

Stufen des Selbst und des Glaubens

Von James W. Fowler

Der Versuch des vorigen Kapitels, die Formen göttlichen Handelns – die göttliche *praxis* – und die Formen einer partnerschaftlichen menschlichen Antwort darauf in den Blick zu nehmen, gleicht unweigerlich einer Betrachtung des Himalaya. Wir können zwar die Gipfel sehen, jedoch nur von weitem. Daß diese Perspektive dennoch wertvoll ist, liegt, wie ich hoffe, auf der Hand. Ich möchte nun im vorliegenden Kapitel ein Teleskop benützen, das uns einen sehr viel näheren Zugang ermöglicht. Es sollen dabei Grundmuster von Kampf, Wachstum und Veränderung erkennbar werden, die für den Prozeß, in dessen Verlauf der Mensch zu einem bewußten, denkenden sowie zunehmend antwortbereiten und verantwortlichen Selbst und Partner Gottes wird, kennzeichnend sind.

Wie entwickeln wir Menschen uns – als die Spezies in der Natur, die die besondere Berufung zu einer *reflexiven* Partnerschaft mit Gott hat – auf die Erfüllung dieser Berufung zu? Gibt es ein begriffliches Paradigma, das die Wege erhellen kann, auf denen wir zu verantwortlichem Bewußtsein unserer selbst, der anderen und unseres gesamten Handelns in Antwort auf das Handeln Gottes gelangen?

Seit mehr als zwölf Jahren habe ich mich im Schnittpunkt von Theologie und Entwicklungspsychologie um eine solche Sicht von Selbst und Glaube bemüht. In den kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien von Jean Piaget¹, Lawrence Kohlberg², Robert Selman³ u. a. fand ich eine brauchbare [77] Möglichkeit, deren sich die Praktische Theologie bedienen kann, um zu erklären, wie der Mensch vor Gott und in Beziehung zu Gott zu einem Subjekt wird. Im vorliegenden Kapitel möchte ich eine neue Darstellung der Stufentheorie der Glaubensentwicklung, die ich an anderer Stelle ausführlicher behandelt habe, geben.⁴ Sie ist um zwei für unser gegenwärtiges Anliegen wichtige Punkte erweitert. Zunächst werde ich die Überlegungen zu den Glaubensstufen deutlicher, als es bislang möglich war, in den theologischen Rahmen stellen, den das vorige Kapitel umrissen hat. Ich wollte die Theorie der Glaubensentwicklung schon immer als einen Beitrag zur theologischen Anthropologie verstanden wissen. Die vorliegende Arbeit bietet mit ihrer Betonung der theologischen Grundlagen der Seelsorge einen guten Kontext für diese Absicht. Zweitens möchte ich einen Zusammenhang zwischen den Stufen des Glaubens und den Stufen des Selbst, besonders im Sinne der Arbeiten Robert Kegan⁵, herausstellen. Kegan hat einen wesentlichen Beitrag zur Gruppe der konstruktivistischen Entwicklungstheorien geleistet, indem er die Paradigmata Piagets und Kohlbergs im

¹ Zu Piagets Werk vgl.: Jean Piaget. (1970). Piagets Theory. In: Paul Mussen. (Hrsg.). Carmichael's Manual of Child Psychology. (3. Auflage, Bd. 1, 703-732). New York: John Wiley & Sons [dt. Übersetzung: (1975). Piagets Theorie der geistigen Entwicklung. Stuttgart: Klett]; und ders.: (1967). Six Psychological Studies. New York: Random House. Über Piaget vgl.: Herbert Ginsberg & Sylvia Opper. (1969). Piagets Theory of Intellectual Development. Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice-Hall.

² Lawrence Kohlberg. (1981-84). Essays on Moral Development (Bd. 1 und 2). New York: Harper & Row. Zu Kohlberg und Piaget vgl. James W. Fowler. (1981). Stages of Faith. (41-86). New York: Harper & Row.

³ Robert L. Selman. (1980). The Growth of Interpersonal Understanding. New York: Academic Press; dt. Übersetzung: (1984). Die Entwicklung des sozialen Verstehens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

⁴ James W. Fowler: Stages of Faith, 119-213; ders.: Becoming Adult, Becoming Christian, Kap. 3; ders. (mit Jerome Berryman und Sam Keen). (1985). Life-Maps: Conversations on the Journey of Faith. (2. Auflage, 14-101). Waco, Tex.: Word Books; und ders.: (1980). Faith and the Structuring of Meaning. In: Christiane Brüsselmanns, James W. Fowler, Antoine Vergote. (Hrsg.) Toward Moral and Religious Maturity. (51-85). Morristown, N.J.: Silver Burdett Co.

⁵ Robert Kegan. (1982). The Evolving Self: Problems and Process in Human Development. Cambridge: Harvard University Press; dt. Übersetzung: (1986). Die Entwicklungsstufen des Selbst. München: Kindt; ders.: (1980). There the Dance is: Religious Dimensions of a Developmental Framework. In: Brüsselmanns et al. (Hrsg.). Toward Moral and Religious Maturity. (403-40).

Hinblick auf Ich-Entwicklung und Persönlichkeitstheorie ausbaut. Im Dialog mit seinen Arbeiten und gestützt auf eine wichtige Interpretation unserer beiden Ansätze durch Steven S. Ivy⁶ wird es, wie ich [78] glaube, möglich sein, eine Reihe fruchtbarer Dimensionen der Entwicklungsdynamik des Glaubens neu zum Ausdruck zu bringen. Bevor wir uns dieser Aufgabe zuwenden, möchte ich jedoch einen Hintergrund und Rahmen für unsere Überlegungen schaffen.

Vorannahmen

Erstens: Ich vertrete die Annahme – oder bin vielmehr der Überzeugung –, daß zu den Plänen und Zielen, die in der Schöpfung offenbar werden, auch eine genetisch angelegte Fähigkeit des Menschen zur Partnerschaft mit Gott gehört. Das heißt: Wir sind gleichsam dafür vorstrukturiert, die Fähigkeiten hervorzubringen, die wir als Spezies zur Erfüllung unserer Berufung als reflexive und antwortende Glieder der Schöpfung brauchen. Zu unserem in Schöpfung und Evolution entstandenen biologischen Erbe gehört eine generative tiefenstrukturelle Tendenz, die unsere Entwicklung in der Partnerschaft miteinander und mit Gott möglich macht. Wir können mit Augustinus sagen: »Du hast uns zu Dir geschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es seine Ruhe in Dir findet«.

Zweitens: Was wir im vorigen Kapitel über Bestimmung, Freiheit und Schicksal gesagt haben, ist ernst zu nehmen. Ich meine damit, daß die genetische Befähigung zu reflexiver Partnerschaft miteinander und mit Gott zwar Teil unserer Bestimmung als geschaffene und gewordene Wesen ist. Befähigung ist jedoch nicht dasselbe wie Verwirklichung. Die zu unserer Bestimmung und Freiheit gehörenden tiefenstrukturellen Potentiale können durch jene Dimensionen unseres Schicksals blockiert und verzerrt werden, die aus dem Mißbrauch der Freiheit durch andere, unter dem wir zu leiden haben, wie auch aus unserem eigenen Mißbrauch der Freiheit erwachsen. Dieselben tiefenstrukturellen Potentiale, die die Partnerschaft mit Gott ermöglichen, können in den Interaktionen, die unser Leben ausmachen, in Widerstand gegen Gott und in Konkurrenz und Abwehr gegenüber dem Nächsten übergehen und verkehrt werden. Die genetisch vorgegebene-[79]benen und uns als Menschen auszeichnenden Fähigkeiten zu Glaube und Treue gegenüber Gott, Natur und anderen Menschen können verdorben, verunstaltet und irregeleitet werden.

Drittens: Der Kontext, in dem wir zu einem Selbst werden und Glaubenshaltungen und -stile herausbilden, ist die Gemeinschaft. Es gibt kein Selbst, das sich nicht in der Beziehung zu anderen und zum kulturellen Erbe gemeinsamer sozialer Bedeutungen und Institutionen gebildet hätte. Und es gibt auch keinen Glauben, der nicht im Rahmen von Beziehung, Sprache, Ritual und Symbolik erweckt und gebildet worden wäre. Für das Bestreben der Praktischen Theologie, die Dynamik von Selbst und Glaube, die den Menschen zum Subjekt vor Gott werden läßt, zu erklären, kann eine individualistische Psychologie oder Theologie kaum von Nutzen sein. Unser Versuch, von der *praxis* Gottes zu sprechen, erforderte eine entsprechende Rede von der *praxis* menschlichen Antwortens. Das führte uns zu einer dialektisch ausgerichteten Theologie, das heißt, einer Theologie, die die grundlegende Interaktion zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen und zwischen der Schöpfung und dem Göttlichen in den Blick rücken will. Genauso müssen wir uns bei dem Versuch, die Entwicklungsdynamik von Glaube und Selbst einzufangen, unbedingt um eine interaktionistische und nachdrücklich soziale Darstellung unserer Wechselbeziehung mit Gott, der Schöpfung und dem Nächsten bemühen.

⁶ Steven Sawyer Ivy. (1985). The Structural-Developmental Theories of James Fowler and Robert Kegan as Resources for Pastoral Assessment. Diss. Southern Baptist Theol. Sem.

Viertens: Bewußtsein, reflexives Denken und schließlich die verschiedenen Arten der Selbst-reflexion treten beim Menschen als allmähliche und komplexe Abfolge entwicklungsgebundener Konstruktionsweisen auf. Zu Beginn unseres Daseins sind wir in bezug auf die Umwelt, die uns willkommen heißt, weitgehend in nicht-bewußte Abhängigkeit und Interaktion eingebettet. Erst allmählich beginnen wir, uns selbst als Objekte des Bewußtseins von den anderen und von den Objekten unserer Umwelt zu unterscheiden. Noch auf den am weitesten entwickelten Ebenen sind unsere Fähigkeiten kritisch reflektierenden Bewußtseins und Denkens höchst selektive Funktionen eines Organismus, der Teil eines außergewöhnlichen Ökosystems organismischen Lebens ist. Der größte Teil unseres Seins ist im Leben zumeist nicht bewußt oder reflektiert; dennoch ist es strukturierte Energie und Handlung.

