

Aktuelle Befindlichkeiten: zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten

Keupp, Heiner

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Keupp, H. (1995). Aktuelle Befindlichkeiten: zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 19(1), 29-55. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-19839>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Heiner Keupp

AKTUELLE BEFINDLICHKEITEN: ZWISCHEN POSTMODERNER DIFFUSION UND DER SUCHE NACH NEUEN FUNDAMENTEN*

Max Weber, der große Soziologe und Theoretiker der Moderne, hat uns ein Bild hinterlassen, in dem die Persönlichkeitsstruktur des modernen Menschen als ein „stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber, 1963, S. 203) charakterisiert wird. Dieses Subjekt hat auf den ersten Blick wenig zu tun mit dem emanzipierten bürgerlichen Individuum, das an die Stelle der Traditionslenkung eigene Vernunftprinzipien setzt und sich jeder Fremdbestimmung widersetzt. Max Weber hat in seiner Religionssoziologie den faszinierenden Versuch unternommen, die Entstehung des Kapitalismus, vor allem seine soziokulturellen Lebensformen und seinen „geistigen Überbau“ mit dem Siegeszug des Protestantismus in Verbindung zu bringen. Sozialpsychologisch spannend daran ist die Skizzierung eines Sozialcharakters, in dem die Grundhaltung der innerweltlichen Askese ihre Subjektgestalt erhielt. Es ist die normative Vorstellung vom rastlos tätigen Menschen, der durch seine Streb- und Regsamkeit die Gottgefälligkeit seiner Existenz beweisfähig zu machen versucht. „... wenn es köstlich gewesen ist, so ist Mühe und Arbeit gewesen“, formuliert der 90. Psalm als Lebensphilosophie und drückt damit eine Haltung aus, die die abendländische Zivilisation geprägt und die in der protestantischen Ausformung als methodische Lebensführung ihre perfektteste Gestalt erhielt. Norbert Elias (Elias, 1976) hat die Verinnerlichung dieser Grundhaltung treffend als „Selbstzwangapparatur“ bezeichnet: Die Verinnerlichung der Affekt- und Handlungskontrolle. Max Weber ist in der Wahl seiner Metapher für den so entstehenden Sozialcharakter noch drastischer. Er spricht vom „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit“. Dieses Lebensgehäuse fordert

(*) Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Herbst 1994 bei der Tagung „Kirche im Strukturwandel“ der Evangelischen Landessynode in Tutzing gehalten habe. Dieses Forum erklärt die häufigen religiösen oder kirchlichen Bezugspunkte, die der Text herstellt. Diese Bezüge sollten nicht als Belege für meine Rückkehr in den biographischen Ausgangshafen gedeutet werden.

bedingungslose Unterwerfung unter ein rigides Über-Ich. Das eigenständige kritische Ich hatte gegen die errichtete Gewissensinstanz nur geringe Autonomiespielräume. Die Aufstiegsperiode der kapitalistischen Gesellschaftsformation beruhte – sozialpsychologisch betrachtet – auf den Fundamenten des so erzeugten Charakterpanzers. Max Weber (1963) sprach von einem

„mächtigen Kosmos der modernen ... Wirtschaftsordnung, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dieses Triebwerk hineingeboren werden – *nicht* nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwang bestimmt, vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.“ (S. 203)

Das Hineinwachsen in diese Gesellschaft bedeutete bis in die Gegenwart hinein, sich in diesem vorgegebenen Identitätsgehäuse einzurichten. Die zentrale These der nachfolgenden Überlegungen knüpft an diesem Bild an und betont, daß dieses moderne Identitätsgehäuse seine Paßformen für unsere Lebensbewältigung zunehmend verliert, auch wenn „der letzte Zentner fossilen Brennstoffs“ noch nicht „verglüht ist“. Das erleben viele Menschen als Verlust, als Unbehautheit, als Unübersichtlichkeit, als Orientierungslosigkeit und Diffusität und sie versuchen sich mit allen Mitteln ihr gewohntes Gehäuse zu erhalten. Fundamentalismen und Gewalt sind Versuche dieser Art. Sie können die vorhandene Chance nicht sehen, nicht schätzen und vor allem nicht nutzen, aus dem „Gehäuse der Hörigkeit“ auszuziehen und sich in kreativen Akten der Selbstorganisation eine Behausung zu schaffen, die ihre ist. ArchitektIn und BaumeisterIn des eigenen Lebensgehauses zu werden, ist allerdings für uns nicht nur Kür, sondern zunehmend Pflicht in einer grundlegend veränderten Gesellschaft. Es hat sich ein tiefgreifender Wandel von geschlossenen und verbindlichen zu offenen und zu gestaltenden sozialen Systemen vollzogen. Nur noch in Restbeständen existieren Lebenswelten mit geschlossener weltanschaulich-religiöser Sinngebung, klaren Autoritätsverhältnissen und Pflichtkatalogen. Die Möglichkeitsräume haben sich in einer pluralistischen Gesellschaft explosiv erweitert.

„Erweiterte Möglichkeiten bedeuten aber auch geringere Notwendigkeiten der Einordnung in gegebene Verhältnisse. (...) Damit werden aber Tugenden, mit (unverändlichen) Umständen leben zu können, weniger funktional und weniger eintrainiert als Tugenden, sich klug entscheiden zu können und Beziehungsverhältnisse aktiv befriedigend zu gestalten.“ (Fend, 1988, S. 296)

In diesem Prozeß stecken enorme Chancen und Freiheiten, aber auch zunehmende Gefühle des Kontrollverlustes und wachsende Risiken des Mißlingens. Die qualitativen Veränderungen in der Erfahrung von Alltagswelten und im Selbstverständnis der Subjekte könnte man so zusammenfassen: Nichts ist mehr selbstverständlich so wie es ist, es könnte auch anders sein; was ich tue und wofür ich mich entscheide, erfolgt im Bewußtsein, daß es auch anders sein könnte und daß es meine Entscheidung ist, es so zu tun. Das ist die unaufhebbare Reflexivität unserer Lebensverhältnisse: Es ist meine Entscheidung, ob ich mich in einer Gewerkschaft, in einer Kirchengemeinde oder in beiden engagiere oder es lasse.

„Kindheitsmuster“:

Unsere inneren Bilder von einer geordneten und eindeutigen Welt

Wir alle kennen Bilder aus „Besonnte Vergangenheit“ (so lautet der Titel der Lebenserinnerungen des bekannten Arztes Carl Ludwig Schleich (1922)). Sie lassen beim Betrachten das Gefühl entstehen, daß die Teile sich zu einem stimmigen „Ganzen“ fügen; daß die Zuordnung der Menschen zueinander paßt und mit gelebter Bezogenheit erfüllt ist; daß die Menschen nicht nur irgendeine Inszenierung betreiben, sondern echt und authentisch wirken, daß sie glaubhaft innere Werte und Überzeugungen verkörpern. Es wird nicht ein Typus simuliert, sondern gelebt. Ich denke an Bilder von Unternehmerpersönlichkeiten der frühen Industrialisierungsepoche, die in einer Mischung von Selbstbewußtsein, Demut und Väterlichkeit einen spezifischen Typus verkörpern; ich denke an Bilder von Arbeitern, die ihre eigenen Produkte in einem nachvollziehbaren Produzentenstolz zeigen, es ist ihrer Hände Arbeit, ihr Fleiß, ihre Geschicklichkeit und ihre Solidarität, die ohne Pose sichtbar gemacht wird. Ich denke an Bilder aus dem ländlichen Raum, die eine bäuerliche Mehrgenerationenfamilie inmitten ihres Hofes, des Gesindes, ihres Viehs und ihrer Gerätschaften zeigt; die Ernte ist eingefahren. Die Gesichter vermitteln etwas von der Naturnähe bäuerlicher Lebensform.

Wir wissen natürlich, daß solche stimmigen Verkörperungen spezifischer epochaler Typen und ihrer Lebenswelt längst nicht immer so widerspruchsfrei, harmonisch und eindeutig waren, wie sie uns in Bildern erreichen oder wie wir sie in romantischer Verklärung gerne hätten. Wir kennen solche Bilder nicht nur aus Museen oder Bildbänden; wir haben sie in unseren eigenen Köpfen und – an der Gegenwart gemessen oder besser: im Kontrast zu ihr gebildet – gewinnen sie noch mehr

Eindeutigkeit, Klarheit, Übersichtlichkeit. Meine Bilder stammen aus einem kleinen oberfränkischen Dorf in den 50er Jahren, in dem kleine Bauern und Arbeiterfamilien lebten, deren erwachsene Mitglieder fast alle in der Porzellanfabrik tätig waren. Idyllisch sind meine Bilder nicht, dazu mußten sich die Menschen um mich herum ihren Lebensunterhalt zu hart verdienen. Aber es war ein übersichtlicher Mikrokosmos, die Kirche stand in dessen Mittelpunkt und mein Vater war 30 Jahre lang der Pfarrer in dieser Gemeinde. Es war eine rein evangelische Gemeinde bis 1945. Unter den Flüchtlingen gab es einige Katholiken. Der Jahresablauf war von natürlichen Rhythmen und dem Kirchenkalender bestimmt. Ich lege mich immer mit Großstädtlern an, die das Leben auf dem Lande idealistisch verklären, als Inbegriff nicht-entfremdeter Lebensverhältnisse sehen und am liebsten dort ihren Lebensmittelpunkt hin verlagern möchten. Bei solchen romantisierenden Fehldeutungen fallen mir die heftigen Konflikte ein, die dieses Dorf und auch die Kirchengemeinde oft zerrissen haben, die Ausgrenzungen von Außenseitern, die engen Sozialkontrollen. Und trotzdem liefert mir meine dörfliche Erfahrungswelt – heute wohl besser: Erinnerungswelt – eine Folie, um die verwirrenden und unübersichtlichen Erfahrungen der gegenwärtigen Alltagswelt als Phänomen ganz neuer Qualität zu kontrastieren.

