

Grundlagen des Beratungsprozesses in der Pädagogik

Wissenschaftliche und ethische
Positionsbestimmungen

Katharina Gröning

veröffentlicht unter den socialnet Materialien

Publikationsdatum: 19.08.2020

URL: <https://www.socialnet.de/materialien/29070.php>

Inhalt

1. Beratung – eine ethische Profession? Zur Geschichte und Ethik psychosozialer und pädagogischer Beratungsformate	4
Diskursethik und reflexive Beratung.....	6
Beratung und Seelenmacht.....	8
Professionalisierung und Rechtlichkeit in der Beratung: der Beitrag von Klaus Mollenhauer und Thea Sprey in den 1960er Jahren	11
Die Bedeutung der Scham	14
Soziale Scham	16
Körperscham.....	18
Beratungskunst.....	20
Die Bedeutung des Taktes.....	21
Die Gestaltung eines ethisch-reflexiven Beratungsprozesses	22
Der Beratungsprozess in der psychosozialen und der sozialpädagogischen Beratung	23
Das Arbeitsbündnis.....	27
Das seelische, das lebensweltliche und das soziale Verstehen.....	29
Das seelische Verstehen	30
Lebensweltliches Verstehen	32
Die Anfänge des Lebensweltkonzeptes	33
Die Bedeutung des Alltags für das Verstehen.....	34
Das Verstehen des lebensweltlichen Denkens – die Deutungsmusteranalyse in der Supervision	35
Deutungsmuster als Verdichtung und Unifizierung.....	38
Deutungsmuster im Beratungsdialog.....	39
Lebenswelt und Lebenslage	40

Die gestalttheoretische Betrachtung nach Max Wertheimer (1920) und Rosenthal (1995).....	41
Verstehen mit dem „soziologischen Ohr“ und seine Bedeutung für die Fallsupervision	44
Reflexion	45
Fördernder Beistand.....	45
Regressionen, Verstrickungen, Krisen und weitere Grenzen	46
Abschied und Perspektive	47
2. Kritisch-reflexive Beratungsforschung	49
Gouvernementalität und Normalismus	49
Die Ethik der Beratung am Beispiel der Schwangerschaftskonfliktberatung	51
Geteilte Ethik und gouvernementale Praxis.....	53
Zwischenfazit: Was meint Beratung als neue gouvernementale Praxis?	55
Werde super – stehe über der Masse und über den Normalen!.....	57
Reflexive Beratungsforschung in der Tradition Pierre Bourdieus und Ulrich Oevermanns	61
Positionsgebundenheit des Forschers.....	62
Die „verstehende“ Haltung im Forschungskontext.....	64
Literaturverzeichnis.....	67

1. Beratung – eine ethische Profession? Zur Geschichte und Ethik psychosozialer und pädagogischer Beratungsformate

Menschen sind grundsätzlich ratbedürftig. Die menschliche Ratbedürftigkeit gilt als eine anthropologische Grundtatsache, die aus der lebensweltlichen Erfahrungsarmut entsteht (Sprey 1968). Immer wieder müssen Menschen im Lebenslauf, bedingt durch Entwicklungsaufgaben, Lebensereignisse und ganz besonders durch gesellschaftliche Veränderungen und Modernisierungsprozesse bedingt, Grenzen überschreiten und Felder betreten, die ihnen unbekannt sind. Dieses Erleben des Unbekannten löst Ängste aus. Die klassische Antwort auf die menschliche Ratbedürftigkeit ist, Menschen zu unterstützen, ihre praktische Vernunft in Situationen von Unsicherheit und Angst gebrauchen zu können. Menschen suchen entsprechend Rat. Ratgeben kann somit als ein basales soziales Tun verstanden werden. Allerdings unterliegt das alltägliche Ratgeben zumeist normativen Verengungen. Rezepte und Tipps wie „Grenzen setzen“, „sich durchsetzen“ und Ähnliches polarisieren eher Konflikte, lassen sie negativ eskalieren und der gut gemeinte Rat wird selbst zum Problem. Vor dem Ratgeben steht deshalb das Verstehen – das reflektierende Verstehen und das systematische Ausleuchten aller Dimensionen des Problems. Dieser erhebliche Unterschied zwischen alltäglichem Ratgeben aus der eigenen Erfahrung heraus und der Beratung als systematisches verstehendes Reflektieren und Weiterführen ist mehr als nur ein äußerer formaler Unterschied zwischen alltäglichem Rat und professioneller Beratung. Um Beratung als reflexiven Prozess zu steuern benötigt der Berater/ die Beraterin fachliches und wissenschaftliches Hintergrundwissen, zum Verstehen benötigt sie Fähigkeiten des Fragens und Erkundens und für ihre Interventionen Kenntnisse über Arbeitsbündnisse und die Gestaltung einer beraterischen Beziehung.

Seit der Antike gilt die Suche nach gutem Rat als eine Tugend. Eine der ältesten Reflexionen, die diesen Gedanken der menschlichen Ratbedürftigkeit und der Beachtung des guten Rates als diese diskutieren, sind die Texte des griechischen Philosophen Aristoteles zur Wohlberatenheit (Eubulie) in der Nikomachischen Ethik (Aristoteles 1998, S. 142f, vgl. auch Münch 2010). Wohlberatenheit (gemeint ist die Fähigkeit zur Reflexion seines Handelns und seiner Motive, des zu Rategehens und vor allem die Fähigkeit, gegebenen Rat zu schätzen und beachten) ist nach Aristoteles eine Tugend des Alltags, die der vernünftige Mensch sich mit Hilfe eines Philosophen erarbeitet.

Aristoteles verortet diese Wohlberatenheit bei der Vernunft (Phronesis). Beratung und Ratgeben müssen deshalb die Vernunft fördern, um Wohlberatenheit (Beachtung des Rates) zu erzeugen. Die Seele hat bei Aristoteles einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil, so dass Vernunft ein interaktiver Herstellungsprozess ist, den ein jeder Mensch durch Reflexion erreichen kann. Vernunft besteht aus Sachkundigkeit, Wissenschaftlichkeit, Weisheit und der Bereitschaft zur Wahrheitsfindung. Die Vernünftigkeit unterscheidet sich vom Fürwahrhalten und Mutmaßen (Dewey 1951, S. 6f.). Zur Vernunft gehört ebenfalls ein angemessenes Verhalten, welches eine Voraussetzung für ein gutes Leben ist. Rat zu finden und ihn zu beachten ist in diesem Zusammenhang eine Schlüsselkompetenz (vgl. dazu auch Schröder 2012, S. 3). Die Fähigkeit des Mit-sich-selbst-zu-Rate-Gehens und Mit-sich-Beratens wurzelt in den antiken Vorstellungen einer Erfahrung des guten Rates durch einen Dritten, der dem Selbst zur inneren Freiheit verholfen hat. Rat suchen, bevor man eine Entscheidung und ein Urteil fällt, gehören nach Aristoteles zur umsichtigen Lebensführung und Lebenskunst.

Aristoteles beschreibt neben dem Annehmen des Rats auch das Beraten als Kunst, die zwischen Wissenschaft (der Perspektive des Allgemeinen), Suche nach der richtigen Meinung (der Perspektive der Person) und schließlich dem Takt (der Haltung des Beraters, der bei Aristoteles vor allem Philosoph ist) angesiedelt ist. Auch Beraten schafft Lebensklugheit und Lebenskompetenz. Die Merkmale des guten Beratens sind sachliche Richtigkeit und Reflexivität, Anwendung des sachlichen Wissens, des Personenwissens und die Bereitschaft, das allgemeine Wissen auf einen konkreten Fall anzuwenden. Der Berater darf nicht der Eingebung des Augenblicks folgen (Schröder 2012, S. 3). Ein guter Berater ist derjenige, der „durch Nachdenken das größte dem Menschen erreichbare Gut zu treffen weiß“, (Aristoteles 1998, S. 41, nach Schröder 2012, S. 3). Jeder guten Beratung wohnt zudem ein Moment von Bildung inne, eine besondere Art des reflexiven Lernens, die sich nicht durch nomologisches Wissen, sondern durch einen Zuwachs an innerer Freiheit auszeichnet. Um diese Fähigkeit entwickeln zu können, braucht es einen speziellen beraterischen Raum, Zeit und einen Berater mit einer besonderen Beziehungsfähigkeit. Aristoteles hat mit seiner Philosophie des Beratens einen reflexiven Beratungsbegriff geprägt. Entsprechend ist dieses Beratungsverständnis von der sokratischen Mäeutik mit beeinflusst: einer Gesprächsführung, die Sokrates im Menon-Dialog vorstellt und die darin besteht, den Ratsuchenden zur Reflexion und zum logischen Denken anzuregen.

Diskursethik und reflexive Beratung

„Es gibt keine Form der Erkenntnis und keine Weise der Erkenntnissicherung, die uns nicht auffordert, uns vor uns selbst zu rechtfertigen.“ (Gronke 1996, S. 17). Horst Gronke bezieht sich mit dieser Argumentation auf Immanuel Kant, der in seinen kritischen Schriften das Reflexivwerden der Vernunft verlangt habe, indem diese sich über ihre Möglichkeiten und Grenzen befragt. Wenn wir von Beratung als von einem reflexiven Format sprechen, dann legt der Begriff der Reflexivität dieses Sich-selbst-Befragen nahe, jedoch nicht in einem pastoralen oder polizeilichen, sondern in einem auf sich selbst reflektierenden Sinn. Wir befinden uns in der Nähe zur sokratischen Philosophie. Der beraterische Lernprozess besteht weniger im Konditionieren, Konfrontieren oder in der Edukation, sondern vielmehr in der Einladung, sich reflexiv auf sich selbst zu beziehen. Im Anschluss an das sokratische Prinzip nennt Gronke die für den Reflexionsprozess wichtigen Schritte: Vor dem Handeln sollen vernünftige Überlegungen stehen. Handlungen sind zu unterbrechen, um sich über die Maßstäbe des Handelns Rechenschaft zu geben. Statt Gehorsam, Autorität und Tradition werden vom Ratsuchenden kritische Prüfungen seiner Motive verlangt. Ein weiterer wichtiger Satz bei Horst Gronke ist, dass die Seele in der Lage sei, die Wahrheit zu erkennen, und dass ein Diskurs als argumentativer Dialog zu begreifen sei (vgl. 1996, S. 25). In diesem Zusammenhang bedeutsam ist die Tatsache, dass die Psycho-Logik der Seele auf dem Prinzip der Wahrhaftigkeit beruht, also eine innere subjektive Wahrheit, deren Erschließung nur durch Empathie und Verstehen möglich ist. An dieser Stelle trifft sich die Reflexivität in der Beratung mit einer zweiten Fähigkeit des Beraters/der Beraterin, nämlich mit dem unvernünftigen Teil der Seele umgehen zu können.