Selbst und Glaube

Ein Selbst zu sein bedeutet zuallererst, ein menschliches Wesen mit Grundstrukturen zu sein, die einen besonderen Stil des Person-Seins erlauben. Das Selbst ist in grundlegender Weise von unserer Körperlichkeit abhängig: Wir *sind* unser Körper. Mit der Körperlichkeit ist eine Reihe mehr oder weniger integrierter Systeme oder Funktionen verbunden, die – zumeist ohne jegliche bewußte Anstrengung unsererseits – den bemerkenswerten Zusammenklang von Energie und Lebendigkeit bewirken, den wir als Leben oder Lebendigsein bezeichnen. Die Körperlichkeit bringt bestimmte Grundrhythmen, mehrere Energieebenen, unterschiedliche Koordinationsfähigkeit, die Knochenstruktur und Muskulatur als Ausdruck physischer Stärke und Ausdauer sowie das Gesicht mit seiner besonderen Ausdrucksvielfalt mit sich. Und noch ein weiteres primäres Element des Selbst ist mit der Körperlichkeit gegeben: Sexualität, erotische Energien und Bedürfnisse sowie die Grundlage geschlechtlicher Identität. Die Entfaltung, Entwicklung und kontinuierliche Veränderung des Körpers – bei uns und bei anderen – zu beobachten ist ein faszinierender Aspekt des menschlichen Lebens.

Körperlichkeit ist jedoch nur der Beginn des Selbst. Zum Selbstsein gehört auch Reflexion. Das Selbst wird sich seiner selbst bewußt, und zwar durch seine Beziehungen zu anderen und mit Hilfe ihrer Reaktionen. Wie in diesem Kapitel herausgearbeitet sein wird, geht es den Stufentheorien ganz besonders darum, die Entwicklung der Fähigkeiten zu verstehen, durch die wir Beziehungen des Selbst zu anderen, zu sich selbst und zu einem Letztgültigen oder zu Gott aufbauen. Wenn wir der Entwicklung des Niveaus sozialer Perspektivenübernahme auf den Stufen des Selbst und des Glaubens [81] nachgehen, wird deutlich, wie jedes neue Niveau reichere Möglichkeiten zu Selbsterkenntnis und Vertrautheit mit anderen und mit Gott bietet. Wir werden aber auch zu untersuchen haben, welche Formen der Selbsttäuschung sich auf den verschiedenen Stufen ausbilden. Dabei läßt sich möglicherweise zeigen, daß auch Falschheit und die Fähigkeit, anderen Böses zu tun, ihre eigene Entwicklungsgeschichte besitzen. Im körperlichen und reflexiven Selbst bildet sich eine grundlegende Orientierung in bezug auf die Bedingungen der Existenz. Diese grundlegende Orientierung ist, wie vieles andere im Selbst, eine weitgehend unreflektierte und unbewußte Disposition oder Haltung. Erst allmählich und stückweise werden wir uns der allgegenwärtigen Disposition, die wir Glaube nennen, bewußt, können sie zum Ausdruck bringen und wollen ihr Gestalt verleihen. Den Glauben als Disposition zu bezeichnen heißt anzuerkennen, daß er sowohl Emotionen als auch eine Art Erkennen oder Kognition einschließt. In der Sprache der kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorien ist Glaube eine Konstruktion der Existenzbedingungen. Er ist jedoch insofern eine spezielle Art des Konstruierens, als er versucht, unseren weltlichen Alltagserfahrungen *im Licht einer Erklärung der letzten Bedingungen unserer Existenz* Sinn abzugewinnen. In seinem Bestreben, uns auf diese letzten Bedingungen unserer Existenz hin auszurichten, umfaßt der Glaube drei wichtige Formen des Konstruierens: 1. ein bestimmtes Muster des Erkennens (das wir manchmal als »Glaubensinhalt« bezeichnen); 2. ein bestimmtes Muster des Wertens (das wir

manchmal Verpflichtung oder Hingabe nennen); 3. ein bestimmtes Muster der Sinnkonstruktion, gewöhnlich in narrativer Form einer zugrundeliegenden story.⁷

In der kognitiv-strukturellen Forschung und Theorie stehen die charakteristischen Konstruktionsmuster des einzelnen in [82] fortgeschritteneren Stufe zuzuordnen ist. Es geht uns vielmehr darum, die für jede einzelne Stufe charakteristischen Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Berufung zur Bundespartnerschaft mit Gott und dem Nächsten verstehen zu lernen.

Erster Glaube und das einverleibende Selbst

Bei der folgenden Darstellung kognitiv-struktureller Stufen geht es uns darum, den Vorgang zu erhellen, durch den der Mensch vor Gott und den anderen Menschen – und auch in Beziehung zu Gott und den anderen Menschen – zu einem Subjekt wird. Wir versuchen, dem interaktiven Geschehen nachzugehen, durch das die genetischen Potentiale für eine Partnerschaft mit Gott und dem Nächsten aktiviert werden und Gestalt annehmen. In der Darstellung der einzelnen Stufen und in der Auseinandersetzung mit ihnen in späteren Kapiteln werden wir die Stärken und Schwächen ihrer jeweiligen operationalen Strukturen herausarbeiten. Dabei soll jedoch auf keinen Fall unterstellt werden, daß eine Person, die Merkmale einer weniger entwickelten Stufe zeigt, deshalb in irgendeiner Weise weniger Person ist als eine andere, die einer [83] Wir beginnen unsere Erörterung der Stufen des Glaubens und der Ich-Entwicklung mit Überlegungen zur frühen Kindheit. Der Ursprung von Selbst und Glaube liegt bereits vor der Geburt, in *utero*, in jener symbiotischsten aller Beziehungen: der des Fötus zur Mutter. Natürlich untersuchen wir bei unserer Forschungsarbeit keine intrauterinen Erfahrungen. Aber es ist schwerlich einzusehen, daß das vorgeburtliche Erleben ohne grundlegenden Einfluß auf das entstehende organische Gefühl für das Selbst und die Umwelt sein soll. Das Umfeld der Erwartung, das die Geburt eines Kindes umgibt, teilt sich dem Kind zweifellos über die emotionale Verfassung der Mutter sowohl auf biochemischem als auch auf direktem physischem Wege mit. Wahrscheinlich entwickelt es bereits vor der Geburt ein Gefühl des Willkommen-seins und der antizipatorischen Zuneigung – oder aber das Gegenteil davon. Während des zwanzig Minuten dauernden Durchgangs durch den Geburtskanal ersticken wir fast. Verließ die Schwangerschaft normal, so ist dies unsere erste Erfahrung des Bedrohtseins durch Negation, das Nicht-Sein. Unter Atemnot erkämpfen wir uns den Weg in die Welt der Beziehungen; wir werden in die Gemeinschaft hinausgepreßt und hinausgestoßen. Die Antwortbereitschaft der neuen Umgebung, die weiterhin Nahrung, Wärme und Sicherheit spendet, verbindet sich nun mit den unbestimmten visuellen Eindrücken, Lauten und Empfindungen einer Beziehung.

Der Anfang des Glaubens liegt bei unserem Eintritt in die Welt in einer Art vorsprachlicher Disposition des Vertrauens und der Loyalität gegenüber der Umwelt, in die wir hineingeboren werden. Dieses Vertrauen und diese Loyalität nehmen [84] Gestalt an im wechselseitigen Geben und Nehmen der interaktiven Rituale, die unsere Beziehung zu den Personen, die uns versorgen, bestimmen. Unser rudimentärer Glaube konstruiert »Vor-Bilder« (*preimages*) einer mächtigen und vertrauenswürdigen letzten Instanz, um die im Verlauf der frühkindlichen Entwicklung auftretenden Trennungsängste und Negationsdrohungen abzuwehren. Nach Erik Erikson geht es hier um die Spannung zwischen der Entwicklung von »Grundvertrauen« einerseits und dem Kampf gegen das »Grundmißtrauen« andererseits.

⁷ Zur genaueren Kennzeichnung dessen, was ich unter »Glaube« verstehe, vgl. Fowler, *Stages of Faith*, xi-36, 91-97, 274-86; ders.: *Becoming Adult, Becoming Christian*, 50-52; ders.: *Faith and the Structuring of Meaning*, 53-64; ders.: *Pluralism, Particularity, and Paideia*, 292-96.

Kegan vertritt, sowohl Freud als auch Piaget folgend, mit Nachdruck die Annahme, daß das Selbst des Kleinkindes ganz durch seine Reflexe, sein Fühlen und seine Bewegungen konstituiert wird. Es gibt im Erleben des Kleinkindes noch keine Unterscheidung zwischen Selbst und Umwelt oder zwischen dem Selbst und den Personen, die das Kind versorgen. Es erlebt zumindest am Anfang noch keine Subjekt/Objekt-Unterscheidung zwischen Mutter, Brust, Windeln, Bett, umgebenden Dingen und dem Selbst. Wegen der strukturell angelegten Bereitschaft des Kindes, sich stillen zu lassen (Saugreflex), und der erhöhten Reizempfindlichkeit des Mundes, der die erste und eindrucklichste Verbindung zwischen den Bedürfnissen des Kleinkindes und der Bereitschaft der Umwelt, das Kind zu nähren, herstellt, bezeichnet Kegan das Selbst auf dieser Stufe als »einverleibendes Selbst«. Das Kind ist in diesem Sinne ganz Subjekt, ganz Erleben. Es gibt noch keine objektive Realität, die ihm gegenübersteht, und noch keinen Dualismus von Selbst und anderen, Selbst und Objekt, Selbst und Umwelt. Selbst und Umwelt verschmelzen vielmehr in der verschwommenen und fließenden Erfahrung des Kleinkinds. Wir sind als Kleinkinder eingebettet in unsere Reflexe, unser Fühlen und unsere sensomotorischen Bewegungen.