Diese Kontraste sind nicht nur dem Wechsel von der ländlichen in die urbane Lebenswelt geschuldet, sondern im kontrastierenden Vergleich wird etwas von den Veränderungsprozessen persönlich erfaßt, was in so abstrakten Formulierungen wie Modernisierung oder als Übergang von modernen zu postmodernen Lebensbedingungen angesprochen wird. Wir befinden uns in einer gesellschaftlichen Phase, die besonders hochtourig verläuft und in kurzer Zeit eine solche Fülle von Veränderungen erzeugt, daß wir in aller Regel kaum mitkommen. Unstrittig scheint mir zu sein, daß wir in diesen Turbulenzen nicht einfach starr an dem festhalten können, was uns vertraut und geläufig ist und mit einer solchen Ausstattung den Sturmfluten getrost entgegentreten könnten. Und zunehmend setzt sich auch die Überzeugung durch, daß auch unsere „innere Ausstattung“, unser Selbstverständnis, unsere Identität von diesen Veränderungen betroffen sind.

Solche selbst erlebten historisch-biographischen Kontrastierungen greifen einen mehr oder weniger kurzen Abschnitt aus einem gattungsgeschichtlichen Prozeß heraus, in dem sich das Verhältnis des einzelnen zu Natur und Gesellschaft auf eine spezifische Weise verändert hat, in dem sich überhaupt erst so etwas wie ein seiner selbst bewußtes „Ich“ entstanden ist. Peter Berger (1994) beschreibt diesen Prozeß in seinem neuesten religionssoziologischen Buch „Sehnsucht nach Sinn“ so:

„dieses Ich (wurde) im Lauf der Geschichte in sehr unterschiedlichen Weisen erlebt und reflektiert. Taucht man tief genug in die Geschichte ein, dann stößt man überall auf der Welt auf eine Lebens- und Denkweise, die ich als mythologische Matrix bezeichnen möchte. (...) In dieser mythologischen Welt sind die Grenzen zwischen Ich und Nicht-Ich fließend: Das Ich ist eingebettet in eine Kontinuität des Seins, die sich erstreckt von der menschlichen Gemeinschaft über das, was wir heute ‚Natur‘ nennen, bis hinein ins Reich der Götter oder anderer geheiligter Wesen. Das Ich ist in dieser Welt in einem emphatischen Sinn nicht einsam.“ (S. 90)

In der Bewußtseinsbildung von Kindern und Jugendlichen werden „Schlüsselemente“ dieser mythologischen Matrix durchlaufen und Berger vermutet hier die Quelle „für die Sehnsucht, die selbst die modernsten Menschen nach jener Welt zu entwickeln scheinen, einer Welt, in der alles im vollen Wortsinn ein ‚Ganzes‘ war“ (S. 90). Dieses mythologische Weltverständnis bekam im Laufe der Geschichte immer mehr Risse und „mit jedem dieser Risse (ging) eine gewisse Individuierung einher – das Individuum fiel aus dem festen Zusammenhang von Gemeinschaft, Kosmos und Göttern heraus“ (S. 90).

Dieser Individualisierungsprozeß hat sich also nicht als kontinuierlicher Prozeß vollzogen, sondern nach „heißen“ Phasen der Veränderung gab es immer wieder Stabilisierungsphasen, in deren Folge sich eine gute Synchronisation von Subjekt und seiner Welt herstellte und darüber eine Annäherung an die „mythologische Matrix“: So haben es die Natur, die Schöpfung oder die Götter eingerichtet, so soll es sein, so muß es sein.

Ich will hier keinen allgemeinen geschichtsphilosophischen Abriß geben, sondern mich jetzt sehr rasch auf aktuelle Befindlichkeiten zubewegen. Es sind vor allem Befindlichkeiten des Verlustes, sie reagieren auf die Demontage eines Baugerüsts, das die Moderne in ihrem Aufbaustadium als äußeres und inneres Koordinatensystem gegeben hat. Wir alle haben davon in unserer Biographie und zum Teil auch noch aktuell viel mitbekommen. Ich will diesen Grundriß der frühen industriegesellschaftlichen Moderne in einer klassisch-idealtypischen Beschreibung heranziehen. Alexis de Tocqueville hat ihn in seinem klassischen Werk „Über die Demokratie in Amerika“ 1835/1840 eindringlich beschrieben (ich stütze mich auf eine Zusammenfassung von Robert Bellah et al. (1987)).

„In Tocquevilles noch-agrarischem Amerika war, wie das gesamte 19. Jahrhundert hindurch, die Grundeinheit der Zusammenschlüsse die Gemeinde, die gleichzeitig das praktische Fundament für die Würde des einzelnen wie für seine Mitwirkungsmöglich-

keiten bildete. Die bürgerliche Kultur der Eigeninitiative wurde hier durch Gewohnheiten und persönliche Bindungen gestützt und zusätzlich durch die weitverbreitete protestantische Kirche gefestigt. Die Sitten und Gebräuche, die Tocqueville so sehr in den Vordergrund rückt, waren damals noch stark in der Bevölkerung verankert. Zwar bemühte man sich allenthalben um die wirtschaftliche Verbesserung der eigenen Lage, aber die individuellen Motive waren in die noch bestehenden Gemeinschaftsformen eingebettet, die auch die Sorge um das Wohl des Nachbarn umfaßten. In den Städten wurde die individuelle Konkurrenz des Marktes durch die mildernden Einflüsse einer grundlegenden Gleichheitsethik und einer gemeinsamen Verantwortlichkeit ausgeglichen und humanisiert.“ (Bellah et al., 1987, S. 63)

„Man kann Tocquevilles Amerika als ein ineinandergreifendes Netzwerk spezifischer sozialer Rollen betrachten: der des Ehemanns, der der Ehefrau, des Kindes, des Farmers, des Handwerkers, des Juristen, des Kaufmanns, des städtischen Angestellten usw. Aber die besondere Qualität jener Gesellschaft, ihre einzigartige Identität als eine ‚Welt‘, die sich von anderen Gesellschaften unterscheidet, kristallisierte sich im Geist der Sitten und Gebräuche, die damals lebendig waren. Ein Symbol dafür war der repräsentative Charakter des ... unabhängigen Bürgers. (...) ... der repräsentative Charakter (ist) kein abstraktes Ideal oder keine gesichtslose soziale Rolle, sondern er wird gelebt in den Biographien einzelner Persönlichkeiten, denen es mehr oder weniger gut gelingt, ihre Individualität mit den öffentlichen Erfordernissen sozialer Rollen in Übereinstimmung zu bringen. Diese sichtbare Inszenierung verleiht kulturellen Idealen die Macht, Leben zu organisieren. So kennzeichnen repräsentative Charaktere bestimmte Gesellschaften und historische Epochen. (...) Weil der repräsentative Charakter ein Kristallisationspunkt ist, an dem eine Gesellschaft ihren – kulturell interpretierten – Problemen begegnet, ist er häufig die Hauptstütze für Mythen und das Volksempfinden gewesen. Machtvolle amerikanische Mythen wurden zweifellos um das selbstbewußte, aber gerechte Individuum gebildet, dessen soziale Basis das Leben eines kleinen Farmers oder eines selbständigen Handwerkers und dessen Geist das idealisierte Ethos der Stadtgemeinde war. Diese Mythen sind wichtige Quellen für den Lebenssinn vieler Menschen.“ (Bellah et al., 1987, S. 64 f.)

„Im Mittelpunkt der neuen demokratischen Kultur standen männliche Rollen. Aber die Leistungsethik, die die Männer formulierten, wurde von einem weiblichen Moralsystem gestützt. Der Haushalt war in Handwerker- und Farmerfamilien von vitaler ökonomischer Bedeutung, und obwohl in ihm Männer und Frauen ungleich mit Macht und Prestige ausgestattet waren, ergänzten sich die Stellung von Mann und Frau. Die Frauen waren jedoch in den größeren Städten und Zentren, besonders in Akademikerfamilien und in der Schicht der Geschäftsleute, ihrer ökonomischen Rolle mehr und mehr beraubt. Statt dessen erwartete man von ihnen, sich der pflegenden Mutterrolle

zuzuwenden und sie zum Ausdruck zu bringen. Frauen sollten außerdem das Haus verschönern, das mehr als eine Rückzugsmöglichkeit von der Alltagswelt statt als ein Teil von dieser angesehen wurde.“ (Bellah et al., 1987, S. 65 f.)

