwartet wird. Man wird nicht sagen: Seht, hier, oder seht, dort. Sondern das Königreich des Vaters ist ausgebreitet über die Erde, und die Menschen sehen es nicht.““

⁶²³ Die Häufigkeit des Vorkommens im Joh (rund 42 % des Gesamt-vorkommens in allen 27 Schriften des NT!) ist also schon allein quantitativ von außerordentlicher Signifikanz. Innerhalb des Joh ergibt sich eine auffallende Häufung mit 18 Belegen für Joh 17 (immerhin rund 23% aller Belege im Joh). Weitere Häufungen finden sich in den Abschiedsreden: Joh 14 – sechsmal (ca. 7,6%), Kap. 15 – sechsmal, davon allein fünfmal in 15,19 (7,6%) und Kap. 16 – achtmal (ca. 10,3%). Das macht insgesamt ungefähr 25,5% aller Belege im Joh, zusammen mit Kap. 17 (zählt man es den Abschiedsreden hinzu) immerhin fast die Hälfte (rund 48,5%) aller Vorkommen innerhalb des Evangeliums aus. Somit zeigt sich auch, dass innerhalb derjenigen Partien des Joh, die ganz oder zum großen Teil eigene Schöpfungen (gemeinhin literar- und kompositions-/redaktionskritisch ‚Redaktion‘ genannt, dass es sich beim Johannesevangelium um ein literarisches Gesamtkunstwerk handelt) des Evangelisten sind, die meisten Vorkommen von κόσμος (Kosmos) zu verzeichnen sind. Eine solche Häufung, zumal innerhalb dieser Textpartien, kann meines Erachtens kein Zufall, sondern muss Programm sein.

(Κοσμος - „Welt, das Ganze, All“ - in eigentümlicher Verbindung mit κρισις - Krisis - „Scheidung, *Unterscheidung*, Entscheidung“) bezeichnet nichts anderes als die Beobachtung und Unterscheidung immanenter, vorfindlicher Phänomene als Realität und deren Beschreibung(en) und Bezeichnung(en). Die transzendente Realität, diejenige Gottes, um die es Johannes entscheidend geht, ist die βασιλεια (Basileia - „Königreich Gottes“), die in Johannes 18, 36 exemplarisch pointiert erscheint.⁶²⁴

Im Blick auf den Kosmos, der gegenüber der Basileia fast durchgängig als unvollkommen oder gar wertend als böse charakterisiert wird, gilt es eine bedeutsame Ausnahme zu bedenken, insofern nämlich auch Johannes den Kosmos als Schöpfung Gottes betrachtet. Bezeichnenderweise befindet sich diese Textstelle auch in jenem Kapitel des Johannesevangeliums, das von der Wiedergeburt zum göttlichen Reich (Basileia) durch Wasser und Geist (wohl innerhalb einer besonderen Akzentuierung einer vom Evangelisten verwendeten Täufertradition) erzählt, in Johannes 3,16f.: Gott ist nicht nur der Schöpfer des Kosmos, er liebt ihn überdies. Er ist also wichtig genug, um der Ort der Inkarnation des Logos zu sein.⁶²⁵

Die Lexeme Kosmos (κοσμος), Krisis (κρισις) und krinein (κρινειν - „scheiden, unterscheiden, entscheiden“ – vgl. a. ‚Kriterium‘) haben insbesondere zusammengekommen charakteristische Bedeutungen. Bei der Analyse der Vorkommen des Lexems Kosmos im Johannesevangelium zeigt sich, dass Kosmos und Krisis (beziehungsweise das Verbum krinein) *gemeinsam* insgesamt achtmal im Evangelium erscheinen. An den theologisch besonders bedeutsamen Stellen 3,17 und 12,47 findet sich zudem die Verbindung von Kosmos, krinein und dem im Johannesevangelium seltenen Verb sozein (σωζειν – „retten, bewahren“). Strukturell ist diese Folge in 3,17 und 12,47 bezeichnenderweise grammatisch wie syntaktisch parallel gebaut und deutet auf den bewussten literarisch-kompositorischen Umgang des Evangelisten mit der ihm vorliegenden schriftlichen und mündlichen Überlieferung hin.⁶²⁶

3,17 spielt auf die Sendung des Sohnes, 12,47 auf das Hören und Befolgen der Worte eben dieses Sohnes an. 4,42 ist zudem die einzige Stelle im gesamten Evangelium, an der von Jesus als soter tou kosmou (σωτηρ του κοσμου), als „Retter des Kosmos“ die Rede ist. Im Zusammenhang mit dem programmatischen Prologvers 1,10, sowie 3,17 und 12,47 wird ersichtlich, dass der Christus als Retter des Kosmos gedacht wird (in 4,22 σωτηρ - Soter - „Retter, Bewahrer“ und σωτηρια - Soteria - „Rettung, Bewahrung“), indem er, als Teil

⁶²⁴ Der Begriff der Basileia selbst taucht insgesamt fünfmal im Johannesevangelium auf: Joh 3,3.5; Joh 18, 36 (dort insgesamt dreimal, mit dem Begriff der „Wahrheit“ kontrastiert).

⁶²⁵ Allein in Joh 3,16f. taucht der Kosmos als Begriff viermal auf.

⁶²⁶ Aorist+Aorist+Akkusativ Singular (in 3,17 Aorist passiv in der 3. Person, im 12,47 Aorist aktiv in der 1. Person). Beide Belegstellen sind kompositorisch (wie thematisch) eng aufeinander bezogen.

dieses immanenten Kosmos, in diesem die transzendente Dimension als der vom Vater Gezeugte und in der Wirklichkeit (im Kosmos) erschienene mit umfasst.

Diese theologischen Grundgedanken werden als durch die vom Mehrheitsjudentum jener Zeit wahrscheinlich bedrängte jüdische Jesusgemeinde kontextualisiert. Der Begriff des Kosmos als antijüdische Chiffre für „die Juden“ zeigt sich übrigens keineswegs vom Beginn des Johannesevangeliums an. Erst ab Johannes 7,4 dürfen wir dies annehmen. Mitnichten schon in 6,33 ff. ist die Gleichung Welt=Juden - Juden=Welt intendiert, sondern zunächst nur die Spannung zwischen dem Einzelnen als Teil der Welt und dem Ganzen der Welt. In Johannes 7, 4.7 erscheinen die johanneische Gemeinde als „der Einzelne“ in seiner Hinordnung auf die Basileia und das Judentum als „Welt“.

Darin wird die Situation der johanneischen Gemeinde hypothetisch greifbar: In ihrer Isolation und Angst nehmen sich die Einzelnen in der Gemeinde als Kinder des Lichtes wahr, die nicht nur nichts mehr gemein haben *wollen* mit der jüdischen Mehrheit (genauer mit der Synagogengemeinde, damit aber mit der Mehrheit der sie verurteilenden und von der Synagoge ausschließenden Judenschaft), den Kindern der Finsternis, sondern (zwangsläufig) auch nichts mehr gemein haben *können* (αποσυναγωγος - aposynaogos)⁶²⁷. Ihr Weg (14,6) ist bereits absehbar, er kann nicht länger der Weg der Kinder der Lüge und des Todes, sondern muss der Weg der „Wahrheit“ und des (ewigen) Lebens sein. Auch diese Unterscheidung von Lüge und Wahrheit orientiert sich an der Leitdifferenz immanent/transzendent. Auch diese Unterscheidung wird vor dem Hintergrund der Leitdifferenz immanent/transzendent vom Evangelisten kontingent gestellt, wobei die Krisis als Einheit der Differenz verstanden wird. Diese Krisis ist die Inkarnation des Logos und die Erscheinung des Messias (Christus) im Kosmos, in der Welt.

Das harte Schicksal der erzwungenen Isolation von der Synagogengemeinde, von der jüdischen Mehrheit, (v.a. der sozialen Isolation, die eine erhebliche ökonomische Schwächung der Gemeinde insgesamt, wie des Einzelnen nach sich zog) stellt sich den Ausgeschlossenen im Licht der Krisis reframed als Zugehörigkeit zur Gemeinschaft mit Christus dar. Die Ausgestoßenen sind nun – im Kosmos - Untertanen seiner zunächst noch verborgenen Basileia und niemandem mehr außer ihm Rechenschaft schuldig. Das allein machte sie zunächst für den römischen Staat noch nicht grundsätzlich verdächtig, vermochte doch dieser wahrscheinlich kaum das bunte Konglomerat verschiedener jüdisch-messianischer Gruppierungen, zu denen auch die johanneische Gemeinde offenbar zählte, voneinander zu

⁶²⁷ Der terminus technicus weist auf einen formalen, nach rabbinischem Recht legitimierten Ausschluss der johanneischen Gemeinde aus der Synagogengemeinschaft hin. Der Terminus wurde schon früh, wahrscheinlich um 100 n.Chr., womöglich auch bereits vor diesem Datum, in das jüdische 18-Bitten-Gebet eingefügt. Sicher erwähnt erscheint der Aposynagogos allerdings erst bei Justin im 2. Jh. – Der Volksmund würde ein solches Muster als „Schönreden“ nicht veränderbarer Lebensbedingungen zum Zwecke der Beruhigung beschreiben. Es geht um Kontingenzbearbeitung.

unterscheiden. Wie das im Wesentlichen vom Evangelisten dramatisch durchgestaltete (in der synoptischen Tradition weitaus kürzere) Pilatus Verhör in Johannes 18f. zeigt, müssen die „Mächte der Finsternis“ (die jüdische Mehrheit) jedoch – nach der Interpretation des Evangelisten und seiner Gemeinde – alles darangesetzt haben, die junge johanneische Gemeinde in den Augen der Römer als unjüdisch zu diskreditieren, um die Römer zum Eingreifen zu zwingen. Tragischerweise, aber nicht überraschend, geschieht dies in der Interpretation des Johannes und seiner Gemeinde(n) um den Preis eines reaktiven Antisemitismus.⁶²⁸ Angesichts eines solchen Klimas gegenseitiger Bedrängung verwundert es nicht (zumal, wenn man die wichtige soziale und ökonomische Komponente mitberücksichtigt⁶²⁹), dass die Gemeinde in Angst vor Verfolgung lebte, was ihre Isolation verstärkt und die Fronten verfestigt haben dürfte.

Trotzdem blieb die Gemeinde nicht ohne ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein. Sie wusste sich in der *irdischen Realität* (Kosmos) einer *anderen Realität* (Basileia) zugehörig. So kann die Aussage Jesu, dass diejenigen, die an ihn glauben zwar *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt seien (17,14 – der Versuch einer Beschreibung der anderen, transzendenten Seite der Differenz), in ihrer Intention wohl verstanden werden. Angesichts der Leitdifferenz immanent/transzendent erscheint das auch plausibel. Natürlich konnte die Gemeinde nur in der immanenten Realität leben, war aber bereits verwiesen auf eine andere, ihnen noch unzugängliche transzendente Realität. Eine sehr viable Theoriefigur voraussetzender Immunisierung: Die Welt kann gar nicht hassen, was ihr längst nicht mehr angehört (Johannes 7,7). Auch die Vorstellung einer Vollendung des Kosmos im Zuge derer die johanneischen Gemeindemitglieder ihrerseits als künftig vollendet gedacht werden ist ein Element der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums. Genau das reflektiert in paradoxem Duktus Johannes 17,14. Und es geht noch paradoxer: Durch den Christus und seinen Tod am Kreuz ist der Kosmos bereits überwunden (16,8.11.20f.28.33). Christus ist erhöht und hat darin alle, die an ihn glauben, zu sich gezogen (12,32; vgl. 8,28).

Mit der Krisis geht also nicht nur eine Unterscheidung zwischen Lüge (einer Welt der Lüge – die nicht zur johanneischen Gemeinde gehörenden) und Wahrheit (einer Welt der Wahrheit – die zur johanneischen Gemeinde gehörenden) einher. Zugleich ist die finstere Welt, noch bestehend, bereits überwunden. Im Zusammenhang mit 12,31 wird deutlich, dass die Krisis im Johannesevangelium wesentlich durch zwei Aspekte gekennzeichnet wird: einen punktuellen (vereinzelt sich ereignenden) und einen durativen (andauernden). Johannes betrachtet

⁶²⁸ Wobei wir davon ausgehen können, dass die Gruppe um Jesus nicht die einzige wegen abweichender Ansichten durch das Mehrheitsjudentum diskriminierte Gruppe gewesen sein wird. Das kann ich allerdings im Rahmen dieser Studie nicht vertiefen.

⁶²⁹ Den aus der synagogalen Gemeinschaft ausgeschlossenen fehlten wichtige gesellschaftliche Ressourcen, vor allem die solidarische Unterstützung der anderen Gruppenzugehörigen.

die Krisis sowohl als punktueller Ereignis in der Erhöhung Jesu am Kreuz (Gericht), als auch als im Kosmos bereits auf die Basileia verweisende Unter-Scheidung. Mit Jesu Tod am Kreuz also ist die Welt zwar gerichtet, zugleich aber, das beweist schon allein ihr offensichtlicher (vorläufiger) Weiterbestand, gerettet (vgl. 3,17; 12,47), obwohl sie noch nicht in der Basileia aufgeht. Die johanneische Gemeinde kann demnach in ihrer historischen Existenz *als Differenz* jetzt schon (Kosmos – Immanenz) jetzt schon/noch nicht (Basileia – Transzendenz) beobachtet werden.

Im Kontext dieser Differenz kann zudem die - von den Synoptikern (Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas) in vielen Punkten deutlich unterschiedene - *Passionsgeschichte* des Johannesevangeliums gelesen werden: Alles, was sich in Johannes 18f. ereignet, ist meines Erachtens als Widerfahrnis des bereits Erhöhten gedacht, der nach dieser Beschreibung somit Herr seines Schicksals ist (und sein *muss*), der seinen Weg bis ans Kreuz geht. Die Perspektive des Johannes ist also eine nachösterliche.⁶³⁰ Die eigentümlich emotionslose Darstellung der Passion im Johannesevangelium (man beachte im Vergleich besonders die Gethsemane Szene der Synoptiker, die im Johannesevangelium bis auf kurze Anklänge getilgt ist) liegt darin begründet. Weil der Menschensohn als einer beschrieben wird, der bereits sein bitteres Schicksal gemeistert hat, soll auch die Gemeinde - an seinem Beispiel sich orientierend - ihr Schicksal meistern lernen. In den Kapiteln 18f. erreicht diese Deutung der Erfahrung von Angst und Isolation der johanneischen Gemeinde beziehungsweise die vom Evangelisten stellvertretend für seine Gemeinde beschriebene Deutung ihren Gipfel in dem Glauben an einen verherrlichten, erhöhten und zum Vater zurückgekehrten Christus. *Das aber ist nichts anderes als der antizipierte Triumph über den Kosmos, die Art der Kontingenzbearbeitung der johanneischen Gemeinde, der Triumph derer, die sich in ihrem Christus als der Doxa (Verherrlichung/Herrlichkeit) teilhaftig wännen können. Erst kraft dieses Triumphes vermögen sie ihre Angst in der Welt zu überwinden.*

Die polemische Spitze in dem bereits erwähnten, bedeutsamen Vers 12,47 ist also gegen „die Juden“, die nicht jesusgläubigen Juden, gerichtet. Sie glauben dem Wort Jesu nicht, obwohl es doch das Wort des Vaters, auch ihres Gottes JHWH, ist; somit glauben sie – zugespitzt – nicht an Gott. Verweisen „die Juden“ in ihrer Ablehnung Jesu als des Christus (des Messias) auf „das Gesetz“, die Weisungen Gottes, dann übersehen sie im Verständnis des Evangelisten, dass Jesus ihnen nichts anderes als Gottes Weisung ausrichtet (12,49f.).

⁶³⁰ Vgl. dazu (Hoegen-Rohls, 1996), S. 29 f.: „Der nachösterliche Standpunkt gilt daher im Sinne der vorliegenden Untersuchung als entscheidende Voraussetzung des vierten Evangeliums. Er ermöglicht die hermeneutische Perspektive des Rückblicks, aus der das vorösterliche und österliche Geschehen erzählt und dabei zugleich gedeutet werden kann. In der Perspektive des Rückblicks liegt daher das Potential, die nachösterliche Glaubenseinsicht in Form eines Evangeliums zur theologischen Aussage zu gestalten.“ (S. 30). Vgl. auch a.a.O., zu den Wir-Aussagen des johanneischen Prologs, S. 266-274, sowie S. 309-311.

Die Folge der Verherrlichung Christi (vgl. Kap. 17 besonders 17,11) ist, dass dieser nicht mehr im Kosmos ist. Damit aber ist auch die johanneische Gemeinde, die glaubend Anteil hat an dieser überkosmischen Doxa Christi, letztlich nicht mehr im Kosmos.

An der johanneischen Idee der Doxa wird die erschreckende, „den Juden“ gegenüber feindliche Wendung (die zu Beginn des Evangeliums noch gar keine Rolle spielte) deutlich. Johannes 17,22 veranschaulicht, wie Jesus diese (seine) Doxa (Verherrlichung/Herrlichkeit) mit den Glaubenden teilt. Indem sie an ihn glauben haben sie teil an ihr (und damit, weil in Christus letztlich der Vater verherrlicht wird, auch an der Doxa des Vaters). So wie Vater, Sohn und Glaubende im Glauben eins sind, so haben sie auch gegenseitig teil an der einen Doxa. Das aber heißt auch: Indem sie im Glauben (das heißt in der Annahme des ‚Wortes der Wahrheit‘ Christus) und in ihm den Vater verherrlichen, sodass Christus in ihnen verherrlicht ist (gläubige Annahme des Wortes = Verherrlichung Christi, vgl. 17,10), werden sie selbst ihrerseits verherrlicht. Die christusgläubige johanneische Gemeinde jagt nicht wie der Kosmos (und damit wie „die Juden“, inzwischen erscheinen beide je als Synonym des jeweils anderen) dem vergänglichen irdischen Ruhm nach, sondern nimmt teil an der wahren Doxa (indem sie dem Wort der Wahrheit und somit Christus glaubt), die ihren höchsten Ausdruck in der Einheit des erhöhten und zurückgekehrten Sohnes mit dem Vater und der Einheit aller mit diesen beiden findet. Erst mit der Erhöhung (Kreuzestod) und Rückkehr (Auferstehung) des Sohnes vollendet sich mit den Glaubenden die Doxa (die, ohne vom Kosmos zu sein, im Kosmos bleibend, die Sendung des Sohnes weiterführen, wofür ihnen der „Paraklet“ als ‚Helfer‘ während der Abwesenheit des Christus zur Seite gestellt wird⁶³¹) und darin die Einheit von Vater, Sohn und Glaubenden. Diese Doxa ist dieselbe, wie die (präexistente, also vor der Erschaffung des Kosmos existierende) Doxa des Präexistenten im Prolog (Johannes 1,14).

Die Doxa Gottes ist wie Gott selbst eine vor der Erschaffung des Kosmos. Der Kosmos entfaltete Raum und Zeit, davor war ‚nichts‘, außer der unbeobachtbaren All-Einheit (Gottes). Was ist wurde durch die göttliche Vernunft, den Logos, in der Folge der ersten Unterscheidung und Aufgabe der All-Einheit geschaffen. Das Medium dieser Schöpfung des in Raum und Zeit entstehenden Kosmos ist der sog. „Geist“ (der im Prolog nicht ausdrücklich erwähnt ist, im Rückbezug auf 1. Mose 1 als ruach aber intendiert ist), der unsichtbar, unverortbar, aber zuweilen spürbar – wie ein Hauch – wirkt.

Die Einheit wird im Johannesevangelium dem Kosmos als Maßstab zugrunde gelegt beziehungsweise als Spiegel vorgehalten. An der Einheit soll der Kosmos erkennen, dass der Vater den Sohn gesandt hat und die Glaubenden liebt, wie er seinen Sohn liebt; der Vater liebt

⁶³¹ Vgl. Joh 14,16. 26; 15,26; 16,7.

die Glaubenden also um seines Sohnes willen. Die Teilhabe der Glaubenden an der Doxa und die Einheit der Glaubenden in Vater und Sohn ist letztendlich also nichts anderes als ein Ausdruck der Liebe Gottes.

So ist die Antizipation der Teilhabe an der Doxa des Auferstandenen und Erhöhten, welche die Doxa des Inkarnierten ist (Johannes 1,14), eine selbstreferentielle Operation des sozialen Systems der johanneischen Gemeinde zum Zwecke der Selbstvergewisserung und Abgrenzung von „den Juden“, die nicht an den Messias Jesus glauben und deshalb auch nicht Teil an dessen Doxa und ihren Folgen haben können.

4 Seelsorge, Differenz und Differenztheorie

Das Feld einer systemischen (konstruktivistischen, differenztheoretischen etc.) Theologie (und Poimenik – Seelsorgelehre) ist noch immer kaum bestellt. Es gibt weit mehr Forschungsdesiderate als Ergebnisse und Entwürfe. Einen Gesamtentwurf einer differenztheoretisch-konstruktivistischen Theologie etwa gibt es bislang nicht. Eine etablierte, systematische und vorurteilsfreie wissenschaftliche Kommunikation zwischen Systemtheoretikern, Soziologinnen, Psychologinnen, Neurowissenschaftlern, Psychotherapeuten, Philosophinnen u.a. gibt es nicht allzu häufig. Viele Ergebnisse kommen aber auch in den kirchlichen Wirklichkeiten abseits des akademischen Kontextes nicht an. Einer umfassenden interdisziplinären Kooperation scheinen enorme Hindernisse entgegenzustehen. Um dieses Ziel zu erreichen, müsste eine vorbehaltlose interdisziplinäre Forschung ermöglicht werden, die nicht in erster Linie der Sicherung und Behauptung vorhandener Wissens-, Erkenntnis-, Glaubens- und Dogmenbestände diene, sondern die auf nur vage bekanntem Terrain leidenschaftlich und vorbeurteilungsfrei nach neuen Erkenntnissen, Hypothesen und Theorien suche. Für diese Unterfangen sieht Günther Emlein hohe Hürden. Vor allem eine konsequent theoretische Orientierung ausgerechnet in einem Feld ‚Praktischer‘ Theologie mag irritierend erscheinen. „Verständigung über die Disziplinen hinweg ist allerdings erst möglich, wenn die Theologie sich von Ontologie verabschiedet, und erst, wenn auch andere Disziplinen die sinntheoretische Wende vollziehen“.⁶³² Es wird darüber hinaus insbesondere im Blick auf die Poimenik (Seelsorgelehre) notwendig sein, „den Dialog mit anderen poimenischen Entwürfen über Theorie laufen zu lassen. Anders kommt man aus moralischen oder pathologisierenden Bewertungen der jeweils anderen Seite nicht heraus. Über Theorie lässt sich *Vergleichbarkeit* exerzieren. Theorie dekonstruiert Ansätze auf deren Leitunterscheidungen hin und setzt die Leitunterscheidungen kontingent und prüft, welche Leitunterscheidung

⁶³² (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 349.

wohin führt. Praktische Theologie kann dann auch nicht mehr als handlungsleitende Theorie konzipiert werden, aber auch nicht als ‚empirische Theologie‘.⁶³³

Nach den exegetisch-differenztheoretischen Vorarbeiten zu 1. Mose 1 und 2, sowie zum Johannesprolog im 3. Kapitel dieses Buches sollen im 4. Kapitel meiner Studie einige Rahmenbedingungen und Interpretamente als erste Schritte auf dem Weg zu einer konstruktivistisch-differenztheoretischen Theologie reflektiert werden. Der Nutzen differenztheoretisch-konstruktivistischen Denkens in der Theologie wird sodann im 5. Kapitel mit Hilfe einer umfassenden Beschreibung eines seelsorglichen Prozesses dokumentiert.

Seelsorge ist⁶³⁴ ein soziales System, Seele nicht, sie gehört zum Horizont des Vagen; Sinn fungiert als Medium der Seelsorge; Seelsorge exerziert Beratung im Code der Religion immanent/transzendent; der Zweitcode der Religion lebensförderlich/lebenshinderlich ermöglicht Seelsorge als Interventionsprogramm für uncodierte Probleme im Horizont des Vagen. Diese These gilt es im Folgenden zu entfalten.

4.1 Die Unterscheidung zwischen Seelsorge und Psychotherapie

Ein „Unterschied ist eine Idee“,⁶³⁵ die wirklich einen Unterschied macht. Anders als Gregory Bateson würde Niklas Luhmann sagen: Das Treffen einer Unterscheidung ermöglicht Beobachtung, eine Operation, die eine Form als Differenz erscheinen lässt beziehungsweise nachzeitig hinbeobachtet. Die Unterscheidung ist ihrerseits eine Operation. Luhmanns grundlegende Unterscheidung zwischen Umwelt und System ermöglicht erst die Beobachtung sozialer Systeme. Ich fasse knapp zusammen, was ich bereits in Kapitel 2.4 ausführlich behandelt habe. Was soziale Systeme exerzieren, bevor sie einen Unterschied konstruieren, nennt Luhmann „Selektion“. Was soziale Systeme prozessieren, damit sie überhaupt als solche in Erscheinung treten, nennt Luhmann „operieren“. „Kommunikation“ entsteht als Synthese dreier Selektionen (die selbstreferentielle Selektion einer Information, die fremdreferentielle Selektion einer Mitteilung und die Selektion von Verstehen oder Missverstehen). Kommunikation ist eine *Operation, die Operation sozialer Systeme*, wobei alles außer der Kommunikation Umwelt des sozialen Systems ist, mithin sind also auch ‚Menschen‘ Umwelt des sozialen Systems. In Kapitel 2.4. der vorliegenden Studie setzte ich mich bereits ausführlicher mit Kommunikation auseinander.

⁶³³ Ebd., S. 350.

⁶³⁴ Der Durchstrich bei einer Form von „sein“ signalisiert, dass diese nicht-ontologisch oder in Form einer fungierenden Ontologie zu verstehen ist.

⁶³⁵ Vgl. (Bateson, Ökologie 2001, 2001), S. 618.

In der systemischen Literatur finden sich regelmäßig Sätze wie zum Beispiel: ‚Beraterinnen arbeiten mit sozialen Systemen‘. *Systemtheoretisch* kann man das so nicht sagen. Auch eine Seelsorgerin beobachtet ihr soziales Seelsorgesystem immer als Teil eines sozialen Systems, also im Sinne einer Selbstbeobachtung 2. Ordnung. Ebenso wenig kann ein Seelsorger ‚mit Kommunikation(en)‘ arbeiten. Er kann sich äußern. Aber Kommunikation als *Operation* ist u.a. dadurch definiert, dass ein Anschluss folgt bzw. folgen kann. Diesen Prozess vermag ein Seelsorgender aber nicht durch seine Arbeit zu steuern.

Eine sichtlich empörte Studentin sagte einmal in einem meiner Seminare an der Ev. Hochschule in Bochum zu mir, dass eine solche Betrachtungsweise aus ihrer Sicht unmenschlich sei. Sie weigere sich, so abstrakt zu arbeiten. Sie könne doch hören, was eine Klientin sage, ihr antworte etc. Sie arbeite mit dem ‚ganzen Menschen‘, ‚mit Kommunikation‘, mit nicht-verbalen Äußerungen wie Gestik und Mimik, ‚mit Emotionen‘, Ängsten und Wünschen, ‚mit dem Körper‘ des Ratsuchenden usw. Ich empfand die kämpferische Entschiedenheit, mit der sie mir entgegentrat, hilfreich zur Vergewisserung dessen, was ich als Seelsorger tue. Was geschieht in der Seelsorge überhaupt? Wer arbeitet da womit? Und ist es inhuman, Menschen, genauer Individuen ‚nur‘ als „Umwelt“ des sozialen Systems zu betrachten? Luhmann selbst gibt eine Antwort, indem er freimütig einräumt, nicht zu wissen, was der „Mensch“ sei, was die Einheit des Menschen sei: „Der Mensch mag für sich selbst oder für Beobachter als Einheit erscheinen, aber er ist kein System. Erst recht kann aus einer Mehrheit von Menschen kein System gebildet werden. Bei solchen Annahmen würde übersehen, daß der Mensch das, was in ihm an physischen, chemischen, lebenden Prozessen abläuft, nicht einmal selbst beobachten kann. Seinem psychischen System ist sein Leben unzugänglich, es muß jucken, schmerzen oder sonstwie auf sich aufmerksam machen, um eine andere Ebene der Systembildung, das Bewußtsein des psychischen Systems, zu Operationen zu reizen.“⁶³⁶ Sehr wohl weiß er also, was ein *soziales System* sei und nur solche sind Gegenstand der Systemtheorie als Theorie sozialer Systeme und nicht des ‚Menschen‘, obwohl die Theorie „das Individuum ernst nimmt“ und zwar aus philanthropischen Gründen.⁶³⁷ Luhmanns Antwort erscheint mir auch für die Seelsorge hilfreich, insofern jemand, der nicht weiß, was der Mensch respektive die Einheit des Menschen sei womöglich bescheiden wird hinsichtlich dessen, was er glaubt, angesichts eines Hilfesuches sagen, tun oder gar an

⁶³⁶ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 67 f.

⁶³⁷ Das klingt aufs Erste paradox, ist es auch. Den zweiten, klärenden Blick eröffnet Luhmann selbst, vgl. (Luhmann, Soz. Aufklärung 6, 2018), S. 27: „Die Theorie operativ geschlossener, autopoietischer Systeme, die zu einer vollständigen Trennung von psychischen und sozialen Systemen zwingt, versteht sich als ein Angebot in diesem Sinne. Sie ist radikal antihumanistisch, wenn unter Humanismus eine Semantik verstanden wird, die alles, auch die Gesellschaft, auf die Einheit und Perfektion des Menschen bezieht. Sie ist zugleich eine Theorie, die im Unterschied zur humanistischen Tradition, das Individuum ernstnimmt.“ – Vgl. auch in der vorliegenden Studie, S. 146 und dort Anm. 421.

Besserung oder Heilung erreichen zu können und/oder zu müssen. Sitzt Alter vor Ego, also vor mir, bleibt mir, Äußerungen, Signale, Zeichen etc. Alters zu beobachten und angesichts der Beobachtungen Unterscheidungen zu treffen, die für Alter hilfreich im Blick auf mögliche Lösungsstrategien vorgetragener und beobachteter Probleme sein können. Ich aggregiere Alters Mitteilungen durch Unterscheidung und Bezeichnung konstruierter Alternativen zur Bearbeitung der Kontingenzen seiner Problemkontexturen. Ich ‚sorge‘, indem ich nicht affirmiere, identifiziere oder definiere.

Studierende der Humanwissenschaften, insbesondere solche, die eine sog. angewandte Humanwissenschaft, wie zum Beispiel soziale Arbeit oder Heilpädagogik studieren, stellen meiner Beobachtung nach meist „den Menschen“ in den Mittelpunkt ihres Denkens, weil das ihrer Motivation, eine Ausbildung und Berufstätigkeit im sozialen Feld anzustreben, am ehesten entspricht. Niklas Luhmann tut das eben nicht. Und zwar nicht deshalb nicht, weil er etwa ein Misanthrop gewesen wäre, sondern als soziologischer Theoretiker aus theoretischen Gründen, als Beobachter der Gesellschaft und ihrer funktionalen sozialen Systeme. Luhmann selbst hatte Familie, Frau und Kinder, einen Hund. Er wird sie allesamt hoffentlich geliebt haben und sie hoffentlich ihn. Er wird Gefühle gezeigt haben. Er hatte Humor, verfügte über Herzenswärme. Er orientierte sich wahrscheinlich auch an alltagsprachlich sogenannten ‚Werten‘ wie Verantwortung, Treue etc. Es gab Wetter, gute oder ungünstige Lebensumstände und angebranntes Essen etc. im Laufe seines Lebens. Auch wusste Luhmann aus der Erfahrung, dass *Menschen* miteinander reden, seine Frau, seine Kinder werden – höchstwahrscheinlich – mit ihm geredet haben, ebenso seine Freunde und Kolleginnen und – auf seine Art – sicher auch der Hund. Seine Familie wird für ihn vermutlich wichtig gewesen sein. Alle zuvor genannten Begriffe sind auch Gegenstände seiner Theorie, aber nicht nur. Und schon gar nicht stehen sie in deren Mittelpunkt. Im Mittelpunkt steht: „*Am Anfang steht also nicht Identität, sondern Differenz.*“⁶³⁸

„Was ist *gut* daran, so zu denken?“ fragte mich ein weiterer Student, im Rückgriff auf seine engagierte Vorgängerin. Gut als Begriff – auch böse – differenziert moralisch (Moral operiert mit der Leitdifferenz gut/böse), bewertet, schreibt etwas zu und optiert damit ontologisch: Jemand ‚ist‘ gut oder böse. Wir können die Differenz gut/böse verwenden, wenn wir es als moralische Kategorien nähmen, konstruierte es Zuschreibungen. Was meint Gut und Böse? Wofür wäre es eine Lösung? Systemisch gesehen ist Bewerten wenig hilfreich, weil es im Blick auf intendierte Lösungen wenig effizient ist. Wenn ich einen Menschen böse nenne, kann ihm das im sozialen Kontakt schaden. Wenn ich eine Sache böse nenne, wird sie

⁶³⁸ (Luhmann, Soziale Systeme, 1991), S. 112, und weiter (ebd.): „Nur das macht es möglich Zufällen“, also Kontingentem, „Informationswert zu geben und damit Ordnung aufzubauen;“, also Kontingenz zu bewältigen, „denn Information ist nichts anderes als ein Ereignis, das eine Verknüpfung von Differenzen bewirkt – a difference, that makes a difference“.

womöglich tabuisiert, obwohl es vielleicht interessant und hilfreich gewesen wäre, sie sich genauer anzusehen. Gleichwohl macht ein Zwang zum Nicht-Bewerten vielleicht ebenso keinen Sinn. Was also ist hilfreich an Luhmanns Theoriefigur des sozialen Systems?

Wenn ich die Kommunikation als Operation beobachte und die Menschen im Seelsorgezimmer als Umwelt der Kommunikation betrachte, fällt es mir leichter, ihnen nichts zuzuschreiben, sie nicht zu bewerten oder moralisch zu kategorisieren (gar zu deklassieren), weil ich ihre Unzugänglichkeit akzeptiere und diese als Indikator ihrer jeweiligen Würde respektiere. Ich kann vielleicht sogar beobachten, wie bewertet wird, wie Bewertungen modifiziert werden und wie an Bewertungen angeschlossen wird (also mit Bewertungen Sinn konstruiert wird). Ich kann fragen, wofür die betreffende Bewertung eine Lösung wäre. Beobachtete ich Bewertung mit der zuvor getroffenen Unterscheidung gut/böse, bewertete ich meinerseits, weil ich moralisch optierte. So gesehen machen Bewertungsverbote beziehungsweise die Empfehlung der Nichtbewertung wahrscheinlich keinen Sinn. Vielleicht machte es stattdessen Sinn, dem Bewerten nicht die Unterscheidung gut/böse, sondern die Unterscheidung hilfreich/nicht-hilfreich oder viabel/nicht-viabel zugrunde zu legen, um mit Klienten über sogenannten ‚Werte‘ ins Gespräch zu kommen? Ich akzeptiere also, dass prozessiert wird wie prozessiert wird, nämlich emergent. Phänomene erscheinen aufgrund der Bildung neuer Eigenschaften und Strukturen in Systemen aufgrund der Elemente des Systems und deren Eigenschaften. Solche emergenten Eigenschaften und Strukturen lassen sich nicht auf einzelne Elemente des Systems zurückführen. Dinge geschehen, weil sie geschehen und wie sie geschehen, aus keinem anderen Grund. Ich versuche nicht, zu ordnen, zu kategorisieren etc. Dazu müsste ich Bewertungen nutzen. Ordnen etc. könnte ich bestenfalls von der Außenseite des Systems, ich bin jedoch – nicht nur, aber auch – im seelsorglichen Setting wie im Beraterischen und Therapeutischen auf dessen Innenseite. Die Unterscheidung innen/außen findet ausschließlich auf der Innenseite statt. Ich kann nur dort unterscheiden und bezeichnen. ‚Systemisch‘ im Sinne sozialer Systeme daran ist, dass ich Differenzen wiederum nur durch Beobachtung und Selbstbeobachtung beobachten kann. Wenn ich mich selbst beobachte, kann ich indes meine eigene Operation der Beobachtung nicht beobachten, nur die durch sie erscheinenden Phänomene beziehungsweise Gegenstände. So erzeugt Beobachtung ihren jeweiligen blinden Fleck. Die drei Selektionen der Kommunikation sind letztlich nichts anderes als Unterscheidungen, welche Anschlussfähigkeit an die jeweils andere Seite dieser Unterscheidungen ermöglichen. Es werden weitere Selektionen angekettet und somit Sinn prozessiert. Das heißt, dass solche beobachtenden Systeme (Kybernetik 2. Ordnung) insgesamt als „*Sinn als System*“, also als sich selbst beobachtendes Sinnsystem beobachtet werden können. Differenzen fungieren dabei immer als Formen mit einer markierten und einer unmarkierten Seite (marked state/unmarked state). Sie erscheinen durch

die Beobachtung eines Beobachters, der „ebenfalls eine Markierung“ ist, „da er den Raum unterscheidet, den er innehat.“⁶³⁹

Seelsorgliche Hilfe – wie die psychotherapeutische auch – wird also im System als *Sinn* (Anschlussfähigkeit) prozessiert. Ich kann das, worüber ich rede, als Thema selektieren. Im seelsorglichen Kontext ist das Thema zum Beispiel Gott oder Jesus Christus oder Gnade oder Schuld, was auch immer. Meine sorgfältig ausgewählten Informationen und deren Mitteilung können also anschlussfähig und damit sinnförmig sein und sollten es auch, denn ‚Sinnkrisen‘ sind Anschluß- bzw. Verkettungskrisen, Sinnverkettungskrisen, zu deren Lösung ich mit eigenen Sinnverkettungsangeboten als Seelsorger beitragen kann.

*Doch was unterscheidet nun Therapie von Seelsorge?*⁶⁴⁰ Die entscheidende Differenz zeigt sich in der Option für das funktionale System der Religion beziehungsweise die Form Religion, welcher die Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz (beobachtbar/unbeobachtbar) zugrunde liegt. Seelsorge wäre dann – im Unterschied zur Therapie – eine Beratung im Code der Religion, wobei die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz *immer* auf der Seite der Immanenz getroffen wird (als *Innenseite* der Unterscheidung), als *Re-Entry*! Seelsorge zielt wie Therapie ab auf die Konstruktion von Viabilitäten, also von Potenzialen für gangbare Lösungen innerhalb sozialer Systeme – auf dem Wege über Sinnverkettungsangebote, über Angebote zur Herstellung von Sinn(wieder)anschlußmöglichkeiten. Auch die Begriffe Viabilität und Gnade ermöglichen systemisch-theologisch gefasst eine weitere Unterscheidung von Seelsorge und Therapie. Viabilität kann als immanente Aneignung von hilfreichen beziehungsweise lösungsorientierten Sinnkonstrukten sozialer Systeme im Prozess der Sinnkonstruktion von Therapeuten beobachtet werden. Gnade kann als Eigenschaft der unbeobachtbaren Einheit (Kontingenzformel) der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz beobachtet werden, aber eben nur indirekt von der Seite der Immanenz her. Gnade kann demnach auch als dem System der Religion attribuierte Viabilität bezeichnet werden oder vereinfacht gesagt: Was im System der Psychologie als Viabilität erscheint, erscheint im System der Religion – im Code der Religion – als Gnade im Medium des Glaubens. Dieses Erscheinen der Gnade im Medium des Glaubens prozessiert Rechtfertigung.⁶⁴¹

Eine weitere Unterscheidung zwischen Seelsorge und Beratung ließe sich angesichts der von Peter Fuchs vorgeschlagenen Differenz codiertes/uncodiertes gewinnen. Seelsorge

⁶³⁹ Vgl. (Spencer-Brown, 1997), S. 66.

⁶⁴⁰ Vgl. (Klessmann, 2017), S. 27: „Das Besondere der Seelsorge im Vergleich zu Beratung oder Psychotherapie ist der religiöse Horizont, in den sie eingebunden ist. Sobald sich jemand als Pfarrer/in oder als Mitglied eines kirchlichen Besuchsdienstes vorstellt, ist [...] klar, dass das ... Gespräch“ in einem „Horizont“ stattfindet, „in dem die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, von Gott und Mensch, Sünde und Gnade, Leben und Tod, Gut und Böse etc. leitend ist. Die Seelsorgeperson bringt gewissermaßen Gott mit“.

⁶⁴¹ Vgl. Römerbrief 3,24; 3,26; 5,1.

ereignet sich im Raum des Vagen (Peter Fuchs). Seelsorge ist also die Verwaltung vager (uncodierter) Dinge, Psychotherapie die Verwaltung konkreter (codierter) Dinge.

Funktionale System nutzen zudem neben ihrer Leitdifferenz Zweitcodes, die es ermöglichen, jene zu operationalisieren. Im Blick auf die Seelsorge schlägt Günther Emlein für die Religion als möglichen Zweitcode „lebensförderlich/lebenshinderlich“ vor⁶⁴² und leitet daraus ein Programm der Seelsorge ab. Angesichts dessen kann man methodisch im Blick auf Fragestrategien der Seelsorge z.B. folgendes aufzeigen: „Sie sagen, Sie seien depressiv. Welche guten Gründe haben Sie, dass Sie die Seelsorge aufsuchen, wo die meisten in Ihrer Situation zu Psychotherapeuten oder Ärzten gehen?“⁶⁴³

Wie Seelsorge als Beratung im Code der Religion erfolgreich (gemessen an den Aufträgen der Klientinnen) ‚funktioniert‘, ist aufgrund der Einheit der Differenz Immanenz/Transzendenz inklusive des benannten Zweitcodes nicht erklärbar. Dass es erfolgreich geschieht, zeigt zunächst, dass es „irgendwie“ gehen muss⁶⁴⁴.

4.2 Seelsorge und Wahrheit

Ernst von Glasersfeld hat einmal in einem Interview⁶⁴⁵ besonders knapp und gut veranschaulicht, was *Konstruktivismen* (im Interview der sogenannte „radikale Konstruktivismus“) generell zu leisten im Stande sei und was nicht. Er suche Lösungen (für Probleme) ausschließlich mit den Mitteln des rationalen Denkens. Er ermögliche es, praktisches Wissen als Wissen der Lebenswelt aus der Erfahrung zu generieren, ohne auf eine Realität außerhalb der Realität angewiesen zu sein. Die so gefundenen Lösungen nennt von Glasersfeld mit einem Begriff des Biologen Humberto Maturana „viabel“. Das heißt, es geht in der systemischen Seelsorge (wie in der systemischen Therapie) nicht darum, ewig gültige Lösungen zu finden oder solche, die einzig richtig sind oder solche abseits menschlicher Denkmöglichkeiten, sondern „gangbare“ Lösungen, die für den Augenblick beziehungsweise für einen bestimmten Zeitraum gut und für den betreffenden Menschen brauchbar und rational einleuchtend sind. Unter „systemisch“ wird hier die Anwendung - für das systemische Modell

⁶⁴² (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 261: „ ‚Lebensförderlich/lebenshinderlich‘ bietet auch eine Alternative zum Code der Medizin ‚gesund/krank‘ “ und ebd.: „Man kann zugestehen, dass auch Psychotherapie den Code ‚lebensförderlich/lebenshinderlich‘ einsetzt. Anders als der Zweitcode der Moral ist dieser Zweitcode unspezifisch. Religion kann auch dann lebensförderlich sein, wenn sie bezüglich der nicht zu beseitigenden Irritation durch die Kontingenz von Sinn Trost spendet. Dankbarkeit, dass man, ohne es beeinflusst zu haben, ein gutes Schicksal im Leben gehabt hat, die eigene Existenz unverdientermaßen unverletzt (oder nur wenig verletzt) geblieben ist, ist Thema der Religion. Zudem spricht sie Wertschätzung aus als eigene Form der Mitteilung, ohne dass die Würdigung nur die Voraussetzung für psychotherapeutische Veränderung ist. Es sind also Anhaltspunkte zu finden, die jenseits der Psychotherapie zu suchen sind.“ - Vgl. auch (Emlein, Eigenheiten der Seelsorge, 2006), 231 f.

⁶⁴³ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 262, Anm. 181.

⁶⁴⁴ (Emlein, Editorial, 2006), 214.

⁶⁴⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=B5sW1RaTcx4> – abgerufen am 20.05.2023, 14:55 h.

prägender - Systemtheorien, konstruktivistischer Theorien, Kybernetiken und neurowissenschaftlicher Theorien verstanden. Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass innerhalb dieser selbstreferentiellen Theoriefelder von *Wirklichkeitskonstruktionen*, also Beobachtungen und Beschreibungen von Realität, und eben nicht von absoluter Realität, sowie von Beobachtungen und Beschreibungen von verschiedenen Wertesystemen, und eben nicht von absoluter Wahrheit die Rede ist.

Vor diesem Hintergrund erscheint ein universeller Wahrheitsanspruch im überlieferten, philosophischen wie theologischen Sinn, unmöglich. Was wir haben, sind Texte über Gott, Bezeichnungen aus Beobachtungen, nicht jedoch die ureigenen, von Gott unmittelbar gesprochenen Worte (*ipsissima vox*, wovon die Anhänger der Verbalinspiration der Bibel ausgehen), sondern im Medium des Glaubenszeugnisses unserer Altvorderen innerhalb der Form biblischer, kanonisierter Schriften überlieferte Texte.

Das gilt auch für *Glaubenssätze*, mit denen wir es, zumal in der Theologie und der Religion, meistens zu tun haben. Glaubenssätzen referieren auf *Dogmatik*, ihnen liegt die Differenz zeitlich/ewig zugrunde im Horizont der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz. So kann die Konstruktion von Glaubenssätzen, wie sie die Dogmatik innerhalb der Theologie herzuleiten und zu beschreiben versucht, als Programm eben dieser Dogmatik beobachtet und beschrieben werden. Glaubenssätze markieren Kommunikationen dahingehend, dass wir uns im Horizont des „Vagen“ bewegen, so dass wir die Differenz zeitlich/ewig kontingent setzen müssen. Denn Glaubenssätze erfordern zwingend eine Wahlmöglichkeit. Ich muss Glaubenssätzen zustimmen, sie aber auch ablehnen können, sonst wären es keine Glaubenssätze. Glaubenssätze sind indes im konstruktivistischen Feld anders konnotiert als im theologisch-religiösen Feld, dem sie ursprünglich entstammen. Prinzipiell bleiben sie vergleichbar. Weil es sich um Glaubenssätze handelt, fordert eine Nicht-Übereinstimmung nicht zwingend einen Konflikt, die sie dennoch häufig generieren. Ich kann Glaubenssätze, die ich nicht teile, mitunter verstehen, ohne sie zu glauben und sie glauben, ohne sie zu verstehen. Wahrheit als soziales System ist zudem immer kommunizierte Wahrheit, also selbst Kommunikation. Es gibt keine mit absoluter Wahrheit attribuierten Sätze.

Bekenntnisse affirmieren Glaubenssätze und begrenzen beziehungsweise verunmöglichen damit die Wahlmöglichkeiten und somit Entscheidungen für Übereinstimmung und Nicht-Übereinstimmung. Kirchen als Organisationen neigen dazu durch solche Affirmationen Konflikte zu vermeiden. Nicht selten werden sie indes gerade dadurch provoziert, weil Bekenntnisse keine Nicht-Übereinstimmung vorsehen. *Sie sind so gesehen ein Exklusionsinstrument nach außen und ein Inklusionsinstrument nach innen.* Durch Aggregation von Moral kann dieser Effekt verstärkt werden.

Absolute Wirklichkeit und Wahrheit und das Nachdenken darüber im Sinne metaphysischer, philosophischer und theologischer Kategorien sind den Konstruktivismen jedenfalls fremd. Sie leugnen Metaphysik nicht, auch nicht die Existenz eines Gottes, beides ist lediglich nicht Gegenstand ihrer Beobachtungen. Es gibt gar keine Methoden, um derartiges zu bewerkstelligen. Konstruktivismen allein, welcher erkenntnistheoretischen Färbung auch immer, können folglich keine philosophischen oder theologisch-metaphysischen Probleme lösen. In systemischer Beratung wie systemischer Seelsorge geht es folglich nicht darum, mit irgendeiner Erkenntnis einer wie auch immer gearteten Wahrheit einen Konflikt oder ein Problem zu lösen, sondern viable Lösungsbilder, -muster und -strategien zu konstruieren, indem Sinnanschluß- und Sinnverkettungsmöglichkeiten aufgezeigt werden. Es geht um Lösung, nicht um Erlösung. Letztere bleibt Gott vorbehalten. Es geht um rationale und praktikable Veränderungen von Verhaltensmustern, die den jeweiligen Umgang von Klienten mit je vorfindlichen Wirklichkeiten und den aus ihnen womöglich resultierenden Herausforderungen und Problemen (wieder) ermöglichen. Die Konstruktivismen selbst sind ihrerseits lediglich Konstrukte viabler Wirklichkeitsbeobachtung und -beschreibung als Selbstbeobachtung oder anders gesagt: Wir können die Realität durch Beobachtung nicht erreichen.

Die positive Nachricht der Konstruktivismen ist, dass Möglichkeiten erscheinen können, Wirklichkeitsbeschreibungen als Produkte von *Beobachtung* zu verändern. Das hat unmittelbare seelsorgliche Relevanz. Eine Realität jenseits von Beobachtung wäre nicht veränderbar. Auf die Leitdifferenz der Religion bezogen bedeutet das, wie wir bereits sahen: Die immanente Seite ist beobachtbar, die transzendente nicht. Transzendenz ist nur im Code der Religion immanent beobachtbar und im Medium des Glaubens kommunizierbar.

Es stellt sich schließlich die Frage, wie kognitiv-reflexive Konstruktionen von Realität überhaupt prozessiert werden. Wie funktioniert die mögliche Korrelation zwischen Seele, Geist, Denken/Bewusstsein und Gehirn? Was trägt ‚die Seele‘ zur Seelsorge bei und in welchem Verhältnis steht sie unter diesen Voraussetzungen zur Psychotherapie?

4.3 Gehirn, Bewusstsein und Realität

*Die Worte sind noch mehr Teil unserer selbst,
als die Nerven. Wir kennen unser Gehirn
ausschließlich vom Hörensagen.
(Paul Valéry, Cahiers / Hefte)*

Bereits in der Einleitung in Kapitel 1 der vorliegenden Studie habe ich grundlegend erläutert, mit welcher Vorstellung von Realität die Systemtheorie arbeitet. Nun kommt zusätzlich in den Blick, wie Phänomene, Beobachtung und Realität im Kontext von Zeit beschrieben

werden können. Dass Differenzen als durch Unterscheidung gewonnene und damit nachzeitig hinbeobachtete Formen erscheinen, verweist auf eine ihnen *zeitlich* (nicht substanzielle, nicht ontologisch) vorausliegende, unbeobachtbare Realität. Den Phänomenen, die in der Zeit infolge der Beobachtung als Operation nachzeitig erscheinen, liegt also eine Potentialität dieses Erscheinens zugrunde. Anders gesagt: Zwischen beiden Seiten der Beobachtung (Unterscheidung und Bezeichnung), welche die Form der Differenz erscheinen lässt, wird Zeit benötigt⁶⁴⁶. Textstellen Die Operation der Unterscheidung und die Phänomene, die überhaupt erst durch sie erscheinen, konstruieren eine real-potentiale Kontextur. Dieser operational-phänomenologische Konstruktivismus Luhmanns fungiert also *nicht ohne Realität*, ermöglicht aber nicht das Erkennen einer von den Phänomenen *unabhängigen, transphänomenalen* Realität. Die Realität markiert den Horizont dieser Differenzphänomenologie, der indes horizonttypisch bei Annäherung beständig zurückweicht. „Die These des operativen Konstruktivismus führt also nicht zu einem ‚Weltverlust‘, sie bestreitet nicht, daß es Realität gibt. Aber sie setzt Welt nicht als Gegenstand, sondern im Sinne der Phänomenologie als Horizont voraus. Also als unerreichbar. Und deshalb bleibt keine andere Möglichkeit als: Realität zu konstruieren und eventuell: Beobachter zu beobachten, wie sie die Realität konstruieren. Es mag durchaus sein, daß verschiedene Beobachter dann den Eindruck haben, Dasselbe zu erkennen und daß Transzendentaltheoretiker sich dies nur durch die Konstruktion transzendentaler Aprioris erklären können - dieser unsichtbaren Hand, die Erkenntnis trotz Individualität in Ordnung hält. Aber in Wirklichkeit ist auch dies eine Konstruktion, denn es geht nun einmal nicht ohne die jeweils systemspezifische Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremddferenz. (...) Was mit ‚Realität‘ gemeint ist, kann deshalb nur ein internes Korrelat der Systemoperationen sein - und nicht etwa eine Eigenschaft, die den Gegenständen der Erkenntnis zusätzlich zu dem, was sie nach Individualität oder Gattung auszeichnet, außerdem noch zu kommt. Realität ist denn auch nichts weiter als ein Indikator für erfolgreiche Konsistenzprüfungen im System. Realität wird systemintern durch Sinngebung (besser im Englischen: sensemaking) erarbeitet.“⁶⁴⁷

Die modernen *Neurowissenschaften* kennen ihrerseits die Vorstellung der Realität als Konstrukt, als Konstrukt des Gehirns. Als solches steht es in Zusammenhang mit Phänomenen sensorischer Reizung, Wahrnehmung und neurophysiologischer Verarbeitung und zentralnervöser Interpretation der internalisierten Reize. Auch bei der Annahme von Glaubenswirklichkeiten scheinen ähnliche Gesetzmäßigkeiten zu gelten wie sonst auch im Bereich unserer Wahrnehmung und Sensorik. Dabei stellen sich in Seelsorge, Therapie und Beratung

⁶⁴⁶ Vgl. zur *différance* Kap. 2.3.2, 2.4.1, sowie S. 139f.

⁶⁴⁷ (Luhmann, Massenmedien, 1996), S. 18f.

immer wieder auch Fragen im Blick auf sogenannte „verrückte“ Wirklichkeitskonstruktionen, von denen nicht wenige auch in der Bibel beschrieben werden. Wir seien also eigentlich gar nicht in der Lage etwas wahr-zu-nehmen, sondern hielten etwas, was unser Gehirn aus sich heraus produziert hat für die beziehungsweise eine Realität, die wir uns sensorisch vielfältig erschlossen zu haben glauben.⁶⁴⁸ Real ist also das, was wir *für real halten*. Systemtheoretisch betrachtet ist – wie wir bereits sahen – Realität das Ergebnis von Beobachtung und der Operation des Unterscheidens, die zur Form der Differenz führt, welche die Einheit der Differenz exerziert, zum Beispiel Wissenschaft als Einheit der Differenz wahr/unwahr, Recht als Einheit der Differenz rechtmäßig/unrechtmäßig oder die Kontingenzformel „Gott“ als Einheit der Differenz der Religion immanent/transzendent.

Die *Konstruktformigkeit aller Wirklichkeit* gilt Gerhard Roth zufolge insbesondere für das noch nicht vollständig entwickelte, kindliche Gehirn, denn die sensorischen Wahrnehmungen sind beim Säugling und noch beim Kleinstkind stark eingeschränkt, mindestens das kleine Kind ist also auf eine zerebrale Konstruktion angewiesen, um überhaupt zu kommunizieren. Roth entwirft hierzu eine grundlegende Wahrnehmungstheorie: „Aber auch dem erwachsenen Gehirn <zuvor wird von der schrittweisen Entwicklung des kindlichen Gehirns gesprochen und den wahrscheinlichen sensiblen Phasen für die unterschiedlichen Entwicklungsstufen> stehen keine absolut verlässlichen Unterscheidungen zwischen ‚Tatsächlichem‘ einerseits und ‚Vorgestelltem‘ oder ‚Halluziniertem‘ andererseits zur Verfügung, sondern es geht bei dieser Unterscheidung nach bestimmten, internen Kriterien vor“⁶⁴⁹. [...]

⁶⁴⁸ Dieser Grundgedanke erfährt und erfährt im konstruktivistischen Theorieumfeld vielfältige Ausformungen, hier ein exemplarischer Überblick: „Es gibt keinen 'Input'. Die Interaktion eines Organismus mit dem Medium lösen die durch seine Struktur determinierten Strukturveränderungen lediglich aus. Und dies gilt nicht nur für Organismen, sondern trifft auf alle strukturdeterminierten Systeme zu.“ (Humberto Maturana, Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes / hrsg. von Volker Riegas und Christian Vetter, Frankfurt a. M. 31993, 16) – „Wir leben strukturdeterminiert.“ (Umberto Maturana, Was ist Erkennen? München, Zürich 11994, 50) – „Der Erkennende und das Erkannte, der Geist und die Welt, bestimmen einander wechselseitig oder entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit.“ (Francisco J. Varela / Evan Thompson, Der mittlere Weg der Erkenntnis. Die Beziehung von Ich und Welt in der Kognitionswissenschaft – der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung, Bern u.a. 11992, 209) – „Wenn wir uns [...] als die Erfinder und Erzeuger unsrer Umwelt verstehen, dann existiert das Problem der Anpassung überhaupt nicht. Es verschwindet. Denn man kann doch nicht etwas erfinden, was man nicht erfinden kann und was nicht zu einem passt. Also sind wir immer und in jedem Fall angepasst. Und diese Einsicht ist es, die, so meine ich, den Menschen näher zum Menschen bringt: Er wird zum Vater oder zur Mutter aller Dinge und aller Erscheinungen.“ (Heinz von Förster / Bernhard Pörksen, Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, Heidelberg 52003, 24) – „Aus der Idee des Konstruktivismus ergeben sich zwei Konsequenzen. Erstens die Toleranz für die Wirklichkeiten anderer – denn dann haben die Wirklichkeiten anderer genauso viel Berechtigung als meine eigene. Zweitens ein Gefühl der absoluten Verantwortlichkeit. Denn wenn ich glaube, dass ich meine eigene Wirklichkeit herstelle, bin ich für diese Wirklichkeit verantwortlich, kann ich sie nicht jemandem anderen in die Schuhe schieben.“ (Paul Watzlawick / Franz Kreuzer, Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit. Ein Gespräch über den Konstruktivismus, München 71999, 31) – „Letzten Endes ist mein Ziel eine Untersuchung des größeren Musters, das verbindet.“ (Gregory Bateson, Geist und Natur. Eine notwendige Einheit, Frankfurt a. M. 41995, 87) – „Der Glaube an eine vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Außenwelt liegt aller Naturwissenschaft zugrunde. Da die Sinneswahrnehmungen jedoch nur indirekt Kunde von dieser Außenwelt beziehungsweise vom 'Physikalisch-Realen' geben, so kann dieses nur auf spekulativem Weg von uns erfasst werden. Daraus geht hervor, dass unsere Auffassungen vom Physikalisch-Realen nie endgültig sein können.“ (Albert Einstein, Mein Weltbild, Frankfurt a. M. / Berlin 251993, 159) – „Je tiefer der Wissenschaftler schaut, desto mehr sieht er sich selbst.“ – (Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, 17) – „Die Wirklichkeit ist nicht ein Konstrukt meines Ich, denn ich bin selbst ein Konstrukt.“ (Gerhard Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 92005, 330).

⁶⁴⁹ Vgl. bei (Roth, 2005), S. 320.

„Wahrnehmungen von ‚tatsächlich Vorhandenem‘ sind [...] nicht immer verlässlich von Sinnestäuschungen, Halluzinationen, Tagträumen oder bloßen Vorstellungen zu unterscheiden.“⁶⁵⁰ Bei den Kriterien werden folgende unterschieden: „syntaktische, semantische und pragmatische“. Dabei beziehen sich die syntaktischen Kriterien auf die „Sinnesempfindungen selbst“⁶⁵¹. Objekte werden umso eher als wirklich wahrgenommen, als sie sich gegenüber ihrer Umgebung scharf, konturiert und hell abheben. Dabei werden „dreidimensionale Objekte für wirklicher gehalten als flächige“⁶⁵². Je mehr Sinne an einer Wahrnehmung beteiligt sind, umso wirklicher erscheint das Objekt (wenn ein Auto zum Beispiel nicht nur gesehen, sondern auch gehört und gar seine Abgase zusätzlich gerochen werden). Je „lebhafter eine Wahrnehmung ist, umso eher bin ich geneigt, das Wahrgenommene für real zu halten. Dies trifft für Träume ebenso zu, wie für drogeninduzierte Halluzinationen.“⁶⁵³ Im Blick auf Psychotherapie und Psychiatrie, somit auch im Blick auf Seelsorge in psychiatrischen Kliniken, sind also die Unterschiede bestenfalls graduelle, haarscharfe, und es verwundert somit kaum, dass vor diesem Hintergrund die Unterscheidungsweise der Medizin gesund/krank problematisch sein kann. *Neurobiologisch* beobachtet macht jedenfalls eine Unterscheidung zwischen verrückten und nicht-verrückten Wirklichkeitskonstruktionen – soviel sei im Blick auf die Fallanalyse in Kapitel 6 dieser Studie vorab schon erwähnt – keinen Sinn (konstruktivistisch übrigens auch nicht, denn es gilt für alle Phänomene, deren Sinn sich uns nicht unmittelbar erschließt: Wenn wir den Kontext eines Phänomens – eines Symptoms, eines Verhaltens- oder Kommunikationsmusters – kennen, dann kennen wir auch dessen *Sinn* und damit zusammenhängender Kommunikations- und Verhaltensmuster.) Eine Wirklichkeit ist so *konstruiert* wie jede andere. Was allerdings als psychische Störung erlebt wird ist in unterschiedlicher Weise und nicht nur in medizinischer codiert. Auch soziale Konventionen spielen eine bedeutende Rolle, und nicht immer sind den sozialen Frieden oft erheblich störende Muster, Gewohnheiten und Verhaltensoptionen psychiatrisch – also medizinisch – gesehen relevant. Ein notorischer Rechthaber und Querulant, der psychiatrisch beobachtet keine Auffälligkeiten zeigt, kann im Ortsteil, in Sport- und Kleingartenvereinen, in Kirchengemeinden, politischen Parteien und anderswo eine erhebliche Herausforderung darstellen; eine als schizophren diagnostizierte mag zwar in psychotischen Phasen auf manchen bedrohlich wirken (und es potentiell auch sein), sie mag für ihre Familie wiederum eine erhebliche Herausforderung darstellen, wird aber häufig über allgemeine Verwunderung hinaus ihr

⁶⁵⁰ (Roth, 2005), S. 320.

⁶⁵¹ Ebd.

⁶⁵² A.a.O., 322. Die Präferenz des Dreidimensionalen lässt sich evolutionsbiologisch erklären. Es gibt keine zweidimensionalen, gefährlichen Raubtiere.

⁶⁵³ Ebd.

weiteres soziales Umfeld nicht zwingend massiv und nachhaltig irritieren, beeinträchtigen oder gar schädigen.

Aber wo findet das alles statt? Gibt es eine Korrelation zwischen Wahrnehmung, Gehirn, Bewusstsein und Realität? Es entspricht alltäglichem Wissen, dass wir Reize über unsere Sinnesorgane wahrnehmen, diese an das Gehirn über Nervenbahnen weitergeleitet werden, die schließlich so verarbeitet und ‚interpretiert‘ werden, dass wir – wie auch immer – so etwas wie die Welt erkennen. Aber was ‚erkennen‘ wir auf diese Weise? Das Gehirn, das zentrale Nervensystem kann lediglich elektrisch geladene Neuronen zum Feuern veranlassen, die neuronalen Impulse weiterleiten und über Synapsen mit chemischer Hilfestellung auf andere Nervenbahnen und Neuronen zur Weiterleitung übertragen. Das Gehirn, das ZNS kann nicht denken, wollen, begehren, lieben, hassen etc. Es kann lediglich Erregungspotentiale aus Signalen, welche die Sinnesorgane empfangen und gereizt haben – elektrische Impulse also – generieren und weiterleiten. Das Gehirn kann nichts (er)kennen außer seiner selbst, und sogar das dürfte dem Gehirn noch schwerfallen. Wer außer dem Gehirn selbst sollte denn erkennen können, dass das, was das Gehirn erkennt das Gehirn ist? Nur Bewusstseine als Medien psychischer Systeme können denken (und womöglich wollen, begehren, lieben, hassen etc.). Bewusstseine und Kommunikationen operieren wiederum im Medium Sinn. Es wäre also denkbar, dass Bewusstseine und Kommunikationen strukturell gekoppelt sind, dass sie einander interpenetrieren können. Das alles mag Peter Fuchs dazu animiert haben, folgenden Buchtitel zu formulieren: „Das Gehirn ist genauso doof wie die Milz.“⁶⁵⁴

Hinsichtlich der Realität kann laut Ernst von Glasersfeld gesagt werden, dass wir uns „in einer Welt der objektiven Hindernisse, der ontischen Schranken“ wiederfinden, „zwischen denen wir handeln“, die uns aber „grundsätzlich unzugänglich und unbeschreibbar“ erscheint.⁶⁵⁵ Realität ist der Begriff für die ontisch unbeschränkte, hindernisfreie, bewusstseinsunabhängige und transphänomenale Welt im Unterschied zur Wirklichkeit, welche als Begriff für die durch Beobachtung beschränkte und bewusstseinsabhängige Welt der Phänomene fungiert.⁶⁵⁶ Von Glasersfeld unterscheidet also zusätzlich zwischen Realität und Wirklichkeit. Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Analysen zum johanneischen Prolog und zur Genesis entspräche diese Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit auf der Ebene der Zeit(en) am ehesten der Unterscheidung zwischen Prozesszeit/Wirklichkeit – reschith (רֵאשִׁית) – und Ewigkeit – olam (עוֹלָם). Den Referenzrahmen bildet auch hier die Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz. Für Ernst von Glasersfeld ist die Realität als bewusstseinsunabhängiges Phänomen dem Denken unzugänglich. Er lässt allerdings offen, ob

⁶⁵⁴ Fuchs, Peter: Peter Fuchs im Gespräch mit Markus Heidingsfelder. Das Gehirn ist genauso doof wie die Milz, 1. Aufl., Velbrück Verlag Weilerswist 2005.

⁶⁵⁵ (Glasersfeld, 1985), S. 19

⁶⁵⁶ Ebd.

und wie eine Verbindung zwischen Wirklichkeit und Realität besteht. Gerhard Roth versucht sich in Anlehnung an das *Gehirnparadox* von George Berkeley und dessen Wiederaufnahme durch Arthur Schopenhauer an einer Beantwortung dieser Frage.