Dieser Umgang mit dem unvernünftigen Teil der Seele ist besonders von der Humanistischen Psychologie und hier noch einmal von Carl Rogers geprägt worden. Zwar spielen hier auch wichtige psychoanalytische Erkenntnisse vor allem aus der psychoanalytischen Pädagogik eine Rolle, wie zum Beispiel das von Donald Winnicott geprägte Halten (Holding) und das von Wilfred Bion geprägte Auffangen (Containing). Jedoch hat vor allem Rogers mit seinem Verständnis der klientenzentrierten Gesprächsführung (1972) ein neues Verständnis des Umgangs mit dem unvernünftigen Teil der Seele populär gemacht und geprägt. Dieses Prinzip der Empathie ist jedoch leider in der Epoche des „Psychobooms“ in Deutschland so strapaziert und trivialisiert

worden, dass es nur wenige Jahre brauchte, um Empathie zu diskreditieren. Empathie, Wertschätzung, Selbstexploration, Spiegeln – das Verstehen eines Ratsuchenden braucht Zeit, etwas, was in heutigen auf Beschleunigung basierenden Institutionen nicht mehr zur Verfügung steht. Mit dem Versprechen, dass Beratung und Therapie auch schneller zum Erfolg führen müsse, haben sich seit den 1980er Jahren andere Methoden und Beratungsentwürfe in den Vordergrund geschoben. An die Stelle der Empathie trat die Beobachtung von sozialen Systemen. Aus dem Problem wurden „Spiele“. Emotionen wurden von den zumeist systemischen und behavioristischen Beratungsformaten als Blackbox oder als irrational bewertet. Diese Haltung hat sich in neuerer Zeit unter anderem durch die Hirnforschung und die Entdeckung der Spiegelneurone wieder verändert. Den Gefühlen wird eine neue wichtige Bedeutung zuerkannt. Und mit dieser Entwicklung kommt es zu einer Neubewertung der von Carl Rogers geprägten Empathie und einer Wiederentdeckung der aristotelischen Wohlberatenheit.

Anschlussfähig an die reflexiven Beratungsformate vor allem in der aristotelischen Tradition ist die Philosophie von Martha Nussbaum (1999), die konstatiert, dass Gefühle grundsätzlich moralischen Charakter haben und auf ausweisbaren und diskutierbaren Erfahrungen beruhen (Brumlik 2012). Emotionen sind bei Nussbaum, so Micha Brumlik (2012, S. 60ff.) „keine beliebigen, irrationalen Artikulationen beliebiger Stimmungen, sondern in aller Regel hoch verdichtete, spontane und situationsbezogene Stellungnahmen, die allemal auf diskutierbaren und ausweisbaren moralischen Haltungen beruhen“, (Brumlik 2012, S. 62). Bei Nussbaum entstehen Gefühle durch moralische Erfahrungen im Guten wie im Schlechten. Sie widerspricht Theorien, die in Gefühlen nur körpergesteuerte Affekte und Sensationen sehen und eine Blackbox der Seele annehmen. Ihre Philosophie der Gefühle ist auch anschlussfähig an die neue bindungstheoretische Psychoanalyse. Auch hier sind Affekte und Emotionen intentional und auf eine andere Person oder ein Objekt gerichtet. Emotionen seien, so Nussbaum (2014) in ihrem neuen Buch zur sozialen Macht der Liebe, grundsätzlich verbunden mit dem Denken und Reflektieren, wodurch sie, wie Ute Frevert (2014) sagt, eng eingelassen sind in die jeweilige Kultur und Gesellschaft. Gefühle, so Frevert (2014), würden von der jeweiligen Gesellschaft gerahmt und gebildet. Nussbaums engagiertes Plädoyer für den Wert der Gefühle (Nussbaum 2014) ist direkt anschlussfähig an die Position der Humanistischen Psychologie, an Rogers, Reinhard Tausch, Jacob Moreno und

ebenso an Winnicott und Bion, die sich für einen strikt empathischen Umgang mit Gefühlen und für eine Konzeption des Haltens im Sinne von Winnicott in der Beratung ausgesprochen haben. Wie Frevert richtig bemerkt, ist die Nussbaumsche Verteidigung der menschlichen Verletzlichkeit, die ja in den Gefühlen ihren Ausdruck findet, in direktem Zusammenhang mit der Menschenwürde zu betrachten (Honneth 1994).

Interessant ist die Argumentation der Rechtsphilosophin Nussbaum im Zusammenhang mit der öffentlichen Bewertung der Gefühle. Nussbaum argumentiert für eine schamkritische Position, vor allem im öffentlichen Leben. Rechtlichkeit muss ohne Beschämung auskommen – das gilt für den professionellen und politischen Raum und entsprechend auch für jene Räume, in denen Therapeuten und Berater tätig sind. Faktisch lässt sich die Rechtsphilosophie Nussbaums in eine direkte Kontraktethik übersetzen und straft damit alle, die den Kontrakt in der Beratung relativieren, weil zum Beispiel Menschen in Beratungssituationen nicht Personen, sondern Personal (Schreyögg 2004) seien. Zuwendung und Empathie in der Beratung, aber auch Takt, Respekt und Achtung des Beraters sind im Sinn von Nussbaum keine hilflosen Gesten von Gutmenschen, sondern das Fundament von demokratischer Rechtlichkeit, die ohne Güte und Takt nicht auskommen kann.

Beratung und Seelenmacht

Nach Michel Foucault verschwinden die antiken Ideen der Reflexivität und des Mit-sich-zu-Rate-Gehens im Zuge der Christianisierung Europas (Foucault 1992) und auch das Ratgeben und die Gesprächsführung verändern sich historisch fundamental. Ab dem Mittelalter, so Foucault (1992, S. 9ff.), setze sich eine eher polizeiliche Haltung, die von Schuld und ihrer Entdeckung geprägt ist, in der Lebensführung durch und vergifte quasi die Institution der Reflexivität und des Reflektierens. Mit der Christianisierung sei das Denken über sich selbst nicht mehr einer autonomen Lebenspraxis im Diesseits geschuldet, sondern einem anderen Ziel, welches von Foucault mit „Erlangung des Seelenheils“ (Foucault 1984, S. 9) umschrieben wird. Beratung wird Angelegenheit der Pastoren, die diese im Rahmen ihrer Hirtentätigkeit verstehen. Nicht mehr nur Treue zu den moralischen Prinzipien der christlichen Religion, sondern auch eine Art Selbstaufgabe, um mit Christus zu verschmelzen und ihm nahe zu sein, werden zum Prinzip der guten Lebensführung. Aus der Beratung wird über die Epochen

hinweg ein Instrument der Seelen- und Gewissensführung und später der Menschenregierung. Foucault hat das Format der Hirtenmacht einmal ausführlich in einer Publikation 1988 im *Lettre International* dargestellt und einmal in einer kleinen Schrift zu Kant: „Was ist Kritik?“, die 1992 auf Deutsch publiziert wurde. Foucaults philosophische Überlegungen zur Regierung (Gouvernementalität) geben aber auch Hinweise, wie die innere Freiheit und autonome Lebenspraxis zurückgewonnen werden kann. In diesem Zusammenhang besonders wichtig ist die erwähnte Vorlesung, in der er sich auf Kants Schrift (1784): „Was ist Aufklärung?“, bezieht und in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung von Kritik für die Wiedererlangung innerer Freiheit verweist, „um sich nicht in diesem Maß und auf diesem Weg beherrschen zu lassen“, (Foucault 1992, S. 9). Kritik, welche zur Wiedererlangung von innerer Freiheit führt, ist deshalb ein integraler Bestandteil von Beratung, vor allem in der Sozialpädagogik, die diesen Beratungsbegriff seit den 1960er Jahren durch Klaus Mollenhauer und Thea Sprey geprägt hat.

In „Was ist Kritik?“, führt Foucault (1992) aus, dass sich das christliche Abendland von der antiken Idee des Menschen dahingehend fundamental unterschieden habe, dass es die Idee entwickelte, dass Menschen zur Erlangung ihres Heils der lebenslangen Führung bedürften und dass diese Führung von Experten auszuüben sei (Foucault 1992, S. 9f.). Foucault nennt dieses Konzept der inneren Menschenregierung Pastoralmacht und nennt ihre Medien, die der modernen Beratung verblüffend nahe kommen. Zunächst einmal gehört zur Ausübung der pastoralen Macht die Pflicht zur Wahrheit und Aufrichtigkeit desjenigen, der Rat sucht. Wahrheit wird hier verstanden als Dogma und Prinzip. Die seelische Wahrheit wird dem Pastor in dafür eigens geschaffenen Institutionen (Beichte) anvertraut. Foucault (1992, S. 10) nennt zum Zweiten verstehende Gesprächstechniken als Medien der Beförderung der inneren Realität in die soziale Realität. Diese Gesprächstechniken sind, so Foucault letztlich Polizeitechniken und Verhörtechniken, in deren Mittelpunkt Geständnisse stehen. Schließlich nennt er die individualisierende Erkennung als letztes Prinzip, sowie die unmittelbare Nähe des Pastors.