Das Bild, das uns Tocqueville vom politischen und religiösen Gemeindeleben des frühen Amerika bietet, vermittelt uns die gelungene Synchronisation von Individualität und Gemeinsamkeit, von ökonomischem Eigennutz als Motor des Wachstums und die tiefe Verinnerlichung von Verantwortung für und Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen, zwischen religiösen Überzeugungen und politischer Ordnung und zwischen den Geschlechtern. An diesem Idealbild hält der konservative Flügel der nordamerikanischen Kommunitaristen bis heute fest (exemplarisch sei hier Amitai Etzioni (1993) genannt). Gerade am Geschlechterverhältnis wird deutlich, daß die Figur des überzeugend und selbstbewußt auftretenden Bürgers ohne die „Schattenarbeit“ seiner Frau gar nicht denkbar wäre. Es ist das Bild der „halbierten Moderne“, die auf einer spezifischen, geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung aufbaut. Die frühe Moderne hat Konstruktionen von Mann und Frau erzeugt und sie als Ausdruck des „Wesens der Geschlechter“ betrachtet und darauf ihre Ordnung errichtet. Mindestens für eine längere gesellschaftliche Entwicklungsetappe hatte sich das Leben der Menschen zu einem stimmigen Mikrokosmos gefügt, der durch eine legitimierende Leitidee bestimmt war, die den Menschen eine gemeinsam geteilte subjektive Gewißheit ermöglichte. Sie waren von einem Gewißheitsgefühl erfüllt, zu wissen, was die Welt im Innersten zusammen hält.

Doch diese Ordnung war nicht so harmonisch wie sie auf den ersten Blick wirkt, sie baut auf der Ungleichheit der Lebenschancen auf. Sie mußte bei einer konsequenten Einlösung der Aufklärungsansprüche der Moderne scheitern und die kapitalistische Ökonomie hat ihren eigenen unbestechlichen Beitrag zu einer weiteren radikalen Modernisierung geleistet. Wenig ist von dieser Ordnung übrig geblieben. Gerade in den letzten Jahren hat sich hier ein radikaler Umbruch vollzogen, den Peter Berger (1994) so charakterisiert:

„... die Modernisierung hat in der Pluralisierung wie in der Individuierung für einen Quantensprung gesorgt. Die Pluralisierung reicht von der materiellen Ebene bis tief in die Sphäre der Ideen und Werte hinein. Die Technologie hat die Auswahl der Instrumente, mittels derer die Welt verändert werden kann, ins Unermeßliche gesteigert. Die Marktwirtschaft vervielfacht die Optionen der Lebensstile so, wie die Demokratie die politischen Wahlmöglichkeiten vermehrt, und die Urbanisierung erzeugt ein Milieu, indem sich eine Vielzahl moralischer und religiöser Alternativen eröffnen. Die Moder-

ne bedeutet für das Leben des Menschen einen riesigen Schritt weg vom Schicksal hin zur freien Entscheidung. (...) Auf's Ganze gesehen gilt ..., daß das Individuum unter den Bedingungen des modernen Pluralismus nicht nur auswählen kann, sondern das es auswählen muß. Da es immer weniger Selbstverständlichkeiten gibt, kann der Einzelne nicht mehr auf fest etablierte Verhaltens- und Denkmuster zurückgreifen, sondern muß sich nolens volens für die eine oder andere Möglichkeit entscheiden. (...) Sein Leben wird ebenso zu einem Projekt – genauer, zu einer Serie von Projekten – wie seine Weltanschauung und seine Identität.“ (S. 95)

Diese Veränderungen gilt es noch etwas genauer unter die Lupe zu nehmen.

Befindlichkeiten in der postmodernen Moderne

In dem öffentlichen Diskurs über die Entwicklungsdynamik der bundesrepublikanischen Gesellschaft hat sich in den vergangenen Jahren ein bemerkenswerter Paradigmenwechsel vollzogen, zumindest wird um ihn heftig gerungen. Waren zunächst Individualisierungsprozesse und Prozesse der „Entgrenzung“ in der politischen Geographie Mitteleuropas eher als Chancen der Befreiung, mindestens der „Erleichterung“, des „Abbaus“ von Feindbildern gefeiert worden, werden genau diese Prozesse heute als Wurzel alles Übels konstruiert. Natürlich ist die Frage berechtigt, wieviel Individualisierung, Freisetzung der Mensch verträgt. Und legitim sind alle sich daran anschließenden Fragen: Heißt Freisetzung mit Notwendigkeit die Herstellung des freien, autonomen, aber auch einsamen Menschen? Wieviel Rahmung braucht der Mensch? Welche Rahmungskompetenzen brauchen wir? Besteht nicht die fatale Konsequenz bei verlorenen Rahmungen, daß die Grenzsuche regressiv verläuft: Also in der Suche nach den festen, stabilen, unverrückbaren Fundamenten, die mir niemand streitig machen kann; den unveräußerlichen kollektiven Identitätsmustern, die als positive Stütze in den Turbulenzen gegenwärtiger Lebensverhältnisse herangezogen werden könnten. Die Stimmung in Deutschland ist wirklich ziemlich miese. Sie ist nicht nur deshalb so schlecht, weil die Wirtschaft in einem kräftigen Tief steckt oder weil unsere Politiker so unfähig sind. Die Krise geht viel tiefer. Die Welt ist in Unordnung geraten. Die Ordnungsstrukturen, die ein halbes Jahrhundert einen und trotz Krieg wahrscheinlich schon sehr viel länger dem Leben der Menschen einen klaren und erwartbaren Rahmen gegeben haben, zerbröseln oder sind zerfallen. Das ist im allgemein-gesellschaftlichen und politischen Raum ebenso wie in unseren

privaten Lebenswelten zu spüren. Wir merken jetzt erst, in welcher Weise die ja nicht gerade geliebte Nachkriegsordnung zugleich einen sicheren für unsere Alltagsbewältigung einen stabilen Rahmen abgab, auch dann, wenn er unsere Verachtung und Kritik erfuhr. Dieser Rahmen ist zerbröselte und in unserer Gesellschaft mischen sich *Demoralisierung*, also eine Haltung der Hoffnungslosigkeit, daß sich bald etwas positiv verändern ließe, *Gewalt* und eine *Dominanzhaltung*, die nur ungenügend verhüllen kann, daß sie aus einer tiefen Verunsicherung gespeist ist.

Das Spezifikum postmoderner Befindlichkeiten wird uns von Philosophen gerne mit so großen Formulierungen wie „Das Ende der Eindeutigkeiten“ – „Das Ende der Gewißheiten“ – „Das Ende der ‚Meta-Erzählungen‘“ erklärt. Als Sozialwissenschaftler möchte ich Befindlichkeiten näher an der Alltagserfahrung beschreiben. Vor allem möchte ich aufzeigen, daß nicht nur etwas beendet, uns etwas genommen wird, sondern daß in diesen neuen Erfahrungen auch das Potential neuer und produktiver Formen der Lebensgestaltung und -bewältigung enthalten ist.

1. *Fragmentierung von Erfahrungen*

Die wachsende Komplexität von Lebensverhältnissen führen zu einer Fülle von Erlebnis- und Erfahrungsbezügen, die sich aber in kein Gesamtbild mehr fügen. Diese Erfahrungssplitter sind wie Teile eines zerbrochenen Hohlspiegels. Wir haben meist keine andere Chance, als sie unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. Es sind hohe psychische Spaltungskompetenzen gefordert, um nicht verrückt zu werden. Es entsteht eine „multiphrene Situation“ als Normalphänomen (Gergen, 1991).

Aber wir sind nicht nur vielfältig zerspalten, zerrissen und unfähig, aus den Erfahrungen wieder einen in sich stimmigen Erlebniskosmos zu konstruieren. In gewisser Weise machen wir jeden Tag multikulturelle Erfahrungen, die auch einen Reichtum ausmachen, die eindimensionale Bewußtseinshorizonte überschreiten, die ein Gefühl für den Wert von Heterogenität vermitteln.

2. *Pluralisierung von Lebensformen und Milieus*

führen zu einer schier unendlichen Fülle von Alternativen. Peter Berger (1994, S. 83) spricht von einem „explosiven Pluralismus“ und führt dazu aus:

„Pluralismus ist dann gegeben, wenn die Gesellschaft als ganze nicht von einer einzigen Gruppe konstituiert wird, bzw. wenn eine Einzelgruppe nicht als umfassende Gemeinschaft für alle Gesellschaftsmitglieder fungieren kann. Das hat schwerwiegende Implikationen für das Individuum und seine Überzeugungen. Weder sein Ich noch seine Weltsicht können fürderhin für selbstverständlich genommen werden. Das Ich dieses Individuums ist zur Einsamkeit verdammt, und sein Weltverhältniws wird zu einer Angelegenheit der bewußten Entscheidung. Die Moderne ist nicht das einzige Zeitalter, das solche pluralistischen Situationen erzeugt hat, doch hat sie den Pluralismus weit mehr als jemals zuvor zu einer bestimmenden und zunehmend globalen Realität gemacht.“ (Berger, 1994, S. 92)

Ein besonders eindrückliches Beispiel sind die familiären Lebensformen. In eine Minderheit ist längst die vierköpfige Familie geraten, es gibt die wachsende Anzahl von Stieffamilien oder „Patchworkfamilien“, in denen sich nach Trennung und Scheidung unvollständig gewordene Familienbruchstücke zu neuen Einheiten verbinden, Kinder über die Zeit gelegentlich mit zwei, drei „Vätern und Müttern“ arrangieren müssen. Es gibt die Ehen auf Zeit und ohne Trauschein, die bewußt auf Kinder verzichten. Es gibt die bewußt alleinerziehenden Frauen und Männer und es gibt die Wohngemeinschaften in vielfältigsten Konstellationen. Das alles sind Varianten von Familie.