Im Verlauf der ersten beiden Lebensjahre macht das Kleinkind eine Reihe kognitiver und sozialer Trennungen oder Differenzierungen durch. Diese erreichen ihren Höhepunkt, wenn das Kind die Mutter und andere primäre Bezugspersonen ohne übermäßige Belastung oder Angst weggehen lassen [85] kann. Es hat nun die Erfahrung gemacht, daß die Bezugsperson zurückkehrt, und hat dieses Vertrauen internalisiert. Für die Vermittlung von Erfahrungen der Trennung und der Rückkehr sowie für das wichtige »Spiegeln«, das dem Kind eine tiefe Beachtung sowie eine klare Abgrenzung als einem von der Mutter unterschiedenen »anderen« anzeigt, ist in der Zeit stetig wachsender Differenzierung von der Umwelt die Anwesenheit und Fürsorge der Mutter oder einer Ersatzperson entscheidend. Kegan bezeichnet die Voraussetzungen für ein starkes rudimentäres Selbst als »mütterliche Kultur«. Wenn diese »mütterliche Kultur« zerbricht, ist das Kind, besonders in den ersten beiden Lebensjahren, einem schwerwiegenden emotionalen Risiko ausgesetzt.

Intuitiv-projektiver Glaube und das impulsive Selbst

Ungefähr gleichzeitig mit dem Beginn sprachlicher Kommunikation über das Selbst und die Objekte in der Welt beobachten wir beim Kind das Auftreten einer Form der Sinnkonstruktion (*meaning-making*), die wir als intuitiv-projektive Stufe bezeichnen. Sie stellt eine emotionale und wahrnehmungsmäßige Ordnung des Erlebens dar. Die noch nicht durch eine konsistente Logik kontrollierte Vorstellungskraft ist besonders empfänglich für *story*, Symbol, Traum und Erlebnis. Sie versucht, Bilder zu schaffen, die das Gemisch von Gefühlen und Eindrücken erfassen und ordnen können, das durch die Begegnungen des Kindes mit der Neuheit der alltäglichen Realität, aber auch mit dem Halbschatten des Geheimnisses, der diese umgibt und erfüllt, hervorgerufen wird. Der Tod taucht auf als eine Quelle von Gefahr und Geheimnis. Das Erleben von Macht und Ohnmacht löst in Kindern häufig eine tiefe, existentielle Sorge um die Beständigkeit ihrer Geborgenheit und die Macht der schützenden Bezugspersonen aus. Das Kind unterscheidet, aufgrund eines naiven Egozentrismus, nicht konsequent zwischen seiner eigenen Perspektive und denen der anderen. Wegen dieses Fehlens einer Perspektivenübernahme und eines noch unzuverlässigen Verständnisses von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen [86] konstruieren und rekonstruieren Kinder Ereignisse auf episodische Weise. Obwohl sie Geschichten lieben und sich intensiv in sie vertiefen können, sind sie selten dazu in der Lage, das Erzählmuster und die Einzelheiten einer Geschichte wirklich angemessen zu rekonstruieren. Ihre Rekonstruktionen haben episodische Qualität; Phantasie und Vorspiegelung werden nicht von Tatsachen unterschieden. Im Bereich des Glaubens beziehen sich die Konstruktionen dieser Stufe auf Symbole und Bilder von sichtbarer Macht und Größe. Es

besteht eine Vorliebe für Geschichten, die die Mächte des Guten und Bösen auf unzweideutige Art schildern. Da solche Geschichten, wie z.B. Märchen, eine Identifikation mit dem darin stellvertretend stattfindenden Triumph des Guten über das Böse ermöglichen, können Kinder in ihnen die bedrohlichen Triebe und Impulse, die sie zugleich faszinieren und erschrecken, symbolisieren. In den Symbolen oder Darstellungen der Gottheit mischen sich auf dieser Stufe interessanterweise manchmal anthropomorphe und nicht-anthropomorphe Züge. Mächtige religiöse Symbole und Bilder können hier mit tiefen Angst- und Schuldgefühlen, aber auch mit Gefühlen der Liebe, Ekstase und der Einheit mit dem Letztgültigen verknüpft werden. Daraus erwächst die Möglichkeit, daß sich auf dieser Stufe tiefgehende und langdauernde gefühls- und vorstellungsmäßige Orientierungen des Glaubens ausbilden –sowohl zum Guten als auch zum Schlechten.

Welche Form des Selbst entspricht dieser frühen Stufe des Glaubens? Kegan spricht hier vom »impulsiven Selbst«. Das Kind besitzt jetzt lokomotorische Kontrolle und beherrscht die Integration von Reflexen und sensomotorischer Koordination. Es »hat« oder kontrolliert nun die Handlungen, die für das vorhergehende Niveau des »einverleibenden Selbst« konstitutiv waren. Auf der gegenwärtigen Stufe ist es statt dessen in seine Impulse eingebettet und durch sie konstituiert. Das Kind *hat*, was Gefühle und Selbstkontrolle angeht, keine Impulse (im Sinne von Besitz oder Kontrolle); das Kind *ist* seine Impulse. Es ist konstituiert durch seine logischen Irrtümer, seinen Egozentrismus, seine Vorstellungen, seine Wahrnehmungen und den inneren Widerspruch von Wunsch [87] und Angst vor Strafe. Darin besteht nun die Einbettung. Ein Vierjähriger »hat« z.B. keinen Wutanfall; es wäre angemessener zu sagen, daß der Wutanfall ihn »hat«; er steckt darin. In gewisser Weise sind Wutanfälle ein folgerichtiger Ausdruck des impulsiven Kindes, das enttäuscht oder frustriert ist von einer Welt, die es nicht völlig deuten oder als sinnvoll verstehen kann.

Wir sind auf dieser Stufe unsere Impulse. Das heißt, wir brauchen, wie Kegan sagt, eine »elterliche Kultur« – eine Kultur, die unsere Umwelt so strukturiert, daß sie verlässliche Rituale und Grenzen bietet, aber auch angemessenen Freiraum für Autonomie und eigene Versuche läßt. Eine solche elterliche Kultur gibt unseren Impulsen eine feste Kontrolle und unterstützt liebevoll und ohne unnötige Härte die Internalisierung von Gewissensmaßstäben. Kegan beobachtet auf dieser Stufe ein starkes Verlangen danach, völlig in der Liebe des einen Elternteils aufzugehen und sich von der liebenden Bindung an den anderen Elternteil auszuschließen. Hier ist als Beitrag der elterlichen Kultur die Gegenwart des anderen Elternteils wichtig, der sich dem Verlangen des Kindes widersetzt und es so davor bewahrt, vom (zeitweilig) bevorzugten Elternteil emotional verschlungen zu werden.

Mythisch-wörtlicher Glaube und das imperiale Selbst

Irgendwann im Alter zwischen sechs und acht Jahren machen Kinder im allgemeinen eine grundlegende Veränderung in ihren Denk- und Bewertungsmustern durch, die den Weg in eine neue Stufe des Glaubens und des Selbst eröffnet. Die mythisch-wörtliche Stufe des Glaubens basiert auf dem Auftreten neuer logischer Operationen, die es ermöglichen, Sinn und Erfahrung stabiler und zuverlässiger auszuformen und bewußt zu interpretieren. Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge werden jetzt verstanden. Ordnungskategorien für Beziehungen und zur Gruppierung und Klassifizierung von Dingen haben sich gebildet. Zwischen Phantasie und Vorspiegelung einerseits und den Daten empirischer Erfahrung andererseits wird verlässlich unterschieden. Der junge [88] Mensch ist nun in der Lage, in zuverlässiger und selbstverständlicher Weise die Perspektiven anderer in bezug auf Objekte oder Ereignisse des gemeinsamen Interesses zu übernehmen, und konstruiert seine Erfahrungswelt mit einer neuen Gradlinigkeit und Vorhersagbarkeit. Seine Konstruktionen und Verständnisweisen sind jedoch durch Konkretheit, Wörtlichkeit und Eindimensionalität der Bedeutungen geprägt. Die

mythisch-wörtliche Stufe kann zwar von Symbolen und ihren vielfältigen Bedeutungsschichten innerlich angesprochen werden und darauf antworten, kann aber Abstraktionen oder die reichen Nuancierungen von Symbol und Mythos nicht reproduzieren oder bewußt interpretieren. Aus dieser Kombination von Faktoren resultiert eines der hervorstechendsten Merkmale der mythisch-wörtlichen Stufe: Sinn mit Hilfe ihrer Orientierung an Erzählung und *story* zu konstruieren, zu bewahren und mit anderen zu teilen.

Obwohl Kinder schon im Vorschulalter Geschichten genießen und stark von ihnen geprägt sind, werden sie erst im Schulalter zu virtuosen Geschichtenerzählern und -erfindern. In der narrativen Strukturierung der Erfahrung auf dieser Stufe liegt eine zentrale Möglichkeit, über das Lernen der Geschichten der eigenen Gruppen und Gemeinschaften Identität aufzubauen. Da sie noch nicht über das Selbst als Persönlichkeit nachdenken können – worauf später noch einzugehen sein wird –, teilen Menschen auf der mythisch-wörtlichen Stufe durch das Erzählen von Geschichten über ihre Erfahrungen und ihre Zugehörigkeit anderen mit, wer sie sind. Sie können jedoch auf dieser Stufe nicht aus dem Fluß ihrer Geschichten und Erfahrungen heraustreten, um über sie nachzudenken und einen übergreifenden Sinn aus ihnen abzuleiten. Sie konstruieren noch keine integrative »Geschichte ihrer Geschichten«.

Infolge der Fähigkeit, die Perspektive anderer zu übernehmen, orientiert sich diese Stufe an der einfachen, aber wichtigen Form von Gerechtigkeit, die von Gleichheit und moralischer Reziprozität bestimmt ist. Fairness heißt, gleiche Fälle gleich zu behandeln: »Eine Hand wäscht die andere« usw. Man sieht und weiß, daß andere Menschen Interessen, Bedürfnisse und Ziele haben, die sich von den eigenen unterscheiden. Um sich ihrer Kooperation zu versichern, muß die eigene Verhandlungstaktik ihre Interessen und Bedürfnisse berücksichtigen. Fair ist fair.