Alle drei Prinzipien sind der modernen Psychotherapie, aber auch den Settings in verschiedenen Beratungsformaten und der pädagogischen Situation nicht unähnlich, so dass nun zu fragen ist, wie kann sich Beratung von der Pastoralmacht abgrenzen und

wie muss sie sich zu ihr verhalten, damit das Prinzip der autonomen Lebenspraxis geschützt ist. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass Beratung, die sich als Seelen- und Gewissensführung auch in einer milden Form versteht, Schamdynamiken in Gang setzt und Übertragungen fördert. Beratung benötigt eine ethische Fundierung, so die Antwort, die in der Bestimmung eines äußeren Rahmens, des Kontraktes niederzulegen ist. Dieser Kontrakt ist explizit und darin verpflichtet sich der Berater zu einer advokatorischen Ethik (Brumlik 1992). Der Kontrakt ist mehr als ein Arbeitsbündnis. Er fußt auf der Rechtssubjektivität des Klienten und respektiert ihn als unveräußerliches Recht.

Foucaults Kritik der Pastoralmacht und sein Hinweis auf die antike Selbstsorge mündet in eine Vorstellung ethischer Selbstpraxis, die in einem Herausgeberband von Helmut Becker und Lothar Wolfstetter (1984) nach dem Tod Foucaults diskutiert und für eine ethische Praxis in der Pädagogik, Soziologie und Psychologie reflektiert wird (vgl. dazu auch Gröning 2006). Ausgangspunkt von Foucaults Überlegungen zur Selbstsorge ist der Spruch des Orakels von Delphi: „Erkenne dich selbst“. Foucault zeigt auf, so Balke (2008, S. 288), dass es neben dem von ihm beschriebenen Bruch der antiken Praxis der Selbstsorge durch das Christentum zu einem zweiten Bruch zu Beginn der Neuzeit gekommen sei, den Foucault als „cartesianischen Bruch“ bzw. cartesianisches Moment bezeichnet hat. Der Zugang zur Wahrheit wird hier allein durch die objektive Erkenntnis, den objektiven Blick auf das eigene Selbst gewährt. Beraterisch ist dieser zweite Bruch die Hinwendung zur Diagnose und Maßnahme, das heißt zur Buchstabierung der Beratung nicht mehr als reflexivem Prozess, sondern als Mittel der Normalisierung (Link 2014). Lothar Wolfstetter (1984, S. 65) wiederum hebt die Selbstsorge als etwas hervor, was mit Selbstliebe und mit Selbstzuwendung in Verbindung steht. Sie ist bei ihm eine Fortsetzung primärer Anerkennung, etwas, was man als Kind erlebt hat und dann verinnerlichen konnte. Im Sinne der antiken Lehrer des Zenon fragt auch Wolfstetter, welche Bedingungen Menschen haben müssen, um ein gutes Leben führen zu können und für sich zu sorgen. Reflexivität bei ihm ist nur möglich durch eine Haltung primärer Zustimmung zu sich selbst. Diese primäre Zustimmung nennt Wolfstetter die Fähigkeit, in sich selbst zu Hause zu sein, den Oikos. Nun ist dieses Verständnis von Beratung sehr eng an die psychosoziale Beratung angelegt. Jedoch sollten auch in Supervision und pädagogischer Beratung genügend Freiräume vorhanden sein, Reflexivität in diesem Sinne auszulegen.

Professionalisierung und Rechtmäßigkeit in der Beratung: der Beitrag von Klaus Mollenhauer und Thea Sprey in den 1960er Jahren

Ein von Takt, Achtung, Unterstützung der persönlichen Fähigkeiten, Reflexivität und Erkenntnis geprägtes Beratungsverständnis kommt als praktisches Konzept zum ersten Mal in den 1960er Jahren zum Tragen. Andere Beratungskonzepte gehen mit der Not ihrer Klienten eher expertokratisch um und beziehen sich auf eine wissenschaftlich fundierte Ausbildung. In der Beratung kommt dieser expertokratische Ansatz als Beratungsprozess zum Tragen, in dessen Mittelpunkt die Diagnose steht, genauer gesagt, ein Dreiklang von Diagnose, Prognose und Maßnahme. Es besteht der Anspruch, in der Beratung zu verobjektivieren, um den richtigen Rat zu geben. Dagegen sind reflexive Beratungskonzepte durch und durch von der Hermeneutik geprägt und verzichten auf Diagnosen. Sie setzen, wie Leuschner (2007) es für die Supervision formuliert hat auf Beratungskunst, die Fähigkeit des Beraters eine haltende, zugewandte und gleichzeitig durch und durch auf vernünftige Argumentation beruhende Stimme der Vernunft zu kultivieren.

Einen ähnlichen Aufriss von Beratungskunst, in deren Mittelpunkt die Mündigkeit des Ratsuchenden steht, hat in den 1960er Jahren der Erziehungswissenschaftler Klaus Mollenhauer (1965) formuliert. Beratung, so Mollenhauer, enthülle ein bestimmtes anthropologisches, gesellschaftliches Konzept. Wer ein pessimistisches Menschenbild vertrete, könne nicht beraten, sondern nur Anweisungen geben. Den Ratsuchenden zu lenken und führen, lehnte Mollenhauer ab:

- Beratung bedeutet für den Ratsuchenden die Vorbereitung einer Entscheidung. Er will aus einer Aporie heraus.
- Vom Berater erwartet der Ratsuchende keine Anweisungen, sondern, dass er zuhört und aus vielleicht aus besserer Übersicht eine Antwort gibt bzw. Möglichkeit aufzeigt. Der Ratsuchende erwartet keinen Zwang, keine Vorschriften, keine unumstößlichen Wahrheiten, kein Urteil, das nicht revidiert werden könnte.
- Der pädagogische Sinn der Beratung liegt darin, dass sie die Selbstfähigkeiten, die Produktivität, die Rationalität und die Fantasie des Ratsuchenden anspricht.

- Die entscheidende Funktion der Beratung ist, dass kritische Aufklärung stattfinden kann, im Sinne der Möglichkeit zur Distanz, zu objektivierender Betrachtung und eines rationalen Verhaltens zu sich selbst.
- Im Akt der Selbstaufklärung wird die Information in ein kritisches Selbst- und Weltverhältnis umgesetzt. Beratung in diesem Sinne führt nicht in die Anpassung, sondern solle von Konformitätszwängen befreien.

Die theoretische Stärke von Mollenhauers Entwurf liegt sicher darin, dass er Beratung als Aufklärung (im kantianischen Sinn) verstanden hat und damit die Beziehung von Ratsuchendem und Berater neu definiert. Nach einer Zeit, in der das Ratgeben vor allem mit sozialer Kontrolle einherging, hat Mollenhauer einen neuen Beratungsbegriff für die Pädagogik mitgeprägt. Der bekannte Satz von Hartmut von Hentig, die Pädagogik müsse „die Menschen stärken und die Sachen klären“, kommt in seiner Intention sowohl der Vorstellung von Beratung als Aufklärung als auch der Tugend der Wohlberatenheit sehr nahe.

Nachdem für das Thema „Beratungskunst“ ein Philosoph und ein Pädagoge zu Wort gekommen sind, soll schließlich an Carl Rogers und Martin Buber, zwei wichtige Theoretiker und Wegbereiter eines ethischen Beratungsverständnisses, erinnert werden. Rogers war Psychologe und Buber Theologe. Beide haben sich über Prinzipien der Beratung ausgetauscht. Carl Rogers hat sich vor allem hinsichtlich der Beziehungsgestaltung und des „Beziehungsraums“ auf Buber bezogen und dessen Konzept von „Ich und Du“ als maßgeblich angenommen. Martin Buber hat in seinem 1923 erschienen Buch „Ich und Du“ zwischen Ich-Es-Beziehungen und Ich-Du-Beziehungen, also zwischen instrumentellen und ethischen Beziehungen unterschieden (vgl. Gröning 2012). Das Verstehen einer Sache ist danach etwas ganz anders als das Verstehen eines Menschen (Bongaerts 2010). Eine Krankheit beispielsweise ist im Rahmen einer Ich-Es-Beziehung zu verstehen, das Verstehen eines (kranken) Menschen nur im Rahmen einer Ich-Du Beziehung. Zwar ist es grundsätzlich möglich, die innere Struktur eines Menschen, die Logik seiner Seele, die Sinnhaftigkeit seines Verhaltens, nach Buber, über eine Ich-Es-Beziehung logisch zu erfassen, trotzdem dürfte sich dieser Mensch dann nicht unbedingt verstanden, sondern lediglich erkannt (und vielleicht beschämt) fühlen. Dies ist das Eigentümliche am Verstehen eines Menschen oder am Verstehen zwischen Menschen. Verstehen basiert darauf, sich ähnlich zu machen, sich zu

identifizieren, und auf Anerkennung. Menschen können sich sowohl ausgegrenzt, gekränkt, beschämt und zurückgestoßen (wenn man sie nur erkennen will) als auch integriert, anerkannt und wertgeschätzt fühlen – je nachdem, ob das Verstehen aus einer Ich-Es-Beziehung heraus oder aus einer Ich-Du-Beziehung heraus geschieht. Der Psychologe und Begründer des personenzentrierten Ansatzes Carl Rogers hat diese Ich-Du-Beziehung zu einer umfassenden Haltung in der Beratung entwickelt und Folgendes gesagt:

„Dass der Klient derjenige ist, der weiß, wo ihn der Schuh drückt, welche Richtung einzuschlagen, welche Probleme entscheidend, welche Erfahrungen tief begraben gewesen sind. Langsam merkte ich, dass, wenn ich es nicht nötig hätte, meine Cleverness und Gelehrsamkeit zu demonstrieren, ich besser daran täte, mich auf den Klienten zu verlassen, was die Richtung des Prozessablaufes anging.“ (Rogers 1973, S. 27f.)