Während es generell die Möglichkeit gibt, die Begriffe „Realität“ und „Wirklichkeit“ synonym zu verwenden (was auch nicht selten geschieht), trifft Gerhard Roth diesbezüglich eine bemerkenswerte Unterscheidung: Die „Wirklichkeit“ ist ein Konstrukt des Gehirns, die „Realität“ nicht. Kann diese Unterscheidung überzeugen? Wenn ich dem folgen will, „bin ich gleichzeitig gezwungen, eine Welt anzunehmen, in der dieses Gehirn, der Konstrukteur, existiert“.⁶⁵⁷ Das erscheint auf den ersten Blick auch als ein für die Theologie interessanter Gedankengang, den Roth nachfolgend weiter entfaltet: „Diese Welt wird als ‚objektive‘, bewusstseinsunabhängige oder transphänomenale Welt bezeichnet. Ich habe sie der Einfachheit halber Realität genannt und sie der Wirklichkeit gegenübergestellt (...). Wir sind damit zu einer Aufteilung der Welt in Realität und Wirklichkeit, in phänomenale und transphänomenale Welt (...)“⁶⁵⁸ gelangt. Es gäbe also eine Welt der Phänomene, die zu erkennen wir in der Lage wären, und eine jenseits der Phänomene liegende Welt, die wir nicht erkennen könnten. Das ist differenztheoretisch gesehen Religion, insofern diesem Funktionssystem die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz //Welt/Gott⁶⁵⁹ oder eben phänomenal/transphänomenal zugrunde gelegt werden könnte. Die Wirklichkeit wird Roth zufolge in der Realität durch das reale Gehirn hervorgebracht. Sie ist damit Teil der Realität, und zwar derjenige Teil, in dem wir vorkommen.“⁶⁶⁰

Roth liefert eine auf den ersten Blick durchaus interessante und reizvolle Hypothese, die allerdings das Dilemma des Beobachtens nicht auflösen kann, weil auch Roth nur von der phänomenalen Seite als Innenseite aus beobachten kann. Schopenhauer drückt das folgendermaßen aus: „Daß der Kopf im Raume sei hält ihn nicht ab, einzusehen, daß der Raum doch nur im Kopfe ist.“⁶⁶¹ Diese Beobachtung Schopenhauers wird als sogenanntes „*Gehirnparadox*“ häufig zitiert: Unser Gehirn konstruiert die Wirklichkeit und zugleich finden wir das Gehirn als empirischen, also erfahrbaren Gegenstand in dieser von ihm selbst konstruierten Wirklichkeit vor. Das ist indes nicht möglich, weil es im Blick auf die vorliegende Studie implizierte, dass ich von meiner immanenten Position aus die Transzendenz rational erkennen könnte.

⁶⁵⁷ (Roth, 2005), S. 324.

⁶⁵⁸ Roth vertauscht die beiden Seiten der Unterscheidung wohl versehentlich: „in Realität und Wirklichkeit, in phänomenale und transphänomenale Welt (...)“. Korrekt einander gegenübergestellt wären Wirklichkeit/Realität//phänomenal/transphänomenal.

⁶⁵⁹ So (Lehmann, 2018), S. 144, 145, 146 und 147. Lehmann schreibt S. 146, dass der „Raum“ der Religion „die Form der Seele in der Differenz von Gott und Welt“ sei. Sie optiert für einem Zweitcode, der es ihr erlaubt, die Seele als Form zu beobachten.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 324 f.

⁶⁶¹ Vgl. (Schopenhauer, 1988), S. 49.

Bereits der irische Theologe und Philosoph George Berkeley widmete sich im 17. Jh. dem Gehirnparadox: „Nun wüßte ich gern, ob du die Annahme vernünftig findest, dass eine Vorstellung oder ein Ding, das im Geist existiert, alle anderen Vorstellungen veranlaßt. Und wenn das deine Ansicht ist, wie gibst du wohl über den Ursprung dieser ersten Vorstellung oder des Gehirns selbst Rechenschaft?“⁶⁶² Das Gehirn soll also die Ursache aller Vorstellungen und dennoch selbst eine Vorstellung sein. Das ist in etwa so, als behauptete man, Gott sei der Schöpfer der Welt und wiederum selbst ein Geschöpf, der Schöpfer habe sich also selbst erschaffen. Das erscheint wiederum paradox, ebenso, wie die Idee, dass die Vorstellung des Gehirns sowohl Ursache als auch Wirkung ihrer selbst sein könne. Genau hier setzen die Kritiker des Gehirnparadoxes an. Was wäre dann der Ursprung der ursächlichen Vorstellung des Gehirns? Berkeley erklärt den Ursprung der Vorstellungen nicht durch das sinnlich wahrnehmbare Gehirn, sondern durch ein vorgestelltes, imaginiertes. Sich vorzustellen, alle Vorstellungen seien abhängig von der *Vorstellung* eines Gehirns ist wiederum paradox.

Diesen Konflikt könnten wir differenztheoretisch zu lösen versuchen, indem wir das Gehirn als Organ (in unserem Kopf), als wirklich vorhandenes Gehirn vom realen Gehirn, das als in der Realität das wirkliche Gehirn konstruierend dem Kopfgehirn attribuiert wird, unterscheiden. Wir treffen also die Unterscheidung zwischen dem wirklichen und dem realen Gehirn und setzen die Differenz wirklich/real beziehungsweise wirkliches Gehirn/reales Gehirn kontingent. Wenn überhaupt könnten wir jetzt nur die wirkliche Seite dieser Differenz beobachten. Es bedürfte nun wiederum eines Re-Entry auf der wirklichen Seite, um mit einer Beobachtung 2. Ordnung die Differenz als eine solche mit einer beobachtbaren und einer unbeobachtbaren Seite zu beobachten. Damit hätten wir allerdings bislang die – wenn man so will – kontingente Spannung zwischen den beiden Seiten der Unterscheidung und das aus ihr resultierende Paradoxon nicht erklären können. Ebenso wenig hätten wir damit gezeigt, ob und wie das *reale* Gehirn das *wirkliche* konstruiert und wodurch es selbst konstruiert worden ist. Es bedürfte, wie Roth es formuliert, einer „Welt“, in der das reale Gehirn Realität konstruierte. Nähmen wir das mal so hin, ginge es also beim realen Gehirn um eine Einheit der Differenz, die nicht negiert werden könnte beziehungsweise dürfte, also um einen Letztbegriff. Ansonsten wäre Roths gesamte Gehirntheorie dahin. Im Falle der Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz ist die Einheit eine Kontingenzformel, die wir Gott nennen könnten. Im Falle des Gehirnparadoxons, also der Differenz wirkliches Gehirn/reales Gehirn wäre ein *imaginiertes* Gehirn die Einheit der Differenz. So kommen wir allerdings nicht weiter, auch nicht mit einer Unterscheidung von Wirklichkeit und Realität oder wirklichem und realem Gehirn. Von der Realität haben wir nur Imaginationen, von der Wirklichkeit, nähmen wir sie denn zusätzlich an und unterschieden sie von Realität, auch nur.

⁶⁶² Siehe bei (Berkeley, 1991), S. 67.

Roth zufolge konstruiere das Gehirn die Wirklichkeit nicht durch unmittelbares Wahrnehmen der Welt. Es vermittele uns auch keine mehr oder weniger getreue „Repräsentation“ der Wirklichkeit, sondern zeige uns die Wirklichkeit als seine „Autonome Konstruktion“. Die Sinesindrücke stimulierten das Gehirn zwar, es liefere uns aber keine verlässlichen Informationen über die Welt als Konstrukt des Gehirns. „Gehirne müssen konstruktiv sein, und zwar sowohl von ihrer funktionalen Organisation als auch von ihrer Aufgabe her, nämlich ein Verhalten zu erzeugen, mit dem der Organismus in seiner Umwelt überleben kann. Dies letztere garantiert, dass die vom Gehirn erzeugten Konstrukte nicht willkürlich sind, auch wenn sie die Welt nicht abbilden (können).“⁶⁶³ Evolutionsbiologisch betrachtet, das ist der Umkehrschluss, müsste diese Struktur des Gehirns für den Menschen, für die gesamte Art also von größerem Vorteil gewesen sein. Soweit, so nachvollziehbar.

Wenn aber das *wirkliche* Gehirn die Wirklichkeit konstruierte, dann gehörte es selbst der Wirklichkeit an. Die Wirklichkeit/Realität kann jedoch nicht durch eines ihrer Teile konstruiert sein (genau das meint ursprünglich das Gehirnparadox). Deshalb unterscheidet Roth *notwendig* zwischen diesem *wirklichen* Gehirn und dem *realen* Gehirn. Das reale Gehirn konstruiert das wirkliche Gehirn, den eigentlichen Wirklichkeitskonstrukteur. Roth *muss* also eine ‚Welt‘ postulieren, in der dieser Konstrukteur, dieses konstruierende Gehirn, *real* existiert. Aber bereits die Sinneswahrnehmungen wären dann lediglich Konstrukte. Roths Dilemma ist und bleibt daher nichts anderes als das uralte, auf die Ebene neurophilosophischer resp. neurotheologischer Theoriebildung verlagerte Aporie der systematisch-theologischen Epistemologie - wir leben in unterschiedlichen Realitäten, wir erlangen einigermaßen relevante und konsistente Erkenntnisse dieser Realitäten, aber weder eine Realität an sich noch die Realität Gottes können wir *erkennen*. Realität ist systemtheoretisch betrachtet im Code der Religion kein ontischer Ausdruck, sie folgt keiner ontologischen Semantik. Der Kosmos (die ‚Welt‘ als Schöpfung Gottes) erscheint unserem Bewusstsein (im Medium des Denkens), wir können ihn beziehungsweise Teile dessen unterscheiden von der Realität Gottes, bilden ihn für uns ab, machen uns Begriffe von ihm, die ‚Basileia‘ (das ‚Reich Gottes‘, also die Realität Gottes) hingegen bleibt uns verborgen.⁶⁶⁴ Im Paradox der Religion unterscheiden wir unsere Welterfahrung-als-Realität von einer Realität, die uns unzugänglich ist. Mediziner kennen Gesundheit und Krankheit, Juristen Recht und Unrecht, Konzernchefinnen können Nicht-Zahlungen von Zahlungen unterscheiden, Politikerinnen Macht von Ohnmacht usw. *Die Realität Gottes kennen wir nur als erkenntnistheoretischen Platzhalter ohne Inhalt*. Die Differenz Immanenz/Transzendenz ist eine Einseitenform, die wir als Zwei-seitenform nehmen, um Religion überhaupt beobachten zu können.

⁶⁶³ (Roth, 2005), S. 21.

⁶⁶⁴ Noch anders und aus meiner heutigen Sicht noch nicht gänzlich überzeugend in meinem frühen Entwurf (Brenneke, 2008), S. 65 f. formuliert.

In Roths Sprachgebrauch müsste es eine Realität geben, in der das Gehirn als Konstrukteur aus Sinneswahrnehmungen – die bereits Konstrukte sind – die Welt ‚konstruiert‘, folglich eine Realität als transphänomenale, transzendente Welt Gottes. Mag sein, dass dies mit dem Begriff der Basileia im Johannesevangelium umschrieben werden könnte!⁶⁶⁵ Womöglich ließe sich solcherart spekulativ auch für die *Seele* als Einheit der Differenz wirkliches Gehirn/reales Gehirn optieren, vorausgesetzt diese Differenz überzeugte beziehungsweise wäre differenztheoretisch überhaupt denkbar. Letztlich bleibt Roths Auseinandersetzung mit Berkeleys Gehirnparadox interessant, aber spekulativ.

Über all das hinaus wäre es einigermmaßen unredlich, nicht über jenes nachzudenken, womit uns die Seel-Sorgelehre ausdrücklich beauftragt: die Seele! Was also ~~ist~~ „die Seele“? Wo treffen wir sie an zwischen Gehirnen, Psychen und Bewußtseinen? In welchem Medium operiert sie oder ist sie gar selbst ein Medium und wie unterscheidet sie was wovon?

4.4 Die Seele als Medium der Religion

Verfeinern wir nunmehr die Maschen des in Kapitel 2.4 gewebten Stoffes, indem untersucht wird, ob das Gegenüber von Gott und den Seelen beziehungsweise ob die Seele ein taugliches Medium der Religion sei und sich aus solchen Beobachtungen gegebenenfalls weiterführende Erkenntnisse hinsichtlich der Seele und der Seelen gewinnen lassen könnten. Dazu ist zunächst eine fortschreitend vertiefte Auseinandersetzung mit dem differenztheoretischen Bestimmungsstück von „Medium und Form“ notwendig. Sodann rückt die Seele in den Fokus der Beobachtung und die Studie betritt mit differenztheoretischem Schuhwerk ein philosophisch-theologisches Minenfeld: Es geht um die Seelen, die Seele(n) im Gegenüber zu Gott – *das heißt dass und wie Gott die Seele beobachtet* – und um „ehrwürdige“⁶⁶⁶ Ideen wie Identität, Individualität und Person. Derart entwickelt das folgende Kapitel auch eine theologisch-differenztheoretische Fassung des Phänomens der „Seele“. Es analysiert vor allem den in Kapitel 2.4 bereits zugrunde gelegten, 1997, also ein Jahr vor Luhmanns Tod in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ veröffentlichten (und 2000 in der Zeitschrift „Soziale Systeme“ erneut veröffentlichten, um ein Abstract ergänzten) Aufsatz „Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen“. Günther Emlein wittert zuverlässig die Bedeutung des Aufsatzes, wenn er schreibt: „Bedeutsame Überlegungen zeigen sich hier“⁶⁶⁷. Hinsichtlich der Vielzahl an ganz unterschiedlich geprägten

⁶⁶⁵ S.a. (Brenneke, 2008), S. 67: „Jenes Gehirn aber, welches die Bedingungen zur Konstruktion von Wirklichkeiten gleichsam als transzendente, nichtbewusste und transphänomenale Eigen-Umwelt des Wirklichkeits-Gehirns zur Verfügung stellt, ist das Realitäts-Gehirn und nicht das Wirklichkeits-Gehirn.“

Vgl. dazu auch (Emlein, *Eigenheiten der Seelsorge*, 2006), 216 ff.

⁶⁶⁶ (Fuchs, *Lexikon*, 2012), S. 164.

⁶⁶⁷ (Emlein, *Sinnsystem Seelsorge*, 2017), S. 293.

Seelenvorstellungen allein im Kontext des Christentums, erst recht im Blick auf andere Religionen, möchte ich auf die kompakte und instruktive Übersicht, ebenfalls bei Günther Emlein, verweisen.⁶⁶⁸

Luhmann beschäftigt sich in seinem Aufsatz neben den Gefährdungen des Systems und den Herausforderungen für das System der Religion mit deren möglichen, zum Glauben alternativen Medien. Glauben referiert auf Dogmatik und adressiert Verhaltensweisen und Regeln, die im Horizont der Dogmatik als rechthgläubig markiert werden können. In einer zunehmend säkularen Gesellschaft erscheine Luhmann zufolge ein solches Medium problematisch, weil sich kaum noch Anschlüsse an das Religionssystem fänden, Fragen nach religiösen (Oder kirchlichen?⁶⁶⁹) Themen und Inhalten gesellschaftlich kaum mehr eine Rolle spielten und deshalb im Medium nur noch spärlich Formen gebildet würden.⁶⁷⁰ Hinzu kommt, dass Dogmatik und philosophische Erkenntnistheorien stets eng gekoppelt waren. Aber ausgerechnet hinsichtlich des Einflusses der Philosophie auf die Religion sieht Luhmann eine auf zunehmende Entkoppelung hindeutende Tendenz.

Die Einflüsse der Philosophie auf die Theologie haben im Laufe der vergangenen 200 Jahre kontinuierlich abgenommen. Zwar wird nach wie vor über erkenntnistheoretische Fragestellungen und Konzepte im Blick auf die Theologie diskutiert, auch im Zuge atheistischer beziehungsweise agnostischer Diskurse, aber eine ähnlich enge diskursive Verbindung von Theologie und Philosophie wie in Voraufklärungszeiten ist gegenwärtig nicht in Sicht. Auch die neueren konstruktivistischen Impulse und Anregungen, „die ja ihrerseits ein deutlich empirisches Fundament haben und mit Systemtheorie eng verbunden sind“⁶⁷¹ wurden und werden vergleichsweise selten rezipiert. Die christlichen Kirchen konzentrieren sich im theologisch engeren Sinne auf die historisch-kritische Exegese und die homiletische Aktualisierung ihrer traditionellen Textbasis zu Zwecken der Selbstvergewisserung. „Außerdem hat sich, wie schon Hegel beobachten konnte, das Interesse der Theologie von Aussagen über Gott zu Aussagen über Religion verschoben. Die brennende Frage des Verhältnisses zu

⁶⁶⁸ A.a.O., S. 282 ff.

⁶⁶⁹ Dass „religiöse“ könnte hier missverständlich sein, wenngleich Luhmann von Religion und religiös spricht, wenn er wohl ‚Kirche‘ und ‚kirchlich‘ meint. Da er seine Ausführungen in besagtem Aufsatz überwiegend dogmatisch referenziert und Dogmatik als Funktion der Kirche im Medium des Glaubens verstanden wissen will und Dogmatik so auch legitim (wenn auch nicht ausschließlich) verstanden werden kann, muss meines Erachtens bei „religiös“ oder „Religion“ in erster Linie die Organisation der Religion, also die Kirche, vorausgesetzt werden. Diverse alljährlich von unterschiedlichen Organisationen und Institutionen erstellte Studien zeigen, dass nicht die ‚Religiosität‘ oder ‚Spiritualität‘ bei den Leuten schwindet, sondern die Zustimmung zu organisationalen und institutionellen Erscheinungsformen der Religion. (Zum Religionsmonitor und zum Download des „Religionsmonitor Kompakt“ der Bertelsmann Stiftung - 2022 und Vorschau 2023 s. folgenden Link: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2022/dezember/jedes-vierte-kirchenmitglied-in-deutschland-denkt-ueber-austritt-nach#detail-content-226081> – aufgerufen am 24.04.2023, 23:15 h.))

⁶⁷⁰ Besonders eindrücklich wurden mir diese Umstände angelegentlich des Todes Johannes Pauls II. und neuerlich des emeritierten Papstes Benedikt XVI., sowie anhand der Tatsache, dass die 11. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Weltkirchenrat) – trotz des erstmaligen Austragungsortes in Deutschland – in den deutschen Medien keinen nennenswerten Widerhall mehr fand, ebenso wie die evangelischen Kirchentage und die Katholikentage usw. Noch zum Tode Johannes Pauls II. stellten mindestens die öffentlich-rechtlichen Sender ihr reguläres TV-Programm ein.

⁶⁷¹ (Luhmann, Medium, 2000), S. 39.

meinem Gott scheint durch die Frage ersetzt zu sein, ob Religion notwendig sei.“⁶⁷² Letztere scheint mir die entscheidende Frage der Gegenwart zu sein. Was Luhmann 1997 – auch schon im Rekurs auf die Vergangenheit seit der Aufklärung – formulierte gilt bis heute gleichermaßen. Luhmann meint also, die Theologie rede statt über Gott zunehmend über Religion, was nun einmal kein exklusives Unterfangen der Theologie sei. Über Religion und die Religionen reden auch die (vergleichende) Religionswissenschaft, die Anthropologie, die Ethnologie, die Kulturwissenschaften usw. und eben auch die Soziologie – die theoretische wie auch die empiristische.

Als grundlegende Hypothese des Aufsatzes lässt sich aus dessen Kontext destillieren: *Das traditionelle Medium, der Glauben, scheint sich für die Religion als zunehmend ineffizient hinsichtlich der Formenbildung zu erweisen.* „Während damit ältere Medien der Religion und unter ihnen vor allem die irritierende Offenheit von Trancezuständen sowie ihre Sublimation zu den Figuren der Prophetie und schließlich des Heiligen Geistes zunächst einmal abgehängt waren, scheint in der modernen Gesellschaft auch dieses neuere Medium <der Glauben> der Religion an die Grenzen seiner Reproduzierbarkeit zu stoßen, weil weder die säkularisierte Alltagsmoral dieser Gesellschaft noch ihre Inklusionsordnung zur Bildung von Formen in diesem Medium beitragen.“⁶⁷³ Solange die Theologie Theologie bleibt und nicht zur Religionswissenschaft transformiert wird, bleibt Gott zentral und die Kontingenzformel für die Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz. Die „Frage nach der religiösen Qualität [...] des Glaubens an Gott“ stellt sich aber auch dann weiterhin, die „in begriffliche und [...] theoretische Probleme“ mündet, „deren Lösung“ unter den Bedingungen der Säkularisierung des Systems der Gesellschaft „nicht ‚missionarischen‘ Charakter haben, nicht in der Aufforderung, an Gott zu glauben, liegen kann“⁶⁷⁴. Luhmann fokussiert in seinem Aufsatz diese Gefahr eines zunehmenden beziehungsweise womöglich beizeiten nicht mehr reversiblen Relevanzverlusts, der gegenwärtig noch akuter zu sein scheint, als er es vor einem Vierteljahrhundert beim erstmaligen Erscheinen des Artikels⁶⁷⁵ ohnehin bereits war. *Es geht um die Kommunikation von Religion in säkularen Zeiten, die nur gelingen kann, wenn Theologie über traditionelle Referenzen und aktuelle exegetische Selbstvergewisserungen hinaus auch wieder eine intensivere theoretische (Selbst-)Beobachtung und (Selbst-)Beschreibung des Systems der Gesellschaft und der Religion als eines ihrer Funktionssysteme betreiben könnte.* „Eine Theologie, die sich für solche *glaubensneutralen* Begriffsfragen nicht interessiert, sondern sich lediglich als Reflexionswissenschaft einer bereits etablierten, also zum

⁶⁷² Ebd.

⁶⁷³ Ebd.

⁶⁷⁴ A.a.O., S. 40.

⁶⁷⁵ Im Jahr 2000 wurde der Artikel erneut in der Zeitschrift „Soziale Systeme“ unverändert abgedruckt, jedoch voranstehend ergänzt um einen Abstract, der in der Erstveröffentlichung – vgl. (Luhmann, Medium der Religion, 1997) – noch fehlte. Ich zitiere aus der Zweitpublikation.

Beispiel der christlichen Religion versteht, könnte Gefahr laufen, ihre eigenen Grundlagen nicht mehr kontrollieren zu können und dann den jeweils modischen, jeweils in der Massenmedien sichtbaren Trends zu folgen. Aber gibt es andere Möglichkeiten, sich stärker theoretisch und damit in einer besser kontrollierbaren Weise auf Gesellschaft einzulassen?“⁶⁷⁶ Es geht also um ein *Medium der Religion* und der Theologie als deren Reflexionsinstanz und Erkenntnisinstrument, das im System der Gesellschaft wieder produktiv formenbildend in Erscheinung treten könnte, Unterschiede machen könnte, die einen Unterschied machen oder anders ausgedrückt: Es geht darum, wie Religion auch unter den Bedingungen der Säkularisierung wieder Relevanz für das System der Gesellschaft entwickeln kann. Dazu bräuchte die Theologie neben den Funktionen der Reflexion (der kodifizierten und kanonisierten Überlieferung) und der Selbstvergewisserung auch philosophisch-erkenntnistheoretische Reflexionen und Begriffsklärungen, sowie einen – systemtheoretisch – modifizierten Zugang zur Beobachtung des Systems der Gesellschaft, zu der Religion als funktionales System seinerseits gehört.

Luhmann schlägt vor, sich der *Unterscheidung von Medium und Form* zu bedienen (vgl. Kap. 2.4 der vorgelegten Studie), um für das zuvor skizzierte Relevanzproblem der Theologie eine Lösungsmöglichkeit anzubieten und eine für Religion fundiertere Beobachtung des Systems der Gesellschaft zu ermöglichen. Hinsichtlich der vorgeschlagenen Beobachtung von Medium und Form verwendet er die Unterscheidung lose Koppelung/feste Koppelung, eine Differenz mithin, die sich in der Systemtheorie, die den Begriff des Mediums nicht einheitlich verwendet – angelehnt an Fritz Heiders Untersuchungen⁶⁷⁷ über Wahrnehmungsmedien – zunehmend etabliert hat. Luhmann ergänzt zu Heiders Unterscheidung seine „spezifische“ eines *medialen Substrats* „und einer in diesem Substrat gebildeten Form. Die Differenz ergibt sich aus Unterschieden der Koppelung von Elementen, die, wenn es um spezifische Medien geht, nicht weiter aufgelöst werden können. Ein mediales Substrat besteht aus einer großen Zahl von nur lose gekoppelten Elementen, eine Form kommt durch feste Koppelung der Elemente eines Mediums zustande. Lose Koppelung ist die Voraussetzung für die Stabilität und die Regenerierbarkeit des Mediums. [...⁶⁷⁸] Über feste Koppelungen kann man nur temporäre Formen bilden, die sich wie Sätze, die gesprochen sind, wiederauflösen und ihre Elemente für andere Kompositionen freigeben. Die Formbildung verbraucht das

⁶⁷⁶ (Luhmann, Medium, 2000), S. 40, kursive Hervorhebung von mir. Der grammatisch-orthographische Fehler im Zitat ist auch im Original vorhanden.

⁶⁷⁷ (Heider, 2005). Vgl. für das Folgende insgesamt Kap. 2.4, v.a. auch 2.4.1 der vorliegenden Studie. – Zu Fragen des Mediums und von Medium und Form vgl. a. Kp. 1.2.4 der vorliegenden Studie, S. 46, sowie Kap. 2.4.1, S. 149ff.

⁶⁷⁸ Hier erläutert Luhmann (Luhmann, Medium, 2000), S. 41, Heiders Vorstellung eines Mediums anhand einer Paraphrase der Darstellung in „Ding und Medium“: „Um Dinge sehen zu können, braucht man hinreichend neutrales Licht. Ein anderes Beispiel: Um sprachlich kommunizieren zu können, braucht man Worte, die auf sehr viele (aber nicht beliebige) Weisen zu Sätzen gekoppelt werden können. In beiden Fällen gilt: es kommt für die Verwendung des Mediums nicht auf eine physikalische Analyse des Lichtes oder eine phonetische Analyse der Worte an, auch wenn man weiß, daß eine solche Dekomposition möglich wäre. Sie wäre nicht hilfreich, sie würde das Medium selbst auflösen.“

Medium nicht, sie dient im Gegenteil dazu, das Medium durch Verwendung zu reproduzieren.“⁶⁷⁹

Den Begriff des Substrates findet Luhmann auch bei Heider, der die lose Koppelung des Mediums in der Systemtheorie schon prinzipiell vorwegnimmt: „Das Substrat hat gar keinen eigenen Charakter, alles wird übernommen und treu weitergeleitet, das Substrat hat viel Geschehensmöglichkeiten in sich. Welche Möglichkeit sich verwirklicht, hängt nicht von inneren, sondern nur von äußeren Bedingungen ab.“⁶⁸⁰ Bei Heider klingt die ursprüngliche Bedeutung des Mediums als Vermittler noch an. Aber weder bei Heider noch bei Luhmann ist das Medium einem Katalysator vergleichbar. Dann dieser verändert sich nicht. Das Medium hingegen wird verformt, re-formiert sich aber immer wieder.

Denn wenn das Medium durch ein autopoietisches System Formen unterscheiden und selektieren kann, dann heißt das nichts anderes, als dass ein Medium die Bedingung der Möglichkeit von Beobachtung exerziert, oder anders gesagt, dass die Beobachtung von Beobachtung sich des Mediums bedient, also ein Beobachter mit dessen Hilfe Formen erzeugt und selektiert. Ohne Medium kein Beobachter.

„Und das gilt auch, wenn er Formen und mediale Substrate, zum Beispiel Sätze und Worte oder Licht und Dinge unterscheidet und als die andere Seite dieser Unterscheidung jetzt ein Metamedium, etwa ‚Sinn‘, reproduzieren muß.“⁶⁸¹

Auch ein Medium ist paradox, insofern es zwischen zwei Seiten oszilliert, wodurch eben gerade seine mediale Eignung gesichert wird – durch feste *und* lose, stabile *und* instabile, dauerhafte *und* regenerierbare Koppelung. Ohne Medium also kein Beobachter. Somit wird umso deutlicher, dass der „Beobachter“ keine Entität sein kann, auch keine Person, die Beobachtungen ‚durchführt‘ und sich dabei eines Mediums im alltagssprachlichen Sinne wie etwa eines physischen Werkzeugs, eines elektromagnetischen Feldes oder eines Dokumentarfilms usw. bedient. Natürlich braucht auch Beobachtung als Operation – um die Begrifflichkeit Luhmanns in seinem Aufsatz aufzunehmen – das Substrat eines Akteurs oder einer Akteurin, wie auch die Operation der Kommunikation ohne Akteur:innen und Sprache als Substrat nicht denkbar wäre. Aber letztlich täuschen dieses Substrat und dieser Akteur nicht darüber hinweg, dass ein „Beobachter“ letztlich nur erscheint, weil zuvor – ebenfalls durch einen Beobachter – paradox anhand der Unterscheidung beobachtet/unbeobachtet

⁶⁷⁹ (Luhmann, Medium, 2000), S. 41. – Vgl. auch ebd.: „In einer informationstheoretischen Sprache, die darauf abstellt, wie ein Beobachter Informationen gewinnt und verarbeitet, kann man lose Koppelung auch als Varietät und feste Koppelung als Redundanz bezeichnen.“

⁶⁸⁰ (Heider, 2005), S. 36f.

⁶⁸¹ (Luhmann, Medium, 2000), S. 41.

beobachtet wurde. Die *Operation* der Beobachtung meint ebenso wenig einen Beobachter mit einem Fernglas vor den Augen, wie die Operation der Kommunikation eine Rednerin an einem Pult.

Medien bilden sich zudem nicht nur seriell, sondern auch zirkulär, indem Medien aufeinander aufbauen können und die Formen, die ein Medium produziert zudem als Medien für andere Formen dienen können, „so Worte im akustischen oder, bei Schrift, im optischen Medium als Medium der Sprache oder imaginäre Räume in der perspektivisch konstruierten Malerei oder im Roman als Medium für ungezählte Gestaltungsmöglichkeiten. Wenn man nach einem *Medium der Religion* fragt, wird man deshalb solche Vorentwicklungen in Rechnung stellen müssen, auch wenn die Religion selbst dem, was sie dem <Medium> Glauben als Form anbietet, ewige und unbedingte Wahrheit zuspricht“⁶⁸².

Luhmann erklärt anhand der religiösen Trance in frühen Stufen der Religion (in Kapitel 2.4 der vorliegenden Studie bereits hinsichtlich der Heiligen Schriften, also archaischer Versionen des Religiösen, in Konfrontation mit späteren, schriftgelehrten Versionen diskutiert) sehr anschaulich Medialisierung und Formenbildung, und wie die Funktion der Domestizierung der Mania durch metrische Formen und das kultische Gedächtnis entwickelt wurde, eine Funktion, die den Wahnsinn kultisch einbettet und so möglichen Schaden von der Gesellschaft abwendet. *Die Trance ist das mediale Substrat, der Kult das Medium und das zu Tage tretende, der mania gegenüber veränderte Verhalten, ist die Form.*⁶⁸³ Es geht in diesen einleitenden Überlegungen Luhmanns jedoch um eine segmentäre Gesellschaft, die noch keine Hochreligion im eigentlichen Sinne ausgebildet hat. So muß Luhmann unausweichlich danach fragen, ob „Hochreligionen wie die des Christentums überhaupt ein Medium im Sinne des vorstehend definierten Begriffs“⁶⁸⁴ haben.

Hochreligionen sind u.a. dadurch gekennzeichnet, dass sie über Heilige Schriften verfügen. Durch die *schriftliche Fixierung* und *Kanonisierung* der ursprünglichen (mündlichen) Überlieferungen werden unmittelbare ekstatische Erfahrungen und deren wiederholende Vergegenwärtigung im Kult beziehungsweise in bestimmten Mysterienkulten nicht nur unwiederholbar gemacht, es bedarf auch keiner Wiederholung mehr, weil die Vergegenwärtigung nicht in wiederkehrendem kultischem Handeln exerziert wird, sondern in der Kodifizierung konserviert worden ist und durch liturgische Rezitation, Exegese und Predigt je aktualisiert wird. Die Prophetie beispielsweise bezog ihre Authentizität und Glaubwürdigkeit gerade aus dem

⁶⁸² A.a.O., S. 42.

⁶⁸³ Vgl. ebd.: „Es fällt nicht schwer, ein sehr ursprüngliches Medium der Religion in Trance-Zuständen von Personen zu identifizieren. In der Form von Trance-Zuständen schafft die Gesellschaft sich künstliche Objekte, die wahrnehmbar sind und insoweit das Problem des Konsenses gar nicht erst aufkommen lassen. Der Trance-Zustand selbst ist das mediale Substrat, das zu Tage tretende Verhalten die Form, die sich im Medium bildet und vorübergeht, aber zugleich das Medium selbst erneuert.“

⁶⁸⁴ (Luhmann, Medium, 2000), S. 43.

unmittelbaren Künden in außergewöhnlichen, auch dissoziierten Bewusstseinszuständen. Diese iterativ vergegenwärtigende „orale Kultur“⁶⁸⁵ braucht keinen „elitären Schriftgebrauch“⁶⁸⁶, die *Authentizität* ist die Bedingung der Möglichkeit von *Autorität* und vice versa. Durch die „Umsetzung von mündlichen Zeugnissen in Schrift wird eine Tradition erzeugt, wird das Ereignis dekontextiert und rekontextiert, nämlich eingebracht in Erzählungen für die, die dann an dieses wie auch an andere Wunder einer heiligen Geschichte ‚glauben‘ müssen. Die Buchreligion sperrt sich gegen eine rituelle, eine kultische Wiederholung solcher Ereignisse. Sie wiederholt sich selber – als Schrift“⁶⁸⁷. So gesehen kann Glaube auch mit der Unterscheidung empirisch/nicht-empirisch beobachtet werden, die parallel konstruiert ist zur Leitunterscheidung der Religion immanent/transzendent. Mit den sogenannten ‚Buchreligionen‘ treten religiöse Erfahrung(en) – in Form von Ekstase, Entrückung, Visionen, Mystik beziehungsweise Unio Mystica – in Konkurrenz zum zunehmend *dogmatisch* gebundenen Glauben und damit in den Hintergrund. Damit einher geht Luhmann zufolge auf einer strukturellen Ebene die Organisationswerdung der Religion. Glaube ist durch Kodifizierung (nicht nur in Heiligen Schriften, auch in Meßbüchern, Agenden, Katechismen usw.) transformierte Empirie. Der Unterscheidung von Sekten, also fundamentalistischen, evangelikalischen oder charismatischen Organisationen beziehungsweise Gemeinschaften von den Kirchen, liegt dieses Programm der Unterscheidung zugrunde. Glaube ist immer theologisch markierte institutionalisierte Rechtgläubigkeit (Dogmatik), des Einzelnen, wie der Organisation, weil es keinen von Dogmatik unabhängigen Glauben geben kann, jedenfalls nicht im System der (Hoch-)Religion. Auch der Glauben der genannten Gemeinschaften und Erscheinungsformen des Christlichen unterliegt impliziten und expliziten Annahmen, die im engeren und weiteren Sinne als Dogmatik beschrieben werden können. Ich kann Luhmann darin folgen, weise aber zugleich darauf hin, dass Glauben auch mit sehr unterschiedlichen, oft erheblichen Freiheitsgraden sowohl in religiösen Organisationen als auch außerhalb dieser prozessiert werden kann und wird.

Braucht Religion, die ihre ursprünglichen Erfahrungen kodifiziert hat über diesen Kodex hinaus überhaupt noch ein Medium? Es scheint nahezuliegen etwas für das Christentum Spezifisches als neues, mit der Heiligen Schrift kompatibles Medium zu postulieren, zum Beispiel – wie Luhmann es zunächst vorschlägt – den Heiligen Geist. Dieser läßt in seiner spirituellen Dimension und in seiner Vergöttlichung als eine der drei göttlichen ‚Personen‘ immerhin noch seine Herkunft aus der Zeit der Trance und des Prophetismus erkennen und

⁶⁸⁵ A.a.O., S. 44.

⁶⁸⁶ Ebd.

⁶⁸⁷ Ebd.

verbände so drei unterschiedliche Evolutionsstufen von Religion miteinander. Luhmann bezeichnet den Heiligen Geist als eine „Figur der Dogmatik“⁶⁸⁸.

Der Heilige Geist fungiert also als die zum Dogma kondensierte Form der Trance als (ursprünglichem) Medium der Religion. Das Programm des Dogmas folgt dem Code wahr/unwahr und verweist damit auf die Leitdifferenz der Religion, insbesondere aber auch auf den Code der Wissenschaft.

Doch bei genauerer Beobachtung zeigt der Heilige Geist keine Merkmale eines Mediums. „Der Heilige Geist wird als Entität vorgestellt, als Teilnehmer am Mysterium der göttlichen Trinität. Wie könnte man hier von loser und fester Koppelung oder überhaupt von Differenz sprechen? Oder handelt es sich vielleicht um eine Gesamtformel für Formen eines Mediums, das noch zu entdecken ist?“⁶⁸⁹ Unabhängig davon, dass es gleichermaßen überrascht, wie auch nicht zwingend erscheint, den Heiligen Geist im Kontext der Systemtheorie als „Entität“ zu fassen, führt die folgende Fragestellung Luhmanns meines Erachtens deutlich weiter. Sollte etwa ein gänzlich neues Medium entstanden sein, das sich aufgrund der Sicherheit, welche aus der Kodifizierung der Traditionen als Schrift erwuchs, mithin ganz unbeobachtet und unreflektiert gebildet hat? Luhmanns Vorschlag ist bemerkenswert: „Als Figuren kämen in Betracht: Gott auf der einen Seite und die Seelen auf der anderen, und das Medium läge nicht in einer besonderen religiösen Substanz, sondern *in genau dieser Differenz*, die sich als lose Koppelung erweist“⁶⁹⁰ und damit als *Medium*.

Luhmanns Lösung mit *Gott und den Seelen* geht zunächst von einem Schreckgespenst so mancher Kindheit und Jugend aus, von einem Gott, der alles sieht, vor dem nichts und niemand verborgen bleiben kann. Das archaische Tremendum, einst jenes Momentum, das die kultische Lebensversicherung im Angesicht omnipotenter, aggressiver und unberechenbarer Gottheiten überhaupt erst notwendig machte, tritt in den Hintergrund. Der Beobachtergott⁶⁹¹ betritt die religiöse Bühne. „Die Fähigkeit, alles zu beobachten (und beobachten heißt: erschaffen und erkennen) unterscheidet ihn <den Beobachtergott> von allen sakralen Mächten der Frühzeit. Er ist ein schrecklicher Gott, denn ihm entgeht nichts; und schlimmer noch: er kann nicht vergessen, sondern nur vergeben. Mit dieser Universalität des Alles-Beobachters ist zugleich klargestellt, daß er der Einzige ist, und daß weder Engel noch Menschen ihn zureichend beobachten können. Der Versuch selbst ist schon Anmaßung, ist schon

⁶⁸⁸ (Luhmann, *Medium*, 2000), S. 44. Zum Beobachtergott vgl. a. in dieser Studie, S. 136, Anm. 399, S. 166.

⁶⁸⁹ A.a.O., S. 45.

⁶⁹⁰ Ebd., kursive Hervorhebung von mir.

⁶⁹¹ Vgl. dazu (Thomas, *Offenbarung als Re-Entry*, 2006), S. 22f., der dieses Konzept kritisiert.

Rebellion, ist schon Sünde, und dies auf der Ebene der Engel, das belegt der Fall Satans, wie auf der Ebene der Menschen. Vom Menschen aus ist nur zu sehen, daß Gott sich selbst verhüllt – und gerade das macht seine Herrschaft zum Gegenstand von Furcht und Sorge.“

⁶⁹² Das führt zum paradoxen Denken des bereits ausführlicher in der vorliegenden Studie betrachteten Nikolaus von Kues⁶⁹³: Nur als „docta ignorantia“, als gelehrte Unwissenheit, ist die Beobachtung dieses unbeobachtbaren Gottes überhaupt möglich. An diesem neuartigen Tremendum droht der Mensch intellektuell wie buchstäblich zu zerschellen und ausgelöscht zu werden. Angesichts des „Sündenfalls“, der die Endlichkeit als geschöpfliche Signatur in die Menschenleben implantierte, der je individuellen fortdauernden Sünde, die nicht vor dem Allbeobachtenden und dessen göttlichem Zorn verborgen werden kann, braucht es etwas, das die Perspektive des Endlichen kontingent stellt (sie könnte auch unendlich sein), das auch den Tod überdauert: die Seele. *„Eine Seele braucht der Mensch, um seinen eigenen Tod und das Danach denken zu können. Seine Seele garantiert ihm ein Leben nach dem Tode – wie immer das dann im einzelnen ausgemalt worden ist.“* ⁶⁹⁴ Eben diese Seele wäre Luhmann als Medium der Religion vorstellbar, insofern als „in genau dieser Konstruktion die Bedingungen für ein Medium der Religion erfaßt sind, das von Trance abstrahieren und auch unter der Bedingung von Schrift noch überzeugen kann“ ⁶⁹⁵.

Eine Vorstellung von der Seele indes findet sich keinesfalls nur in monotheistischen Religionen. Bereits die Ägypter pflegten seit der Frühzeit eine sehr umfassende und elaborierte Vorstellungswelt hinsichtlich der Seele, andere frühe Hochkulturen ebenso. Und auch in urzeitlichen animistischen Religionen wird es höchstwahrscheinlich eine Vorstellung von der Seele gegeben haben. Die Seele ist erst recht keine Erfindung des Christentums. Seele und Bewusstsein waren und sind einander eng verbunden⁶⁹⁶ „da man zwar die Zerstörung des eigenen Leibes denken kann (man hat dies an anderen gesehen), nicht aber einen letzten Gedanken denken kann, auf den nichts mehr folgt. Die Seele kann sich selbst beobachten, ihre Individualität wird am Ende einer längeren Diskussion mehr durch Selbstreferenz als durch Substantialität definiert. Aber gerade dann kommt heraus, daß sie weder ihren Anfang noch ihr Ende beobachten kann. Sie gleicht in ihrer Zeitlosigkeit, die durch das fleischliche Leben nur unterbrochen wird, Gott. *Erst im Monotheismus wird jedoch die Seele zum Korrelat des beobachtenden Gottes.* Sie hat ihre Identität und ihre Identitätsgewißheit allein und

⁶⁹² (Luhmann, Medium, 2000), S. 45.

⁶⁹³ Kap. 1.4.3., S. 59ff. und Kap. 2.5.3, S. 175ff.

⁶⁹⁴ Ebd.

⁶⁹⁵ A.a.O., S. 47.

⁶⁹⁶ Anders Eichener in seiner jüngst vorgelegten Bochumer Dissertation. Unter Rückgriff auf emergenztheoretische Überlegungen legt er eine relationale Konzeption des Seelenbegriffs vor: „Wir sind insofern nicht nur relational abhängig von der uns umgebenden Welt, sondern auch handlungsfähige Akteure in ihr. Das liegt an unserer im Bewusstsein wurzelnden Personalität.“ (Eichener, 2022), S. 164.

ausschließlich darin, daß Gott sie beobachtet (= schafft, = kennt, = liebt, ohne daß diese anthropomorphen Begriffe in Gott unterscheidbar sind). Aber sie kann ja *nicht* beobachten, *daß und wie* Gott sie beobachtet! Als Relation ist dieses Verhältnis Gott/Seele also nicht zu denken⁶⁹⁷, auch nicht im ontologischen Sinne einer nur akzidentellen Verbindung verschiedener Substanzen. Aber wie sonst?“⁶⁹⁸ Die Antwort auf Luhmanns Überlegungen liegt auf der Hand: *als Medium*! Was nicht relational oder substanzial erscheint, erscheint *medial*. Um als Medium zu funktionieren, muß die *Seele* Luhmann zufolge über einige Merkmale verfügen.⁶⁹⁹

- **A.** Das Angewiesensein der Seele auf das Göttliche zeigt sich in der *Unmöglichkeit zur Selbsterlösung*. Die Seele ist auf *Gnade* angewiesen.
- **B.** Die Seele generiert lose Koppelungen durch eine Vielzahl von *Kombinationsmöglichkeiten*.
- **C.** Diese *Kombinationsmöglichkeiten* lassen sich allerdings nur realisieren, wenn sie sich als Formen für Entscheidungen der Lebensführung im Medium der Seele konkretisieren.
- **D.** Die Seele bleibt in ihrem *Gegenüber* zu Gott darauf angewiesen, Formen zu realisieren, die aus der ständigen *Entscheidung* für oder gegen Gott resultieren.
- **E.** Die Seele bleibt in der Phase ihres irdischen Lebens der Zeitlichkeit ausgeliefert und kann keine Sicherheit gewinnen.
- **F.** Die „Befindlichkeit“, die sich aus dieser Zeitverhaftung und Unsicherheit ergibt, wird im System der Religion theologisch als „*Sünde*“⁷⁰⁰ gedeutet. (Man könnte auch von *Kontingenz* sprechen, einer spezifisch religiösen Kontingenz, die immer auch den Allbeobachter als dritten im Spiel hält, dessen Erwartungen niemand kennt, wohl aber kennt Gott die Erwartungen all seiner Geschöpfe.)
- **G.** Die Zentrierung des Mediums der Seele auf die Sünde hält die Unterscheidung Gott/Seelen zusammen, allerdings nicht im Sinne einer Einheit dieser Differenz (Das leistet allein die Mystik, die *Unio Mystica*, die Vereinigung der Seele mit Gott. Die Abwesenheit der *Unio* – auch als in Eden verlorene Einheit – außerhalb mystischer

⁶⁹⁷ Wiederum anders Eichener, der mit Hans Joas (Joas, 2019) in der ‚anthropologisch verwurzelten‘ und ‚auf Transzendenz bezogenen‘ Seele eine „konstitutive Relation der Person zum Göttlichen“ erkennt - (Eichener, 2022), 289; vgl. 164f; 190ff., wo Eichener Luhmanns Aufsatz zitiert, S. 190ff. etwas ausführlicher.

⁶⁹⁸ (Luhmann, Medium, 2000), S. 45f. – Kursive Hervorhebungen von mir.

⁶⁹⁹ Zum Folgenden vgl. a.a.O., S. 46 f.

⁷⁰⁰ A.a.O., S. 46: „Die Figur der „Sünde“ entspricht, ob als habitus oder als Schuld, dem gesteigerten Anspruchsniveau in bezug auf individuell entscheidbares Handeln; und gesteigertes Anspruchsniveau als Konsequenz einer hochkulturellen Kontexterweiterung beim Überschreiten der Schranken tribaler Differenzierungsformen.“

Kontexturen ist ja gerade jenes Signum, dass die Sünde markiert.) Das *Medium der Seele* bietet vielmehr Formen an beziehungsweise fördert deren Entwicklung, die eine Verbindung des auf die kosmisch-göttliche (Schöpfungs-)Dimension bezogenen Lebens der Gesellschaft (hier komplexer, hochkultureller und schließlich funktional differenzierter Gesellschaften) und jedes jeweiligen individuellen Schicksals ermöglicht.

- **H.** Die kosmisch-göttliche Seele wirkt als Medium, das Formen erscheinen lässt, die Himmel und Erde, Gott und Menschen miteinander verbinden, aber eben nicht im Sinne der Mystik vereinigen. Die Mystik schweigt und operiert nicht, es bedarf keines Mediums und es werden keine Formen gebildet.
- **I.** Die Seele gewinnt Luhmann zufolge ihre *Identität* aus einer Unterscheidung (die Unterscheidung sterblich/unsterblich, parallel gebaut zur Leitdifferenz der Religion immanent/transzendent), die in sich selber wiedereintritt, ein Re-Entry, der - quasi im Substrat der universalen göttlichen Ruachseele - einen Seelenanteil jenes Individuums bewahrt, in welchem sie Zeit ihres Lebens behaust war. „Bei jedem solchen Wiedereintritt muß eine Identität gedacht sein, die über die Grenze der Unterscheidung hinübergerettet werden kann; und zugleich ist die Notwendigkeit dieses Hinüberrettens, dieses *Kreuzens* der Grenze der einzige Grund, der uns berechtigt, eine Identität anzunehmen.“ ⁷⁰¹ *Das Kreuzen konstruiert Identität*. Dies und Luhmanns Bemerkung - „Sie <die Seele> gleicht in ihrer Zeitlosigkeit, die durch das fleischliche Leben nur unterbrochen wird, Gott.“ ⁷⁰² - lässt ungewöhnliche Theoriefiguren erahnen, die Luhmann in seinem Aufsatz allerdings nicht weiter expliziert und die auch andernorts in seinem Werk nicht erscheinen und zum Vergleich herangezogen werden könnten. *Höchst ungewöhnlich erscheint hier der Gedanke, dass Identität womöglich einer Unterscheidung zu verdanken sei, wo Luhmann doch Unterscheidung unbedingt mit Differenz, nicht mit Identität verbunden hat.*
- **J.** Luhmanns Unterscheidung, sein Gegenüber von Gott und den Seelen, beziehungsweise den Seelen und Gott ruft einen weiteren Zweitcode zum Code der Religion auf: *Individualität/Universalität* bzw. Individualität/Identität.

Wenn die Seele mit dem Schöpfergott *und* den jeweiligen Geschöpfen zugleich in irgendwelchen Weisen verbunden ist, stellt sich die Frage nach der differenztheoretischen Fassung einer solchen Verbindung und gleichzeitig auch die Frage, *ob es differenztheoretische Korrelate zu Konzepten wie Identität und Individualität* gibt und inwieweit diese auch

⁷⁰¹ (Luhmann, *Medium*, 2000), S. 47.

⁷⁰² Ebd.

differenztheoretisch *und* theologisch fruchtbar gemacht werden könnten. Es geht also um *eine Seele* als Blaupause und *den Seelen*, die sich an ihr orientieren. Müsste es dann nicht auch „Seelensorge“ statt „Seelsorge“ heißen, wenn eine je individuelle Seele Gegenstand seelsorglicher Beobachtung sei?

Die Seelen referieren auf den einen Ruach des Schöpfergottes, der zwar für das jeweilige Geschöpf durch das Kreuzen von der Seite der Sterblichkeit des ganzen beseelten Geschöpfes auf die Seite der Unsterblichkeit der Seele selbst *Identität* stiftet, aber noch keine *Individualität* begründet. Letztere resultiert aus der Koppelung von Seele und Psyche, genauer aus der Koppelung mit dem Medium der Psyche, dem *Bewußtsein*. *Diese Koppelung affiziert die Seele möglicherweise derart, dass die jeweilige Identität als Individualität erscheint*. Kontrastiert man nun diesen Befund mit der beliebten volkstümlichen Vorstellung, dass wir uns alle im Himmel wiedersehen werden, stellt sich die Frage, ob unsere jeweilige Individualität wie die Seele selbst über den Tod hinaus (also nach der Trennung von Seele und Körper, Seele und Bewußtsein) erhalten bleibt (siehe dazu oben in der Auflistung, S. 249, Punkt I.) Denn mit den Funktionen des Körpers erlöschen eigentlich auch alle Funktionen der Psyche und des Bewußtseins, an welche Individualität zu Lebzeiten gekoppelt war. Womöglich aber ließen sich die vorgetragenen Gedanken auch kontingent stellen, insofern als etwa auch das Bewußtsein als unsterblich gedacht werden könnte. Aber wie sollte das plausibel gemacht werden, wenn das Bewußtsein im Substrat der Psyche - mit dem Code bewußt/unbewußt - denkend operiert?

Differenztheoretisch müsste man meines Erachtens die Fragen des dargestellten Identitäts-Individualitäts-Zusammenhangs mit Nein beantworten. So fest Identität und Individualität im biologischen System als Substrat im Medium des Bewußtseins auch gekoppelt wären: Haltet die Individualität an der Geschöpflichkeit, die Seele am göttlichen Ruach? Das hieße dann auch, dass wir zwar alle die gleiche Identität haben, unsere Individualität aber eine Funktion der Psyche, womöglich des Bewußtseins wäre. Diese respektive dieses prozessierte Individualität, also Unterscheidbarkeit und somit Differenz, während die Ruachreferenz für Ununterscheidbarkeit stünde, also für Identität. Stirbt der Mensch, stirbt auch sein Gehirn und mit diesem die Psyche als Medium des Bewußtseins, der Leib zerfällt. Die Seele wird freigesetzt, wird zum Ruach re-konstituiert, kehrt zu Gott zurück? Wir werden uns also nicht im Himmel wiedersehen als (Wieder-)Erkennbare, Interaktionsfähige, Ansprechbare, denn das setzte dann Individualität und Individualität, setzte Bewußtsein *über das irdisch-fleischliche Leben hinaus* voraus? Falls Individualität erlischt (und immerhin in neuem Substrat mit der ‚alten‘ Seele aus dem einen Ruach differenziert bzw. emaniert, wieder neue Individualität werden könnte), dann wäre nicht das himmlische, ewige, sondern das irdische, zeitliche Leben einzigartig, unwiederholbar, dann wäre es umso bedeutsamer, es so gut es

irgend geht zu nutzen. In Gott bliebe sodann womöglich bewahrt, woher der Anteil seines Ruach zurückgekehrt ist. Die *Signatur* erlischt womöglich nicht. Am Ende wäre wieder Anfang und was als Wiedergeburt erschiene wäre keine, sondern neuerlich Schöpfung des ewigen Gottes, der eine Unterscheidung zeichnete (und wiederum sich selbst im Augenblick der Schöpfung von etwas unterschiede, was es für das Denken nicht geben kann), mit der Operation des Ausatmens das nächste Universum ins Leben rief, das neuerlich Individualitäten erscheinen ließe und eine Individualität an die nächste knüpfte und somit göttlichen Sinn erzeugte:

Einmal mehr

ewig

paradoxer

anfangsloser Anfang:

Im Anfang

Gott unterscheidet Himmel und Erde.

Und die Erde erscheint wüst und leer

Finsternis liegt auf der Tiefe

und Ruach Elohim

schwebt über dem Wasser

Und Gott spricht ...

Der Rest ist Schweigen

weil wir schweigen müssen

worüber wir nicht reden können

Kurze Zeit, nachdem Luhmann seinen für ihn und sein Gesamtwerk untypischen Aufsatz veröffentlicht hatte, verstarb er. Geschrieben hatte er ihn, wie bereits in Kapitel 2.5.1, S. 163 und Anm. 472 erwähnt, schon einige Jahre früher. Sein faszinierender, an manchen Stellen hinsichtlich seiner Intentionen und dessen, was daraus hätte werden können, dunkler Aufsatz versetzt uns leider nicht in die Lage, die bis hierhin entfalteten Hypothesen gänzlich zu verifizieren. Auch andere Publikationen Luhmanns weisen diesbezüglich derzeit noch keine Wege. Die Reflexion und Rezeption dieses gleichwohl spannenden, weil ungewöhnlichen Aufsatzes bleibt einstweilen mit dem Risiko spekulativer Schlüsse verbunden. Das gilt auch für das nun noch in Kapitel 4.4. folgende. Dennoch will ich es unter Berücksichtigung des hier benannten Vorbehaltes zur Sprache bringen.

Was Gott betrifft, erweist sich dessen Selbstbeobachtung und Selbstunterscheidung, wie Luhmann sie ausführt, als heikel, insofern die Beobachtung – und somit ein Beobachter, also Gott selbst – in die Beobachtung und damit in den Beobachter, also in sich selbst, wiederereintreten muß. Davon handelt Kapitel 3 der vorliegenden Studie bzgl. des Mythos vom anfangslosen Anfang. Damit die Schöpfung überhaupt in Erscheinung treten kann, muß der Schöpfer, Gott, eine ungewöhnliche Unterscheidung treffen: Er muß sich von sich selbst unterscheiden, zugleich sich selbst zum *Medium* werden, um eine Form zu realisieren, deren Erscheinen wiederum überhaupt erst Raum und Zeit und somit die Schöpfung, die Welt, in Erscheinung treten lassen kann. *Allein* Gott obliegt es sich dabei als ursprünglich Unkontaminierter von der Kontamination durch die Welt *selbst* befreien zu können ⁷⁰³, ohne dass ihn ein Gesetz oder Verbot daran hinderte oder dazu autorisieren müsste, weil er im Unterschied zu den Menschen (Pflanzen, Tieren, der unbelebten Materie etc.) nicht Teil seiner eigenen Schöpfung ist – „denn wer sollte dieses Gesetz oder dieses Verbot autorisieren“ ⁷⁰⁴ außer Gott selbst, zumal unmittelbar nach der Selbstunterscheidung noch weit und breit kein Mensch zu sehen ist?

Auch im Falle der Seele also zeigt sich ein Re-Entry. Die Seele oszilliert zwischen den Leben, dem Irdischen und dem Ewigen. Damit zeigt sich ihre Zugehörigkeit zum funktionalen System der Religion mit der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz. Religiös und theologisch greifbar würde es dann, wenn der Re-Entry gar auf der Seite des ewigen Lebens erfolgte. Gott selbst als sein eigener Beobachter und als Beobachter der Seele(n) könnte einen solchen Re-Entry leisten, und nur Gott, niemand sonst (vgl. oben in der Aufzählung Punkt G.). Daraus gewönne die Seele ihre spezifische lose Koppelung als Medium (Identität) und kreierte eine feste Koppelung als Form (Individualität), beide im Substrat der Psyche, limitiert durch den sterblichen Leib, das biologische System, an welchen das psychische System (Bewußtsein) seinerseits gekoppelt ist. ⁷⁰⁵

Immanenz/Transzendenz//Sterblichkeit/Unsterblichkeit, das Unvergängliche erscheint und operiert im Vergänglichen bis zum Tod. Der inkorporierte Ruach hält sich nur vorübergehend, ein Menschenleben lang, in Körpern auf, um schließlich wieder Teil des ewigen Lebens und Gottes zu werden. Weil die Seele ewig ist, mutet die Rede vom kürzesten

⁷⁰³ Siehe zum Stichwort „Selbstexemption“ bei (Luhmann, Medium, 2000), S. 47.

⁷⁰⁴ Ebd.

⁷⁰⁵ Auch für diesen Zusammenhang gilt natürlich, dass in dem dargestellten Sinnsystem als sozialem System (denn die Seele/das Medium zeigt sich ja nicht „an sich“) das biologische System („Leib“) und das psychische System („Bewusstsein“) als *Umwelt* des Sinnsystems fungieren. Im Zuge der Beobachtung des kommunikativen Sinnsystems wird die Seele operational, also als Kommunikation, unterschieden, nicht ontologisch als ein Wirkliches oder Wahres im Kontext von etwas ‚nur‘ Unterschiedenem. Allerdings verwischen diese Ebenen in Luhmanns Aufsatz, ohne dass wir wissen, was er genau intendiert hat.

Abschnitt des Lebens der Seele in Körpern paradox an, denn unter den Bedingungen von Ewigkeit lassen sich Anfang und Ende nicht markieren. „Gott und die Seele stehen einander also wie zwei durch Selbstreferenz bestimmte Einheiten gegenüber.“⁷⁰⁶

Sowohl Gott als auch die Seelen, das bringt sie zusammen (zumal die Seele als - zumindest teilweise göttlicher - Ruach ohnehin nur temporär ins irdisch-lebendige ausgelagert scheint), sind zur Bildung ihrer Identität auf das Kreuzen der Grenzen ihrer jeweiligen Form angewiesen. Gott, weil er überhaupt erst durch die allererste Unterscheidung von sich selbst die Bedingungen für die Bildung von entsprechenden Formen erschaffen hat. Er musste, um diese Unterscheidung seiner selbst von sich selbst überhaupt exerzieren zu können sein eigenes Medium bilden und die Form von der Ewigkeit zur Zeitlichkeit hin kreuzen.

Die Selbstoffenbarung in Jesus als Christus wiederholt das Kreuzen Gottes, welches im Anfang geschah. Dem entsprechen in der Schrift als (kanonisiertem) Kondensat der Tradition Gen 1 und Joh 1. Anders gesagt: Die Wiederholung des Kreuzens im Falle der Selbstoffenbarung ist nun ein Re-Entry des unendlichen Gottes auf der Seite der Endlichkeit.

Der Seele wiederum ergibt sich die Unvermeidbarkeit des Kreuzens der Grenze der Form zeitlich/ewig//irdisch (zeitliches) Leben/ewiges Leben//Individualität/Universalität usw. aus der Notwendigkeit, sterbende und tote Körper verlassen zu müssen, weil sie nicht mit dem Erlöschen der Identität und Person selbst gelöscht werden kann. Das Göttliche kann nicht dem Körperlichen verhaftet bleiben, noch sich im Körper auf diesen beschränken. Ob Theophanie, Wunder, Engel, immer erscheint Gott beim Kreuzen vom Ewigen ins Zeitliche. Dass er nicht im Zeitlichen verbleibt, sterblich wird liegt daran, dass er Immanenz und Transzendenz, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Sterblichkeit und Unsterblichkeit zugleich umfasst, dass er die Einheit beziehungsweise die Kontingenzformel der Form Immanenz/Transzendenz repräsentiert. So lassen sich auch die Geburt des „Gottessohnes“, Tod am Kreuz und Auferstehung einordnen, denn Gott kann als Lebender tot und als Toter lebendig sein.⁷⁰⁷ Emlein erkundet die Etymologie der Seele, die aus dem See, biblisch aus der Urflut tehom („Urwirbel“ in Bubers Verdeutschung), im Anfang und ab diesem je wieder auf – und hinabsteigt.⁷⁰⁸

Auferstehung ist das Kreuzen der Form der Unterscheidung von der Immanenz zur Transzendenz, von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit usw. Das reale Kreuz Christi ist das Symbol für das imaginäre Kreuz der Grenze zwischen Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit.

⁷⁰⁶ (Luhmann, Medium, 2000), S. 48.

⁷⁰⁷ Vgl. Kap. 7.1. und S. 353 und zu Anm. 817 in der vorliegenden Studie.

⁷⁰⁸ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 284.

So ergäben sich womöglich auch Antworten auf die von Luhmann implizit aufgeworfene Frage am Ende seines Aufsatzes, die er indes ganz bewusst und angemessenerweise den Theolog:innen überlässt, nämlich, wie die Theologie mit Sachverhalten, wie sie im Aufsatz benannt und im vorliegenden Kapitel meiner Untersuchung entfaltet und entwickelt worden sind, umgehen könne. „Soziologisch könnte es sinnvoll sein, die Mystifikationen der Religionen diesen zu überlassen und statt dessen Religion, wie auch andere Funktionsbereiche, unter systemtheoretischen und unter medientheoretischen, in jedem Falle unter differenztheoretischen Gesichtspunkten zu beschreiben.“⁷⁰⁹ Weil mit der soziologisch-systemtheoretischen Konstruktion der Seele im Kontext der Theologie immer auch die biblische vom Ruach Gottes mitschwingt, ist das nicht nur sinnvoll, sondern nötig. Hier zeigt sich also die Zwickmühle theologisierender Soziologen oder soziologisierender Theologinnen inklusive der Gefahr auf der einen, wie auf der anderen Seite, Spekulation zu produzieren. Indes hat keine andere Wahl, sich dieser Gefahr zu stellen, wenn sie oder er sich als Theolog:in mit Systemtheorie und als Systemtheoretikerin mit Theologie beschäftigt.

Eine sehr überzeugende Lösung für den Umgang der Theologie mit den besagten differenztheoretischen Sachverhalten bietet Günther Emlein mit seiner Theoriefigur der Seelsorge als Hybrid aus Psychologie und Theologie beziehungsweise Religion, also zweier unterschiedlich referenzierter Kontexturen.⁷¹⁰ Darüber hinaus optiere ich für eine weitere interne Differenzierung des „Hybriden“ Seelsorge als Polykontextur aus Psychologie (Psychotherapie) und Theologie (Seelsorge) auch als Programm (Lebensförderung=Tröst, s. zu Kap. 6.13 der vorliegenden Studie) und Funktion (Heilsvermittlung):

1. als Programm
und
2. als Funktion.

Ad 1.: Ein *Programm* exerziert einen Zweitcode, im Falle der Seelsorge schlägt Emlein lebenshinderlich/lebensförderlich, analog gebaut zur Leitdifferenz der Religion immanent/transzendent vor. Seelsorge ist paradox. (Seel-)Sorge sorgt sich gleichermaßen einerseits um irdisches, immanentes Leben, dass es, so einzelschicksalhaft es auch ist, möglichst zufriedenstellend sei, als auch um das transzendente Gegenüber des göttlichen Lebens im Medium der Seele. Nur im Medium der Seele sind solche Formbildungen überhaupt möglich, weil auch die Seele selbst nur die geringste Zeit im konkreten Leib und Leben

⁷⁰⁹ (Luhmann, Medium, 2000), S. 53.

⁷¹⁰ Vgl. S. 47, sowie dort Anm. 108 und 109 in der vorliegenden Studie.

verbringt. Ich zeigte es bereits: Seele theologieförmig beschrieben, ist das Göttliche, der Ruach, somit auch das Geschöpfliche – es wurde übermittelt, eingehaucht, in-korporiert. Seelsorge eröffnet einen Heilshorizont, den die Seele als Ruach impliziert, der aber erst dann nicht mehr bei Annäherung zurückweicht, wenn die Seele den Leib verlassen hat.

Deshalb kann Seele nicht mit Psyche und/oder Bewußtsein und das Medium Seele nicht mit dem Medium *Glauben* gleichgesetzt werden beziehungsweise jene durch diese und vice versa ohne weiteres ersetzt werden. Der Glaube als Medium ist organisationsförmiger (gekoppelt an die Dogmatik als organisationalem Programm) und anfälliger für organisationale Überformungen und Korruptionen als die Seele.

Ad 2.: Eine *Funktion* löst ein Bezugsproblem beziehungsweise bietet Potentiale zu dessen Lösung an. Oder anders gesagt: Eine Funktion markiert Fremdreferenz. Eine Funktion ist dann gegeben, wenn auf ein Bezugsproblem referiert wird, das gelöst werden kann. Die Funktion des Sorgens um die Seele löst den schicksalhaft limitierten (weil in Eden bereits initiierten) Prozeß des oben genannten Entscheidens für und gegen Gott auf, sie exerziert Heil. *Diese Lösung ist paradox, weil sie zur Vollendung des Todes bedarf*, das heißt der Beendigung der Phase des leiblich-irdischen Lebens der Seele, also auch der Beendigung der programmatisch verankerten Lebensförderung. Daher kann die Sorge als hybride Profession das Heil nur als kommendes antizipieren. Es gehört geradezu zum Sinn der Sorge, die letzte Rettung, das ersehnte Heil, nicht zu vollziehen, sondern lediglich symbolisch zu vergegenwärtigen, weil die letzte Entscheidung als Unterscheidung bei Gott selbst liegt, als atmete Gott die Seele aus und entschiede aus sich heraus, nach seinem freien Willen, über den Zeitpunkt, eben diese Seele, wie auch alle anderen Seelen, wieder in sich einzuatmen und (s.o.) im Augenblick einer Neuschöpfung erneut auszuatmen.