Dieser Imperativ moralischer Reziprozität bildet die intuitive Basis für eine Konstruktion von Gott und von Gottes Umgang mit der Welt, die für den mythisch-wörtlichen Glauben bezeichnend ist. Gott wird darin in anthropomorphen Begriffen nach Art eines strengen, mächtigen, aber gerechten Elternteils oder Herrschers gesehen. Er belohnt die Menschen, wenn sie richtig handeln; er bestraft sie, wenn sie falsch handeln. Kosmisch gedacht führt das zu einer Interpretation der Welt als eines »Universums schneller Belohnung«, um es mit den Worten eines mit mir befreundeten Ingenieurs zu sagen. Das entspricht ganz genau der auf Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge konzentrierten und konkret erzählenden Art von Sinnkonstruktion, die auf dieser Stufe so stark hervortritt.

Etwas sehr Wichtiges, das auf den späteren Stufen auftritt, fehlt dieser Stufe jedoch: die Fähigkeit, ihr eigenes Inneres – ihre eigenen beherrschenden Dispositionen, den Ursprung ihrer Wünsche, die Struktur ihrer Motive, die Muster ihrer Persönlichkeit – zu verstehen. Was sie aber von sich selbst nicht weiß, kann sie auch schwerlich bei anderen durchschauen: Personen der mythisch-wörtlichen Stufe können genausowenig das Innere anderer Menschen konstruieren. Aus den Erkenntnis- und Bewertungsmustern dieser Stufe heraus werden die Personen folglich als abgerundete, sich bewegende und verhaltende Oberflächen angesehen. Der Behaviorismus B. F. Skinners ist ein komplexer und ausgefeilter Versuch, das Verhalten von Organismen – einschließlich menschlicher Organismen – zu verstehen und vorherzusagen, ohne etwas über ihr Inneres zu wissen. Bei Kindern im Grundschulalter, wo diese Orientierung im allgemeinen auftritt, stellt der geschilderte Mangel kein wirkliches Problem dar. Bei Jugendlichen oder Erwachsenen jedoch – unter denen durchaus Personen zu finden sind, die dieser Stufe entsprechen – wirft er weit größere Schwierigkeiten des Verstehens und Handelns auf. Kegans Erörterung dieser Stufe in bezug auf das Selbst ist hier hilfreich.

Kegan beschreibt das Selbst, das der mythisch-wörtlichen Stufe entspricht, als imperiales

Selbst. Warum nennt er es so? Weil das Selbst auf dieser Stufe in die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen eingebettet ist. Mit »eingebettet« meine ich, daß das Selbst in seinem Verhalten und seiner Motivation durch Bedürfnisse, Wünsche und Interessen konstituiert wird, ohne sie einer Prüfung zu unterziehen. Sie sind einfach da und motivieren das Verhalten und die Reaktionen, ohne daß über ihre Macht nachgedacht wird. Auf dieser Stufe wird man nicht mehr durch Impulse konstituiert – man hat seine Impulse und hat sie unter Kontrolle. Man ist jedoch nun die Struktur der Bedürfnisse, Wünsche und Interessen. Allerdings erkennt man diese Situation des Selbst nicht, sondern nimmt vielmehr Welt, Selbst und andere durch die Struktur der eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen hindurch wahr: Diese werden so zu einem Filter für die Interpretation von Erfahrungen und von anderen Menschen. Wir erleben Personen dieser Stufe – besonders ab dem Jugendalter – häufig als manipulativ: Sie scheinen oft so zu handeln, daß unser Verhalten und unsere Reaktionen ihren Interessen, Bedürfnissen und Wünschen nützen. Was im Falle älterer Menschen auf der Stufe des imperialen Selbst jedoch nicht klar wird, ist, daß wir es bei ihnen nicht wirklich mit bewußter und kalkulierender Manipulation zu tun haben, der ein schlaues Taxieren unserer internen Motivationsstruktur zugrundeliegt. Es handelt sich vielmehr um eine naivere und ehrlichere Form von Manipulation. Sie kommt von Menschen, die uns nur als abgerundete Oberflächen sehen, deren Verhalten, wenn überhaupt, auf der Grundlage von Reaktionsmustern vorherzusagen ist, wie sie bei starker Stimulation oder Herausforderung auftreten.

Die Sehnsucht des imperialen selbst sieht Kegan als ein Verlangen nach einer bestimmten Art der Unabhängigkeit, die in Selbstachtung und Kompetenz wurzelt. Wenn ich etwas richtig tun kann, wenn ich Kompetenz besitze, werde ich anerkannt als jemand, der über sich selbst bestimmen kann, ohne [91] der Führung anderer unterworfen zu sein. Nach Kegan braucht diese Stufe als »unterstützende Kultur « die Familie und die Schule, wo das imperiale Selbst durch liebevoll gesteckte Grenzen in Zaum gehalten wird und wo beständige Beziehungen von Vertrauen und Fürsorge es ermöglichen, allmählich auf die tieferen Quellen und Muster von Motivation und Persönlichkeit im Selbst und in anderen in reflexiver Weise einzugehen.

Synthetisch-konventioneller Glaube und das interpersonale Selbst

Zwischen dem elften und dreizehnten Lebensjahr kann im allgemeinen eine weitere revolutionäre Veränderung innerhalb der Operationen des Erkennens und Wertens eintreten: Es kann sich allmählich die Fähigkeit zu abstraktem Denken und zum Umgang mit Begriffen bilden. Das Auftreten dieser neuen Art des Denkens ist auf mehreren Ebenen bedeutsam für die Entwicklung von Selbst und Glaube. Im Zentrum des Übergangs zur synthetisch-konventionellen Glaubensstufe steht die in dramatischer Weise neue Fähigkeit zur sozialen Perspektivenübernahme. Auf der vorhergehenden Stufe war die Perspektivenübernahme weitgehend darauf beschränkt, sich klarzumachen, daß andere Menschen Objekte, an denen beide Seiten Interesse haben, von ihren eigenen Standpunkten und Perspektiven her sehen und erfahren. Es war einsichtig geworden, daß solche Unterschiede in der Betrachtungsweise für eine erfolgreiche Kommunikation berücksichtigt werden müssen. Diese einfache Art der Perspektivenübernahme gestattet es, Geschichten zuverlässig zu erzählen oder Briefe an Freunde oder Fremde zu schreiben – beides Aufgaben, die eine Konstruktion der Perspektive unserer Zuhörer oder unserer Briefpartner erfordern.

Mit der radikalen Veränderung des Erkennens im Jugendalter kann es jedoch zu einer Art Quanten-Sprung in eine völlig neue Dimension der sozialen Perspektivenübernahme kommen. Man spricht in diesem Zusammenhang von wechselseitig interpersonaler Perspektivenübernahme. Und so entwickelt sie sich: Der junge Mensch erlebt in diesem Alter kameradschaftliche Beziehungen zu Personen des gleichen oder des anderen Geschlechts, eine erste Liebe oder frühe Schwärmerei. Er findet einen anderen, für den er Vertrauen und Achtung

empfindet und der genügend interessant ist, um mit ihm lange Stunden im Gespräch und in einer Art Spiegel-Kommunikation zu verbringen. In vielen Fällen baut der Jugendliche hier zum ersten Mal eine tiefe Beziehung zu einem nicht zur Familie gehörenden anderen auf, in der er sein Selbst in reflexiver Weise sehen kann – und dies genau in der Zeit der Auseinandersetzung mit den oft explosiven physiologischen und emotionalen Veränderungen des Jugendalters. Er erlebt in einer solchen Beziehung, was ich im folgenden Zweizeiler zusammengefaßt habe:

Ich sehe Dich, wie Du mich siehst:
Und sehe mich, wie – denk' ich – Du mich siehst.

An dieser Stelle steht die neuartige und aufregende Erfahrung, allmählich ein Bild des Selbst zu konstruieren, wie man meint, daß andere es sehen. Man versucht, ein Selbstbild aufzubauen, das zwischen dem, was man dem eigenen Gefühl nach ist, und dem, was ein signifikanter anderer – und andere – zurückzuspiegeln scheinen, vermittelt. Hier können wir im Bereich des Erkennens und Wertens deutlich die Grundlage dessen sehen, was Erik Erikson die »Identitätskrise« genannt hat.⁸

Mit der Zeit erkennt der Jugendliche dann, daß der andere in der Beziehung ebenfalls eine Spiegelung erlebt. Es wird klar, daß umgekehrt auch er dem Gefährten als ein Mittel dazu dient, ein Selbstbild aufzubauen, das von ihrer Kommunikation inspiriert ist. Gegenüber dem anderen stellt er fest:

Du siehst Dich, wie ich Dich sehe:
Und siehst Dich, wie – denkst du – ich Dich sehe. [93]

Eine wirklich neue Art des Selbstbewußtseins resultiert aus diesen ersten Erfahrungen wechselseitig interpersonaler Perspektivenübernahme. Der Zugang zu den Bildern, die andere von ihm haben, regt den jungen Menschen dazu an, über seine eigenen gegenwärtigen Gefühle und sein eigenes Selbstbewußtsein nachzudenken. Diese Art der Reflexion kann sich dann auch auf die eigenen Erinnerungen und die persönliche Vergangenheit richten und dabei auf der Grundlage neuer Operationen des Denkens und der Interpretation zu einer Rekonstruktion vieler früherer Erfahrungen führen. Darüber hinaus ermöglichen – bzw. erfordern – es die neuen kognitiven Operationen, die dem Jugendlichen nun zur Verfügung stehen, das Selbst in mögliche Formen der Zukunft zu projizieren. Auf eine Art, die die mythisch-wörtliche Stufe nie gestattet hätte, werden nun die vielfältigen Bedeutungen der Geschichten zusammengesetzt – um eine Geschichte der eigenen Geschichten zu bilden. Durch dieses Reflektieren und Konstruieren wird der Mensch sich allmählich der eigenen Innenwelt und der Innenwelt anderer Menschen bewußt und beschäftigt sich mit ihr.