Ein weiteres Beispiel für die Pluralisierung sind unterschiedliche Lebensmilieus in der Bundesrepublik, in denen höchst unterschiedliche Normen, Werte, Rollen gelten (hierzu vor allem Schulze, 1992; Vester et al., 1993; Ueltzhöffer & Flaig, 1993). Diese Milieus haben kaum Berührung und Schnittmengen und in ihnen haben sich jeweils eigene Normalitätsstandards und Erlebnisanprüche ausgebildet. Hier nur stichwortartig Beispiele aus der Typologie von Ueltzhöffer und Flaig für Westdeutschland: Konservatives gehobenes Milieu, kleinbürgerliches Milieu, traditionelles und traditionsloses Arbeitermilieu, aufstiegsorientiertes Milieu, technokratisch-liberales Milieu, hedonistisches Milieu und alternatives Milieu. Im Zeitvergleich wird deutlich, daß sich die Gewichte zwischen diesen Milieus verändern: So nehmen die traditionellen Arbeitermilieus ab und die traditionslosen zu. Die aufstiegsorientierten und hedonistischen Milieus nehmen zu, die konservativ-gehobenen Milieus schmelzen langsam ab.

Auf dem Hintergrund der Pluralisierung von Lebensformen ist es nicht mehr möglich allgemeine Konzepte vom „guten“ und „richtigen Leben“ zu formulieren. Meine eigene Entscheidung bricht sich und relativiert sich – außer in abgeschotteten Lebensklaven – permanent. Die Zugehörigkeit zu Milieus ist kein unabänderliches

Schicksal. Ich kann mir einen Rahmen suchen, in den ich mit meinem Sosein hineinpassee. Ein schwuler junger Mann, der in seinem dörflichen Herkunftsmilieu zum diskriminierten Außenseiter wird, kann sich ein schwule Subkultur in den urbanen Zentren suchen.

3. *Individualisierung im Widerspruch von Egozentrierung und selbstbestimmten Gemeinschaftserfahrungen.*

In den westlichen Gesellschaften (und zunehmend – auf einem sicherlich anderen Niveau – auch in den Gesellschaften des ehemaligen sozialistischen Blocks) zerbrechen sich BürgerInnen und WissenschaftlerInnen den Kopf über den sozialen „Kitt“, der jene sich allmählich neu herausbildenden gesellschaftliche Systeme zusammenhalten könnte. Bisher waren das Strukturen der Tradition, des Zwangs, der Ab- und Ausgrenzung; gemeinsame religiöse Bindungen; also die Regulative der Moderne. All' diese Mechanismen verlieren an Bindekraft, Verbindlichkeit, Überzeugungskraft oder sind schlicht in sich zusammengebrochen (hier meine ich speziell die Implosion des „realen Sozialismus“ und – in seiner Folge – den Zerfall der Blöcke und die von ihnen errichteten Mauern). In der politischen Arena wird die Solidargemeinschaft bereits als gefährdetes Gut diskutiert. Der neueste „Spiegel“ kommt mit einer einschlägigen Titel-Story daher: „Die Ego-Gesellschaft. Jeder für sich und gegen alle“ steht als Motto auf der Titelseite. Die entscheidende Frage scheint zunehmend zu werden, ob denn diese Beziehungsnetze überhaupt noch existieren und wenn sie existieren, ob sie zur Bewältigung alter und neuer Lebensrisiken noch tragen. Auch in den Sozialwissenschaften wird seit einiger Zeit mit wachsendem Engagement die Frage diskutiert, wie eine Gesellschaft, die sich immer stärker an Werten wie Selbstverwirklichung oder Emanzipation des Individuums orientiere, überhaupt noch einen Zusammenhalt als solidarische Gemeinschaft realisieren könne. Es wird von einer „Kultur des Narzißmus“ gesprochen oder von der „Egoismus-Falle“. Kulturkritiker sprechen von dem „Tanz um das goldene Selbst“, der heute die gesellschaftliche Bühne beherrscht. Viele dieser Diskurse sind sehr stark von Annahmen geprägt, von denen man sich eine empirische Fundierungen wünschen würde. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Individualisierung und Solidarität hat sich in der sog. „Kommunitarismus“-Debatte entfaltet, die vor allem in der Philosophie und Soziologie geführt wird. Die amerikanischen Kommunitaristen gehen

von der These aus, daß „uneingeschränkte individuelle Freiheitsentfaltung auf Dauer die Fundamente der Demokratie“ untergraben würde (Irene Albers, 1993, S. 35).

Diese Analysen fallen oft sehr einäugig aus und gehen von dem rückwärtsgewandten Modell der amerikanischen Geschichte aus, das wir bei Tocqueville beschrieben finden. Daß eine Gesellschaft, die sich im Sinne des liberalistischen Modells vollständig auf die gesellschaftliche Regulationskraft der auf den Markt getragenen individuellen Einzelinteressen verläßt, eine Ego-Gesellschaft ohne Gemeinschaftsverantwortung und -engagement werden kann, ist natürlich kaum zu bestreiten. Wir haben gesellschaftliche Segmente, in denen sie sich bereits etabliert hat, aber Individualisierung ist nicht per se mit der Entwicklung einer Ego-Kultur identisch. Im Gegenteil! Es gibt genug empirische Hinweise auf hohe Solidaritätspotentiale. Johanno Strasser (1994, S. 18) hat es kürzlich in einem Interview so ausgedrückt:

„Da gibt es viele leichtfertig geäußerte Vermutungen und ein paar sorgfältige empirische Untersuchungen. Vermutungen und Untersuchungen decken sich keineswegs. Gängige Vermutung ist, die Menschen werden immer rabiater, immer egoistischer, der Gemeinsinn verfällt immer mehr, insbesondere die jungen Leute wollen sich nirgends mehr engagieren usw. Empirische Untersuchungen bestätigen diese Aussagen in dieser Pauschalität nicht. Wir begegnen heute solidarischem Verhalten insbesondere bei jungen Menschen, in vielen Formen, in Selbsthilfegruppen, in vielen kleinen Initiativen, manchmal auch in freiwilligen Organisationen. Es geht um Probleme vor der Haustür, aber durchaus auch um ‚abstraktere‘ Probleme wie die der ‚Dritten Welt‘. Das Engagement erfolgt zumeist in informellen Gruppen, manchmal auch in organisatorisch fest strukturierten Zusammenhängen. Nimmt man alles zusammen, gibt es das vermutete dramatische Absinken des Interesses des Individuums für den anderen, für die Mühseligen und Beladenen nicht.“

Also Individualisierung bedeutet zunächst einmal die Freisetzung aus Traditionen und Bindungen, die das eigene Handeln im Sinne dieser feststehenden Bezüge in hohem Maße steuern. Die einzelne Person wird zur Steuerungseinheit und die Begründung ihres Handelns muß ihr sinnvoll und vernünftig erscheinen und darf sich nicht allein auf das „man“ traditioneller Normierungen berufen. Diese Entwicklung hat auf alle traditionsmächtigen gesellschaftlichen Institutionen Auswirkungen: Gewerkschaften, Parteien und Kirchen. Auch für diese müssen sich einzelne entscheiden und sie tun es ja auch in hohem Maße, aber es muß ihnen vernünftig erscheinen und mit ihren Vorstellungen der Selbstgestaltung und -steuerung vereinbar sein.

4. *Der Verlust des Glaubens an die „Meta-Erzählungen“ und die individualisierten Sinn-Bastler.*

Die traditionellen Instanzen der Sinnvermittlung verlieren an Bedeutung. Sie können die Erfahrungsvielfalt und den Pluralismus von Deutungen nicht mehr ohne weiteres aus dem Feld schlagen. Die großen Deutungssysteme, deren Anspruch ja auf nichts geringeres zielte als auf eine Erklärung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, haben sich entweder im Alltag auf teilweise entsetzliche Weise selbst diskreditiert (z.B. die völkische oder die marxistisch-leninistische „Weltanschauungen“) bzw. ziehen sich bescheidener werdend zurück. Der Philosoph Axel Honneth (1990) merkt dazu an:

„Was Lyotard als das ‚Ende der Metaerzählungen‘ beschreibt, ist, nüchtern betrachtet, nichts anderes als der beschleunigte Vorgang einer Zerstörung von solchen narrativ verfaßten Überlieferungen, in denen sich die Mitglieder eines Gemeinwesens in ihrer Gegenwart noch kommunikativ auf eine gemeinsame Vergangenheit und eine entsprechend konstruierte Zukunft hin verständigen konnten. Kulturelle Überlieferungen dieser Art, also narrativ verfaßte, kontextübergreifende Darstellungen der gesellschaftlichen Entwicklung, scheinen einerseits mit dem endgültigen Zerschlagen metaphysischer Hintergrundgewißheiten ihre geschichtsphilosophische Legitimationsbasis zu verlieren; andererseits aber fehlt für die identitätssichernden und kommunikationsstiftenden Funktionen der zerfallenden Metaerzählungen noch jedes Äquivalent postmetaphysischen Zuschnitts.“ (S. 670)

Die „Sehnsucht nach Sinn“ (Peter Berger, 1994) bleibt trotzdem erhalten. Wahrscheinlich hat sie eine anthropologische Basis. In ihrer Studie über den Individualismus in den USA bringen Robert Bellah et al. (1987) Beispiele für eine hochindividualisierte Religiosität:

„Eine Person, die wir interviewten, benannte ihre Religion (sie sprach von ihrem ‚Glauben‘) tatsächlich nach sich selbst. (...) Sheila Larson ist eine junge Krankenschwester, die ... ihren Glauben als ‚Sheilaismus‘ beschreibt. ‚Ich glaube an Gott. Ich bin kein religiöser Fanatiker. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich das letzte Mal die Kirche besucht habe. Mein Glaube hat mich einen langen Weg begleitet. Er ist Sheilaismus. Nur meine eigene kleine Stimme.‘ Sheilas Glauben enthält einige Lehrsätze jenseits des Gottesglaubens, aber nicht viele. Um ihren eigenen Sheilaismus zu definieren, sagt sie: ‚Er ist der Versuch, sich selbst zu lieben und behutsam zu dir selbst

zu sein. Kümmert euch umeinander. Ich glaube, Er will, daß wir uns umeinander kümmern.“ (S. 256 f.)