Als letzte Frage bleibt, auch im Blick auf die tendenziell uneinheitliche Terminologie in Luhmanns Aufsatz – „Gott und die Seelen“, „Seelen“ und „Seele“ – ob zwischen „Seele“ und „Seele als Medium“ unterschieden werden muß? Eine „wahre (entitäre) Seele“ und eine „Seele als Medium“ zu unterscheiden⁷¹¹ implizierte Ontologie, was differenztheoretisch nicht möglich ist. Dann könnte nur die Seele vom Medium der Seele unterschieden werden und Formen erscheinen, die wahlweise als eigentliche, reale, wahre usw. Seele bezeichnet würden. Theologisch-systemtheoretisch läßt die Seele gleichsam eine Polykontextur aus Psyche/Bewusstsein (dieses als Teil der Psyche postuliert), Soma und Seele, wobei die Seele ihr eigenes Medium aller Formen ist, die durch Beobachtung und Unterscheidung durch

⁷¹¹ Vgl. die scholastische ‚Unterscheidung‘ zwischen Substanz und Akzidens.

dieses Medium temporär, zu ihren Leb-Zeiten, erscheinen. Dass gleichermaßen in Singular und Plural von der Seele gesprochen werden kann liegt womöglich dann in dem Paradox begründet, dass der eine und einzige Ruach als die ‚Seele als Identität‘ in aktuell 8 Milliarden Individualitäten im Substrat der Körperlichkeit und Zeitlichkeit erscheint. Das Medium der Religion, die Seele als „*die Seelen und Gott*“ löste dabei aber nicht die Umfassung des Irdischen durch das Himmlische, des Menschlichen durch das göttliche Leben auf, sondern ermöglichte Formen, die beständig eine Entscheidung für oder gegen Gott erfordern, aber eben auch ermöglichen; weil sich das Medium dann beständig erneuert, ist auch ständig eine erneute Entscheidung für oder gegen Gott möglich beziehungsweise nötig.

In der *Seelsorge*, im *Medium der Seele*, werden zudem Formen gebildet, die es ermöglichen, irdisches und himmlische Leben, Immanenz und Transzendenz usw. zu unterscheiden. Als *Einheit* dieser Unterscheidung fungiert die Seele. Und dennoch wird die Einheit der Form der Religion (die *Kontingenzformel* Gott) nicht sabotiert, nicht verletzt, noch kollabierte sie gar, weil die Seele als Ruach (Code//Unterscheidung – zeitlich/ewig, vgl. die verschiedenen *Zeitformen* in meinem Kap. 3) mit Gott identifiziert werden kann. Gott und Seele sind als Einheit gleichförmig, weshalb die Seele, als *Emanation* gedacht – und damit paradox, als ‚Teil Gottes‘ wie auch als ‚Gott selbst‘ – kein pantheistisches Moment forderte. Denn auch die Emanation des Ruach (Ruach, ein Nomen ohne Genus!) bleibt Teil der einen Unterscheidung Gottes von sich selbst.

Hier schließt sich auch der Kreis zum Vagen, das Kapitel 1 meiner Studie einleitend thematisierte. Bewußtsein ist das denkend Codierte, Seele das Atmende, Wehende Uncodierte und Uncodierbare.

Ein cursorischer Ausblick ohne weitere Entfaltung, der Folgepublikationen vorbehalten bleibt, sei gestattet. Theologisch wäre noch eine weitere – zugleich auch differenztheroretisch fundierte - Lösung der Abschlußfrage Luhmanns denkbar. Sie bestünde darin, das Medium des Glaubens durch das Medium der Seele zu ersetzen beziehungsweise das Medium der Seele allen anderen Medien voranzustellen. Theologisch würde man hier also für einen Primat der Pneumatologie optieren, insofern der Ruach theologisch-differenztheoretisch seinerseits auch als Hybrid aus Seele und Geist, aus Potentialität und Person, gedeutet werden könnte. Zugleich könnte so Luhmanns Einschätzung begegnet und der Umstand einer Lösung zugeführt werden, dass Religion als Funktionssystem immer mehr an Bedeutung verlieren werde, weil es mit dem Medium Glauben, gekoppelt an die Dogmatik, für die funktional differenzierte Gesellschaft und deren Fragen keine Antworten mehr liefern könne, weil das Medium Glauben inzwischen nahezu keine Formen mehr bilden könne und sich nicht

erneuere. Der Glauben hat keine Adresse mehr in der Welt, die Seele durchaus. Indem die Organisation Kirche(n) sich auf das pneumatologische, den Geist/die Seele konzentrierte (mystischer würde, Sölle), ihre Propria reanimierte, gelängen Strukturveränderungen der Organisation, die dem Anspruch einer *ecclesia semper reformanda* (Reformation statt beständig redundanter Forderungen nach Reformen ohne Reformideen) eher gerecht würden (Luhmann kritisiert seinerseits diesen redundanten Reformeifer, der mit jeder neuen Reformidee die Organisation irrelevanter werden lasse.)

4.5 Glauben und Denken

Die Scholastik als maßgebliche theologische Strömung des Mittelalters sah sich im Zuge der Wieder-Entdeckung der antiken griechischen Philosophie im Abendland – vermittelt durch den Islam – vor die Herausforderung gestellt, Glauben und Denken bzw. die Vernunft produktiv miteinander zu verbinden, um letztlich den Glauben samt der Existenz Gottes (inklusive der Art des göttlichen Seins) mit Hilfe der Vernunft beweisen zu können. Die System- bzw. Differenztheorie setzt zwar ihrerseits ein wissenschaftlich-empirisches Programm um, allerdings allein, indem sie auf einen operationalen Konstruktivismus referiert, der über die erfahrungsbezogene, durch Beobachtung gewonnene Welt nicht hinausgreifen kann. So vermag auch die Vernunft, das denkende Bewußtsein, ‚das Ding an sich‘, die Realität, nicht zu erkennen. Sie nimmt lediglich die Welt der Phänomene, der Erscheinungen wahr.⁷¹² In einer konstruktivistischen Theologie *kann* Gott also nur als *Konstrukt* gedacht werden. Jedes Denken generiert Konstrukte, auch der Versuch, das Absolute zu denken. Weil wir nur in solchen konstruierten Realitäten leben, bleibt uns die Realität Gottes wahrnehmungs- und erkenntnismäßig unzugänglich.

In Ex 33,20 erhält dieser Umstand einen bemerkenswerten Ausdruck⁷¹³: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.“ Sterben (das heißt seine Realität verlassen) müsste, wer Gott real *sähe* (was nicht möglich ist). Sterben steht

⁷¹² Schon Immanuel Kant hat diese an sich konstruktivistische Einsicht formuliert: „Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als bloße Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der Tat nichts andres ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d.i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existiere, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist (Erscheinungen), nicht an sich etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden. Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Rezeptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen affiziert zu werden, deren Verhältnis zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist (lauter Formen unserer Sinnlichkeit), und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heißen.“ (Kant, Die Kritik der reinen Vernunft, in: Werkausgabe in 12 Bänden, 1974), S. 461.

⁷¹³ Vgl. auch Gen 32, 31; Ex 24, 11; Ri 6, 22f.; Ri 13, 22f.; vgl. auch Jes 6, 5 und 33, 14; 1. Tim 6, 16.

hier gleichsam als Chiffre anstelle von ‚für den Kosmos (das ist die Summe der Realitätskonstrukte, die „Welt“) verloren‘, denn sähe ich die Realität, verlöbe ich *notwendig* meine Realität, weil ich in dieser unmöglich Zugriff auf die Realität Gottes hätte. Der Text spielt die Stärken des Spiels mit Gedanken aus, aber was er beschreibt ist letztlich nicht möglich. Und ob dies im Tod und/oder über den Tod hinaus möglich ist können wir nicht wissen. *Der biblische Text selbst redet also der Immanenz allen Denkens des Absoluten das Wort.* Ein lebendiger Mensch kann Gott nicht sehen, kann ihm nicht leibhaftig begegnen. Die der (biblischen) Theologie eigene Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Realität hat sich vom Beobachtbaren und Unterscheidbaren in Richtung einer theoontologischen Metaphysik entfernt. Eine Differenz Wirklichkeit/Realität ließe sich nur um den Preis der Ontologie retten. Genau das aber ist systemtheoretisch ausgeschlossen, es sei denn es handelte sich um eine fungierende Ontologie.

Zu versuchen, die göttliche Realität zu *denken* und in Bezug auf die menschliche Realität (als Referenz) zu transzendieren geschähe in eins (nicht-linear, obwohl ausdehnungslos dennoch in Zeit und Raum, obwohl kausal postuliert dennoch zirkulär und damit letztlich unwahrnehmbar in Zeit und Raum), was somit nicht in der menschlichen Realität denkbar wäre, weshalb aufgrund der ‚augenblicklichen‘ Transzendierung das „Realität denken“ nicht wahrgenommen werden könnte, jedenfalls nicht mit dem uns Menschen gegebenen operational und funktional geschlossenen Nervensystem, das nicht unterscheiden kann „zwischen internen und externen Auslösern, Wahrnehmung und Illusion, innerem und äußerem Reiz“⁷¹⁴. Denken kann seinerseits nur beobachtet, also nachzeitig unterschieden und bezeichnet werden. *Göttliche Realität ist nicht denkbar.* Beobachtung kann auch auf unserer neuronalen Ebene nur als Beobachtung von Unterschieden, das heißt von neuronalen Zustands-Differenzen, beschrieben werden; die Funktion des Gehirns ist immer eine vergleichende.⁷¹⁵ Wir sprechen also von einem Geschehen stets mit der Referenz auf Raum und Zeit. Das meint zum Beispiel Gen 1,1 mit בראשית (Bereschith - „Prozessanfang“) und Joh 1,1 im anaphorischen Verweis auf Gen 1,1 mit εν αρχη (en arche – „im Anfang“). Diesem Prozessanfang läge denknotwendig, auch differenztheoretisch gedacht, etwas voraus, von dem dieser Anfang eben unterscheidbar sein müsste. Das können wir aber nicht denken und wissen somit darüber nichts. Der Mythos vom anfangslosen Anfang, den Religion konstruiert, lässt sich also nicht auflösen und bleibt paradox. Im 3. Kapitel meiner Studie habe ich diese Konklusionen aus dem biblischen Textmaterial hergeleitet.

⁷¹⁴ (Ludewig, 2005), S. 14.

⁷¹⁵ (Ludewig, 2005), S. 25 f. Nähme ich zum Beispiel zwei Holzstäbe (30 und 31 cm) und legte sie nebeneinander, dann könnte ich jederzeit eine geringe Längendifferenz beobachten und beschreiben; ich könnte aber nicht mit Sicherheit sagen, dass der eine Stab 30 und der andere 31 cm lang ist.

Die Realität Gottes ist unbeobachtbar (vgl. Kapitel 2.4 und 4.4 zur Unbeobachtbarkeit Gottes) und wo nicht beobachtet wird, werden keine (ihrerseits wieder beobacht- und beschreibbaren) Wirklichkeiten und deren sozialen Systeme konstruiert (auch soziale Systeme als Teil der Wirklichkeit(en) werden durch Sprache und Beobachtung konstruiert)⁷¹⁶, ein Zirkelschluss, der eine Metapher für die Nicht-Wahrnehmbarkeit der göttlichen Realität darstellt. Alles, was zur göttlichen Realität gehört, ist damit notwendig seinerseits unbeobachtbar. Beobachtbar sind nur menschliche Realitäten, wobei in dem Augenblick, in dem beobachtet wird bereits neue Wirklichkeiten infolge der (nicht linear-kausal verstandenen) Beobachtung geschaffen werden. In Abwandlung eines Satzes von Watzlawick bedeutet das: Wir können nicht ‚nicht konstruieren‘, zumindest so bald, weil und insofern wir beobachten‘ und wir können nicht ‚nicht beobachten‘.

Daher müssen sich Theologinnen und Theologen ebenso wie Seelsorgerinnen und Seelsorger auch nicht von der Differenztheorie fernhalten. Erst eine *Differenz* schafft Realitätskonstrukte, wobei systemische Seelsorger mit Sinnverknüpfungsangeboten Klientinnen anregen können zu erproben, ob und inwieweit sie mit veränderten oder neuen Realitätskonstrukten viabler leben können. Das bedeutet indes auch, dass wir Differenzen konstruierende Kommunikation in sozialen Systemen, weder irritierend beeinflussen noch determinieren können. Das können nur selbstreferentielle, autopoietische soziale Systeme aus sich heraus selbst im Zuge der Operation der Kommunikation. Umwelten irritieren soziale Systeme nicht und „Menschen“, also auch Seelsorger:innen, gehören zur Umwelt sozialer Systeme.

In Ex 33,20⁷¹⁷ steht sterben beziehungsweise nicht mehr am Leben bleiben also als Metapher für ‚für den Kosmos verloren‘, denn sähe ich die göttliche *Realität*, verließ ich notwendig meine Realität, beziehungsweise müsste sie zuvor bereits verlassen haben, sonst ‚sähe‘ ich die Realität Gottes nicht. Das lässt sich auch so formulieren: Sähe der Mensch Gott im Sinne von Sehen als eines *nicht-sensorischen* Vorgangs, wäre er nicht mehr Mensch in seiner Realität, sondern fände sich bereits in der Realität Gottes wieder. Der absolut sicherste Indikator für einen Menschen, dass er definitiv tot, das heißt wirklich gestorben/für den Kosmos gestorben ist und im Jenseits weilt, ergibt sich demnach daraus, dass er Gott *sieht*!

⁷¹⁶ Dass es zweifellos um Kosmologie geht, zeigt eben der ausschließlich Joh 1,1 verwendete, geprägte Ausdruck ἐν ἀρχῇ (en arche). Sowohl das ‚Zitat‘ (von Gen 1,1) als solches, als auch die gleiche Stellung am Anfang des Buches lassen keinen anderen Schluss zu. - Was die sog. „Hohe Christologie“ betrifft, die in solch hehren Worten und anspruchsvollen literarischen Konstruktionen zum Ausdruck kommt (und die viele Exegeten der judenchristlichen johanneischen Gemeinde aus welchen Gründen auch immer nicht zutrauen wollen, ohne aufgrund des erheblichen historischen Abstandes dafür überhaupt Belege sammeln zu können): Auch Klaus Berger (Berger, Johannes, 2004), S. 13-20 sieht das Joh ganz im Kontext seiner (frühen) Entstehungszeit, angefüllt mit leicht als jüdisch identifizierbarem Traditionsmaterial und zutiefst geprägt von seiner judenchristlichen Adressatengemeinde. Im Rahmen seiner Darlegungen gegen die Spätdatierung des Joh hält er die „Hohe Christologie“, wie sie A. Jülicher ins Spiel bringt, für „reine Geschmackssache“, a.a.O., S. 18.

⁷¹⁷ Vgl. a. Num 4,20.

Die Gottesbilder der Theologie sind die Folge von Beobachtung, sind also Konstrukte. Die wissenschaftliche Theologie *arbeitet* daher notwendig und unvermeidlich mit Gotteskonstrukten, mit Beobachtungen, Unterscheidungen, Bezeichnungen und damit letztlich mit Differenztheorie. Weil Gott weder operational-funktional gesehen noch gedacht werden kann wird er allein ‚geglaubt‘ oder in der Unio Mystica ‚geschaut‘. *Dächte* eine Mystikerin Gott, dann wäre sie keine Mystikerin mehr. Denken als Aktivität von Bewusstseinen erzeugt seine eigenen Erscheinungen, Denken ist nicht Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern Verzweigung, letztlich also Unterscheidung des einen vom anderen. Die Welt erscheint wie sie dem Bewusstsein gegeben ist, als Bild, nicht als Abbild. Der Gott der Mystik wird weder gedacht noch kommuniziert, sondern verschwiegen. Der konstruierte Gott der Theologien ist menschenreal, denknotwendig, kommunizierbar, ein Tribut an die menschliche Sprach- und Wirklichkeits-Verhaftung. Das Wagnis des Glaubens besteht folglich auch darin, Gott ohne den geringsten rational erkennbaren Anhalt weltimmanenter, Glück bringender Verheißungen, (für-)wahr-zunehmen, ohne dieses (Für-)Wahr-nehmen auf der Ebene neuronaler Prozesse verifizieren zu können. Bezüglich eines Sinns ist die neuronale Ebene unspezifisch. Dieses Wagnis ist gemeint, wenn das Neue Testament von πιστις (Pistis – Grundbedeutung „Vertrauen“) und im Alten Testament von אמונה / אמת (Emeth) spricht.⁷¹⁸

Die Leistung einer konstruktivistischen Theologie könnte darin bestehen, diesen fundamentalen Unterschied, der wirklich einen Unterschied konstruiert, zu beobachten und wissenschaftlich diskursfähig zu machen.

4.6 Überlieferungen und Seelsorge

Systemische Seelsorge weiß sich - neben der Orientierung an systemischer Theorie und Praxis - ebenso der christlichen Überlieferung und Tradition, sowie der Theologie und

⁷¹⁸ (Jepsen, 1973; Keupp, 1999), S. 337: „Zusammenfassend ist zu sagen: אמת (Emeth) wurde gebraucht von Dingen, die sich als zuverlässig bewähren müssen; vom Wort, das wirklich wahr ist, auf das man sich verlassen kann; vom Menschen, der wirklich zuverlässig ist, dem man also ein Amt anvertrauen kann; vom Gericht, das zu einem gerechten Urteil kommt; allgemein, vom innersten Wesen des Menschen, das ihn und sein Handeln bestimmen sollte. Die Mahnungen zur Emeth und die Klagen über ihr Fehlen zeigen aber, daß solche Emeth im Menschen nichts Selbstverständliches ist. Ja, nur selten wird von Menschen die Aussage gewagt, sie seien Menschen der Emeth, und es ist fast verwunderlich, wenn ein Wort wirklich wahr ist. Dabei ist doch Emeth Voraussetzung von Recht und Ordnung. So ist das Wort in der Tat schwer zu umschreiben. Es bezeichnet das Wesen des Menschen, der seinem Nächsten gegenüber treu, in seinen Reden wahr, in seinem Handeln zuverlässig und beständig sein sollte. ‚Zuverlässigkeit‘ würde (abgesehen von der Wortform) am besten zusammenfassen, was mit Emeth gemeint ist. Es ist dabei immer die Beziehung zum anderen, dem das Reden und Handeln gilt, mit eingeschlossen: Emeth ist das, worauf der andere sich verlassen kann. Emeth schließt insofern also eine personale Beziehung ein, ist nicht nur ein objektiver Tatbestand.“ Der Begriff der אמונה (Emuna) wird in der Septuaginta mit πιστις (Pistis) übersetzt, während für Emeth mit schöner Regelmäßigkeit ἀληθεια (Aletheia) – „Wahrheit“ verwendet wird. Der „treue“, beständige, vertrauenswürdige Mensch ist eben auch der wahrhaftige, der die Wahrheit sagt und schätzt. Das mag uns an dieser Stelle genügen.- Nach Lk 17, 5f. verdeutlicht Jesus seinen Jüngern, dass sie keinen Glauben haben. Dennoch sind sie Apostel geworden. Glaube ist weder eine Voraussetzung noch ein Ideal, sondern eine menschliche Unmöglichkeit. Jesus wusste das und honorierte die Treue seiner Jünger. Deshalb wäre es eigentlich zweckmäßig, Emeth beziehungsweise Pistis nicht mit „Glauben“, sondern eher mit „Vertrauen“ zu übersetzen.

Psychologie der Seelsorgebewegung (zu der Systemische Seelsorge einen charakteristischen, eigenen Beitrag leistet) verpflichtet. Seelsorge stellt also immer die Frage nach „Gott im System“⁷¹⁹ bzw. genauer gesagt im sozialen/kommunikativen System, nach Sinn im System.

Seelsorge ist im Medium des Glaubens operierendes, systemisch fundiertes Handeln und Beraten im erweiterten Kontext der systemischen Seelsorge, das heißt: Die gleichen theoretischen und praxeologischen Ressourcen, wie sie Systemische Therapie und Beratung voraussetzen und anwenden, gelten auch für die systemische Seelsorge. Nicht die Seelsorgerin, sondern die Klientin thematisiert 'Gott im System', vor allem an den Wendepunkten und in den Krisen des Lebens (Geburt-Taufe, Adoleszenz-Konfirmation/Firmung, Familiengründung-Trauung und Taufe, Alter und Tod/Abschied und Bestattung), durch Trauerbegleitung, Gottesdienst und Liturgie, Predigt und Verkündigung, durch Rituale, Gemeindeaufbau und durch ekklesiologische Programme. Dennoch bewegt sich die systemische Seelsorge als solche im System der Religion, hier der christlichen Religion (ohne auf sie beschränkt zu bleiben) und schöpft aus den Ressourcen von Theologie und Kirche, mithin also auch aus der biblischen Überlieferung und den außerbiblischen Traditionen.

Einmal abgesehen von der grundsätzlichen und traditionellen Wertschätzung und Vorrangstellung der biblischen Überlieferung im reformatorischen Raum und des besonders auch seit dem II. Vatikanischen Konzil im katholischen Bereich⁷²⁰ weiterhin stark gewachsenen Interesses an historisch-kritischer Bibelwissenschaft, werden auch eine systemisch-konstruktivistisch gedachte Theologie und in ihrem Gefolge eine systemisch orientierte Seelsorgelehre (Poimenik) ihre Bezüge zur biblischen Überlieferung darlegen müssen. Warum braucht die Seelsorge - und eben auch die systemische Seelsorge - eine Auseinandersetzung mit den Quellen der Überlieferung? So einfach ist diese zunächst banal erscheinende Frage letztlich gar nicht zu beantworten. Insofern die Praktische Theologie als die „technische Theorie“, die „die beiden anderen <nämlich Historische und Systematische Theologie> auf

⁷¹⁹ Vgl. (Morgenthaler, Syst. Seelsorge, 2019), S. 268 f.: Diese Frage stellt sich einer emotionalen Dynamik, die nicht nur lösungsaffin ist, sondern dazu noch alles andere, als eine emotionale Einbahnstrasse: „Die Gottesbeziehung wäre (...) nicht nur zu verstehen als eine Übertragung menschlicher Beziehungsmuster auf ein transzendentes Gegenüber. Positive und negative Gefühle gegenüber Eltern, Therapeuten oder Seelsorgerinnen könnten (...) als Übertragungen wirklicher Gefühle Gott gegenüber auf menschliche Beziehungen verstanden werden. Konflikte in der Beziehung zu Gott oder das Fehlen einer Beziehung zu Gott (was ein Problem sein muss, wenn Gott wirklich ist) würden sich in gestörten menschlichen Beziehungen auswirken.“

⁷²⁰ Hierfür steht besonders die dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung (Dei Verbum) des II. Vatikanums: „Deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (DV 24). Der Exegese wurde mit Dei Verbum eine umfassende Bedeutung zuerkannt: Die Heilige Schrift sei von den „vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen“ geprägt, die „zur Zeit des Verfassers herrschten“ (DV 12), die also „in dem Geist gelesen und ausgelegt werden“ muss „..., in dem sie geschrieben wurde“ (DV 12). Das schließt eine wissenschaftlich fundierte Exegese mit ein. Elisabeth Schüssler Fiorenza, „Um unseres Heiles willen“. Bibelinterpretation und die Gemeinde der Gläubigen, in: Dies., Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg-Schweiz 1991, 59-84, hat diesen Zugang zur Bibel als „pastoraltheologisches Paradigma“ bezeichnet und vom dogmatischen wie vom historischen Paradigma abgehoben, sicher ein Versuch, die Freiheit historisch-kritischer Analyse und Interpretation biblischer Texte dem Zugriff dogmatisch-lehramtlicher Reglementierung zu entziehen.

das Leben der Kirche anwendbar macht“⁷²¹, eben von einer Auseinandersetzung mit den Quellen der Theologie (der historischen, wie der systematischen u.a.) im Rahmen der Praktischen Theologie und der ihr zugehörigen Poimenik profitieren könnte, kann diese Auseinandersetzung auch fruchtbar geführt werden. Aus der historisch-kritischen Exegese, also der methodisch fundierten Auslegung biblischer Texte ergeben sich zuweilen Einsichten in die Situation der Adressaten dieser Texte, und es ergeben sich daraus wiederum Möglichkeiten, die Situation heutiger Adressaten (und damit Seelsorgesuchenden) mit derjenigen früherer Adressatinnen zu vergleichen und sie voneinander zu unterscheiden. Verbunden damit sind Möglichkeiten, aus bereits gelebten, historischen seelsorglichen Kontexten womöglich passende Methoden, Instrumente und Strategien für die Seelsorge in zeitgenössischen Kontexten zu gewinnen und natürlich auch passende poimenische und ekklesiologische Programme. Dabei zeigt die Exegese unter anderem auf, dass bestimmte Lebenskontexte bestimmte Formen und Gattungen literarischer Produktion nach sich ziehen. Inhalte werden also wesentlich durch die literarische Form konstruiert und die Form zeitigt deutliche Rückwirkungen auf den Inhalt. Das bedeutet aber auch, dass die Produktionsmodi von Glaubenssurkunden als literarischer Produkte - und nichts anderes sind biblische Texte zunächst - indirekte Schlüsse auf die (soziokulturellen, religiösen, sozialpsychologischen etc.) Produktionsbedingungen zulassen.

5 Seelsorgliche Praxis und die Methodiken der Fallanalyse

*Das Territorium selbst kommt nie ins Spiel.
Das Territorium ist Ding an sich,
und man kann nichts damit anfangen.
(Gregory Bateson)⁷²²*

Seelsorge, vor allem Seelsorge in psychotherapie- oder lebensberatungsnahen Kontexten hat es mit einer Vielzahl von professionell differenzierten Zuschreibungen zu tun, vor allem auch in Form von Diagnosen, die den Anspruch erheben, abzubilden, welche Erkrankung eine Klientin ‚hat‘, was auf Ontologie hinweist. Diagnosen begegnen Seelsorger:innen darüber hinaus regelmäßig in Krankenhäusern und Psychiatrien. Selbst wenn Seelsorger keine Diagnosen stellen können, dürfen oder eben auch nicht müssen, können sie dennoch, weil sie schon einmal in der Welt sind, mit ihnen arbeiten. Aber können wir Diagnosen vertrauen? Wozu dienen sie? Welchen Nutzen können sie entfalten? Was Gregory Bateson bezüglich Karten und Territorien sagt kann auch im Blick auf Diagnosen hilfreich sein: „Aber was ist

⁷²¹ Vgl. (Tillich, 1980), S. 42.

⁷²² (Bateson, Ökologie 2001, 2001), S. 584.

das Territorium? Technisch gesehen ist jemand mit einer Retina oder mit einer Meßplatte ausgezogen und hat Abbildungen gemacht, die dann auf Papier übertragen wurden. Was sich auf der Papierkarte findet, ist eine Abbildung dessen, was in der Netzhaut-Abbildung desjenigen war, der die Karte gemacht hat; und wenn man diese Frage weiter nach hinten verlegt, gelangt man zu einem unendlichen Regreß, einer unendlichen Reihe von Karten. Das Territorium selbst kommt nie ins Spiel. Das Territorium *ist Ding an sich*, und man kann nichts damit anfangen. Der Prozeß der Abbildung wird es immer herausfiltern, so daß die geistige Welt nur aus Karten von Karten von Karten ad infinitum besteht. Alle ‚Phänomene‘ sind im wörtlichen Sinne ‚Erscheinungen‘.“⁷²³ Das Territorium oder die Landschaft wird durch Kartierung – Vermessungen, Indexierungen, Legenden und Zuschreibungen – umrissen, für die jede Landkarte als Post-Scriptum dieser Beobachtung der Landschaft nur ein unzureichendes Bild beisteuern kann. Die Landkarte der Systemtheorie ist nicht die Landschaft. Diese Landkarte symbolisiert bzw. repräsentiert die Landschaft, aber sie bleibt uns unerkannt. Die Landkarte ist im Nachhinein hinbeobachtet, sie verweist auf die Landschaft, indem sie sich von der Landschaft unterscheidet. „Was vom Territorium gelangt in die Karte?“ Wir wissen, daß das Territorium nicht selbst in die Karte geklebt wird. [...] Was also in die Karte gelangt, ist [...] ein *Unterschied*, sei es ein Unterschied der Höhe, der Vegetation, der Bevölkerungsstruktur, der Oberfläche [...]. Was in die Karte kommt, sind Unterschiede.“⁷²⁴ Der Beobachtung zugänglich ist – wir sahen das bereits bei Kant – das Ding, niemals jedoch das „Ding an sich“ bzw. das Ding hinter den Dingen.⁷²⁵

Somit ist auch eine Diagnose letztlich nichts anderes als eine Landkarte und nicht das Land, markiert eine Repräsentation innerpsychischer Vorgänge, die wir nicht (er-)kennen (können), sondern deren Innenseite wir mit entsprechend codierter Beobachtung („Diagnostik“ – codierbar/nicht-codierbar) auf deren Außenseite bezeichnen und beschreiben, indem wir mit einem weiteren Zweitcode innen/außen im System der Medizin bzw. der Psychiatrie/Psychotherapie/Beratung als dessen Teilsystem unterscheiden.

Auch Analysen von (seelsorglichen) Beratungsgesprächen, wie ich eines im 6. Kapitel meiner vorgelegten Studie dokumentiere, *kartieren* ein Territorium, eine Landschaft, die nicht

⁷²³ Ebd.

⁷²⁴ A.a.O., S. 580.

⁷²⁵ Gregory Bateson bezieht sich explizit auf Kant (Bateson, Ökologie 2001, 2001, S. 582). Er hat seine Vorstellung von der Landkarte, die nicht die Landschaft bzw. das Territorium ist, beim Begründer der sog. „Allgemeinen Semantik“, Alfred Korzybski, dessen Schüler er war, vorgefunden. In seinem Buch „Science and Sanity“ setzt dieser sich auf die Spur einer nichtaristotelischen Logik und rezipiert, wie im Zitat deutlich erkennbar, die Erkenntnistheorie Kants. Er schreibt: „Two important characteristics of maps should be noticed. A map is not the territory it represents, but, if correct, it has a similar structure to the territory, which accounts for its usefulness. If the map could be ideally correct, it would include, in a reduced scale, the map of the map; the map of the map, of the map; and so on, endlessly, a fact first noticed by Royce. If we reflect upon our languages, we find that at best they must be considered only as maps. A word is not the object it represents; and languages exhibit also this peculiar self-reflexiveness, that we can analyse languages by linguistic means.“ (Korzybski, 1994).

der im Zuge dieser Aktivitäten entstandenen Karte entspricht und umgekehrt entspricht auch diese Karte nicht der Landschaft. Nennen wir das Tun vor und während der Beratungsgespräche „Fallanalyse“ und deren Beobachtung in schriftlich fixierter Form zuvor getroffener Unterscheidungen „Fallbeschreibung“, um nicht immerzu sperrige Bezeichnungen wie „Analyse von seelsorglichen Beratungsgesprächen“ bzw. „Beschreibung von Analysen seelsorglicher Beratungsgespräche“ schreiben zu müssen, wohl wissend, dass Klient:innen Beobachtungsmöglichkeiten von Identitäten und Individualitäten anbieten und keinen „Fallstatus“.

Beispielhaft reflektiert der im Folgenden beschriebene Seelsorgeprozeß des „Schachtmannes“ die Methodik der differenztheoretisch fundierten systemischen Seelsorge im Allgemeinen, wie die Methoden und Interventionen, die dieser Konzeption der Seelsorge zugrunde liegen im Besonderen, noch dazu in meiner Version. Gemeinsamkeiten zwischen Seelsorge und Therapie/Beratung werden auch in der Praxis beobachtbar, ebenso wie die in den vorangegangenen Kapiteln dargelegten Unterschiede zwischen Seelsorge und Psychotherapie. Wenden wir uns zunächst der Art und Weise zu, wie therapeutische beziehungsweise beraterische und somit auch seelsorgliche Prozesse dokumentiert werden können. Ich spreche von „Fallbeschreibungsprosa“, weil dieser Begriff meines Erachtens dem Umstand Rechnung trägt, dass unter konstruktivistischen Voraussetzungen gut und weniger gut protokollierte Elemente eines Gesprächs, gut memorierte und weniger gut memorierte und somit fiktionsanalog ergänzte aufeinandertreffen, was – wie wir noch sehen werden – für die systemische Seelsorge als systemtheoretisch-konstruktivistisch fundierter Seelsorge kein Problem, sondern eine besondere Bereicherung darstellt. Ein Reframing z.B. ist ja auch eine einer seelsorglichen oder therapeutischen Beobachtung und der resultierenden Form der Unterscheidung hinzugefügte fiktionale Information, die dennoch hilfreiche innerpsychische Dynamiken entfesseln kann. Die im Fallbeispiel vorgestellte Art und Weise der Dokumentation trägt der Tatsache Rechnung, dass Realität durch Beobachtung konstruiert wird. Natürlich handelt es sich im Folgenden nicht um eine empirische Untersuchung in dezidiert soziologischem Sinne, trotzdem die vorliegende Studie eine soziologische Theorie intensiv nutzt. Denn eine solche Untersuchung setzte die Sammlung einer großen Zahl von standardisiert geführten Interviews beziehungsweise Fällen, eine umfangreiche Datenerhebung und deren unter anderem mathematisch-statistische Auswertung voraus.

5.1 Psychoanalyse als historische Premiere therapeutischer Fallbeschreibungsprosa

Die Überschrift zum nachfolgend beschriebenen und analysierten Fall ist eine wohlwollende Reminiszenz an die großen Falldarstellungen Sigmund Freuds, die allesamt meines

Erachtens auch einen hohen literarischen Wert repräsentieren. Allerdings wird man eingestehen müssen, dass die psychotherapeutische Prosa des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts noch eine andere war. Uns Heutigen jedenfalls, die mit pragmatischen Fallberichten von Jugendämtern, niedergelassenen Psychiatern, kirchlichen Beratungsstellen, psychiatrischen Kliniken und dergleichen konfrontiert werden, mag die therapeutische Prosa eines Sigmund Freud, die durchaus – wie die Texte der Bibel – eine poetische Anmutung zeigen, daher maniert und unpräzise erscheinen. Psychotherapeutische Klassiker sind seine Falldarstellungen inzwischen allemal. Die Falldarstellungen Freuds entstanden vor dem Hintergrund der literarischen Epoche des Expressionismus.⁷²⁶ Der Aufstieg der Psychoanalyse selbst war – ebenso, wie der Expressionismus als Kunstform – dem Klima der Urbanisierung und Technologisierung geschuldet. Diese trafen auf die traditionellen Wertvorstellungen und Lebensformen des Bürgertums (dem Freud selbst entstammte). Protagonisten dieser Ära in der Literatur waren zum Beispiel Gottfried Benn, Alfred Döblin, Georg Heym, Georg Kaiser, Else Lasker-Schüler, Filippo T. Marinetti, Georg Trakl, Paul Zech und andere. „Expressionismus“ meint generell, in der Malerei, wie in der Musik und Literatur den künstlerischen Ausdruck inneren Erlebens und subjektiver innerer Gewissheiten. Nicht das, was den Sinnen erscheint wurde realitätstreu oder naturalistisch wiedergegeben oder methodisch abstrahiert. Die Künstler wollten vielmehr ihr Erleben für eine Betrachterin, eine Leserin oder eine Hörerin darstellen. Ästhetische, appellativ-missionarische bzw. ideologische oder sachliche Aspekte standen dabei nicht im Vordergrund. Ausgerechnet in dieser Epoche wollte der damals beim Bürgertum sehr populäre Wiener Neurologe Sigmund Freud mit seinen Falldarstellungen seinen „Pflichten (...) gegen die Wissenschaft“ nachkommen und keinen zur „Belustigung bestimmten Schlüsselroman“ für Gebildete und Ärzte veröffentlichen.⁷²⁷ „Die Veröffentlichung meiner Krankengeschichten bleibt für mich eine schwer zu lösende Aufgabe (...). Die Schwierigkeiten sind zum Teil technischer Natur, zum anderen Teil gehen sie aus dem Wesen der Verhältnisse selbst hervor. (...) Es ist gewiß, daß die Kranken nie gesprochen hätten, wenn ihnen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verwertung ihrer Geständnisse in den Sinn gekommen wäre.“⁷²⁸ Freud war sich also des Risikos und der ethischen Implikationen seines Unterfangens bewusst. Umso mehr rang er um Kriterien zur Veröffentlichung von Fallstudien, die zeitgenössischen wissenschaftlichen Ansprüchen standhielten indem er schrieb, dass er glaube, als „Arzt nicht nur Pflichten gegen den einzelnen Kranken, sondern auch gegen die Wissenschaft“ genügen zu müssen.⁷²⁹ Folglich

⁷²⁶ Vgl. dazu und im Folgenden - <https://www.pohlw.de/literatur/epochen/expressionismus/>. Link aufgerufen am 21.05.2023 um 13:10 h.

⁷²⁷ Vgl. bei (Freud, 1971), S. 88.

⁷²⁸ A.a.O., S. 87 f.

⁷²⁹ A.a.O., S.88.

hatte Freud auch eine soziale Komponenten vor Augen, indem er fortführt, dass mit den Pflichten gegen die Wissenschaft letztlich nichts anderes gemeint sei, als Pflichten „gegen die vielen anderen Kranken, die an dem Gleichen leiden oder noch leiden werden. Die öffentliche Mitteilung dessen, was man über die Verursachung und das Gefüge der Hysterie zu wissen glaubt, wird zur Pflicht, die Unterlassung zur schimpflichen Feigheit, wenn man nur die direkte persönliche Schädigung des einen Kranken vermeiden kann“⁷³⁰. Freuds Motivation war also einerseits vom Dienst für die Wissenschaft und der Wissensakkumulation bestimmt, andererseits aber auch hohen ethischen Anforderungen unterworfen; dabei sollten Patienten möglichst anonym und unidentifizierbar⁷³¹ bleiben.

Hinzu kam, dass seine Falldarstellungen im Kontext einer neuen und aufstrebenden ärztlich dominierten medizinischen Wissenschaft nicht nur in Fachkreisen ernst genommen werden sollten. Sie dienten darüber hinaus auch Freudschülern und anderen aufstrebenden Psychoanalytikerinnen als Lern- und Anschauungsmaterial im Kontext ihrer Ausbildung. Freud entwickelte also seine Methode der Fallanalyse vor dem Hintergrund der dargestellten Überlegungen. „In dem hier vorliegenden Fall kamen mir zwei Umstände zu Hilfe: erstens, dass die Dauer der Behandlung sich nicht über drei Monate erstreckte, zweitens, daß die Aufklärungen sich um zwei (...) Träume gruppieren, deren Wortlaut unmittelbar nach der Sitzung festgelegt wurde und die einen sicheren Anhalt für das anschließende Gespinnst von Deutungen und Erinnerungen abgeben konnten.“⁷³² Freud machte sich also *während* der Sitzungen selbst (vgl. a. unten zum Verbatim, S. 272f.) keine oder nur teilweise Notizen, wie in diesem Falle, um komplexe Traumberichte und -assoziationen festzuhalten. So fügt er hinzu: „Die Krankengeschichte selbst habe ich erst nach Abschluß der Kur *aus meinem Gedächtnis* niedergeschrieben, solange meine Erinnerung noch frisch und durch das Interesse an der Publikation gehoben war. Die Niederschrift ist demnach nicht absolut – phonographisch – getreu, aber sie darf auf einen hohen Grad von Verlässlichkeit Anspruch machen. Es ist nichts anderes, was wesentlich wäre, in ihr verändert, als etwa an manchen Stellen die Reihenfolge der Aufklärungen, was ich dem Zusammenhang zuliebe tat.“⁷³³

⁷³⁰ Ebd.

⁷³¹ Ebd.: „Ich habe eine Person ausgesucht, deren Schicksale nicht in Wien, sondern in einer fernab gelegenen Kleinstadt spielten (...) Ich habe nach Abschluß der Behandlung noch vier Jahre lang mit der Publikation gewartet, bis ich von einer Änderung in dem Leben der Patientin hörte, die mich annehmen ließ, ihr eigenes Interesse an den hier erzählten Begebenheiten und seelischen Vorgängen könnte nun verblasst sein. Es ist selbstverständlich, daß kein Name stehengeblieben ist, der einen Leser aus Laienkreisen auf die Spur führen könnte.“ – Was Freud folgend anführt, dürfte in unserem multimedialen Zeitalter so nicht mehr gelten, denn auch über Fachpublikationen wird in den sozialen Medien, wie in den Printmedien und deren Onlineablegern berichtet: Die „Publikation in einem Fachjournal sollte übrigens ein Schutz gegen solche unbefugten Leser sein“, ebd.

⁷³² A.a.O., S. 89 f.

⁷³³ (Freud, 1971), S. 90. Kursive Hervorhebungen von mir.

5.2 Zeitgenössische Fallbeschreibungsprosa am Beispiel der Verhaltenstherapie

Wer seelsorgliche, beraterische und psychotherapeutische Fachliteratur liest wird auf eine Vielzahl von Möglichkeiten aufmerksam, Gespräche zu protokollieren. Auch in seelsorglichen und therapeutischen Ausbildungen dürfte die gestalterische Breite der Falldarstellungsprosa groß sein. Selbst zwischen einzelnen Ausbildungsinstituten gleicher oder ähnlicher theoretisch-psychotherapeutischer Provenienz gibt es Unterschiede. Immerhin werden durch die Fachverbände der verschiedenen therapeutischen und seelsorglichen Denominationen Standards formuliert, die häufig auch die Art und Weise der Dokumentation von Gesprächen betreffen. Als Beispiel greife ich hier die kognitive Verhaltenstherapie auf. Verhaltenstherapeuten können auf Manuale zurückgreifen. Diese werden allerdings weniger als standardisierte prozedurale Behandlungsvorlagen verstanden denn als Handbücher zur groben ersten oder anlaßbezogenen wiederholten Orientierung. „Manual gestützte Verhaltenstherapie wurde ursprünglich zur Standardisierung für randomisierte kontrollierte Studien (RCT) entwickelt, um ihre wissenschaftliche Fundierung zu gewährleisten. Die Fokussierung auf Kernelemente von Verhaltenstherapien, die sich methodisch zudem graduell und exakt abbilden lassen, erleichtert die wissenschaftlich begründete Kontrolle von Therapiestudien, weshalb die solchermaßen organisierten Studien im Sinne der statistischen Gütekriterien der Validität, der Objektivität und der Reliabilität hohe Evidenzstärken ausweisen. In der Erwachsenentherapie liegen diverse Manuale vor: kognitive Verhaltenstherapie nach chronischer Traumatisierung, kognitiv-psychoedukative Therapie bei bipolaren Störungen, kognitiv-psychoedukative Therapie zur Bewältigung von Depressionen, kognitive Verhaltenstherapie bei Zwangsstörungen, Manuale zu Panikstörung und Agoraphobie, zu Alpträumen und vielen anderen Störungen findet der interessierte Therapeut im Angebot“ ⁷³⁴, aber „allein dadurch, dass man ein Therapiemanual in der Hand hat, ist die Therapie noch nicht erfolgreich.“ ⁷³⁵ „Fragt man den Praktiker, wird man vermutlich die Antwort erhalten, dass mit Manualen nur flankierend innerhalb eines umfassenden, auf die individuellen Störungen zugeschnittenen Behandlungskonzeptes gearbeitet wird.“ ⁷³⁶ Manuale sollen also Orientierungsmöglichkeiten bieten, nicht Rezepte oder Bedienungsanleitungen für die Arbeit mit Klienten. Gleiches gilt für den Leitfaden zur Falldarstellung, den die Qualitätssicherungskommission der „Deutschen Gesellschaft für Verhaltenstherapie“ erarbeitet hat. „Der hier vorgestellte Leitfaden versucht, eine exemplarische Grundstruktur vorzustellen, die als sinnvolle Orientierung

⁷³⁴ Vgl. bei (Sartorius, 2011), S. 17.

⁷³⁵ Siehe bei (Rief, 2011), S. 19.

⁷³⁶ (Sartorius, 2011) S. 16.

dienen kann“, er solle „vor allem als Modell“ genutzt werden.“⁷³⁷ Die Gliederung eines Fallberichtes wird im Leitfaden benannt und ausführlich erläutert. Der dezidiert wissenschaftliche Anspruch ist deutlich erkennbar. Für seelsorglichen Fallanalysen wäre diese sehr umfassende Dokumentation allerdings zu umfangreich, zumal sie auf einer empiristisch-positivistischen Erkenntnistheorie basiert, die mit der differenztheoretisch-systemischen Seelsorge und der ihr zugrunde gelegten operational-konstruktivistischen epistemologischen Konzeption nicht kompatibel ist.

5.3 Die Fallbeschreibungsprosa der Klinischen Seelsorgeausbildung

Freuds Falldarstellungen entstammten im bereits erwähnten Fall und womöglich auch in vielen anderen seiner Fälle der *Erinnerung*. Die Unmittelbarkeit des therapeutischen Settings sollte offenbar nur so selten wie möglich durch Notizen und dadurch womöglich bedingte kurze Pausen gestört werden. In der Seelsorge werden meistens ebenfalls keine Aufzeichnungen während des Gesprächs angefertigt. Auch im Nachhinein dürften Aufzeichnungen nicht überall und bei jeder Seelsorgerin die Regel sein, abgesehen von wissenschaftlichen Studien, deren Teilnehmende ausdrücklich um Falldokumentationen gebeten werden⁷³⁸ oder bei solchen Seelsorger:innen, die selbst im Bereich der Praktischen Theologie und der Poimenik publizieren.

Eine durchgängige Ausnahme stellen Ausbildungen beziehungsweise Weiterbildungen im Kontext der Seelsorge dar. Wenngleich in allen Ausbildungen im Allgemeinen Gesprächsaufzeichnungen oder Falldarstellungen eine Rolle spielen, gibt es doch im Besonderen Unterschiede bzgl. Gesprächsprotokollen oder Falldarstellungen. Es ist im Rahmen der vorliegenden Studie weder notwendig noch möglich, das Feld der seelsorglichen Ausbildung insgesamt darzustellen. Ich will mich auf jene seelsorgliche Ausbildungsform beschränken, die einerseits mit Freuds Falldarstellungen weitgehend aus dem Gedächtnis korreliert und sich andererseits als Protokoll des *erinnerten* Gesprächs als anschlussfähig an konstruktivistische Theoriebedingungen erweist.

⁷³⁷ Der Leitfaden befindet sich auf der Website der „Deutschen Gesellschaft für Verhaltenstherapie: https://www.dgvt.de/fileadmin/user_upload/Psychotherapieausbildung/Falleitfaden.pdf (Abgerufen am 21.05.2023, 13:28 h.). – Ganz ähnlich gestaltet ist der tiefenpsychologisch-psychoanalytisch fundierte Leitfaden der Landespsychotherapeutenkammer Rheinland-Pfalz: https://www.lpk-rlp.de/fileadmin/user_upload/Leitfaden_für_die_Falldarstellung_Psychoanalyse_und_Tiefenpsychologisch_fundierte_PT.pdf (Abgerufen am 21.05.2023, 13:30 h.). Anders aufgebaut ist folgender psychodynamisch konturierter, als Download bereitgestellter Leitfaden zu Fallberichten mit konkreten Beispielen: https://www.psychologie.uzh.ch/dam/jcr:00000000-30ce-2236-0000-0000494ce8b0/Abteilungsbericht_62_PsychodynamischerFallbericht.pdf (Abgerufen am 21.05.2023, 13:32 h.).

⁷³⁸ Die Beschreibung einer solchen wissenschaftlichen Studie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Lehrstuhl Prof. Roser, findet sich hier: <https://www.krankenhausseelsorge-westfalen.de/forschungsprojekt/> (Abgerufen am 21.05.2023, 14:06 h.)

Eine Anleitung zur Anfertigung von Fallberichten kann hier eingesehen werden: <https://www.krankenhausseelsorge-westfalen.de/wp-content/uploads/2018/05/Formalia-zur-Erstellung-eines-Fallberichts-aus-der-Seelsorge.pdf> (Abgerufen am 21.05.2023, 14:07 h.)

Die sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts brachten nicht nur für das bundesrepublikanische Gesellschaftssystem insgesamt, sondern auch für das System der Religion und für die Seelsorge umwälzende Neuerungen.⁷³⁹ Die sog. „Seelsorgebewegung“ machte es sich zur Aufgabe die bisherigen Konzepte von Seelsorge abzulösen, die u.a. dadurch geprägt waren, Verkündigung als primären und motivationsprägenden Teil des seelsorglichen Auftrags bzw. als Funktion der Kirche zu begreifen, ein seelsorgliches Konzept, das insbesondere der dialektische Theologe Eduard Thurneysen entfaltet und propagiert hat.⁷⁴⁰ Mit der Seelsorgebewegung kam zunehmend die Psychotherapie und mit ihr und entsprechenden spezialisierten Ausbildungen beziehungsweise Weiterbildungen auch die Person der Seelsorgerin in den Blick. Schließlich mündeten die durch die Seelsorgebewegung angestoßenen Entwicklungen in die Profilierung einer dezidierten *Pastoralpsychologie*.

Als einer der ersten Theologen hat Otto Haendler Psychologie und Psychotherapie für die Seelsorge nutzbar gemacht.⁷⁴¹ Haendlers Programm basiert darauf, die Transformationen von Theologie, Kirche, Glauben und Seelsorge seiner Zeit wahrzunehmen und die „Begegnung mit den religiösen Kräften der Gegenwart“⁷⁴² nicht zu scheuen, die er im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz sich ereignen sieht, denn: „wo die Kirche den Mächten der Ewigkeit sich stellt, da wird sie die Fähigkeit empfangen, an den Mächten der Zeit ihren Dienst zu tun“⁷⁴³. Dazu bedarf es indes noch eines anderen, als des traditionellen poimenischen Instrumentariums, der Psychologie, welche auch in *säkularen* Kontexten die Wunden der damals jüngsten Vergangenheit zu heilen versucht; zeitlebens der

739 Dem Leser einen Überblick über die Geschichte der Seelsorge und die verschiedenen Seelsorgekonzeptionen zu verschaffen ist nicht Aufgabe der vorliegenden Studie und in deren Rahmen auch nicht zielführend. In diesem Zusammenhang verweise ich auf Morgenthaler, Christoph: Seelsorge. Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 3, hg. von Albrecht Grözinger, Christoph Morgenthaler, Friedrich Schweitzer, Verlag Gütersloher Verlagshaus, 3. Aufl. Gütersloh 2012. Morgenthaler gibt S. 381 f. einen Überblick über Lehrbücher und Hilfsmittel zur Seelsorge und anschließend im Literaturverzeichnis einen Überblick über ältere und neueste Literatur. Einen vorzüglichen, immens umfassenden Gesamtüberblick über nahezu alle Seelsorgekonzepte bietet (Nauer, 2001).

740 Thurneysen ist Begründer und Vertreter der kerygmatischen Seelsorge, die er in seinem Buch „Lehre von der Seelsorge“ grundlegend entfaltet (Thurneysen, 1946), alle Zitate S. 43f.: Thurneysen begründet Seelsorge als Verkündigung des Wortes, dass also „Seelsorge ihrem Inhalte nach nichts anderes sein kann als ... eine Ausrichtung des Wortes Gottes in einer besonderen Gestalt. Also wird es auch in der Seelsorge um nichts anderes gehen können als um Verkündigung der Vergebung und um Heiligung des Menschen für Gott. In charakteristischem Unterschied aber zur katholischen Lehre kann die Seelsorge keinerlei sakramentalen Charakter für sich in Anspruch nehmen. – Neben dem Wort ist organisational die Gemeinde Ursprung und Ziel der Seelsorge. Thurneysen begrenzt derart auch die Koppelung von Seelsorge und Amt: „Sie kommt vom Worte her und führt zum Worte hin. Sie setzt die Gliedschaft am Leibe Christi voraus, oder sie hat diese Gliedschaft zur Absicht. Sie kann geübt werden vom bestellten Träger des Amtes der Verkündigung [...]. Sie kann aber auch geübt werden von Glied zu Glied der Gemeinde, so gewiß auch für den Amtsträger seine eigene Gliedschaft am Leib der Gemeinde und nicht etwa nur sein spezielles Amt die wesentliche Voraussetzung seiner Seelsorge ist.“ – Das Ziel der Seelsorge als Verkündigung ist letztlich ein missionarisches: „Die letzte Voraussetzung ist auch hier, wie immer wenn es um das Wort Gottes geht, das Pneuma, der Geist Gottes, der das Wort erst lebendig macht. Das Ziel aber ist die Gewinnung von Menschen für das Reich Christi und seine Gemeinde auf Erden.“

741 Otto Händler verortet Seelsorge geradezu entgegengesetzt zu Thurneysen, geprägt durch die Katastrophen der beiden Weltkriege und die Folgen der Säkularisierung. In seinem Grundriß der Praktischen Theologie schreibt Haendler (Haendler, Praktische Theologie, 1957), S. 372: „Seelsorge ist nämlich wesentlich nicht nur in der Kirche da, und man verzichtet auf ihre Weite und Tiefe, wenn man zu rasch sie als kirchliches Anliegen und als nur in der Kirche eigentlich möglich stempeln will. Sie ist tatsächlich auch ausserhalb der Kirche, sie ist als formende Einwirkung von der Religion aus in anderen Religionen, und sie ist ohne Religion.“

742 (Haendler, Begegnungen des Seelsorgers, 2019), S. 276.

743 A.a.O., S. 289.

Psychoanalyse zugeneigt vollzieht Haendler allerdings eine Wende von Freud zu C. G. Jung. „Jung ist unter den drei Klassikern der Tiefenpsychologie der weiträumigste und tiefste. Er ist der Erste, der die Person wirklich in der Totalität ihrer Daseinsbeziehungen sieht und von da aus seine Psychologie ansetzt [...] Die These vom kollektiven Unbewussten ist umstritten, aber m.E. unbestreitbar.“⁷⁴⁴ Die enge Verbindung eines ganzheitlich immanent-transzendenten Weltbezugs der Person (der sich den zeitgenössischen Problemen und Verhältnissen stellt) und der Tiefenpsychologie ist das entscheidende Charakteristikum der Poimenik Haendlers. Offenbarungstheologisch bleibt Haendlers Poimenik allerdings der Tradition verbunden und auf Gottes Offenbarungshandeln bezogen; seine Relation von Seelsorge und kirchlichem Amt bleibt ganz der reformatorischen Tradition verhaftet.⁷⁴⁵ „Im Vordergrund der Seelsorge sollte fortan nicht mehr die Verkündigung, sondern die Vermittlung von Lebenshilfe im Umgang mit Konflikten stehen. Die Menschen der Moderne litten weniger unter der Last ihrer sündigen Existenz als vielmehr unter sich selbst.“⁷⁴⁶ Gleichwohl ersetzt die psychologische Orientierung nicht die Verkündigung. Otto Haendler darf als Wegbereiter der Pastoralpsychologie gelten.

Seelsorgliche Konzepte, wie sie die Vertreter der kerygmatischen Richtung oder der dialektischen Theologie profiliert hatten bekamen zunehmend Konkurrenz durch therapeutisch-seelsorgliche Konzepte, die psychologische und psychotherapeutische Fertigkeiten gegenüber theologischen Reflexionen präferierten. Auch die fortschreitende Seelsorgebewegung setzt markante Akzente. Dietrich Stollberg als einer der Protagonisten der Seelsorgebewegung folgt Thurneysen und Haendler darin, dass der Pfarrerin oder dem Pfarrer die seelsorgliche Aufgabe nicht exklusiv, aber in besonderer Weise obliege. Seine Option für die „Psychologie im Dienste theologischer, anthropologisch-kommunikativer und selbstkritischer Arbeit aller, die aktiv am Leben der Kirche partizipieren, besonders [...] der Pfarrer“ bleibt aber dezidiert.⁷⁴⁷ Dennoch ließ Stollberg keinen Zweifel daran, dass die Botschaft, das

⁷⁴⁴ (Haendler, Psychologie und Religion, 2019), S. 318f. – Haendler resümiert: „Das Thema ‚Psychologie und Religion‘ umgreift somit als Aufgabe und als Verheißung den gesamten Bereich der Wirklichkeit und des Seins des Menschen in ihr, angefangen von den profanen und allgemeinen Gegebenheiten bis hin zum Verständnis und zur Bewältigung des Seins aus der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott in einem Glauben, der Lebenshaltung ist und der den letzten und eigentlichen Sinn und Wert des Lebens erschließt.“ (Ebd.)

⁷⁴⁵ (Haendler, Praktische Theologie, 1957), S. 321: „Theologische Prinzipien zur Durchführung der Seelsorge ergeben sich aus der Offenbarung deshalb, weil der Träger der Verkündigung, und somit auch der Seelsorger, zwar nicht ein anderer Mensch ist, als andere, wohl aber eben als sündiger und begnadeter Mensch mit einem besonderen Auftrag kommt. [...] Der Auftrag ist wirklich aus der Welt der Offenbarung, aber er wird mit menschlicher Sprache, im ... Gespräch, mit menschlichem Denken und Fühlen, in menschlicher Fähigkeit und Unvollkommenheit vollzogen. Diese Mittel des Vollzugs sind wirklich weltlich, aber der Auftrag ist und bleibt dennoch und darin eindeutig geistlich. In der Einheit dieser beiden Linien hängen alle Probleme der Pastoraltheologie und der Seelsorge.“

⁷⁴⁶ (Karle, Praktische Theologie, 2020), S. 379.

⁷⁴⁷ Stollberg, zitiert bei Isolde Karle, a.a.O., S. 380f. – „ ‚Religion und Politik, Religion und Medizin, Religion und Didaktik, Religion und Therapie bzw. Beratung fallen nicht länger auseinander, sondern streben zueinander, um jenes verhängnisvolle Schisma zu überwinden‘, in dem Stollberg den eigentlichen Grund für die vielen Probleme seelsorgerlicher und kirchlicher Praxis sieht. Für Stollberg ist Seelsorge programmatisch ‚Psychotherapie im kirchlichen Kontext‘, wobei die Begriffe Psychotherapie und Seelsorge sehr weit gefasst sind. Seelsorge ist für Stollberg ‚eine allgemein-menschliche Erscheinung‘. Er fährt

Kerygma (damit auch die Mission) nicht mehr alleiniges Ziel der Seelsorge sein kann, sondern „dass die Beziehungsebene mindestens ebenso wichtig ist, wie die Inhaltsebene, ja dass die Beziehungsebene zum hermeneutischen Schlüssel und manchmal selbst zum Inhalt (z.B. im Sinne ihres Modellcharakters bzw. der Bearbeitung von Übertragung und Gegenübertragung) wird.“⁷⁴⁸ Dennoch bleibt die kerygmatische Orientierung nicht auf der Strecke, sondern wurde weiterhin mitgeführt, wenn auch nicht in erster Reihe. Dafür spricht auch ein bemerkenswertes Indiz, das Martin Jochheim in seinem (theologie-)historischen Überblick über die Seelsorgebewegung erwähnt: „Längst hat die Verkündigung wieder einen herausragenden Stellenwert in der Seelsorge gewonnen. Ja, mittlerweile zeigt sich, daß ein wesentlicher Grundzug der neueren Seelsorgebewegung, nämlich die Integration psychotherapeutischer Erkenntnisse in die Poimenik, selbst von den einstmals ärgsten Gegnern problemlos vollzogen ist, daß diese Erkenntnisse nun ihren festen Ort im Rahmen einer evangelikalen Theologie gefunden haben. Die Biblisch therapeutische Seelsorge gibt davon beredtes Zeugnis.“⁷⁴⁹

Es blieb im Zuge der Seelsorgebewegung und der Profilierung der Pastoralpsychologie nicht bei einer rein theoretisch-programmatischen Neukonzeptionierung. Von Beginn an wurden auch *Ausbildungsprogramme* entwickelt, welche das psychologische und psychotherapeutische Wissen mit Übungen, Praktika und Supervisionen kombinierten, um künftige Seelsorgerinnen auf ihre Aufgaben vorzubereiten. Weil in diesem Prozess neben dem Amt und der Kirche zunehmend auch die Person des Seelsorgers in den Blick geriet nahm die Selbsterfahrung in den Ausbildungskursen viel Raum ein.

Bereits in den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts entwickelte der amerikanische Theologe und Pfarrer Anton T. Boisen die „*Clinical Pastoral Education*“ (CPE), welche psychologische Erkenntnisse und Methoden in die Praktische Theologie (und damit in die Poimenik) und in das Theologiestudium insgesamt integrierte. Erst 30 Jahre später wurden diese Entwicklungen in Europa, zunächst in den Niederlanden, als „*Clinical Pastoral Training*“ (CPT) aufgenommen. Im Zuge der Seelsorgebewegung etablierte sich das Programm über die

fort: „Als allgemeinem menschliche Erscheinung läßt sich Seelsorge auch definieren als zwischenmenschliche Hilfe mit seelischen Mitteln.“ Wird diese Hilfe methodisch reflektiert, handelt es sich um Psychotherapie. Stollberg will damit die Gegensätze zwischen kirchlicher Seelsorge und weltlicher Psychotherapie überwinden.“ (Kursive Hervorhebung von mir.)

⁷⁴⁸ (Stollberg, 2005), S. 73.

⁷⁴⁹ (Jochheim, 1993), S. 463. – Ob und inwieweit KSA und andere therapeutische seelsorgliche Konzepte wie die systemische bzw. systemtheoretische Seelsorge mit der „Biblisch therapeutischen Seelsorge (BTS)“ vergleichbar sind oder nicht, mag jeder anhand deren „Glaubensgrundlage und deren theoretischen Grundlagen“ entscheiden. Ich sehe so gut wie keine Vergleichbarkeit, kann dies aber hier nicht weiter ausführen: <https://bts-ips.de/konzept/> (Abgerufen am 21.05.2023, 14:20 h.)

Niederlande als „Klinische Seelsorgeausbildung“ (KSA) schließlich auch in Deutschland⁷⁵⁰, die sich nicht nur als eine Seelsorgeausbildung unter anderen versteht, „sondern [...] vielmehr eine andere Art und Weise sein“ will, „*Theologie zu treiben*. Die seelsorgliche Zuwendung zum Menschen ist nicht nur eine Anwendung von Theologie, sondern leibhaftige Theologie selbst. Die Klinische Seelsorge-Ausbildung war von ihrem Ausbildungskonzept her am leichtesten für die Krankenhausseelsorger anzubieten, bei denen der Problemdruck am größten schien. Außerdem war die [...] interdisziplinäre Zusammenarbeit im Krankenhaus Teil des KSA-Konzepts. Die Notwendigkeit einer besonderen Ausbildung der Krankenhausseelsorger war unbestritten. [...] Die Forderungen nach einer erhöhten Kompetenz der Seelsorger begründete sich vor allem mit den Veränderungen innerhalb der Institution Krankenhaus. ‚Die hohe Spezialisierung der Krankenhäuser verlangt heute vom Seelsorger eine entsprechende Qualität im Wissen und Können‘. [...] Die Klinische Seelsorge-Ausbildung bot nun dem Krankenhauspfarrer die Möglichkeit, sich ohne jahrelangen Weg durch eine psychoanalytische Lehranalyse ein erhöhtes Maß an Kompetenz anzueignen. Natürlich war es nötig, einer derartigen Qualifizierung möglich schnellst eine Absicherung durch die festgelegten Standards des Ausbildungsganges zu geben [...]. Die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie im April 1972 war die logische Konsequenz“⁷⁵¹.

Im Zuge des Programms der Seelsorgebewegung entwickelte das Clinical Pastoral Training (CPT) und in Deutschland die Klinische Seelsorgeausbildung (KSA) eine eigene, charakteristische Form der Falldarstellungsprosa, das sogenannte *Verbatim*. Es handelt sich dabei um ein Gesprächsprotokoll nach dem Gedächtnis, welches nicht nur die Struktur des Seelsorgegesprächs im engeren Sinne in Form von Frage, Antwort und Notizen bezüglich Emotionen, Gestik und Mimik des Klienten nachvollzieht, sondern auch den Kontext der seelsorglichen Beratung, dass alles in der kondensierten und distanzierten Weise der Erinnerung. „Ein ausgesprochener Nachteil des geschriebenen Gesprächsprotokolls scheint zu sein, daß dem Protokoll der ‚emotionale Kontext‘ fehlt, der Ton, in dem die Worte gesagt sind, die Gefühle, die in ihm zum Ausdruck gebracht wurden. [...] Meist offenbaren und verhüllen sie <die Worte> zu gleicher Zeit. Nur ‚der Ton, der die Musik macht‘ kann uns auf die Spur der ‚verborgenen Botschaft‘ bringen, die Seelsorger und Patient einander zukommen lassen wollen. [...] Während der Analyse muß er <der Pfarrer> wieder erleben und [...] einfühlbar machen, was er selber in diesem Gespräch erfahren und was er hinter den Worten des *anderen* vernommen hat.“⁷⁵²

⁷⁵⁰ Vgl. dazu (Karle, Praktische Theologie, 2020), S. 381f.;

⁷⁵¹ (Jochheim, 1993), S. 484f.

⁷⁵² (Zijlstra, 1971), S. 40. „Die Gesprächsanalyse findet im CPT in der Gruppe statt. Das Ziel der Gesprächsanalyse ist, daß der Pastor das Gespräch, das er geführt hat, vor seinen Kollegen und dem Supervisor verantwortet, damit er dieses Gespräch auch vor sich selber verantworten kann.“ (A.a.O., S. 41)

Das alles erfolgt, wie gesagt, nach dem Gedächtnis, so dass die Realität nicht nur als beobachtete und damit nachzeitige, sondern auch als noch entfernter nachzeitige Notation des betreffenden Seelsorgeprozesses, also als Erinnerung, markiert wird. Die Beobachtung eines seelsorglichen Prozesses als erinnerte, nachzeitige Realität passt gut zur differenztheoretischen Seelsorge, in der es keine verlässliche, zutreffende, mithin wahrheitsgemäße Beschreibung eines Seelsorgeprozesses geben kann. Die Verbatims wurden und werden vor allem im Ausbildungskontext genutzt, indem sie mit der Ausbildungsleitung durchgearbeitet und reflektiert werden. Im Verlauf eines Ausbildungstages geschieht dies typischerweise wie folgt: Am Vormittag wird die Beobachtung des Prozesses als erinnertes Erleben und beobachtungsabhängiges nachzeitiges Realitätskonstrukt des Vortages in der Gruppe reflektiert und diskutiert, denn auch alle anderen Kursteilnehmenden sollen von der Arbeit der jeweils anderen profitieren. Hinzu kommen Supervisionseinheiten und theoretische Impulse. Am Nachmittag folgt sodann die praktische Arbeit, vornehmlich als Seelsorge im Krankenhaus. Obwohl Verbatims ihren Sitz im Leben in der Ausbildungsphase haben, können sie zum Zwecke der Dokumentation auch im beruflichen Alltag genutzt werden. Zugleich können sie auch in der berufsbegleitenden Supervision zur Reflexion des jeweiligen eigenen seelsorglichen Handelns dienen.⁷⁵³ Dabei wird eine „möglichst wörtliche Aufzeichnung“⁷⁵⁴ angestrebt.