Mit der verlässlichen und dauerhaften Aneignung der wechselseitig interpersonalen Perspektivenübernahme erfolgt eine Anpassung des jungen Menschen an die bewertenden Erwartungen und Reaktionen eines Kreises signifikanter anderer. Das können Gleichaltrige, Eltern, Lehrer, Vertreter einer religiösen Gemeinschaft oder durch Medien bzw. Straßenkultur herausgehobene »verallgemeinerte andere« sein. Das werdende Selbst spiegelt die Vielfalt der signifikanten anderen auf unterschiedliche und manchmal spannungsgeladene Weise. Die Aufgabe dieser Entwicklungsstufe liegt darin, auf synthetischem Wege ein einheitlich funktionierendes Identitätsgefühl zu bilden, das auf der ganzen Bandbreite der Bilder beruht, die wichtige andere von einem Selbst haben. Die entstehende Einheit muß jedoch auch das aus inneren Gefühlen

⁸ Vgl. bes. Erik H. Erikson. (1968). Identity, Youth and Crisis. New York: W. W. Norton & Co.; dt. Übersetzung: (1970). Jugend und Krise. Stuttgart: Klett.

und Reflexionen über Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Selbst stammende Selbstgefühl integrieren.

Parallel zum Kampf um die Ausbildung einer einheitlichen und funktionsfähigen Identität muß der Jugendliche eine [94] Synthese der Werte, Glaubensinhalte und Bindungen schaffen, die der Unterstützung und Festigung seiner Identität dienen. Diese spielen eine zentrale Rolle beim Aufbau eines einheitlichen Selbstgefühls. Das Geben und Halten von Versprechen ist ein grundlegender Ausdruck dafür, wie das jetzt reflexive Selbst seiner Identität Form oder besser gesagt: *Konformität* verleiht, da es sich tatsächlich um ein *gemeinsames Formen* mit anderen – durch gemeinsame Verpflichtungen und Loyalitäten – handelt. Aufgrund eben dieser Konformität in der Synthese des Glaubens auf dieser Stufe bezeichnen wir sie als konventionell.

Persönlichkeit – als Stil und als Substanz – wird nun zu einem Problem, das die Person ganz in Anspruch nimmt. In dieser Zeit, in der der Selbstwert stark an die Billigung und Bestätigung durch signifikante andere gebunden ist, sind Werte, Verpflichtungen und Beziehungen für die Identität entscheidend. Diese Stufe gleicht sozusagen einem vitalen, aber stets gefährdeten Tanz. Die Jugendlichen versuchen, die Bewegungen ihres Lebens so zu gestalten, daß sie ihrer sich von innen heraus entwickelnden Lebensform Ausdruck verleihen. Zugleich versuchen sie aber auch, mit all denen verbunden und im Austausch zu bleiben, die untrennbar zu ihrer Entwicklung gehören. Das starke Bedürfnis, die Verbindung zu den signifikanten anderen aufrechtzuerhalten und ihren Erwartungen zu entsprechen, kann zur »Tyrannei der *anderen*« werden, wie Sharon Parks es nennt. Solche Über-Konformität mit internalisierten oder externen »anderen« bei Erwachsenen bezeichnet David Riesman als »Außen-Lenkung.«⁹

Die Glaubensinhalte und Werte, die die Jugendlichen an ihre Gruppe signifikanter anderer binden, bilden eine stillschweigende, weitgehend unüberprüfte Einheit. Die Menschen neigen aus der Sicht dieser Stufe heraus dazu, die letzte Umwelt in personalen Begriffen zu konstruieren. Gott ist jemand, der [95] uns besser kennt, als wir uns selbst kennen können. Gott weiß, wer wir sind und wer wir werden; auf ihn können wir zählen, als Freund, Gefährten, Rettungsanker oder als göttlichen Anderen, der unser Selbst stützt und erfüllt. Menschen auf dieser Stufe haben im allgemeinen das tiefe Gefühl, daß wir in wechselseitiger Verbundenheit mit anderen und in der Verbundenheit mit uns selbst irgendwie auch mit dem Letztgültigen in seiner Tiefe oder Höhe verbunden sind.

Das Selbst ist auf dieser Stufe ganz auf den Bereich des Interpersonalen eingestellt. Kegan spricht vom interpersonalen Selbst und lenkt damit den Blick darauf, daß bei Personen, die sich am besten von dieser Stufe her beschreiben lassen, ein Eingebettetsein in die Welt interpersonaler Beziehungen deutlich wird. Wir können zu Recht von dieser Stufe, im Jugendalter wie im späteren Erwachsenenalter, sagen, daß das Selbst hier durch seine Beziehungen und seine Rollen konstituiert wird: »Ich *bin* meine Beziehungen; ich *bin* meine Rollen«. Einbettung in das Interpersonale heißt für das Selbst, daß es sich ganz aus seinen zwischenmenschlichen Beziehungen ableitet. Noch ist kein Selbst vorhanden, das Rollen und Beziehungen *hat*, ohne völlig mit ihnen identisch zu sein oder in ihnen aufzugehen. Das Selbst ist vielmehr eine Funktion seiner signifikanten sozialen Bindungen.

Wie wir in einem der folgenden Kapitel sehen werden, erleben Personen, die am ehesten dem synthetisch-konventionellen Glauben zuzurechnen sind, häufig eine nicht bewußt wahrgenommene Ambivalenz in Zusammenhang mit ihrer Abhängigkeit von anderen für die Stützung

⁹ David Riesman. Nathan Glazer. Reuel Denney. (1950). *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale Univ. Press; dt. Übersetzung: (1956). *Die einsame Masse*. Darmstadt: Luchterhand.

von Identität und Glaube. Dem Bewußtsein der Abhängigkeit und der überragenden Bedeutung des Verbundenseins mit anderen steht gewöhnlich ein uneingestandener Groll gegen die Tatsache dieser Abhängigkeit und gegen die »Tyrannei der anderen« – je nachdem, wie stark sie ist – gegenüber. Nach Kegan ist der Mensch auf dieser Stufe zu tiefst abhängig von einer Kultur interpersonaler Wechselseitigkeit. Wenn Schlüsselbeziehungen enden oder zentrale Rollen zerbrechen und verlorengehen, ist er ernsthaft gefährdet. Die für das Selbst wie für den Glauben zentrale Sehnsucht dieser Stufe richtet sich auf das Einbezo-[96]gensein als Form der Intimität. Dieser Wunsch erschwert jedoch gleichzeitig den Konflikt mit signifikanten anderen oder mit der Gemeinschaft und macht ihn bedrohlich. Es ist eine Form von Intimität, die der Gefahr einer interpersonalen Verschmelzung persönlicher Grenzen unterliegt.

Zwischenspiel

Wir sind in unserer Untersuchung der Entwicklungsdynamik von Selbst und Glaube schon ein ganzes Stück vorangekommen. Es ging uns darum, vor dem Hintergrund der kognitiv-strukturellen Entwicklungstheorie und -forschung verstehbar zu machen, wie sich das menschliche Selbst im Kampf von Stufe zu Stufe in der Verwirklichung seiner Befähigung zu zunehmend reflexiver, bewußter und verantwortlicher Partnerschaft mit Gott bewegt.

Bei der Beschreibung der Stufen des Glaubens und des Selbst habe ich das typische Alter für den Übergang zu jeder Stufe angegeben. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, daß der Übergang von einer dieser Stufen zur anderen nicht unausweichlich oder automatisch erfolgt. Die mythisch-wörtliche Stufe und das imperiale Selbst kennzeichnen nicht nur die Strukturierung von Glaube und Selbst bei Kindern im Grundschulalter; ihre Merkmale sind auch bei vielen Jugendlichen und Erwachsenen zu finden. Es gibt allerdings für die einzelnen Stufen jeweils ein Mindestalter, vor dem man Personen auf einer bestimmten Stufe wohl antreffen kann. So wäre es z. B. ungewöhnlich, jemand vor dem frühen Jugendalter bereits tatsächlich in der synthetisch-konventionellen Stufe oder vor der dritten Lebensdekade weit in der individuierend-reflektierenden Stufe anzutreffen. Übergänge zu diesen Stufen können jedoch noch viel später – oder bei manchen Menschen auch gar nicht – eintreten.

Ich hoffe, es ist nun klar geworden, daß wir versuchen, die das Dasein des Menschen als Selbst und im Glauben konstituierenden Grundmuster von Erkenntnis, Wert und Verpflichtung zu beschreiben, nicht aber – von gelegentlichen Beispielen abgesehen – den Inhalt des Glaubens oder der Identität.[97] Um den Anfang des Kapitels wieder aufzunehmen: Wir versuchen, anhand der Interaktion der Menschen mit den Bedingungen, in die sie vom Leben gestellt werden, der Entwicklung jener mit der Schöpfung gegebenen genetischen Potentiale der Berufung in die Bundespartnerschaft mit Gott nachzugehen. Wir folgen dem Weg, auf dem der Mensch in der Gemeinschaft zum Subjekt vor Gott wird und in seinen Fähigkeiten zu selbstbewußter, selbstkritischer und verantwortlicher Partnerschaft mit Gott wächst.

Im folgenden haben wir den Übergang zu einer Stufe zu untersuchen, die an wichtigen Punkten des individuellen wie des gemeinschaftlichen Lebens der Situation gleicht, mit der sich die geistigen Eliten Europas und Nordamerikas in der Periode des Umbruchs, die wir Aufklärung nennen, auseinandersetzen mußten. Die persönliche und gemeinschaftliche Wiederholung jenes kulturellen Übergangs in modernen Gesellschaften und Gemeinschaften bringt dieselbe positive Grundstimmung, dieselben Gefahren und dieselben Möglichkeiten zu Freiheit und Selbsttäuschung mit sich, wie sie jene Zeit aufweist. Lassen Sie uns fortfahren.