„Sheila Larson versucht, ein Zentrum in sich selbst zu finden, nachdem sie sich von einem bedrückend konformistischen früheren Familienleben befreit hat. Die Wurzel ihres ‚Sheilaismus‘ ist das Bemühen, externe Autorität in internen Sinn zu verwandeln.“ (S. 271)

Vielleicht ist es sinnvoller, das „Ende der Meta-Erzählungen“ weniger als den Zusammenbruch des Glaubens an innere Zusammenhänge unserer Welt zu begreifen, sondern eher als das Ende der Deutungsinstanzen. Der einzelne ist der Konstrukteur seines eigenen Sinnsystems und das enthält durchaus Materialien der traditionellen Sinninstitutionen. Speziell in bezug auf das „religiöse Feld“ beschreibt Karl Gabriel (1993) folgende grundlegende Veränderung:

„Auf dem religiösen Feld vollziehen sich heute die vorläufig letzten Schritte eines lang anhaltenden Umbaus eines bestimmten Modells des Religiösen mit seinen Grenzen. Dieses Modell war gekennzeichnet durch ein fest etabliertes Monopol der Definition von Religion. Für alle Problemfelder des Religiösen, von der Angstbewältigung bis zur Distanzierung von den gegebenen Sozialverhältnissen, bot die Monopolinstitution einen ausgearbeiteten Symbolkomplex mit entsprechenden Ritualisierungen an. Sie gab dem Religiösen damit scharf gezogene, klare und sichtbare Grenzen. Der Grundidee nach handelte es sich um die Etablierung einer geistlichen Körperschaft mit einem Monopol der legitimen Handhabung transzendentaler Heilsgüter und ihrer irdischen Verwaltung durch Geistliche.“ (S. 2 f.)

Die Religion trat dem einzelnen in einer institutionalisierten Gestalt gegenüber und diese wiederum prägte den religiösen Habitus. Dieses integrale Modell von Deutung, Institution und personalem Habitus löst sich immer weiter auf.

„Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln. Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile variiert das Muster der ‚Bricolage‘.“ (S. 5)

Die beschriebenen Entwicklungen und weitere nur noch stichwortartig anzudeutende Erfahrungskomplexe wie die ökologische Krise, die uns das „Urvertrauen in die natürlichen Lebensgrundlagen“ raubt und die gesellschaftspolitische Krise, die

aus wirtschaftlichem Aufschwung bei gleichzeitig mindestens vier Millionen Arbeitslosen besteht, ergeben alles andere als ein klares Bild. In erster Linie sehen wir eine Entwicklung zu einer gewaltigen Aufwertung des einzelnen, die für viele zugleich eine schwer erträgliche Last ist. Fast nichts ist selbstverständlich so wie es ist; es könnte immer auch anders sein und es liegt an mir, daß es so ist. Rolf Schieder (1994) spricht davon, daß eine Situation entsteht,

„in der die Subjekte ständig mit inneren und äußeren Möglichkeitsüberschüssen konfrontiert sind. (...) Die Vielfalt der Möglichkeiten ermöglicht *und* erzwingt auszuwählen und sich zu entscheiden – und genau das wird immer schwieriger. Aufgrund der Überfülle des Möglichen sind wir ständig zur Wahl gezwungen – dies aber nicht nur bei Automarken und Modefirmen, sondern auch im Blick auf unsere Lebensorientierung. Wir leiden nicht unter Sinnverlust, sondern am Sinnüberschuß und Sinnüberfluß.“ (S. 35 f.)

Ich sehe in dieser Entwicklung einen ambivalenten Fortschritt. Einerseits schafft er die objektiv verbesserte Basis für das selbstbestimmte Zusammenbasteln von einem „Stück eigenen Lebens“ und es gibt genügend Menschen, die das virtuos und mit einem positiven Lebensgefühl schaffen. Andererseits steckt in dieser Entwicklung auch die Notwendigkeit, diese permanent geforderten Akte der Selbstorganisation zu erbringen und das erleben viele Menschen als Zumutung und Überforderung. Es sind vor allem solche Personen, die lebensgeschichtlich zu wenig Chancen hatten, die psychischen Ressourcen zu erwerben, die erforderlich sind. Der gesellschaftliche Umbruch hat viele unvorbereitet getroffen. Die Gesamtbefindlichkeit in diesem Land gerade in der allerjüngsten Zeit zeigt, daß wir es dabei nicht mit den Problemen einer Minderheit zu tun haben.

Das totalitäre Ich als hoffnungslos überfordertes Integrationszentrum

Wie kommt ein zeitgenössischer Mensch heute zu einer tragfähigen Identität? Gegen eine sich weiter fragmentierende, widersprüchliche Welt, die längst nicht mehr als geordneter Rahmen für den individuellen Lebensentwurf gedacht werden kann, wird in Philosophie, Psychologie und auch Theologie schon seit einigen Jahrhunderten ein Ich oder ein Persönlichkeitsideal konstruiert, das dem äußeren Chaos eine innere Festung entgegen setzen soll. Die Arbeit an der inneren Gestalt, die „Veredelung des

Charakters“ wird zu einer fordernden Erwartung an den einzelnen. Entsprechend wird auch der Charakter wie eine Rüstung gedacht, als Panzer. Bei einem Populärphilosophen aus den 30er Jahren, Otto Mock (1933), habe ich dazu folgende Formulierung entdeckt: „Das Ich ist so etwas wie eine fest umschlossene Nuß, ein kleines hartschaliges Ding, der tief verborgene Crystallisationspunkt unseres Wesens“ (S. 191). Der Charakter ist „der Sitz, der Konzentrationspunkt“ des „inneren Gesetzes“ (S. 229). Es ist die Zeit der „Charakterkunden“ und die sind sich – bei aller Unterschiedlichkeit – in einem Punkt einig: Gegen das äußere, aber auch gegen das innere Chaos der Triebe muß ein Damm errichtet werden. Auch Theologen jener Zeit teilen diese Vorstellung. Ernst Troeltsch ist ein Krisendiagnostiker der Moderne, er bemüht sich die realen gesellschaftlichen Lebensbedingungen des sich entwickelnden Kapitalismus zu erfassen.

„Er löst ein harmonistisches Bild der Moderne ab durch Krisendiagnosen. ‚Die moderne Welt ist kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle auch sich stoßender Entwicklungen‘. Im Zentrum seiner Beschreibungsversuche stehen gerade die innere Widersprüchlichkeit der Moderne, ihre ‚depersonalisierenden‘ Tendenzen, und die Korrespondenz zwischen wachsender Fragmentierung der Gesellschaft und zunehmender Zersplitterung der Seele.“ (Tanner, 1992, S. 101)

Die Lebenssituation in der modernen Welt ist für Ernst Troeltsch (1924) gekennzeichnet durch eine „Vielspältigkeit von außen“ und „von innen her“ (S. 48). Aber Ernst Troeltsch setzt auf die Persönlichkeit, die als rettende Synthese gegen die Erosion von Ordnung in diesem Zwei-Fronten-Krieg innere Kohäsion stiften soll. Hilfe hat es in einer sich „auflösenden Reflexionskultur“ von außen nicht zu erwarten. Gegen die äußere und innere Haltlosigkeit setzt Troeltsch auf den Glauben als „die entscheidende Quelle für die Kraft zur Synthese. In Gestalt der individuellen Frömmigkeit soll er Einheit im Lebensvollzug der Persönlichkeit stiften“ (Tanner, 1992, S. 101).

Die Ordnung der Dinge ist für Troeltsch nur mehr als innere Leistung denkbar, erbracht von einem Ich mit „Hilfsmotor“:

„'Persönlichkeit' als Ergebnis eines Bildungsprozesses ist für ihn ein ‚Zusammenschluß‘, der charakterisiert ist durch ‚Einheit‘ und ‚Geschlossenheit‘. Die ‚Persönlichkeit‘ zeichnet sich für Troeltsch durch ‚Selbstmächtigkeit‘, ‚strenge Selbstübereinstimmung‘ und ‚Charakterfestigkeit einer zusammenhängen Lebensgestaltung‘ aus. Das

Fundament solcher Lebensgestaltung liegt in einer innerlichen, klaren Gewißheit.“
(Tanner, 1992, S. 98)

Mit diesem Modell erweist sich Troeltsch als ein moderner Denker. Allerdings zeigt es auch, mit welcher verzweifelten Kraftanstrengung die Moderne den Kampf gegen alles Ambivalente und Widersprüchliche führt. Es ist ein Kampf um Gewißeheiten, Eindeutigkeiten und Einheitlichkeit. Und dieser Kampf wird zu einer inneren Leistung, der einen hohen Preis von der psychischen Instanz fordert, die für Synthesen zuständig ist, dem Ich. Norbert Elias hat diese innere Instanz treffend als „Selbstzwangapparat“ bezeichnet. Die Herstellung von Geschlossenheit, Einheitlichkeit, Festigkeit oder die „Veredelung“ läßt sich eigentlich nur in der Gestalt von „Charakterpanzerungen“ vorstellen und das sind innere Zwangsstrukturen. Das zwischen inneren und äußeren Bedürfnissen und Ansprüchen flexibel vermittelnde Ich ist hier nicht mehr das Leitprinzip, sondern die vollständige Kontrolle ist die Ideallnorm. Ein amerikanischer Psychoanalytiker spricht von dem „totalitären Ich“ (Greenwald, 1980), das in Ich- oder Identitätsmodellen unterstellt werden muß, die auf die Herstellung von Einheit, Konsistenz und Geschlossenheit der Person ausgerichtet sind. Eike Gebhardt (1988) spricht im Zusammenhang mit einer stabilen, festgezurrtten Identität als von einer „totalen Institution“ in der Person, die keine Rollendistanz, geschweige denn Rollenwandel zuläßt und gleichzeitig wird Stabilität in diesem Sinne noch gern als Idealfiktion hochgehalten:

„Die Vorstellung von einem eigentlichen, unveräußerlichen, in den verschiedenen Lebenslagen sich durchhaltenden ‚Ich‘ ist – obwohl kulturell keineswegs universal und auch in Europa geschichtlich reichlich jung – uns gleichsam ‚natürlich‘ geworden. Ein starkes Ich gilt als gesund. Wir definieren es gleichfalls über langfristige Leitwerte wie unsere sogenannten Eigenschaften, Lebensinhalte etc. Deren Aufgabe – und Fluch – ist es, unser Verhalten, ja schon unsere Wahrnehmungen vorzusteuern. Paradox ausgedrückt, ist ein solches stabiles Ich geradezu der Prototyp der Fremdbestimmung: Es übernimmt nämlich automatisch Urteile und Entscheidungen, bevor wir überhaupt anfangen, in einer Situation zu deuten und zu denken. Wir werden durch ein festes Ich also geradezu entmündigt.“ (S. 294)

Kenneth Gergen (1979), der renommierte amerikanische Sozialpsychologe formuliert es ähnlich: „Es ist offensichtlich jene grundlegende Annahme von einem ‚starren‘, ‚überdauernden Selbstkonzept‘, welche im Widerspruch zur persönlichen Erfahrung steht“ (S. 76). Und bei dem vor wenigen Jahren verstorbenen Theologen

Hennig Luther (1992) findet sich in seinem Aufsatz „Identität und Fragment“ eine ähnliche Formulierung:

„Ein Identitätskonzept, das die Entfaltung und Herausbildung einer vollständigen und dauerhaften Ich-Identität anstrebt und für erreichbar hält und das dementsprechend eine starke Ich-Identität für das Merkmal einer gesunden, reifen Persönlichkeit hält und fragmentarische Ich-Identitäten für pathologische Abweichungen, stellt seinerseits eine folgenschwere Verkürzung dar.“ (S. 170)

Der Fundamentalismus ist durch diese Verkürzung geprägt und er speist sich aus der regressiven Sehnsucht nach einem sicheren Lebensgehäuse, in dem alle Fragmentierungen in der äußeren und inneren Welt aufgehoben sind.

Sozialpsychologie des Fundamentalismus

Der Fundamentalismus läßt sich in unserer Gesellschaft als eine soziale Bewegung begreifen, die sich den Modernisierungsanforderungen zu verweigern sucht, das traditionelle Identitätsgehäuse verteidigt, also an Fundamenten festzuhalten bemüht ist, obwohl sich ihre gesellschaftliche Funktionalität längst aufgelöst hat. Und dafür lassen sich wiederum – neben anderen – auch sozialpsychologische Gründe benennen. In gesellschaftlichen Umbruchsperioden kommt es zu psychologischen „Ungleichzeitigkeit“. Den alltäglichen Veränderungszwängen können sich Menschen in aller Regel sehr flexibel anpassen und werden dadurch im Alltag handlungsfähig. Unser Ich funktioniert nach dem Realitätsprinzip und verfügt über ein Arsenal geschmeidiger Anpassungsmechanismen. Hingegen erfahren unsere „inneren Modelle“, unsere Affektstrukturen oder unser Unbewußtes ihre prägende Gestalt in der frühen Phase der Subjektwerdung. Hier sind viel stärker als aktuelle Erfahrungen und Anforderungen die Lebensmodelle der Eltern- und Großelterngeneration repräsentiert. Ihre „Schwerkraft“ ist wesentlich von der Rigidität bestimmt, mit der sie vermittelt wurden. Die in dieser Gestalt in den Subjekten verankerten Fundamente bestimmen unsere basalen Wünsche und Ängste. Sind es Hörigkeitsstrukturen im Sinne Max Webers, werden sie zu einer unstillbaren Sehnsucht nach der Wiederher-

stellung der Entsprechungen in der realen Welt. Das ist die psychologische Quelle des Fundamentalismus.

Vormoderne Gesellschaften mit ihren statisch-hierarchisch geordneten Sozialstrukturen, die zugleich die religiöse „Weihe“ von Gott gewollter und gestifteter Ordnungen für sich in Anspruch nehmen konnten, hatten keinen Spielraum für selbstbestimmte Lebensentscheidungen des Subjekts. Die Ordnung der Dinge bestand in einem Korsett von immer schon feststehenden Rollen, Normen und Lebenswegen. Der Prozeß der Modernisierung, der im Zuge der Durchsetzung der kapitalistisch verfaßten industriellen Gesellschaften in Gang kam, setzte eine dramatische Entwicklung der „Freisetzung“ aus orts- und sozialstabilen Bindungen in Bewegung und schuf damit letztlich auch die moderne „soziale Frage“. Diese Freisetzung erzwang den im doppelten Sinne „freien“ Lohnarbeiter: Er besaß nichts mehr außer seiner Arbeitskraft (er war also „frei“ von Produktionsmitteln) und er war gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen (die „Freiheit“ sie an den Kapitalisten zu verkaufen, der dafür am meisten bot). Die aus dieser „Freiheit“ entstandenen individuellen Entscheidungen waren immer von der Not des Überlebens geprägt. Die im entstehenden Proletariat gemeinsame Erfahrung, daß die eigene Lebensexistenz in elementarster Weise bedroht ist, führte zu „Notgemeinschaften“ und schließlich auch zu kollektiven Kampforganisationen, die für eine Minderung der Lebensnot zu streiten hatten. In diesem Kampf ist unter anderem auch der moderne Sozialstaat entstanden, als kompromißhafter Interessenausgleich zwischen Arbeit und Kapital. In diesem Prozeß der kollektiven Interessenorganisation haben sich neuartige Strukturen engmaschiger solidarischer Netzwerke, Formen der Absicherung von Lebensrisiken, herausgebildet.

In dieser historischen Tradition stehen auch die aktuellen Freisetzungs- und Individualisierungsprozesse. Allerdings kommt ein wesentlicher neuer Faktor hinzu. In den fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften des Westens haben die durchschnittlichen Formen der materiellen Existenzsicherung ein Niveau erreicht, daß der alltägliche Kampf gegen eine existentielle Lebensnot nicht mehr erste Priorität hat. Die Folge davon ist eine zunehmender Zerfall kollektiver Formen der solidarischen gegenseitigen Unterstützung und eine Individualisierung der Lebensformen. Die Zerfallsprozeß stabiler sozialer Zusammenhänge wird durch weitere Faktoren gefördert: ein kaum überschätzbarer technologischer Veränderungsschub unter der symbolischen Flagge des Mikrochip; die Dynamik eines sich strukturell verändernden Arbeitsmarktes, der zu einem stetigen Anstieg von geographischer und sozialer Mobilität führt; die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche; Zerstörung gewach-

sener städtischer Wohnquartiere; wachsende ökologische Risiken; die für die Organisation unseres Alltags weitreichenden Folgen sich verändernder Geschlechterrollen, der Frauenemanzipation und natürlich die noch kaum absehbaren Folgen der dramatischen Veränderungen in Osteuropa.

In diesen grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, die im einprägsamen Begriff der „Risikogesellschaft“ gefaßt werden, entsteht eine neue Konstellation von Chancen und Risiken: Das „Soziale“ ist nicht mehr das schicksalhaft gegebene. Ich kann mich davon lösen, ich kann spezifische Kontexte verlassen. Der Trend zur Single-Gesellschaft setzt sich fort. Ich kann mir meine eigene soziale Szene aufbauen, deren Zustandekommen von Kriterien der Entscheidungsfreiheit, Freiwilligkeit und Interessenhomogenität bestimmt sind. Einen gesellschaftlichen Zwangszusammenhang verlassen zu können, ist eine Chance, ebenso, sich ein eigenes Netzwerk aufbauen zu können. Aber hier ergeben sich auch neue Risiken. Die Bedingung für diese Möglichkeiten von Selbstorganisation in der eigenen sozialen Mikrowelt sind spezifische Ressourcen. Neben materiellen Ressourcen sind es zunehmend auch soziale und psychische Ressourcen, die dafür von Bedeutung sind. Eine Person, die in der Lage sein soll, ihr eigenes Beziehungsnetz aufzubauen, benötigt dafür spezielle psychosoziale Kompetenzen, die biographisch in einer Gesellschaft, die Faschismus und deren Potential ermöglicht hat, oft nicht grundgelegt wurden.

Das psychosoziale Arbeitsfeld liefert uns beständig Anschauungsmaterial für die Kostenseite der gesellschaftlichen Freisetzungsprozesse. Menschen sind in ihrer individuellen Befindlichkeit und Struktur von jenen „Kindheitsmustern“ bestimmt, denen zunehmend die gesellschaftliche Paßform abhanden kommt. Sie erleben deshalb ihre Lebenssituation als defizitär. Freisetzung bedeutet für sie den Verlust von Lebenszusammenhängen, die ihnen eine gesicherte Verortung gegeben haben oder geben könnten. Sie fühlen den Verlust eines inneren normativen Fadenkreuzes, das für die Bewältigung des Alltags als stimmiger Kreiselkompaß verfügbar sein sollte.