Rogers' entscheidende Erfahrung war, dass nicht der Klient sich seiner Führung, sondern er sich der Führung des Klienten anvertrauen musste, um Erfolge zu erzielen. Er forderte denn auch, dass der Klient spricht und der Berater vor allem aktiv zuhört, dass den Klienten Diagnosen erspart werden und auf wissenschaftliche und expertenhafte Deutungen oder Interpretationen weitgehend verzichtet wird. Stattdessen soll der Berater für den Klienten ein Spiegel sein und ihn auf der Ebene von Ich und Du verstehen. Bei Rogers liegt der Schlüssel zur Beratung in der Anwendung von Techniken der Gesprächsführung, die seine Methode auszeichnet. Diese Gesprächstechnik ist seit den 1970er Jahren in den sozialen Berufen sehr verbreitet und stellt heute einen Kern von Beratung dar. Dabei sind bedauerlicherweise die philosophischen (aristotelischen und kantianischen Aspekte der Aufklärung) in den Hintergrund geraten, werden heute aber wieder entdeckt.

Eines der wesentlichsten Elemente der Kunst der personenzentrierten Gesprächsführung ist zunächst das Weglassen und Unterdrücken des „üblen Rates“, um Aristoteles' Argumentation aufzugreifen. Wilfried Weber (1976, S. 32-34) nennt als Lasterkatalog der Gesprächsführung z. B.: gängeln, dominieren, drohen, dozieren, belehren, expertokratisieren, lenken, Schuldgefühle machen, beschämen, „zutexten“. Rogers rückt die Förderung der Selbstachtung des Klienten in den Mittelpunkt des Prozesses, das ist vor allem in der psychologischen und psychosozialen Beratung sehr wichtig.

Unabhängig von der Beratungsform gibt es unter Beratungswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern einen breiten Konsens darüber, dass es entscheidend ist, inwieweit es dem Berater gelingt, dem Klienten Achtung, Wertschätzung und emotionale Wärme entgegenzubringen. Durch die zugewandte Haltung sollen dem Ratsuchenden Angstgefühle, Scham und Verteidigungshaltungen genommen werden.

Die Bedeutung der Scham

Scham wird von Norbert Elias im zweiten Band seines Werkes „Der Prozess der Zivilisation“ (1976, S. 394ff.) als Reaktion auf Bloßstellung verstanden. Menschen sind verletzungsoffen, sagt auch Heinrich Popitz (1992) in „Phänomene der Macht“ und genau deshalb sind wir als verletzungsoffene Wesen beschämbar. Die Psychoanalyse der freudianischen Ausrichtung hat diese Beschämbarkeit sehr grundlegend beantwortet. Das Kind entwickelt Größenphantasien, um mit der Erfahrung seiner Verletzlichkeit umzugehen. So hilft die symbiotische Fantasie der Verfügbarkeit der Mutter und der eigenen Grandiosität bei der Verarbeitung von seelischer Scham. Im Familienroman (1909) beschreibt Freud die Abwehr der sozialen Scham, in dem die Eltern als erlauchte Persönlichkeiten fantasiert werden und so eigene Erfahrungen der sozialen Unterlegenheit kompensiert werden können.

Das Sich-Schämen ist bei Elias (1976) eine Grunderfahrung. Da die Erfahrung der Scham sich auf die gesamte Existenz bezieht, wird angenommen, dass sie ein frühes Gefühl ist, welche in der vorsprachlichen Entwicklung beginnt. Die Entwicklungslinie der Scham beginnt bei der Seelenscham im Säuglingsalter, die entsteht, wenn es dem Kind nicht gelingt, in seinen Bezugspersonen Gesten der Zustimmung und Anerkennung hervorzurufen, sie geht in der analen Phase über in die Körperscham, wenn die unreinen Körperregionen die besondere Aufmerksamkeit in der Erziehung erhalten und das Kind lernt, diese als niedrigen Teil seines Ich zu verstehen. Schließlich können auf der Ebene der Entwicklungsaufgabe Initiative Schamgefühle wegen der eigenen Triebhandlungen genannt werden. Die soziale Scham entsteht hingegen, wenn soziale Unterlegenheit wahrgenommen wird, also später im Lebenslauf.

Zu unterscheiden ist demnach schamtheoretisch zwischen einer Körperscham, einer sozialen Scham und einer seelischen Scham (Gröning 2014). In Beratungssituationen,

vor allem am Anfang, spielt die seelische Scham eine große Rolle, wenn es für den Ratsuchenden darum geht, im Berater Zustimmung und positive Resonanz zu erzeugen. Eine sehr frustrierende und beschämende Erfahrung dürfte es sein, wenn der Berater/die Beraterin keinen Zugang zur inneren Realität des Klienten/der Klientin findet, wenn er ihn/sie einfach nicht verstehen kann. Dabei ist das Verstehen nicht nur im Sinne eines mimetischen Verstehens, also eines reaktiven Sich-ähnlich-Machens gemeint, genauso wenig, wie eine Diagnose oder Analyse die Scham begrenzen können (vgl. zur Theorie des Verstehens auch die Kategorien von Bongaerts 2010). Diese beiden Formen des Verstehens, also die Mimesis und das Analysieren, dürften in der Praxis der Beratung sehr häufig vorkommen, das für den Beratungsprozess eigentlich wichtige Verstehen ist indessen tatsächlich das Verstehen in Form von Sinnrekonstruktionen und das Erfassen sowohl eines strukturalen als auch eines latenten Sinns in der Beratung. Hinzu kommt eine Dimension des seelischen Verstehens, die Thomas Auchter (2000) das Halten genannt hat und deren Bedeutung er als zentral annimmt. Diese gemeinsame Bewegung des Sinnverstehens von strukturalen, subjektivem und latentem Sinn verbunden mit Ermutigung und Takt dürfte einen wichtigen Teil der Beratungskunst beschreiben. Und sie ist das Gegenmittel zur seelischen Scham.

Scham ist bei Scheler „das Seelenkleid“ (1957, S. 86) und auch Leon Wurmser (1993) nennt die Scham die Hüterin der Würde. Die seelische Scham ist nach Wurmser die früheste Form der Scham, die zwischen dem ersten und zweiten Lebensjahr beginnt und im Kontext des Spiegelstadiums im Sinne Winnicotts ihre Wurzeln hat. Im Mittelpunkt der seelischen Scham steht der Liebeswert, so Wurmser, der davon spricht, dass eine primäre und sehr frühe Scham dort entsteht, wo es nicht gelingt, im anderen Gefühle der seelischen Aufmerksamkeit, der Zustimmung und der Achtung zu entwickeln. Ein sehr massives Beispiel zum Verhältnis von Scham und Schuld haben Micha Hilgers und Till Bastian (1990, S. 1100-1112) in einem Artikel über Kain und Abel aufgeführt. Nach Auffassung beider Autoren ist es die Seelenscham, die Unmöglichkeit für Kain, in Jahwe Zustimmung für sein Opfer und seine Person zu wecken, die zum Auslöser eines vernichtenden Neides gegenüber Abel wird. Bastian und Hilgers interpretieren die Geschichte von Kain und Abel neu. Sie übernehmen die Perspektive Kains. Die Zurücksetzung durch Jahwe, seine Abwendung, das heißt das vernichtende Urteil gegenüber Kain, löst in ihm Hass und Aggression aus. Als absolute Autorität nimmt Jahwe für sich das Recht in Anspruch zurückzusetzen und vorzuziehen. Die

emotionale Zustimmung durch die Autorität wird in der Geschichte von Kain und Abel zum zentralen Punkt, sich würdig und als Person zu erleben. Die Verweigerung dieser Zustimmung ist nicht nur eine Ungerechtigkeit und Ungleichbehandlung, sondern auch ein Auslöser für eine Schamregression. Die Schamregression wird durch das Gefühl hervorgerufen, ausgestoßen zu sein aus der Gruppe und nicht anerkannt von der Autorität.

„Um jeden Menschen“, schreibt Georg Simmel in seiner Soziologie der Distinktion, „liegt eine ideelle Sphäre, in die man nicht eindringen kann, ohne den Persönlichkeitswert des Individuums zu zerteilen. Einen solchen Bezirk legt die Ehre um den Menschen.“ (Simmel 1901/1986, S. 265). Mit diesem Kommentar zur Distinktion (Takt) hat Simmel faktisch beschrieben, worum es bei der seelischen Scham geht und wie man sie vermeidet. Scheler (1957, S. 91) spricht in Bezug auf die seelische Scham davon, dass sich Beschämung gegen uns als geistig-seelische und verletzungsoffene Person richtet, als Person, die ein Bewusstsein von sich hat und entsprechend fühlt. Auch die erwähnten Anerkennungstheoretiker Axel Honneth oder Martha Nussbaum verorten in den Gefühlen von Menschen moralische Kerne. Jedes Gefühl verweist demnach auf das Personsein eines Menschen und ist deshalb mit Takt und Achtung zu behandeln.

Soziale Scham

Ein weiterer Schamtypus, der in Beratungen häufig auftritt, ist die soziale Scham. Im Mittelpunkt der sozialen Scham, so der Emotionssoziologe Sighard Neckel, steht der Achtungsverlust. Einer Person kann die Achtung anderer völlig verwehrt werden (Neckel 2006, S. 45). Ob und wie viel Achtung jemand erwarten kann, hängt soziologisch von der Wertschätzung und diese wiederum vom Besitz verschiedener Kapitalien ab. In Bezug auf die soziologische Dimension der Scham nennt Neckel, orientiert an Pierre Bourdieus (z. B. 1997) Theorie über die Kapitalformen: ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital. Zu den jeweiligen Kapitalformen gehören vier Dimensionen der Achtung und des Achtungsverlustes. Das jeweilige Kapital, also das, worüber man verfügt, lässt sich differenzieren in Geld, Wissen, Rang und schließlich Zugehörigkeit (Neckel 2006, S. 45f.). Geld entspricht dem ökonomischen Kapital, Wissen dem kulturellen Kapital und Rang oder Mitgliedschaft entsprechen dem sozialen Kapital. Verliert eine Person oder eine Gruppe an Wertschätzung, so spricht die Soziologie von Abwertung,

wenn es sich um einen Entzug materieller Werte handelt, von Degradierung, wenn sie ihren Rang verliert, von Abschiebung oder Ausschluss, wenn die Person ihre Zugehörigkeit verliert, und von Prüfungen, Disputation bzw. Assessments, um das Wissen und die Kompetenzen einer Person zu bestreiten.