Spielten zu Beginn der allmählichen Orientierung der Seelsorge an therapeutischen Verfahren noch die Psychoanalyse beziehungsweise tiefenpsychologische Modelle eine tragende Rolle, verschob sich der therapeutische Akzent im Zuge der Seelsorgebewegung und des CPE beziehungsweise der KSA auf die Gesprächspsychotherapie, wie Carl Rogers sie profiliert hat.⁷⁵⁵

⁷⁵³ Der Verfasser der vorliegenden Studie hat seinerzeit während seines Vikariats im Predigerseminar - vor der Therapieausbildung - selbst einen KSA-Kurs absolviert.

⁷⁵⁴ (Zijlstra, 1971), S. 38. – Das Vorgehen des CPT insgesamt wird ab S. 63ff. der Lern- und Gruppenprozeß beschrieben, S.33-54 beschäftigt sich mit den Instrumenten und Methoden des CPT. – Bezüglich der wörtlichen Aufzeichnung schränkt Zijlstra allerdings ein: „Man muß aber sogleich hinzufügen, daß es unmöglich ist, einen wirklich wörtlichen Bericht zu liefern. Das würde nur möglich sein, wenn das Gespräch auf Tonband aufgenommen wäre. Der Haupteinwand ist nicht, daß das Tonband das Gespräch stört. [...] Mein Einwand geht tiefer. Ich meine, dass es mit dem Wesen des seelsorglichen Gesprächs als einem Gespräch ‚vor Gottes Angesicht‘ im Widerspruch steht.“ ((a.a.O., S. 39). Diese mystisch-metaphysischen Elemente des seelsorglichen Gesprächs nach dem CPT sind mit systemtheoretischem Denken nicht vereinbar. Die ‚Tiefe‘, die Zijlstra immer wieder erwähnt lässt immerhin an eine Differenz Oberfläche/Tiefe denken. Ebenso ist eine Differenz vor dem Menschen/vor Gott ableitbar. Davon abgesehen könnte der eigentliche Wert der Verbatims für eine systemisch-systemtheoretische Seelsorge eben darin liegen, dass zwei Realitätskonstrukte – ein Klientinnen- und ein Seelsorgerinnenkonstrukt - aufgewiesen werden, die als Material in weiteren Stadien eines seelsorglichen Prozesses zur Entwicklung von Lösungsperspektiven für die Klientin genutzt werden können. „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß man sich im CPT bemüht, den Pfarrer im Lern- und Gruppenprozeß innerhalb des Teams <des Krankenhauses> zu einer tieferen Selbst- und Menschenkenntnis und zu einer theoretischen Klärung der psychologischen und theologischen Bezüge seiner seelsorglichen Gespräche zu bringen.“ (A.a.O., S. 12)

⁷⁵⁵ Zijlstra, a.a.O., S. 37 lehnt „fertige Worte“ und „Gesprächstechniken“ ab, der „wahre Seelsorger macht sich mit dem anderen auf den Weg“. Er spricht von der „eschatologischen Tiefe“, die ein Gespräch erst zu einem echten seelsorglichen Gespräch machen (a.a.O., S. 38). S.49, - vgl. auch S. 86 - wird nochmals auf die Bedeutung der Psychoanalyse und der Tiefenpsychologie für das CPT hingewiesen. Das deckt sich mit der ohnehin sehr weit verbreiteten Bevorzugung der Psychoanalyse und der Tiefenpsychologie (insbesondere Freuds und Jungs, letzteren schätzte, s.o., Otto Haendler sehr.) in der CPT. Im

6 Ein Fall systemischer Seelsorge - Der Schachtmann

Der hier vorgestellte Klient hatte zunächst eine meiner Wochenendveranstaltungen mit Familienskulpturen besucht, die ich seinerzeit u.a. in einer Kirchengemeinde im Kontext der evangelischen Erwachsenenbildung anbot. Am Ende der Veranstaltung bat er mich um ein Gespräch. Er sagte, dass er schon lange auf der Suche nach einem Therapeuten oder einer Therapeutin sei, der Pfarrer beziehungsweise die Pfarrerin und eben vor allem Seelsorger beziehungsweise Seelsorgerin sei. Er wolle sich gern einem „Geistlichen“ öffnen, lege aber auch Wert darauf, dass dieser oder diese entsprechendes „psychologisches und therapeutisches Wissen“ habe. Nach diesem Gespräch willigte ich in ein Vorgespräch ein. Danach könnten wir beide jeweils in Ruhe entscheiden, ob wir diesen Prozess miteinander weiterführen wollten.

Die folgende chronologisch gegliederte Fallanalyse enthält Verbatims, Fallbeschreibungen von Teilen der einzelnen Gespräche. Der gesamte Prozeß dauerte ein Jahr. Die Fallanalyse basiert daneben auch auf zwei digitalen Audioaufzeichnungen⁷⁵⁶ von Gesprächsteilen mit dem betreffenden Klienten und auf einigen kurzen schriftlichen Aufzeichnungen, die ich bzgl. Sitzungsthemen und -ergebnissen angefertigt habe. Hinzu kamen gelegentliche Notizen kompletter Sätze des Klienten, die mir seinerzeit besonders wichtig erschienen, die ich daher möglichst wörtlich zur Hand haben wollte. Eine ebenfalls enthaltene Photographie habe ich im Anschluß an eine Sitzung erstellt.

Die Fallanalyse handelt zu Beginn von einem sich häufig wiederholendem sehr bedeutsamen Traum des Klienten, der mehrfach im Verlauf des seelsorglichen Prozesses angesprochen wurde. Deshalb stelle ich eine Gesprächssequenz an den Anfang, in welcher der Klient (nennen wir ihn Herrn X) in besagtem Vorgespräch erstmals seinen Traum vom „Schacht“ (deshalb: „Schachtmann“) thematisierte. Es sollte sich zeigen, dass der Klient von den in diesem Gespräch über den Traum benannten tranceartigen Reminiszenzen des Schachtes (und später dann auch in der Darstellung der „Teichepisode“) immer wieder in unterschiedlichen Formen im Laufe der Seelsorgegespräche berichtete. In diesem Zusammenhang erschlossen sich auch andere Facetten der Symptomatik des Herrn X, die nicht nur mit

KSA-Bereich in Deutschland hat die Gesprächstherapie nach Carl Rogers eine größere Bedeutung bekommen. (Faber & van der Schoot, 1987) schreiben dazu: „Eigentlich darf man bei Rogers nicht von einem ‚System‘ oder von einer ‚Methode‘ reden. Was man so bezeichnen möchte, oder was man vielleicht auch seine ‚Technik‘ nennen kann, ist lediglich Hilfsmittel, um eine gute Beziehung zwischen Psychotherapeut und Klient herzustellen. Im Laufe der Jahre hat sich der Schwerpunkt [...] immer mehr auf die Beziehung, auf die Aufmerksamkeit, die Offenheit, das Vertrauen und die Liebe seitens des Psychotherapeuten, und auf die Reaktion des Patienten verlagert. Es ist ein Irrtum, [...] wenn man den Nachdruck auf die Technik des ‚Zurückspiegels‘ legt, oder wenn man den Abstand, den er für wesentlich hält, für einen Mangel an christlichem Mitleben mit dem Patienten auslegt.“ (A.a.O., S. 27f.) Gleichwohl halten Faber und van der Schoot die Ablehnung von Diagnosen und deren Interpretation durch Rogers für fragwürdig. Das soll uns im Rahmen der vorliegenden Studie dazu genügen. – Zur Bedeutung der Psychotherapie in der Seelsorge s. a. S. 24 in der vorliegenden Studie.

⁷⁵⁶ Die Audioaufzeichnungen habe ich lediglich einige wenige, mir besonders bemerkenswerte Sätze des Klienten wörtlich entnommen und die Aufzeichnungen sodann gelöscht.

gedanklichen Reminiszenzen und Feedbacks oder solchen innerhalb seiner Träume zu tun hatten, sondern mit somatischen Reaktionen. Es kam selten, aber durchaus regelmäßig zu Ausbrüchen, die meines Erachtens dazu dienten, Herrn X, dessen Emotionalität oft unterdrückt erschien, wieder ein Gefühl für sich selbst zu geben. Feedbacks wie Schüttelfrost und Lähmungserscheinungen an den Beinen wurden in besonders belastenden und stressbetonten Situationen häufiger getriggert, ohne dass sie in der Fallanalyse stets eigens benannt werden. Diese Symptomatik trat erstmals auf, nachdem Herr X in einen Gartenteich gefallen war. Ich vermutete, dass die triggerbedingte Lähmung der Beine etwas mit Erfahrungen sexualisierter Gewalt zu tun haben könnte. Diese Hypothese konnte ich bereits im Vorgespräch mit meinem Klienten positiv überprüfen. Herr X hatte sowohl durch seinen Vater als auch durch seinen Bruder wiederholt sexualisierte Gewalt erlitten. Explizit erinnert er das zunächst nicht. Damit hängt vermutlich auch die Symptomatik des Klienten zusammen. Hatten sie ihm in den Augenblicken, in denen sie sich an ihm vergingen, unter Umständen die Beine festgehalten oder fixiert? Was symbolisiert zudem der im Traum erscheinende Teich? Wofür steht er, was enthält/verbirgt er womöglich? Was ist/war in ihm vielleicht ‚eingefroren‘, damit es nicht zur Geltung kommen konnte beziehungsweise nicht zur Geltung kommen durfte? Insgesamt zeigte der Klient deutliche Anzeichen einer posttraumatischen Belastungsstörung.

Herr X erlebte besagten Traum als äußerst beunruhigend, er mache ihm Angst. Es zeigte sich aber auch, dass der Traum durchaus Chancen barg, die Herr X möglicherweise mit der Zeit für seine künftige Entwicklung gut würde nutzen können. Denn die im Traum zitierte Neugier (Im Blick auf das im Schacht Verborgene - Ressource?) und die von Herrn X einmal geäußerte Hypothese, der Schacht beinhalte möglicherweise gar nichts Bedrohliches, könnten zur Annäherung an seine Angst, sein Trauma genutzt werden. Auch die polare Struktur des „WAS“ - analog formuliert zur auch ansonsten ambivalenten bis paradoxen Grundhaltung und Gesprächsgestaltung von Herrn X - konnte der Klient im Laufe der Zeit gewinnbringend für sich nutzen, insofern er die positiven Konnotationen und Aspekte des „WAS“ zunehmend akzeptierte („Es ist ja nicht alles immer nur schlecht, alles hat mindestens zwei Seiten.“).

Die Erlebnisse, Träume und Visionen des Klienten wurden seitens seiner Ärzt:innen in der Psychiatrie als „wahnhaft“ beschrieben. Das, was Herr X „sah“, lässt sich mit dem sensorischen Sehen nur sehr unzureichend beschreiben. In diesem Zusammenhang erwiesen sich Vorstellungen einer inneren Schau als hilfreicher. Auch die Bibel kennt solche Konstrukte der inneren (prophetischen) Schau.

6.1 Das Vorgespräch – Das Trauma zeigt sich

Herr X war zum Zeitpunkt unserer Begegnung mittleren Alters, seit einigen Jahren verheiratet, hatte zwei Söhne im Kindergarten- und im frühen Schulalter. Er war im mittleren Management mit akademischem Abschluss in einer mittelständischen Firma tätig. Seine Entlassung aus der psychiatrischen Klinik nach freiwilligem Aufenthalt lag zum Zeitpunkt des Vorgesprächs⁷⁵⁷ nur wenige Wochen zurück. Einlieferungsgrund waren seit langem anhaltende Schlafstörungen, dissoziative Trancen, sowie ein somatisch nicht erklärbarer Tinnitus.

S.: Herr X, ich habe hohen Respekt davor, dass sie so kurz nach einem längeren stationären Aufenthalt in der Psychiatrie schon wieder bereit sind für ein seelsorglich-beraterisches Gespräch.

K.: Ach, das geht schon. Ich bin ja jetzt sozusagen im Thema, immer noch ganz nah dran.

S.: „Dann könnten wir also den Schwung nutzen, den sie derzeit womöglich noch haben?“

K.: (Lacht.) Ja, genau.

S.: Gut, womit möchten Sie beginnen?

K.: Ich weiß nicht.

S.: Woran haben sie womöglich im Blick auf dieses Gespräch im Vorfeld gedacht?

K.: (Atmet hörbar aus und zuckt mit den Schultern.)

S.: Vielleicht haben sie sich schon etwas für heute vorgenommen?

K.: Ach, da gibt es so viel, da weiß ich gar nicht, wo ich anfangen soll. Ich mache mir ja schon auch Sorgen um meine Ehe und die Kinder. (Überlegt eine Weile.) Und dann hab' ich da immer diesen Traum, also, nicht immer, nicht jede Nacht, aber schon sehr oft.

S.: Reden wir also über diesen Traum?

K.: Ähm, ja, also das wäre vielleicht ein guter Einstieg.

S.: Welche anderen guten Einstiege gäbe es denn möglicherweise noch?

K.: Ach, ich glaube das ist gut, wenn wir über meinen Traum sprechen. Es muß ja sowieso alles auf den Tisch.

S.: Okay! Sprechen wir also über ihren Traum. Sie sagten vorhin, sie hätten diesen Traum sehr oft. Wie oft denn?

K.: Bestimmt ein-, zweimal in der Woche, manchmal öfter. Mmmh, eigentlich, eigentlich kann man das so gar nicht sagen, wöchentlich, nein, aber doch sehr oft

⁷⁵⁷ Für dieses Vorgespräch und alles Folgende verwende ich Kürzel: S.: Seelsorger; K.: Klient. In Klammern werden Reaktionen, Gestik, Mimik usw. benannt. Längere Gesprächspausen werden ebenfalls in Klammern vermerkt, ganz kurze al Bindestrich zwischen Gesprächsteilen dargestellt. Da es sich sichtlich um wörtliche Rede handelt verzichte ich auf die üblichen Anführungszeichen. Die Fallanalyse wurde sorgfältig anonymisiert.

S.: Sie haben diesen Traum also unter Umständen mal ein oder zwei Wochen nicht, oder möglicherweise sogar länger nicht?

K.: Ja, genau. Manchmal habe ich ihn zwei-, dreimal in der Woche und dann länger gar nicht.

S.: Stellen Sie sich mal einen Zeitraum aus der Vergangenheit vor, in dem Sie den Traum länger nicht hatten.

K.: Ist gar nicht so einfach.

S.: Lassen Sie sich ruhig Zeit und versuchen Sie es.

K.: (Denkt eine Weile nach.) Okay. So lange ist das noch gar nicht her, ein paar Monate vielleicht.

S.: Vor der Psychiatrie?

K.: Ja. Und deshalb, also auch deshalb wollte ich diese ganzen Tabletten bald danach nicht mehr. Verstehen sie? Sie sind gar nicht mehr so selbst in sich drin, also auch, wenn sie die nehmen. Da träumen sie gar nichts mehr, auch nichts schönes mehr. Ach, da haben sie auch zu nichts mehr Lust.

S.: Sie erinnern sich gut an die Situation, als der Traum ausblieb?

K.: Ja, weil ich ihn vorher wieder oft hatte.

S.: Als Sie den Traum dann länger nicht hatten, was war da in ihrem Leben, in ihrem Umfeld anders als vorher?

K.: Ich hatte mehr Ruhe. Ich hab' mich wenig mit meiner Frau gestritten, fast gar nicht, hatte kaum Kontakt zu meinen Eltern und zu meinem Bruder. Ich hab' in der Zeit viel zusammen mit meinen Kindern gemacht. Also, ich mache immer viel, immer gerne was mit meinen Kindern, aber zu der Zeit - wir haben ja auch noch zusammengewohnt, meine Frau und ich - da habe ich sehr viel Zeit mit ihnen verbracht.

S.: Interessant. Und wann wurde das wieder anders?

K.: Äh, ich versteh' jetzt nicht ...

S.: Tut mir leid, ich habe mich vielleicht nicht klar genug ausgedrückt. Ich meine, als der Traum dann wieder zurückkehrte, was war oder wurde da anders?

K.: Ach so, ja. Es lief wieder schlechter mit meiner Frau. Und ... (Pause, denkt nach, versucht, sich zu erinnern.) ... Ja, ich war zuhause, also bei meinen Eltern, habe mit meinem Vater gesprochen, worüber, weiß ich gar nicht mehr. Und mein Bruder, der kam später dazu, also ich hab' nicht mit ihm gesprochen, nicht viel, so 'guten Tag', 'wie isses', mehr nicht ...

S.: Wenn ich Sie also richtig verstehe, dann trat der Traum wieder auf, als es Streit gab mit Ihrer Frau und als Sie Vater und Bruder begegnet sind?

K.: Ja.

S.: Glauben Sie, dass eher die Begegnung mit Ihrer Frau oder mit Ihrem Vater oder Ihrem Bruder ausschlaggebend dafür war?

K.: Wissen Sie, meine Frau sehe ich ja eigentlich oft. Ich hab' da eher die Idee, dass es dadurch kam, dass ich meinen Bruder und meinen Vater seit längerer Zeit mal wiedergesehen habe.

S.: Wann trat der Traum nach dieser Begegnung wieder auf?

K.: Ja sofort, also, quatsch, natürlich nicht sofort, aber noch in der Nacht danach.

S.: Unmittelbar in der darauffolgenden Nacht?

K.: Ja, genau.

S.: Welche Art Traum träumen Sie denn? Einen Albtraum, einen erotischen Traum, einen absurden, vielleicht surrealistischen oder so - wenn Sie mögen: Erzählen sie mal?

K.: Weder einen Albtraum noch einen schönen Traum. - Ich bin in einer schönen Landschaft, weiß auch nicht genau, was oder wo das ist. Ich lauf' da rum, bis ich an eine quadratische Vertiefung im Boden komme, wie ein Schacht. Ich guck hinein, es ist alles schwarz, er scheint tief zu sein, ich vermute das jedenfalls, ich kann aber nichts erkennen. Dann werde ich wach, immer, immer an dieser Stelle im Traum. Ich fühle mich dann wie gelähmt und habe Angst.

S.: Sie konnten noch nie sehen was im Schacht ist?

K.: Ja, ja, noch nie.

S.: Fühlen Sie außer Angst noch etwas?

K.: Neugier.

S.: Komisch, nicht wahr? Wir haben Angst vor etwas, sind aber trotzdem neugierig.

K.: Deshalb gucken die Leute doch so gerne Horrorfilme.

S.: (Schmunzelt.) Da könnten Sie recht haben.

S.: Gibt es etwas, was Ihnen hilft, mit dieser Angst klarzukommen?

K.: Ja, wenn ich merke, dass ich neugierig werde. Ich will unbedingt wissen, was in diesem Schacht ist.

S.: Es ist also wirklich ein Schacht?

K.: Ja, ich glaube schon, also ich seh's ja nicht, aber für mich fühlt es sich an wie ein Schacht, weil es so quadratisch ist, und ich habe einfach immer das Gefühl, dass es sehr tief ist.

S.: Ist etwas drin in diesem Schacht?

K.: Ich kann ja nichts sehen, aber es ist wohl was drin. Ich spüre, dass da was drin ist, als ob da drinnen was lebt.

S.: Das klingt auch schon wie in einem Horrorfilm. (Klient lacht und nickt.) Ein Tier, oder mehrere, ein Mensch, Pflanzen, was glauben Sie, lebt darin?

K.: Ich weiß nicht, ich sehe nichts, aber das, was da drin ist, hat was mit mir zu tun, das will was von mir.

S.: Würde es Ihnen helfen, wenn wir dem, was da drin ist einen Namen gäben oder ein Symbol zuordnen?

K.: Das ist ja eine komische Idee (Lacht.). Kann sein, dass es mir hilft. - Ähm, ein Symbol ... Ich weiß nicht, ich kann nichts erkennen, was für ein Symbol denn?

S.: Was zu dem passt, was sie im Blick auf den Schacht empfinden. Zum Beispiel irgendwas, das Sie hier im Raum finden, Sie können alles benutzen, nehmen Sie, was Ihnen in den Sinn kommt, was Ihnen spontan passend erscheint.

K.: Es ist was, was, was, ähm ...

S.: Ich hätte da eine Idee (Der Klient schaut mich erwartungsvoll und interessiert an.). Sollen wir es das ‚WAS‘ nennen, sie sagen so oft ‚was‘, wenn es um den Schacht geht.

K.: (Lächelt.) Das ist eine gute Idee. (Pause) Klingt irgendwie ziemlich verrückt, oder?

S.: Finden sie?

K.: Irgendwie schon, oder? Das ‚Was‘. Klingt wie der Titel eines Horrorfilms oder wie ein Buch von Steven King.

S.: Also wenn Sie mal einen Roman darüber schreiben wollen hätten sie schon einen Titel. Wer von den Ihnen nahestehenden Menschen fände das auch ‚irgendwie‘ verrückt?

K.: Meine Frau, auf jeden Fall meine Frau und meine Eltern.

S.: Was macht sie so sicher, dass ausgerechnet diese drei Ihnen zustimmen würden?

K.: Meine Frau sucht doch nur einen Grund, um mich verlassen zu können. Meine Eltern, mein Vater hat schon immer gesagt, ich sei ein Spinner.

K.: Hat Ihnen das wehgetan, dass Ihr eigener Vater sowas sagt, dass er so über seinen Sohn denkt?

K.: Der hat mir sowieso immer weh getan.

S.: Wie meinen Sie das, seelisch, psychisch oder richtig handgreiflich?

K.: (Weint spontan.) Mein Vater hat mich oft geschlagen, sehr, sehr hart geschlagen.

S.: Was hat Ihre Mutter dann getan, wenn Ihr Vater Sie schlug?

K.: Meist war sie nicht da oder nicht im Zimmer. (Denkt nach.) Ich glaub‘, manchmal ist sie einfach in ein anderes Zimmer gegangen, die wollte das nicht wahrhaben.

S.: Was hat Ihr Bruder denn dann gesagt oder gemacht?

K.: Mein Bruder? (Weint erneut.)

S.: Was macht Sie jetzt so traurig?

K.: Mein Bruder war auch nicht besser.

S.: Hat der Ihnen auch wehgetan, Sie auch geschlagen?

K.: Ja, aber weniger geschlagen.

S.: Was hat er stattdessen getan, Sie sagten, er sei auch nicht besser als Ihr Vater gewesen?

K.: (Weint heftig.)

S.: Können Sie darüber sprechen oder ist es zu schmerzhaft?

K.: Tja, dazu bin ich ja auch hier ...

S.: Wozu auch?

K.: Um darüber zu sprechen, was mein Bruder und mein Vater mit mir gemacht haben.

S.: Sie müssen nicht darüber sprechen, wenn Sie nicht wollen oder können. (S. macht eine längere Pause.) Sie sagten, Sie seien oft sehr sprachlos. Ich erlebe Sie im Augenblick überhaupt nicht sprachlos.

K.: Hier mit Ihnen geht es auch und außerdem bin ich ja deshalb hier, also um zu erzählen, was passiert ist und wie es mir geht.

S.: „Trotzdem dürfen Sie immer wieder überlegen, was Sie wirklich sagen wollen und was nicht.

K.: (Weint erneut heftig. Pause.) Mein Bruder hat mich öfter missbraucht. Mein Vater auch, aber nicht so oft.

S.: Was genau hat er gemacht?

K.: (Entsetzte Blicke, weint zwischendurch weiterhin.) Oh Gott!

S.: (Pause!) Sie wollen jetzt hier und mit mir darüber sprechen?

K.: Ja!

S.: Wäre es leichter, wenn ich fragte und Sie nur mit Ja oder Nein antworteten, wir könnten das versuchen.

K.: Okay. (Weint noch immer, beruhigt sich allmählich. Warten. Nach längerer Pause.)

S.: Hat er Ihnen sexuell Gewalt angetan?

K.: Ja.

S.: Hat er Sie gezwungen, ihn anzufassen, ihn zu befriedigen?

K.: Ja.

S.: Hat er Sie vergewaltigt?

K.: (Weint wieder heftig.) Ja.

Zu jener Zeit, als ich mit Herrn X zu arbeiten begonnen hatte ging auch meine systemtherapeutische Ausbildung nach fast vier Jahren ihrem Ende entgegen. Nach unserem Gespräch über seinen Traum, das wir im Vorfeld einer Entscheidung für oder gegen einen intensiven seelsorglichen Prozess geführt hatten, rief Herr X schließlich an, dass er gern mit mir arbeiten wolle.

Der ‚Fall‘ liegt also fast 25 Jahre zurück. Wir waren in diesen Tagen und auch bei der vorletzten Livesupervision zusammen mit den Lehrtherapeuten und den anderen Kollegen in Ausbildung sehr mit der Frage beschäftigt, wie wir für unsere Klienten – auch in der Seelsorge – gute Bedingungen schaffen könnten, damit sie von der Arbeit mit uns profitierten. Wie können wir gute Zuhörerinnen sein, gute Ordner und Vereinfacher komplexer Geschichten? Gute Begleiter bei der Kontingenzbearbeitung? Wie können wir Projektions- und Reflexionsflächen hilfreicher Gespräche sein? Wie finden wir gute Intuitionen, kreative Interventionen und zündende Ideen zur rechten Zeit?

Zu dieser Zeit las ich auch das Buch „Ganz im Gegenteil“⁷⁵⁸ über das Querdenken und systemische Strukturaufstellungen, dass mich sehr faszinierte. Ich sah Parallelen zu Jesus als Seelsorger, der auch häufig quer und unkonventionell dachte und auch so handelte. „Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ (Mt 10,16) erschien mir immerhin als machbares Programm. Typisch für Jesu Interventionen ist aus meiner Sicht sein Umgang mit der römischen Besatzungsmacht in seiner Heimat Palästina. Eine Meile lang das schwere Gepäck eines römischen Besatzungssoldaten tragen zu müssen (Mt 5,41), das war bereits Zumutung und Demütigung genug. Jesus indes schlug noch dazu eine paradoxe Intervention vor, nämlich das Gepäck zwei Meilen zu tragen. Denn er wusste: Wenn ich mit jemandem auf dem Weg bin, dann sprechen wir irgendwann miteinander. Der Soldat wird sich wundern, wenn jemand mehr tut, als er tun müsste. Ein Gespräch kann Lösungsperspektiven induzieren. Der Nazarener war ohne Zweifel ein Querdenker, unkonventionell, kreativ, um keine ungewöhnliche Lösung verlegen. Dennoch war ihm auch ‚Kundenorientierung‘ nicht fremd. Dem Wunsch einer ganzen Legion von Dämonen (Mk 5,1-20), in eine Schweineherde fahren zu dürfen, entsprach er bereitwillig und löste so das Problem der Dämonen, wenngleich auf Kosten der Schweine. Dünkel, ideologische Vorbehalte, all das war jenem Zimmermannssohn aus Galiläa eher verdächtig. Sich auf die je sehr eigenen, zuweilen verwunderlichen Lebenswirklichkeiten verschiedenster Menschen im Gespräch einlassen zu wollen und zu können, wie Jesus es offenbar vermochte, ist die vielleicht wichtigste Qualifikation einer Seelsorgerin oder eines Seelsorgers. Nichts heilen zu *müssen*, keine Ergebnisse vorweisen und in die „Kurve“ eintragen zu *müssen*, ist ein Privileg, insbesondere in Institutionen wie zum Beispiel einer Psychiatrie. Dieser „Jesus“ der Bibel, der tradierten Glaubensurkunden, könnte aber auch ganz anders gewesen sein.

„Sag’ mal, kann es sein, dass der Mann vollkommen verrückt ist?“, fragte mich eine Kollegin nach der letzten einer Reihe von Livesupervisionen im Rahmen meiner therapeutischen Ausbildung, die mit Herrn X, der sich dazu freundlicherweise bereit erklärt hatte, stattfand. Ich

758 (Varga von Kibéd & Sparrer, 2018).

selbst hatte mir diese Frage seltsamerweise zuvor nie gestellt. Ich hatte zwar die Wahrnehmungen und Beschreibungen von Engeln, Hexen und Dämonen im Rahmen seines Konfliktes mit seiner Frau beobachtet und mit ihm darüber gesprochen, über die Auswirkungen, die das auf seine Kinder bislang hatte und seine Ideen, wie diese spezifischen Wirklichkeitskonstruktionen mit seinen Kindheitserfahrungen in Zusammenhang stünden, aber ich dachte seltsamerweise nicht einen Augenblick daran, dass dieser Mann womöglich „verrückt“ sei.

Natürlich erschien etwas in seinem Leben gemessen am Spektrum dessen, was gemeinhin für Normalität gehalten wird - also für ein „erwünschtes, akzeptables, gesundes, förderungswürdiges Verhalten im Gegensatz zu unerwünschtem, behandlungsbedürftigem, gestörtem, abweichendem Verhalten (auch: Wahnsinn, Verrücktheit, gestörtes Seelenleben, psychische Krankheit, wie auch immer)“ - ⁷⁵⁹ offenbar ver-rückt. Doch sprechen nicht auch die Texte der Bibel zu uns über dieses verrückte Personal mit seinen zuweilen psychotisch-halluzinatorischen Wirklichkeitskonstruktionen? Wäre dieses Personal des alt- wie neutestamentlichen Panoptikums nicht auch heute oftmals ein Fall für die Psychiatrie? Mir jedenfalls war und ist dieses Personal zutiefst vertraut, und der Wahn des Herrn X unterschied sich davon wenig und irritierte mich womöglich deshalb nicht.

6.2 Das erste Gespräch – Die Umdeutung der posttraumatischen Symptomatik

Herr X wirkte besorgt, als er zum ersten Gespräch erschien. Er hatte viel über unser Vorgespräch und die Zeit in der Psychiatrie nachgedacht. Er gab mir zu verstehen, dass er die in der Psychiatrie verordneten „Hammertabletten“ ⁷⁶⁰ nicht auf Dauer einnehmen wolle. Die Ärzte und Therapeutinnen in der Psychiatrie führten seine Gesamtsymptomatik auf ein „frühkindliches Trauma“ zurück, die Medikamente seien nach Auskunft der Ärzt:innen, die ihn in der Psychiatrie behandelt hatten, hilfreich, um die Ängste zu dämpfen und den Zugang zu Erinnerungen an traumatische Erlebnisse zu erleichtern. Explizit im Zusammenhang mit diesen traumatischen Erlebnissen wies Herr X darauf hin, dass es wohl „mal homosexuelle Episoden“ in der Kindheit gegeben habe. Davon sprach er eingangs der ersten Sitzung erstmalig. Meine Hypothese war, dass sich Herr X die brutalen sexuellen Übergriffe von Vater und Bruder möglicherweise selbst als „homosexuelle Episoden“ reframed (positiv kontextualisiert und umgedeutet) hat, um die Erinnerung daran als weniger schmerzhaft zu

⁷⁵⁹ (Asanger & Wenninger, 1999).

⁷⁶⁰ Dabei handelt es sich um das Antidepressivum „Tolvin“ mit dem Wirkstoff Mianserin, welches eine Behandlung mit Diazepam abgelöst hatte: Mianserin zählt zur Arzneistoffgruppe der tetrazyklischen Antidepressiva. Mianserin wirkt ausgleichend, beruhigend und angstlösend. Der beruhigende und angstlösende Effekt tritt in der Regel sehr schnell ein, während die ausgleichende Wirkung gewöhnlich erst nach etwa zwei Wochen einsetzt. Eine der häufigeren Nebenwirkungen ist Müdigkeit, für Herrn X mit seinen Schlafstörungen war das verständlicherweise kein Problem.

erleben (zumal er später keinerlei „homosexuelle Episoden“ mehr erlebt oder gesucht hat). Die Beziehung zu seiner Mutter sei immer „sehr schwierig“ gewesen, was sich bis heute nicht geändert habe. Das Gespräch kommt auch – nicht zuletzt aufgrund der Erinnerung an das Vorgespräch – auf seine Herkunftsfamilie. Im Unterschied zu seinem sehr extrovertierten, „kraftvollen“ Bruder sei er selbst immer still und zurückhaltend gewesen und sei es noch immer. Die Kraft des Bruders realisierte sich oft auf sehr brutale Weise. Der Bruder fühlte sich immer Herrn X gegenüber stärker und wertvoller (auch wurde er laut Herrn X von den Eltern bevorzugt und im Unterschied zu ihm selbst immer bestätigt, ganz gleich, was er tat). Er selbst, so Herr X, habe Akzeptanz, „wenn überhaupt“, immer nur durch Leistung erfahren. Diese Minderwertigkeit haben Vater wie Bruder Herrn X gegenüber möglicherweise durch die häufigen Vergewaltigungen zum Ausdruck gebracht. Herrn X's Unterwürfigkeit korrespondiert dazu, wenn er schon nicht als Sohn und Leistungs- beziehungsweise Sympathieträger taugte, dann vielleicht wenigstens als Sexobjekt. Die Mutter hat wahrscheinlich von alledem gewusst und es toleriert, zumindest dazu geschwiegen (Zumal Herr X mir erzählte, dass beide Eltern einander nicht gerade in Liebe zugetan gewesen seien. War also die Mutter am Ende froh, dass ihr Mann sich jemand anderen für seine Lustbefriedigung gesucht hatte?).

Herr X erzählte ferner, dass ihn zudem vor drei Wochen seine Frau verlassen habe. Um Scheidung ginge es dabei zunächst nicht, man wolle erst einmal getrennt leben und „den Kopf wieder frei bekommen“. Schon zu diesem frühen Zeitpunkt wies er sehr dezidiert darauf hin, dass er „sehr bewusst und ernsthaft“ Christ sei.⁷⁶¹ Ich sprach Herrn X in Erinnerung an unsere erste Begegnung zunächst darauf an, dass ich den Eindruck hätte, er stünde sehr unter Druck und/oder setze sich selbst extrem unter Druck, was er beides bejahte.

K.: Die Ehe muss ich retten. (Seine Frau habe ihm erzählt, sie habe in den letzten 2 Jahren lediglich eine Ehe „vorgeheuchelt“ – „Ich bin eine gute Schauspielerin“ habe sie gesagt.).

S.: Haben Sie in all den Jahren geglaubt, eine gute Ehe zu führen?

K.: Ja und wir haben auch vor Gott immer darum gebetet, denn meine Frau ist auch gläubig. Ich dachte, wenn sie schon betet, also es formuliert, wenn sie die Worte vor Gott bringt, dann ist das auch die Wahrheit. Ich hab' gedacht: ‚Das ist in Ordnung‘, aber es war wohl nicht die Wahrheit, alles Betrug.

S.: Wen hat sie betrogen? Gott, Sie als ihren Ehemann oder Gott *und* Sie?

⁷⁶¹ Dazu mag im Widerspruch stehen, dass er in der letzten Sitzung ausdrücklich darauf hinweist, dass er eigentlich kein ausgesprochen religiöser Mensch sei. Herr X wusste aus dem Seminarprogramm, dass ich Pfarrer und Systemischer Therapeut bin.

Zu Beginn unserer Zusammenarbeit konnte sich Herr X noch vorstellen, mit seiner Frau gemeinsam zur Beratung zu kommen, wenngleich er signalisierte, nicht zu wissen, ob wiederum seine Frau ihrerseits dazu bereit sein würde. Zu gemeinsamen Gesprächen kam es in der Folge aber nicht.

K.: Ich hab' sie gefragt - ‚Was sind das für Gebete?‘ Und sie hat gesagt, ‚daran kann ich mich nicht erinnern.‘ Ich habe gemeinsame Freunde befragt, die haben das auch so erlebt, im Gespräch mit ihr. Sie hat alle betrogen, mich, unsere Freunde und Gott.

S.: Wie haben die Freunde das erlebt?

K.: Ja, dass sie etwas sagt oder behauptet, getan zu haben, und dann fanden die heraus, dass es gar nicht stimmt. Manchmal dachte ich, sie glaubt das selber, was sie sich da zusammenlügt.

S.: Das Beten hat sie doch getan, mit Ihnen gemeinsam, sagten Sie vorhin jedenfalls.

K.: Ja, ich will ja nicht sagen, dass das schizophren ist, das steht mir gar nicht zu.

S.: Ich habe das Wort ‚schizophren‘ nicht benutzt.⁷⁶²

P.: Aber da ist schon so eine Art Spaltung, sie ist doch eine intelligente Frau, und dann erzählt sie was, was sie gar nicht wirklich meint? Es sieht ja so aus, dass sie sich tatsächlich nicht mehr erinnern kann.

Ist es womöglich Herrn X's Lösungsstrategie, in „dissoziativen Trancen“, die ihm seine Psychiater attestiert hatten, die Wahrnehmung seiner Beziehung und seines Lebens zeitweise auszublenden? Es gehört anscheinend zum stabilen Muster des Ehepaares, sich gegenseitig vorzuwerfen, etwas so nicht gemeint oder gesagt zu haben oder vom anderen komplett missverstanden worden zu sein. Auch das Muster - ‚Ich habe es so oder so gemacht und gesagt, aber du hast nichts gemerkt, ich habe das alles nur gespielt, so getan, als ob‘ - kommt bei beiden ausgesprochen häufig vor. Zu Freunden habe seine Frau immer genau das gesagt, was er im Kopf gehabt habe (Sie schien ihn doch offenbar verstanden zu haben?). Warum behauptet sie dann oft, dass sie ihn nicht verstehe? Das (biblische) Wort „Verstockung“ nennt Herr X in diesem Zusammenhang, seine Frau sage nicht, was sie wirklich denke, sondern was ihr „eingeflüstert“ werde.⁷⁶³

K.: Bei dem Gespräch gestern habe ich gemerkt, dass sie noch sehr viel, um ein tausendfaches sensibler ist, als ich sie eigentlich kannte. Sie hat jedes Grämmlein - boah Wahnsinn, was sie mir alles erzählt hat - jedes Grämmlein, so auf die Waage gelegt, wo ich meine, dass ich einfach normal reagiert habe. Sie hat gesagt ‚Vor anderthalb Jahren habe ich dir das Vertrauen entzogen, ganz bewusst das Vertrauen entzogen und entsprechend reagiert‘.

S.: Woran haben Sie das denn gemerkt, dass Ihnen Ihre Frau ihr Vertrauen entzogen hat?

⁷⁶² Ich kläre den Klienten darüber auf, dass Schizophrenie und die dissoziative Identitätsstörung (Von letzterer zeigt Herr X übrigens nicht wenige Anzeichen. Ein Zusammenhang zwischen frühkindlicher Traumatisierung und dissoziativer Identitätsstörung wird vermutet.) nicht gleichzusetzen seien, sondern es sich psychiatrisch gesehen um unterschiedliche Störungsbilder handelt.

⁷⁶³ Herr X sollte später sogar explizit behaupten, dass seine Frau unter der Kontrolle dämonischer Mächte stehe.

K.: Ich habe überhaupt nichts gemerkt. Sie hat noch vor einem Jahr gesagt: ‚Wir müssen authentischer werden, wir müssen authentischer vor Gott werden.‘ Das schwebte wie ein Damoklesschwert über unserer Ehe, denn alle Dinge wurden immer mit der Authentizität beantwortet. Sowas extremes kannte ich von meiner Frau vorher nicht. Ich hab’ mal im Lexikon nachgeguckt, was das eigentlich ganz genau heißt, und es heißt ja eigentlich ‚echt werden‘, also dann auch vor Gott.

S.: Ich spüre da nicht gerade viel Authentizität: Ihre Frau spricht mit Ihnen Gebete, hinter deren Inhalt sie anscheinend nicht steht und in denen sie nicht sagt, was sie denkt und fühlt, sie entzieht Ihnen ihr Vertrauen und sagt Ihnen nichts davon, dass sie in ihrer Ehe offenbar litt und leidet und sagt es Ihnen erst Jahre später?

K.: Das sehe ich ganz ähnlich, ja. Meine Frau ist doch intelligent. Die ist unglaublich belesen, die liest so eine dicke Schwarte (Zeigt den Umfang mit beiden Händen an.) in ein paar Stunden, spätestens in ein, zwei Tagen durch und kann dann auch noch Tage danach ausführlich erzählen, was in dem Buch drinsteht.

S.: Dann ist es für mich umso erstaunlicher, dass sie sich ausgerechnet an Ihre gemeinsamen Gebete nicht mehr erinnern kann.

K.: Ja, ich war völlig vor den Kopf gestoßen, als sie mir das mit dem Vertrauen sagte und dass sie keines der Gebete wirklich aufrichtig gesprochen hat.

S.: Worum haben Sie denn so oft gebetet?

K.: Wir haben gedankt, immer gedankt, dass wir zusammen sind, dass die Liebe da ist, so was. Wir haben doch gesehen, dass in unserem Freundes- und Bekanntenkreis so viele Ehen kaputtgehen. Wir haben auch Freunde eingeladen und zu dritt über unsere Probleme, wenn wir welche hatten, gesprochen.

S.: Ist das üblich bei Ihnen, dass Sie Freunde zu Ihren Gesprächen hinzu bitten?

K.: Das haben wir öfter gemacht, das war nicht ungewöhnlich. Es hat mich wirklich erstaunt, dass sie <seine Frau> mit ihrer Intelligenz bei diesen Gelegenheiten so vieles völlig anders erzählte als sie es mir und anderen erzählt hat.

S.: Hätten Sie gerade ein Beispiel in Erinnerung, an dem ich genauer erkennen könnte, was Sie meinen?

K.: Ja, sie hat einmal sehr deutlich in einem Gespräch mit einem Freund aus unserer Gemeinde ...

S.: Das war so ein Dreiergespräch, von dem Sie gerade erzählten?

K.: Genau! Also sie hat ganz klar gesagt, dass sie unsere Ehe erhalten will, unbedingt erhalten will und alles tun will, dass es wieder besser funktioniert zwischen uns. Das hat sie in vollem Bewusstsein gesagt. Und ich habe ihr dann gesagt, wenn das wirklich dein Wunsch ist und du das unbedingt erreichen willst, dann können wir das auch unter Gottes Schutz

stellen, ganz bewusst. Als ich sie dann mal, nur eine paar Tage später, als wir uns gestritten haben, daran erinnert habe, da hat sie gesagt: ‚Nein, das habe ich nie gesagt, du willst mir hier was unterschieben, was ich nie gesagt habe‘, ich hab’ dann den A. <Den Mann aus der Kirchengemeinde.> gefragt, was meine Frau denn gesagt hat und der hat das bestätigt, was ich auch gehört hatte. Das ist mir jetzt schon mehrmals passiert, dass sie einfach leugnet, was sie gesagt hat. Auch dem Bruder meiner Frau ist das mal aufgefallen.

S.: Und Sie glauben, Sie können sich in dieser Hinsicht auf den A. verlassen, dass er das richtig wiedergibt?

K.: Ja, auf jeden Fall.

S.: Haben Sie zum Bruder Ihrer Frau häufiger Kontakt?

K.: Ja.

S.: Angenommen, ich erzählte diesem Bruder, was Sie mir gerade erzählt haben, wie reagierte er?

K.: Der würde nur den Kopf schütteln, der könnte das gar nicht verstehen. Meine Frau ist auch so total konfus in letzter Zeit. Also so eine Unordnung, wie ich in meiner Wohnung in letzter Zeit habe, das können sie sich gar nicht vorstellen. Wenn Freunde kommen, die sagen auch schon, ‚Wenn das das Jugendamt sieht‘.

Herr X wohnte zu diesem Zeitpunkt – wie sich später herausstellte – bereits allein, seine Frau war inzwischen ausgezogen. Demnach ging die zitierte „Unordnung“ doch auf sein Konto? Allerdings behauptete er (ich greife hier vor) im fünften Gespräch, seine Frau sei *soeben* ausgezogen. Das amnestische, verdrängende Beziehungsmuster des Ehepaares X funktionierte augenscheinlich gut. Einen Höhepunkt dieser Strategie zeigte sich, als Herr X erzählte, dass alle seine Brüder (bis auf einen) schon früh, bald nach der Geburt gestorben seien. Sein Genogramm enthielt aber (abgesehen, von einem Bruder, der sich selbst getötet hatte) gar keinen Hinweis darauf. Sie waren zwar zum Zeitpunkt unserer Gespräche bereits verstorben, aber hatten dennoch deutlich länger gelebt als behauptet.

Im weiteren Verlauf der Sitzung erwähnte Herr X beiläufig, dass seine Kinder bei seiner Frau lebten! Bereits im Erstgespräch zeigte Herr X all jene Elemente seines dissoziativ-ambivalenten Realitätskonstruktes, die auch später immer wieder auftauchten: Einerseits fand er liebevolle, zuweilen zärtliche Worte für seine Frau, gab seinem Wunsch nach Fortbestand der Ehe Ausdruck, andererseits stellte er sie mit den Zügen einer dämonisch Besessenen, einer Hexe unter dem Einfluss von (männlichen) Hexenmeistern dar; einerseits gab er seiner Bewunderung Ausdruck, wie sensibel seine Frau mit den Kindern umgehe (wobei er immer klarstellt, dass sie im Bereich der „Pflege“ völlig „versage“), andererseits unterstrich er ihren

schlechten, geradezu dämonischen Einfluss. Dieses stark polarisierende Muster mit der Differenz gut/böse (der Code des Programms der Moral) zeigte Herr X öfter.

S.: Ist es dort, wo sie jetzt wohnt, *auch* so unordentlich, wie bei Ihnen?⁷⁶⁴

K.: Ja, absolut! Ich hab' das auch immer mal wieder nicht aushalten können. Einmal habe ich vor Wut über die ganze Unordnung sogar Porzellan auf den Boden geschmissen. An solche Sachen konnte ich mich oft hinterher gar nicht mehr erinnern. Die in der Klinik haben gesagt, das seien „dissoziative Trancen“ gewesen. Das hat bestimmt auch was mit meinem Tinnitus zu tun. Ich wollte das manchmal einfach nicht mehr hören, wenn die Kinder schrien, und bei meiner Frau so eine Unordnung war, es hat dann auch mal in meinen Ohren richtig ‚Klick‘ gemacht und dann hab' ich nichts mehr gehört.

S.: Klingt so, als sei Ihnen das alles zu viel geworden.

K.: Ich wollte das einfach alles nicht mehr um mich haben. Wir hatten so ein schönes, geordnetes Leben. Unsere Freunde haben uns immer darum beneidet. Die Ärzte haben gesagt, dass das vielleicht auch mit an meinen Tabletten liegen könnte, diese Ausraster zwischendurch, wenn ich so weg bin und mich dann an nichts mehr erinnere, manchmal das Zittern und wenn ich die Beine nicht mehr richtig bewegen kann.

S.: Welche Tabletten nahmen Sie denn zu der Zeit?

P.: Oxazepam.⁷⁶⁵

S.: Benzodiazepine, aha. Nehmen sie die immer noch?

P.: Nein.

S.: Nehmen Sie derzeit gar keine Medikamente mehr oder ein anderes oder mehrere andere?

P.: Ich nehme zurzeit Tolvin⁷⁶⁶, 1 - 2 Tabletten am Tag.

⁷⁶⁴ Herr X antwortet, ohne zu zögern. Ihm entging bemerkenswerterweise, dass ich mit meiner Frage implizierte, dass es in seiner Wohnung unordentlich sei, ähnlich wie – angeblich – in der neuen Wohnung seiner Frau.

⁷⁶⁵ Oxazepam wird gegen Angst, Unruhe und gegen Durchschlafstörungen eingesetzt. Gefühle wie Unruhe oder Ausgeglichenheit aber auch der Schlaf- oder Wachzustand werden im Gehirn über Botenstoffe reguliert. Dabei steht das Aktivierungssystem (Unruhe, Wachzustand) im rhythmischen Wechsel mit einem hemmenden System (Ausgeglichenheit, Schlafzustand). Der wichtigste hemmende Botenstoff ist die Gamma-Aminobuttersäure (GABA).

Oxazepam gehört zur chemischen Gruppe der Benzodiazepine. Diese Stoffgruppe verstärkt die Wirkung der GABA. Je nach Dosierung beruhigt Oxazepam Erregungszustände wie Angst oder Unruhe oder leitet den Schlaf ein.

Oxazepam hat eine mittlere Wirkungsdauer von etwa 8 Stunden. Daher ist es auch bei Durchschlafstörungen gut wirksam. Wenn man ausreichend schläft (7-8 Stunden), beeinträchtigt das Medikament kaum die Leistungsfähigkeit am folgenden Tag. Die Behandlung wurde später auf Tolvin, auch dieses mit angstlösender und antidepressiver Wirkung, umgestellt. Auch mit Tolvin können verschiedene Nebenwirkungen auftreten, im Unterschied zu Benzodiazepinen besteht aber keine so große Gefahr der Abhängigkeit.

Es verwundert nicht, dass Herr X sich tagsüber „wie erschlagen“ fühlte, was er auch einmal im Gespräch äußerte, denn trotz des Medikaments schlief er maximal 5 Stunden in der Nacht (und das auch nur selten). Mit Benzodiazepinen kann man zwar gut ein- und durchschlafen, sie beeinträchtigen aber auch die Qualität des Schlafes und damit die nötige Erholung. Zudem gewöhnt sich der Körper sehr schnell an die zusätzliche Schlafhilfe, sodass er davon abhängig wird. Benzodiazepine sind damit nur zur kurzfristigen Überbrückung unruhiger und schlafloser Phasen geeignet. Auf Dauer sollten die zugrundeliegenden Ursachen, wie Sorgen, Ängste und Depressionen oder andere Impulse wie Licht, Kälte und Schmerzen behoben werden.

⁷⁶⁶ Ein trizyklisches Antidepressivum mit vor allem initial dämpfender Wirkung.

Versuchen wir einige Hypothesen zur Umdeutung der Symptomatik zu bilden, also Hypothesen, die darauf abzielen, Ressourcen zu identifizieren, statt Defizite zu konstatieren. Wie bereits erwähnt, litt Herr X nach eigenem Bekunden seit Jahrzehnten an Schlafstörungen, bekam schließlich im Laufe der Jahre oft nicht mehr als eine Stunde Schlaf pro Nacht. Auch seine Mutter (und deren Mutter) habe früher unter Schlafstörungen gelitten und Medikamente genommen. Der Klient erzählt, er habe die Klinik seinerzeit in dem Bewusstsein verlassen, „dringend etwas tun zu müssen“. Im Rahmen der Klärung, worum es im folgenden Seelsorgeprozess eigentlich gehen solle, sagte Herr X, dass es ihm wichtig sei, wieder zur Ruhe zu kommen, einen Prozess der „Heilung“ für sich anzustreben. Zudem wolle er wieder mit seiner Frau zusammenkommen und mit ihr leben können. Gemäß seines ambivalenten Musters gab Herr X sehr häufig neue Ziele vor, zuvor sehr wichtige bedeuteten ihm plötzlich nichts mehr; gelegentlich bestritt er sogar, die betreffenden Ziele überhaupt formuliert zu haben. Sein Nahziel - im Blick auf das Erstgespräch - sei, beim nächsten Gespräch mit seiner Frau zu einer ruhigeren, besseren, für beide nicht so verletzenden Verständigung zu gelangen.

Herr X legte allergrößten Wert darauf, sehr konzentriert an der Erreichung selbstgesetzter Ziele zu arbeiten. Erstaunlich war, dass ihn seine Schlafstörung kaum an der Erreichung seiner Ziele zu hindern schien. Er wirkt zwar immer etwas niedergeschlagen, ‚gedimmt‘, depressiv, war aber trotzdem - auch in den Sitzungen - meist sehr konzentriert und fokussiert. Er setzte sich mit seinem Willen zur Zielerreichung oft immens unter Druck. Inwieweit hier auch Druck seitens seiner Freunde in der Gemeinde - die ihn zu einer Art privatem Seelsorgefall erklärt zu haben schienen - eine Rolle spielte, ließ sich nur schwer beurteilen. Herr X jedenfalls beschrieb seinen Lebens- und Arbeitskontext einschließlich des familiären Kontextes als durch Kontrolle, Druck und Leistungswillen geprägt.

Ich signalisierte Herrn X im Laufe der Sitzung, dass er bei mir ruhig unkonzentriert sein dürfe, was er nur sehr schlecht annehmen konnte. Er sträubte sich zuweilen dagegen. Sich nicht zu konzentrieren, bedeutete für ihn offenbar einen Verlust an Kontrolle.

Welchen Nutzen hatte in diesem Zusammenhang der Tinnitus? Der Klient selbst gab an, keine Idee dazu zu haben. Seit 15, 20 Jahren habe er diesen Tinnitus schon. Bis vor kurzen habe er gar nicht gewusst, dass es sich überhaupt um einen Tinnitus handle. Meine Hypothese lautete: Herr X war extrem bemüht, konzentriert zu sein. Das ging so weit, dass er im Gespräch darauf hinwies, dass er es sich nicht leisten könne, unkonzentriert zu sein. Dann gehe ihm kostbare Zeit zur Bewältigung seiner Situation verloren. Mir schien, dass ihn sein Tinnitus zeitweise davor bewahrte, durch ein Übermaß an Konzentration zu verkrampfen, buchstäblich in eine Problemtrance zu geraten. Es piff und brummte dann derart (im

Regelfall, so der Klient, brummte es, in Stress- und Überforderungssituationen komme das Pfeifen hinzu), dass keine Konzentration mehr möglich war. Schon seine Eltern legten, wie Herr X erzählte, großen Wert darauf, dass er sich konzentriere, um seine Aufgaben, insbesondere schulischer Art, bewältigen zu können. Zu diesem Zweck konsultierten sie wiederholt diverse Ärzte, die Medikamente zur Förderung der Konzentrationsfähigkeit verschrieben.

Worin bestand der mögliche Nutzen der Schlaflosigkeit? Ich bevorzugte es, beide Phänomene - Schlaflosigkeit und Tinnitus - funktional in einem engen Zusammenhang zu sehen. Herr X nutzte die Phasen der Schlaflosigkeit zunehmend wieder für autogenes Training (wozu ich ihn ermuntert hatte und dass ihn merkwürdigerweise, selbst während großer Müdigkeit, nie in den Schlaf gebracht hat, ihn nach eigenem Bekunden aber gut beruhigt habe), oder um sich Notizen zu machen, Ideen aufzuzeichnen. Ich versuchte daher, die Unkonzentriertheit zu reframen, um deutlich zu machen, welche nützliche Funktion ich darin vermutete und wie der Zusammenhang mit dem Tinnitus gedeutet werden könnte: Ich vermittelte dem Klienten Interpretamente beziehungsweise Affirmationen wie - keine Konzentration=Ruhe, Entspannung; keine Konzentration=Konzentration auf anderes=Wahrnehmung weiterer wichtiger Themen, Bedürfnisse und Menschen (hebt den Tunnelblick und die Problemtrance auf); keine Konzentration=Umfokussierung den Prozess, das, was sich ereignet, nicht auf das, was derzeit infolge der starken Konzentration und der erzwungenen Engführung ganz ausschließlich im Fokus zu stehen scheint; Tinnitus=Erlaubnis des Körpers, nicht konzentriert=verkrampft sein zu müssen. Ein ungewöhnliches Interpretament steuerte Herr X selbst bei: „Schlaflosigkeit in der Nacht, wenn alle schlafen, ist für mich auch immer mit Ruhe verbunden, genau das, was mir auch meine körperliche Leistungsfähigkeit halbwegs erhalten hat. Gott sei Dank konnte nichts entdeckt werden, neurologisch ist alles in Ordnung.“ Mir schien, dass die Stunden der Nacht, die er häufig schlaflos verbrachte, eine gute Gelegenheit waren, mit sich, seinen Gedanken und Gefühlen von Eltern, Freunden, der Kirchengemeinde, seiner Frau, seinen Kolleginnen und/oder seinem Arbeitgeber unkontrolliert und ohne Druck allein zu sein! Ich schlug ihm ein paradoxes Reframing vor: „Im Unterschied zu mir als eines ganz überwiegend gut durchschlafenden Zeitgenossen können Gedanken und Grübeleien Sie ja nicht mehr um den Schlaf bringen.“ Dieses Reframing trug sehr zur Erheiterung meines Klienten bei. All das schien indes für einen graduierten, detailversessenen Akademiker zunächst undenkbar zu sein. Mein Einwand, er könne das doch zunächst zeitlich begrenzen bis zur nächsten Sitzung, machte ihn aber doch neugierig, es wenigstens zu probieren beziehungsweise es sich selbst zu gestatten. Er konnte offenbar einen wirksamen Unterbrecher gebrauchen. Ich bat ihn, immer dann, wenn er spürte, dass er sich gleich in irgendetwas geradezu verbeißen würde, bewusst auch andere Gedanken und Gefühle

wahrzunehmen und diese zusätzlich in einer Kladde oder einem Notizbuch zu notieren (um ihn wirklich ganz von seiner zuvor ausgeübten Tätigkeit abzulenken). Herr X erwähnte gegen Ende des Gesprächs, dass er sich in letzter Zeit sehr viele Gedanken über seine Frau gemacht habe, auch in diesen nächtlichen Stunden.

S.: „Haben Sie den Eindruck, dass Ihre Frau Sie ausnützt?“

P.: „Das würde ich schon so sagen.“

Ebenso oft allerdings spricht er seiner Frau auch das Vertrauen aus, weist darauf hin, dass er sie gut verstehen könne.⁷⁶⁷ Seine Frau befand sich zu dem Zeitpunkt, als Herr X zu mir zu Gesprächen kam, in einer Therapie.

Herr X sagte im Zuge unseres Gespräches bzgl. seiner Ehe: „Gott hat uns zusammengeführt, er ist der Dritte im Bunde. Aber meine Frau und ich müssen dann auch was tun, also auch an unserer Beziehung arbeiten und dafür kämpfen, uns nicht gleich beim kleinsten Streit scheiden zu lassen.“ Im weiteren Gesprächsverlauf wurde deutlich, dass Gott auch in diesem Kontext für Herrn X hauptsächlich Anspruch, Aufgabe und Erfolgs-Kontrolle darstellte. Ehe war für ihn die Verwirklichung einer Art eschatologischer Gemeinschaft. Die Einhaltung dazu notwendiger (ethischer) Regeln, Rituale und Grenzen unterlag ebenfalls religiöser ideologischer und institutionaler Kontrolle.

Was die Gespräche mit seiner Frau betraf, schlug ich Herrn X daher folgende Musterunterbrechung vor: Er möge zunächst einmal Freunde und Gemeinde außen vorlassen und ausschließlich allein mit seiner Frau sprechen. Dabei möge er sich bitte nach Möglichkeit an folgende Regeln halten: Gefühle stehen im Vordergrund. Jeder hat für sich 15 Minuten Sprechzeit. Jeder dürfe ausreden, egal, wie lange er spreche, der jeweils andere höre ausschließlich zu, Schweigen müsse respektiert werden. Nachfragen seien ebenso verboten wie Bewertungen oder Urteile. Jeder teile sich dem anderen offen mit. Nach dem Gespräch sollten beide kommentarlos auseinandergehen und tun, worauf er und sie gerade allein Lust haben. Die Dynamik der Ehe des Herrn X bildete sich auch im seelsorglichen Prozess ab: Je mehr ich nach seiner Frau fragte, je mehr ich sie zum Mittelpunkt eines Gespräches machte, um so stärker fühlte sich Herr X verpflichtet, sie zu verteidigen. Versuchte ich indes,

⁷⁶⁷ (Simon, 2017), S. 223 ff. beschreibt sehr anschaulich die Folgen von Systemen mit depressiven und schizophrenen Mustern: „Das verrückte Verhalten des Familienmitglieds stabilisiert offenbar die Kommunikationsstruktur und die Kommunikationsstruktur stabilisiert das verrückte Verhalten. (...) Der Versuch, Ordnung herzustellen, führt zu Unordnung und Chaos. (...) Spitzt man wieder einmal idealtypisch zu, (...) so kann man über die Familien, in denen es eher zur Ausbildung psychosomatischer Symptome kommt, sagen, dass der Bewahrung der Harmonie ein hoher Wert zugebilligt wird. (...) In solchen Familien (...) sind die Grenzen der Normalität sehr eng gesteckt und sie dürfen nicht überschritten werden, Nicht-Auffallen ist das Gebot. Veränderung ist nur in geringem Maße möglich.“ Herr X ist wohl deshalb so leidenschaftlich ambivalent, weil es das System, in dem er lebt, nicht ist. Ambivalenzfreie, stark verregelte Systeme treiben ihre Mitglieder förmlich in Ambivalenzen hinein.

Eigenschaften seiner Frau stark zu machen (zum Beispiel indem ich das Chaos, dass Herr X in ihrem Leben ausgemacht zu haben glaubte, als den durchaus gelingenden Versuch ansah, alles unter einen Hut zu bringen - Eltern, Schwiegereltern, Kinder, Gemeinde etc.), entdeckte er plötzlich zunehmend mehr negative Eigenschaften und steigerte sich bis in die später noch darzustellende Dämonisierung seiner Frau hinein, was seiner sonst eher betont sachlichen, pragmatischen und vernunftbetonten Haltung umso deutlicher widersprach.⁷⁶⁸ Seine Frau habe ihm erst kürzlich gestanden, neben allem, was er bis zu diesem Zeitpunkt bereits erzählt hatte, dass sie auch schon einmal an Suizid gedacht habe.⁷⁶⁹ Da sei er „aufgewacht“ und „extrem sachlich geworden“, habe seine „Emotionen zurückgestellt“, um seiner Frau ohne Ablenkung und Voreingenommenheit zuhören zu können. Er habe viel „Schuld“ auf sich geladen, weil er nicht erkannt habe, wie sich seine Frau gefühlt habe. Der Klient war fortan davon überzeugt, dass es zu dieser Entwicklung einen „Schlüssel“ geben müsse, etwas, das geeignet sei, den „Knoten“ zu zerschlagen, der sie beide in der Ehe negativ binde.

Wir sprachen im weiteren Verlauf über seine Familie und zeichneten ein erstes, noch unvollständiges Genogramm. Herr X erzählte, sein Vater sei ein extrem gefühlloser Mensch gewesen (nach Aussage seiner Mutter - sowohl ihr, als auch ihm gegenüber); es habe viel Streit gegeben, die Eltern hätten sich nie geküsst (Herr X meinte, es zumindest nie gesehen zu haben); sein Vater habe nur einmal geweint, als sein Bruder starb, er habe seine Enkeltochter nicht auf den Arm nehmen können usw. Er selbst sei ein sehr ängstliches Kind gewesen, dass viele Jahre scheinbar ohne Grund (Ärzte hatten auch keine Erklärung.) pausenlos geschrien habe. Er habe immer Angst gehabt, seine Mutter könne nicht da sein. Träume, seine Mutter habe ihn verlassen, habe er oft gehabt. Zum Ende dieser Gesprächsphase fragte ich ihn, was denn die Katastrophe schlechthin wäre: Herr X sagt: „Trennung, Scheidung“. Gott habe sie schließlich in ihrer Ehe zusammengeführt.

Im Blick auf den oben geschilderten Traum des Herrn X ist es auch interessant zu wissen, wie es nach Meinung des Herrn X zu einer deutlichen Wende in der Beziehung zwischen ihm und seiner Frau gekommen sei: Seine Frau habe ihm vorgeworfen, er habe sie nicht mehr ernst genommen. Sie sei von ihrem Bruder vergewaltigt worden. Er, Herr X wiederum, solle laut seiner Frau gesagt haben, das sei nicht so schlimm, was er aber nicht gesagt habe. Er sei schließlich auch vergewaltigt worden (und gehe damit anders um, auch und vor allem im Blick auf ihre Beziehung). Seine traumatischen Erlebnisse wiederum hätten ihr

⁷⁶⁸ Das Insistieren auf Pragmatismus, Sachlichkeit vs. Emotionalität durchzog unsere Gespräche immer wieder, man vgl. die 5. Sitzung, in welcher er über den sehr unterschiedlichen Umgang seiner Frau und mit ihm und mit den Kindern erzählt.

⁷⁶⁹ Auch der Klient selbst scheint ähnliche Absichten (gehabt) zu haben. Er zum Beispiel habe einmal versucht, sich das Leben zu nehmen, eine „Aktion“, die er nur „durch Gottes Beistand“ lebend überstanden habe.

Angst gemacht, deshalb sei sie ausgezogen. Wahrscheinlich habe sie auch seine Kontrolle über sie nicht länger ertragen.

Unablässige Kontrolle, Druck, beharrliches Schweigen, sowie emotionale Kälte kennzeichnen viele Familiensysteme, in denen es sexualisierte Gewalt gibt beziehungsweise gegeben hat, so offenbar auch die Familie des Herrn X.

Im Zuge der gemeinsamen Erstellung des Genogramms erzählte Herr X zudem erstmalig, dass auch sein Vater wiederum von dessen Vater mehrfach vergewaltigt worden sei. Ob hier auch Geschwister, Brüder, involviert waren, ließ sich nicht klären, ließ sich aber ebenso wenig ausschließen.

Seine Mutter sei selbst vorsichtigem Insistieren in dieser Richtung stets ausgewichen, indem sie sagte: „In unserer Familie passiert viel, wir müssen viel leiden, weil wir auch viel haben.“ Herr X sagt, er wisse nur, dass seine Familie vor allem viele Schulden habe.⁷⁷⁰ Ob er diesbezüglich tatsächlich Gewissheit habe, womöglich entsprechende Unterlagen habe einsehen können, fragte ich ihn. „Wenn Sie so fragen, so genau weiß ich das natürlich nicht.“ Inwiefern hier auch ein Zusammenhang mit dem mehrfach erwähnten „Judengeld“ bestehe, mit dessen Hilfe die Familie zu einem nicht unbedeutenden Vermögen gekommen sei, konnte Herr X ebenfalls nicht klären.

Herr X sagte mir dann gegen Ende der Sitzung explizit, dass er selbst auch schon einige Male versucht habe, sich das Leben zu nehmen. Gott habe ihn jedesmal gerettet. Als er im Hausflur den Strick schon um den Hals hatte, sagte er ihm: „Ich habe mit dir noch so viel vor, ich brauche dich, du bist so unendlich wertvoll.“ (Herr X weint.)

Ebenfalls ungeklärt blieben Aussagen des Klienten über seine „zweite Mutter, die A.“. Diese habe die Erziehung übernommen, weil seine Mutter immer im Krankenhaus bei ihren schwer kranken, später dann verstorbenen Kindern bleiben wollte (die ja bis auf eines tatsächlich nicht bald nach der Geburt verstorben sind). In einer Folgesitzung kommt Herr X noch einmal auf diese A. zurück. Sie habe ihn „gepflegt“, bis seine Mutter wieder zurück in die Familie gekommen sei; da sei er acht oder neun Jahre alt gewesen. Ob es diese A. jemals gegeben hat, ließ sich nicht klären. Bereits im Vor- und Erstgespräch zeigten sich deutliche Anzeichen einer Traumatisierung beziehungsweise einer posttraumatischen Belastungsstörung bei Herrn X.