Diese abhandenen gekommenen Gewißheiten, ihr scheinbar unaufhaltbarer Zerfall hinterlassen das ungestillte Bedürfnis, solche Sicherheiten möglichst schnell wieder zu erlangen. So gerichtete Bedürfnisse werden durch unterschiedliche psychosoziale Angebote angesprochen. Sie erklären die Attraktivität der auf dem Psychomarkt und New Age-Programmatiken angepriesenen „Leitfäden“, die von einem fundamentalistischen „hidden curriculum“ geprägt sind: Sie versprechen den Menschen neue Sicherheiten und Sinnhorizonte und sie versprechen zugleich den Eintritt in eine vielversprechende Zukunft.

Fundamentalismus ist sozialpsychologisch betrachtet

„der Versuch, entwurzelten, verunsicherten Individuen seelischen Halt zu geben – durch Kittung eben der Fundamente, die am Zerbröckeln sind. Fundamentalismus beruft sich auf etwas, was erschüttert ist. Gerade deshalb besteht er mit solcher Heftigkeit darauf. Er will von Einwänden gegen seine Überzeugungen nichts wissen, weil er sie selbst nur allzu schmerzlich verspürt. Er ist das angestrenzte Dementi seines eigenen Zweifels, ein von Unglauben durchsetzter Glaube, daher nicht nur eine Flucht vor der Moderne, sondern eines ihrer typischen Gesichter.“ (Türcke, 1992, S. 67)

Fragmentierte Identität als lebbare Perspektive?

Im vergangenen November hat Zygmunt Bauman in einem Beitrag der „Süddeutschen Zeitung“ aufgezeigt, wie verzweifelt die Suche der „postmodernen Nomaden“ oder „Landstreicher“ sein kann, denen jedes gesicherte Gefüge, jeder verlässliche Ort und eine ungefährdete Gemeinschaftseinbindung abhanden gekommen sind. Sie sind dauernd damit beschäftigt, ihre Identitäten zu konstruieren, aber es sind immer nur „Augenblicks-Identitäten“, „Identitäten für heute“ oder „Identitäten bis auf weiteres“ (1992, S. 694). Unter dem Titel „Wir sind wie Landstreicher“ hat Zygmunt Bauman kürzlich (SZ vom 16./17.11.1993) die „ontologische Bodenlosigkeit“ der Postmoderne so beschrieben:

„Die Postmoderne ist der Punkt, wo das moderne Freisetzen aller gebundenen Identität zum Abschluß kommt. Es ist jetzt nicht nur leicht, Identität zu wählen, aber nicht mehr möglich, sie festzuhalten. Im Augenblick des höchsten Triumphs muß Befreiung erleben, daß sie den Gegenstand der Befreiung vernichtet hat. Je freier die Entscheidung ist, desto weniger wird sie als Entscheidung empfunden. Jederzeit widerrufbar, mangelt es ihr an Gewicht und Festigkeit – sie bindet niemanden, auch nicht den Entscheider selbst; sie hinterläßt keine bleibende Spur, da sie weder Rechte verleiht noch Verantwortung fordert und ihre Folgen, als unangenehm empfunden und unbefriedigend geworden, nach Belieben kündbar sind. Freiheit gerät zu Beliebigkeit; das berühmte Zu-allem-Befähigen, für das sie hochgelobt wird, hat den postmodernen Identitätssuchern alle Gewalt eines Sisyphos verliehen. Die Postmoderne ist jener Zustand der Beliebigkeit, von dem sich nun zeigt, daß er unheilbar ist. Nichts ist unmöglich, geschweige denn unvorstellbar. Alles, was ist, ist bis auf weiteres. Nichts, was war, ist für die Gegenwart verbindlich, während die Gegenwart nur wenig über die Zukunft vermag.“

Heutzutage scheint alles sich gegen ferne Ziele, lebenslange Entwürfe, dauerhafte Bindungen, ewige Bündnisse, unwandelbare Identitäten zu verschwören. Ich kann nicht langfristig auf meinen Arbeitsplatz, meinen Beruf, ja nicht einmal auf meine eigenen Fähigkeiten bauen.“ (Bauman, 1993)

Es fällt uns schwer, solche eloquenten Analysen des Zerfalls fester Identitätsfundamente ohne beklemmende Gefühle anzuhören. Was bleibt uns denn, außer einem diffusen postmodernen Lebensgefühl? Aber genau in den Ruinen unserer Hoffnungen, Illusionen und Programmierungen, die auf eine stabile Identität bauen, entsteht eine neue Perspektive, allerdings keine Vision der Heilung und endgültige Tröstung. Von Theodor Adorno habe ich einst in meiner Frankfurter Studienzeit Formulierungen vernommen und gelesen, die ich erst jetzt allmählich zu begreifen beginne. In der „Dialektik der Aufklärung“ hatten Horkheimer und Adorno (1969) geschrieben: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete männliche Charakter des Menschen geschaffen war“ (S. 33). Hierzu könnte man erneut die Webersche Metapher vom „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit“ assoziieren. Wir haben zwar noch nicht den „letzten Zentner fossilen Brennstoffs“ verbraucht, aber wir erahnen zunehmend diese Möglichkeit und schon deshalb ist die Frage auf die Tagesordnung gekommen, ob es nicht einer grundlegenden Umorientierung bedarf. Dieser „identische, zweckgerichtete männliche Charakter“ ist ja der, der in der Unterwerfung und Ausbeutung der äußeren Natur zugleich auch die eigene innere Natur diszipliniert und versklavt. Hier begegnen wir der Idealgestalt des „modernen Menschen“. Er übt – möglichst perfekt – Kontrolle nach Außen und nach Innen aus. Er verdrängt oder vernichtet alles, was sich dieser Herrschaft entzieht. Alles Ambivalente, Widersprüchliche, Fremde, Heterogene flößt ihm Angst ein, die Angst, die Kontrolle zu verlieren.

Diese Idealfiktion des „modernen Menschen“ wird durch die sich vollziehenden gesellschaftlichen Umbrüche „dekonstruiert“. Sie ist nicht mehr aufrechtzuerhalten und im Gewährwerden dieser Situation stecken Potentiale der Neuorientierung. Hier eröffnen sich Chancen für „das Ende des Identitätszwanges“ (Adorno, 1967, S. 275): „Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt“ (S. 273), es wäre nicht mehr Erfüllungsgehilfe gesellschaftlicher Konventionen und Standardisierungen. In den Ruinen des modernen Identitätsideals entsteht die Chance, „ohne Angst verschieden sein zu können“ (Adorno, 1980, S. 114).

Die Überwindung von Identitätszwängen als Basis für „Subjektsein“ hat wohl auch Levinas im Auge, wenn er vom „Subjekt ,ohne Identität““ (nach Oelmüller, 1994, S. 47) spricht und „vom Bruch des kohärenten Diskurses“ (S. 38). Auch damit ist der soziokulturelle Zwang der Kohärenz gemeint. Und mit dessen Überwindung entsteht überhaupt erst die Chance zu einer ergebnisoffenen personalen Sinn- und Kohärenzsuche. Das scheint aus der Sicht der Psychologie eine unverzichtbare Grundlage für psychische und körperliche Gesundheit zu sein. Vom „Kohärenzsinn“ spricht Aaron Antonovsky und er meint damit die subjektive Fähigkeit, in dem Mikrokosmos persönlicher Erlebnisse und Erfahrungen eine zusammenhängende sinnhaft-dynamische Gestalt zu erkennen und immer wieder neu zu konstruieren. Wir wissen auch, daß die Herstellung von innerem Sinn kein Prozeß des „homo clausus“ ist, sondern in hohem Maße kommunikativ ausgerichtet ist.

In einem Interview mit „Psychologie heute“ ist der amerikanische Sozialpsychologe Kenneth Gergen (1994), der Identität als kommunikativen Prozeß sieht, auf dieses Problem angesprochen worden. Ich möchte die Schlußsequenz aus diesem Interview zitieren:

„PH: Mit dem Zerfall der traditionellen Institutionen kommt eine neue Aufgabe auf die Individuen zu: Weil es kaum noch verbindliche Wert-Systeme gibt, kaum noch Orientierungen und Traditionen, denen man ‚blind‘ folgen kann oder will, ist der einzelne immer stärker auf sich selbst verwiesen – er muß sich aus dem Angebot konkurrierender Wertvorstellungen selbst einen Lebenssinn basteln, muß ihn aussich selbst schöpfen. Das Selbst wird zur Sinn-Instanz – ist es da nicht überfordert?“

Gergen: Es ist ein Trugschluß zu glauben, daß Menschen aus sich selbst heraus Sinn schöpfen können. Physische Isolation des einzelnen und zunehmende Fragmentierung der Gesellschaft bedeuten nicht, daß jemand Ziele und Werte nun in seinem Inneren suchen kann. Dieser Irrtum entspricht dem alten Glauben an einen Persönlichkeits-Kern, an ‚Unabhängigkeit‘ und einer Form von Selbständigkeit, die in Wirklichkeit Isolation bedeutet. Vom Standpunkt eines relationalen Selbst gibt es keine Werte, keine Bedeutung, keine Ziele, die alleine einem Individuum vorbehalten sind – Sinn und Ziele sind nur als Ergebnis von Beziehungen denkbar.