Individuierend-reflektierender Glaube und das institutionelle Selbst

Diese Stufe finden wir erst im frühen Erwachsenenalter oder noch später. Der Übergang zu ihr erfordert ein Aufbrechen der tänzerischen Balance der synthetisch-konventionellen Stufe. Es sind insbesondere zwei wichtige Entwicklungsschritte, die dabei – entweder zugleich oder nacheinander – erfolgen müssen. Zunächst muß das stillschweigende System von Glaubensinhalten, Werten und Verpflichtungen der vorhergehenden Stufe einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Das bedeutet für die Person manchmal einen schmerzhaften Bruch mit ihrer innersten, aber bislang unüberprüften Weltanschauung oder ihrem Überzeugungssystem. Das Vertraute und Selbstverständliche muß fremd werden. Es muß nun zugelassen werden, daß die übernommene, zur Stützung des Selbst in seinen Rollen und Beziehungen aufgebaute Sinn-[98]konfiguration zum Problem wird. Sinnstiftende Symbole und Geschichten, durch die das Leben Orientierung fand, werden jetzt kritisch in Frage gestellt und interpretiert. So gehört zum ersten Entwicklungsschritt ein Heraustreten aus der Einbettung in das übernommene und stillschweigend festgehaltene Überzeugungs- und Wertesystem der vorigen Stufe. Zweitens hat das bislang durch seine Rollen und Beziehungen konstituierte und gestützte Selbst mit dem Problem zu kämpfen, Identität und Selbstwert nun jenseits der Verbindungen, die ihm bisher seine Bestimmung gaben, zu finden. Das heißt nicht, daß die Beziehungen abgebrochen oder daß die Rollen aufgegeben werden müssen. Vielmehr muß nun bei der Festlegung und Bestätigung von Zielen und Werten ein großer Teil der Autorität, die früher in andere verlegt wurde, von der Person selbst übernommen werden. Definitionen des Selbst, die von Rollen und Beziehungen zu anderen abhängen, müssen im Sinne einer neuen Verantwortung des Selbst für seine eigene Definition und die Abstimmung seiner Rollen und Beziehungen neu begründet werden.

Im Zentrum dieser zweifachen Bewegung des Übergangs zur individuierend-reflektierenden Stufe steht eine neue Entwicklung in der Übernahme sozialer Perspektiven. Sie beginnt mit der Konstruktion der sogenannten Perspektive der dritten Person. In der verstärkten Anpassung an die Erwartungen und Bewertungen signifikanter anderer, die den Schritt zur synthetisch-konventionellen Stufe und zum interpersonalen Selbst kennzeichnet, ist der einzelne für die Bestätigung und Unterstützung des Selbst zunächst von äußeren Beziehungen abhängig. Die Erwartungen und Konformität erzeugenden Urteile geschätzter anderer werden dann allmählich zu einem verinnerlichten Teil der eigenen Persönlichkeit. Diese internalisierten Stimmen der signifikanten anderen üben Zwang auf das interpersonale Selbst aus und lenken es. Geraten jedoch externe oder internalisierte Autoritäten in Konflikt miteinander oder wird ihre Bevormundung für die sich entwickelnde Person zur Hemmung und Einengung, so muß das Selbst eine Perspektive konstruieren, von der aus es sich selbst und seine Beziehungen zu anderen von [99] einem Standpunkt jenseits des Eingebettetseins in interpersonale Beziehungen betrachten kann. Die Perspektive der dritten Person erlaubt es, die Erwartungen anderer zu bewerten und über widerstreitende Ansprüche oder Erwartungen zu entscheiden. Sie schafft so die Voraussetzung für die Inanspruchnahme eigener Autorität. Von ihr aus können die Glaubensinhalte, Werte und Elemente des Lebensstils, die man entwickelt hat, eingeschätzt und einer persönlichen Wahlentscheidung unterzogen werden.

Unsere Beschreibung läßt es einfach erscheinen, die Perspektive der dritten Person auszubilden und anzuwenden. Wie die spätere Erörterung zeigen wird, besteht jedoch häufig ein erheblicher emotionaler Widerstand dagegen, das Vertrauen auf die Autorität anderer aufzugeben oder sich davon zu lösen. Man hat große Angst davor, daß eine Veränderung der Abhängigkeitsbeziehungen notwendigerweise das Ende dieser Beziehungen bedeutet. Im Falle der internalisierten »Stimmen hinter uns« haben wir oft ein Gefühl des »Vertrauensbruchs« gegen über unseren Vorbildern – jenen Menschen, deren Beispiel und Belehrung für unsere Anfänge als Selbst und als Glaubende von entscheidender Bedeutung waren. Wenn wir in

bezug auf die Macht, die die Erwartungen anderer auf unser Leben ausüben, eine gewisse Distanz und Entscheidungsfähigkeit entwickeln, empfinden wir gleichzeitig wohl auch Furcht vor dem Verlust des Selbst. Ebenso haben wir wahrscheinlich Angst, ob überhaupt noch ein Selbst dasein wird, wenn wir die Definitionen unserer selbst, die aus unseren Rollen stammen, aufgeben. Ist eine Person über das junge Erwachsenenalter hinaus, so steht sie in einem ganzen Netzwerk von Beziehungen, denen sie aufgrund einer wechselseitigen oder reziproken Abhängigkeit von gemeinsamen Werten, Überzeugungen und Lebensmustern angehört. Dieses Netzwerk durch die Inanspruchnahme einer qualitativ neuen Autorität für das eigene Leben und durch die kritische Überprüfung gemeinsamer Überzeugungen und Werte zu zerreißen kann von der betreffenden Person selbst und auch von denen, die mit ihr in Beziehung stehen, als ein Verlassen der Gemeinschaft empfunden werden. [100]

Mit der ganz neuen Art von Autorität und Verantwortung für sich selbst und für die eigene Weltanschauung kann man allmählich die Frage beantworten: Wer bist Du, wenn Du nicht als Kind Deiner Eltern oder als Ehepartner definiert bist? Man stellt sich der Frage: Wer bist Du, wenn Du nicht durch diese berufliche Rolle oder jenen Freundeskreis und jene Zugehörigkeit definiert bist? Während das Selbst früher ganz aus seinen Rollen und Beziehungen abgeleitet war, wird nun ein Selbst in Anspruch genommen und konstituiert, das Rollen und Beziehungen *hat*, aber mit keiner von ihnen völlig identisch ist. Es entsteht das von Kegan als institutionelles Selbst und von mir als exekutives Ich bezeichnete Gefühl eines Selbst, das für die vielen Formen des Selbst, die wir sind, verantwortlich ist. Nun existiert ein »Ich«, das die Rollen, die man spielt, und die Beziehungen, die man hat, miteinander abstimmt, aber mit keiner von ihnen zusammenfällt. Zugunsten dieses feierlich begrüßten exekutiven »Ich« achtet die Person nun auf die klare Abgrenzung ihrer persönlichen Identität. Übereinstimmung, Authentizität und Harmonie zwischen der nun geklärten Identität, den selbstgewählten Mitgliedschaften und den jetzt vertretenen Überzeugungen und Werten werden wichtig. Die kritische Überprüfung des eigenen Erbes von Überzeugungen, Symbolen und Werten wird zum zentralen Anliegen.

Innerhalb der kulturellen Entwicklung war die Aufklärung ein solcher Schritt, der ererbte Symbole, Überzeugungen und Traditionen der genauen Überprüfung und Bewertung durch das kritische Denken unterzog. In ähnlicher Weise werden auf der individuierend-reflektierenden Glaubensstufe die früheren Glaubensperspektiven einer Person oder Gemeinschaft kritisch geprüft und einer freien Entscheidung unterworfen. Man kann hier in vieler Hinsicht von einer »entmythologisierenden« Stufe sprechen. Glaubensbekenntnisse, Symbole, Geschichten und Mythen aus religiösen Traditionen werden analysiert und in begriffliche Formulierungen übersetzt. Das bringt Gewinne, aber auch Verluste mit sich. Der von Autoritäten übernommene Sinn, der den Glauben zwar emotional tief beeinflussen konnte, aber nicht intellektuell geprüft war, [101] wird nun in eine explizite und systematische Form gebracht. Dadurch kommt es zu einem Zugewinn an Klarheit und Genauigkeit und zu einem Herausfiltern derjenigen Elemente, die vertreten werden können. Doch es kommt auch zu Verlusten. Paul Tillich hat darauf hingewiesen, daß ein Symbol, das als solches erkannt wird, seine Kraft als Symbol verliert. Die machtvolle Teilhabe des Symbols am Symbolisierten, durch die es die Beziehung zu dessen Wirklichkeit vermitteln kann, ist gebrochen. Wenn die begriffliche Analyse und Übersetzung des Symbols seinen Sinn explizit macht, entgeht uns möglicherweise, daß sich im Prozeß der Kommunikation von Sinn die treibende Kraft vom Symbol auf den, der das Symbol analysiert, verlagert.

Die Kontrolle von Sinn, von der hier implizit die Rede war, verbindet sich im vollständig realisierten individuierend-reflektierenden Glauben und im institutionellen Selbst mit der bereits angesprochenen Kontrolle des Selbst und seiner Grenzen. In einer Weise, die den Wirkungen der Aufklärung ähnelt, können auch einzelne Menschen einer Selbsttäuschung verfallen, die

auf der Illusion einer vollständigeren Kontrolle ihrer selbst und der Bedingungen ihrer Existenz beruht, als es tatsächlich der Fall ist. In ihrer Zuversicht, daß sie das Wesentliche der religiösen Überlieferungen bewahrt hat, ist die individuierend-reflektierende Stufe in Gefahr, ihrem eigenen Reduktionismus zum Opfer zu fallen. Wenn sie zu sehr von sich selbst überzeugt ist, leistet sie nicht der Individuation, sondern dem Individualismus Vorschub. Kegans Erörterung des institutionellen Selbst macht deutlich, daß der Mensch auf dieser Stufe den Anspruch hat, der Autor seines eigenen Lebens zu sein. Er will nur sich selbst gehören und nur von sich selbst abhängig sein. Die ihm zugehörige Kultur der Unterstützung und Einbettung ist die von erreichter Identität und Selbstautorisierung. Sie gerät jedoch ins Wanken, wenn die weitgehend uneingestanden Grundlagen des übermäßigen Selbstvertrauens erschüttert werden. Dazu kann es kommen, wenn das Selbst, das sich so sehr um expliziten Sinn und feste, klare Abgrenzungen bemüht, mit Einsamkeit, Verwundbarkeit und den Grenzen einer auf eigener Trägerschaft und [102] Kontrolle basierenden Intimität fertig werden muß; oder wenn das auf seine Autorschaft vertrauende Selbst mit der Tatsache konfrontiert wird, daß es in ganz massiver Weise in einen seiner Kontrolle letztlich entzogenen Komplex von Systemen eingebettet und von ihm abhängig ist; oder aber wenn das bewußte, der Illusion der Selbsterkenntnis und -kontrolle allzusehr verfallene Selbst nicht mehr umhin kann, die Tiefen unerkannter Begierde, Stimmen der Inspiration und Führung sowie die unbewußten Quellen von Störfällen, die einbezogen sein wollen, anzuerkennen. Solche Prozesse der Erfahrung und Bewußtwerdung treten gewöhnlich nicht vor der Lebensmitte – in den Mittdreißigern oder noch später – auf. Manchen Menschen gelingt es, sie ganz zu vermeiden. Wenn sie jedoch mehr und mehr in das Bewußtsein einer Person eindringen, befindet sich diese an der Schwelle des möglichen Übergangs zu einer anderen Stufe des Glaubens und des Selbst.