⁷⁷⁰ Siehe die Anmerkungen zum Genogramm, S. 320ff. und das Genogramm selbst S. 324 und dessen Analyse S. 324f.

6.3 Das zweite Gespräch – Mit dem Trauma spielen

Bereits im Erstgespräch konnte das „Trauma“, von dem Herr X sprach (von dem auch seine Ärzte in der Psychiatrie sprachen), thematisiert werden. Dieses erste Gespräch setzte einen ausgesprochen dynamischen Prozess in Gang. Herr X zeigte alle Anzeichen, die sich in der Psychiatrie diagnostisch zu einer posttraumatischen Belastungsstörung verdichteten.⁷⁷¹ Eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass er von traumatherapeutischen Methoden im Rahmen des seelsorglichen Prozesses profitieren könnte, war also durchaus gegeben. Zu den essentiellen Instrumenten der Traumatherapie, auch der systemischen, gehört die Gut dosierte Konfrontation. Daneben aber ist es wichtig, traumatisierte Klienten – weit häufiger, als sie zu konfrontieren –, immer wieder zu stabilisieren. Weil alle Gefühle, die seinerzeit in der Situation, in der Herr X sexualisierter Gewalt ausgesetzt war, wieder spürbar erinnert werden kommt der Stabilisierung eine hohe Bedeutung zu. Ich stelle im Kontext der vorliegenden Studie allein jene traumatherapeutischen Methoden vor, die im Zuge des seelsorglichen Prozesses mit Herrn X zum Einsatz kamen: TV – Screen (Wer die Fernbedienung hat, hat die Macht), sicherer Ort (an den niemand dem Klienten folgen kann) und der Tresor (dessen Ort nur der Klient kennt und zu dem nur der Klient den Schlüssel besitzt), also letztlich allesamt auch Formen positiv konnotierter Dissoziation, allerdings als Imagination eingeführt und erläutert, als ‚Techniken‘ vermittelt, in definierten Settings ausgeführt, kontrolliert und evaluiert.

Bei der TV-Screen Übung geht es darum, dass der Klient die Kontrolle über sich selbst und seine Reaktionen angesichts der Reaktivierung traumatischer Erlebnisse (und späterer Triggersituationen) mittels einfacher Anweisungen aus alltäglich vertrauten Ritualen behält beziehungsweise wiedergewinnt.

Herr X stellte sich vor, eine Fernbedienung in der Hand zu halten.⁷⁷² Entscheidend ist, dass Klienten, indem sie die unterschiedlichen Möglichkeiten der Fernbedienung und des TV-Gerätes nutzen, ein Gefühl dafür bekommen, dass sie es buchstäblich in ihrer Hand halten, was sie wann, wie oft, wie lange und in welchen Abständen mit wie vielen Wiederholungen sehen wollen. Erleben sie einzelne ‚Szenen‘ als zu belastend können sie zurück- oder vor-spuhlen oder die Wiedergabe des Films anhalten oder den Film ausschalten.

⁷⁷¹ ICD-10 F 43.1 (<https://www.dimdi.de/static/de/klassifikationen/icd/icd-10-gm/kode-suche/htmlgm2021/block-f40-f48.htm> - S. 175 in der pdf-Version, bei Herrn X vermutlich assoziiert mit einer dissoziativen Störung, F 44.9 – abgerufen am 21.05.2023, 17:00 h.)

⁷⁷² Falls es dem Klienten hilft, kann ihm auch ein griffiger Gegenstand in die Hand gegeben werden, welchen er oder sie als Fernbedienung benutzen kann. Natürlich tut es auch eine alte, nicht mehr benötigte Fernbedienung.

Herr X wurde angeleitet, einen Monitor beziehungsweise Fernseher vor sich zu imaginieren. Auf diesem Fernseher kann sein Lebensfilm aufgerufen und angeschaut werden. Zur Steuerung diente eine imaginäre Fernbedienung. Sein Film enthielt natürlich auch jene Teile seines Lebens, in welchen seine Traumatisierung stattgefunden hat. Zwischen den einzelnen Imaginationsschritten gab ich dem Klienten ausreichend Zeit, seine Bilder zu imaginieren. Wichtig für den Klienten ist: Der Film zeigt *Vergangenheit*!

S.: „Mit einem Knopfdruck laden sie jetzt bitte den Film Ihres Lebens auf das Fernsehgerät. – Der Film enthält Ihr ganzes Leben, von Ihrer Geburt bis heute. – Sie können den Film jetzt starten. – Beschreiben Sie bitte, was Sie sehen. – ... Spulen Sie bitte so weit vor, bis Sie an jene Stelle kommen, die zeigt, wie sie vergewaltigt wurden. Haben Sie diese Stelle gefunden? – Wie fühlt sich das für Sie an? – Wenn Sie die ganze Szene gesehen haben: Wie fühlt sich das jetzt in diesem Augenblick für Sie an? – Wie hat es sich damals angefühlt? – ... Wie stark ist ihre Angst auf einer Skala von 1 – 10, wobei 1 sehr wenig, 10 sehr viel Angst bedeutet? – Sind Sie in der Lage, sich ein Standbild ihrer Vergewaltigung etc. anzuschauen? ... Sie können, wenn Sie das wollen, zurückspulen und sich die Szene noch einmal anschauen. – Wenn Sie es nicht mehr ertragen können dürfen Sie natürlich jederzeit ihren Film anhalten, zurückspulen, vorspulen oder ausschalten.

Herr X war anfangs nicht in der Lage, seine Kindheitsszenen einschließlich der Vergewaltigungsszenen anzuschauen. Immer wieder betätigte er die Stoptaste seiner Fernbedienung. Seine Angst skalierte er anfangs mit dem Wert 9-10. Es reichte immer wieder aus, den Film bis kurz vor einer solchen Szene zu schauen. Als es ihm das erste Mal gelang, sich eine Vergewaltigungsszene aus seiner Kindheit sukzessive anzuschauen skalierte er seine Angst zuvor mit 7-8, wollte es aber versuchen. Er sah sich eine Szene mehrfach an und skalierte seine Angst danach mit 5-6, später mit 5. Nachdem er sich wiederum später eine weitere dieser Gewaltszenen ansah, in der auch sein Bruder vorkam, skalierte er seinen Angstlevel auf 3-4.⁷⁷³

Weil wir 90 Minuten für die zweite Sitzung vereinbart hatte erschien es mir möglich, eine zweite Übung – ausschließlich zur Stabilisierung – mit Herrn X zu probieren, die Imagination des sicheren Ortes. Ich empfahl ihm die TV-Screen Übung lediglich während der Sitzungen mit mir zu vollziehen und die Übung der Imagination des sicheren Ortes häufiger auch zuhause durchzuführen.

⁷⁷³ Herr X über seinen Bruder: „Jetzt sehe ich das erst, er hat selbst große Angst. Er kommt mir so klein, allein und verlassen vor, obwohl er doch älter ist als ich.“

Beim sicheren Ort steht im Unterschied zur TV-Screen Übung nicht die vollkommene Kontrolle im Vordergrund (wobei Kontrolle auch eine Rolle spielt), sondern die Möglichkeit, sich innerlich vom Aufkeimen starker und sehr belastender Gefühle distanzieren zu können. Es geht also darum, die unbewusste Verdrängung des Erlebten und zunehmend wieder Erinnerten durch einen bewussten, durch den Klienten selbst beliebig steuerbaren Prozess zu ersetzen. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Ort tatsächlich existiert oder frei imaginiert wird. Die Anwendung der Methode gestaltete sich bei Herrn X etwa wie folgt:

S.: Sie kommen zur Ruhe. Sie atmen gleichmäßig. – Sie lassen Ihre Gefühle zu. – Sie halten kein Gefühl fest. – Sie schauen jedes Gefühl an. – Sie lassen jedes Gefühl wieder los. – Sie lassen jedes Gefühl weiterziehen. – Sie werden ganz leicht und heiter. – Sie entspannen sich. – Sie werden immer entspannter, leichter, ruhiger. – Sie stellen sich einen Ort vor, an dem sie jetzt gerne wären. – Sie stellen sich einen Ort vor, an dem sie sich wohlfühlen. (...) Und jetzt sind Sie an diesem Ort. – Sie sehen sich um an ihrem Ort. – Sie betrachten die Landschaft des Ortes aufmerksam. – Sie sind ganz entspannt. – Sie spüren den Wind des Ortes. – Sie atmen den Duft des Ortes. – Sie lauschen dem Klang des Ortes. – Sie sehen bewusst alle Farben ihres Ortes. – Sie setzen sich entspannt auf den Boden ihres Ortes. – Oder auf einen Felsen, einen Baumstamm. – Auf was immer sie dort finden. – Sie atmen an ihrem Ort entspannt ein und aus. – Sie werden ganz ruhig und leicht. – Dieser Ort ist allein ihr Ort. – Nur Sie haben Zugang zu diesem Ort. – Nur Sie allein entscheiden, wer vielleicht sonst noch an ihrem Ort sein darf. – Gegen Ihren Willen geschieht dort nichts. – Sie entscheiden, wie lange Sie an ihrem Ort bleiben wollen. – Sie haben keine Angst und fühlen sich absolut sicher.“ (...)

S.: Wie haben Sie sich an Ihrem sicheren Ort gefühlt?

K.: Gut, ja, es geht mir Gut. Vorhin vor dem Fernseher wurde ich wieder recht starr, da ging es mir gar nicht Gut. Aber das war toll mit dem sicheren Ort, da habe ich wieder atmen können.

S.: Schön, dass die Übung hilfreich für Sie war. Sie sprachen ja bereits mehrfach von Ihrer Erstarrung. Sie können diese Übung immer dann, wenn Sie spüren, dass diese Starre kommt, auch selbst zuhause oder wo immer Sie dann gerade sind, machen. Ich habe Sie ihnen aufgeschrieben.

Im Zuge des Seelsorgeprozesses wurden die beiden Übungen zur Routine für Herrn X. Die Übung mit dem sicheren Ort führte er mit unterschiedlicher Frequenz auch Zuhause und

andernorts durch. Den TV-Screen wollte er nicht allein üben. Es war bald an der Zeit, eine weitere womöglich hilfreiche Übung einzuführen, die einerseits weitere Entlastung, andererseits Abwechslung bringen konnte. Bei der Tresorübung geht es hauptsächlich darum, für das, was Herrn X verletzt und schwer geschädigt hat ein Symbol zu finden, dass er anschließend in einem Tresor sicher verschlossen unterbringen kann. Es kann so weder ihm selbst noch anderen schaden.

Das Symbol beziehungsweise der Gegenstand wird vom Klienten an einen von ihm imaginierten Ort in einen Raum o.ä. gebracht, an beziehungsweise in dem sich ein Tresor befindet, der sehr dicke Stahlwände hat, fest im Boden verankert ist und ein extrem sicheres Schloss besitzt und selbst durch den Abwurf von Bomben nicht zerstört werden kann. Es handelt sich also um einen absolut sicheren Ort. Alternativ kann man auch imaginieren lassen, dass sich dieser Ort in einer ganz anderen Dimension (Paralleluniversum o.ä.) befindet, wozu niemand außer der Klient Zugang habe. Überdies besitzt allein der Klient den Schlüssel (oder die Zahlenkombination o.ä.) zu diesem Ort. Was in diesem Tresor eingeschlossen ist (verstärkt noch durch den geheimen Ort, den nur der Klient kennt) kann nur von der Klientin wieder herausgeholt werden und auch nur, wenn der Klient das will. Prinzipiell kann auch der zuvor imaginierte sichere Ort als Standort des Tresors imaginiert werden. Das hat den Vorteil, dass nicht ein zusätzlicher Ort imaginiert werden und vom (anderen) sicheren Ort unterschieden werden muß. Eine der Gefahren dieser (Selbst-) Suggestion besteht allerdings darin, das lernte ich durch meinen Klienten, dass etwas mit dem Einschluß des Symbols in den Tresor am sicheren Ort schief gehen könnte, so Gut der Ort – wie Herr X es nannte – „dann verbrannt“ sei. Wir entschieden uns daher gemeinsam, dass der Tresorort ein anderer sein müsse als der sichere Ort. Wie man sich letztlich entscheidet, hängt von der Situation, der Klientin und der zugrunde liegenden Störung beziehungsweise Traumatisierung ab.

6.4 Das dritte Gespräch – Die Zählung der retraumatisierenden Trigger

Anlässlich des dritten Gesprächs stiegen wir sogleich mit einer Übung ein, die sensorisch-imaginative Elemente mit Elementen des Neurolinguistischen Programmierens (NLP) verbindet. Durch das Ankern sensorischer Erinnerungen mittels einer körperlichen Aktivität ermöglicht es die Übung aufgrund der nahezu gleichzeitigen Nutzung von vier Sinneskanälen derart Ressourcen, zum Beispiel in Triggersituationen, idealerweise sofort, jedoch mindestens sehr schnell, aktivieren zu können.

Die Übung ließ sich Gut mit dem sicheren Ort verbinden, wo ich zuvor die Elemente Duft, Klang und Farben des Ortes, die drei verschiedene Sinneskanäle ansprechen, bereits

verankert konnte. Die Reihenfolge der angesprochenen Sinneskanäle ist beliebig, sollte aber unbedingt für die Folgeübungen beibehalten werden. Sinnvoll ist oft auch ein Beginn mit jenem Kanal, welcher von einer Klientin jeweils bevorzugt wird beziehungsweise den sie sich zuvor als ersten ausgewählt hat. Es gibt eben unterschiedliche sensorische Präferenzen. Welchen Kanal Herr X bevorzugte ergab sich aus dem Raum, in dem unsere Gespräche stattfanden. Ich schätze es, wenn Beratungsräume Gut, aber nicht aufdringlich riechen. Zu diesem Zweck nutze ich eine kleine Ultraschallanlage, die den Raum dezent, aber spürbar beduftet. Herr X war von Beginn an empfänglich für die Düfte. Ich hatte einen meiner Lieblingsdüfte, Zitronenschalenöl, gewählt und noch etwas Rosmarinöl hinzugefügt.

K.: Das duftet aber angenehm bei Ihnen.

S.: Ja, nach Zitrone.

K.: Da ist aber auch noch etwas anderes dabei.

S.: Ja, das ist (Klient unterbricht.) ...

K.: Ah, nicht verraten. Ich kenne das. Ich kenne das vom Urlaub im Süden.

S.: Das ist Gut möglich. Das gibt es inzwischen aber auch hier bei uns. Was glauben sie denn worum es sich handelt. (Klient überlegt.)

K.: Ich kenne das, aber ich komm' gerade nicht drauf. Thymian? Nee, Thymian ist das nicht. Nee, Oregano isses auch nicht. Majoran, mmmhhh.

S.: Darf ich Ihnen doch helfen?

K.: Ja, gerne, ich komme einfach nicht drauf.

S.: Das ist Rosmarin.

K.: Ja klar, das habe ich sogar im Garten.

S.: Erinnern sie sich Gut an Gerüche?

K.: Ja, auf jeden Fall. Ich erinnere mich am besten an Gerüche. Oft habe ich einen Geruch in der Nase, wenn ich gar kein Bild mehr habe, war ja jetzt irgendwie auch so.

S.: Das trifft sich Gut, dann könnten wir das heute für eine neue Übung nutzen, die ich Ihnen, wenn Sie wollen, gern vorstellen würde. Hätten sie Lust dazu?

K.: Ja, sehr gerne. Die anderen beiden Übungen <sicherer Ort, Tresor> finde ich super, die haben mir Gut geholfen. Es klappt nicht immer, aber wenn ich mit Gut konzentrieren kann, geht es super.

S.: Und Sie könnten sich heute Gut konzentrieren?

K.: Bestimmt! Ja, das geht schon. Fangen wir an. Ich muß heute ganz pünktlich los.

Ich bat Herrn X zunächst, die Augen zu schließen. Ich forderte ihn auf, zu warten, bis der Atem gleichmäßiger fließe und leitete ihn dazu an, seinen Atem zu beobachten und ganz

bewusst durch die Nase ein- und durch den Mund wieder auszuatmen. Er solle darauf achten, den natürlichen, individuellen Atemfluß zu unterstützen, also erst einzuatmen, wenn auch der Reflex dazu einsetzt. Die regelmäßige, ruhige Atmung kann leicht beobachtet werden. Tritt sie ein beginnt der nächste Schritt. Diese Einstimmung kann im Vorfeld aller hier vorgestellten Übungen verwendet werden.

Dann bat ich Herrn X, sich an den inzwischen bereits bekannten sicheren Ort zu begeben und mittels des Hebens des Zeigefingers seiner rechten Hand zu signalisieren, dass er angekommen sei und sich sicher fühle. An seinem Ort solle er nun einen Duft auswählen und memorieren. Analog dazu solle eine Farbe und ein Klang memoriert werden. Ich bat Herrn X bei jedem Schritt darum, den Zeigerfinger der rechten Hand zu heben, wenn Duft, eine Farbe oder ein Klang memoriert seien. Ich forderte Herrn X auf, sich nacheinander nochmals Duft, Farbe und Klang zu vergegenwärtigen. Unmittelbar folgend bat ich ihn, eine kleine, beiläufige, nach außen hin unauffällige beziehungsweise kaum oder gar nicht sichtbare Bewegung zu vollführen (also zum Beispiel ein Zupfen an einem Ohrläppchen oder einer Augenbraue, ein Streichen mit einem Finger über die Nase, ein kurzes zusammenpressen von Daumen und Zeigefinger oder zum Beispiel ein kurzes Pressen eines der großen Zehen an die innere Schuhsohle). Ich instruierte ihn, dass er nun diese Bewegung mit dem Duft, der Farbe und dem Klang seines sicheren Ortes verbinden (ankern) solle. Nach einer angemessenen Pause habe ich Herrn X wieder aus seiner Trance hinausgeleitet. Wann immer nun ein bestimmter Trigger auftritt oder aufzutreten droht, eine Verunsicherung, Angst oder Panik aufkommt beziehungsweise Stress entsteht kann der Klient die stärkenden Ressourcen, die sein sicherer Ort bereithält – Duft, Farbe und Klang – durch die nachfolgende kleine Bewegung aktivieren, um eine deutliche Entlastung zu gewährleisten.

Im weiteren Gespräch mit Herrn X erwähnte er, wie schon in der ersten Sitzung, dass sein Vater ihn mehrfach vergewaltigt hat (wobei sein Vater auch selbst, das erwähnte er bereits in der ersten Sitzung, als Kind sexualisierter Gewalt ausgesetzt war).

Die Befürchtung, möglicherweise verrückt zu sein, beeinträchtigte den Klienten erheblich. Da müsse „etwas dran sein“, denn schließlich komme man ja, so Herr X, nicht „so ohne weiteres“ in die „Klasmühle“. Er zeigte sich oft erheblich verunsichert und ängstlich, schien seine Symptome nicht einordnen zu können. Er hegte wiederholt die Sorge, er könne möglicherweise „verrückt“ sein, was er bereits im Erstgespräch, ebenfalls besorgt, geäußert hatte. Zuweilen erschien es mir, als bäte er förmlich darum, für verrückt gehalten zu werden. Paradoxerweise schien ihm die Vorstellung, verrückt zu sein, zu beruhigen.

Mir drängte sich hypothetisch ein Zusammenhang zwischen der in den Sitzungen stets präsenten Schuldthematik und der vermeintlichen Verrücktheit Herrn X's auf: Er mochte nicht

schuld sein an der Situation seiner Kinder, am Scheitern seiner Ehe, an den Prüfungen des Glaubens, die ihn heimsuchten, an seinem scheinbar misslungenen Leben. Neben der Verrücktheit, die ihn dem ‚normalen‘ Leben ent-rückte, bemühte er ein externes Heer von Mächten und Gewalten – Satan, einen Hexenmeister samt Hexenanhang etc. - was ausnahmslos wenig geeignet erschien, den Eindruck von Verrücktheit zu entkräften, falls er das überhaupt wollte. Vor diesem Hintergrund erschien es mir wiederum zweifelhaft, ob er sich auf ein Splitting von Persönlichkeits- und Wirklichkeitsanteilen würde einlassen können. Hinzu kam, dass ich im ersten Gespräch bereits den Eindruck gewonnen hatte, dass Herr X seinen verrückten Anteilen anscheinend nur mit großer Angst begegnen konnte und es daher vorzog, sie für sich möglichst auszublenden. Für einen eher ironischen Zugang zum Phänomen der Verrücktheit war er nur schwer zu gewinnen. Humorvolle Bemerkungen über (seine) Verrücktheit lehnte er meistens höflich, aber entschieden ab. Einige der Beschreibungen, die Herr X im Rahmen seiner Wirklichkeitskonstruktion für das Phänomen „Verrücktheit“, insbesondere seiner eigenen vermuteten, entwickelt hatte waren so angelegt, dass weniger kontrollierte und nicht überwiegend rational strukturierte Persönlichkeiten diese gar nicht zwingend als verrückt etikettieren würden.

Im Sinne der oben genannten Hypothese war diese Scheu vor der Verrücktheit womöglich eine verdeckte Einladung, dem Wahn Raum und Gestalt und somit einen Platz im Leben und im Seelsorgeprozess des Herrn X zu geben. Denn einen Platz im Leben zu finden, *seinen* Platz, das war ihm nach eigenem Bekunden wichtig.

6.5 Das vierte Gespräch – Ein Splitting, Glauben, Schuld und Gnade

Jeder kennt es: Eine Entscheidung steht an und sofort melden sich eine Vielzahl von inneren Stimmen, welche die Entscheidung in sehr unterschiedliche Richtungen zu lenken wünschen. Auch belastende Erfahrungen verarbeiten Klienten gern unter Nutzung dieses ihres inneren Teams⁷⁷⁴. In der systemischen Therapie findet sich ein solches Spielen mit inneren Anteilen als Splitting wieder, allerdings ursprünglich bezogen auf differierende innere Anteile von Therapeutinnen und Berater⁷⁷⁵. In der hypnoanalytischen Therapie wird ebenfalls mit Persönlichkeitsanteilen gearbeitet⁷⁷⁶. Das Instrument eignet sich meines Erachtens ebenso

⁷⁷⁴ Die Metapher des „Inneren Teams“ stammt vom Hamburger Psychologen und Kommunikationswissenschaftler Friedemann Schulz von Thun (Thun, 1998), S. 18 ff.

⁷⁷⁵ Vgl. (Schweitzer & Schlippe, 2016), S. 317 ff.

⁷⁷⁶ (Peichl, 2019), S. 23 spricht von „erfahrungsabhängigen Schemata, Schablonen und Blaupausen“ und weist darauf hin, dass solche therapeutischen Instrumente im Blick auf Klienten mit Dissoziativer Identitätsstörung eher kritisch betrachtet werden (Ebd., S. 28 ff.). Herr X profitierte von einer solchen Intervention allerdings. (Kumbier, 2019) spricht von einer „Personalisierung der inneren Dynamik“. Die Familientherapeutin Virginia Satir (Hesse, 2009), S. 30) nutzte zur Arbeit mit inneren Anteilen zeitlebens die Methode der „Parts Party“: „Kern ist jedoch eine Externalisierung von Anteilen in eine Außensituation, so dass Teile konkret physisch erfahr- und beobachtbar werden“. Zu der von Gunther Schmidt praktizierten „Konferenz der inneren Familie“ (vgl.

gut, um der Polyphonie in den Köpfen von Seelsorgenden und ihren Klienten Raum zu geben. Dabei werden die inneren Anteile symbolisch repräsentiert, entweder mit Gegenständen und/oder Symbolen oder mit konkreten Menschen (beispielsweise bei Satir) als Repräsentanten einzelner Anteile. Im Falle des Herrn X dienten mir Stühle, die entsprechend beschriftet waren, als symbolische Repräsentanzen.

Zur Durchführung des Splittings habe ich bereits im Joining (dem eingangs eines Gesprächs und vor allem auch eines Seelsorgeprozesses genutzten Small Talk zum Aufbau von Vertrauen und Rapport) die Frage der Verrücktheit im Rückgriff auf das Erstgespräch angesprochen. Ich fasste das Erstgespräch dahingehend zusammen, dass ich dem Klienten versicherte, dass ich im Rahmen der Analyse des vorangegangenen Gesprächs – aus meiner Sicht – keine Anzeichen für Verrücktheit hätte finden können. Diese Intervention nahm Herr X zunächst misstrauisch auf. Im Übrigen sei, so fuhr ich fort, ein gewisses Maß an Verrücktheit hilfreich und weit verbreitet, um neue Sichtweisen zu kreieren (mit dem Ziel der Herstellung des Rapports, zugleich ein Reframing der - positiven - Funktion der Verrücktheit). Herr X bestätigte mir daraufhin spontan zustimmend, dass es im beruflichen Bereich bei ihm durchaus immer wieder Situationen gegeben habe resp. nach wie vor gäbe, in denen eine „verrückte Idee“, auch eine eigene verrückte Idee, wesentlich zur Lösung eines Problems oder einer Aufgabe beigetragen habe. Meine Hypothese, dass eine bestimmte Art des Denkens und Handelns von anderen immer dann als verrückt beschrieben werde, wenn eben dieses Denken und Handeln den – offen vertretenen oder heimlich gehegten - Intentionen dieser anderen zuwiderlaufe, nahm der Klient zustimmend auf.

Dann fragte ich Herrn X, ob er bereit sei, sich auf ein Experiment einzulassen, wobei ich ihn bat, sich zu verdeutlichen, dass im Rahmen des seelsorglichen Prozesses Experimente aller Art durchaus hilfreich sein könnten. Ich bat ihn darüber hinaus Schlüsse für sich daraus nur dann zu ziehen, wenn er tatsächlich fühle, dass das betreffende Experiment relevant im Blick auf seine Fragestellung sei. Nach kurzer Absprache des weiteren Vorgehens erklärte ich ihm dann die Methode des Splittings, indem ich sie zunächst bezogen auf mich selbst vorführte: Es schlugen „zwei Herzen“ in meiner Brust, deren eines ihn, Herrn X, bewundere für das, was er Außerordentliches geleistet habe innerhalb einer von Gewalt, Lieblosigkeit und Ablehnung dominierten Familie; das andere „Herz“ wiederum sei „genervt“ angesichts seiner dauernden Klage, seiner Art, sich „unter Wert“ zu verkaufen und seiner Tendenz zur „Selbstzerstörung und Selbsterniedrigung“. Dies führte ich ihm vor, indem ich für jedes

tabellarische Übersicht bei (Peichl, 2019), S. 26) wird die Teile-Arbeit ebenfalls praktiziert. Eine eigene Teile-Arbeit entwickelte Helm Stierlin: „Die alte Annahme, das Selbst sei eine Einheit, eine 'unteilbare psychische Monade', erweist sich in der psychotherapeutischen Praxis als unhaltbar. So wie wir in der Physik erkannt haben, dass das Atom keineswegs die letzte unteilbare Einheit ist, sondern ein komplexes und dynamisches Gebilde mit hunderten von Teilchen, so ist das Individuum aus vielen – hier sagen wir besser – „Anteilen“ zusammengesetzt; analog zur Teilchenphysik brauchen wir eine „Anteilspsychologie““, vgl. bei (Hesse, 2009), S. 31.

„Herz“ je einen Stuhl wählte und mich abwechselnd auf einen der Stühle setzte und wiedergab, was mich dort jeweils emotional bewegte. Dieses Experiment verfolgte Herr X mit außerordentlichem Interesse, teils amüsiert, teils nachdenklich. Als ich ihm schließlich vorschlug, etwas ganz Ähnliches selbst zu tun, stimmte er, ohne lange nachzudenken, zu. Wir wählten folgendes Setting (Abb. 4), um seine Dissoziation zu verbildlichen. Ich wies ihn darauf hin, dass es sich bei den Teilen oder Anteilen der Persönlichkeit beziehungsweise des inneren Teams um therapeutische Konstrukte von Persönlichkeitsanteilen handele, die innerhalb des seelsorglichen Prozesses hilfreich seien, nicht jedoch das beschrieben, was „wirklich“ in ihm vorgehe. Zusätzlich zu den ambivalenten/multivalenten Anteilen führte ich noch die Dimension dynamisch verlaufender Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – ein.

Setting des Splittings



Abb. 4 – Therapeutisches Splitting

Als Starker, Zukünftiger erlebte sich Herr X potent, entschlossen, auch wütend und aggressiv, was er durchaus positiv bewertete. Er konnte von dort aus auch die Vorteile und Ressourcen des gegenwärtigen Herrn X entdecken: neugierig, offen, sprachfähig, „mit dem Rücken zur Vergangenheit“, „zum Chaos“, die Zukunft vor sich. Der vergangene Herr X fühlte sich vorwiegend umgetrieben von Angst und Unsicherheit, vor dem WAS, dem Chaos. Herr X führte an, „manchmal“ schon stark sein zu können, das heißt sich zu öffnen, neugierig zu sein, sprechen zu können. Das WAS schien auf den ersten Blick ein weiteres dissoziatives (polares), mithin verrücktes Konstrukt zu sein. Das WAS war für den Klienten jedoch so etwas wie ein hochflexibles Netz (das erinnert an die Spinnfäden als Bild innerhalb eines Traumes des Klienten), das sich ständig im Zustand des sich Lösens und Neu-Verknüpfens

befand. Es war derart flexibel, dass es sowohl in den guten, wahnfreien als auch in den schlechteren, wahnvollen Phasen dem Herrn X ermöglichte, ein überlebensnotwendiges Minimum an psychischer Stabilität zu bewahren. Dieses Konstrukt war ver-rückt in dem Sinne, dass es je nachdem welche Wahrnehmung im Leben des Herrn X gerade überwog (die wahnhafte oder die wahnfreie), den seelischen Schwerpunkt jeweils auf eine der in der Tabelle skizzierten Seiten ‚ver-rückte‘. Es war die seelische Antwort Herrn X’s auf Kontrolle und Kontrollverlust, indem es ihm ermöglichte, in Phasen des Wahns ebenso die Kontrolle zu behalten, wie in Phasen der Wahnfreiheit. Die untenstehende Tabelle wurde mit Herrn X im Verlauf des Gesprächs erarbeitet.⁷⁷⁷

⁷⁷⁷ Wir erinnern uns, dass seine Ärzte/Therapeuten während des stationären Aufenthalts „dissoziative Trance“ beziehungsweise „dissoziative Trancezustände“ diagnostizierten. Auch die damaligen Symptome seien, so Herr X, dann wieder vorhanden. Das Auftreten innerhalb regressiver Situationen und feedbackartiger Reminiszenzen deutet auf ein Muster hin, das sich womöglich seit dem Zeitpunkt des Unfalls im Teich entwickelt hat.

Das WAS

hilfreich/ungefährlich

hinderlich/gefährlich

bietet Halt (entlang der roten Fäden)

Chaos der roten Fäden verhindert „Klarheit“

„Spinnfäden“ halten, Erdung=Kontakt zur Vergangenheit=Ressource: Schöpfen aus dem, was war; halten auch fern von der Vergangenheit, halten sein aktuelles Familiensystem zusammen

binden an die Symptomatik (Nur negativ?), an die Herkunfts-Familie

Chaos verhindert, sich „auf Biegen und Brechen“ festlegen zu müssen

verschleiert Vergangenheit (Symptom - siehe die Teichepisode: Erstarrung); lässt verstummen

Zum Schluß der Sitzung machte ich Herrn X eine Verschreibung: Ich bat ihn, sich auch zuhause seine drei Splittingstühle aufzustellen. Jeden Morgen nach dem Aufstehen solle er versuchen, zu spüren, zu welchem der drei Stühle er überwiegend tendiere. Zur Überprüfung könne er sich kurz auf jeden der Stühle setzen (kurz, also spüren, nicht nachdenken). Ziel war eine behutsame, allmähliche, an den gemeinsam entwickelten Metaphern orientierte Selbstbeobachtung und das schrittweise Zurückgewinnen von Teilen seiner Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, sowie das sich Erschließen Selbstwert stärkender Ressourcen. Zudem bat ich den Klienten, besonders auf angsterzeugende Situationen zu achten (Was macht Angst? Wie macht es diese Angst? Wo und wann, unter welchen Umständen tritt die Angst eher und leichter auf? Wo, wie und wann hat es die Angst schwer, durchzudringen? usw.) Darüber hinaus vereinbarten wir, dass er weiterhin ein wöchentliches Gespräch mit seiner Frau führen solle, nun unter Einbeziehung der drei Stühle, das heißt er könne je nach augenblicklicher Verfassung oder je nach augenblicklichem Bedürfnis während des Gesprächs beliebig auf einem der drei Stühle Platz nehmen. Er solle dabei

versuchen, möglichst in seiner Kraft zu bleiben (Abstand verändern, Kissen vor den Bauch, um sich zu schützen und ähnliches), für sich zu entscheiden, was er im Gespräch zulasse und was nicht; zudem solle er Angst thematisieren, sobald er sie spüre. Während des Gesprächs könne er sich jederzeit Kraft von seinem ‚starken‘ Stuhl holen und/oder auf diesem Stuhl eine Zeitlang sitzen bleiben. Dies erschien mir hilfreich, weil sich schon früh im Prozeß andeutete, dass Herr X vor allem seine Frau für eine Vielzahl von Problemen, insbesondere die Kinder betreffend, verantwortlich machte. Beide Positionen, seine und die seiner Frau, sollten zum Tragen kommen. Die Regeln sollten die bereits bekannten Paargesprächsregeln sein: Keine Kommentare, keine Bewertungen und Beurteilungen. Dauer mindestens eine Viertelstunde, gern aber auch länger. Danach dürfe jeder gehen, wohin er wolle, ohne vom anderen bedrängt, hinterfragt oder verfolgt zu werden.

Bevor das Gespräch endete, wies mich Herr X darauf hin, dass er sich auf dem starken Stuhl sehr geborgen gefühlt habe. Es sei ein „komisches Gefühl“ gewesen, als habe jemand ihn „wieder an die Leitung angeschlossen, durch die der Heilige Geist fließt, wie Strom durch ein Stromkabel“: „Irgendwie hat es sich so angefühlt, als wäre ich wieder bei Gott gewesen, also nicht im Himmel, aber als wär‘ da wieder ein Kontakt. Auf dem mittleren Stuhl <der starke und schwache Herr X> sei es schwierig gewesen „das alles auseinanderzuhalten. Gott ist dann noch irgendwo da, aber ich denke dann auch an meine Frau, an meine Familie, sehe ganz kurz Bilder vom Schacht, vom Teich. Ich komme da nicht mehr durch, da ist was, was das verhindert“. – „Auf dem Schwachen Stuhl ist alles weg, Gott ist weg, die Geborgenheit, dann bin ich wieder komplett verrückt.“

Im Zuge der Untersuchung einiger Aspekte der Sichtweise auf das Phänomen der Realität im Rahmen der vorliegenden Studie⁷⁷⁸ beschrieb ich bereits, dass *neurobiologisch* beobachtet eine Unterscheidung zwischen verrückten und nicht-verrückten Realitätskonstrukten aus systemischer Perspektive nicht immer hilfreich für die Konstruktion von Lösungen erscheint. Herr X, so meine Hypothese, könnte allerdings von diesem Fokus auf Verrücktheit insofern zunächst profitieren, als dass seine Wirklichkeitskonstruktionen dadurch nicht klassifiziert, kategorisiert und bewertet, sondern zunächst als eine von vielen möglichen viablen Konstruktionen wertgeschätzt werden könnten. Darüber hinaus fiel mir in den Gesprächen mit meinem Klienten immer wieder auf, dass seine Wahrnehmung seiner Verrücktheit oft mit Gott, dem Glauben und der Kirche und ihren Traditionen, aber auch mit dem Satan und seinen Dämonen verbunden war.

⁷⁷⁸ Vgl. Kap. 4.3, S. 231ff.

Aufgrund dessen suchte ich bei Herrn X häufiger nach relevanten Anzeichen impliziter Referenzen auf die biblischen Überlieferungen, überprüfte die systematisch-theologischen Entsprechungen und fragte sowohl nach deren Nutzen für den Seelsorgeprozess des Herrn X, als auch nach deren Nutzen für die systemische Seelsorge im Allgemeinen. Da Herr X auch hinsichtlich seiner *Wahrnehmung* interessante Anknüpfungsmöglichkeiten anbot, wende ich mich im Rahmen dieser Fallanalyse dem ‚Sehen‘ in seinen beiden Aspekten, dem sensorischen und dem – nennen wir es – metasensorischen Sehen (dem ‚Sehen mit dem Herzen‘, ‚dem Sehen mit den Augen des Glaubens‘) zu.

Auch einen weiteren, innerhalb der systemischen Seelsorge im Rückgriff auf die systemische Beratung genutzten therapeutisch-methodisierten Aspekt des Sehens, das sogenannte *Reframing*, das ich oben mehrfach erwähnte, beziehungsweise das innerhalb der Gesprächssequenzen in Anwendung demonstriert wird, stelle ich nachfolgend ausführlicher dar.

Zur Erinnerung: Mit sozialen beziehungsweise kommunikativen Systemen kann ich – anderslautenden Bekundungen zum Trotz – nicht arbeiten. Diese vulgärsystemische Behauptung, dies tun zu können bedarf einer Entkräftung. Dass soziale Systeme, die aus Kommunikationen bestehen, durch Beobachtung überhaupt erst erscheinen, also nicht in der Weltgeschichte herummarodieren und auch nicht aus Containern bestehen, die etwas oder jemanden enthalten, exerziert die Beobachtung – als deren Substrat zum Beispiel ich als Akteur in der Umwelt des sozialen Systems fungiere – als Selbstbeobachtung des Systems durch und mit Hilfe einer Unterscheidung. Aus der Umwelt heraus ist das System nicht irritierbar, sondern als selbstreferenzielles nur aus sich selbst heraus, durch die Operation, die es durch Sinn – also durch fortgesetzte sukzessive Verkettung von Kommunikationen – autopoietisch aufrechterhält: Kommunikation. *Genaugenommen agieren also nicht Personen seelsorgerlich oder therapeutisch, sondern Kommunikationen.* Nur wäre ohne ein sprachfähiges Substrat (Person) keine Kommunikation (Operation) möglich.

Das Reframing ist eine Methode, positive Umdeutungen als negativ betrachteter Umstände, Verhaltensmuster und Symptome im seelsorglichen und therapeutischen Prozeß als Möglichkeiten den Klienten anzubieten.

Die im *Johannesevangelium* (und nur dort) überlieferte Erscheinungsgeschichte Joh 20,19-29 zum Beispiel bietet Möglichkeiten, das ‚Sehen‘ von Klienten gleichsam mit anderen Augen zu betrachten. Diese, sehr wahrscheinlich vom Evangelisten dem Evangelium (abweichend von den Erscheinungsgeschichten der Synoptiker) hinzugefügte, Sequenz präsentiert eine erstaunliche Aussagenvielfalt auf mehreren Ebenen: Zunächst ist vordergründig von einer *tatsächlichen* Sinneswahrnehmung mit den Augen die Rede – *εωρακαμεν τον κυριον* (heorakamen ton kyrion – „Wir haben den Herrn *gesehen*.“ – *οραν* (horan) – „sehen“, Joh 20,25a). Die Jünger *sehen* sensorisch etwas, ansonsten machte die Aussage, dass nach Joh 20,20 Jesus seine Wundmale *zeigt* und Thomas sie schließlich 20,27 sogar *berühren* soll, gar keinen Sinn. Zugleich meint Johannes auch ein

metasensorisches, geistiges Sehen, was dem Sehen der Jünger eine visionäre⁷⁷⁹ Färbung und der Erscheinung Jesu den Charakter einer Theophanie gibt. Das heißt hier ‚sehen‘ die Jünger den Auf-
erstandenen mit eigenen Augen *und* mit den Augen des Geistes zugleich, hier ‚(er)scheint‘ ihnen
nicht nur der Jesus ihrer gemeinsamen Jahre in Galiläa, sondern auch der auferstandene, erklärte
Christus. Er führt gleichsam die Welt (Kosmos) und das Reich Gottes (Basileia) in seiner Person
und in dieser Erscheinung gemäß des Kosmos/Krisis-Programms des Johannes (vgl. Kapitel 3.3.1,
S. 217ff. in dieser Studie) zusammen und repräsentiert derart als Einheit erscheinend die Leitdiffe-
renz der Religion immanent/transzendent.

Dieses mehrdimensionale „Sehen“ als Deutungsangebot erlaubt es, das ‚Sehen‘ des Herrn X – im
Blick auf seine Träume (der Schacht, der Teich) und seine ‚Visionen‘ (Feedback des Teichs resp.
des Schachtes) und die offenbar von ihm ebenfalls hautnah erlebte visuell/visionär imaginierte An-
wesenheit dämonischer Kräfte –, seelsorglich konkreter und damit für den Prozess hilfreicher und
lösungsorientierter zu fassen und so auch Kategorisierungen, Zuschreibungen und diagnostische
Etikettierungen zu entschärfen. Systemisch-methodisch handelt es sich bei der skizzierten Nut-
zung biblischer Texte um ein Reframing.

Im Falle eines Reframings wird – zunächst ganz allgemein – ein als Problem beschriebener
Umstand (Kommunikations- und Verhaltensmuster, Symptom, psychische Störung, Konflikt
etc.) in einen anderen sprachlich-symbolischen Rahmen/Bezugsrahmen (englisch *frame*)
versetzt, um auf diese Weise den betreffenden Umstand nicht als Hindernis, Störung, Un-
glück, Krise oder ähnliches wahrzunehmen, sondern als hilfreiche Ressource für mögliche
Veränderungen und viable Lösungsperspektiven. Systemtheoretisch betrachtet wird ein
musterhaft chronifiziertes, hinsichtlich seiner Deutungsvariabilität erstarrtes Sinnkonstrukt
mit einem alternativen verkettet, um neuen, anderen Sinn zu konstruieren und weitere Ver-
kettungsoptionen zu ermöglichen.

Reframingtechniken machen sich den Umstand zunutze, dass jedes Verhalten erklärbar wird
innerhalb eines bestimmten Kontextes. Menschen haben bestimmte Ressourcen und Fähig-
keiten. Probleme ergeben sich häufig aus einer mangelnden Passung von Kontexten und
Ressourcen. Jeder vermeintliche Nachteil kann in einem anderen beziehungsweise verän-
derten Kontext ein Vorteil sein. Dabei wird generell zwischen drei verschiedenen Typen des
Reframings unterschieden: dem Bedeutungsreframing („Eine Möglichkeit besteht darin, die
Bedeutung, die einem beklagten Verhalten zugemessen wird, zu verändern: Welche mögli-
che andere Bedeutung kann vielleicht das Licht, in dem die Geschichte erzählt wird,

⁷⁷⁹ Zum Folgenden vgl. Michaelis, ThWNT 5, 1954: Im Gegensatz zum Hören (dem im Griechischen nur das Verbum *akouō* (ἀκούω) und seine Komposita zugeordnet sind), gibt es seit Homer eine ganze Reihe von Verba, die das Sehen in unterschiedlichster Qualität beschreiben und die zudem einen z.T. erheblichen Bedeutungswandel von der archaischen bis zur hellenistischen Epoche erfahren haben. Schon früh bezeichnet *horan* (ὁράν) das Sehen im Traum, das geistige und das visionäre Schauen (a.a.O., 316). Die Septuaginta gibt ihrerseits mit *horan* die hebr. Termini *חָזַן* *חָזַן* *חָזַן* (chasah) wieder, „die typischen Vokabeln zur Bezeichnung für visionär-ekstatisch-prophetisches Sehen“ (a.a.O., 329).

verändern und diese somit ebenfalls?“⁷⁸⁰), dem Kontextreframing („Meine Tochter ist immer total unkonzentriert, sie macht viele Dinge gleichzeitig. Die Lehrer sind schon ganz genervt.“ – „In welchem Beruf könnte Ihre Tochter demnächst von dieser Fähigkeit profitieren?“) und dem Inhaltsreframing („Hier wird versucht das beklagte Verhalten und die dahinter liegende ‚gute Absicht‘ zu trennen. Auch für ein schwieriges Verhalten kann eine Perspektive gefunden werden, unter der es einen Sinn ergibt, und sei es, indem es für eine Person oder für ein soziales System etwas gewährleistet.“⁷⁸¹).

Die Methode der sog. „positiven Konnotation“ ist dem Reframing sehr verwandt: „Ich fühle mich schuldig.“ – „Das könnte bedeuten, dass Sie bereit sind, Verantwortung zu übernehmen.“ Reframing und positive Konnotation sind Techniken, die vor allem in einem fortgeschrittenen Stadium einer seelsorglichen Begleitung oder Therapie sinnvoll sind. Reframt man als Seelsorgerin von Beginn an, kann das leicht dazu führen, dass Klienten das Gefühl haben, nicht ernst genommen zu werden. Wenn bereits eine gute seelsorgliche Beziehung gewachsen ist, stellen Reframings und positive Konnotationen meistens kein Problem mehr dar.

Das Reframing ermöglicht es Herrn X, seine visuell-visionären Imaginationen im Sinne des mit dem Verbum *ὁραω* (*horan*) beschriebenen Sehens (Eben nicht Halluzinierens!) als solche ernst zu nehmen (wie Jesus sie bei sich selbst, seinen Jüngern und seinen Zeitgenossen ernst nahm). *Weil* die Jünger in der Erscheinungsgeschichte des Evangelisten nicht etwa verrückt sind, indem sie halluzinieren, sondern „sehen“, wie die Transformation des irdischen (kosmischen) Jesus zum himmlischen (basileischen) Christus erfolgt ist, kann auch bei Herrn X der paradigmatisch-metaphorische Charakter seines ‚Sehens‘ jenseits von Diagnostik und Pathologisierung beobachtet und in seine Wirklichkeitskonstruktion entsprechend verändert (reframed) integriert werden: Frau X ist nicht von Dämonen, vom Bösen, verführt oder besessen (wie Herr X behauptet), sondern gibt aus Herrn X’s Sicht in ihrer Wirklichkeitskonstruktion einem von Herrn X nicht geteilten metaphorischen Paradigma Wirklichkeitswert. Wie das nun seitens Frau X’s ganz konkret gesehen wird, ist wiederum eine ganz andere Frage. Auf diese Weise gäbe Herr X seine eigene überproportional, das heißt dem Kontext dieser Wirklichkeit nicht verhaltensangemessene, feste Bindung an eine bestimmte Beschreibung der Wirklichkeit (=Besessenheit!) zugunsten hilfreicherer, zukünftig möglicher und viabler Entwicklungen zwischen dem Paar und der gesamten Familie auf. In jedem Fall würde die Wirklichkeit des Herrn X durch diese Intervention viabler, liquider,

⁷⁸⁰ (Schweitzer & Schlippe, 2016), S. 78.

⁷⁸¹ A.a.O., S. 79.

vorausgesetzt, er könnte diesem Reframing zustimmen und es in der Folge für sich hilfreich nutzen (was, dies sei hier vorweggenommen, der Fall war).

Man könnte einwenden, dass damit die Verrücktheit des Herrn X *nur* umgedeutet werde, jederzeit aber, etwa im Rahmen eines psychotischen Schubs, seine ‚Krankheit‘ wieder oder vollends ausbrechen könne. Man müsse doch den ‚Realitätssinn‘ der Klientinnen fördern, ihnen Grenzen aufzeigen und das Verrückte im Unterschied zum Nicht-Verrückten deutlich markieren. Pragmatische systemische Gemüter hielten dem womöglich ihrerseits entgegen, dass der Klient so vielleicht längere oder gar lange Zeit stabil bliebe, im Falle eines erneuten psychotischen Schubs aber wenigstens eine gute, entwicklungsfördernde Zeit gehabt habe und schließlich – wenn es denn dann tatsächlich zu einem unkontrollierbaren psychotischen Prozess käme – immer noch eine stationäre Behandlung antreten könne beziehungsweise dieser Schub womöglich weniger heftig ausfiele.

Hier treffen die unterschiedlichen Wirklichkeitskonstruktionen des psychiatrischen und des systemischen Kontextes und des Systems der Medizin und desjenigen der Religion aufeinander. Vereinfacht gesagt: Wenn jemand zum Beispiel an Dämonen glauben könnte, ohne dabei verrückt zu werden (das heißt seinen Alltag auf der Basis allgemein anerkannter gesellschaftlicher Konventionen im Wesentlichen, ohne ständig extrem anstößig und irritierend zu wirken, bewältigen könnte), dann wäre das mitunter völlig ausreichend. Seelsorglich-theologisch ließe sich einwenden, dass wer an Dämonen glaubt nicht genug an Christus glaube. Das mag sein, nur stünde der betreffende Klient mit letzterem keinesfalls allein da (siehe Thomas in Joh 20,19-29 - Glaubensschwäche ist menschlich). Und wenn wir der Bibel folgen, dann hat auch Jesus selbst wahrscheinlich die Existenz von Dämonen vorausgesetzt, zumindest hat er sie ausgetrieben. Selbst wenn er nicht an Dämonen geglaubt (was für einen Mann seiner Zeit ungewöhnlich und unwahrscheinlich gewesen wäre), mit ihnen aber dennoch geredet und sie ausgetrieben hat, dann tat er zumindest ähnliches mit diesem seinem Paradigma, wie ich es oben für mein seelsorgliches Handeln beschrieben habe. Er hat den (Er-) Lebenskontext der Zeitgenossen, die sich an ihn gewendet haben, reframed. Und er tat es offenbar mit Erfolg.

Als ultima ratio potentieller Skeptiker wäre dann vielleicht noch einzuwenden, dass die Bibel metaphorisch spreche und ‚Dämon‘ lediglich eine Beschreibung für bestimmte Muster, Ereignisse, Umstände oder Wirkungen sei, die sich mit modernem Denken, im Unterschied zum Denken der Zeit Jesu, heute rational erklären ließen. Immerhin hätten diese Kritiker die hautnahe und ‚wirkliche‘ Bedrohung, die Herr X im Blick auf die Dämonen empfunden hat, nicht (wie ich) erlebt und zur Kenntnis genommen. So schließt sich der Kreis und dieses moderne Denken tut letztlich nichts anderes, als ich bereits weiter oben unter dem Stichwort „Reframing“ beschrieben habe. Womit der Systemiker und Seelsorger ganz im Sinne des

Auftrags und des Wohls des Klienten als seines einzigen sinnvollen Maßstabs – die übrigen noch möglichen Bedenken getrost vernachlässigen kann. Und wer sagt, dass Skepsis etwas Schlechtes sei?

Seelsorglich wird also im Vertrauen auf die heilende und *tröstende* Kraft Gottes - als Form der Kontingenzbearbeitung - und damit auch der Religion vor dem Hintergrund der unerkennbaren göttlichen Realität eine harmonischere, wenn auch zwangsläufig nicht spannungsfreiere (Was könnten wir über Gott schon wissen, außer im Rahmen der cusanischen *docta ingnorantia*?), Gewichtung vorgenommen, die wiederum konstruktivistisch motiviert ist: Den Träumen und Visionen des Herrn X kommt prinzipiell zunächst nicht weniger Wirklichkeitswert zu, als anderen Wahrnehmungen, Gedanken und Manifestationen. Wirklichkeit ist immer beobachtete, beschriebene und sodann interpretierte, gedeutete (mit einer ‚Bedeutung für‘ versehene) Wirklichkeit in komplexen Polykontexturen und kann daher keinen absoluten (Wahrheits-) Gehalt ‚an sich‘ beanspruchen. Der Klient lernt so, seine Wirklichkeiten als Reaktionen auf bestimmte Lebens-, Denk- und Gefühlsumstände, als in den jeweiligen Kontexten viable Verhaltensmuster aufzufassen und ggf. zu akzeptieren, was Heilung bewirken und *Trost* spenden kann.

6.6 Das fünfte Gespräch – Die Urepisode des Traumas: Der Teich

Herr X berichtete, wie er als Kind in einen Teich gefallen sei. Es sei Winter und das Wasser eiskalt gewesen. Auf meine Frage, ob er den Teich genauer beschreiben könne, überlegte er zunächst, zeigte sodann Anzeichen von Erregung und sagte, dass ihm der Teich quadratisch erschienen sei, „wie ein in den Boden eingelassener Schacht“! Durch „die Kälte und den Schock“ seien seine Arme/Unterarme wie abgestorben gewesen – „Ich war starr, gelähmt, wie tot.“

Herr X erzählte, dass dieses Erlebnis in bestimmten Situationen wiederauftauche, ihn verfolge, obwohl er oft lange nicht mehr daran gedacht habe. In besonderen Stress- und Belastungssituationen, auch im Zuge von Unfällen und Verletzungen, sähe er mit einem Mal „das Bild wieder vor sich, als ob es in dem Augenblick“ geschähe. Im Zuge solcher Situationen traten beim Klienten panische Angst und plötzliche Erstarrung beziehungsweise Lähmung auf. Der Klient verlor sodann ganz oder teilweise die bewusste Kontrolle über seine Extremitäten. Dieser Zustand war laut Auskunft von Herrn X nie von kurzer, immer aber von längerer, variabler Dauer, mitunter konnte er recht lange (über einen Tag oder länger) mit unterschiedlicher Intensität andauern.

6.7 Das sechste Gespräch – Der Satan, die Dämonen und das Radfahren

Die Splitting-Versuchsanordnung, die wir ab dem fünften Gespräch fortan zu Beginn eines jeden folgenden Gesprächs nutzten (und die Herr X auch selbst zuhause bei Bedarf durchführte) erwies sich im Verlauf des seelsorglichen Prozesses als hilfreich, insbesondere, um die Dynamik der Dissoziationen des Klienten zu verdeutlichen und zu fokussieren. Fühlte sich der Klient dissoziiert setzte er sich nie auf den starken Stuhl und nur selten auf jenen, der den starken und schwachen Herrn X zugleich repräsentierte.

Neben den dissoziativen Zuständen, den Schuldgefühlen und den posttraumatisch getriggerten Selbstentwertungen des Herrn X bestand auch weiterhin eine Tendenz zu Realitätskonstrukten, die man als wahnhaft beschreiben könnte, die vom Klienten auch immer wieder mal als verrückt bezeichnet wurden. Ob die Repräsentanz von Stärke, Kompetenz und Zuversicht auf dem starken Stuhl Herrn X dabei zu unterstützen vermochte, die Wahrscheinlichkeit des Auftretens wahnhafter Realitätskonstruktionen abzuschwächen oder sogar überwiegend zum Verschwinden zu bringen, überprüfte ich regelmäßig im Verlauf der ersten Sequenz des jeweiligen Gesprächs nach der Übung. Wenn Herr X kam, und schon bald nach dem Joining seine dämonischen Konstrukte präsentierte, verhalf ihm das bloße Sitzen auf dem starken Stuhl dazu, dass diese Deutungen zunehmend in den Hintergrund traten und nicht selten schon im Verlauf der Sitzung keine oder keine wesentliche Rolle mehr spielten.

Herr X erwähnte einige Male im Laufe des seelsorglichen Prozesses, seine Frau stehe unter dem Einfluss diverser „Hexenmeister“. Der Bruder seiner Frau sei einer davon. Sie hätten gemeinsam einen Internet-Handel mit diesem „ganzen Teufelszeug“ gegründet.⁷⁸² Seine Frau sei ihrem Bruder und den anderen „hörig“. Es sei sicher auch „Sexualität“ im Spiel. Es gäbe schwarze Messen und andere Rituale. Seine Frau habe sich in letzter Zeit stark verändert, sie sei unkonzentriert, nervös, fahrig, wirke übernächtigt.

Angesichts solcher plakativer und attraktiver, religiös-sexuell grundierter Wahnvorstellungen stellte ich mir einmal mehr die Frage, ob es für Herrn X wichtig sei, für verrückt gehalten zu werden und welche Funktion die Verrücktheit für ihn habe. Mit seiner dämonischen Wirklichkeitskonstruktion machte er es seinen Ärzten, seiner Familie, seinen Kolleg:innen, Freund:innen und Familienangehörigen leicht, ihn für verrückt zu halten.

⁷⁸² Dieses Internetangebot entpuppte sich als normaler esoterischer Versandhandel, mit den üblichen Devotionalien, angereichert um eine kleine, das Angebot keineswegs dominierende Auswahl von Artikeln, die in magischen Kreisen, so auch von sog. Hexen, gebraucht werden. Hinweise auf illegales Material und/oder Handel mit Pornographie (Herr X fürchtete durchaus, diese „Satansanbeter“ könnten die Kinder „da mit hineinziehen“, sie „verführen“ und zu „unanständigen Handlungen“ zwingen) fanden sich nicht.

Mir drängte sich als Hypothese ein Zusammenhang zwischen der in den Sitzungen stets präsenten Schuldthematik und dem Bestreben Herrn X's auf, nicht schuldig an der Situation seiner Kinder, am „Scheitern“ seiner Ehe, an den „Prüfungen des Glaubens“, die ihn heimsuchten usw., zu sein. Dazu bemühte er ein ganzes externes Heer von Mächten und Gewalten des Bösen. Mir scheint, damit füllte er den „Schacht“, seine Metapher des Undurchdringlichen, des im dämonischen Dunkel abgetauchten, des Verdrängten, für ihn unzugänglichen. Mit dem WAS bearbeitete er die Kontingenz dieser durch seine Traumatisierung tabuisierten Lebenssituation.

Wie, um das Gesagte noch dramatisch zu untermauern, erzählte er detailliert, in welchem Zustand die Kinder seien: „Meine Frau lässt sie total verkommen. Wenn sie zu mir kommen, sind sie nicht gewaschen, sie riechen schlecht, der Popo ist nicht abgeputzt. XY hat ganz verfilzte, fettige Haare. Die Kinder kriegen kaum etwas zu essen und zu trinken, sie können sich das gar nicht vorstellen. Neulich habe ich XY ihre völlig verklebte Unterhose ausgezogen, also so etwas habe ich noch nie gesehen. Da kamen so die Würmer raus, die quollen aus dem Popo, es war furchtbar.“⁷⁸³ Hätte er noch Schwefelgeruch erwähnt, ich hätte mich nicht gewundert.

Musste ich mir eigentlich Sorgen machen, wenn ich dem Satan, als Herrn X's durchaus partiischer Seelsorger, ins Handwerk pfuschte? Oder durfte ich beruhigt sein, dass der Satan offenbar so schwach war, dass er nicht einmal die Arbeit eines kleinen Seelsorgers unterlaufen beziehungsweise verhindern konnte? Natürlich teilte ich diese meine Überlegungen Herrn X mit, der sich seinerseits verwundert zeigte über die offenbar sehr begrenzte Macht des Fürsten der Finsternis.

Es gab Gesprächssequenzen, in denen sich Herr X ausgesprochen pragmatisch, offen und nahezu ohne religiöse Deutungsmuster den Fragen, die ihn beschäftigten, stellte und Gespräche, die durch religiöse, insbesondere auch dämonische Metaphorik, durch wahnhaft-paranoid erscheinende Interpretamente und Konstrukte geprägt waren.⁷⁸⁴ Sie waren ‚metaphysisch‘ auch in einem ganz konkreten Sinn: Die Realitätskonstrukte, die er in solchen Gesprächsphasen präsentierte, schienen ihm sämtlich nicht von dieser Welt zu sein, jedenfalls wurden sie nach seinem Verständnis nicht diesseitig gesteuert. Seine Symptome, Erfahrungen und Deutungen ließen eigenem Bekunden zufolge auf den Einfluss einer jenseitigen, satanisch-dämonischen Wirklichkeit schließen. Nicht uninteressant und meinerseits auch nicht unbedingt unerwartet in diesem Zusammenhang war, dass der Grad der Dämonisierung

⁷⁸³ Wenn die Kinder wirklich so dermaßen verwahrlost gewesen wären, hätte das nicht längst ernsthafte Konsequenzen für Frau X gehabt? - Auf meine Frage, ob seine Frau denn einmal zu einem Gespräch mitkommen könne, gab Herr X an, dass seine Frau dies auf seine Nachfrage hin kategorisch ausgeschlossen habe.

⁷⁸⁴ Fritz B. Simon, *Meine Psychose*, 169 f. zeigt sehr schlüssig auf, dass „verrücktes Fühlen“ sehr oft mit Vereinfachungen und dualistischen Konzepten einhergeht.

seiner Realitätskonstruktionen und seines Erlebens wesentlich durch seinen Angst- und Selbstwertlevel bestimmt wurde. Je stärker die Angst war und je geringer der Selbstwert (wobei ein geringer Angstlevel auch immer einem hohen beziehungsweise höheren Selbstwertlevel und umgekehrt korrespondierte), desto stärker trat die dämonische Welt in den Vordergrund. Deshalb begann ich im Fortgang des Prozesses nach jeder zu Beginn eines Gesprächs obligatorischen Splittingübung in der ersten Gesprächssequenz mit Skalierungsfragen. So konnten wir den jeweiligen Angst- und Selbstwertlevel für den Augenblick ermitteln und berücksichtigen.

War der Selbstwertlevel hoch und der Angstlevel gering konnte ich diese erste Sequenz meistens gut dazu nutzen, Herrn X's Fokus auf lebenspraktische Dinge und die mit ihnen verbundenen Ressourcen zu richten, um den Klienten möglichst effizient zu unterstützen.

S.: Erinnern Sie sich noch an unser vorletztes Gespräch?

K.: Ja!

S.: Woran genau erinnern Sie sich?

K.: An ihren Vorschlag, mehr zu laufen, Rad zu fahren, aktiver zu werden, nicht immer im Auto zu sitzen. (Lacht!) Aber Sie haben gut reden, sie haben ja gar kein Auto.

S.: Ich verrate Ihnen ein Geheimnis: Ich habe nicht einmal einen Führerschein.

K.: (Schaut mich fassungslos an, äussert seine Verwunderung.) [...] Dann isses ja kein Wunder, wenn Sie solche Vorschläge machen.

S.: Und? Haben Sie sich meine Vorschläge schon zu Herzen genommen?

K.: Ja! Ich war gleich in der Woche nach meinem Besuch hier bei Ihnen lange spazieren, bestimmt fast drei Stunden. Danach hatte ich das Gefühl besser atmen zu können als vorher. Ich habe das dann noch zweimal gemacht, das war jedes Mal ein tolles Gefühl. Letzte Woche bin ich dann sogar mit meinem alten Rad an der ... entlanggefahren, das war toll.

S.: Was war daran so toll?

K.: Naja, das macht schon Sinn, man kommt einfach viel schneller voran als beim Laufen und sieht trotzdem viel mehr als beim Autofahren. Und gesund isses ja auch, auch für die Psyche. Oder? Ich hab' auch an einer Kneipe angehalten und draußen ein Radler getrunken und was gegessen. (Lächelt.) Das war fast wie Urlaub. Und auf der Rückfahrt, als es schon dunkel wurde, hab' ich gesehen, was so alles an Häusern hinter den Bäumen im Wald steht, sieht man ja sonst durch die Blätter im Hellen nicht.

S.: Ja, Radfahren ist schon was Besonderes. Und Sinn gesund ist es auf jeden Fall, für Körper und Psyche. Es schafft auch neue Eindrücke und regt an. Sie können vieles entdecken, was sie sonst übersehen hätten. Hatten Sie denn das Gefühl, dass es sich positiv auf Sie im Hinblick auf Ihre Störung ausgewirkt hat? Hat sich was verändert?

K.: Auf jeden Fall. Sagte ich ja schon, mir ging's besser, der Kopf war frei, keine Angst.
(Pausiert.) Ich war an manchen Stellen schon ein bisschen unsicher, bin ja ewig nicht mehr Rad gefahren und dann auch noch im Dunkeln. Hab' zwar Licht an dem Rad, aber, wie gesagt, bin ewig nicht gefahren. Ich war hinterher ganz stolz auf mich, dass ich das alles hinbekommen habe und Lust habe, es weiterzumachen.

S.: Stellen Sie sich doch bitte mal eine Skala von 1-10 vor. 1 bedeutet – sehr schlechter seelischer Gesundheitszustand, 10 bedeutet – sehr guter seelischer Gesundheitszustand. Bei welchem Wert befanden Sie sich, bevor sie sich an der frischen Luft bewegt haben?

K.: So bei 3. Also manchmal war ich natürlich sehr down, sicher auch bei 2. Also ich würde sagen so bei 2-4.

S.: Bei welchem Wert befanden Sie sich, als Sie das letzte Mal vom Laufen oder vom Radfahren nachhause kamen?

K.: Ich würd' sagen so bei 6-7.

S.: Gibt es einen Unterschied zwischen Laufen und Radfahren beim Wert auf der Skala?

K.: Radfahren macht mir noch mehr Spaß als Laufen, is halt schneller. Also ich würde sagen 6 beim Laufen, 7 beim Radfahren, also Radfahren tut mir eigentlich sehr gut.

Systemische Fragetechniken sind hilfreich, um im Gespräch, unter Berücksichtigung der kommunikativen Systemdynamik, den Prozeß so zu moderieren, dass Sinnalternativen die üblichen kommunikativen Verkettungen unterbrechen und so gewissermaßen anderer, neuer Sinn und mit ihm neue Viabilitäten, neue Verkettungen, kreiert werden können. Mein Klient hat sich anregen lassen, etwas zu verändern und dadurch, ohne dass ihm diese bewußt werden mußte, weitere Veränderungsmöglichkeiten erscheinen lassen, die er ebenso nutzen könnte. In der obigen Beispielsequenz wurde dies durch Skalierungsfragen angestoßen. Darüber hinaus gibt es eine Vielzahl systemischer Fragetechniken und -arten. Diese im Rahmen der vorliegenden Studie einigermaßen erschöpfend darzustellen ist nicht möglich. Andere haben sich dieser Aufgabe gewidmet.⁷⁸⁵ Der folgende Exkurs zu systemischen Fragetechniken stellt aber die wichtigsten Grundtypen systemischer Fragen vor und gibt jeweils anhand von Vignetten aus den Gesprächen mit Herrn X einen Eindruck davon, wie Sinn mit systemischen Fragen gemanagt und Veränderungen mit ihnen angeregt werden können.

⁷⁸⁵ Ich kann hier unmöglich auf all diese Bücher hinweisen, greife aber eines heraus. Nicht, weil es das Beste wäre, sondern weil es sehr praktisch und unterhaltsam ist, indem es schlicht eine Vielzahl von Interviews bietet, die man hintereinander weg lesen und sich so einen Eindruck von der Dynamik systemischer Beratungsgespräche verschaffen kann: Simon, Fritz B./Rech-Simon, Christel: Zirkuläres Fragen. Systemische Therapie in Fallbeispielen, Carl Auer Verlag, Heidelberg, 13. Aufl., 2018.