Abwertung bringt in der Konsequenz Armut hervor, so Neckel (2006, S. 47), und stigmatisiert den Abgewerteten gleichzeitig, da dem Geld, welches jemand verdient oder bezieht, eine moralische Komponente innewohnt. Geld ist demnach nicht gleich Geld. Geld, welches aus den Zinsen entsteht wird, moralisch anders bewertet als Geld, welches aus Transferleistungen kommt. Geld aus illegalen Aktionen ist per se unmoralisch. Verdienter Lohn und verdientes Gehalt gelten als moralisch wertvolles Geld, da die Bezieher sich als fleißig, ehrbar, tüchtig und leistungsbezogen ausweisen. Wer über Kapitalvermögen verfügt, wird besonders wertgeschätzt, da er als klug gilt, um sein Vermögen anzulegen, Bedürfnisse aufzuschieben, zu sparen und mit seinem Geld zu arbeiten. Dies wird als ein vernünftiger und rationaler Umgang mit Geld verstanden und deshalb am höchsten geschätzt. All das honoriert die Gesellschaft. Umgekehrt bedeutet der Verlust von Geld Abwertung. Diese Abwertung erfolgt auch, wenn jemand sein Einkommen nicht mehr steigern kann, die Ausgaben sich aber erhöhen, was besonders bei alten Menschen der Fall ist.

Die Technik der Degradierung nimmt einer Person den Rang, den sie in einer Ordnung innehatte. Sie wird nachrangig, was starke soziale Scham auslösen kann. Auch Prüfungen richten sich gegen das Selbstbewusstsein einer Person, obwohl Prüfungen sich als neutral, sachlich, technisch geben. Nach Bourdieu ist es gerade diese Neutralität, die den Kandidaten in eine Schamsituation bringt, denn durchgefallen zu sein, ist etwas Objektives und Sachliches. Für die pädagogische Situation gilt, dass gerade Lehrerinnen, Dozentinnen, Beraterinnen und Erzieherinnen täglich dieser Examinationscham unterliegen. Sie müssen beweisen, welche Kompetenz sie haben, wobei diese Kompetenz ja nicht einfach ein technischer Akt ist, sondern eine Kunst, eine besondere langfristig zu erlernende Fähigkeit. Jedoch auch die Schüler sind voller Schamgefühle. Sie müssen ebenfalls jeden Tag die Würde ihrer Zugehörigkeit beweisen, dass sie richtige Schüler sind, die richtigerweise genau an jenen Platz gehören, an dem sie sind. Gerade das Schulsystem mit den Jahrgangsordnungen und den Klassenwiederholungen ist voller Scham.

Besonders beschämend und geradezu existenziell ist die Scham, wenn es um Ausschluss oder Abschiebung geht. Jemanden abzuschieben heißt, so Neckel, ihn nutz- und wertlos zu machen, sein Vertrauen zu unterminieren, ihm jene Rechte abzusprechen, die man eigentlich als menschlich empfindet, nämlich zu Hause zu sein. Wir sind Fremde in einer Welt geworden, in der wir dachten, zu Hause zu sein, zitiert Neckel die amerikanische Psychologin Helen Lynd. Alle Schamtypen wurzeln einschließlich ihrer Maskierungen wie Imponiergehabe in der menschlichen Verletzungsoffenheit. Maskierungen der Scham, die vor allem Leon Wurmser beschreibt, sind Antworten auf Macht, die im Kontext von Beratungen sowohl auf der Professionsebene als auch auf der Institutionsebene zu verorten sind. In diesem Zusammenhang sind die Beratungsformate von großer Bedeutung, denn hier zeigen sich moderne Formen der Menschenregierung, die sich in Beratungsmethoden und Beratungssettings niederschlagen.

Körperscham

Die besondere Körperscham wurzelt nach Simmel (1901/1986, S. 142) in der Nacktheit, die besondere Verletzlichkeit bedeute und in der gesellschaftlichen Deutung des Körpers als Repräsentant des „niedrigen Teils des Ich“. Der nackte Körper kann, so Simmel, zunächst einmal nur schwerlich Träger von Status und Prestige sein, weshalb er „das Andere“ repräsentiert. Auch bei Scheler ist die Körperscham ein Zwilling der Sexualscham, da Geschlechts- und Entleerungsorgane eng miteinander verbunden seien. *„Eine gewisse empirische Verbindung beider Emotionen [Ekel und Scham, K. G.] ist schon dadurch hergestellt, daß die besonders schambetonten Organe des Leibes, in denen die stärksten Wollustempfindungen stattfinden, welche die Regungen des Geschlechtstriebes begleiten, zugleich die selben sind, welche Defäkation und Urinentleerung vermitteln, mit welchen Vorgängen einerseits selbst wieder gewisse Wollustempfindungen stattfinden, welche die Regungen des Geschlechtstriebes begleiten, andererseits aber auch das primärste Material für das Auftreten von Ekel gegeben ist.“* (Scheler 1957, S. 84). Es sind demnach die Naturhaftigkeit, die Kreatürlichkeit und Fleischlichkeit sowie die sexuellen und analen Lustempfindungen, die die Körperscham auslösen und die jeden Menschen immer wieder zum Objekt seiner eigenen Lüste und körperlichen Sensationen machen – und ihm damit Scham und vielleicht sogar Ekel bescheren. Die Beherrschung und Intimisierung dieser Lüste und Regungen sind nun Merkmal des Personseins, und es ist das Schicksal des Alters, dass eben

diese Beherrschung und Intimisierung von Regungen nicht mehr gelingt oder möglich ist. So tritt der Körper mit seiner Naturhaftigkeit unvermittelt hervor, unterwirft seinen Träger jenen von Scheler beschriebenen peinlichen Regungen und macht ihn zum Anhängsel seines Leibes.

Die Dualität von hoch und niedrig spricht im Zusammenhang mit der Leibesscham/Körperscham der Psychoanalytiker und Kliniker Leon Wurmser in seinem Buch über das Gewissen (1993) an. Die Struktur des Gewissens bestehe darin, dass ein Ideal (die hochstehende innere Instanz) das Ich (die niedriger stehende innere Instanz) ständig beobachtet und alles „mitweiß“, was die niedrig stehende Instanz tut (Wurmser 1993). Das Niedrigstehende ist nun jener Ich-Anteil, der mit dem naturhaften Körper, seiner Verletzlichkeit, Unvollkommenheit und seiner Bedürfnisnatur verbunden ist. Dieser niedrig stehende Körper wird vom Über-Ich beobachtet. Wurmser nennt sechs Funktionen des Gewissens, welches neben der Beobachtung, der Bestrafung und der Verachtung auch fürsorgliche und das Ich (die niedrig stehenden Ich-Anteile) schützende Funktionen haben kann und muss. Je reifer das Gewissen im Verlauf der Biografie werden konnte, desto mehr überwiegen die schützenden Funktionen, je unreifer es bleiben musste, desto stärker sind die Schamgefühle. Die innere Dynamik der Beschämung beschreibt Wurmser als die Selbstverurteilung und das depressive Gefühl von Isolation und Selbstverachtung. Mangelnde fürsorgliche Funktionen vor allem eines unreifen Über-Ichs nehmen beschämende Botschaften der Umwelt auf und übersetzen sie in Selbstverurteilung. Dies, so Wurmser (1993), sei die Dynamik der schweren Neurosen und einer eigenen Form der Depression, die aus der Scham resultiert.

Die soziale Dynamik der Beschämung für das Ich beschreibt Simmel dahingehend, dass zunächst einmal jede Persönlichkeit von einer Sphäre der Unnahbarkeit und der Distanz umgeben ist. Jedes Eindringen in diese Grenze wird als ein Riss zwischen der Norm der Persönlichkeit und ihrer momentanen Verfassung empfunden. Simmel betont, dass die unbedeckte körperliche Erscheinung zu dieser Sphäre gehört, denn diese dürfe nur unter ganz besonderen Umständen einem anderen zugänglich gemacht werden, wenn das Ich nicht von seiner Ganzheit und Unversehrtheit losgelöst werden solle. Das Schamgefühl wurzelt auch bei Simmel in einem „herabgesetzten“ Anteil des Selbstes, weshalb er argumentiert, dass das Schamgefühl sich erst einstellt,

wenn der ganze Mensch, nicht nur ein Teil seines Selbstes sich von der Beschämung betroffen fühle, der herabgesetzte Ich-Anteil also als Repräsentant des ganzen Ich erscheine. Besonders Schamrituale und die Rituale der Verachtung, der sozialen Ächtung und der Ausstoßung sind darauf angelegt, genau dieses Gefühl ritualisiert herzustellen, die Herabsetzung, die zunächst nur einen Teil des Ichs betrifft, ritualisiert so auszuweiten, dass das ganze Ich erfasst wird.