Verbindender Glaube und das interindividuelle Selbst

Die Bezeichnung »verbindend« für diese Glaubensstufe impliziert ein Wiederausammenführen oder Vereinigen dessen, was vorher getrennt war. Ich übernehme die Bezeichnung von Nikolaus von Kues (1401-64), der von der *coincidentia oppositorum*, der »Koinzidenz der Gegensätze«, in unserem Verstehen der Wahrheit spricht. Die selbstsichere Klarheit in bezug auf die Grenzen des Selbst und des Glaubens, um die die vorige Stufe sich so angestrengt bemüht, muß beim Schritt in die verbindende Stufe aufgegeben werden. Eine autobiographische Äußerung Carlyle Marneys beschreibt diesen Übergang in unserem Leben. Er spricht dabei von der Zeit nach einem auf der Höhe seiner Kraft erlittenen Herzanfall und stellt fest: »Mein Ich bekam ein Leck«. Das exekutive Ich, das die Autorität über seine Entscheidungen beansprucht und das Werte und Überzeugungen, die es akzeptabel findet, auswählt und bejaht, muß sich nun mit der Tatsache abfinden, daß sein Selbstvertrauen zumindest zum Teil auf Illusion oder einer bedenklich unvollständigen Selbsterkenntnis be-[103]ruht. Wir sind nicht nur ein Selbst: Wir haben zwar einen bewußten Verstand, aber wir sind auch in großen Teilen auf weitgehend unbewußte Muster von Aktion und Reaktion festgelegt. Diese mächtigen und wichtigen unbewußten Aspekte des Selbst sind sowohl persönlichen als auch sozialen Ursprungs. Vielleicht gibt es, in Jungsehen Begriffen gesprochen, auch im Unbewußten archetypische Inhalte. Wir werden von unterschwelligem Motiven, Wünschen und Begierden – und auch Verlockungen des Geistes – getrieben und gestoßen, die wir nur schwer erkennen und integrieren können. Dennoch müssen wir uns mit ihnen auseinandersetzen, da sie unser Verhalten mitbestimmen und manchmal entstellen; sie setzen unserer Fähigkeit, ein verantwortliches Selbst zu sein, Grenzen.

Im Übergang zum verbindenden Glauben schließt der Mensch allmählich mit der spannungsvollen Einsicht Frieden, daß man an die Wahrheit aus verschiedenen Richtungen und Blickwinkeln herangehen muß. Um der Wahrheit die Ehre zu geben, muß der Glaube die Spannungen zwischen diesen vielfältigen Perspektiven aufrechterhalten und darf sie nicht in die eine

oder andere Richtung auflösen. Damit beginnt er, sich allmählich mit den dialektischen Dimensionen der Erfahrung und mit offensichtlichen Paradoxa auseinanderzusetzen: Gott ist immanent und transzendent; Gott ist ein allmächtiger und ein sich selbst begrenzender Gott; Gott ist der Herr der Geschichte und zugleich der Fleischgewordene und Gekreuzigte. In der Physik müssen, um das Verhalten des Lichtes zu erklären, zwei inkompatible und nicht integrierbare Modelle herangezogen werden; das eine basiert auf der Analogie mit Energie-Teilchen, das andere auf der Analogie mit wellenartigen Bewegungen, etwa wie bei Tönen. In ähnlicher Weise steckt in vielen wahren theologischen Einsichten und Modellen dieses in dialektischer Spannung verbundene »Zusammenfallen der Gegensätze«.

Beim Glauben und seinem Erscheinungsbild auf dieser Stufe müssen wir von einer epistemologischen Bescheidenheit sprechen. Die verbindende Stufe ist sich bewußt, daß wir eigentlich bloß stammeln, wenn wir vom Göttlichen sprechen. [104] Die Realität, die unsere Symbole und Metaphern zum Ausdruck bringen wollen, geht in Erschließung und gleichzeitiger Verhüllung des Heiligen weit über sie hinaus und hinter sie zurück. Bemerkenswerterweise läßt die verbindende Stufe die entmythologisierende Strategie der individuierenden Stufe hinter sich zurück. Wo letztere der Tendenz der Aufklärung folgt und das Symbolische und Metaphorische auf begriffliche Übersetzungen reduziert, kehrt dieses neue Stadium die Antriebsrichtung um. Im Wissen um die Multidimensionalität und Dichte von Symbol und Mythos lernen Personen der verbindenden Stufe, sich deren treibender und vermittelnder Kraft auf neue Weise auszusetzen: Statt die Symbole und Metaphern »auszulegen« und zu analysieren, lernen sie, sich der von diesen und anderen Elementen der Tradition ausgehenden »Auslegung« und Erhellung ihrer eigenen Situation zu unterstellen. In einer, wie Paul Ricoeur sagt, »zweiten« oder »gewollten« Naivität ist die verbindende Stufe bereit, in den reichen Sinnraum einzutreten, den Gleichnis, Liturgie und wahre Symbole bieten.¹⁰ Der Glaube lernt auf dieser Stufe, rezeptiv zu sein und ein Gleichgewicht zwischen Initiative und Kontrolle, Warten und Suchen herzustellen, um so an der größeren Bewegung von Geist und Sinn teilzuhaben.

Ein weiteres Hauptmerkmal des verbindenden Glaubens ist seine Orientierung auf den »Fremden« hin. Von ihrem Wissen um den Fremden in sich und um die Relativität von Ort, Sprache und Kultur der eigenen Glaubensbegriffe her gelangt die verbindende Stufe dazu, den fremden Wahrheiten anderer Religionen und kultureller Traditionen eine prinzipienorientierte Offenheit entgegenzubringen. Ich spreche hier allerdings nicht von einer Art Wischi-Waschi-Offenheit, der keine feste Überzeugung zugrundeliegt. Es geht mir vielmehr genau um deren Gegenteil. Der verbindende Glaube, der auf das Paradox und die spannungsvolle Dialektik zwischen religiösen Symbolen und allgemeiner menschlicher Erfahrung eingestellt ist, macht bereit zu einem ernsthaften und wechselseitigen Dialog mit Traditionen, die sich von der eigenen unterscheiden. Er vertraut darauf, in diesem Dialog eine vertiefte und korrigierte Wahrnehmung der Wahrheiten seiner eigenen Überlieferung gewinnen zu können.

Diese Stufe ist bereit, die Wahrheitsansprüche anderer Traditionen genau zu untersuchen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen, möchte aber zugleich auch verantwortliche Repräsentanten dieser anderen Traditionen zu einer entsprechenden Auseinandersetzung mit ihrem eigenen Glaubensstandpunkt anregen und das Ergebnis in ihre Überlegungen einbeziehen. Mit dem engstirnigen Stammeskult homogener religiöser Gruppierungen oder dem Chauvinismus des ideologischen Heiligen Krieges kann sie nur wenig anfangen. Personen auf dieser Stufe haben eine tiefe und je besondere Überzeugung, die der Grund für ihre nicht bloß auf

¹⁰ Paul Ricoeur. (1967). *The Symbolism of Evil*. (351-52). Boston: Beacon Press; ders.: (1978). *The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection*. In: Charles E. Reagan, David Stuart. *The Philosophy of Paul Ricoeur*. (36-58). Boston: Beacon Press.

Verteidigung gerichtete Haltung im Dialog mit anderen Traditionen oder Perspektiven ist.

Kegan spricht auf dieser Stufe vom interindividuellen Selbst. Die Person ist hier nicht mehr in das exekutive Ich eingebettet, sie hat vielmehr ein Ich. Ihre Einbettung entsteht in der Konstituierung des Selbst; Sinn erwächst nun aus dem Aufeinandertreffen vielfältiger kultureller und institutioneller Systeme und dem von diesen erzeugten Sinn. Die Erfahrung der Anziehung und Spannung, die in der Vielfalt der Perspektiven liegt, bezeichnet eine grundlegende Dynamik der verbindenden Stufe des Selbst: Mehrere bedeutsame polare Spannungen in Selbst und Erfahrung werden von ihr zusammengehalten. So muß sich der Mensch auf dieser Stufe damit auseinandersetzen, gleichzeitig jung und alt zu sein. Zu den besonderen Erfahrungen des mittleren Lebensalters und der Zeit danach gehört die seltsame Mischung aus Kontinuität und Übereinstimmung mit dem eigenen früheren und jüngeren Selbst, verbunden mit den unmißverständlichen und starken Anzeichen dafür, daß doch ein ganz anderer Lebensabschnitt begonnen hat. Die zweite große Polarität bezieht sich auf die Erkenntnis, daß man nicht nur konstruktiv und [106] wohlmeinend, sondern -oft ohne sich dessen bewußt zu sein – auch destruktiv ist. Aufgrund einer gegenseitigen Abhängigkeit, derer wir uns wohl nur allmählich und bruchstückhaft bewußt werden, wirkt unsere bloße Existenz in einer Weise auf andere ein, die ihnen Schmerzen zufügt oder uns von der Verminderung ihrer Lebenschancen profitieren läßt. Eine dritte Gruppe polarer Spannungen resultiert daraus, daß wir damit fertig werden müssen, sowohl männliche wie weibliche Wesen zu sein, und daß wir Aspekte der kulturellen Auffassung unseres eigenen und des anderen Geschlechts in ein neues Gleichgewicht bringen müssen. Die letzte Polarität besteht schließlich in dem Wissen darum, daß unser Selbst bewußte und unbewußte Seiten hat und daß wir uns seine verborgenen Aspekte und Bewegungen eingestehen und sie berücksichtigen müssen.