Dem systemischen Fragen liegt eine Einsicht zugrunde, die Heinz von Förster mit seinem berühmt gewordenen ethischen Imperativ denkbar kurz zusammengefasst hat: „Handle stets so, dass die Anzahl der Wahlmöglichkeiten größer wird!“⁷⁸⁶

Was- und Wie-Fragen

- Was ist aus Ihrer Sicht das Problem?
- Was für Befürchtungen löst es aus?
- Was macht es für Sie so schwierig?
- Was fällt Ihnen leicht?
- Was haben Sie schon ausprobiert?
- Was könnte Ihr nächster Schritt sein?
- Wie erleben Sie die Anderen im Umgang mit dem Problem?
- Wie haben Sie bisherige Lösungsversuche erlebt?
- Was an neuen Fähigkeiten haben Sie entdeckt?

Herr X erzählte in unseren Gesprächen, dass seine Arbeit oft einen außerordentlich mäßigenden Einfluß auf sein Wahnerleben habe.

S.: Sie sprachen davon, dass es durchaus Unterschiede gäbe, wie innerhalb Ihres Lebens- und Arbeitskontextes Leute mit ihrer Störung umgehen. Wer ist denn Ihrer Meinung am wenigsten davon betroffen?

K.: Ganz klar mein Arbeitgeber, der weiß gar nichts davon. Auf der Arbeit zeige ich das auch nicht.

S.: Sie zeigen es nicht oder Ihre Störung ist dann dort gar nicht da?

K.: Also oft ist die gar nicht da.

S.: Dann wären Sie ja auf einen Schlag wieder fit, wenn Sie nur noch arbeiten gingen?

K.: (Lacht!) Naja, ich will mich doch auch um meine Kinder kümmern und was im Haus machen und im Garten und mal ausgehen. Das könnte ich ja nicht, wenn ich nur arbeiten gehen würde.

S.: Man kann eben nicht alles haben.

K.: Das war jetzt ein Scherz, oder?

S.: Meinen Sie? – In jedem Fall denke ich aber, dass es ein Scherz mit ernsthaftem Hintergrund ist. Offenbar sind Sie nicht in jedem Kontext verrückt.

K.: (Lächelt verlegen und scheint nachzudenken. Kurze Pause.)

S.: Wer würde es denn besonders begrüßen, wenn Sie mehr arbeiten gingen?

K.: (Lacht!) Mein Chef natürlich und meine Kollegen. Die verlassen sich sowieso immer schon darauf, dass ich alles mache, was sie nicht schaffen. (Schmunzelt!) Ja und meine Frau natürlich, dann müsste sie mir die Kinder nicht so oft bringen und könnte sich ganz allein um sie kümmern.

S.: Will Ihre Frau Sie loswerden?

K.: (Überlegt!)

S.: Was wäre denn Ihrer Frau noch lieber, als dass sie ständig arbeiten gingen?

K.: Wenn ich auf Montage wäre, wenn ich dauernd unterwegs wäre.

⁷⁸⁶ (Foerster, 1985), S. 41. Im zugehörig ist der ästhetische Imperativ: „Willst du sehen, so lerne zu handeln.“ (Ebd.)

Ausnahmefragen

- Wann ist die Situation besser beziehungsweise irgendwie anders?
- Was genau ist anders, wie genau unterscheidet sich das?
- Was könnte passieren, wenn diese Ausnahmen zur Regel würden?
- Was ist anders, wenn die Ausnahmen auftreten?
- Wie haben Sie es geschafft, das Problem nicht auftreten zu lassen?
- Was tun dann die anderen Personen? Was müsste passieren, damit die Ausnahmen öfter aufträten?
- Was könnten Sie tun, damit die Ausnahmen häufiger werden?
- Was wird für die anderen dann anders sein?

Mit Ausnahmefragen wird versucht, Ressourcen aufzudecken, die Veränderungen anregen könnten. Ganz pragmatisch könnte man seinen Klienten sagen: Mache mehr von dem, was Erleichterung verschafft, was dich glücklich und zufrieden macht. Laß mehr von dem bleiben, was dich unglücklich und krank macht.

S.: In welchen Situationen kommt es noch vor, dass Ihre Störung praktisch gar nicht da ist?

K.: (Nach einigen Sekunden des Nachdenkens:) Wenn ich draußen in der Natur bin, wenn ich mir Zeit für ein dickes, spannendes Buch nehme. Ich lese leider sehr langsam. Wenn ich ins Kino oder ins Theater gehe.

S.: In welchen Situationen noch?

K.: Wenn ich mich mit Freunden treffe, ein Bierchen trinken. Oder zuhause was kochen zusammen oder so. Aber ich mache ja gar nichts schönes mehr, nur noch Arbeit und der Ärger mit meiner Frau.

S.: Sie haben doch bestimmt in letzter Zeit auch was Schönes gemacht.

K.: Nein! (Schüttelt den Kopf.)

S.: Das kann ich mir kaum vorstellen. Denken Sie nach, wann haben sie in letzter Zeit was schönes gemacht und was.

K.: (Denkt eine ganze Weile nach.) Ach, da hab' ich gar nicht mehr dran gedacht, klar, das ist noch gar nicht so lange her, etwa vier, fünf Monate.

S.: Sehen Sie? Und was genau haben Sie da gemacht?

K.: Ich war mit einem Arbeitskollegen, mit dem ich öfter mal rede und mich mittags in der Kantine zum Essen treffe in der Ausstellung ... in ... Das war spannend, obwohl ich normalerweise gar nicht in Ausstellungen gehe. Danach sind wir noch durch die Stadt und haben später was gegessen. Das war ein sehr schöner Tag.

S.: Was machten an diesem Tag ihre Symptome?

S.: (Lacht.) Ach, die sind an dem Tag gar nicht mitgefahren nach ...

Skalierungsfragen

- Wenn Sie Ihren gegenwärtigen Stand auf dem Weg zur Erreichung Ihres Zieles auf einer Skala von 1 bis 10 einordneten (1 = weit vom Ziel entfernt, 10 = fast am Ziel beziehungsweise am Ziel), bei welchem Wert wären sie im Augenblick?
- Wenn Sie die Verständigung zwischen Ihnen und ihren Eltern auf einer Skala von 1 bis 10 einordnen sollten, welchen Wert wählen Sie im Augenblick?

Skalierungsfragen ermöglichen Seelsorger:innen unter anderem einen Eindruck von Belastungs-, Schmerz- und sonstigen Symptomintensitäten. Sie können Intensitäten von emotionalen und sozialen Rahmenbedingungen (Vertrauen, Geborgenheit, Liebesbekundungen und Zärtlichkeit usw.) markieren oder analog zu den Prozentfragen auch Prozeßfortschritte dokumentieren usw.

Prozentfragen

Prozentfragen ermöglichen, Anteilsbeziehungen zu markieren:

- Etwa zeitlich, zum Beispiel: Wieviel Zeit in Prozent widmen Sie ihrem Beruf, wieviel ihrer Frau?).
- Oder räumlich, zum Beispiel: Wieviel Prozent ihres großen Hauses nutzen sie regelmäßig? Wieviel Prozent ihrer täglichen Nahrungsaufnahme dienen allein dem Genuß?
- Oder emotional, zum Beispiel: Wieviel Prozent ihrer Energie, ihrer Gesamtenergie eines Tages, einer Woche widmen sie ihren Kindern? Wieviel Prozent ihres Ärgers in der Firma bezieht sich auf die Chefetage, wieviel auf die Kolleg:innen?)
- Angenommen es gäbe in Ihrem Herzen zwei Tendenzen: Die eine sagt, ich will mich von meiner Frau trennen, die andere ich will bei ihr bleiben. Wie schätzen Sie im Augenblick die Verteilung der beiden Anteile in Prozent ein?

Herr X zeigte sich in der Frage Trennung von seiner meist extrem ambivalent. Manchmal wirkte er, als wolle er die Trennung so schnell wie möglich herbeiführen (100 %), manchmal erschien ihm der Gedanke absurd und fern („Wenn überhaupt dann unter 1 %.“). Er sah die Vorteile für sich selbst, die eine Trennung mit sich bringen könnte, er verbrachte aber auch gelegentlich Zeit mit seiner Frau, die er als wohltuend erlebte.

Bewältigungsfragen

- Wie haben Sie frühere schwierige Situationen bewältigt? Was können Sie davon für die Zukunft übernehmen?
- Was hat Ihnen Energie/Kraft/Hoffnung etc. gegeben?
- Wer oder was war am hilfreichsten für Sie bei bisherigen Problemlösungen?

Bewältigungsfragen können Sinnhaftes fördern, das zur Problemlösung beitragen könnte. Sie führen Klienten vor Augen, was sie bereits früher getan haben, womit sie erfolgreich waren und was

möglicherweise auch nochmals erfolgreich wirken könnte. Besonders wichtig indes sind diese Fragen zur Anregung von Veränderungen, weil die Klientin durch die retrospektive Stimulation wieder fühlen kann, dass sie *früher* nicht hilflos war und somit vielleicht auch gegenwärtig nicht zwangsläufig hilflos sein muß, und sich womöglich nur selbst als hilflos betrachtet.

S.: Was haben Sie außer Therapie, Seelsorge usw. in der Vergangenheit noch gemacht, um ihre Probleme zu lösen?

K.: Ich war neulich mal in einem Yogakurs bei der Volkshochschule.

S.: Ah, das klingt interessant.

K.: Nee! War ein Reinfall. Ich dachte, dass Yoga mich von meinen Problemen ablenken kann und mir hilft, mich auf anderes zu konzentrieren. Hat einfach nicht funktioniert.

K.: Was genau hat denn nicht funktioniert?

K.: Ach, dieses ganze spirituelle Zeug, diese Geschichten von Göttern, Geistern, was weiß ich alles, damit kann ich echt nichts anfangen.

S.: (Lacht lauthals!)

K.: Was ist daran gezz so komisch? Achso ja, verstehe. (Lacht selbst.) Hätte noch sagen sollen, dass ich das alles irgendwie verrückt fand, ne? Ausgerechnet ich! (Lacht seinerseits lauthals.)

S.: Und was haben sie sonst noch gemacht?

K.: (Überlegt länger.) Ach, ja klar! Fällt mir gerade wieder ein. Vor ein paar Jahren – zwei, drei oder fünf – weiß ich nicht mehr genau, ist aber auch noch nicht so lange her, da war ich bei einem Neurologen in Behandlung, der war auch Psychiater oder so, der hat mir so ein paar Übungen vom autogenen Training beigebracht. Das habe ich zuhause eine ganze Zeitlang noch gemacht, das hat gut funktioniert. Ich weiß gar nicht mehr, warum ich damit aufgehört habe.

S.: Sie können ja wieder anfangen. Kurse für autogenes Training gibt es viele. Ich könnte Ihnen ein Institut nennen, dort könnten sie sich anmelden.

K.: Das wäre eine gute Idee, glaube ich.

Zirkuläre Fragen

Zirkuläre Fragen zielen darauf ab, mit möglichst wenigen Fragen möglichst viele Informationen über eine größere Gruppe von Menschen zu erhalten, zum Beispiel über eine Familie, die mit konventionellen Fragen nicht zu erreichen wären. Ebenso kommt man zum Beispiel in einem Paarsystem oft sehr zügig an Informationen, die ohne zirkuläres Fragen nicht oder nicht so schnell zu bekommen gewesen wären. Auch über Einzelklienten und deren Lebens- und Arbeitskontexte können derart viele Informationen gesammelt werden.

S.: Angenommen, hier säße jetzt auch Ihre Frau und wäre mit uns im Gespräch ...

K.: Das will sie ja nicht, Sie hat ja gesagt, dass sie nicht mitkommen will.

S.: Ich weiß, ich erinnere mich. Aber mal angenommen es wäre nicht so, sondern Ihre Frau wäre hier. Könnten Sie sich das jetzt einmal vorstellen?

K.: Ja!

S.: Ich weiß, dass ihre Frau auch sehr ambivalent ist.

K.: Wie meinen sie das?

S.: Ich erinnere mich, dass sie sich mal von Ihnen trennen will, mal nicht?

K.: Ach das meinen Sie, ja richtig.

S.: Also mal angenommen, ihre Frau säße jetzt hier und ich fragte sie folgendes: „Frau X, sie haben gehört, wie gut es ihrem Mann tut, dass er sich wieder mehr bewegt, mehr läuft und mit dem Rad fährt. Was glauben sie, löst das in ihrem Mann aus? Was glauben Sie, Herr X, was antwortete Ihre Frau?

K.: Die würde sagen, dass sie sich freut, dass es mir damit besser geht.

S.: Was noch?

K.: Dann können wir ja endlich mal offen miteinander reden, würde sie sagen.

S.: Dann würde ich erneut ihr Frau etwas fragen, und zwar folgendes: Was glauben Sie, Frau X, dass Ihr Mann glaubt, worüber sie beide redeten, wenn Sie wieder miteinander offen sprechen könnten?

K.: (Denkt nach!) Ich muß mal kurz nachdenken, das ist etwas kompliziert.

S.: Das stimmt, weil Ihre Frau ja eben gerade nicht anwesend ist. Lassen Sie sich also ruhig Zeit.

K.: Die würde sagen, dass ich sagen würde, dass wir dann endlich darüber sprechen könnten, ob wir weiterhin zusammenbleiben wollen oder nicht.

Die Wunderfrage

Die Wunderfrage nutzt die Ressourcen, die Antizipationen entwickeln können. Das heißt, dass schon allein die bloße Vorstellung einer Verbesserung eines verbesserungswürdigen Zustandes positive Veränderungen für einen Klienten erreichen kann, als sei diese Verbesserung bereits eingetreten. Entscheidend ist, dass das erste Glied der Frage konjunktivisch formuliert zur Antizipation einlädt und sodann im zweiten Glied indikativisch nach den Folgen des Wunders gefragt wird, als seien diese bereits augenblicklich eingetreten. Insbesondere Klienten, die wenig Hoffnung auf eine Veränderung ihres Zustandes haben, können davon profitieren, weil der Umgang mit der antizipierten Lösung hochattraktiv und oft unmittelbar wohltuend sein kann.

Angenommen, über Nacht geschähe ein Wunder und all Ihre Probleme wären gelöst. Sie wachen morgens auf und hätten in der Nacht nichts bemerkt - Woran merken sie, dass das Wunder geschehen ist?

Mögliche indikative Folgefragen wären zum Beispiel: Woran erkennen andere, dass ihr Problem gelöst ist? Wer ist am meisten überrascht davon? Wer freut sich darüber, wer nicht? Was ist das Erste, das Ihnen am Morgen zeigt, dass sich etwas in Ihrem Leben verändert hat? Was tun Sie dann als erstes nach dem Aufstehen?

Herr X antwortete auf die Wunderfrage und eine der Folgefragen unter anderem:

S.: Angenommen, über Nacht *geschähe* ein Wunder und all Ihre Probleme *wären* gelöst. Sie *wachten* morgens auf und *hätten* in der Nacht nichts bemerkt - Woran *merken* sie, dass das Wunder geschehen ist?

K.: Ich stehe total entspannt auf, weil ich endlich wieder die ganze Nacht geschlafen hätte.

S.: Habe!

K.: Häh?

S.: Was sie dann *tun*, wenn das Wunder eingetreten ist, nicht, was sie *täten*. Das Wunder ist bereits soeben geschehen. Sie haben die ganze Nacht geschlafen.

K.: Ach so, ja, stimmt.

S.: Woran merken sie noch, dass das Wunder geschehen ist?

K.: Ich wäre, äh, ich bin gut drauf, ich habe sofort eine Idee, was ich als nächstes tun will.

S.: Was zum Beispiel tun Sie als erstes nach dem Aufstehen?

K.: Ich rufe in der Firma an.

S.: Wen rufen Sie an?

K.: Meinen Chef.

S.: Was sagen Sie Ihrem Chef.

K.: Ich würde ...

S.: Herr X!

K.: Ich sag' ihm, dass ich nicht komme, weil ich Überstunden abfeiere. Das hat er mir neulich noch gesagt, dass ich das mal tun soll, also muß, tun muß. Ich trauf mich dann und ruf' den an.

S.: Und dann?

K.: Och, ich könnte endlich wieder mal in den Urlaub fahren.

S.: Sie könnten?

K.: Jaaaa, (leicht genervt) ich fahre in den Urlaub. Weil es dann für mich, ähm, äh, also ... es wäre ...also ich fahre, weil ich es für sinnvoll halte, mal was anderes zu sehen und kennenzulernen und das wieder zu genießen.

6.8 Das siebte Gespräch – Eine Skulptur und Andeutungen einer Glaubenskrise

Das Gespräch fand im Rahmen einer Live-Supervision im Kolleginnen- und Kollegenkreis statt. Ein interessanter Indikator an diesem Tag in der Arbeit mit Herrn X war, dass das, was anfänglich als sog. „Problemskulptur“⁷⁸⁷ geplant war, nicht recht zu seiner Form finden wollte.

Herr X wirkte an diesem Tag zunächst recht aufgeräumt und entspannt, er sagte mir auf dem Weg zu unserem Supervisionsraum, dass er zwar aufgeregt, aber auch sehr offen und neugierig sei. Seine oft zu spürende starke Zurückhaltung zeigte sich jedoch auch an diesem Tag. Die Fülle der Bilder und Perspektiven, die sich ihm eröffneten, verwirrten ihn nach eigenem Bekunden doch erheblich. Immerhin sollte sich die Verwirrung bzgl. der Ergebnisse der Aufstellung später im Rahmen unserer weiteren Gespräche lichten. Es mag hilfreich gewesen sein, dass Herr X bald nach der Skulptur einen zehntägigen Urlaub antrat.

Im Ergebnis jedenfalls stellte sich Herrn X's Krise deutlicher denn je als eine *Glaubenskrise* im umfassenden Sinn dar. Somit wurde wiederum mir deutlich, dass es eine hilfreiche Entscheidung war, mich ihm in meiner Rolle als *Seelsorger*, nicht in meiner Rolle als *Therapeut* zur Verfügung zu stellen.

⁷⁸⁷ Vgl. Varga v. Kibéd, M., Sparrer, I.: Ganz im Gegenteil, 39 ff. und 171.

Die sexualisierte Gewalt, die er erfahren hatte, zeigte sich im Zuge der Skulptur als eines der wichtigsten einer Reihe von Themen. Im Rahmen der Darstellung des neunten Gesprächs komme ich ausführlicher auf die bemerkenswerten Ergebnisse dieser Skulptur zu sprechen.

6.9 Das achte Gespräch – Das Genogramm

Das achte Gespräch als Doppelsitzung fokussierte die Beobachtung der Familiengeschichte und der Strukturen und Verhaltensmuster innerhalb der Familie. Weil sich dies bereits in den Gesprächen zuvor immer wieder abgezeichnet hatte, hatte ich meinen Klienten gegen Ende des siebten Gesprächs gefragt, ob er im Rahmen des folgenden (achten) Gesprächs bereit sei, ein Genogramm zu erstellen. Als er dies bejahte bat ich ihn, mehr Zeit, nämlich zwei Stunden statt einer Stunde, für das nächste Gespräch einzuplanen.

Zu Beginn des Gesprächs erinnerte ich Herrn X daran, was ein Genogramm sei und dass wir zuvor ein solches schon einmal ansatzweise skizziert hatten.

Zum Einstieg ins siebte Gespräch zuvor erzählte mir Herr X, dass seine Frau während seines Urlaubs eine eigene Wohnung bezogen habe. Dass er mir bereits im Erstgespräch vom Auszug seiner Frau erzählte, schien er nicht zu erinnern. Von Freundinnen seiner Frau wisse er, dass sie sich sehr wohl dort fühle, dass es ihr sehr gut gehe. Er habe nun das Bedürfnis, mir viel über seine Herkunftsfamilie und die seiner Frau zu erzählen. Diesem Bedürfnis konnte mit dem Genogramm entsprochen werden. Im Gespräch trat mehr als einmal zutage, dass er seine Frau um ihre „normale“ Familie beneide. Am Ende des achten Gesprächs entstand zudem die Idee, es einmal mit einer Familienskulptur zu versuchen.⁷⁸⁸ Ich bat ihn beim Abschied Zuhause nochmals über das Genogramm zu schauen und gegebenenfalls Fehlendes zu ergänzen.

Herr X berichtete zunächst, dass er viel für sich entdeckt habe, weiterhin im Laufe der Zeit immer mehr für sich entdecke. „Viele Dinge sind hochgekommen“, sagte er mir. Auffallend war, dass er sich gleich zu Beginn des Gesprächs auf den starken Stuhl setzte!

Er erinnert sich einmal mehr, dass er „zwei Mütter“⁷⁸⁹ gehabt habe. Auf meine Nachfrage erzählt er erneut, dass seine Brüder alle nach der Geburt „schwerstkrank“ gewesen seien, einer behindert, der älteste nicht lebensfähig geboren und bald nach der Geburt verstorben, ein weiterer habe sich später das Leben genommen (zuvor gab es bereits einen Versuch der

⁷⁸⁸ Im deutschen Sprachraum ist – nicht zuletzt auch unter dem Einfluß Bert Hellingers – der Begriff „Familienaufstellung“ sehr viel weiter verbreitet, als der Begriff der „Familienskulptur“, der aus dem Repertoire Virginia Satirs stammt. Ich kann das an dieser Stelle nicht vertiefen, weise aber auf meine grundsätzliche Motivation bei der Benennung hin. Ich verstehe mich nicht als derjenige der, wie Hellinger, in direkter Weise aufstellt und sich bzgl. der Skulptur als allwissend stilisiert, sondern als jemand, der den Prozeß des Skulptierens eines Familienbildes durch einen Klienten moderiert und begleitet.

⁷⁸⁹ Die Herkunft dieser Pflegemutter und die genauen Umstände ihres Eintritts in die Familie erinnert der Klient nicht.

Selbsttötung, kurz vor der Geburt von Herrn X, hier findet sich der Hinweis im Genogramm), der andere - sein vergewaltigender und womöglich seinerseits vergewaltigter Bruder - lebe noch. Seine Mutter habe sich um seine Brüder kümmern müssen, sich aber um ihn als einzig Gesunden nicht kümmern können. Also kam die A. ins Haus, die fortan seine „Pflege“ übernahm und den Haushalt führte. Zwei Monate nach der Geburt von Herrn X sei die Mutter erneut schwanger geworden - „Sie wollte vier Kinder haben und hat diese vier Kinder auch bekommen. Sie wollte vier Jungen und hat vier Jungen bekommen.“

Keinen der Todesfälle hatte Herr X zunächst im Genogramm gekennzeichnet. Herr X antwortete, dies habe er „vergessen“. Ich sagte ihm, dass seine Mutter eine unglaubliche Leistung vollbracht und viel für ihre Kinder getan habe.

K.: Da haben sie wohl Recht. Sie war immer auf der Suche nach dem gesunden Sohn. Ich war als Kind überhaupt immer einsam.

S.: Trotz der A.?

K.: A. hat sich wirklich Mühe gegeben, aber sie konnte mir meine richtige Mutter nicht ersetzen. Ich habe mich immer gewundert, warum ich so ein falsches Vaterbild hab', mein Vater war ja auch nie da. Ich lerne jetzt auch, das meiner Mutter zu vergeben. Es wundert mich nicht mehr, dass sie manchmal so hart war und keine Zeit für mich hatte. Sie konnte nicht anders. An den Schicksalsschlägen ist sie gescheitert.

Das *Genogramm* gehört zu den klassischen Methoden der Vergegenwärtigung familiärer Beziehungsstrukturen. Es gehört zu den Standardmethoden der Familientherapie. Es kann im Vorfeld einer Familienskulptur erstellt und dieser zugrunde gelegt werden oder eine Information neben anderen sein. Es kann auch für sich ohne nachfolgende Familienskulptur hilfreiche Impulse geben, veränderte Sinnangebote induzieren und Veränderungen ermöglichen.

Ein Genogramm kann grundsätzlich auf zwei Arten angefertigt werden: Gemeinsam mit dem Therapeuten oder vom Klienten allein zuhause. Auch in seelsorglichen Prozessen kann es angewendet werden und sehr hilfreich sein (zum Beispiel auch mit dem Fokus auf religiöse Traditionen, Meinungen und Haltungen im System). Dabei gibt es eine Reihe von Konventionen, die allerdings immer wieder von Fall zu Fall und von Autorin zu Autor variieren können.

Unsere Verhaltens- und Kommunikationsmuster sind erlernt. Wir haben sie in unterschiedlichen Kontexten in unterschiedlichen Anteilen erworben. Besonders bestimmend für die Entwicklung unserer Muster ist der Kontext, innerhalb dessen wir uns am häufigsten aufhalten, der uns besonders intensiv beeinflusst und in dem wir Beziehungen besonderer Art unterhalten: die Familie, sowohl die Herkunftsfamilie als auch die ihr nachfolgende und koexistierende jeweilige Aktuelle Familie unserer Klient:innen!

Die Regeln der Familien, aus denen wir stammen, ihre Tabus und Geheimnisse, ihre Religionen und Ideologien etc. strukturieren unser Leben wesentlich – in für uns als positiv wie als negativ empfundener Weise. Unsere Stärken und Schwächen wurden und werden auch in unseren Herkunftsfamilien geformt. Loyalität und Schuldgefühle prägen in vielen Bereichen unsere Beziehung

zu unseren Familien. Davon werden auch alle Beziehungen, die wir außerhalb unserer Herkunftsfamilien aufnehmen und pflegen beeinflusst.

Viele Methoden und Techniken der systemischen Therapie, insbesondere die Familienskulptur beziehungsweise die Familienaufstellung, sind hervorragende Instrumente, Fragen zu formulieren und nach Antworten zu suchen. Gestörte Beziehungen, immer wieder misslingende Kommunikation etc. können auf diese Weise genauer beobachtet und Lösungsperspektiven entwickelt werden. Allein aus der Art, wie Klientinnen ihr Genogramm gestalten (flüchtig dahin gezeichnet oder gar auf engem Raum gekritzelt, sorgfältig mit Lineal und Zirkel konstruiert usw.) sind Rückschlüsse auf die so visuell repräsentierten Familiensysteme möglich. Nachfolgend findet sich eine Liste mit Symbolen, wie sie für die Anfertigung von Genogrammen genutzt werden können.⁷⁹⁰

Beziehungssymbole für Genogramme

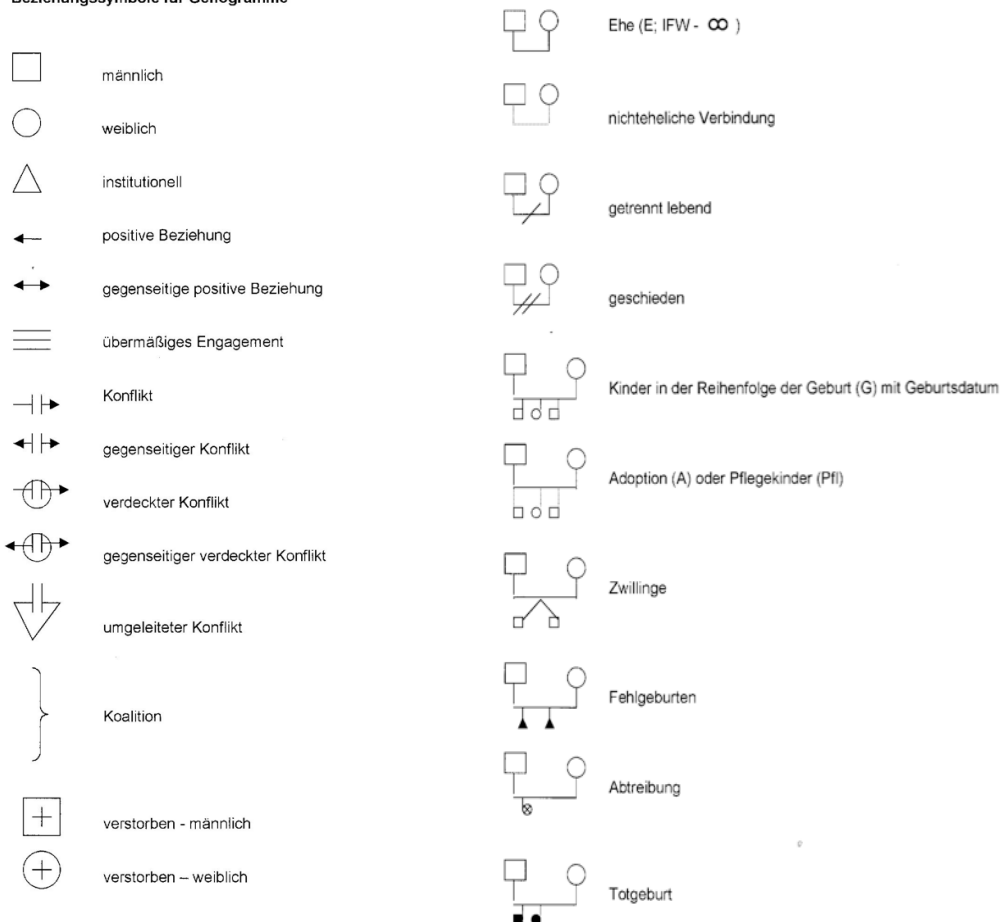


Abb. 5

Die Klienten können nach der Erstellung ihrer Genogramme diese mit folgenden Informationen vervollständigen:

- Berufe, Tätigkeiten der einzelnen Personen
- Krankheiten, Beschwerden und Störungen in der Familie

⁷⁹⁰ Natürlich gibt es auch andere Symbole und die meisten Therapeutinnen, Berater und Seelsorgerinnen verwenden auch andere Symbole und nutzen mit der Zeit individualisierte Formen der Genogrammarbeit inklusiver eigener Symbole und modifizierter herkömmlicher.

- Todesursachen
- Besondere Vorkommnisse (Berufswechsel, Ortswechsel, Umzüge usw.)
- Religiosität in der Familie, besondere Beziehung(en) Einzelner zu Gott, einem höheren Wesen oder Werten etc.
- Umgang mit Besitz/Eigentum, Geld und Erbe
- Lieder, Musik, Spiele, Geschichten, Gedichte etc. in der Familie
- Geschichten, die man sich über die Familie, über Paare, Einzelne und Gruppen der Familie erzählt usw.

Fragen zur Familie im Prozess der Genogrammerstellung können u.a. folgende sein:

- Wie habe ich meine Kindheit erlebt?
- Wie würde ich die Geschwisterkonstellationen beschreiben?
- Welche Wertvorstellungen, Ideologien und Ziele prägen meine Familie?
- Wie ist/war die Verteilung der Rollen und Funktionen in der Familie?
- Welche Süchte und Abhängigkeiten gab/gibt es?
- Welche unerfüllten Wünsche gab/gibt es?
- Welche Geheimnisse und Tabus gab/gibt es?
- Welche Krisen gab/gibt es in Ihrem Leben?
- Welche sind ihre Ressourcen?
- Welche Ängste gab/gibt es?
- Wie war/ist die Streitkultur in der Familie?
- Welche Konflikte gab/gibt es?

Darüber hinaus können Klienten Bilder ihrer Familie mitbringen, die ihre Familie in allen möglichen Lebenskontexten zeigen. Auch Dokumente, Briefe, Ausweise/Pässe können von Bedeutung und sehr aufschlussreich sein, ebenso Familienbücher, Stammbäume und ähnliches. Sollten Klienten schon einmal regelrechte Ahnenforschung betrieben haben, können sie die Ergebnisse in ihre Genogramme einfließen lassen. Auch Gegenstände, die von Bedeutung sind oder waren beziehungsweise in der Familie der Klienten geachtet und verehrt wurden und werden sind mitunter interessant. Auch Haustieren kommt nicht selten eine besondere Bedeutung im Genogramm zu.

Werfen wir einen Blick auf das - vollständig anonymisierte - Genogramm, das ich gemeinsam mit Herrn X erstellt habe.

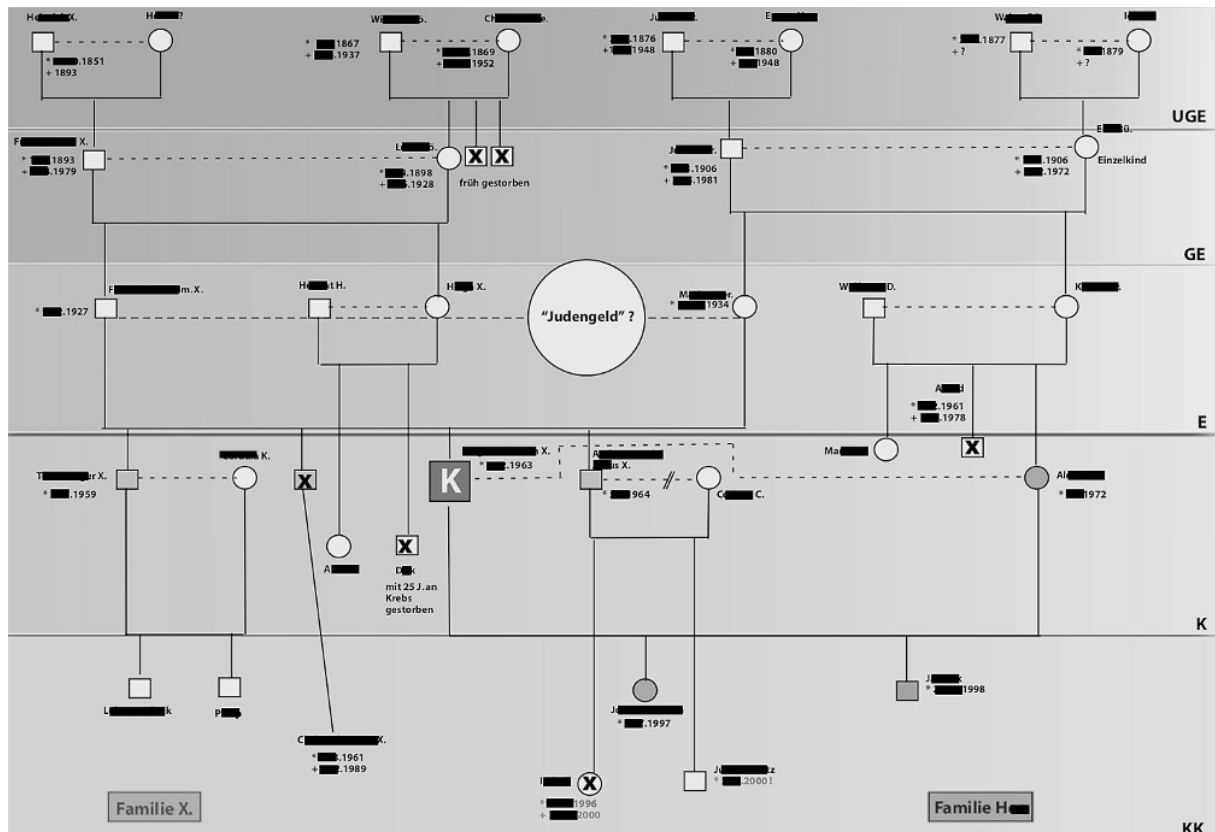


Abb. 6 - Herrn X's Genogramm – Legernde der im Bild und im Folgenden verwendete Abkürzungen: UGE - Generation der Urgroßeltern; GE - Generation der Großeltern; E - Generation der Eltern; K - Generation der Kinder; KK – ‚Kindeskinder‘ - Generation der Enkelkinder K – Klient

Vor dem Hintergrund des bisherigen therapeutischen Prozesses kam es im Zuge der Besprechung des Genogramms zur Bildung einer Reihe von Hypothesen im Blick auf das Herkunftsfamiliensystem des Herrn X. Diese stehen auffallend im Kontrast zu den meist ausgeprägt rationalistisch, sachlich und pragmatisch beschriebenen Familienstrukturen seitens des Herrn X. Es darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass Herrn X's Familiensystem durch die über Generationen reichende - in einigen Fällen erwiesene, in anderen vermutete - erhebliche sexualisierte Gewalt geprägt ist.

Es fällt auf, dass eine gewisse H (Name unsicher) aus der UGE (im Bild ganz links oben) als einzige ihrer Generation unbekannt ist (dies ist umso auffälliger, als ansonsten alle weiteren Vertreter der UGE bekannt sind, was bei vielen Klienten nicht der Fall ist). Auch in den ‚offiziellen‘ Familienstammbäumen ist sie zwar namentlich eingetragen, jedoch handelt es sich dabei nicht um ihren tatsächlichen Namen. Sie ist Herrn X zufolge (der diese Hypothese erstmals von seiner Großmutter gehört hatte) – „es sollten wohl Spuren verwischt werden“ - möglicherweise aus einer Schwangerschaft im Zuge sexualisierter Gewalt und/oder Inzest hervorgegangen. Oder sie stammt vielleicht aus der jüdischen Familie, deren Geld die Familie X sich mutmaßlich widerrechtlich angeeignet haben soll. Dass sie weder einen jüdischen

Vornamen noch einen solchen Nachnamen hat, ist zwar zu dieser Zeit ungewöhnlich, aber sie wird, wie erwähnt, womöglich umbenannt worden sein.

Mit dem Urgroßvater W (geboren 1867) beginnt das Sterben der Kinder (die „Kinderopfer“, wie Herr X das selbst einmal nannte, zumindest hier in diesem Ausschnitt des Systems, es könnte auch schon in früheren Generationen vorgekommen sein). Der W könnte seine Tochter vergewaltigt haben. Er ist kein X und auch die Familie H hat sich die sexualisierte Gewalt per Einheirat „eingehandelt“! (Dämonisch-dualistische Sicht: Das Böse kommt immer von außen!) Auffällig ist ferner, dass der Tod offenbar jeweils eine Generation überspringt: Von Großmutter L's (geboren 1898) Kindern stirbt keins, aber eines ihrer Tochter H. Der Vater des Herrn X, F (geboren 1927), vergewaltigt seinen Sohn, meinen Klienten (als K für „Klient“ im Genogramm eingetragen), von *seinen* Kindern stirbt keines, erst in der Enkelgeneration stirbt die I, Tochter von Herrn X's Bruder A. Allerdings bleiben die Zweifel, dass Herrn X's Geschichte vom frühen Tod seiner Geschwister überhaupt zutrifft, sodass I auch als junge Erwachsene gestorben sein könnte. Herr X scheint sehr häufig Schuldgefühle zu hegen, erträgt nicht, dass seine Familie mit dem vergewaltigenden Vater und dem vergewaltigenden Bruder ungeschoren davonkommen sollte und es erst wieder die kommende Generation, womöglich seine eigenen Kinder (!), träfe. Nahm sich sein Bruder C deshalb das Leben? Als eine Art Sühne? Das generierte womöglich noch mehr Schuld für Herrn X, schließlich ist er ja vergewaltigt worden.

Als die Familie H. in die Familie X einheiratet (in der UGE) stirbt auch hier in der übernächsten Generation ein Kind (der Bruder von Herrn X's Frau A, der sie im Alter von 8 Jahren - er selbst war 12 - vergewaltigt hat). Der Tod ist in diesem Familiensystem offenbar das Einzige, was Druck, Kontrolle, Geheimhaltung und Schweigen zu durchbrechen vermag.

Das gesamte System wirkt verschworen und hochgradig kontrolliert, jeder scheint zu ahnen, dass etwas im „Schacht“ ist, aber niemand scheint etwas Genaues zu wissen beziehungsweise wissen zu wollen, weil sich anscheinend niemand traut, hineinzublicken. In diesem Sinne könnte Herrn X's Unfall im winterlich kalten Teich, der in der Beschreibung dem Schacht gleicht, auf eine Art innerfamiliären ‚Initiationsritus‘ verweisen: Alles, was dazu beitragen könnte, dass das System die Kontrolle verliert, wird eingefroren („kalt gemacht“), Übertretungen werden, zumindest in der Androhung, überproportional geahndet (Morddrohung des Schwiegervaters!) - Mutter des Herrn X: „In unserer Familie passieren auch viele Dinge, wir müssen viel leiden, weil wir viel haben“ (aber eben kein Geld - de facto gibt es ja Schulden - sondern Geheimnisse: „Judengeld“, sexualisierte Gewalt). „Schuld“ erscheint als bedeutsames Thema in diesem System, so auch bei Herrn X.

Während der Genogrammarbeit – wie auch während unserer vorangegangenen Gespräche – hatte ich oft den Eindruck es gäbe für Herrn X nichts, worauf er bauen könne. Alles schien weggebrochen – Ehefrau, Kinder, Eltern, die eigene Vergangenheit, insbesondere die Kindheit, offenbar auch seine Herkunftsfamilie.

K.: Ich habe ein Buch gelesen, Titel weiß ich nicht mehr genau, über Vergeben und Loslassen. Da stand drin, wir sollten unser Haus auf Felsen bauen. Und ich dachte immer ‚auf Felsen bauen‘ heißt, sich zu Jesus zu bekennen, die Dinge, die unserem Leben im Weg stehen, die einfach da sind, die weggeräumt werden müssen; genau das ist jetzt einfach dran. Das Bild gibt mir sehr viel Stabilität und Vertrauen. Ich fühle mich einfach stärker, kann mehr machen.

S.: Im Matthäusevangelium <Mt 16,18> bekennt Jesus sich zu seinem Freund Petrus. Dort steht: ‚Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen‘.

K.: Aber was wäre Petrus ohne ihn?

S.: Entspannter?

K.: (Lacht!) Aber Jesus war doch sein Leben.

S.: Ist Jesus auch Ihr Leben, Ihr Fels, auf den Sie bauen?

K.: Das soll doch wohl so sein, tja, das wär’ schön, wenn es immer so wäre. Aber dann kommt mir der Sand dazwischen.

S.: Meinen Sie den Sand, der hier mal auf dem Whiteboard stand.

K.: Genau!

S.: Was ist dieser Sand genau, was macht er mit Ihnen?

K.: Der ist mein Leben und der ist nicht wirklich feste, wie Fels, is ja auch Sand. Und der gerät immer in Bewegung.

S.: Wie Treibsand?

K.: Ja, wie Treibsand.

S.: Das könnte doch auch ein schönes Bild sein, oder?

K.: Wie meinen Sie das?

S.: Es ist zumindest Bewegung in Ihrem Leben. Der Sand treibt Sie um, bald hier hin, bald dort hin. Er treibt Sie in Sackgassen, aber er treibt Sie auch zu neuen Ufern, zu neuen Chancen.

K.: Ah, so hab’ ich das noch nicht gesehen

S.: Können Sie meiner Sicht denn etwas abgewinnen?

K.: (Denkt eine Zeitlang nach.) Das ist schon irgendwie so. Ich kann mich immerhin bewegen, auch wenn ich eher bewegt werde, also der Sand bewegt mich, manchmal, ohne dass ich mich bewege.

S.: Geben Sie doch mal ein Beispiel, wie der Sand Sie im Augenblick bewegt, wohin er Sie treibt.

K.: Ich merk' das zum Beispiel an meinen Kindern. Einer meiner Söhne hat seit Wochen den Wunsch geäußert, bei mir zu wohnen und nicht mehr bei meiner Frau. Das ist für ihn ganz ungewöhnlich.

S.: Nehmen Sie das ernst?

K.: Ja, ich nehme das sehr ernst. Ich habe ihm heute morgen gesagt - ‚wenn das dein Wunsch ist, dann werde ich das mit Mama durchsprechen‘. Sie ruft mich jeden Tag an. Meine Frau geht davon aus, dass ich ihm diesen Wunsch ‚infiltriert‘ habe, dass ich etwas verführerisches, teuflisches habe.

S.: Oh, Sie schlägt mit Ihren <Herrn X's> Waffen zurück.

K.: Wie bitte?

S.: Sie sagen doch oft, Ihre Frau täte nicht, was sie wolle, unterläge fremden Einflüssen von Hexenmeistern und Dämonen.

K.: (Schmunzelt!) Hat sie was von mir gelernt, ne?

S.: (Lacht!) Sieht so aus.

[...]

K.: „Durch den Umzug, also den Umzug meiner Frau, waren die Kinder ja auch oft länger bei mir, da haben sie halt ein anderes Leben mitbekommen. Mein Bruder hat damals auch um die Kinder gekämpft, hat dabei aber kein Glück gehabt, seine Frau hat gewonnen. Er hat seinen Sohn in den letzten drei Jahren vielleicht einen Tag gesehen. Leute, die mir begegnen, auch Freundinnen, Freunde sagen immer, was für ein guter Vater ich bin, so, wie ich mit meinen Kindern umgehe, das hätten sie noch nie gesehen. Ich habe meine Kinder immer schon, nicht erst jetzt, gewaschen und geputzt.⁷⁹¹ Meine Frau hat dem einfach nicht so viel Beachtung geschenkt. Sie ist wirklich gut zu den Kindern, aber darauf achtet sie nicht so. Als ich noch zuhause war, also ich würd' sagen 70 %, ja 70 % der Pflege habe ich gemacht. Meine Frau knutscht immer mit den Kindern rum, knuddelt und quetscht sie ständig. Ich habe gelesen, dass das auch nicht gut ist, wenn man die Kinder so oft streichelt und

⁷⁹¹ Seine Söhn ließen sich nur ungern anfassen, auch von ihm als Vater nicht, erzählt mir Herr X. - Herr X, der „Knuddeln und Knutschen“ zuweilen zwanghaft vermeidet und sehr pragmatisch mit seinen Kindern umgeht, hätte ich auch fragen können - Was brauchen die Kinder denn, Liebe oder „geputzt“ werden? Herr X drückt seine Liebe den Kindern gegenüber oft durch solche „Pflegemaßnahmen“ aus, diese Form des Körperkontakts fällt ihm leichter, weil sie unvermeidlich ist. Auch die Angst, von seinen Kindern als übergriffig betrachtet zu werden wird eine Rolle spielen.

küsst und so. Das ist Missbrauch, das ist nicht gut für sie. Man muss Kindern auch Strenge geben.

S.: Missbrauch? Missbrauch ist ein starkes Wort in diesem Zusammenhang. Eigentlich ist Missbrauch immer dann gegeben, wenn die Grenzen von Kindern nicht beachtet und leichtfertig überschritten werden. Damit fängt es an. Natürlich ist das dann noch nicht der dramatische, große, schwere und brutale Missbrauch. Es fängt aber an, wenn wir als Eltern die legitimen Grenzen unserer Kinder nicht beachten und überschreiten. Aber glauben Sie wirklich, dass die Liebkosungen Ihrer Frau bereits Missbrauch sind?“

K.: Ich habe da öfter drüber nachgedacht, grad nochmal, als sie redeten und denke, dass meine Frau einfach verblendet ist, dass sie krank ist. Ich gebe meine Frau noch nicht auf.

6.10 Das neunte Gespräch – Analyse der Familienskulptur

Um seine Herkunftsfamiliensituation genauer in den Blick nehmen zu können, vereinbarte ich mit Herrn X eine Familienskulptur, die zusammen mit einer Reihe von Kolleg:innen, die ich mit Zustimmung des Klienten als Repräsentanten dazu eingeladen hatte, durchgeführt wurde. Herr X und ich tauschten uns im sechsten Gespräch intensiv über die Aufstellung aus.

S.: Was ist Ihnen besonders eindrücklich geblieben von dieser Skulptur?

K.: Ich hab' ganz viele Bilder gesehen, da war viel Aktion, es waren auch bedrohliche Bilder, aber ich habe mich auf diese Ruhe konzentriert, die auch einfach da war.

S.: Die Bilder, von denen Sie sprechen, haben Sie uns ja nicht gezeigt. Das ist natürlich Ihr gutes Recht. Ich höre jetzt zum ersten Mal davon. Was hat Sie bewogen, es uns nicht mitzuteilen?

K.: Ich wollte einfach diese Ruhe für mich haben, das andere, das war einfach nicht gefragt, ich glaube, das war einfach nicht dran. Besonders beeindruckt hat mich diese schwarze Frau <Kollegin mit schwarzen Haaren und schwarzer Kleidung> die zwischen mir und meiner Frau stand, die sie richtig abschirmte, so dass ich gar nicht mehr dran kam, ich konnte sie ja nicht mal mehr sehen. Und diese andere Frau, die hinter meiner Frau stand, die sie bedrängt hat. Das ist alles nicht richtig, das darf doch so nicht sein. Ich weiß eben nicht, was ich dagegen tun kann, wie ich mich wehren kann, dass immer was dazwischensteht und ich immer behindert werde. Aber das war ja eigentlich alles nicht das Thema.“

S.: Können Sie formulieren, was denn Ihrer Meinung nach das Thema war?

K.: Das war der Missbrauch, ganz klar der Missbrauch. Ich habe mich dann mal damit beschäftigt. Es gibt im Internet Wüstenstrom⁷⁹², da hab' ich erst mal erfahren, was Missbrauch eigentlich ist, was es bedeutet. Ich hab' das im Internet noch nicht ganz gelesen, aber es ist interessant, was Missbrauch eigentlich ist, was er auslöst, was er für eine Persönlichkeit bedeutet, wie sich die Eltern dazu verhalten, ach alles, was es da so gibt - das hat viel Sand unter meinem Haus aufgespült, da gibt es viel zu tun.“

Ein weiteres Thema war die rote Gardine in dem Raum, in dem die Skulptur stattfand, in ihrer Richtung zeigte sich die Perspektive, die Zukunft.

K.: Das war auch wichtig. Ich hab' gemerkt, dass ich eine Perspektive habe, die habe ich vorher nicht gesehen.

Ich schlug Herrn X vor, nach einem Symbol für den Skulpturtag zu suchen.

S.: Das ist jetzt mal nicht mehr der schwache Stuhl, sondern ein Stuhl, der für etwas anderes außerhalb Ihrer Person steht. Brauchen sie den überhaupt im Moment noch, den schwachen Stuhl?

K.: Nein, den brauch ich nicht mehr.

Herr X legte ein kugelfundes Kunststoffauge auf den Stuhl, das er schon einmal in einem unserer Gespräche als Symbol für Gott ausgewählt hatte. Das Auge rollte vom Stuhl herunter. Ich legte einen kleinen Ball auf den Stuhl, äußerte meine Vermutung, dass er nicht gerade stehe und deshalb das Auge immer wieder herunter rollte im Gegensatz zum letzten Mal, wo es auf Anhieb liegen blieb. Der Ball, den ich zur Kontrolle nutzte, blieb allerdings liegen.

K.: Was machen Sie da?

S.: Ich mache auch mal etwas Verrücktes. Ich nutze den Kontext als Berater.

K.: Wie meinen Sie das?

S.: Ich meine, dass es doch eine gute Idee wäre, für einen seelsorglichen Prozess alles zu nutzen was so rundherum auch noch vorhanden ist und passiert.

K.: Naja, wenn's hilft.

⁷⁹² Es handelt sich um eine Ehe-, Erziehungs- und Lebensberatungsorganisation aus dem evangelikalen Spektrum.

Ich erzählte vom letzten Mal, als das Auge einfach so liegen blieb. Herr X konnte sich daran nicht mehr erinnern.

K.: Es kann aber auch sein, dass ich im Moment etwas von der Rolle bin, ich bin nämlich gestern gestürzt. Im Hauseingang auf diesen Fliesen, die immer bei Regen so glatt sind. Ich habe schon zu meinen Nachbarn gesagt - Irgendwann bricht sich da noch jemand den Hals auf den Dingen. Aber es hatte nicht geregnet, die waren ganz trocken. Die Kinder <aus dem Haus> hatten wohl Sand <!> vom Spielplatz zum Haus mitgebracht. Sand auf Fliesen kann ganz schön glatt sein. Ich hab' dann noch versucht mich mit der Hand an der Wand festzuhalten, hab' mich dann aber wohl unbewußt eher abgestoßen und bin so nach hinten gefallen, das hat richtig geknackt im Genick, danach hatte ich furchtbare Kopfschmerzen, v.a. aber Augenschmerzen. Ich will heute noch zum Arzt gehen, vielleicht habe ich ja ein Schleudertrauma.

Herr X spielte, während er von seinem Sturz erzählte, die ganze Zeit mit dem „Auge Gottes“ in seinen Händen. Er legte es wieder auf den Stuhl, es rollte herunter.⁷⁹³ Ich teilte Herrn X meine ‚Hypothese‘ mit.

S.: (belustigt) Ich habe da gerade eine verrückte Idee.

K.: Ja und? Was für eine Idee?

S.: Das eigentliche, ausgeblendete Thema beziehungsweise eines der ausgeblendeten Themen ist Gott, die ungeklärte, schwankende, immer wieder aus dem Bewusstsein ‚herausrollende‘ Gottesbeziehung. Kann es sein, dass Sie gerade auch mitten in einer Glaubenskrise, in einer richtigen Existenzkrise stecken?

K.: Meine Güte, da haben Sie aber ins Schwarze getroffen, also grundsätzlich. Es schwankt auch <Auge rollt wieder vom Stuhl!>, aber klar, sicher, Glaubenskrise, Existenzkrise, da is was dran. Ja, mit dem Glauben, da hab' ich mittlerweile Schwierigkeiten.

Ich bot ihm an, diese Krise in den Blick zu nehmen. Er stimmte zu. Ich schlug Herrn X vor, dass wir uns mal ein ‚Bild‘ von seinem Gott machten. Ich liste hier einige Interpretamente und Hypothesen auf, die wir gemeinsam entwickelt haben:

⁷⁹³ Nach dem Gespräch probierte ich es allein selbst mehrmals aus. Es lag an der Aufpolsterung des Stuhls, die im mittleren Bereich am höchsten ausgeprägt war und zum Rand hin allmählich abfiel, was nur schlecht zu erkennen war. Es war schwierig, eine glatte Kugel dieser Größe dort so zu platzieren, dass sie nicht herunterrollte. Der Ball war aus rauem Material, größer und hatte infolgedessen eine größere Auflagefläche mit höherer Reibung während des Einpendelns in die Ruhephase, so daß er nicht herunterrollte. Das wäre immerhin eine rationale Erklärung.



Abb. 7 - „Gott in Herrn X's Realität“

Seine misslungenen Suizide brachte Herr X in enge Verbindung zum Erfüllen des „Plans Gottes“, dass die Versuche misslangen, war ihm Zeichen dafür, dass Gott noch etwas mit ihm vorhabe.

Sand war für ihn ein Synonym für „Sünde“, wer also sein Leben auf Sand baue, sei mit Schuld behaftet und müsse diesen Sand (= die durch die Sünde generierte Schuld) abtragen. Im Blick auf das „Auge Gottes“ sah Herr X die Aufgabe, sein inneres Auge und sein inneres Ohr für Gott zu entwickeln und zu schärfen.

Der Sand, die Sünde, die Schuld zeigten sich auch in der Familiengeschichte: Es wurde behauptet, sein Großvater habe davon gesprochen, die Familie sei wegen „Judengeldes“ zu einem gewissen Wohlstand gelangt, genaueres wusste der Klient nicht. Die ganze Familie sei deswegen „verflucht“ („auf Sand gebaut“) worden. Warum mussten und müssen so viele aus der Familie jung sterben? Sein großes Ziel formuliert er im Anschluss sehr klar: „Das Haus wieder auf Felsen stellen.“ Er will sich mit dem Sand beschäftigen, ihn Körnchen für Körnchen abtragen, um den „Fels“ wieder freizulegen; den gäbe es, er liege unter dem Sand.

Noch immer nahm Herr X Tolvin, gab aber an, seit einiger Zeit besser und etwas länger schlafen zu können.

S.: Vielleicht schlafen Sie ja wenig, weil Sie so viel zu tun haben, weil es so viel Sand wegzuräumen gibt.

K.: Das ist bestimmt so.

S.: Sind sie jetzt gegen Ende der Sitzung noch aufnahmefähig genug, um ein Reframing zu dem Sand zu hören?

K.: Ja, sehr gerne. Daran bin ich ja nun schon gewöhnt.

S.: Solange Sie auf dem Sand schwimmen, sind die Themen – sexualisierte Gewalt, Trennung von ihrer Frau u.a. – im Fluss, es gibt also eine Chance für Veränderungen, solange wir auch im seelsorglichen Prozess zunächst mal auf Sand bleiben, bleiben auch die Dinge im Fluss und wir können mit ihnen arbeiten.

6.11 Das zehnte Gespräch – Alles hat seine Zeit, auch traumatisiert sein hat seine Zeit

Das Gespräch war von der Sorge des Herrn X um seine Kinder geprägt. Es gehe nun bald in mehreren Gerichtsverfahren um die Fragen des Sorge- und Aufenthaltsbestimmungsrechtes. Die finanziellen Aufwendungen von Herrn X sind durch den Umzug seiner Frau und die höhere Miete ihrer jetzigen Wohnung größer geworden. Den Kindern möchte er trotz der höheren finanziellen Gesamtbelastung keine Einbußen zumuten.

Es zeichnete sich ab, dass der Klient bald Zeit und Muße brauchen würde, sich mit Gott und dem Sand zu beschäftigen. Wir überlegten gemeinsam, was wir noch bräuchten. Herr X wollte auf jeden Fall ein Abschlussgespräch. Er wollte mit mir gemeinsam überlegen, wie er sich ein wirksames, kostenloses Hilfesystem aufbauen könne. Ich fragte ihn, was ihm im Augenblick wichtiger sei, das Gespräch über die Organisation und Gestaltung seines Abschieds oder über das, was nun an gerichtlichen Verfahren auf ihn zukomme. Er wolle ersteres geklärt wissen, weil er bis zum ersten Gerichtstermin noch genug Zeit habe. Er erzählte mir, dass er langsam begreife, was ich damit meinte, dass er sich auch um sich und seine Bedürfnisse stärker kümmern solle. Er habe dann zwar immer ein schlechtes Gewissen seinen Kindern gegenüber, spüre aber, dass er tatsächlich auch an sich denken müsse. Auf die Frage, ob er seiner Frau gegenüber deswegen auch ein schlechtes Gewissen habe, antwortet er mit einem klaren Nein.

Unsicherheit bestand in der Frage, wie viele Gespräche es denn noch sein müssten, eines oder zwei oder mehr. Ich bat ihn, das für sich zuhause zu bedenken und zu versuchen, selbst eine Entscheidung zu finden. Wir überlegten gemeinsam, dass es Sinn machte, wenn er Kontakt zu einem kirchlichen Beratungszentrum aufnähme, um sich dort nach einer kostenlosen Beratung zu erkundigen. Außerdem bat ich ihn, zu prüfen, ob anhand seiner Diagnosen eine von seiner Krankenkasse bezahlte ambulante Psychotherapie genehmigt werden

könnte (woran ich allerdings keine Zweifel hatte). Mit der Erwägung dieser Fragen und der Sondierung diverser Möglichkeiten endete das Gespräch, das heißt es endete beinahe. Denn Herr X fragte mich, als wir bereits im Begriff waren, uns zu verabschieden, ob es auch noch eine seelsorgliche Hilfestellung für die nächste Zeit, bis zur nächsten Sitzung gäbe. Er brauchte also noch etwas, so erschien es mir, das ihn mutmaßlich tiefer an den Sinn dessen heranführte, was ihn in den nächsten Tagen beschäftigen könnte. Ich gab ihm einen Text aus dem biblischen Buch Kohelet (Koh 3,1-15) mit, der in dem berühmten „Alles hat seine Zeit“ gipfelt.

6.12 Das elfte Gespräch – Über Religiosität

Herr X kam nach längerer Zeit wieder zu mir, etwas abgehetzt. Er hatte noch in der Firma reichlich zu tun. Trotzdem wirkte er sehr ausgeruht, machte einen wachen, kräftigen Eindruck. Seine Stimme war fest und für seine Verhältnisse laut, was bei ihm auf einen recht stabilen psychischen Zustand schließen ließ. Er wirkte auch optisch frisch und ausgeruht, mit ruhigem, festem und klarem Blick

Ich fragte zunächst, was sich in der Zwischenzeit ereignet habe. Er sei mit seiner Frau nun nicht mehr „liiert“. Gut, sie sei „noch da“, aber es laufe dann halt doch oft „wie man es sich nicht unbedingt wünscht“. Noch im Erstgespräch wurde das von ihm als Katastrophe betrachtet. Auch die Strategie, sich in jedem Fall mit Freunden zu besprechen sorgte für Überraschungen der unangenehmen Art, insofern zwei seiner Freunde, denen er sich anvertraut hatte, den Inhalt ihrer vertraulichen Gespräche (unter anderem die sexualisierte Gewalt) weitergetragen hatten. Insbesondere die Schwiegereltern zeigten sich darüber erschüttert, die laut Herrn X „peinlichst darauf achten, dass nichts nach außen dringt“. Immerhin war die Noch-Ehefrau von Herrn X im Alter von 8 Jahren von ihrem 12 Jahre alten Bruder vergewaltigt worden. Das Schweigen der Schwiegereltern fand seine Entsprechung im Schweigen der Eltern des Herrn X, der seinerseits durch einen seiner Brüder und seinen Vater vergewaltigt worden war. Herr X versicherte mir aber, dass ihn diese Erfahrung dazu veranlasst habe, die Freundschaft in Frage zu stellen und möglicherweise zu beenden, nicht jedoch den neu gefassten Mut, über sein Schicksal, seine Vergangenheit offen zu sprechen. Auch die „Hexenclubgeschichten“ um seine Frau seien so „öffentlich geworden“. Immerhin schien er eine gefährliche, einflussreiche Persönlichkeit geworden zu sein, habe ihm doch sein Schwiegervater „mit Mord gedroht“. Vergewaltigung ist das Band, das beide Familien verbindet.

S.: War es möglicherweise Ihre Absicht, das Ganze öffentlich zu machen?

K.: Nein, das kann ich wirklich sicher sagen, da kann ich mit reinem Gewissen vor meinen Herrgott treten. Ich habe es einem aus unserem Presbyterium gesagt, ganz im Vertrauen und er hat es halt weitergetragen.

S.: Haben Sie es ihm in seiner Rolle als Mitglied der Leitung erzählt oder als persönlichem Freund?

K.: Ich habe es ihm als Freund erzählt. Er hat dann hinterher gesagt, er hätte das der Gemeinde sagen *müssen* <So allmählich dämmerte mir, dass auch die Schwiegereltern des Herrn X Mitglied in der Gemeinde sind!>, weil es die Interessen der Gemeinde berühren würde, wenn es Missbrauch gegeben hätte, der geheilt werden müsste und wenn ein Gemeindeglied mit Hexen im Bund steht.

Hier versuchten offenbar einige in der Gemeinde ihre Kontrolle über Herrn X zurückzugewinnen. Herr X sagte, sein Vertrauen sei missbraucht worden, er werde eben immer missbraucht. Ich regte an, darüber nachzudenken, ob er auf Dauer Mitglied der Gemeinde bleiben wolle.

Ein weiterer Schwerpunkt dieses letzten Gesprächs war erneut Herrn X's Sorge um die Kinder. Seine Frau beanspruchte das alleinige Sorgerecht. Bisher griff die Regelung, dass seine Kinder jeweils eine Woche bei ihrer Mutter und eine Woche bei ihrem Vater lebten.

K.: Egal, wer von uns gewinnt, die Kinder verlieren immer.

S.: Wie müsste ein Ergebnis aussehen, bei dem Ihre Kinder gewöhnen?

K.: Wenn meine Frau und ich wieder zusammenkämen.

S.: Mal ganz davon abgesehen, dass das nicht völlig ausgeschlossen ist, ist es doch nicht sonderlich wahrscheinlich. Ggesetzt den Fall, Sie würden geschieden, wie könnte die beste Lösung für Ihre Kinder aussehen?

K.: Mmmmhhh, schwierig.

S.: Das ist jetzt nur mal gedacht, es passiert ja noch nichts und außer uns beiden hört es ja niemand.

K.: Wenn ich das Sorgerecht bekäme und meine Kinder das Recht hätten, ihre Mutter zu besuchen, wenn und wann sie das wollen und meine Frau auch kommen könnte, aber das wäre wohl schwierig, also für sie, nicht für mich.

S.: Gäbe es noch eine zweitbeste Lösung?

K.: Ja, wenn ich die Kinder überwiegend das ganze Schuljahr hindurch hätte und meine Frau sie in den gesamten Ferien.

K.: Und wie sähe die drittbeste Lösung aus?

K.: Meine Frau könnte wieder hier im Haus wohnen, also in einer anderen Wohnung natürlich.

S.: Und die viertbeste?

K.: Die, die wir jetzt haben.

Auch bei Familie X bestand die Gefahr, dass die Kinder zwischen den Fronten aufgerieben würden. Herr X hatte diese Gefahr erkannt und versuchte durch sein Verhalten möglichst Schaden von den Kindern abzuwenden. Die Richterin hatte er eigenem Bekunden zufolge sehr auf seiner Seite erlebt. Seine Kinder selbst zeigten (noch) einen gesunden, kindlichen Umgang mit der Problematik. Sie wollten natürlich beide Eltern um sich haben, zur Not eben auch abwechselnd. Wie so oft bewerteten die Eltern den wöchentlichen Wechsel weit negativer als die Kinder. Eine kleine Episode zeigte stellvertretend die Kompetenz der Kinder im Umgang mit ihrem derzeitigen Lebenskontext: Der jüngere Sohn zu seinem Vater: „Bei Mama hätte ich das jetzt aber bekommen, die hätt’s mir erlaubt.“ - Der ältere Sohn: „Sei ruhig, du weißt doch, dass es bei Papa schöner ist.“ Mit einem ‚gegeneinander ausspielen‘, eindeutigen und/oder wechselnden Parteinahmen wäre hier womöglich nichts hilfreiches getan, es käme zwar den Eitelkeiten der Noch-Ehepartner entgegen, würde aber die Kinder unter einen Entscheidungsdruck setzen, dem sie nicht gewachsen wären. Auch hier zieht sich der Grundantrieb des Systems durch wie ein roter Faden: Druck, Kontrolle, Erzeugung moralischer Skrupel.

Mittlerweile hatte auch ein erster Gerichtstermin stattgefunden. Herr X erläuterte, er habe sich bewusst passiv verhalten. Er wolle sich in Ruhe anschauen was passiert, wolle auch die Kinder nicht schädigen und seiner Frau keine unnötigen Argumente gegen ihn liefern.

S.: Was könnte sie denn gegen Sie vorbringen?

K.: Das ist es ja, nichts. Gar nichts. Deshalb fürchte ich, wird sie versuchen, mir irgendetwas anzuhängen. Die wird sich schon was einfallen lassen.

S.: Wenn Sie so ein guter Vater sind, wie Sie mal gesagt haben und ich glaube ihnen das, was soll sie ihnen dann anhängen können?

K.: Ich weiß es nicht, aber sie steht unter schlechtem Einfluss, ich kann ja nicht wissen, was diese Leute um sie herum wollen, wozu die in der Lage sind. Sie hat die Kinder sogar schon in ihren Hexenclub mitgenommen. Ich wäre am liebsten durchgedreht, als ich das gehört habe. Sie findet das ganz normal.

S.: Fürchten Sie, sie könnte behaupten, ‘mein Mann ist verrückt’?