Die Körperscham, die sich auf den Naturkörper, das Kreatürliche in uns bezieht, entsteht nach Paula Heimann (1959/1976) in der analen Phase der psychosexuellen Entwicklung, wenn das Kind die kulturelle Deutung der Analität erfährt und beginnt, die anale Lust zu tabuisieren. Eine besondere Variante der Körperscham ist daneben die Kastrationsscham. Während die anale Scham etwas ist, was anale Menschen wegen ihrer Kreatürlichkeit teilen, ist die Kastrationsscham durch das eigene Handeln oder Schicksal hergestellt und mit Schuld verbunden. Sie richtet sich auf die Anteile des Körpers, die Wurmser verstümmelt, hässlich – eben kastriert nennt. Die Kastrationsscham kann als eine Körperscham verstanden werden, die im Unterschied zur analen Scham, hier teilen wir das Merkmal der Unreinheit und Kreatürlichkeit mit allen anderen Lebewesen, uns von anderen negativ unterscheidet.

Simmel argumentiert in diesem Zusammenhang, dass deshalb ein angeborener Körperfehler, der dem ganzen Ich zugerechnet wird, stärker als Scham empfunden wird als eine erworbene Behinderung, weil hier die Fantasie der Unterscheidung zwischen einem intakten, unversehrten Ich-Anteil und dem kranken Ich-Anteil besser aufrechterhalten werden kann als bei einem angeborenem Handicap.

Beratungskunst und die Bedeutung des Vertrauens

Jeder Beratung wohnt ein Moment der Kunst inne, in deren Mittelpunkt die Entstehung von Vertrauen zwischen dem Ratsuchenden und der Beraterin/dem Berater steht. Mit diesem Vertrauen entsteht ein besonderer symbolischer, ethischer und kreativer Raum. Die Fähigkeit zur Herstellung des Vertrauens wurzelt im Takt und in der professionellen Rollenbewusstheit des Beraters/der Beraterin und in ihrer/seiner Fähigkeit, den Ratsuchenden seelisch zu sehen. Dieses seelische Sehen steht im Gegensatz zum Beobachten, Etikettieren und Einleiten von Maßnahmen und findet seine

professionelle Fortsetzung in einem Beratungsprozessmodell, welches auf einer Kontraktethik, einem guten Arbeitsbündnis und der Fähigkeit des Beraters begründet ist, verstehende, haltende, entgiftende sowie ordnende und entscheidungsfördernde Interventionen zu platzieren. Vertrauen gilt als „feste Erwartung des Guten“ (vgl.: <https://widerspruch.com/artikel/51-all/51-all.pdf>). Nach Erikson ist die Entwicklung von Vertrauen die zentrale Entwicklungsaufgabe des ersten Lebensjahres und bildet sich durch die Verinnerlichung von guten Erfahrungen der Verlässlichkeit, des Gehalten werdens und der Allgegenwärtigkeit von Sorge. Für das Kind ist die Entwicklung von Vertrauen überlebensnotwendig. Auf der anderen Seite stehen Angst und Misstrauen. Auch in der Anerkennungstheorie von Axel Honneth entsteht das Vertrauen als primäre Form der Anerkennung durch eine positive Beziehungserfahrung, durch Zuneigung und Respekt einer besonderen Vertrauensperson, die in der Lage ist Ängste zu nehmen und Vertrauen entsteht nach Homann (<https://widerspruch.com/artikel/51-all/51-all.pdf>, S. 42ff) dadurch, dass Versprechen eingehalten werden. Aus der Perspektive der Bindungstheorie, mit der auch Honneth argumentiert, ist das Vertrauen eine anthropologische Tatsache, eine Option, Menschen wollen Vertrauen. Misstrauen ist demnach zerstörtes Vertrauen, also erst eine negative Erfahrung, eine Enttäuschung des Vertrauens führt zu Misstrauen.

Zur den Fähigkeiten des Beraters/der Beraterin, Vertrauen herzustellen gehört neben der moralischen Haltung und der Einhaltung von Versprechen der Takt. Zum Takt hat in den 1960er Jahren Jakob Muth ein kleines Buch verfasst (vgl. Muth 1967). Jedoch wird die Bedeutung des Taktes erst richtig verständlich, wenn man die Scham und ihre Dynamik in einer Beratungssituation mitdenkt.

Die Bedeutung des Taktes

Jakob Muth (1967) diskutierte den Takt als Haltung von Rücksicht auf die Verletzlichkeit, die Bedürftigkeit und Beschämbarkeit des Anvertrauten. Takt ist hier nicht nur das Bemühen, einer Person Gutes zu tun, sondern besteht aus Zurückhaltung und jenem Feingefühl, die es den Anvertrauten ermöglichen, sich zu öffnen (Muth 1967, S. 15). Die Zurückhaltung, so Muth, sei deshalb bedeutsam, weil sie auf ein Nichtverändern des anderen abziele (Muth 1967, S. 22). Takt stehe im Gegensatz zur Aufdringlichkeit, zu Veränderungswillen und Aggressivität. Takt äußert sich bei Jakob Muth in der

Verbindlichkeit der Sprache, in ungekünsteltem Verhalten, in der Vermeidung der Verletzung des anderen und in der Wahrung der Distanz. Muth beschreibt den Takt als eine Form der Empathie, die dem Erzieher den rechten Weg weist (1967, S. 67). Er sei eine innere Stimme, die zur Zurückhaltung mahne und weder Beschämung noch pastorales Moralisieren erlaube. Jakob Muth war Lehrer und hatte bei seinen Argumenten zum Takt vor allem die pädagogische Situation vor Augen. Die Prinzipien des Taktes zeigen, wie man Öffnung und Koproduktion erreicht, die seelische Beschämung zeigt, wie man dies verhindert. Psychoanalytisch betrachtet ist der Takt eine Voraussetzung für einen seelischen Entgiftungsprozess. Seelische Entgiftung (vgl. Gröning 2013) ist von Wilfred Bion (1963, 2002) als Alpha-Funktion in der frühen Mutter-Kind-Beziehung beschrieben worden. Mittels Containing, also dem Auffangen von negativen Emotionen, den sogenannten Beta-Elementen, nimmt die Bezugsperson die negativen Affekte des Kindes auf und gibt sie ihm entgiftet zurück, wodurch Affektstabilisierung erreicht wird. Diese Entgiftungsfunktion, die Bion beschreibt, wird ebenfalls „seelischer Verdauungsprozess“ genannt. In diesen seelischen Verdauungsprozess kann der taktvolle Berater einsteigen. Diese Funktion der Beratung ist mehr als nur die Identifizierung oder das Spiegeln und aktive Zuhören, die in der personenzentrierten Beratung zumeist als Technik beschrieben und mechanisch eingeübt wird.

Die Gestaltung eines ethisch-reflexiven Beratungsprozesses

Setzt man die skizzierte reflexive Haltung des Beraters/der Beraterin voraus, so gehören zum guten Beraten alle Elemente, deren Vernachlässigung größeren Schaden anrichten kann. Wer nicht den Eindruck von Beratung als pastoraler oder gouvernementaler Institution befördern will, wird, bevor der Klient mit der Darstellung seines Problems beginnt, immer den institutionellen und kontraktuellen Rahmen der Beratung klären und nicht darauf vertrauen, dass dies durch Institution und Profession bereits genügend geklärt ist. Erinnerung sei an Burkhard Müllers Reflexionen zum Arbeitsbündnis (1986). Erst die Klärung des äußeren Rahmens ermöglicht ein Arbeitsbündnis (Gröning 2012, S. 34-38). Jedoch ist der äußere Rahmen nicht darin erschöpft, dass man Zeit, Ort und Bezahlung der Beratung vereinbart, sondern mögliche Interessen, Interessenskonflikte und ethische Prinzipien wie Vertrauensschutz, „Tu dem dir Anvertrauten nichts Schlechtes“ (Brumlik 2007) und die Klärung von Entscheidung und Beratung bzw. Beratung und Umsetzung. Erst wenn diese Bedingungen erfüllt sind, wird der

Klient sich auch innerlich auf den beraterischen Raum einlassen und diesen als Ort der Reflexion anerkennen. In einem nächsten Schritt entsteht ein Beziehungsraum und werden sich Berater und Ratsuchende dadurch annähern, dass der Berater/die Beraterin den Erzählungen des Klienten nicht nur aufmerksam zuhört, sondern die lebensweltliche Gestalt der Erzählung sinnhaft und seelisch aufmerksam nachvollziehen kann, sie in Verbindung mit Entwicklungsaufgaben, Rollenanforderungen, Lebenslaufstrukturen und Habitus bringt. In vielen Beratungsprozessen ist an dieser Stelle seelische Entgiftung nötig. Im Gegensatz zur Therapie wird in der Beratung nicht nur über Gefühle zu reden sein, wie Rogers das für die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie vorschlägt und auf die Beratung überträgt, sondern über Denkweisen, Überzeugungen, lebensweltliche Daseinstechniken und den alltäglichen Sinn. In dem Maße, wie der Berater/die Beraterin die Deutungsmuster der Ratsuchenden in einen Zusammenhang zu ihren Problemen stellen kann, werden sich notwendig zwischen Ratsuchenden und Beratern Konflikte entwickeln. Meist ist der Berater auf Grund seiner wissenschaftlichen Ausbildung schnell in der Lage, die Lebensweisen der Ratsuchenden, die Deutungsmuster und die Dimensionen des Habitus als mitverantwortlich für die als problematisch empfundene Lebenslage und Lebenssituation zu erkennen. Schutz des Beziehungsraums und einführende Konfrontation mit den problemverursachenden Denkweisen sowie das Aufzeigen von Gegenhorizonten gehören dann zur wichtigen Pendelbewegung in der Beratung. Auch hier ist wieder der Takt ein wichtiger Begleiter des Beratungsprozesses. Ordnen und Entscheidung fördern sind dann wichtige spätere Interventionen.

Der Beratungsprozess in der psychosozialen und der sozialpädagogischen Beratung

„Bereits vor der ersten Begegnung sind Prozesse der Übertragung, Gegenübertragung und Widerstand in Gang gekommen.“ (Thomä/Kächele 1985, S. 172).