Die Herausforderung besteht darin, nicht ins uns selbst nach uns eigenen Werten zu forschen, sondern sie in produktiven und bereichernden Formen von Beziehungen zu anderen Menschen zu finden.“ (Gergen, 1994, S. 38)

Fragmentarisches ist nicht defizitär, sondern Normalität

Wir neigen normalerweise dazu, Fragmente aus einer Defizit-Perspektive zu sehen, als etwas Zerstörtes oder nicht zu Ende gebrachtes. Dietrich Bonhoeffer (1952) zeigt in eindrucksvoller Form, daß das eine Fehlwahrnehmung ist. Er schreibt im Februar 1943 aus dem Gefängnis an seine Eltern:

„Es ist immer wieder ein kleiner innerer Kampf, sich ganz nüchtern an das Tatsächliche zu halten, sich Illusionen und Phantasmen aus dem Kopf zu schlagen, und mit dem Gegebenen sich zufrieden zu geben, weil man dort, wo man die äußere Notwendigkeit nicht versteht, an eine innere und unsichtbare Notwendigkeit glaubt. Außerdem – ein Leben, das sich im Beruflichen und Persönlichen voll entfalten kann und so zu einem ausgeglichenen und erfüllten Ganzen wird, wie es in Eurer Generation noch möglich war, gehört wohl nicht mehr zu den Ansprüchen, die unsere Generation stellen darf. Darin liegt wohl der größte Verzicht, der uns Jüngeren, die wir Euer Leben noch vor Augen haben, auferlegt ist und abgenötigt wird. Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir darum wohl besonders stark. Aber gerade das Fragmentarische kann ja auch wieder auf ein menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen. (...) Wenn auch die Gewalt der äußeren Ereignisse unser Leben in Bruchstücke schlägt wie die Bomben unsere Häuser, so soll doch möglichst sichtbar bleiben, wie das ganze gedacht und geplant war, und mindestens wird immer noch zu erkennen sein, aus welchem Material hier gebaut wurde oder werden sollte.“ (Bonhoeffer, 1952, S. 80)

Drei Tage später führt er dieses Thema weiter aus. Ihm ist jetzt wichtig, daß nicht nur die Ausnahmesituation von Krieg und Widerstand ein Leben bruchstückhaft macht. Er sieht das Ende geschlossener „Lebenswerke“. Als Spezialisten beschäftigen wir uns mit Segmenten und Bruchstücken der Welt. Bonhoeffer fährt dann fort:

„Unsere geistige Existenz aber bleibt dabei ein Torso. Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente, die nur noch auf den Kehrthaufl gehören (selbst eine anständige ‚Hölle‘ ist noch zu gut für sie) und solche, die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann, also Fragmente, die Fragmente sein müssen – ich denke z.B. an die Kunst der Fuge. Wenn unser Leben auch nur ein entferntester Abglanz eines solchen Fragments ist, in dem wenigstens eine kurze Zeit lang die sich immer stärker häufenden verschiedenen Themata zusammenstimmen und

in dem der große Kontrapunkt vom Anfang bis zum Ende durchgehalten wird, ..., dann wollen wir uns über unser fragmentarisches Leben nicht beklagen, sondern daran sogar froh werden.“ (S. 153)

Literatur

- Adorno, Th. W. (1967). *Negative Dialektik*. Frankfurt/Main.
- Adorno, Th. W. (1980). *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In Th. W. Adorno (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt/Main.
- Albers, I. (1993). „Kunst und Freiheit.“ *Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville*. In Ch. Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion* (S. 35-41). Berlin
- Bauman, Z. (1993). *Wir sind wie Landstreicher*. Die Moral im Zeitalter der Beliebigkeit. *Süddeutsche Zeitung* vom 16./17. November 1993.
- Bauman, Z. (1994). Vom Pilger zum Touristen. *Das Argument*, 36 (205), S. 389-408.
- Beck, U. (1985). Von der Vergänglichkeit der Industriegesellschaft. In T. Schmid (Hrsg.), *Das pfeifende Schwein* (S. 85-114). Berlin.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (1994). *Risikante Freiheiten*. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt/Main.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M. et al. (1987). *Gewohnheiten des Herzens*. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft. Köln.
- Berger, P. L. (1994). *Sehnsucht nach Sinn*. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt/Main.
- Boehinger, Ch. (1994). „New Age“ und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh.
- Bonhoeffer, D. (1952). *Widerstand und Ergebung*. München.
- Elias, N. (1976). *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt.
- Etzioni, A. (1993). *The spirit of community*. The reinvention of American society. New York: Touchstone/ Simon & Schuster.
- Fend, H. (1988). *Sozialgeschichte des Aufwachsens*. Frankfurt/Main.
- Gabriel, K. (1993). Wandel des Religiösen. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 3, S. 24-32
- Gebhardt, E. (1975). Identity is a total institution. *International Journal of Sociology*, 5, S. 3-45.
- Gebhardt, E. (1988). Die Stadt als moralische Anstalt. In K. R. Scherpe (Hrsg.), *Die Unwirklichkeit der Städte* (S. 279-303). Reinbek.
- Gebhardt, E. (1992). *Kreativität und Mündigkeit*. Weinheim.
- Gergen, K. (1979). Selbsterkenntnis und die wissenschaftliche Erkenntnis des sozialen Handelns. In H. S. Heide-Filipp (Hrsg.), *Selbstkonzept-Forschung*. Stuttgart.
- Gergen, K. (1994). „Sinn ist nur als Ergebnis von Beziehungen denkbar“. Interview mit K. Gergen. *Psychologie heute*, 21 (10), S. 34-38.
- Graf, F. W. & Tanner, K. (Hrsg.) (1992). *Protestantische Identität heute*. Gütersloh.
- Greenwald, A. G. (1980). The totalitarian ego: Fabrication and revision of personal history. *American Psychologist*, 35, S. 603-618.

- Honneth, A. (1990). Anerkennung und Differenz. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien. *Initial*, 7, S. 669-674.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/Main.
- Keupp, H. (1989). Der verrückte Hunger nach Psychologie. Zur Diskussion um Psychokultur und New Age. *Das Argument*, 31 (176), S. 582-593.
- Klessmann, M. (1994). Stabile Identität – brüchiges Leben? *Wege zum Menschen*, 46, S. 289-301.
- Klosinski, G. (Hrsg.) (1994). *Religion als Chance oder Risiko*. Bern.
- Knörzer, G. (1994). Subjektive versus soziale Identität. Verschwindet das Subjekt in neueren religiösen Bewegungen? – Pastoraltheologische Vorüberlegungen. In H. Schrödter (Hrsg.), *Das Verschwinden des Subjekts* (S. 239-260). Würzburg.
- Konitzer, M. (1989). *NEW AGE. Über das Alte im neuen Zeitalter*. Hamburg.
- Leinberger, P. & Tucker, B. (1991). *The New Individualists. The Generation after the Organization Man*. New York.
- Luther, H. (1992). *Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theorie des Subjekts*. Stuttgart.
- Meyer, T. (1989a). *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Reinbek.
- Meyer, T. (Hrsg.) (1989b). *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Frankfurt/Main.
- Mock, O. (1933). *Befreiung des Lebens. Razzia im Dickicht der Probleme*. München.
- Möde, E. (1994). *Fundamentalthologie in postmoderner Zeit*. München.
- Oelmüller, W. (1994). Subjekt aus der Perspektive der Philosophie der unbefriedigten Aufklärung. In H. Schrödter (Hrsg.), *Das Verschwinden des Subjekts* (S. 29-58). Würzburg.
- Riehl, W. H. (1990). *Religiöse Studien eines Weltkinds*. Stuttgart.
- Rössler, D. (1987). *Grundriß der Praktischen Theologie*. Berlin.
- Schieder, R. (1994). Seelsorge in der Postmoderne. *Wege zum Menschen*, 46, S. 26-43.
- Schleich, C. L. (1922). *Besonnte Vergangenheit. Lebenserinnerungen 1859-1919*. Berlin.
- Schmid, G. (1992). *Im Dschungel der neuen Religiosität*. Stuttgart.
- Schneider, M. (1991). *New Age. Empirische Studien zur NEW AGE Bewegung*. Vaduz.
- Schorsch, Ch. (1988). *Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung*. Gütersloh.
- Schulze, G. (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main.
- Strasser, J. (1994). „Individualisierung und Solidarität“. *Die Demokratische Schule*, Heft 1, S. 18/19.
- Tanner, K. (1992). Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität? In F. W. Graf & K. Tanner (Hrsg.), *Protestantische Identität heute* (S. 96-104). Gütersloh.
- Troeltsch, E. (1924). *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin.
- Türcke, Ch. (1992). Die pervertierte Utopie. Warum der Fundamentalismus im Vormarsch ist. *DIE ZEIT*, 16, 10. April 1992.
- Ueltzhöffer, J. & Flaig, B. B. (1993). Spuren der Gemeinsamkeit? Soziale Milieus in Ost- und Westdeutschland. In W. Weidenfeld (Hrsg.), *Deutschland. Eine Nation – doppelte Geschichte* (S. 61-82). Köln.

- Vester, M., Oertzen, P. v. et al. (1993). Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Köln.
- Weber, M. (1963). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In M. Weber (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen.
- Ziehe, T. (1987). Neue kulturelle Suchbewegungen. Nach dem Hedonismus. SOWI, 16, S. 247-254.
- Zinser, H. (1994). Die Selbstaufhebung des Subjekts in der Hinwendung zu okkulten Praktiken. In H. Schrödter (Hrsg.), Das Verschwinden des Subjekts (S. 227-237). Würzburg.