K.: Ich weiß nicht, ob ich ihr überhaupt sowas zutrauen soll, aber ich weiß nicht, was diese Männer, denen sie hörig ist, was die tun könnten. Wer weiß, was die mit der Richterin machen.

K.: Glauben Sie, die verhexen die Richterin?

P.: (Lacht.) Das ist doch bescheuert, oder?

S.: Klingt zumindest erst mal sehr exaltiert.

K.: Also ich denke, die haben sie unter Kontrolle. Wenn die auch nicht hexen können, also ich glaube eigentlich überhaupt nicht an so'n Zeug, aber die können mir und meinen Kindern schaden, weil die meine Frau völlig unter Kontrolle haben.

S.: Das kommt mir doch irgendwie bekannt vor.

K.: Meinen Sie die Gemeinde? (Pause!) Irgendwie haben Sie ja recht, aber da geht es immerhin um Gott.

S.: Vergewaltigung, Druck, Kontrolle, Unterdrückung und was sonst noch - ob ich das nun im Namen Gottes tue oder im Namen Satans, es kommt doch aufs Gleiche raus, oder?

K.: Naja, da haben Sie auch wieder recht.

S.: Ich will gar nicht recht haben, aber es geht meines Erachtens nach wie vor um Kontrolle, um Macht.

K.: Deswegen versuche ich ja erst einmal außen vor zu bleiben, zu beobachten. Ich werde schon für meine Kinder kämpfen, das auf jeden Fall, wenn es so weit ist. Sie machen das doch auch, diese Kybernetik, von der Sie mal erzählt haben, dass man immer zum System gehört und trotzdem versucht, sich selbst und seine Rolle und die anderen zu beobachten, also, man muss das immer irgendwie alles gleichzeitig hinkriegen, haben Sie gesagt. Dann könnte man auch Distanz zu dem System halten.

S.: Das haben Sie sich aber gut gemerkt und setzen es gerade kreativ um. Hilft Ihnen das?

K.: Ja, schon, ich bleibe ruhiger, ich habe einfach einen klareren Kopf.

S.: Auf einer Skala von 1 - 10, 1 ist 'ich bin kaum kontrollierbar', 10 ist 'ich bin total kontrollierbar', wo hätten Sie sich ganz zu Anfang unserer Sitzungen eingeordnet?

K.: Schon bei 8, 9, ja, so in dem Bereich.

S.: Und mittlerweile, wo Sie versuchen, zu beobachten, nicht so kontrollierbar zu sein?

K.: Ach, das ist ja immer schwierig. Also ich würde sagen so zwischen 2 und 3 ist das jetzt, also, das schwankt auch immer so ein bisschen, ist bestimmt auch mal bei 4, 5, aber eher so 2 - 3.

S.: Dann haben Sie ja sehr viel Erfolg mit ihrer neuen Strategie, Respekt! Hoffen Sie eigentlich immer noch Ihre Frau zurückzugewinnen, auch jetzt, wo Sie gegen sie kämpfen wollen?

K.: Ich hoffe immer. Ich kann, glaube ich, gar nicht anders. Aber ich glaube nicht, dass wir wieder zueinander finden werden.

S.: Und das tut weh?

K.: Ja sicher, aber mich wieder missbrauchen zu lassen, das tut auch weh, sogar noch mehr. Glauben Sie mir, ich weiß wirklich, was richtig weh tun bedeutet.

S.: Wie Sie das jetzt machen, das ist eine sehr gute Strategie, denke ich. Es geht Ihnen besser, Sie behalten den Überblick, Sie bleiben in ihrer Kraft und Sie sind nicht mehr so schnell verführbar.

K.: Ja, das war aber auch ein hartes Stück Arbeit.

S.: Und dafür bewundere ich Sie sehr. Ich freue mich für Sie und möchte Sie darin bestärken, weiterhin gut auf sich zu achten.

K.: Ach (Lächelt.), Sie sehen immer alles so positiv. Sie glauben, dass es für alles eine Lösung geben könnte.

S.: Das ist mein Beruf und wenn ich das so mache, dann hilft es Ihnen, wie ich sehe, ja auch. Und was ich alles als negativ empfinde und sehe und selber an negativem und schmerzhaftem erlebt habe - ich bin ja auch nur ein Mensch - das wollen Sie doch wohl nicht wirklich wissen?“

K.: (Lacht!)

Herr X hat offenbar gelernt, mit dem nötigen Abstand, für sich zu sorgen und für seine Interessen einzutreten. Er wirkt auf mich weit weniger manipuliert, unter Druck und beeinflusst. Ein Satz, der in dieser Sitzung fällt, weist in diese Richtung:

K.: Es gibt so viel Sachen, die passieren, da kann ich gar nicht Herr werden drüber, die muss ich dann wohl auch einfach mal so stehen lassen. Es wird doch schon alles seinen Sinn haben.

S.: Deshalb vertrauen wir uns als Christen ja jemandem an, von dem wir glauben, dass er die Geheimnisse von Leben und Tod gesehen hat und uns die Angst nehmen kann, von dem wir glauben, dass er Gott nahestand. Dessen Weg Mut macht und dessen Beispiel klug und voller Erkenntnis ist. Ich glaube, dass er uns Wege aus der Macht der Kontrolle, der Manipulation durch die Führer und Machthaber, durch Ideen und Ideologien, auch die Macht der Dinge und Umstände über uns gezeigt und Lösungen angeboten hat. Irgendetwas ganz Wesentliches ist da passiert, damals, mit ihm und Gott. Das kann alles verändern. Wenn wir das wollen. Das ist zumindest das, was ich glaube.

K.: „Das müsste ich mir jetzt eigentlich mal aufschreiben. Wenn man auf Christus schaut, dann kann sich alles verändern.

S.: Man?

K.: Für mich hat sich auch vieles verändert. (Schmunzelt.) Manchmal schaue ich ja auch mal in die richtige Richtung, hoffe ich zumindest.

S.: In der Bibel steht auch, dass man sein Licht nicht unter einen Scheffel stellen soll. Was genau meinen Sie?

K.: Die Ruhe, die ich jetzt habe, also die innere Ruhe, also richtige Ruhe, nicht nur nicht nervös sein und so. Aber was sie gesagt haben, fasst das nochmal gut zusammen, denke ich.

S.: Naja, Sie sprachen neulich ja auch selber von der Sphäre des Todes und der Bedeutung des Kreuzes für Sie.

Herr X erzählt von dem, was er über das sogenannte Borderline-Syndrom gelesen habe. Paradoxerweise äußert er sogar verdeckt den Wunsch, ein „Borderliner“ zu sein. Er habe gelesen, dagegen gäbe es sehr wirksame Therapien, dann wäre er ja vielleicht bald von seiner Not befreit.

K.: Meinen Sie, ich bin ein Borderliner?

S.: Ich wäre bei Ihnen nie auf die Idee gekommen. Wie kommen Sie darauf?

K.: Na ja, einiges davon passt auf mich.

S.: Ich könnte Ihnen die diagnostischen Kriterien nennen, dann könnten Sie sehen, dass auch etliches davon gar nicht auf Sie passt.

K.: War ja auch nur so eine Idee, ich hatte darüber gelesen.

S.: Wäre es für Sie einfacher, wenn Sie ein Borderliner wären?

K.: Dann hätte ich was Greifbares.

S.: Christus ist auch nichts Greifbares.

K.: (Überlegt.) Doch, nee, äh, aber ich kann den spüren. Bei ihm finde ich wirklich Halt.

S.: Aber Sie ‚haben‘ doch Greifbares - dissoziative Trancen, Absenzen, Halluzinationen, das spüren Sie doch auch und ihr Arzt sagte doch, sie ‚hätten‘ das.

K.: (Lächelt.) Davon waren Sie ja nicht so überzeugt.

S.: Das ist ja auch *meine* Überzeugung. Aber mich stört es, dass jemand etwas habe oder sei. Ich finde die Vorstellung hilfreicher, dass jemand auf etwas z.B. dissoziativ reagiert und das es veränderbar ist, wenn ich verstehe, worum genau es sich handelt worauf er oder sie reagiert. Wenn Sie Gott nicht hätten, was wäre dann mit Ihnen?

K.: Dann wäre ich bestimmt verrückt.

S.: Ein Borderliner oder schizophren?

K.: Was weiß ich, verrückt, hätte keinen Boden mehr unter den Füßen, dann hätte doch alles keinen Sinn mehr.

S.: Wenn sie schon was haben wollen oder sollen, dann wäre es doch hilfreich, wenn Sie Gott *hätten*, als Boden unter ihren Füßen. – Apropos Boden: Was macht denn eigentlich der Sand? Gibt es schon mehr Felsen, festen Boden?

K.: (Überlegt eine Weile.) Ja also das Haus steht schon nicht mehr überall auf Sand und da wo noch Sand ist, ist er nicht mehr so dick wie früher.

Dieses Gespräch sollte das letzte sein⁷⁹⁴, das hatten wir zuvor am Telefon vereinbart.

S.: Wieviel Druck müsste ich auf Sie ausüben, damit Sie noch zu ein paar Gesprächen kämen?

K.: Nicht so ganz viel, eher weniger.

S.: Ich will Ihnen Mut machen, was ja auch Druck machen kann, Druck, den Sie sich dann unter Umständen später selbst machen. Aber ich möchte Ihnen Mut machen, jetzt wirklich weiterzugehen, sich hier abzunabeln. Sie haben viel erreicht, Sie sind schon sehr mutig geworden und ich finde, sehr kreativ und kompetent. Die Situation, die Sie jetzt haben ist - zumindest für mein Gefühl - weit weniger bedrohlich und kritisch, wie zu Anfang. Außerdem spüre ich, dass Sie jeden Versuch meinerseits in Richtung Fortführung der seelsorglichen Gespräche sehr konsequent abwenden. Das machen Sie sehr gut. Darin kann ich sie nur bestärken.

Herr X erzählte von dem Hilfesystem, dass er sich bereits in der Kürze der Zeit (immerhin in nur drei Wochen) aufgebaut habe (Seelsorge bei Bedarf - im Moment kein Bedarf, therapeutische Hilfe bei einem kassenzugelassenen Therapeuten ist genehmigt etc.). Ich frage danach, wie lange er dieses System brauchen werde: „Noch ein, zwei Jahre, allerhöchstens zwei, glaube ich.“

S.: Was hat Ihnen die Zeit hier gebracht?

K.: Wieder Hoffnung. Selbstvertrauen oder Selbstwert, wie Sie das immer nennen, ich bin wichtig, ich muss auf mich gucken; dass ich das darf, ich kann was und ich bin nicht machtlos; Erlaubnis, so zu sein wie ich bin; ich kann jetzt gut zwischen dem Thema und dem eigentlichen Thema unterscheiden, habe genauer hinsehen und hinhören gelernt. Ich habe immer in dieses Buch über meine Familie geschaut, dieses Stammbaumbuch da, das ich Ihnen auch mal geliehen habe, und hab' immer vieles darin nicht gesehen oder nicht

⁷⁹⁴ Dabei ist es bis heute geblieben. Herr X hat sich nicht wieder bei mir gemeldet.

verstanden. Sie haben mir vieles gezeigt, was mich sehr nachdenklich gemacht hat. Es war denke ich gut, dass ich das zugelassen habe.

Der Klient hatte zu Beginn der Gespräche die Vergangenheit für den Prozess nicht als so wichtig erachtet („20%“), nun wird sie ihm wichtiger. Wenn auch der Zeitpunkt jetzt noch nicht gekommen sei, so habe er doch durch die Gespräche viel Mut gefasst, sich bald seiner Familie zu stellen.

K.: Ich bin, glaube ich, nicht übermäßig religiös. Manchmal denke ich ich, habe es eigentlich gar nicht so übermäßig mit dem Glauben wie ich immer dachte. Aber ich habe mich sehr gefreut, wie sie gesagt haben, dass auch ein Brückenschlag zwischen Therapie und Seelsorge und Glauben wichtig ist, dass es ohne nicht geht. Ich habe da eine Seite von Ihnen angeguckt, die mir sehr gefallen hat. Ich habe das bei Ihnen in letzter Zeit so gespürt und das war gut für mich. Ich finde sie sehr sympathisch und habe mich sehr, sehr wohl gefühlt hier. Ich habe viel gelernt, über mich, meine Familie. Das hat mich stärker gemacht, also anfangs fühlte ich mich auch schwächer, aber dann habe ich gemerkt, dass das vorübergeht und ich gestärkt bin. Das war manchmal ganz schön anstrengend und traurig, aber ich habe auch viel gelacht.

S.: Was nehmen sie noch mit aus unseren Gesprächen? Wir haben immerhin ein gutes Jahr lang miteinander gearbeitet.

K.: Wie soll ich das sagen? Das sind ja viele größere und kleinere Sachen, die so ein Bild ergeben. Also gestärkt habe ich mich gefühlt, besonders in den letzten Monaten, aber auch getröstet, vor allem anfangs, aber ehrlich gesagt auch die ganze Zeit, immer mal wieder. Ja, Trost ist das richtige Wort. (Lacht!) Und ich war ja auch anfangs nicht so ganz bei Trost. Bei Ihnen (Hebt schimpfend den Zeigefinger als ironische Geste und grinst dabei.) war ich mir manchmal auch nicht so ganz sicher, ob Sie noch ganz bei Trost sind.

„Ich bin, glaube ich, nicht übermäßig religiös. Manchmal denke ich ich habe es eigentlich gar nicht so übermäßig mit dem Glauben wie ich immer dachte.“ Oftmals klang bei Herrn X diese Grundhaltung an, die nicht selten schon wenige Sätze später von ihm selbst ad absurdum geführt wurde. Wir hatten allerdings auch keine Gelegenheit mehr, miteinander weitergehend über die Wertigkeit und die Sinnhaftigkeit seiner Begriffe von Religion, Glaube etc. zu sprechen. Die seelsorgliche Beziehung braucht den Mut zum Fragment, zum Unvollendeten. Dann kann sie zur Ressource späterer Entwicklungen werden. Seelsorge kann zu Veränderungen führen, wie Psychotherapie auch, aber jene muß im Unterscheid zu dieser nicht

zwingend einen Auftrag bearbeiten und einen Vertrag erfüllen. Seelsorge darf im präsentischen Horizont der johanneischen Eschatologie Fragment bleiben.

Zum Ende unseres Seelsorgeprozesses bat mich mein Klient, mit ihm zusammen das Vater Unser zu beten und ihn zu segnen. Ich sagte ihm, dass ich ihn nicht segnen könne, dass Gott das aber könne und ich gern um Gottes Segen für ihn bäte. Gesagt getan, er hatte seinen Spaß, fand meine Einlassung „spitzfindig“ und meinte, dass er anderswo auch immer so gesegnet werde. Aber ich sei ja nun mal eigen, das habe er in all den Monaten bemerkt und es hätte ihm Mut gemacht, *seine* Eigenheiten zu akzeptieren. Ich behielt das vorletzte Wort: „Sehen Sie, sie sind eben nicht der einzige Verrückte auf dieser Welt.“

6.13 Der Trost als Medium der Religion – Ein Ausblick

Herr X hatte am Ende unseres seelsorglichen Prozesses den Mut gefunden, sich seiner manipulativen und gewalttätigen, religiös-moralischen Einschränkungen zu erwehren, die seine Familie ihm auferlegt hatte, indem er deren schuldhaft verstrickenden Glaubensvorschriften einer kritischen Bearbeitung im Medium des Trostes unterziehen konnte. Ich erinnere mich in diesem Zusammenhang an einen Satz in Günther Emleins Studie „Das Sinnsystem Seelsorge“, wo er im sechsten Kapitel über das funktionale System der Religion und darin über den Trost schreibt und diesen als *Alternative zum Glauben als eines generalisierten Kommunikationsmediums der Religion thematisiert*: „Trost habe ich als generelles Medium der Religion eingesetzt, er ist nicht spezifisch für Seelsorge.“⁷⁹⁵ Und: „Es ist der Trost aus einer anderen Welt, der über die Kontingenz des Sinnes dieser Welt hinweghilft. Trost spendet ‚die fraglose Sicherheit des Begleitetseins durch einen zweiten, einen höheren Sinn, Gott oder Vater genannt.‘ Trost stellt ‚jeder positiven und jeder negativen Erfahrung einen positiven Sinn gegenüber.‘ Ich habe vorsichtig formuliert: Trost schließt nicht die Welt zugunsten von Sicherheit ab. Das wäre ein fundamentalistisches und damit gegenbeobachtbares Ausschließen von Kontingenz. Trost schafft keine Sicherheit, sondern lässt mit Unsicherheit leben. Trost lässt leben mit Kontingenz. Und anders: Trost ermöglicht Leben mit Kontingenz. Trost ist in der Nähe dessen, was Tillich den ‚Mut zum Sein‘ beschrieben hat.“⁷⁹⁶ Trost ist also nicht seelsorgespezifisch, Glauben schon.

Für Herrn X hat Trost gerade, weil er ein allgemeines (symbolisch generalisiertes) Medium der Religion ist - im Unterschied zum Glauben, der auf Dogmatik referiert – eine heilsame Funktion entfaltet. Er konnte den ihm von seiner Familie aufgezwungenen Glauben in der

⁷⁹⁵ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 248.

⁷⁹⁶ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 244. Zitiert einschließlich des Wortauslassungsfehlers, es fehlt ein „als“ vor dem Tillich-Zitat.

Enge deren Schuldverhaftung allmählich gegen die Weite des Trostes tauschen, ohne von der Religion lassen zu müssen. Doch kann Schuld, wie Herr X sie massiv empfunden hat, auch im Medium des Trostes bearbeitet werden? Gibt es einen Zusammenhang zwischen Schuld und Trost und viablen Bearbeitungen der Schuld (Entschuldung) im Medium des Trostes? Und anders: Läßt sich das von Herrn X erlebte theoretisch integrieren?

6.13.1 Viabilisierung als Kontingenzbearbeitung

Viabilisierung ist ein Synonym für die im Rahmen der Systemtheorie bedeutsame Kontingenzbearbeitung. Kontingenz wird drängender durch Überforderung, durch welche das Leben vieler Klient:innen gekennzeichnet ist. Komplexität fördert Kontingenz. Das zeitgenössische System der Gesellschaft ist außerordentlich komplex. „In der funktional differenzierten Gesellschaft, die mit Stichworten wie Polykontextualität, Heterarchie und Hyperkomplexität gekennzeichnet werden kann, wird unentwegt Kontingenz produziert in einem Ausmaß, das zuvor unvorstellbar gewesen ist. Das Bewusstsein erlebt diese Kontingenz – auch an sich selbst, und es erlebt, dass jede Problemlösung selbst kontingent ist. Unsere Existenz ist heillos in unhintergehbaren Sinn und in dessen genauso unhintergehbare Kontingenz eingesenkt. Heillos, weil Chiffren verdecken das Unsagbare, sie lösen es nicht [...] Man kann umgekehrt dieses Verdecken als Trost interpretieren. Trost tröstet, er heilt (verwandelt) nicht.“⁷⁹⁷ Das Bedürfnis des Herrn X, getröstet zu werden, korrespondiert mit seinen massiven Schuldgefühlen. Sie beziehen sich auf seine Frau, der er kein „guter“ Ehemann zu sein glaubt, auf seine Kinder, die seiner Auffassung nach „einen besseren Vater verdient“ hätten und auf seinen Bruder, weil er – typisch für traumatisierte Opfer – glaubt, selbst „nicht ganz unschuldig“ an den sexualisierten gewalttätigen Übergriffen durch diesen gewesen zu sein. Schuld zu bearbeiten, erweist sich generell als schwieriges Unterfangen, insbesondere auch in der Seelsorge.

In psychiatrischen Kontexten begegnen mir immer wieder Menschen mit starken Schuldgefühlen: Depressive und Psychotiker, die sich schuldig fühlen, weil sie glauben, eine Last für ihre Angehörigen zu sein, insbesondere aber auch abhängigkeitsgestörte Menschen, die ihren Angehörigen und Partnern gegenüber meist besonders schwerwiegende Schuld- und Schamgefühlen hegen. Die Seelsorge eröffnet hier eigenen Wege, mit Schuld umzugehen. Nutzen wir also ein letztes Mal in dieser Studie Herrn X und seine Anliegen von Schuld befreit und getröstet zu werden, um Seelsorge im Unterschied zur Psychotherapie noch präziser, als es bislang schon im Rahmen dieser Studie erfolgt ist, zu profilieren.

⁷⁹⁷ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 243.

6.13.2 Schuld, Verrücktheit und der Mut zum Segen

Schuld scheint zunächst ein urtheologischer Begriff zu sein. Differenztheoretisch und konstruktivistisch bereitet er Schwierigkeiten, wird er doch zumeist klassisch ontologisch verwendet. Der Mensch *ist* schuldig beziehungsweise *ist* schuldig geworden. Er *ist* im Zustand der Schuld. Er *ist* ein Sünder, weil er schuldig geworden *ist*. Schuld, einmal zugewiesen, haftet hartnäckig am Schuldigen, wird nicht selten über Generationen nachgetragen beziehungsweise vererbt⁷⁹⁸ - vergleiche auch: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden.“ (Ez 18,2) Dieser Tun-Ergehen Zusammenhang, der im Buch des Propheten Ezechiel noch erscheint, wird später durch die Weisheitstradition in Frage gestellt. In Anknüpfung an Überlegungen im 3. Kapitel dieser Studie könnten sich Lösungsmöglichkeiten für das ontologische Schulddilemma ergeben. Die Anregung zu diesen Gedankengängen und Zusammenhängen verdanke ich einer Intuition, die mir ein schizophrener Patient vermittelte, der ebenfalls unter schweren Schuldgefühlen litt, und den ich mehrfach in der geschlossenen Abteilung einer psychiatrischen Klinik besucht habe.

Jener Patient fühlte sich aufgrund seines Geheimwissens und daraus resultierender schwerer Lasten, die er aus Gründen der notwendigen Geheimhaltung seines arkanen Wissens zu tragen hatte, schuldig – zumal dieses Wissen seiner eigenen Aussage zufolge die Welt retten könnte.⁷⁹⁹ Die Lösung verlässlich zu kennen und verheimlichen zu müssen belastete ihn, sich nicht offenbaren zu dürfen steigerte seine Schuldgefühle ins Unermessliche. Neben der Entwicklung seiner Symptomatik versuchte er sein Geheimwissen, ohne es unmittelbar verraten zu müssen - und auch darin wieder schuldig zu werden - medial an andere zu übertragen in der Hoffnung, dass sie es ausplaudern würden. Dieser Mann sagte mir, nachdem er mein inneres, drittes Auge geöffnet und mich zuvor für meine Mission zudem mit einem überraschend kurzen Exorzismus vorbereitet hatte, dass ich künftig Dinge sehen werde, die ich vor seiner Initiation nicht für möglich gehalten hätte. Es hat funktioniert! Ich sah unmittelbar im Anschluss an sein schamanistisches Wirken verkratzte Scheiben, Wände, Türen, Bilder und sogar eine derart verzierte Toilettenschüssel und ließ mir erklären, dass es sich um eine nur ihm als Eingeweihtem und Kundigem zugängliche geheime Schrift und einen durch sie bewirkten Abwehrzauber und keinesfalls, wie von den Ärzten behauptet, um bloße Kritzeleien oder gar Vandalismus handele. Die Naivität dieser Ärzte sei besorgniserregend. Wie derart unkundige sich den Beruf der Ärztin und des Arztes anmaßen könnten sei ihm unerklärlich. Ich wurde nicht in den Sinn dieser Zeichen eingeweiht, offenbar stand mir das nicht zu oder es

⁷⁹⁸ Schuld haftet uns zuweilen regelrecht an, lässt sich schwer abtrennen, loswerden. Herr X beschrieb in einem Traum „Spinnfäden“ (Die sind enorm klebrig, sind auch Bestandteile des WAS, vgl. S. 279 und die Übersicht zum WAS S. 303.), die ihn zugleich halten und schützen (ihm zugleich Netz und Kokon sind, beide bestehen aus dem gleichen Material). Er selbst brachte diese „Spinnfäden“ mit „Schuld“ in Verbindung.

⁷⁹⁹ Wissen ist offenbar nicht nur Macht, sondern auch Last, wie am Beispiel dieses Patienten deutlich wird.

hätte wiederum den Tatbestand des Geheimnisverrates erfüllt. Am liebsten hätte ich ihm sogleich entgegnet, dass ich bereits jetzt Dinge sähe, die ich nicht für möglich gehalten hätte (eine glasierte Hartkeramik muß man erst einmal mit Hausmitteln verkratzen). Aber ich sah einen Tag später das Drama des Anfangs, die Urparadoxie und die ersten Unterscheidungen wie einen Film vor meinem inneren Auge ablaufen. Vielleicht hätte ich das alles auch ohne mein drittes Auge gesehen, aber wer weiß, vielleicht wäre es mir auch verborgen geblieben.

Nicht „im Anfang *ist* eine Unterscheidung“, sondern „im Anfang wird eine Unterscheidung getroffen“: Durch die erscheinende Differenz geht auch die paradiesische Harmonie der Einheit verloren – wie gewonnen, so zerronnen, einfach so, auch ganz ohne Schlange, die als folkloristisches Element dennoch nicht fehlen darf (und immerhin an den Schlangenstab des Moses erinnert, Ex 4. 7; Num 21). Und paradiesische Harmonie bedeutet eben, keine Unterscheidung treffen zu müssen, denn nur wer die Phänomene seiner Umgebung bedenkt, kreierte neugierig beobachtend Differenzen. Damit kommt der Baum der Erkenntnis ins Spiel. (Wenn nicht, wären wir dann paradiesisch unschuldig persistierend alle dumm oder zumindest denk- und beobachtungsunfähig geblieben? Hätten wir das überhaupt bemerkt? Und müssten wir die Rückkehr ins Paradies mit Dummheit bezahlen? Ist der Verlust des Paradieses ohnehin zwangsläufig der Preis für ein kontingentes, bestenfalls selbstbestimmtes Leben? Die ganze Denkerei bringt einen jedenfalls in Schwierigkeiten, das wussten bereits unsere Altvorderen.) Schuld ergibt sich mithin zwangsläufig, eben als Erbe des gewollten und entschiedenen, d.h. unterschiedenen Verlustes des paradiesischen Privilegs, nicht denken, beobachten und unterscheiden zu müssen, gleichsam als Erbschuld/Erbsünde oder als Mitgift für die Welt da draußen, die wir nur durch Unterscheidung und dann auch nur in jeweils unseren Versionen kennenlernen. Es lässt sich also etwas wie ein „Verhängnis des Unterscheidenmüssens“ beobachten,⁸⁰⁰ weil wir nicht beide Seiten der Unterscheidung zugleich beobachten können. Das wäre auch eine gute Beschreibung für die Gottferne, die Herr X verspürt. Dann wäre Re-Entry womöglich Erlösung, zumindest von der Schuld. Schuld ist also das Schicksal von Menschen, das in ihrem Drang und ihrer Fähigkeit zum Denken und Unterscheidenmüssen, also letztlich der Notwendigkeit von Kontingenzbearbeitung, erscheint. Wie kann dann Vergebung, Sühne, Verzeihen ermöglicht werden? Herr X hat sich mit dieser Frage sehr intensiv auseinandergesetzt. Er erlebt die Probleme in seiner Ehe und mit seinen Kindern und mit sich selbst als Schicksal, das er zwar nicht allein verursacht zu haben glaubt, aber das ihm nunmehr, wie er es selbst einmal ausdrückte, „im Nacken sitze und sich dort verbissen“ habe. Sein Schicksal beruhe auf seiner Schuld, die er habe, weil er „der Gnade Gottes nicht würdig“ sei. Wie also könne er die Gnade Gottes

⁸⁰⁰ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 268.

zurückgewinnen? Doch Schuld/Schicksal und Gnade sind letztlich nur zwei Seiten ein und derselben Form der Unterscheidung. „Wenn Schicksal als Gnade begriffen wird, hadert man nicht mehr, sondern lebt mit dem, was existentiell ist [...] ist ein *Verzeihen* im Spiel [...]. Verzeihen meint, bestimmte Sinnverkettungen nicht mehr zu verwenden [...] (auf Vorwürfe) zu verzichten [...] ist etymologisch mit Zeihen verwandt. Zeihen meint ‚beschuldigen, auf jemanden als Täter zeigen‘. Verzeihen meint, auf das Zeihen zu verzichten, [...] sich seines Rechtsanspruchs auf Wiedergutmachung verzeihen, also verzichten. Als Programm der Religion ist diese Idee schon im Vaterunser vorfiguriert: ‚Und vergib uns unsere Schuld, weil auch wir denen bereits vergeben haben, die uns etwas schuldig geblieben sind.‘ [...] Wenn Schicksal als Gnade begriffen wird, bekommen Ereignisse im Nachhinein ein andere, eine förderliche oder zumindest gelassenere Interpretation. [...] Erlösung heißt, die ‚kränkende Welt‘ verlassen zu dürfen. Gnade heißt, dieselbe Welt, solange man noch in ihr lebt, und sich selbst, solange man lebt, in anderem Lichte zu sehen.“⁸⁰¹ Vermittelt wird dieses „Programm der Religion“ auch in der Seelsorge.

Schuld steht im Zusammenhang mit der Unüberbrückbarkeit der Differenz zwischen dem Kosmos und der Basileia, im Zusammenhang damit, dass Transzendenz nur imaginär im Immanenten thematisiert werden kann. Imaginäres hat in der Seelsorge Vorteile, es „kann genutzt werden für den Möglichkeitssinn. Es hat (noch) keinen Ort, es ist Utopie. Es geht dann nicht mehr um die <ontologische> Frage: ‚Was ist?‘, sondern um die Frage: ‚Was wäre, wenn (es so wäre, wie in den religiösen Schriften erzählt? (...) Systemische Praxis (...) spielt mit Möglichkeiten.“⁸⁰²

Schuld kann aber auch abseits einer traditionellen Vorstellung von Erbsünde beobachtet werden, als Ausdruck des generellen und des sich je neu ereignenden und variierenden Abstands zwischen Menschen und Gott, Kosmos und Basileia etc. Derart erscheint Schuld als Metapher für die Leitunterscheidung immanent/transzendent. Damit aber erscheint noch kein viabler Prozess, kein Programm, mit dessen Hilfe Verzeihen und Sühne exerziert werden könnten, keine Funktion, mit der Schuld auf-gelöst werden könnte. Leitdifferenzen schaffen Übersicht und Ordnung, befähigen funktionale Systeme allerdings nicht, zum Beispiel Glauben zu operationalisieren. „Funktionale Systeme entwickeln für diesen Fall Zweitcodes, die Flexibilität und leichte Anwendbarkeit gestatten.“⁸⁰³ Zweitcodes sind hilfreich,

⁸⁰¹ A.a.O., S. 269.

⁸⁰² (Emlein, *Eigenheiten der Seelsorge*, 2006), S. 227.

⁸⁰³ A.a.O., S. 260.: „So wird zum Beispiel der Code der Politik ‚Macht/Ohnmacht‘ ergänzt durch den Zweitcode ‚Ämter haben/nicht haben‘; dieser Zweitcode zeigt Möglichkeiten, wie Macht operationalisiert werden kann. Der Code der Wirtschaft (Eigentum haben/nicht haben) wird transformiert zu Zahlung/Nichtzahlung, ein Code, der das symbolisch generalisierte, hochflexible Kommunikationsmedium der Wirtschaft, Geld, in Anspruch nimmt.“ - Günther Emlein referiert nachfolgend, wie der Code der Moral, der Religion über fast zwei Jahrtausende bestimmte, im Zuge der Entwicklung einer funktional differenzierten Gesellschaft allmählich überflüssig wurde.

wenn die Leitunterscheidung der Religion allein zu keiner Lösung eines Problems im Prozess der Seelsorge führt. Günther Emlein schlägt als Zweitcode für das System der Religion „lebensförderlich/lebenshinderlich“ vor.⁸⁰⁴

Diese Differenz berücksichtigt Aspekte der Seelsorge dann, wenn die Benutzung dieses Zweitcodes ihrerseits lebensförderlich geschieht. Im Unterschied zur Leitdifferenz der Religion immanent/transzendent erlaubt die zweite Differenz im System der Religion die Wahrnehmung des Gegenübers als *Individuum* (vgl. Kapitel 4.4), als eines unabhängig von Dogmatiken und Glaubenstraditionen *trostbedürftigen* Individuums. Die Differenz ermöglicht ein Kommunikationsangebot, „das zur Disposition steht. Individuen lassen sich – und dies ist anders, als in der stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft – nicht mehr vorschreiben, was gut für sie ist. ‚Lebensförderlich/lebenshinderlich‘ bietet auch eine Alternative zum Code der Medizin ‚gesund/krank‘. *Dass man keine Diagnose bekommt*, ist die Hoffnung der Individuen und der Vertrauensvorschuss, den Religion hat. Die Wahl (!) des Codes durch die Pastorandinnen und Pastoranden zur Lösung der eigenen Belange spielt eine größere Rolle, als man bislang angenommen hatte.“⁸⁰⁵ *Das Fehlen von Diagnosen ist also auch eine charakteristische Eigenart der Seelsorge im Unterschied zur Psychotherapie und Psychiatrie.* Seelsorglich wird Schuld interagierbar, (be-)handelbar und ist nicht unausweichliches Schicksal, von dem einen letztlich nur eine (höhere) Macht erlösen kann. Schuld bindet nicht nur, sie verbindet auch Individuen, die sich schuldig fühlen, ohne un(er)lösbar, unentbindbar zu sein. Jesus wollte Apostel, die das Evangelium in der Welt verbreiten und seelsorglich wirken. Deren Erben sind heute mit pfarramtlichen, priesterlichen, diakonischen und anderen Funktionen ihrer Organisation, der Kirche, beauftragt. Wenn Schicksal als Gnade begriffen werden kann, dann ist Verzeihen prozessierbar und alle seelsorglich Beauftragten sind mit der *Schlüssel*qualifikation instrumentiert, die unlösbar, unentbindbar erscheinendes löst und entbindet: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: Was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16,19) Darin wirkt Trost als anderes, hinsichtlich seines Formenbildungspotentials nicht minder wirksames Medium der Religion. Wohlgemerkt: Dieser Schlüssel qualifiziert seine Nutzerin, bindet und erlegt Verantwortung auf, vermittelt nicht exklusiv Dogmen und Regularien, inthronisiert und erhebt niemanden. Das Amt ist Dienst, es begründet keine Herrschaft über die anderen als Nächste. Anders gesagt: *Trost verträgt keine Hierarchie, Glauben schon.*

⁸⁰⁴ (Emlein, *Eigenheiten der Seelsorge*, 2006), S. 231. Vgl. dazu auch (Emlein, *Sinnsystem Seelsorge*, 2017), S. 261f.

⁸⁰⁵ (Emlein, *Sinnsystem Seelsorge*, 2017), S. 261. „Im Fokus steht thematisch die Individualität des Gegenübers“, (Emlein, *Eigenheiten der Seelsorge*, 2006), S. 223. - Oder wie Emlein es an anderer Stelle ausdrückt: „In der Gegenwart kann Religion nicht mehr allein entscheiden, wie sie Transzendenz chiffriert, auf welche Weise sie also das Jenseits im Diesseits plausibel macht. Ihr Vorschlag muß Akzeptanz finden bei den Adressen, die sie ansteuert. Und das heißt: Aus Adressen werden Kunden, und die Kunden machen sich ihre Transzendenz selbst“ vgl. (Emlein, *Eigenheiten der Seelsorge*, 2006), S. 231.

Herr X sprach häufig von Schuld(-gefühlen) auch im Zusammenhang mit seiner Verrücktheit, die er als störendes und trennendes Moment innerhalb seiner familiären und sonstigen Beziehungen erlebte. Wenn ich von der Vermutung ausgehe, dass die ‚ver-rückten‘ Muster meines Klienten einen Sinn machten, dann konnte es nur darum gehen zu erkunden, innerhalb welches Kontextes diese Verrücktheit Sinn machte. Herrn X's Verrücktheit diene ihm möglicherweise als Schutzschild gegen die Übermacht der Schuld einerseits und der offensichtlichen (von Herrn X auch angesprochenen) Unwilligkeit Gottes, ihn von seiner Schuld zu befreien (Umgekehrt stellte sich die Frage – Wenn Gott Herrn X nicht befreite beziehungsweise Befreiung/Erlösung signalisierte, was zum Beispiel erwartete Gott dann womöglich an Umkehr, Veränderung, Zugeständnissen? Hatte Herr X aus seiner Sicht (noch) etwas versäumt, galt es, noch etwas zu erledigen und/oder zu bearbeiten, oder trieb Gott – etwa wie bei Hiob – ein grausames, menschlicher Vernunft uneinsichtiges Spiel?). Dem entsprachen die ambivalenten Züge des Gotteskonstruktes des Herrn X: Der gute, für ihn sorgende, ihn schützende und tröstende Gott auf der einen und der ihn mit Schuld und Zweifeln quälende Gott auf der anderen Seite.

Womöglich diene das *Konstrukt ‚Verrücktheit‘* also vor allem dazu, die aus der Sicht des Klienten existentiell notwendige Beziehung zu Gott nicht preisgeben zu müssen: Wenn Gott schon nicht gerecht und barmherzig ist, dann wenigstens unumgänglich, dann paralyisierte der Wahn die Vernunft, der sonst mit der Zeit einsichtig würde, dass Gott mitunter ein willkürlich handelnder Despot sei, dem sich zuzuwenden keinen Sinn machte. Anders gesagt, die Aufgabe der Verrücktheit zöge eine weit schlimmere Katastrophe nach sich, nämlich die Anerkennung, von Gott bestraft oder sogar - mindestens temporär - verlassen worden zu sein oder schlimmer noch, sich die Gleichgültigkeit Gottes eingestehen zu müssen. Schließlich drängte sich in letzter Konsequenz die Leugnung Gottes, mindestens aber die Aufgabe des bisherigen Gotteskonstruktes auf. Aussagen Herrn X's über die Kraft des Gebetes, die Zwiesprache mit Gott, das Gefühl, dennoch gehalten zu werden (für ihn sichtbar daran, die massive Gewalt der Kindheit „überlebt“ zu haben) legten meines Erachtens jedoch den Schluss nahe, dass Herr X keineswegs fürchtete, als Agnostiker aus dem Seelsorgeprozeß hervorzugehen. Im Gegenteil schien er bewusst einen therapeutisch ausgebildeten Seelsorger, Theologen und Pfarrer ausgewählt zu haben, weil er hoffte, dass dieser bereitwilliger seine religiösen Konstrukte teilte oder zumindest wohlwollend hörte, mithin gleichsam als ‚Komplize‘ zum Erhalt des persönlichen Glaubenssystems würde beitragen können (wiederrum aber – und darin liegt die Verführung – im Sinne einer Stabilisierung der schützenden Verrücktheit). Bevor Herr X nach dem elften Gespräch unseren Gesprächsraum verließ (ich sah ihn danach nie wieder) bat er mich darum, wie bereits erwähnt, dass ich ihn segne – „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (Gen 32,27). Jakob zeigte sich am Jabbok

todesmutig und forderte ein, was er dringend brauchte, wie Herr X, der sich letztlich für den Trost entschied. Bleibt zu hoffen, dass auch er, der mit Gott und den Menschen kämpfte am Ende gewonnen haben wird.

7 Das Vage, die Seelsorge, die Theologie und die Kirche

Wenn wir die Anwendung der luhmannschen Systemtheorie als Differenztheorie auf die Theologie ernstnehmen, dann führt sie uns zwangsläufig in Paradoxien, insofern schon die *Einheit* der Differenz Immanenz/Transzendenz – die Kontingenzformel Gott – paradox erscheint. Das habe ich bereits theoretisch und grundlegend im 2. Kapitel, sowie exegetisch und exemplarisch im 3. Kapitel der vorliegenden Untersuchung entfaltet. Religion und Theologie entkommen ihren Paradoxien nicht. Die Systemtheorie eignet sich dazu, diese Paradoxien zu beobachten und zu bearbeiten. Im Unterschied zu den Leitdifferenzen aller anderen funktionalen Systeme des Systems der Gesellschaft wird im System der Religion etwas Phänomenales von etwas Transphänomenalem unterschieden. Somit wäre es naheliegend, über Gott zu sprechen, ohne über ihn zu sprechen. Theologie arbeitet wissenschaftlich, insofern sie sich philosophisch und erkenntnistheoretisch Rechenschaft bezüglich der Möglichkeiten und Grenzen ihres Erkennens ablegt. Im Spannungsfeld des Immanenten und Transzendenten verbleibt sie als Wissenschaft letztlich im Vagen, weil sie den letzten Sprung zur Verifizierung und Falsifizierung Gottes als ihres Gegenstandes nicht zu vollziehen vermag.

Ein Fazit lautet: Die Seelsorge als Programm - und Hybrid aus Theologie und Psychologie („Pastoraltheologie“) - der Religion im Medium des Trostes mit dem Code lebenshinderlich/lebensförderlich greift die parallel dazu gebaute Leitdifferenz der Religion immanent/transzendent auf und exerziert durch die ebenfalls hybride Struktur der Seelsorge als Programm (Trost=Lebensförderung) und Funktion (Heilsvermittlung) im Horizont des Vagen die Seele als Einheit des Drittcodes codierbar/uncodierbar, der seinerseits parallel konstruiert ist zur Leitdifferenz der Religion; die Seele fungiert dabei ebenfalls hybrid als Form beziehungsweise Unterscheidung „Gott und die Seelen“⁸⁰⁶ (Gemeint als Gegenüber=zwei Seiten=Gott/Seelen) als Kontingenzformel der Differenz codierbar/uncodierbar. Die Seele ist eines der weiteren Medien der Religion, innerhalb dessen die Form „Gott und die Seelen“ erscheint.

⁸⁰⁶ Vgl. (Luhmann, Medium, 2000), S. 39 („Unterscheidung“); S. 45 (Differenz“); S. 46 – „Als Relation ist dieses Verhältnis Gott/Seele also nicht zu denken“ sondern (ebd.) als „Unterscheidung“, aber auch (a.a.O., S. 48: „Gott und die Seele stehen einander also wie zwei durch Selbstreferenz bestimmte Einheiten gegenüber.“ Entweder ist der Aufsatz nicht ganz abschließend durchdacht (Luhmann weist selbst auf „Ungereimtheiten über Ungereimtheiten“ hin, a.a.O., S. 49) oder die Seele beziehungsweise „die Seelen und Gott“ oder beide oszillieren zwischen Medium und Form und Einheit. Oder anders: *Es zeigt sich derart, dass die Seele zum Horizont des Vagen gehört! Vgl. a. zu Trost=Lebensförderung Kap. 4.4 der vorliegenden Studie.*

7.1 Tötet die Differenztheorie Gott? Gott ist tot, Bonhoeffer und die Folgen

Für eine differenztheoretisch fundierte Theologie scheint die „negative Theologie“ geeignete Anknüpfungsmöglichkeiten zu liefern. Sie begegnet als untergründig stets vorhandene Strömung durch die gesamte Theologiegeschichte hindurch. Ansätze negativer Theologie finden sich bereits im ersten Testament (mit der Intention, die Andersartigkeit Gottes gegen konkurrierende religiöse Entwürfe zu behaupten⁸⁰⁷), in der hellenistischen Antike (zum Beispiel bei Pseudo Dionysios Areopagita) über das ausgehende Mittelalter (zum Beispiel Nicolaus Cusanus, dessen *coincidentia oppositorum* als *docta ignorantia* auf negative Theologie verweist) bis in unsere Zeit hinein (zum Beispiel Bultmann, Barth, Bonhoeffer), während die Gott-ist-tot Theologie (mit Ursprüngen in den USA) und in ihrem Gefolge die Befreiungstheologie eine neuzeitliche Erscheinung waren und sind.

Beiden, der Gott-ist-tot Theologie wie der negativen Theologie, ist eine Veränderung des Fokus der Beobachtung von Religion eigen. Vielleicht sollte Theologie künftig vielmehr Beobachtung von Religion als den Versuch, Religion zu erklären, prozessieren, geschweige denn „Rede von Gott“? Denn nur über den beobachtbaren „Gott“ der Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz – als Einheit der Differenz, als Kontingenzformel also – kann man theologisch im System der Religion reden, über ~~Gott~~ muß man schweigen beziehungsweise sich mit ihm in der *Unio Mystica* vereinigen. Was also ist Religion, wie funktioniert sie und wozu wird sie benötigt? Wie verhält sich Religion zu Theologie, Glaube, Tradition und sogenannter Heiliger Schrift?

Um einer Beantwortung dieser Frage näher zu kommen, unternehme ich im Folgenden den exemplarischen Versuch, Bonhoeffer gegen den Strich differenztheoretisch zu lesen. Bonhoeffer vertrat eine eigenständige, radikale Variante der negativen Theologie in seinen Briefen aus der Haft in Tegel, also in seinen letzten Lebensmonaten und -wochen. Wenn man so will, ließe sich zunächst vereinfachend dahingehend optieren, dass dem theologischen Denken Bonhoeffers die Differenz Vorletztes/Letztes zugrunde liege, was auf die Leitdifferenz Immanenz/Transzendenz im Sinne eines Zweitcodes der Religion verwiese.

Es wäre sicher aufregend gewesen, irgendwann nach dem zweiten Weltkrieg in den ersten Jahren oder Jahrzehnten der neuen Bundesrepublik seinen Entwurf eines religionslosen Christentums in Händen halten zu können. Doch die Diktatur der Nationalsozialisten und die Ermordung Bonhoeffers haben uns letztlich um diesen Entwurf gebracht, der für die Kirche der Gegenwart möglicherweise eine große Wirkmacht hätte entfalten können. Das wenige, was er dazu gedacht hat, findet sich vor allem niedergeschrieben in einem Brief aus der

⁸⁰⁷ Vgl. die Erzählung vom goldenen Kalb, Ex 32.

Tegeler Haft an seinen Freund Eberhardt Bethge. Bonhoeffers Analyse seines zeitgenössischen Christentums im nationalsozialistischen Deutschland ist schonungslos: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und das heißt eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer *völlig religionslosen Zeit* entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.“⁸⁰⁸ Bonhoeffer wundert sich, dass ausgerechnet der zweite Weltkrieg im Gegensatz zu anderen zuvor keine „religiöse“ Reaktion⁸⁰⁹ mehr hervorgerufen habe, die Menschen offenbar zunehmend religionslos geworden seien. Er betrachtet die „westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit“ und fragt, wie Christus „auch der Religionslosen“ Herr werden könne.⁸¹⁰ Für Bonhoeffer geht es um nicht weniger als das große kirchliche Ganze: „Die zu beantwortenden Fragen wären doch: was bedeutet eine Kirche, eine Gemeinde, eine Predigt, eine Liturgie, ein christliches Leben in einer religionslosen Welt? Wie sprechen wir von Gott ohne Religion, das heißt eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc.? Wie sprechen (oder vielleicht kann man eben nicht einmal mehr davon ‚sprechen‘ wie bisher) wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘, wie sind wir ‚religionslos–weltlich‘ Christen, wie sind wir *ἐκκλησία* <eklesia>, Herausgerufene⁸¹¹, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern vielmehr als ganz zur Welt Gehörige?“⁸¹² Bonhoeffer fühlt sich den Religionslosen näher als den Religiösen, denen gegenüber er nicht mehr unbefangen von Gott reden kann. „Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der *deus ex machina*, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche beziehungsweise an den menschlichen Grenzen; das hält zwangsläufig immer nur solange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben und Gott als *deus ex machina* überflüssig wird; das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig geworden (...), es scheint mir immer, wir wollten

⁸⁰⁸ (Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 1998), S. 402 f. – Kursive Hervorhebungen von mir.

⁸⁰⁹ A.a.O., S. 403.

⁸¹⁰ A.a.O., S. 404. Ausgesprochen heilsichtig, sowie überraschend schonungs- und gnadenlos beurteilt Bonhoeffer Barths Bemühungen im Zuge einer Überwindung der Religion, welche dieser als Unglauben charakterisiert hatte: „Barth, der als einziger in dieser Richtung zu denken angefangen hat, hat diese Gedanken dann doch nicht durchgeführt und durchdacht, sondern ist zu einem Offenbarungspositivismus gekommen, der letzten Endes doch im Wesentlichen Restauration geblieben ist. Für den religionslosen Arbeiter oder Menschen überhaupt ist hier nichts Entscheidendes gewonnen“, S. 404 f.

⁸¹¹ Vgl. (Bonhoeffer, *Theologenausbildung*, 1998), S. 445 ff. zu Kirche und Staat („Zwei-Reiche-Lehre“).

⁸¹² A.a.O., S. 405.

dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott; - ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“⁸¹³

Bonhoeffer trifft zwei Unterscheidungen: religionslos/religiös, Welt/Kirche, die aufeinander referieren beziehungsweise einander entsprechen. Beide fungieren zudem als Zweitcode zur Leitdifferenz Vorletztes/Letztes. Auf seine Unterscheidung von „Vorletztem und Letztem“⁸¹⁴ weist Bonhoeffer in seinem Brief selber hin.⁸¹⁵ Das erinnert systemtheoretisch optiert an die Leitdifferenz der Religion Immanenz/Transzendenz und genau diese spricht Bonhoeffer in seinem Brief selber an: „An den Grenzen < als Folge von Unterscheidungen – Spencer-Brown> scheint es mir besser, zu schweigen <Wittgenstein> und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube *ist* nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems. Das ‚Jenseits‘ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens <Die Transzendenz der Differenz Immanenz/Transzendenz ist nicht die Transzendenz an sich, sondern die Transzendenz „unseres Erkenntnisvermögens“.>! Die erkenntnistheoretische Transzendenz <Kant; Husserl> hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig <Ein Paradoxon, das wie eine Beschreibung der Einheit der Leitdifferenz der Religion anmutet.>. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N.T. noch viel zu wenig vom Alten her.“⁸¹⁶ Natürlich konnte Bonhoeffer Luhmann nicht kennen. Dennoch: Bonhoeffer systemtheoretisch gegen den Strich gebürstet, Bonhoeffer gleichsam gegen Bonhoeffer gelesen, könnte zu spannenden Einsichten führen. So, wie er in seinen Texten spricht, spricht er zumeist zuschreibend, in dezidierten Ist-Aussagen, mithin ontologisch. Doch scheinen in seinen Briefen, im frei angesichts des nahenden Todes Erdachten, die Einfriedungen eines traditionell ontologisch-theologischen Denkens schon ins Wanken zu geraten. Es wäre allemal lohnend, diesen Spuren zu folgen. Denn Bonhoeffer hat sich nicht auf den Weg gemacht, Religion zu verabschieden, sondern angesichts der Katastrophen - der persönlichen, wie der gesellschaftlichen – mit denen er sich konfrontiert sah, anders zu beobachten. Er beginnt, nicht einer ontologischen Theologie im Kontext seines Weltaugenblicks das Wort zu reden, einer, die *von Gott redet*, sondern einer die im funktionalen System der Religion *das Reden über Gott beobachtet*.

Was hat eine differenztheoretische Theologie, eine negative Theologie, eine Gott-ist-tot-Theologie zu sagen beziehungsweise traditionell ontologischer Theologie voraus

⁸¹³ (Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1998), S. 406 f. – Vgl. bei (Welker, Theologie und Systemtheorie, 1985) den Aufsatz „Die neue „Aufhebung der Religion“ in Luhmanns Systemtheorie“, S. 93ff. und S. 99f. in der vorliegenden Studie.

⁸¹⁴ Vgl. (Bonhoeffer, Ethik, 1992), S. 137-217.

⁸¹⁵ A.a.O., S. 406.

⁸¹⁶ A.a.O., S. 408.

beziehungsweise ihr entgegensetzen? Womöglich, dass auf der Grundlage der Entmythologisierung des Evangeliums (Bultmann) in einem Folgeschritt künftig bedacht werden könnte, dass die überlieferten Texte keine metaphorisierend codierende Rede über Glaubenswahrheiten darstellen, sondern als poetische, sprachliche Symbolsysteme eigene Semantiken zur Verfügung stellen, mit denen Religion beobachtet werden kann.

Obwohl unbeobachtbar ist die Transzendenz nicht ohne die Immanenz und die Immanenz nicht ohne die Transzendenz unterscheidbar. Wir erinnern uns an Kapitel 3 der vorliegenden Studie, an das Johannesevangelium, insbesondere an dessen Prolog und die unterschiedenen inner- und außergöttlichen Wirklichkeiten, das heißt die Bewegung von der Einheit zur Differenz (Joh 1,1f.), von der Einheit des präexistenten Logos mit Gott zur Inkarnation (Joh 1,14). Der Satz „Und das Wort wurde Fleisch“ ist ein ontologischer religiöser Satz, ein Mythos. Der Satz „Gott-ist-tot“ ist ebenso ein ontologischer Satz, mithin also für differenztheoretisch-theologisches Denken kaum nutzbar. Die *Gott-ist-tot Theologie* mit Vorläufern bei Nietzsche bezieht sich auf (historische) Erfahrungen mutmaßlicher Abwesenheit Gottes – die Shoah, das Leiden unter den Diktaturen Lateinamerikas, die Auseinandersetzungen um ethnische Gleichberechtigung in den USA etc. (Niemandem ist indes ein Vorwurf daraus zu machen, dass er oder sie in solchen unfassbaren Extremsituationen Gott als abwesend oder gar nichtexistent erlebt.) Die negative Theologie will demgegenüber die Transzendenz Gottes bewahren, indem sie versucht, jede positive Aussage über Gott als den Versuch immanenter Attribuierung der Transzendenz, über die positiv nichts gesagt werden kann, gegen-zubeobachten. Sie unterscheidet also ihrerseits zwischen Immanenz und Transzendenz und zeigt, dass uns gedanklich nur die Seite der Immanenz zur Verfügung steht. Sie wagt sich ausschließlich an negative (nicht-positive, das heißt nicht immanenzattribuierte) Aussagen über Gott mittels einer Beobachtung zweiter Ordnung, die als Re-Entry auf der Seite der Immanenz exerziert werden kann.

An dem ontologischen Satz „Gott ist tot“ lässt sich also kein gangbarer Weg aufzeigen, weil er wiederum nur in weitere Ontologien und ontologische Aporien führt. Ich habe in einer früheren Arbeit von 2008 versucht, die Aporien wie folgt aufzulösen: „ ‚tot‘ wird im Kontext der Gott-ist-tot-Theologie zu einer Eigenschaft, zu einem Beinamen (Epitheton) Gottes, insofern dieser Gott *nicht* im Sinne *wirklicher* Konstruktionen von Leben (Wirklichkeiten) *lebendig* ist. Das Adjektiv ‚tot‘ gehört also zur Wirklichkeit. Die völlige Andersartigkeit und Abständigkeit (Transzendenz) Gottes jedoch - antizipatorisch, also vorwegnehmend überwunden in der Inkarnation (‚Fleischwerdung‘), somit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus - erscheint dann eben genau darin, dass Gott als der nicht-(welt-)lebendige, nicht-wirkliche (= tote) und eben reale (basilische, in der Basileia ‚lebendige‘), in Unterscheidung zum wirklich lebenden Menschen in der Welt (Kosmos), verstanden wird. Wie der Evangelist

Johannes schreibt: ‚In der Welt (Kosmos) habt ihr Angst. Doch seid getrost, ich habe die Welt überwunden‘.⁸¹⁷ Anders gesagt (zumal ich die Unterscheidung Wirklichkeit und Realität inzwischen nicht mehr verwende, sie ist allerdings der Differenz Immanenz/Transzendenz parallel gebaut): In der Welt (im Kosmos) ist Gott der tote (= von der Welt radikal unterschiedene), in seinem Königreich (Basileia) der lebendige; er ist im Kosmos tot, in der Basileia jedoch lebendig und als Einheit der Differenz Kosmos (Immanenz)/Basileia (Transzendenz) paradox! Deshalb lässt der Evangelist Johannes seinen Christus sagen: „Mein Königreich ist nicht von dieser Welt.“ (Joh 18,36) Und weiter schreibt er: „Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen, dass ich den Juden nicht überantwortet würde; aber nun ist mein Reich nicht von hier.“ (Joh 18,37) Erhöbe dieser Jesus den Anspruch, ein weltlicher König zu sein hätte der römische Statthalter jegliche Handhabe, den Nazarener als Aufrührer und Staatsfeind zu verhaften. Aber weil Jesus so eben nicht optiert, sehen nicht einmal seine Anhänger die Notwendigkeit, einzugreifen. „Tot“ ist bezogen auf Gott eine Eigenschaft des Kosmos (Welt), „lebendig“ ist bezogen auf Gott eine Eigenschaft der Basileia (Transzendenz). *Derart beobachtet ist immanentes theologisches Reden von Gott immer Reden über den toten Gott.* Wir reden in dieser Art aber nicht über einen Leichnam, sondern notgedrungen über das, worüber wir gar nicht reden, sondern lediglich schweigen können. Die Theologie wird daher in die Paradoxie der Religion inkludiert (als deren Reflexionsinstanz) und bleibt angewiesen auf das Medium des Glaubens und der schweigenden, inneren mystischen Erfahrung. Der schweigende Glaube gewährt Un(mit)teilbares und Unmittelbares, der beredete Glaube mit-teilt traditionelle Narrative, Symbole, Repräsentationen und Metaphern als ritualisierender und reflexiver Vergewisserung des Ungewissen. Analog dazu fungiert das Gebet: Auch das Gebet als Nichtkommunikation, als Kommunikationsvermeidungskommunikation ist immer reden *über* Gott, *nicht mit* Gott. Mit Gott kann man nicht reden. Luhmann schreibt dazu: „Und um nun gleich mit der schlimmen Botschaft, dem Dysangelium, zu kommen: Es gibt also keine Kommunikation mit Gott.“⁸¹⁸ Und hinsichtlich der Funktion der Religion im System der Gesellschaft und einer fruchtbaren Auseinandersetzung von Theologie und Soziologie schreibt er weiter: „Weder kann man sich Gott vorstellen als jemanden, der zu Noah, Abraham, Jakob oder anderen spricht; noch kann man ihn denken als jemanden, der angerufen werden kann (wenn man nur seinen Namen weiß). Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, dass weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind. *Alle diese Vorstellungen führen letztlich zu einer Eingemeindung Gottes in die Gesellschaft. Sie mögen Trost und Erbauung bieten und*

⁸¹⁷ (Brenneke, 2008), S. 68.

⁸¹⁸ (Luhmann, Soz. Aufklärung 4, 2018), S. 255. Vgl. a.a.O., S. 257 zur Inkarnation, das Wort „muß als Mensch auftreten, muß Fleisch werden“. Vgl. auch in dieser Studie, S. 211.

*ideenpolitisch schwer zu entbehren sein. Sie sind jedoch eine Dauerquelle der Reproduktion anthropomorpher Religionsvorstellungen, die dann theologisch wieder diskreditiert oder mit hinreichender Ambivalenz versehen werden müssen. Und nicht zuletzt blockieren sie ein auf Theorie und begriffliche Klarheit gegründetes Gespräch zwischen Theologie und Soziologie.*⁸¹⁹

Hier schließt sich der Kreis zum religionslosen Christentum Bonhoeffers, wenngleich er höchstwahrscheinlich Luhmanns und meine Schlußfolgerungen nicht geteilt hätte (Doch wer könnte das schon wissen?). Aber mit diesen Überlegungen Luhmanns deuten sich andere Formen des Redens über Religiöses ebenso an, wie mögliche, an die funktionale Differenzierung des Systems der Gesellschaft weit besser angepasste und formenbildungsfähige Medien. Die Rezeption der Anthropomorphisierung Gottes wird zu einem erheblichen Teil zum gegenwärtig wachsenden Mißtrauen und zur zunehmenden Unglaubwürdigkeit von Theologie und Kirche beigetragen haben. Die Religion und mit ihr deren Organisationen zahlen einen hohen Preis für den Mythos von Weihnachten. Die Poetik der Bibel verbirgt sich auch in den Theoriefiguren der Inkarnation und der (Selbst-) Offenbarung Gottes. Ihre Entschlüsselung im Horizont der zeitgenössischen Gesellschaft ist ein Desiderat der theologischen Forschung, Vorarbeiten sind immerhin gemacht und der Dialog mit der Soziologie wäre möglich. „Ein Soziologe wird natürlich verstehen und sich erklären können, wenn im Namen der Religion etwas für möglich gehalten wird, was allen gesellschaftlich praktizierten Vorstellungen widerspricht. Aber er wird bei solchen Ansprüchen auf die Einstellung zurückgeworfen, die Freud empfiehlt für den Fall, daß jemand komme und behaupte, der Mittelpunkt der Erde sei aus Marmelade: Man wird dann nicht weiter über die Sache diskutieren, sondern sich den genauer ansehen, der solche Ansichten vertritt. Und eben dadurch findet sich der Soziologe dann bestärkt in seiner Vorstellung, daß die Gesellschaft letztlich auf einem irrationalen Fundament aufruhe, das in religiösen Überzeugungen Ausdruck finde. So mag die Soziologie dann dazu tendieren, die Irrationalitäten der Religion als eine erforschungswürdige Eigenschaft ihres Gegenstandes zu pflegen und die Religion darin bestärken, ein Gleiches zu tun, während es doch darauf ankäme, gemeinsam herauszufinden, ob es nicht Formen der Religion gibt, die den typischen Strukturen der modernen Gesellschaft mehr entsprechen als andere.“⁸²⁰

Das im Gebet angesprochene Du ist eine Referenz ohne Adresse. Das Gebet ist paradox insofern es als unadressiertes beziehungsweise imaginär adressiertes, rein referenziell funktioniert und nicht operiert, also nicht kommuniziert. Kommunikation setzt voraus, dass ein Gegenüber selbst etwas sagt. Das ist beim Gebet nicht der Fall. Der Betende erhält Antwort, indem er keine Antwort erhält; das ist ein schönes Paradoxon, aber nutzlos, weil der Betende als nichtkommunizierend von einem schweigenden Gegenüber keine Antwort und somit auch keine Nicht-Antwort erhalten kann. So bearbeitet der Betende Kontingenz im Gebet als einer reflexiv-meditativen Übung, indem er auf eine Frage, die er sich in seiner

⁸¹⁹ A.a.O., S. 255. Kursive Hervorhebung von mir.

⁸²⁰ A.a.O., S. 255f.

jeweiligen Unsicherheit oder Problemsituation stellt, nicht durch eine selektionsbedürftige Polyphonie mehr oder weniger relevanter Antworten entmutigt, sondern durch das Schweigen als Kommunikation Gottes gestärkt wird.

Man könnte darin als Gefahr die Nivellierung der Unterschiede zwischen Seelsorge und Beratung beziehungsweise Therapie sehen. Schließen sich seelsorgliche Zuwendung und Interventionen nicht gegenseitig aus? Sind Beratung und Therapie nicht Programme, die kommunizierend Ziele erreichen wollen, während Seelsorge schon allein im Zuhören wirkte und ohne, dass ein Ziel formuliert wäre? Was bezeichnen dann die Begrifflichkeiten professionelle Seelsorge beziehungsweise Seelsorge als Profession? Wie verhält sich Seelsorge einer Seelsorgerin mit therapeutischer Weiterbildung zur Seelsorge eines Seelsorgers ohne eine solche?

Ausschließlich differenztheoretisch betrachtet stellen sich diese und ähnliche Fragen so gar nicht. Gleichwohl werden Seelsorge und (Psycho-)Therapie voneinander unterschieden. Ich nehme erneut Günther Emleins Zweitcode lebensförderlich/lebenshinderlich zur Hand (der für die Seelsorge als ein Programm im funktionalen System der Religion mit seiner Leitunterscheidung immanent/transzendent optiert) und wende diesen auch auf das funktionale System der Medizin als brauchbaren Zweitcode an, wobei hier dieser jenem mit dem Code gesund/krank gegenübersteht. Die – berechtigten – Einwände, dass Krankheit nicht zwangsläufig lebenshinderlich und Gesundheit eben nicht notwendig lebensförderlich seien, können angesichts dieser ausschließlich formal differenztheoretischen Überlegungen unberücksichtigt bleiben. Ich erinnere an Peter Fuchs, der in seinem Buch „Die Verwaltung der vagen Dinge“ Psychotherapie und Seelsorge dahingehend unterscheidet, dass jene es mit der „Psyche“, diese indes mit der „Seele“ zu tun habe. Folgten beide mit dem einen Zweitcode dem Programm professioneller Begleitung zur Konstruktion lebensförderlicher Lösungen für Leute, die als Klienten in Erscheinung treten, spräche nichts gegen eine Beraterisch-interventionelle Arbeit mit den betreffenden Klienten auch in seelsorglichen Prozessen. Die Sorge, dass dabei etwas verwechselt werden könnte, brauchte einen nicht umzutreiben, denn sowohl Psychotherapie als auch Seelsorge arbeiteten solcherart auf jeweils anderem Grund. Der zuvor in Kapitel 5 beschriebene Seelsorgeprozess des Schachtmanns legt zumindest nahe, dass psychotherapieaffine Settings im Rahmen des zitierten Programms demnach kennzeichnend wären für eine Seelsorge, die dieses Programm exerziert.

Es braucht nicht viel Phantasie, sich vorzustellen, dass künftig hart um die Seelsorge gerungen werden wird. Auch die Frage, wer aus welcher Berufsgruppe mit welchen Aus- und Weiterbildungen künftig seelsorglich tätig sein darf wird sehr wahrscheinlich – auch angesichts der infolge des Pfarrer:innenmangels verschärften beziehungsweise sich verschärfenden Situation und den sich deshalb zunehmend konstituierenden interprofessionellen Teams in den Kirchengemeinden und Funktionsbereichen (sehr häufig im Krankenhaus) – weiterhin engagiert und ausführlich diskutiert werden. Ebenso wird die Frage zu klären sein, in welchem Verhältnis Seelsorge, Spiritual Care und Psychotherapie zueinanderstehen. In diesem Zusammenhang werden ebenso Fragen nach der Unterscheidung von Beruf und Profession an Bedeutung gewinnen. Die Frage nach dem ordinierten kirchlichen Amt wird

theoretisch-theologisch ebenso sondiert werden, wie die Frage nach dem öffentlich-rechtlichen oder eben zukünftig womöglich zumindest in Teilen der Pfarrer:innenschaft privatrechtlichen Status von Pfarrerinnen und Pfarrern, die Frage also, ob diese in Zukunft beamtet bleiben oder in privatrechtlicher Anstellung arbeiten sollten.

Zur Klärung all dieser Fragen scheint das systemische Modell besonders geeignet insofern es grundlegend von einer „interaktionellen Perspektive“⁸²¹ geprägt ist. Tom Levold sieht gar ein „transdisziplinäres und multiprofessionelles Konzept“⁸²², das über bloße Interdisziplinarität weit hinausreicht, denn die „interdisziplinäre Arbeit kommt hier schnell an ihre Grenzen, weil sie zwar Schnittstellen zwischen den einzelnen Disziplinen herstellt, diese Disziplinen aber damit ihre grundsätzliche Herangehensweise nicht aufgeben.“⁸²³ Eine transdisziplinäre und multiprofessionelle Seelsorge stellte damit zwangsläufig auch kritische Anfragen an die überkommene Struktur der Kirche, das traditionelle Wissenschaftsverständnis der Theologie und die historisch gewachsenen Traditionen und Dogmen.