In Beratungssituationen ist von einer grundsätzlichen Spannung zwischen Profession und Institution auszugehen. Seit Siegfried Bernfeld (1925/1967) ist bekannt, dass die Institution ins pädagogische Handeln einwirkt. Bernfeld nannte das die Institutionsethik, die latent wirkende Schwerkraft der Institution. Von einem latenten Sinn spricht auch der Beratungsforscher Ulrich Oevermann (2003) im Hinblick auf eine Teamsupervision, in der er nach der Methode der objektiven Hermeneutik herausarbeiten

konnte, wie sehr das professionelle Handeln durch institutionelle Vorgaben beeinflusst wird. Das Einwirken der Institutionen in die Profession ist für ihn Teil der Fallstrukturgesetzlichkeit.

Die Institution wirkt sich nicht nur im alten Beispiel von Bernfeld als dritte Grenze der Erziehung auf das professionelle Handeln aus oder bei Oevermann, sie ist auch in der Beratungsforschung in Bezug auf die Dynamik der Beratungsbeziehung und Begrenzung der Profession ein bekanntes Problem. So schreibt schon Gerda Kasakos (1980) in Bezug auf die amtliche Beratung, dass die gesamte Beratungssituation von einem Double-Bind geprägt sei. Auch Freyberg und Wolff (2005) haben in ihren Fallrekonstruktionen zur Schulberatung aufgezeigt, wie sehr die Institution in die Handlung von Schulpsychologen, Lehrern und Schulleitung etc. einwirkt.

Gute Beratung zeichnet sich aber durch eine Professionsethik aus und dadurch, dass dem Klient/der Klientin unmittelbarer Schutz gewährt werden kann. Sehr massiv ist dieser professionelle Raum der Beratung zum ersten Mal historisch von den feministischen Beraterinnen im Kontext der §218-Debatte kommuniziert worden. Sie haben quasi öffentlich skandalisiert, dass der Gesetzgeber und seine Anforderungen ihnen mittels Regeln und Vorschriften zu den Beratungszielen und Maßstäben in den professionellen Raum „hereingrätschen“ und damit die Beratung sofort zu einer Institution gesellschaftlicher Normalisierung werden lassen.

Vor allem der Anfang der Beratung entscheidet darüber, ob Vertrauen, Beziehungsaufbau und die Vorbereitung des Arbeitsbündnisses überhaupt entstehen können. Ein von den Regeln der Institution dominierter Anfang missglückt fast immer, treibt den Klienten in Regressionen und Übertragungen und erschwert das Arbeitsbündnis. Die Anfangssituation in der Beratung sollte immer davon gekennzeichnet sein, dass der Ratsuchende ankommen darf in der Beratungssituation. Es sollte Raum gegeben werden: Rituale der Ehrerbietung, der Zuvorkommenheit und ein taktvoller Umgang sind in der Anfangssituation Zeichen einer professionellen Beratung. In komplexen Gebäuden darf man einen Klienten auch schon mal am Haupteingang abholen. Der Weg in die Beratungsstelle sollte gut beschrieben sein und ein Zuspätkommen des Klienten beim ersten Mal ist entschuldbar, wenn man sich Übertragung und Regression klar macht. Für das erste Gespräch ist mehr Zeit zu planen als für die weiteren Beratungstermine. Ankommen in der Situation heißt den Ratsuchenden kennenlernen und sich

auf ihn einstellen. Aufmerksamkeit, Eröffnung des Beziehungsraumes, Freundlichkeit zeichnen die Erstsituation aus.

Mit den Problemen des Neuanfangs in professionellen Beziehungen hat sich vor allem die Psychoanalyse auseinandergesetzt (vgl. Gröning 2012, S. 37f.). Allerdings ist der psychoanalytische Rahmen ein von Beobachtung, Introspektion und Gegenübertragung dominierter Raum, der sich von der Beratung unterscheidet. In der Mehrheit der Beratungssituationen führt die Institutionsdynamik zu einer Art Grundspannung, die sich im Erstgespräch zumeist schon zeigt. Diese Grundspannung wird psychoanalytisch als institutionelle Übertragung verstanden. Dies heißt, dass vor allem am Anfang ausgelöst durch bestimmte Grundeinstellungen oder Vorerfahrungen Gefühlsreaktionen beim Klienten wach werden. Diese liegen meist nicht in der personalen Beziehung, sondern in der Institutionsdynamik begründet. Sie können durch die personale Beziehung und den Habitus des Beraters oder der Beraterin verstärkt oder abgeschwächt werden. Gute Beratung schwächt im Professionssinn die institutionelle Übertragung ab. Die Person des Beraters oder der Beraterin soll als authentisch und vertrauenswürdig, vor allem aber als professionell wahrgenommen werden können und nicht als Agent oder Funktion in der Institution.

Thomä und Kächele (1985) betonen, dass es für die Anfangssituation von ganz besonderer Bedeutung ist, welche Einstellung und welches Klientenbild der Berater/die Beraterin entwickelt hat. Die Psychoanalyse spricht hier von einem Übertragungsangebot. Jeder Berater sollte hinsichtlich Komplexität, Architektur, Atmosphäre und Raum reflektieren, welches Übertragungsangebot hinter diesen Strukturen steckt. Vielfach lässt sich erklären, warum man es so oft mit Aggressionen, mit Zuspätkommen, mit Verwirrtheit und ähnlichen institutionellen Übertragungen in der Beratung zu tun hat.

Übertragungen werden weiterhin durch die Person des Beraters ausgelöst. Berater sind signifikante Andere, die dem Ratsuchenden sehr nahe kommen werden, die an Eltern, Lehrer oder Pastoren erinnern mögen. Berater müssen mit den negativen Übertragungen des Anfangs umgehen können und wissen, dass diese negativen Übertragungen in der Kommunikation und in der Beziehung immer auch die Suche nach Vertrauen sind. Einen haltenden Rahmen zu entwickeln ist deshalb der angemessene Umgang. In der Psychoanalyse werden verschiedene Ebenen der Übertragung beim

Neuankommen, also beim Ratsuchenden stimuliert (vgl. Mendelsohn 1997, S. 22, Auchter 2000):

- der Versuch, sich gegen das, was ist, was alteingesessen und etabliert erscheint, zu behaupten;
- der Impuls, die eigene Geschichte und die eigenen persönlichen Erfahrungen aufrechterhalten zu wollen, und gegen das Neue oder das, was kommen könnte, zu verteidigen;
- Sturheit, Unflexibilität, latente Aggression kennzeichnen diesen Konflikt. Mendelsohn beschreibt es als Haltung gegen die Zumutung so sein zu sollen, wie alle anderen;
- Angst zum Objekt zu werden;
- Ambivalenz.

Für die Anfangssituation in der Beratung gilt deshalb, dass alles, was nicht besprochen ist und nicht besprochen werden kann, agiert werden muss und nicht funktionieren kann. Es ist deshalb ein Kunstfehler, wenn schon in der Erstsituation Lösungen angestrebt oder vorbereitet werden. Sie führen ggf. dazu, dass der Klient die Hilfe anzunehmen scheint. Eine Lösung, die aber nicht durch das Nadelöhr der beraterischen Beziehung gegangen ist, funktioniert nur, wenn der Klient nicht ratbedürftig ist, sondern nur eine Auskunft braucht. In wirklichen Beratungssituationen ist die Verwirrtheit, das Suchen und das Erarbeiten die Realität, nicht die schnelle Lösung.

Schließlich haben Bude, Schmitz und Otto (1989) in einer umfassenden Beratungskritik betont, dass in der Beratung System und Lebenswelt aufeinander prallen, wenn Beratung als ein strategischer Prozess organisiert ist, der sich in Phasen der Eröffnung, der Datensammlung, der Interpretation der Daten und Stellungnahme und Maßnahme darstellt. Der Berater, der so agiert, zeige dem Klienten vor allem, dass er eine Positionsrolle habe. Das Hervorkehren der Positionsrolle löst Scham, Angst und Projektionen aus. Die Durchsetzung der Asymmetrie hat durch die gouvernementalen Beratungsformate wie vor allem systemisches Fragen noch mehr zugenommen und macht Beratung unverdaulich. Der Berater hat hier das Deutungsmonopol, das Fragemonopol, während der Klient das Darstellungsmonopol und das Entscheidungsmonopol habe – jedenfalls bis zu einem gewissen Grade (vgl. Bude/Otto/Schmitz 1989, S. 139).

Das Arbeitsbündnis

Wenn Beratung, wie Walter Hornstein (1977) es vertritt, ihren Ausgangspunkt an der Förderung von Mündigkeit des Ratsuchenden nimmt, gehört die Kontraktierung der Beratung konstitutiv zum Beratungsprozess dazu und ist seine wichtigste Institution. Die Kontraktierung von Beratung transzendiert sowohl den amtlichen, den institutionellen wie auch den expertokratischen Einfluss auf die Beratung. Der Kontrakt soll symbolisch Berater und Ratsuchende zu gleichen Partnern machen und dem Ratsuchenden damit Ängste, Schamgefühle und infantile Gefühle nehmen. Der Kontrakt ist also keine Formel von Geben und Nehmen, keine Absprache von Rechten und Pflichten, kein Instrument der Disziplinierung, wie dies derzeit im Umfeld von amtlichen Beratungsprozessen stattfindet. Hier ist zu beobachten, dass die Kontraktethik zum Beispiel aus der Supervision, wie Supervisoren und Supervisanden ihr Arbeitsbündnis in einem Kontrakt festhalten und unterschreiben, in eine Art Pflichtenheft überführt wird, welches nur dem äußeren Anschein nach ein Kontraktverhältnis ist. Eigentlich unterschreibt der Ratsuchende ein Disziplinarschriftstück mit vielen Elementen der Selbstverpflichtung und Verpflichtung gegenüber dem Amt.