Der verbindende Glaube ist durch die Bereitschaft zu einer neuen Intimität gekennzeichnet. Einerseits erkämpft sich die Person nun das mit echter Individuation einhergehende Bewußtsein persönlicher Einmaligkeit und Einzigartigkeit: Sie ist nicht länger identisch mit sozialen Rollen oder Erwartungen und wird auch nicht mehr im selben Maße wie früher von unreflektierten Begierden und Motiven getrieben. Andererseits ist sie sensibler für die wechselseitige Abhängigkeit und für die Solidarität mit dem inneren und äußeren Fremden so- wie mit dem Menschlichen an sich. Wir bestehen alle aus demselben Stoff und unterliegen denselben Fehlern und Schwächen, derselben Bosheit und Ruhmessucht. Wenn wirkliche Intimität Nähe zu dem bedeutet, was anders ist als das Selbst, ohne es beherrschen oder vor ihm fliehen zu müssen, dann müßte gerade die verbindende Stufe die Bereitschaft und das Gespür für eine solche Beziehung mit sich bringen. Diese Bereitschaft manifestiert sich in dem Anliegen, mit Personen und Gruppen in Verbindung zu treten, die sich vom eigenen Selbst unterscheiden; sie zeigt sich weiter in einer prinzipienorientierten Offenheit für die herausfordernden Wahrheiten derer, die in religiöser oder ideologischer Hinsicht Fremde sind; und schließlich führt sie zu einer vertieften Spiritualität und zu dem Verlangen, auf irgendeine Art [107] mit dem »Anderen « im Selbst, in Gott und in den Mitmenschen in Beziehung zu treten.

Der universalisierende Glaube und das in Gott gegründete Selbst

Wir versuchen, mit Hilfe der kognitiv-strukturellen Theorien des Glaubens und des Selbst einige der Prozesse zu erklären, in deren Verlauf die Menschen in ihre Berufung zu reflexiven Gliedern der Natur und der Geschichte hineinwachsen. Dabei folgen wir einem Weg zunehmenden Selbstbewußtseins und wachsender Fähigkeit zu kritischem Bewußtsein gegenüber den Handlungen und dem Willen Gottes und zu phantasievoller Beteiligung an ihnen.

Wir kommen nun zur letzten uns bekannten Stufe in diesem Prozeß. Ich nenne sie die universalisierende Stufe des Glaubens. Kegan geht auf diese Stufe nicht ein. Um der Symmetrie und

Anschaulichkeit willen werde ich jedoch von der zum universalisierenden Glauben gehörenden Stufe des Selbst als vom in Gott gegründeten Selbst sprechen.

Wir beobachten auf dieser Stufe einen Schritt über das paradoxe Bewußtsein und über die Integration polarer Spannungen in der verbindenden Stufe hinaus. Die universalisierende Stufe erhält ihre Strukturierung von der radikalen Vollendung eines auf allen Stufen vorfindbaren Dezentrierungsprozesses des Selbst. Vom noch fehlenden Dualismus und ersten Glauben des Kleinkindes und vom Egozentrismus der intuitiv-projektiven Stufe an konnten wir eine stetige Erweiterung der sozialen Perspektivenübernahme innerhalb der Stufenabfolge feststellen. Allmählich wird der Kreis derer, die für die Bedeutung des Glaubens und des Selbst »zählen«, größer, bis er schließlich auf der verbindenden Stufe weit über die Grenzen sozialer Schicht, Nation, Rasse, ideologischer Zugehörigkeit und religiöser Tradition hinausgeht. Im universalisierenden Glauben kommt dieser Prozeß in gewissem Sinne zum Abschluß. Zwar ist schon die Stufe des verbindenden Glaubens offen für den Fremden und folgt der Verpflichtung auf ein jenseits aller unserer gegenwärtigen Gemeinschaften [108] existierendes Gemeinwesen von Liebe und Gerechtigkeit. Die Personen auf dieser Stufe leben jedoch weiter in der Spannung zwischen der Offenheit und Erneuerung ihrer Perspektiven auf eine neue letztgültige Ordnung hin und ihrer Verwurzelung und Loyalität gegenüber ihrem Teil der bestehenden Ordnung. Das verbindende Selbst ist voller Spannungen.

Bei den Menschen, die über die verbindende Stufe hinaus zur universalisierenden Glaubensstufe gelangen, scheint sich eine Bewegung abzuzeichnen, in der das Selbst über sich hinausgezogen wird und auf qualitativ neue Art in Gott oder dem Prinzip des Seins gründet oder an ihm teil hat. Mit der Vollendung der Dezentrierung vom Selbst ist auf dieser Stufe nicht mehr das Selbst der Hauptbezugspunkt für Erkenntnis und Wert im Glauben. Figur und Grund haben sich umgedreht: Wo das Selbst vorher als Figur auf dem Grund des Seins wahrgenommen wurde, wird es nun als epistemologisches und axiologisches Zentrum aufgegeben. Einfacher gesagt: Auf der universalisierenden Stufe werden Menschen zu einer Identifikation mit Gott gebracht, in der die Grundlagen von Identität, Erkenntnis (Epistemologie) und Wert (Axiologie) erneuert werden. Es kommt zu einem Entlassen des Selbst in den Grund des Seins hinein, zu einer Umkehrung von Figur und Grund, in der der Glaubende, wenn auch als endliches Geschöpf, gleichsam an einer Identifikation mit der Art, wie Gott andere Geschöpfe erkennt und bewertet, teilhat. Mit einer solchen Perspektive werden die früheren Feinde in neuer Weise als Kinder Gottes, die radikaler und erlösender Liebe bedürfen, gesehen. Diese Umwertung des Wertens führt zu Strategien gewaltloser Opposition gegen das Böse, das im Inneren des einzelnen und in der Gesellschaft wurzelt. Sie hat das aktive Bemühen zur Folge, durch die Hingabe des Selbst die gegenwärtigen sozialen Zustände in Richtung auf Gottes Gemeinwesen von Liebe und Gerechtigkeit zu verändern.

An einer dezentrierten Person werden die Früchte einer tiefen *kenosis* oder Selbstentäußerung sichtbar. Diese erwächst daraus, daß unsere Zuneigung und Liebe mit Macht über die endlichen Zentren von Wert und Macht, die uns bisher Sinn und Sicherheit geboten haben, hinausgehoben werden. [109]

Ausgehend vom christlichen Verständnis der Zukunft, die Gott in seiner Schöpfung, Regierung, Befreiung und Erlösung will, können wir solche Menschen als Siedler des Gottesreiches bezeichnen. Da ihr Herz und ihr Wille zutiefst mit dem göttlichen Geist verbunden sind, leben sie, als ob Gottes Gemeinwesen von Liebe und Gerechtigkeit schon eine entscheidende Wirklichkeit unter uns wäre. In diesem Sinn wirkt ihre Existenz in unserer Mitte erneuernd und herausfordernd. Wir sehen in ihnen eine Annäherung an die mögliche Fülle und Vollendung des Menschen und fühlen uns davon angezogen. Gleichzeitig führen sie uns die für die persönlichen und sozialen Formen unseres eigenen Lebens charakteristischen Kompromisse

sowie unsere Erstarrung und Feindseligkeit gegen über Gottes Zukunft vor Augen – und wir fühlen uns abgestoßen.

Wie sieht nun das Selbst auf dieser Stufe aus? Kegan hilft uns hier nicht weiter. Ich glaube, daß das Selbst auf dieser Stufe in einem radikalen Sinne jenseits seiner selbst in Gott neu gegründet ist. Ich meine damit nicht eine moralische Vollkommenheit oder perfekte psychische Balance und Integration. Auch Personen des universalisierenden Glaubens bleiben endliche Geschöpfe mit blindem Fleck, inneren Widersprüchen und beeinträchtigter Beziehungsfähigkeit. Ich spreche vielmehr von einem Selbst, das die Last der Selbstintegration und Selbstrechtfertigung radikal auf Gott überträgt und deshalb eine neue Qualität der Freiheit im Umgang mit sich und anderen hat. Das in Gott gegründete Selbst geht über das an die Perspektive des Selbst gebundene Strukturieren der Welt und der anderen Menschen hinaus – als ein Ort, an dem Systeme, Ideologien und Beziehungen zusammenkommen. Es überwindet die üblichen Formen der Defensivität und zeigt eine Offenheit, die auf seiner Verankerung im Sein, in der Liebe und im Wissen um Gott beruht. Ich denke – soweit ich mir ein Gespür dafür zutrauen darf –, daß sich die Sehnsucht dieser Stufe auf die Vollendung der ganzen Schöpfung und das Einssein aller Geschöpfe Gottes richtet. Es ist, neutestamentlich gesprochen, die Vision vom messianischen Mahl, wo alle im Glanze der Gegenwart Gottes zusammensitzen [110] werden, wo Wunden geheilt und Feindseligkeiten getilgt sein werden und wo Nahrung genug für jeden ist. Das Fesselnde an Menschen des universalisierenden Glaubens und des in Gott gegründeten Selbst ist, daß sie – im stillen oder auch öffentlich – so leben, als ob das Reich Gottes bereits unter uns Wirklichkeit wäre. Sie schaffen dadurch Zonen der Befreiung und Erlösung in der Welt, die für uns andere sowohl bedrohlich als auch befreiend wirken.

Quelle: James W. Fowler, *Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit*, hrsg. v. Friedrich Schweitzer, übers. von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, München: Chr. Kaiser, S. 76-110.