Zu diesem kritischen Hinterfragen passt auch die im systemischen Feld engagiert geführte Diskussion zur Professionalisierung und De-Professionalisierung. Der innerhalb der Kirche schon länger währende und immer wieder auflebende Diskurs zum Pfarrbild und zur künftigen Rolle der Pfarrerinnen und Pfarrer in Kirche und Gesellschaft wäre hier anschlussfähig. Die systemische Seelsorge kann derzeit innerhalb der Kirche nicht auf bestehende, flächendeckende Strukturen zurückgreifen. Weder existieren einheitliche beziehungsweise vergleichbare Richtlinien für systemisch-seelsorgliche Fort- und Weiterbildungen, noch hat sich die systemische Seelsorge bislang gleichberechtigt gegenüber anderen Konzeptionen von Seelsorge etablieren können. Institutionelle Strukturen gibt es nur vereinzelt.⁸²⁴ Deshalb werden systemisch-seelsorgliche Projekte und Initiativen innerhalb der Kirche häufig von

⁸²¹ (Levold, 2014), S. 10.

⁸²² A.a.O., S. 14.

⁸²³ A.a.O., S. 15 f.

⁸²⁴ Die Kirche hat bislang keine flächendeckenden, verbindlichen Strukturen systemischer Seelsorge und Seelsorgeausbildung etabliert. Anderswo zeigen sich seit Jahren allerdings interessante Entwicklungen im systemisch institutionellen Kontexten, vgl. die Fachgruppe „Systemische Seelsorge/Systemische Beratung in seelsorglichen Kontexten“ innerhalb der „Deutschen Gesellschaft für Systemische Therapie, Beratung und Familientherapie“, DGSF - <https://www.dgsf.org/ueber-uns/gruppen/fachgruppen/fachgruppe-systemische-seelsorge-1>), abgerufen am 22.05.2023, 17:45 h.. Dies ist umso erstaunlicher, als lediglich etwa ein Prozent des aktuell fast 9000 Mitglieder zählenden Verbandes Theologinnen und Theologen bzw. Pfarrer und Pfarrerinnen sind. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass der systemische Ansatz mit einer eigenen Sektion auch in der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie“ (DGfP) vertreten ist: <https://www.pastoralpsychologie.de/gos#contenttop> – abgerufen am 22.05.2023 um 17:48 h. In der Ev. Kirche von Kurhessen-Nassau zum Beispiel werden Seelsorgekurse angeboten (<https://zsb.ekhn.de/fort-und-weiterbildung/einzelansicht-event/events/einfuehrung-in-die-systemisch-orientierte-seelsorge.html> – abgerufen am 22.05.2023 um 17:50 h.), ebenso in der Bayerischen Landeskirche <https://www.ebz-muenchen.de/pastoralpsychologie/fortbildung/> - abgerufen am 22.05.2023 um 17:52 h. - oder zum Beispiel auch in der hannoverschen Kirche - https://www.zentrum-seelsorge.de/arbeitsfelder/systemische_seelsorge, abgerufen am 22.05.2023 um 17:53 h. Die Ev. Kirche von Westfalen und die Ev. Kirche im Rheinland bieten eine Weiterbildung in Kooperation mit dem Weinheimer Institut an - https://www.institut-afw.de/fileadmin/user_upload/Jahresprogramme/JP_2023/2023_GPK_20221001.pdf - zuletzt aufgerufen am 22.05.2023, 18:20 h.

Die derzeit einzige umfassende, mit einem Lehrbuch am ehesten vergleichbare, Publikation zur systemischen Seelsorge stammt von Christoph Morgenthaler und ist bereits im 6. Auflage erschienen (Morgenthaler, Syst. Seelsorge, 2019).

Einzelpersonen, Peergroups und Netzwerken getragen, selten jedoch im eigentlichen Sinne offiziell ‚kirchenamtlich‘.

Die Seelsorge insgesamt büßt nicht nur aufgrund des derzeitigen Bedeutungsverlustes der Kirche als Organisation⁸²⁵ an Relevanz ein, sondern auch aus anderen, für die weitere Entwicklung der systemischen Seelsorge bedeutsamen Gründen: „Im Zuge der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme verlieren nämlich hochgradig professionsgebundene Handlungsprogramme allmählich ihre Dominanz.“⁸²⁶ Für die Stichhaltigkeit dieser Einschätzung Levolds lassen sich auch in der Kirche zahlreiche Anhaltspunkte finden. „Immer weniger Fachentscheidungen werden von einzelnen Professionellen nach eigener Maßgabe getroffen und verantwortet. Die Eigendynamik von Organisationen als Bezugsrahmen professioneller Praxis gewinnt immer mehr an Gewicht, auch wenn die berufliche Praxis in Organisationen immer noch von Abgrenzungskämpfen zwischen den in ihr tätigen Professionen geprägt ist.“⁸²⁷ Zwar trifft es im Blick auf die Kirchen zu, dass die Dominanz der für die Seelsorge ausgebildeten und ordinierten Professionellen allmählich, aber stetig abnimmt (schon allein durch die Verringerung ihrer Anzahl durch Pensionierungen und die dramatisch eingebrochenen Zahlen beim theologischen Nachwuchs und indem ihnen Angehörige anderer Professionen und Berufe – Sozialarbeiter, Sozialpädagoginnen, Diakone, Gemeinde- und Pastoralreferentinnen, Jugendreferenten etc. – zum Teil konkurrenzbetont an die Seite treten), doch nimmt zugleich auch die Bedeutung der Kirche als dominierender Weltdeutungsorganisation innerhalb unseres Systems der Gesellschaft ab. Hinzu kommt, dass im Unterschied beispielsweise zum Medium der Wirtschaft (Geld) das Medium der Religion (Glauben) nicht überlebensnotwendig ist. Zudem bleibt auch die Konfrontation von gemeindlicher und funktional-kontextualisierter Seelsorge außerhalb der an den Rändern der Kirche oder den Grenzflächen von Kirche und anderen funktionalen Systemen des Systems der Gesellschaft stattfindenden Seelsorge (wie zum Beispiel innerhalb von Spiritual Care, aber erst recht die Ausübung von freien nicht innerhalb der Organisation Kirche angebotenen Ritualen beispielsweise anlässlich von Eheschließungen oder Bestattungen) weiterhin virulent. Solange sich diese Beratungsformen des Codes der Religion und der Seele im Unterschied zur Psyche bedienen, sind sie Seelsorge. Die Herausforderung wird darin bestehen, Seelsorge als Medium der Form der Seele und umgekehrt der Seele als Medium der Form der Sorge (vgl. die Kapitel 4.4. und 6.13 in der vorliegenden Untersuchung), als Beratung im Code der Religion und als Interventionssystem für uncodierte Probleme im Raum des Vagen zu

⁸²⁵ Diverse Studien zeigen, dass nicht die Religiosität der Menschen abnimmt, sondern ihre Affinität zur Kirche als Organisation der Religion. Das sollte man im Blick haben. In der vorliegenden Studie kann das allerdings nicht vertieft werden.

⁸²⁶ (Levold, 2014), S. 18.

⁸²⁷ Ebd.

erhalten und beständig weiterzuentwickeln. Mit diesen Überlegungen und einmal mehr den Ausführungen in den Kapiteln 4.4. und 6.13 vor Augen „sind <auch> bestimmte Strukturen religiöser Kommunikation im 20. Jahrhundert besser zu verstehen als mit der Hypothese einer unaufhaltbaren Säkularisierung. Die Unwahrscheinlichkeit religiöser Formenbildung kommt darin zum Ausdruck, daß religiöse Kommunikation nicht mehr verlangt wird und Teilnahme an Religion nicht mehr zur Voraussetzung der Teilnahme an anderen Funktionssystemen gemacht werden kann“ ⁸²⁸.

7.2 Die Theologie und die Seelsorge der Zukunft - Die Zukunft der Theologie, der Seelsorge und der Kirche

Die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Seelsorgemodellen (insbesondere sog. „therapeutischer Seelsorge“) im Allgemeinen und der systemischen Seelsorge im Besonderen, wie in der vorliegenden Studie praktiziert, zeigt sehr deutlich, dass noch sehr viel Arbeit vor allen liegt, die sich mit diesen Fragestellungen derzeit auseinandersetzen und zukünftig auseinandersetzen werden. Weder Fragen der Theologie, insbesondere der Dogmatik, Fragen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, noch solche der Anthropologie und der Kosmologie (im Sinne einer Weltverständnislehre) werden erschöpfend beantwortet. Das können diese Entwürfe auch gar nicht leisten. Bis eine umfassende, systematische Darstellung systemisch konstruktivistischer beziehungsweise operational-konstruktivistischer (differenztheoretischer) Theologie, Dogmatik und Anthropologie vorliegen wird, wird wohl noch viel Zeit vergehen. Womöglich entspricht es letztlich auch gar nicht der Intention und dem Duktus systemisch-konstruktivistisch-theologischen Denkens, jemals einen in sich geschlossenen, systematisch theologischen Entwurf vorzulegen. Womöglich ist das inzwischen in unserer hochkomplexen globalisierten Welt, in der jedes wissenschaftliche Feld unübersehbar geworden ist ohnehin nicht mehr leistbar und passt zudem nicht mehr in die Zeit. Möglicherweise wird Theologie im Zuge sich grundlegend verändernder religiöser und damit auch christlich-kirchlicher Systeme im System der Gesellschaft in Zukunft auch gänzlich anders gedacht und betrieben werden (müssen), als wir es in der Vergangenheit erlebt haben und in der Gegenwart derzeit erleben. Womöglich liegt die Zukunft theologischen Redens im Modus dialogisch-diskursiven Redens im multi- und interdisziplinären Austausch mit anderen Wissenschaften? Theo-Logie ist die Reflexionsinstanz der Religion, welche die Einsicht vollzieht, dass wir nicht mit, sondern bestenfalls über Gott reden können. Theologie wird im System der Religion exerziert, unterliegt also ihrerseits deren Leitdifferenz

⁸²⁸ (Luhmann, Medium, 2000), S. 53. Übrigens ein Hinweis darauf, dass Luhmann die sogenannte Säkularisierungshypothese sowohl nutzt als auch kritisch reflektiert.

Immanenz/Transzendenz. Gott fungiert als Einheit dieser Differenz und ist damit Teil jener Beobachtung, die in der Leitdifferenz zum Ausdruck kommt. Gott ist also ein operativer, ein immanenter Begriff. Die Frage als wer, was oder wie Gott zu verstehen sei kann differenztheoretisch nicht beantwortet werden.

Poetisch ist dies möglich mit Hilfe metaphorischer, bildhafter Semantiken, wie wir sie in der Bibel antreffen. Nach 2. Mose 3,1ff. möchte Mose wissen, wer da zu ihm spricht. Er fragt nach dem Namen, also – altisraelitischem Verständnis folgend – nach der Identität. Doch dieser Gott gibt seine Identität in dieser biblischen Geschichte nicht preis. *Der Text tauscht Identität mit Differenz beziehungsweise schreibt Identität theologisch auf Differenz um.* Die grammatische Form an dieser Stelle der Erzählung betont die Differenz zwischen aktuell Prozessiertem zu in der Zukunft noch zu Prozessierendem.⁸²⁹ Die ‚Antwort‘ Gottes ist paradox. Sie unterscheidet zwischen aktuell Beobachtbarem und womöglich zukünftig zu Beobachtendem, also gegenwärtig noch Unbestimmbarem. Günther Emlein sieht darin einen Vorläufer des Codes der Religion (immanent/transzendent) – vertraut/unvertraut.⁸³⁰

Im gegenwärtigen kirchlichen Diskurs spielen (nicht nur vor dem Hintergrund ökumenischer Bestrebungen bei anhaltend unterschiedlichem Amts- und Kirchenverständnis) Fragen bzgl. der Verstehensmöglichkeiten und der künftigen Entwicklung und Ausformung des ordinierten kirchlichen Amtes und des Weiheamtes eine besondere Rolle. Entscheidend wird in Zukunft aber wahrscheinlich nicht allein die Frage sein, wie sich Seelsorge ekklesiologisch, also kirchentheoretisch, als Beratung im Code der Religion, zum kirchlichen, insbesondere zum ordinierten kirchlichen Amt beziehungsweise zum Weiheamt verhalten wird. Entscheidend wird vielmehr sein, wie Seelsorge künftig in interprofessionellen Teams innerhalb einer sich radikal verändernden Kirche gemeinsam realisiert werden kann (womöglich ohne den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts, ohne Kirchensteuermittel, ohne verbeamtete Amtsträger, in Vertretung einer Minderheit innerhalb des Systems der Gesellschaft usw.), als eine gemeinchristliche, alle angehende, gesellschaftliche Aufgabe. Vor diesem Hintergrund werden Forderungen nach einfachen Alternativen ebenso unfruchtbar sein wie die Kundgabe schlichter Ambivalenzen oder das Einfordern berufstypischer Ansprüche im Sinne

⁸²⁹ Vgl. bei (Utzschneider & Oswald, 2013), S. 128 f.: „Erstaunlich ist nun, dass Gott auf die Frage und den Einwand Moses nicht antwortet, zumindest nicht direkt. Die Fügung *אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה*, die Gott dem Mose ganz unvermittelt entgegenhält, ist kein Name. Sie ist wörtlich mit „Ich werde sein, wer immer ich sein werde“ zu übersetzen.

Die Fügung wird mit zwei *yiqtol*-Formen der 1. sg. com. *הָיִה נֶחֱ אֲהִיֶּה* („sein“) gebildet. Im biblischen Hebräisch haben *yiqtol*-Formen häufig futurische Bedeutung, sodass sich sprachlich zunächst die Wiedergabe „Ich werde sein, wer immer ich sein werde“ naheliegt. Wenn man den ersten Teilsatz als „Klassifikation“ versteht und den zweiten als „Existenzaussage“, so ergibt sich ein Verständnis des Satzes, das sich so umschreiben lässt: „Ich werde (einer) sein, dessen zukünftiges Sein nicht festlegbar ist.“ Dafür sprechen auch strukturell ähnliche Satzgefüge in Ex 33,19; 1Sam 23,13; 2Sam 15,20 mit anderen Verben. Der zweite Teil des Fügungstyps (hier: „..., der ich sein werde.“) wird „paronomastischer Relativsatz“ genannt und dient zum Ausdruck der Unbestimmtheit.“

⁸³⁰ (Emlein, Sinnsystem Seelsorge, 2017), S. 253.

einer Vorrangstellung des pfarramtlichen Dienstes oder das Beharren auf erlittenen Verletzungen, für die - im Sinne einer Bestätigung der vermeintlichen Vorrangstellung des Pfarramtes - entschädigt zu werden man einen Anspruch habe.

Seelsorge wird sich meiner Meinung nach zukünftig in hauptsächlich kooperativen, nicht in primär hierarchischen Kontexten, wenn auch nicht hierarchiefrei, realisieren. Die Hierarchien werden aber nicht durch Herrschaft, sondern durch Diversifikation, Ressourcenvielfalt und -Schwerpunktsetzungen etc., also funktional und nicht autoritär-stratigraphisch legitimiert sein. Hierarchien werden neu von Menschen verhandelt werden, die mit unterschiedlichen Qualifikationen und Kompetenzen in unterschiedlichen Berufen und Professionen vor Ort ihre Arbeit leisten. Sie werden den Fokus auf das legen, was jemand kann, ob er es mit anderen zusammen für das bedürftige Gegenüber und zur Entwicklung des Systems (sei es organisational oder sonst wie definiert), zu einem guten Ergebnis führen wird oder nicht.

Eine Zukunft wird Seelsorge nicht durch eine strikte Abgrenzung von anderen helfenden und heilenden Berufen und Professionen haben, sondern ganz im Gegenteil nur durch ein verstärktes, durch ein geradezu forciertes Miteinander dieser Berufe und Professionen, ohne deren Programme und funktional-systemischen Zugehörigkeiten zu verschleiern, zu vermischen oder gar zu verwechseln. Davon wird auch das ordinierte Amt der Kirche in Gestalt seiner Träger:innen profitieren, die sich ihrerseits als Teil dieses interprofessionellen seelsorglichen Arbeitskontextes verstehen und zugleich durch - über die theologische hinausreichende - Qualifikationen legitimiert und deshalb als hilfreich empfunden werden.

Interdisziplinäre, multiprofessionelle Seelsorge zu entwickeln ist eine wichtige Zukunftsaufgabe. Theologische Reflexion könnte dabei eine wichtige Rolle spielen, gemeinsam mit soziologischer und philosophischer, weil das Amt und die Ordination beziehungsweise die Weihe, also organisationale Aspekte, beziehungsweise sakramental maskierte organisationale Aspekte im Besonderen, zunehmend weniger eine traditionelle Rolle spielen werden. Denn was für einen Unterschied macht und machte das ‚Amt‘? Das wird zu diskutieren sein. Autoritäre Strukturen kopieren systemtheoretisch beobachtet die Adelsgesellschaft in die Kirche. Das müsste dekonstruiert werden im Blick auf die Frage, welche Strukturen künftig hilfreicher sein werden.

Das alles erinnert an eine Rückbesinnung auf (vermutete) frühchristliche Strukturen, die zunächst womöglich durch Partizipation und funktionelle Hierarchisierung geprägt waren, bevor persönliche, kollektive, partielle und regionale und schließlich universale Machtansprüche an Bedeutung gewannen. Gerade im Lateinamerika der 1980iger Jahre und im Zuge der Befreiungstheologie spielten solche Überlegungen innerhalb der Basisgemeinden eine Rolle.

Es ist vor diesem Hintergrund nur konsequent, wenn das in der vorliegenden Studie bereits häufiger thematisierte Johannesevangelium den „Primat des Petrus“ fluider, vager definiert, als es die Synoptiker tun, die auf Kephas, dem Fels (griech. πέτρος - petros, lat. petrus), also mittels einer massiven Metapher, die Kirche erbauen wollen. Natürlich setzt auch Johannes wie die Synoptiker auf irgendeine Art von Legitimation, Leitung und Begleitung, aber eben nicht in ekklesiologischer Engführung, sondern durch *Seelsorge*: „Weide meine Schafe“ (Joh 21,15-17). Man kann diese auffällige dreimalige Wiederholung als Hinweis auf das ganz besondere Gewicht des „Apostelfürsten“ sehen, als den Versuch, ihm eine herausgehobene Stellung innerhalb der frühchristlichen Gemeinden zuzuweisen. Dieses besondere Gewicht sieht der Johannesevangelist aber nicht durch ein wie auch immer zu gestaltendes Amt, sondern *funktional* durch ein definiertes, wiedererkennbares Handeln realisiert, wie es auch die Seelsorge exerziert. Das Weiden der Schafe, die Seelsorge, braucht Führung, braucht auch theologische, philosophische, psychologische und soziologische Kompetenz, sie braucht aber vor allem und in entscheidender Weise die Vielfalt der Gaben und die solidarische Kooperation aller (insofern Schafe auch zu Hirten und Hirten auch zu Schafen werden können), denen sie als Aufgabe übertragen ist, auch über das System der Kirche hinaus.

In interprofessionellen Teams ruht die Seelsorge auf vielen Schultern, auch auf den Schultern jener, die einer religiösen Orientierung, gar einem aktiv gelebten Glauben wenig abgewinnen können, die sich womöglich gar als Atheisten bezeichnen. Seelsorge braucht auch Demut und fröhliche Gelassenheit, denn sicher nicht zufällig erinnert Johannes mit dieser Sequenz an die dreimalige Verleugnung Jesu durch Petrus bei den Synoptikern. Und sie braucht weiterhin die Theologie. Nicht als Legitimation oder Abgrenzung von Nicht-Theologinnen, sondern als hermeneutische Matrix (als Verstehenslehre), als „technische Theorie“, als kreatives multidisziplinäres Ringen um Erkenntnis, nicht nur als Reflexionsinstanz des Systems der Religion. „Sie <die Praktische Theologie> ist die ‚praktische Theorie‘, welche die beiden anderen <die historische und die systematische Theologie> auf das Leben der Kirche anwendbar macht. Eine technische Theorie beschreibt die zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung eines gegebenen Zieles. Das Ziel der Praktischen Theologie ist das Leben der Kirche. Während die Lehre der Kirche über ihr Wesen und ihre Aufgabe zu der systematischen Theologie gehören, beschäftigt sich die Praktische Theologie mit den Einrichtungen, durch die das Wesen der Kirche verwirklicht und ihre Aufgaben durchgeführt werden. Sie befasst sich mit ihnen nicht vom historischen Gesichtspunkt aus und gibt keine Darstellung von dem, was in der Kirche geschehen ist und noch geschieht, sondern sie betrachtet sie unter dem technischen Gesichtspunkt und fragt, wie am wirksamsten zu handeln sei.“⁸³¹ Die Seelsorge ist im Sinne Tillichs ein zweckmäßiges Mittel zur Erreichung eines Zieles. Nur: Welches Zieles genau? In der pragmatischen Orientierung an Viabilitäten, an zweckmäßigen Mitteln und Lösungsstrategien zur Erreichung eines Zieles treffen sich Praktische Theologie,

⁸³¹ (Tillich, 1980), S. 43

Seelsorge und Systemische Therapie und Beratung. Sinn zu managen, Veränderungsangebote zu machen, Viabilitäten zu konstruieren, Autonomie zu fördern, Ressourcen aufzudecken, unterschiedliche Perspektiven wahrzunehmen und zu würdigen und Probleme zu lösen ist Aufgabe der Beratung, Therapie und Seelsorge.

Die Stellung einer multidisziplinären technischen Theorie innerhalb einer systemisch-konstruktivistischen Poimenik ist eng verbunden mit der Frage nach der Kirche und der Frage nach dem (seelsorglichen) Amt⁸³², das als solches hinterfragt und gegebenenfalls dekonstruiert (und rekonstruiert) werden kann - in organisationaler, zum Beispiel kirchenrechtlich/administrativer wie in theologischer Hinsicht. Gerade eine operational-konstruktivistisch und systemtheoretisch fundierte Theologie und eine ebensolche Poimenik könnten gegenwärtigen Anforderungen in einer hochkomplexen und kontingenten Welt gerecht werden, insofern hier die Positionen des Skeptizismus, Relativismus und Pragmatismus, die unsere moderne Gesellschaft sichtlich prägen und auch zukünftig allem Anschein nach (vermutlich sogar vermehrt) prägen werden, berücksichtigt werden könnten.

8 Zehn Thesen zur systemischen Seelsorge

Am Ende dieser Untersuchung finden sich „10 Thesen zur systemischen Seelsorge“. Sie markieren auch einen Erkenntnisweg von einem umfangreicheren systemisch-konstruktivistisch-theologisch fundierten Aufsatz⁸³³ und jener 10 Thesen⁸³⁴ - die ich beide bereits früher veröffentlicht habe – hin zur weiteren Entfaltung systemischer Seelsorge in der vorliegenden Studie.

1. Wir stecken immer in Sinn. Erkenntnismodelle der systemischen Seelsorge sind Konstruktivismen, fungierende Ontologien; fungierende Ontologien sind Formen als Ergebnis einer Beobachtung, wobei sich die Beobachter:in dessen bewußt ist, dass die zugrundeliegende Differenz seiend/nicht-seiend auf keine Entität referiert, sondern als Beobachtungsschema fungiert. Auch „Sinn“ wird konstruiert. Sinn ist nicht ‚Sinn an sich‘ sondern immer Sinn im System, Sinn *a/s* System. Keine

⁸³² Hier ist zu differenzieren zwischen einem seelsorglichen Amt, das aus kirchlicher Beauftragung resultiert (Ordination zum öffentlichen Predigtamt/Weihe zum Priestertum) und einem seelsorglichen Auftrag, der an den ständigen Diakonat (im ev. wie im rk Bereich vorhanden) gebunden ist. Hinzu kommt das Priestertum aller Getauften, das ebenso beiden großen Kirchen eigen ist, wobei es auf den ersten Blick eine Ironie der Kirchengeschichte zu sein scheint, dass es - obwohl auf Luther zurückzuführen - in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht enthalten ist! Auf den zweiten Blick zeigt sich hierin eine besondere Ausrichtung und Wertschätzung des Amtes innerhalb des Luthertums, das von „lutherischen Priestern“ spricht, die im Vollzug der Sakramente und der Wortverkündigung in Personae Christi (anstelle der Person Christi) stehen (vgl. Apologie des Augsburger Bekenntnisses, Artikel 13).

⁸³³ (Brenneke, 2008), S. 59-112.

⁸³⁴ Evangelisches Beratungszentrum München e.V., o. J. (2017), S. 29 f.

Kommunikation kann sinnlos sein, ständig wird Sinn konstruiert, alles prozessiert sinnhaft. Seelsorge reflektiert, dass auch Sinnsuche im Falle empfundener Sinnlosigkeit immer nur sinnhaft vollzogen werden kann.

2. Nicht immer gelingt die strukturelle Koppelung von Psychen und sozialen Systemen, von Bewußtsein (die denken und fühlen) und Kommunikationsakten (die kommunizieren). Das führt zu Leiden. Leiden ist immer gesellschaftlich-systemisch bedingtes, polykontextuales, soziales (kommunikatives) *und* individuelles Leiden.
3. Weil Leiden immer individuell *und* sozial bedingt ist, ist es für Akteure sozialer Systeme und somit für das System der Gesellschaft relevant. Deshalb reflektiert systemische Seelsorge auch somatische, psychische und soziale, mithin gesellschaftliche Umstände und Bedingungen. Systemische Seelsorge verfolgt nicht nur eine individuelle, einzelseelsorgliche Perspektive, sondern betrachtet komplexe Polykontexturen sozialer Systeme, bezieht die Klienten in ihren Kontexten – zum Beispiel Lebens- und Arbeitsbezügen – mit ein.
4. Eine theoretisch grundlegende Aufgabe der systemischen Seelsorge ist die differenzekklesiologische Beobachtung der Kirche als Organisation im funktionalen System der Religion im System der Gesellschaft. Differenzekklesiologie referenziert und adressiert ein soziales System mit der Leitdifferenz der Religion immanent/transzendent. Das Programm der Systemischen Seelsorge orientiert sich am Zweitcode der Religion lebenshinderlich/lebensförderlich, welcher parallel zur Leitdifferenz der Religion konstruiert wird.
5. Systemische Seelsorge ist Beobachtung 2. Ordnung, das heißt Beobachtung von Beobachtern, wie sie beobachten und der Beobachtung der ihre Beobachtungen leitenden Unterscheidungen. Sie macht sich auch Position und Funktion der Seelsorgerinnen im Kontext des seelsorglichen Systems und ebenso mögliche organisationale und institutionelle Aufträge und gegebene - explizite oder implizite - Kontextvariablen (Strukturen) bewusst und bezieht diese in den seelsorglichen Prozess mit ein. Seelsorge gegenbeobachtet und dekonstruiert dabei v.a. auch Phänomene wie Moral, Hierarchie, Dogmen und Medien wie Seele und Glauben usw.
6. Realität ist beobachtete Realität, also Realität infolge der Beobachtung von Phänomenen. Als Konstrukt dieser Beobachtung erscheint Welt. Anders gesagt: Realität ist Realität eines Beobachters und als solche konstruiert. Analog zum Sinn ist Realität ‚Realität im System‘. Seelsorge ist auf die Realität der Klientinnen (die Realität der Seelsorger:innen inkludiert) bezogene Beobachtung.

7. Realität jenseits von Beobachtung ist uns, auch theologisch wie seelsorglich, unzugänglich. Wahrheit ist daher auch immer reale, beobachtete, fungierende Wahrheit, nie ‚Wahrheit an sich‘.
8. Wir finden Realitätskonsense vor, die auf Zuschreibungen und Vereinbarungen beruhen, die zeigen, dass Realität - als Produkt der Beobachtung in sozialen Systemen - *fungierende* Realität ist. Die jeweilige Ontologie sozialer Systeme ist *fungierende* Ontologie. Deshalb sind systemisch-seelsorglich gefundene Lösungsperspektiven ‚reale‘ Perspektiven für das betreffende ‚reale‘ Leben. Sie sind im jeweiligen Lebenskontext zeitlich oder sachlich begrenzt viabel (neue oder andere Probleme erfordern neue oder andere viable Lösungen).
9. Im Kontext systemischer Seelsorge kann eine Klientin lernen, ihre Realität als Reaktionen auf bestimmte Lebens-, Denk- und Gefühlsumstände, als in den jeweiligen Kontexten viable Verhaltensmuster zu beobachten und zu akzeptieren.
10. Seelsorge als Programm (mit dem religionsanalogen Code lebenshinderlich/lebensförderlich) und Funktion (mit dem Bezugsproblem *und* als Lösungshorizont einer kosmisch-irdischen Heilserfüllung, die auf Vollendung in der Basileia angelegt ist) ist ein soziales System. Die Seele ist kein soziales System, sie gehört zum Horizont des Vagen und fungiert im Gegenüber zu Gott (und dessen Ruach) als Medium der Religion; Sinn fungiert als Medium der Seelsorge; Seelsorge exerziert Beratung im Code der Religion immanent/transzendent; der Zweitcode der Religion lebenshinderlich/lebensförderlich ermöglicht Seelsorge als Interventionsprogramm für uncodierte Probleme im Horizont des Vagen.

Ausgerechnet eine Zeile aus einem zeitgenössischen Worshipsong von Albert Frey faßt unsere (Be-)Findlichkeiten im Bild des Kreuzes Christi, dass an das Kreuz George Spencer Browns erinnert, zusammen. Ob konservativ oder liberal, davor Unterscheidungen zu treffen und zwischen den Seiten der Formen zu kreuzen ist niemand gefeit.

„Zwischen Himmel und Erde
hängst du dort
Wo die Balken sich kreuzen
ist der Ort“

9 Literaturverzeichnis

- Andersen, T. (2011). *Das Reflektierende Team. Dialoge und Dialoge über die Dialoge* (5. Aufl.). Dortmund: Verlag Modernes Lernen.
- Aristoteles. (1989). *Metaphysik Bücher I(A)-VI(E)* (o. Aufl., Bd. 1. Halbband). (H. Seidl, Hrsg., & H. Bonitz, Übers.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristoteles. (1995). Philosophische Schriften 2. In Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen* (E. Rolfes, Übers., Bd. 2). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristoteles. (2009). *Metaphysik Bücher VII(Z)-XIV(N)* (4. Aufl., Bd. 2. Halbband). (H. Seidl, Hrsg., & H. Bonitz, Übers.) Hamburg: Felix Meiner.
- Asanger, R., & Wenninger, G. (1999). *Handwörterbuch der Psychologie*. München: Beltz Psychologische Verlagsunion.
- Barth, K. (1964). Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. In: K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* (Bde. I,1). Zürich: EVZ-Verlag.
- Barth, K. (1984). *Der Römerbrief* (13. Aufl.). Zürich: Theologischer Verlag.
- Bateson, G. (2001). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (8. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Bateson, G. (2021). *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (13. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Bauer, W. (1933). Das Johannesevangelium. In H. Lietzmann (Hrsg.), *Handbuch zum Neuen Testament* (3. Aufl., Bd. 6). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, K. (1991). *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (3. Aufl.). Heidelberg; Wiesbaden: Quelle und Meyer.
- Berger, K. (2004). *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (3. Aufl. Ausg.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Berghaus, M. (2011). *Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie* (4. Aufl.). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.
- Bergmann, G. (1952). Two Types of Linguistic Philosophy. *The Review of Metaphysics*, 5(3), S. 417-438.
- Bergmann, G. (1964). Strawson's Ontology. In G. Bergmann, *Logic and Reality* (S. 171-192). Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bergmeier, R. (1994). Weihnachten mit und ohne Glanz. Notizen zum Johannesprolog und Philipperhymnus. (G. K. Erich Gräber, Hrsg.) *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 85, S. 47-68.

- Berkeley, G. (1991). *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Übersetzt von Raoul Richter* (4. Aufl.). Hamburg: Felix Meiner.
- Bernhardt, K.-H. (1973). Artikel ברא. In G. J. Botterweck, H. Ringgren, & H.-J. Fabry (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Bd. 1). Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer Verlag.
- Blass, F., & Debrunner, A. (1990). *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (17. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bonhoeffer, D. (1992). Werke 6. In: D. Bonhoeffer, & E. Bethge (Hrsg.), *Ethik* (Bd. 6). München: Christian Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D. (1998). Werke 15. In: D. Bonhoeffer, & D. Schulu (Hrsg.), *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940* (Bd. 15). Gütersloh: Christian Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D. (1998). Werke 8. In D. Bonhoeffer, E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, W. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, . . . I. Tödt (Hrsg.), *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Bd. 8). Gütersloh: Christian Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus.
- Brenneke, A. (2008). Ist Gott ein Konstruktivist? Auf dem Weg zu einer konstruktivistischen Theologie und Pastoralpsychologie. In: A. Götzelmann (Hrsg.), *Seelsorge systemisch gestalten. Konstruktivistische Konzepte für die Beratungspraxis in Kirche, Diakonie und Caritas* (S. 59-112). Norderstedt: Books on Demand.
- Buchheim, T. (1995). Sophistik; sophistisch; Sophist. In: J. Ritter, & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 9, S. 1075-1082). Basel: Schwabe & Co AG.
- Bultmann, R. (1986). Das Evangelium des Johannes.
In: F. Hahn (Hrsg.), *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* (21. Aufl., Bd. II). Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Celentano, M. S. (2003). Paradoxon. In: G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Bd. 6, S. 524-526). Tübingen: Max Niemeyer.
- Descartes, R. (1904). Oeuvres De Descartes. In: R. Descartes, C. Adam, & P. Tannery (Hrsg.), *Meditationes de prima philosophia* (o. Aufl., Bd. VII). Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (2005). *Principia philosophiae (Die Prinzipien der Philosophie, 1647). Lateinisch-Deutsch.* (C. Wohlers, Hrsg., & C. Wohlers, Übers.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Descartes, R. (2009). *Meditationes de prima philosophia (1641)* (o. Aufl.). (C. Wohlers, Hrsg., & C. Wohlers, Übers.) Hamburg: Felix Meiner.

- Descartes, R. (2011). *Discours de la Méthode. Im Anhang: Brief an Picot Adrien Baillet: Olympica (1637: Discours de la méthode pour bien conduire et chercher la vérité dans le sciences). Französisch-Deutsch* (o. Aufl.). (C. Wohlers, Hrsg., & C. Wohlers, Übers.) Hamburg: Felix Meiner.
- Dunn, J. D. (1983). Let John be John. Gospel for it's Time. In P. Stuhlmacher (Hrsg.), *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Sieneck).
- Eckardt, M. (2005). Fritz Heider: Ding und Medium. Herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von Dirk Baecker. (A. K. Malte Hagener, Hrsg.) *MEDIENwissenschaft: Rezensionen/Reviews*, Jg. 22(Heft 3), S. 320-322.
- Eichener, E.(2022). Die Zukunft der Seele. Eine poimenische Relecture des Seelenbegriffs. (1. Aufl.). Leipzig: Ev. Verlagsanstalt
- EKD, Rat d. (2015). *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* (1. Aufl.). (R. d. (EKD), Hrsg.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Emlein, G. (1998). Von Mythen, Medizinern und Moral. Ein Gang durch die Geschichte der Sucht. In: G. E. Frankfurter Lehrtherapeutenteam - Walter Schwertel (Hrsg.), *Sucht in systemischer Perspektive.Theorie-Forschung-Praxis* (o. Aufl.,) S. 43-64. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Emlein, G. (2006). Die Eigenheiten der Seelsorge. Systemtheoretische Überlegungen, in: Familiendynamik. (U. Clement, & H. Fischer, Hrsg.) *Interdisziplinäre Zeitschrift für systemorientierte Praxis und Forschung*, 31. Jahrgang, Heft 3, S. 2016-239.
- Emlein, G. (2006). *Editorial* (Bd. 31. Jahrgang). (U. Clement, & H. Fischer, Hrsg.) Stuttgart: Klett-Cotta.
- Emlein, G. (2010). Zum Systembegriff in der systemischen Praxis. In: H. Maria L. Staubach, & M. L. Staubach (Hrsg.), *Systemische Geschichten für Praktiker. Denken über Grenzen: Handlungsspielräume für eine qualifizierte Praxis* (S. 21-49). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Emlein, G. (2017). Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt? In E. Hauschildt, F. K. Praßl, & A. M. Steinmeier (Hrsg.), *Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie* (1. Aufl., Bd. 89). Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Emlein, G. (2020). Psychotherapie als polykontexturale Praxis. *Familiendynamik, Systemische Praxis und Forschung*, 45, S. 108-118.
- Emlein, G. (2021). *Die Kunst der gelehrten Unwissenheit. (Vortrag, zum Zeitpunkt der Drucklegung der vorliegenden Diss. unpubliziert, liegt mir vor.)*

- Empiricus, S. (2021). *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. (M. Hossenfelder, Übers.) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Eusterschulte, A. (2010). Wahrheit und Gewißheit. Kulturgeschichte und Erkenntnistheorie bei Giambattista Vico. (R. Konersmann, J. M. Krois, & D. Westerkamp, Hrsg.) *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 4, S. 40-66.
- Evangelisches Beratungszentrum München e.V. (o. J. (2017)). *Systemische Seelsorge. Brückenschlag in die Zukunft*. München: Selbstverlag des Beratungszentrums.
- Faber, H., & van der Schoot, E. (1987). *Praktikum des seelsorglichen Gesprächs* (7. Aufl.). Göttingen: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht.
- Flasch, K. (2008). *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (3. Aufl.). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Foerster, H. v. (1985). *Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie* (o. Aufl., Reihe Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie). (S. J. Schmidt, P. Finke, Hrsg., & W. K. Köck, Übers.) Wiesbaden: Verlag Springer Fachmedien.
- Freud, S. (1971). Bruchstück einer Hysterieanalyse. In S. Freud, A. Mitscherlich, A. Richards, & J. Strachey (Hrsg.), *Sigmund Freud Studienausgabe* (o. Aufl., Bd. Band 6). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Frisk, H. (1960). Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Band I: A-Ko. In H. Frisk. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Fuchs, P. (2004). *Der Sinn der Beobachtung. Begriffliche Untersuchungen* (2. Aufl.). Weilerswist: Verlag Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, P. (2004). Vom Unbeobachtbaren. In: M.-C. Fuchs (Hrsg.), *Theorie als Lehrgedicht* (o. Aufl. Systemtheoretische Essays Bd. I, S. 37-72). Bielefeld: transcript Verlag.
- Fuchs, P. (2010). *Das System selbst. Eine Studie zur Frage: Wer liebt wen, wenn jemand sagt: "Ich liebe dich!"?* (1. Aufl.). Weilerswist: Verlag Velbrück Wissenschaft.
- Fuchs, P. (2011). *Die Verwaltung der vagen Dinge. Gespräche zur Zukunft der Psychotherapie* (o. Aufl.). Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Fuchs, P. (2012). Identität. In J. V. Wirth, & H. Kleve (Hrsg.), *Lexikon des systemischen Arbeitens. Grundbegriffe der systemischen Praxis, Methodik und Theorie* (1. Aufl.). Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Götzelmann, A. (2000). *Seelsorge zwischen Subjekt und System. Die Entdeckung familientherapeutischer Ansätze in der Pastoralpsychologie* (Bd. 35). (U. Pohl-Patalong, Hrsg.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Günter, T., & Schüle, A. (Hrsg.). (2006). *Luhmann und die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Günther, G. (1976). Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations. In: G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (o. Aufl., Bd. I, S. 249-328 (Erstveröffentlichung 313-392)). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Günther, G. (1979). Life as Poly-Contextuality. In: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (o. Aufl., Bd. II, S. 187-210). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Günther, G. (1979). Natural Numbers in Trans-Classic Systems 1. In: G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (o. Aufl., Bd. II, S. 241-251). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Günther, G. (1980). Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte. In: G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik* (o. Aufl., Bd. III, S. 136-182). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Gabriel, G. (1995). Solipsismus. In: J. Ritter, & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 9, S. Sp. 1018-1023). Basel: Schwabe & Co AG Verlag.
- Gemelli Marciano, M. L. (2007). Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch 1. In: *Thales Anaximander Anaximenes Pythagoras und die Pythagoreer Xenophanes Heraklit* (o. Aufl., Bd. 1). Düsseldorf: Patmos Verlag/Artemis und Winkler Verlag.
- Gemelli Marciano, M. L. (2007). Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch 1. In: *Thales Anaximander Anaximenes Pythagoras und die Pythagoreer Xenophanes Heraklit* (o. Aufl., Bd. 1). Düsseldorf: Patmos Verlag/Artemis und Winkler Verlag.
- Gemelli Marciano, M. L. (2013). Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch, 3. In: *Anaxagoras Melissos Diogenes von Apollonia Die antiken Atomisten: Leukipp und Demokrit* (2. überarb. Aufl., Bd. 3). Berlin: Akademie Verlag.
- Gemelli Marciano, M. L. (2013). Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch, 3. In: *Anaxagoras Melissos Diogenes von Apollonia Die antiken Atomisten: Leukipp und Demokrit* (2. überarb. Aufl., Bd. 3). Berlin: Akademie Verlag.
- Georges, K.-E. (2013). *Der neue Georges. Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* (8., verb. u. verm. Aufl.). (T. Baier, Hrsg.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gerstner, A. M. (2004). Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung. Auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambust. Trier: Dissertation der Universität Trier.

- Glaserfeld, E. v. (1985). *Konstruktion der Wirklichkeit und der Begriff der Objektivität*, in: *Einführung in den Konstruktivismus, Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung* (Bd. 10). München.
- Goppelsröder, F. (2007). *Zwischen Sagen und Zeigen. Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie* (o. Aufl.). Bielefeld: transcript Verlag.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns 1 - Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (1. Aufl., Bd. Band 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns 2 - Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Bd. 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J., & Luhmann, N. (1972). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* (o. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Haendler, O. (1957). *Grundriß der praktischen Theologie* (1. Aufl.). Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
- Haendler, O. (2019). Begegnung des Seelsorgers mit religiösen Kräften der Zeit. In: W. Engemann (Hrsg.), *Otto Haendler - Schriften und Vorträge zur Praktischen Theologie* (1. Aufl., 3. Bde. Bd. 3: Seelsorge. Monographien, Aufsätze und Vorträge). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Haendler, O. (2019). Psychologie und Religion von Sigmund Freud bis zur Gegenwart. In: W. Engemann (Hrsg.), *Otto Haendler - Schriften und Vorträge zur praktischen Theologie* (1. Aufl., 3 Bde. Bd. 3: Seelsorge - Monographien, Aufsätze und Vorträge, S. 310-333). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Heider, F. (2005). *Ding und Medium*. (D. Baecker, Hrsg.). (o. Aufl.) Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Held, P. (1998). *Systemische Praxis in der Seelsorge*. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Heraklit. (1986). *Fragmente* (9. Aufl.). (B. Snell, Hrsg.) München und Zürich: Artemis Verlag.
- Hesse, P. U. (2009). *Teilearbeit: Konzepte von Multiplizität in ausgewählten Bereichen moderner Psychotherapie* (o. Aufl.). Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Hoegen-Rohls, C. (1996). Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium. In: M. Hengel, & O. Hofius (Hrsg.), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. R. Rihe* (Bd. 84). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ibuki, Y. (1972). Die Wahrheit im Johannesevangelium. In G. J. Botterweck, & H. Zimmermann (Hrsg.), *Bonner Biblische Beiträge* (Bd. 39). Bonn: Peter Hanstein.
- Jenni, E. (2004). עֹלָם 'ōlām Ewigkeit. In E. Jenni, & C. Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (6. Aufl., Bd. 2, S. Sp. 228-243).

- Gütersloh: Christian Kaiser - Gütersloher Verlagshaus.
- Jepsen, A. (1973). Amen; Aemeth. In G. J. Botterweck, H. Ringgren, & H.-J. Fabry (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Bd. 1, S. Sp. 313-348). Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer Verlag.
- Joas, H. (2019). Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Mit einem neuen Vorwort. (2. Aufl.). Berlin. Suhrkamp Verlag
- Jochheim, M. (1993). Die Anfänge der Seelsorgebewegung in Deutschland: Ein Beitrag zur neueren Geschichte der Pastoralpsychologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 90 (Nr. 4), S. 462-493.
- Köbler, G. (2010). *Lateinisches Abkunfts- und Wirkungswörterbuch für Altertum und Mittelalter (Mittellateinisches Wörterbuch)* (o. Aufl.). Erlangen, Gießen, Obernberg: Selbstverlag.
- Kött, A. (2001). *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*. Würzburg: Verlag Königshausen und Neumann.
- Käppel, L. (2000). Artikel: Hymnus, Abschnitt I. Begriff und Gattung. In: H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., Bd. 3). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kannetzky, F. (2010). Paradox/Paradoxie. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (o. Aufl., Bd. 2, S. 1899-1908). Hamburg: Verlag Felix Mainer.
- Kant, I. (1974). *Die Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe in 12 Bänden* (Bd. IV). (W. Weischedel, Hrsg.) (o. Aufl.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1983). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Werksausgabe, Sonderausgabe in VI Bänden* (5., durchges. Aufl., reprograf. Nachdr., Bd. VI). (Weischedel, W. 1998, & u. Weischedel 1956), Hrsg.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1983). *Die Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werksausgabe, Sonderausgabe in VI Bänden* (5., durchges. reprograf. Nachdr., Bd. II). (Weischedel, W. 1998, & u. Weischedel 1956), Hrsg.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1983). *Schriften zur Metaphysik und Logik*. In: *Werksausgabe, Sonderausgabe in VI Bänden* (5., durchges. reprograf. Nachdr., Bd. III). (Weischedel, W. 1998, & u. Weischedel 1958), Hrsg.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Karle, I. (1996). *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre* (o. Aufl.). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Karle, I. (2012). Theologie. In O. Jahraus, & A. N. et.al. (Hrsg.), *Luhmann Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (o. Aufl., S. 408-413). Heidelberg: Springer Verlag.
- Karle, I. (2020). *Praktische Theologie* (1. Aufl.). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Keil, C. F. (1878). *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's: Genesis und Exodus* (3. Aufl.). (C. F. Keil, & F. Delitzsch, Hrsg.) Leipzig: Dörffling und Franke.
- Keupp, H. (1999). Normalität und psychische Störungen. In R. Asanger, & G. Wenninger (Hrsg.), *Handwörterbuch Psychologie* (S. 494-504). Weinheim: Beltz Verlag.
- Keys, J. (Pseudonym v. G. Spencer Brown, G. (1970). *Twentythree Degrees of Paradise*. Cambridge: Verlag Cat Books.
- Klessmann, M. (2017). *Pastoralpsychologische Perspektiven in der Seelsorge. Grenzgänge zwischen Theologie und Psychologie* (o. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kluge, F. (2011). *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (25., durchges. u. erw. Aufl.). (E. (. Seebold, Hrsg.) Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Kneer, G., & Nassehi, A. (2000). *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung* (4. Aufl., Bd. UTB Band 1751). Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Korzybski, A. (1994). *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (5. Aufl. (CD-ROM First Edition 1996)). New York: Institute Of General Semantics.
- Kruck, G. (2009). Zur theologischen Bedeutung des Prologs im Johannesevangelium. In: G. Kruck (Hrsg.), *Der Johannesprolog*. (o. Aufl.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kues, N. v. (1958). *Drei Schriften vom verborgenen Gott - De deo abscondito* (3. durchges. Aufl; unveränd. Nachdr. 1967). Hamburg: Felix Mainer Verlag.
- Kues, N. v. (1967). De visione dei. In N. v. Kues, & P. Wilpert (Hrsg.), *Werke. Neuausgabe des Straßburger Drucks von 1488. In: Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Bd. V und VI* (o. Aufl., Bd. 1, S. 292-338). Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co.
- Kues, N. v. (1994). De docta ignorantia. In N. v. Kues, E. Hoffmann, P. Wilpert, & K. Bormann (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Werke in 4. Bde. Lateinisch-deutsch* (4. Aufl., Bd. Bd. 1). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kues, N. v. (2002). De docta ignorantia. In N. v. Kues, E. Hoffmann, P. Wilpert, & K. Bormann (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Werke in 4 Bde. Lateinisch-deutsch* (4. Aufl., Bd. 1). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kues, N. v. (2002). De Venatione sapientiae. In N. v. Kues, E. Hoffmann, P. Wilpert, & K. Bormann (Hrsg.), *Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Werke in 4 Bde. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einleitung von Karl Bormann* (o. Aufl., Bd. 4, S. 1-192). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kuhlmann, M. (2010). Artikel "Ontologie". In H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (o. Aufl. (Ersterscheinungsjahr 2010), S. Sp. 1856-1877).

- Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kumbier, D. (2019). *Das innere Team in der Psychotherapie. Methoden- und Praxisbuch* (5. Aufl.). Stuttgart: Verlag Cotta'sche Verlagsbuchhandlung.
- Lange, A. (2005). Artikel: Weisheitsliteratur. II. Altes Testament. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., Bd. 8). Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Lattke, M. (2000). Artikel Hymnus, Abschnitt III. Neues Testament. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl., Bd. 3). Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Lau, F. (2015). *Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der „Laws of Form“ von George Spencer Brown* (5. Aufl.). Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Lehmann, M. (2018). Verwechslungen des Menschen. In M. Lehmann, *Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk. Vorträge* (o. Aufl., S. 143-154). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Levold, T. (2014). Therapie und Beratung als systemische Praxis. In T. Levold, & M. Wirsching (Hrsg.). Heidelberg: Carl-Auer.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940; 1996). *A Greek-English Lexicon (Elektronische Ausgabe)* (9. Aufl.). Oxford, New York: Clarendon Press - Oxford University Press.
- Ludewig, K. (2005). *Einführung in die theoretischen Grundlagen der systemischen Therapie* (1. Aufl.). Heidelberg: Auer Verlag.
- Luhmann, N. (1987). *Archimedes und wir. Interviews*. (D. Baecker, & G. Stanitzek, Hrsg.) Leipzig: Merve Verlag.
- Luhmann, N. (1987). *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (o. Aufl.). Wiesbaden: Verlag Springer VS.
- Luhmann, N. (1991). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie* (4. Aufl.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1992). Die Selbstbeschreibung der Gesellschaft und die Soziologie. In: N. Luhmann, & A. Kieserling (Hrsg.), *Univeristät als Millieu. Kleine Schriften* (S. 137-146). Bielefeld: Cordula Haux.
- Luhmann, N. (1992). *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (1. Aufl. Ausg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1993). *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 1* (1. Aufl. Ausg., Bd. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1995). *Das Recht der Gesellschaft* (1. Aufl. Ausg.).

- Frankfurt am Main: suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1996). *Die Realität der Massenmedien* (2. erw. Aufl. Ausg.).
Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (1997). Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. (C. -M. Bammel, U. Gause, I. Karle, & M. W. et.al., Hrsg.)
Evangelische Theologie, 57 (Heft 4), S. 305-319.
- Luhmann, N. (1997). *Die Kunst der Gesellschaft* (1. Aufl.).
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft 1* (1. Aufl., Bd. 1).
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft 2* (1. Aufl., Bd. 2).
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2000). Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. (A. L. Ahler, D. Baecker, & M. L. et.al., Hrsg.)
Soziale Systeme, 6 (Heft 1), S. 39-51.
- Luhmann, N. (2001). Die Paradoxie der Form (1993). In O. Jahraus (Hrsg.),
Niklas Luhmann. Aufsätze und Reden (o. Aufl., S. 243-261).
Stuttgart: Verlag von Philipp Reclam jun.
- Luhmann, N. (2001). Erkenntnis als Konstruktion. In N. Luhmann, & O. Jahraus (Hrsg.),
Aufsätze und Reden (o. Aufl, S. 128-242).
Stuttgart: Verlag von Philipp Reclam junior.
- Luhmann, N. (2001). Was ist Kommunikation? In N. Luhmann, & O. Jahraus (Hrsg.),
Aufsätze und Reden (o. Aufl., S. 94-110).
Stuttgart: Verlag Philipp Reclam.
- Luhmann, N. (2001). Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?
In: N. Luhmann, & O. Jahraus (Hrsg.), *Aufsätze und Reden* (o. Auflage, S. 111-136).
Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
- Luhmann, N. (2002). *Die Politik der Gesellschaft* (1. Aufl.). (A. Kieserling, Hrsg.)
Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag
- Luhmann, N. (2002). *Die Religion der Gesellschaft* (1. Aufl.). (A. Kieserling, Hrsg.)
Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2002). *Organisation und Entscheidung* (o. Aufl. Ausg.).
Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2003). Sthenographie. In N. Luhmann, H. Maturana, M. Namiki, V. Redder, & F. Varela, *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?* (3. Aufl., S. 119-137).
München: Wilhelm Fink Verlag.

- Luhmann, N. (2004). *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* (4. Aufl.).
Wiesbaden: Springer Fachmedienverlag.
- Luhmann, N. (2005). *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (5. Aufl.). Wiesbaden: Verlag Springer VS.
- Luhmann, N. (2008). *Die Moral der Gesellschaft* (1. Auflage).
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2008). *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie* (2. Aufl.).
(A. Kieserling, Hrsg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2016). *Funktion der Religion* (8. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2017). *Einführung in die Systemtheorie* (7. Aufl.). (D. Baecker, Hrsg.)
Heidelberg: Carl-Auer-Verlag.
- Luhmann, N. (2018). *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (9. Aufl., Bd. 1). Wiesbaden: Verlag Springer VS.
- Luhmann, N. (2018). *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation* (6. Aufl.). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, N. (2018). *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (o. Aufl. (1. Aufl. 1987, Bd. 4). Wiesbaden: Verlag Springer VS.
- Luhmann, N. (2018). *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven* (5. Aufl.).
Wiesbaden: Verlag Springer VS.
- Luhmann, N. (2018). *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch* (4. Aufl.).
Wiesbaden: Verlag Springer VS.
- Luhmann, N., & Habermas, J. (1972). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* (o. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mendl, M. (2015). Konstruktivistischer Religionsunterricht.
<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100021/>
- Mjaaland, M. T. (2021). Theologica Paradoxa: Dialog und Disputation als Sprachformen evangelischen Denkens. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, S. 203-225.
- Montanari, F. (2015). *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (o. Aufl.). (H. d. Schroeder, Hrsg.)
Leiden, Boston: Brill Verlag.
- Morgenthaler, C. (2012). *Seelsorge* (Bde. Lehrbuch der Praktischen Theologie, 2. Aufl., Bd. 3). (C. Morgenthaler, A. Grözinger, & F. Schweitzer, Hrsg.) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Morgenthaler, C. (2019). *Systemische Seelsorge Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis* (6. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Nauer, D. (2001). *Seelsorgekonzepte im Widerstreit : ein Kompendium*. Stuttgart; Berlin. (o. Aufl.) Köln: Kohlhammer Verlag.
- Neumann, A. (1938). Die Problematik des Homo-Mensura Satzes. (S. Nooter, Hrsg.) *Classical Philology*, S. 368-379.
- Neumeyer, M. (2003). Das Paradoxe. In G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (o. Aufl., Bd. 6, S. Sp. 516-524). Tübingen: Verlag Max Niemeyer.
- Otto, S. (1977). Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms "verum et factum convertuntur". Überlegungen zu Giambattista Vico's "Liber metaphysicus". In A. Kern (Hrsg.), *Philosophisches Jahrbuch* (Bd. 84, S. 32-54). Baden-Baden: Karl Alber Verlag.
- Pörksen, B. (2001). Sind Systeme autopoietisch? Im Gespräch mit Humberto R. Maturana. (A. Filipović, Hrsg.) *Communicatio Socialis - Zeitschrift für Medienethik und Kommunikation in Kirche und Gesellschaft*, Bd. 34 (Nr. 1), S. 52-65.
- Parsons, T. (1968). Interaction. In D. L. Sills (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (Bd. 7). London, New York.
- Pastore, L. (2010). Solipsismus. In H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (Bd. 3, S. 2489-2493). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Peichl, J. (2019). *Hypnoanalytische Teilarbeit. Ego-Statte-Therapie mit inneren Selbstanteilen* (3. Aufl.). Stuttgart: Cotta'sche Verlagsbuchhandlung.
- Platon. (2019). Werke in 8 Bde. Griechisch und Deutsch. Bd. 4. In: G. Eigler (Hrsg.), *Politeia. Der Staat* (F. D. Schleiermacher, Übers., Unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1971, Bd. 4). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platon. (2019). Werke in 8 Bde.. Griechisch und Deutsch, Bd. 6. In: Platon, *Platon. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann* (unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. von 1970, Bd. Bd. 6). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Probst, P. (1989). Paradox. In J. Ritter, & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 7, S. Spalten 81-90). Basel: Schwabe & CO AG.
- Röhl, K. F. (1987). *Rechtssoziologie. Ein Lehrbuch*. Köln; Berlin; Bonn; München: Heymann Verlag.
- Rattray, S., & Milgram, J. (1993). רֵאשִׁית re'shit. In G. J. Botterweck, H. Ringgren, & H.-J. Fabry (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Bd. 7, S. Sp. 291-294). Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer Verlag.
- Rief, W. (2011). Zwischen Speerspitze und gut gepflegten Vorurteilen. (Bundesverband der Vertragspsychotherapeuten (bvvp) e.V., Hrsg.) *Projekt Psychotherapie*, S. 18-21.
- Roth, G. (2005). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. (o.Aufl.) Frankfurt a. M. : Suhrkamp Verlag.

- Sartorius, A. (2011). Die Lehre dehnt sich aus. (Bundesverband der Vertragspsychotherapeuten (bvvp) e.V., Hrsg.) *Projekt Psychotherapie*, S. 16 f.
- Schönwälder-Kuntze, T. (2012). Luhmann und Spencer-Brown. In: O. Jahraus, & A. Nassehi (Hrsg.), *Luhmann Handbuch. Leben-Werk-Wirkung* (o. Aufl., S. 34-39). Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Schönwälder-Kuntze, T., Wille, K., & Hölscher, T. (2009). *Gerorge Spencer Brown. Eine Einführung in die "Laws of Form"* (2. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schützeichel, R. (2004). Von der Buße zur Beratung. Über Risiken professionalisierter Seelsorge. In: R. Schützeichel, & T. Brüsemeister (Hrsg.), *Die beratene Gesellschaft Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Beratung*. Heidelberg: Springer Verlag.
- Schlegel, F. (1991). *Transcendentalphilosophie (1801). Eingeleitet und mit Erläuterungen versehen von Michael Elsässer*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schmidt, W. H. (2004). Artikel ברא. In E. Jenni, & C. Westermann (Hrsg.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (6. Aufl., Bd. 1, S. Sp. 336-339). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schopenhauer, A. (1988). Parerga und Paralipomena, Teilbd. II. In: L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauers Werke in 8 Bde*. Zürich: Diogenes Verlag.
- Schröer, H. (1960). *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik* (o. Aufl.). Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schröer, H. (1989). Paradox. In J. Ritter, & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 7, S. Sp. 81-97). Basel: Verlag Schwabe & Co. AG.
- Schröer, H. (1995). Paradox. In G. M. al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* (o. Aufl., Bd. XXV, S. 726-737). Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Schraven, M. (2010). Sophisten/Sophistik. In: H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (o. Aufl., Bd. 3). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Schweitzer, J., & Schlippe, A. v. (2016). *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung I* (3. Aufl., Bd.1). Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Seiler, C. (2014). *Die Diskursethik im Spannungsfeld von Systemtheorie und Differenzphilosophie. Habermas - Luhmann - Lyotard* (o. Aufl.). Wiesbaden: Verlag Springer VS - Springer Fachmedien.
- Simon, F. B. (2017). *Meine Psychose, mein Fahrrad und ich* (14. Aufl.). Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- Snell, B. (1986). *Heraklit. Fragmente: griechisch und deutsch* (9. Aufl. Ausg.). München: Artemis & Winkler.

- Spencer-Brown, G. (1997). *Laws Of Form - Gesetze der Form* (o. Aufl. Ausg.). Leipzig: Verlag Bohmeier.
- Stimpfle, A. (2018). Bibeldidaktik und konstruktivistisches Lernen. In M. Zimmermann, & R. Zimmermann (Hrsg.), *Handbuch Bibeldidaktik* (2. Ausg.). Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Stollberg, D. (2005). Die ‚Wut des Verstehens‘. Hermeneutik als praktisch-theologische Grundlagendisziplin für Seelsorge und Predigt. In: A. Kramer, & F. Schirrmacher (Hrsg.), *Seelsorgliche Kirche im 21. Jahrhundert. Modelle - Konzepte – Perspektiven*. (1. Aufl., S. 64-78). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus.
- Talmon, M. (1990). *Single Session Therapy: Maximizing the Effect of the First (and Often Only) Therapeutic Encounter* (o. Aufl. Ausg.). San Francisco: Jossey-Bass Social & Behavioral Science.
- Thomas, G. (2006). Kommunikation des Evangeliums - oder: Offenbarung als Re-entry. In: G. Thomas, & A. Schüle (Hrsg.), *Luhmann und die Theologie* (o. Aufl., S. 15-32). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thomas, G., & Schüle, A. (2006). Einleitung. Perspektiven der theologischen Rezeption Niklas Luhmanns. In G. Thomas, & A. Schüle (Hrsg.), *Luhmann und die Theologie* (o. Aufl., S. 1-12). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Thun, F. S. (1998). *Miteinander reden 3 – Das 'innere Team' und situationsgerechte Kommunikation* (o. Aufl.). Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Thurneysen, E. (1946). *Die Lehre von der Seelsorge* (1. Aufl.). Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Thyen, H. (2005). Das Johannesevangelium. In: A. Lindemann (Hrsg.), *Handbuch zum Neuen Testament* (o. Aufl., Bd. 6). Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Tillich, P. (1980). *Systematische Theologie* (6. Aufl., Bd. 1). Stuttgart, Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk.
- Utzschneider, H., & Oswald, W. (2013). Exodus 1-15. In: D. M. Walter Dietrich (Hrsg.), *Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT)* (o. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Valéry, P. (o. Jahr). *Cahiers / Hefte: Die vollständige Pléiade-Edition (dt.)* (o. Auflage). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1992). *Der mittlere Weg der Erkenntnis: der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung* (1. Aufl.). Bern; München; Wien: Scherz Verlag.

- Varga von Kibéd, M., & Sparrer, I. (2018). *Ganz im Gegenteil: Tetralemmaarbeit und andere Grundformen Systemischer Strukturaufstellungen – für Querdenker, und solche die es werden wollen* (10. Aufl.). Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Vico, G. (1928). *La Scienza Nuova. Giusta L'Edizione di 1744 con le Varianti dell' Edizione del 1730* (Bde. IV-II). (F. Nicolini, Hrsg.) Bari: Verlag Giuseppe Laterza & Figli.
- Vico, G. (1979). *Liber Metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus) - 1710* (o. Aufl.). (S. Otto, H. Viechtbauer, Hrsg., S. Otto, & H. Viechtbauer, Übers.) München: Wilhelm Fink Verlag.
- Vico, G. (1990 (2009 unveränd. Nachdruck der Aufl. von 1990)). *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (o. Aufl., Bd. 2). (Ü. v. Jermann, Übers.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Vico, G. (1990 (2009 unveränd. Nachdruck der Ausg. v. 1990)). *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (o. Aufl., Bd. 1). (Ü. v. Jermann, Übers.) Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Vorster, H. (1974). Glaube. In: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 3, S. Spalte 627-643). Basel; Stuttgart: Verlag Schwabe & Co.
- Welker, M. (1985). Die neue "Aufhebung der Religion" in Luhmanns Systemtheorie. In: M. Welker (Hrsg.), *Theologie und funktionale Systemtheorie* (1. Aufl., S. 93-119). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Welker, M. (1991). Niklas Luhmanns Religion der Gesellschaft. (A. G. Clemens Albrecht, Hrsg.) *Sociologia Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung*, 29, S. 149-157.
- Welker, M. (1992). Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. In: W. Krawietz, & M. Welker (Hrsg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk* (2. Aufl., S. 355-370). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wengst, K. (2019). Das Johannesevangelium. In E. W. Stegemann, A. Strotmann, & K. Wengst (Hrsg.), *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (3. Aufl., Bd. 4). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Westermann, C. (1994). *Das Johannesevangelium aus der Sicht des Alten Testaments* (o. Auflage). Stuttgart: Calwer Verlag.
- Wilckens, U. (1998). Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und erklärt von Ulrich Wilckens. In P. Stuhlmacher, & H. Weder (Hrsg.), *Das Neue Testament Deutsch* (17. Aufl., Teil-Bd. 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Willemse, J., & Ameln, F. v. (2018). *Theorie und Praxis des systemischen Ansatzes*.

- Die Systemtheorie Watzlawicks und Luhmanns verständlich erklärt.*
Heidelberg: Springer Verlag.
- Winkler, K. (1997). *Seelsorge* (o. Aufl.). Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Wittgenstein, L. (2016). Philosophische Untersuchungen. In: *Werkausgabe* (22. Aufl., Bd. 1, S. 225-581). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wittgenstein, L. (2016). Tractatus logico-philosophicus. In: *Wittgenstein Werkausgabe* (22. Aufl., Bd. 1, S. 11-85). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (2017). Zettel. (o. Aufl.) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wuchterl, K. (1995). Paradox (Paradoxon, Paradoxie). In: *Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Balz hrsg. von Gerhard Müller et al., (Bd. 25, S. 726-731). Berlin - New York: Verlag Walter de Gruyter.
- Zahn, T. (1921). Das Evangelium des Johannes. In: T. Zahn (Hrsg.) *Kommentar zum Neuen Testament* (5. u. 6. Aufl.). Leipzig, Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- Ziemer, J. (2015). *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis* (4. Aufl.). Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zijlstra, W. (1971). *Seelsorge-Training: Clinical Pastoral Training* (o. Aufl.). München & Mainz: Christian Kaiser Verlag München; Matthias-Grünwald-Verlag Mainz.

Verzeichnis der Abbildungen

- Abb. 1 – Hierarchie der geometrischen Formen
- Abb. 2 – Chaos, Realität und Ordnung zweiwertiger unendlicher Strukturen
- Abb. 3 – Beobachtung 2. Ordnung
- Abb. 4 – Therapeutisches Splitting
- Abb. 6 - Herrn X's Genogramm – Legernde der im Bild und im Folgenden verwendete Abkürzungen: UGE - Generation der Urgroßeltern; GE - Generation der Großeltern; E - Generation der Eltern; K - Generation der Kinder; KK – ‚Kindeskinder‘ - Generation der Enkelkinder
K – Klient
- Abb. 7 - ‚Gott in Herrn X' s Realität