Der Kontrakt soll also in erster Linie einer Ethik folgen. In zweiter Linie soll er Übertragungen und vor allem am Anfang der Beratung wirkungsmächtige Mechanismen wie Projektionen auffangen. Der Beratungskontrakt nimmt Rücksicht auf die Verletzungs-offenheit von Klienten und Ratsuchenden und regelt zudem das Verhältnis von Nähe und Distanz. Inhalte des Kontraktes sind innere und äußere Dimensionen der Beratung. Was ist der Beratungsgegenstand? Welches ist das Beratungssetting, wie ist zu kommunizieren, wenn Gegenstand und Setting sich verändern? Selbstverständlich können im Kontrakt auch Zeiten, Bezahlung und Fristen für Absagen von Terminen festgelegt werden. Eine besondere Bedeutung hat der Vertrauensschutz in der Beratung. Zum Vertrauensschutz gehört Offenheit und diese muss auf beiden Seiten vorhanden sein. Es ist nicht richtig, wenn vom Ratsuchenden Offenheit verlangt wird, die Ergebnisse von Diagnosen, Tests und anderen Verfahren aber nicht oder nur in Auszügen kommuniziert werden. Im Beratungskontrakt legt der Berater auch fest, dass er in der Zusammenarbeit mit dem Klienten rollenreflexiv agiert. Der Grundsatz: „Tu dem Dir Anvertrauten nichts Schlechtes“, ist der Leitsatz des Beratungskontraktes.

Eine gute Beratung arbeitet mit dem Setting, welches sich während des Beratungsprozesses ändern kann. In der Supervision ist es üblich, zu bestimmten Zeitpunkten Vorgesetzte einzubeziehen, um zu Konsens und Kompromissen zu kommen, ebenso die Beratung zu evaluieren und zu metakommunizieren. Ein falsches Setting fördert den Verdacht der Einseitigkeit und des Abwehrbündnisses. Dies kann Fantasien und Schuldgefühle verursachen.

In der Sozialpädagogik spricht Burkhard Müller (1985, S. 119) vom Arbeitsbündnis, welches er als „*working consensus*“ bezeichnet. Im Sinne der Anwaltlichkeit erteilt der Klient dem Berater ein Mandat. Der Klient braucht die Hilfe des Beraters und beide treten in eine Koproduktionsbeziehung. Gerhard Leuschner (1993) bezeichnet dies als Interdependenz. Die Interdependenz der Beziehung, die für jede soziale Dienstleistung im Übrigen konstitutiv ist, wird in einem Kontrakt festgehalten, welcher als äußerer und innerer Rahmen verstanden werden kann. Vor allem der innere Rahmen setzt auf die Vernunft des Klienten, auf seinen Willen zur Mündigkeit. Ein freiwillig und vernünftig zustande gekommener Kontrakt mündet in einen Konsens über die Beratung. Vernunft beruht auf einem täuschungsfrei festgestellten gemeinsamen Interesse (Habermas 1973, S. 148, nach Müller 1985, S. 118). Müller zeigt auf, dass „systematisch verstellte Beziehungen“ den Anforderungen an Kontrakt und Arbeitsbündnis nicht gerecht werden können. Das Arbeitsbündnis ist deshalb, wie schon ausgeführt, eine Kontraktethik, die von der Anerkennung des/der Ratsuchenden als Rechtsperson geprägt ist (hierzu auch Gröning 2012, S. 38ff.). Schließlich sei noch die psychoanalytische Dimension des Arbeitsbündnisses erwähnt.

Freud hat das Arbeitsbündnis als Kontrakt zwischen dem Analytiker und den gesunden Ich-Anteilen des Analysanden verstanden, um die kranken Ich-Anteile zu kurieren. Diese Haltung kann dem Berater helfen, wenn Störungen des Arbeitsbündnisses die Beratung erschweren. So kann es zu einer Übermacht des unreifen Gewissens und in der Folge zu Schamgefühlen des Klienten kommen. Auch eine infantile Abwehr – wunschgeleitet, illusionsgeleitet und nicht realitätstüchtig – und eine mangelnde Reife können das Arbeitsbündnis stören. Freud versteht das Arbeitsbündnis dann wie folgt: *„Das Ich ist durch den inneren Konflikt geschwächt. Wir müssen ihm zu Hilfe kommen. Es ist wie in einem Bürgerkrieg, der durch den Beistand eines Bundesgenossen von außen entschieden werden soll. Der analytische Arzt und das geschwächte Ich sollen,*

an die reale Außenwelt angelehnt, eine Partei bilden gegen die Feinde, die Triebansprüche des Es und die Gewissensansprüche des Über-Ichs. Wir schließen einen Vertrag miteinander. Das kranke Ich verspricht uns vollste Aufrichtigkeit, d. h. die Verfügung über all jenen Stoff, den ihm seine Selbstwahrnehmung liefert. Wir sichern ihm strengst Diskretion zu und stellen unsere Erfahrung der Deutung des vom Unbewußten beeinflussten Materials in seinen Dienst. Unser Wissen soll sein Unwissen gutmachen, soll seinem Ich die Herrschaft über verlorene Bezirke des Seelenlebens wiedergeben.“ (Freud, GW XVII, S. 98, nach Müller 1985, S. 121).

Die Position, die Freud hier einnimmt, ist nicht nur eine mächtige, sondern durch den Vertrauensschutz und das Ziel, nämlich die Herrschaft über verlorene Bezirke des Seelenlebens zurückzuerobern, auch eine parteiliche und anwaltliche Form. Die psychoanalytische Haltung hilft, wenn die Enttäuschung durch den Klienten überhandnimmt.

Das seelische, das lebensweltliche und das soziale Verstehen

In der psychosozialen und sozialpädagogischen Beratung, insofern sie sich vom Auskunftgeben, Informieren, Rat-Erteilen, von der Zuweisung von Maßnahmen und/oder Weiterverweisung unterscheidet, insofern sie also eine reflexive Auseinandersetzung des Klienten/der Klientin mit sich selbst und seinen/ihren Problemen miteinschließt, sind drei Verstehensbegriffe zu unterscheiden. Ein erster beschreibt das Verstehen als seelischen Vorgang quasi vorsprachlich und emotional, während der zweite Verstehensbegriff diesem quasi gegenübergestellt ist. Er ist analysierend und auf die äußere Welt gerichtet. Und ein dritter Verstehensbegriff entwirft das Verstehen als gegenseitige, in einer Beziehung aufgehobene Rekonstruktion von Erfahrung und Weltinterpretationen und kann als lebensweltliches Verstehen definiert werden.

Im Sinne dieser Dreiteilung des Verstehensbegriffs beschreibt zunächst Bongaerts (2010), dass das Verstehen eines Menschen etwas anderes ist als das Verstehen einer Maschine und dass das Verstehen eines Menschen sowohl auf Beobachtung und Interpretation als auch auf Identifikation und seelischer Zustimmung beruhen kann.

„Es ist allein ausgehend vom Sprachgefühl ein Unterschied, ob ‚ich mich mit einem anderen Menschen verstehe‘ oder ob ‚ich einen anderen Menschen verstehe‘. Genauso scheint das Verstehen eines Automotors etwas anderes zu meinen als das

Verstehen einer Handlung, eines Textes oder gesprochener Sprache. Und ob ein Bild oder Musik überhaupt verständlich sein müssen, kann zunächst grundlegend in Frage gestellt werden. Im Hinblick auf die Vieldeutigkeit des Begriffs ist es also zunächst problematisch, Verstehen zu definieren. Eine mögliche Annäherung kann dadurch erfolgen, dass genauer bestimmt wird, worauf sich das Verstehen in den angeführten Beispielen bezieht. Was also wird verstanden, wenn ein anderer Mensch (a), eine Handlung (b), sprachliche Äußerungen in Wort und Schrift (c), ein Automotor (d) verstanden oder nicht verstanden werden oder wenn sich zwei Menschen mehr oder weniger miteinander verstehen (e)?“ (Bongaerts 2010, S. 29).

Was ich verstehe und ob ich also etwas verstehe, hängt auch mit meinem Interesse zusammen, welches in jedem Verstehen und Erkennensprozess eine eigene Dimension darstellt. Unabhängig von meiner eigenen Zustimmung muss ich beim Verstehen einen inneren Raum in mir erschaffen, in dem sich das Erzählte und die Person des anderen in mir abbilden können. In diesem Sinn hat Verstehen immer etwas mit Regression zu tun, mit Teilnahme, Betrachtung, Faszination und Begegnung. Um etwas zu verstehen, muss ich eine Fantasie zu dem, was ich verstehen will, entwickeln können. Eine allein auf Beobachtung basierende Haltung reicht für diese Form des Verstehens nicht aus. Ob und welche Fantasie ich entwickle, hängt zudem von meinem Standort ab. In der Wissenschaft, der Supervision, wie in der Beratung ist es deshalb üblich, den eigenen Standort, das erkenntnisleitende Interesse zu reflektieren, um seinen eigenen Prozess des Verstehens nachvollziehen zu können, ebenso die Dimensionen des Nicht-Verstehens.

Das seelische Verstehen

Seelisches Verstehen wird zumeist als empathischer Akt (Wittenberger 1982, S. 48), als Identifizierung oder als Sich-miteinander-Verstehen bezeichnet (Bongaerts 2010, S. 9). Es handelt sich um die menschliche Fähigkeit, mich dem anderen ähnlich zu machen, um eine Mimesis (Hörster/Müller 1996, S. 629). Hörster/Müller nennen dieses mimetische Vermögen, die Fähigkeit sich ähnlich zu machen, den Anfang jedes pädagogischen Handelns.

Heute wird in der Bindungstheorie (Bowlby 2008) das Sich-ähnlich-Machen als wesentliche seelische Voraussetzung der Mutter angesehen, ihr Kind am Leben zu

erhalten. Wir sprechen vom Akt des Spiegeln und damit verwandt des Haltens bei Winnicott (vgl. Neubaur 1987) und des Auffangens (Containing bei Bion 1963). Alle drei Fähigkeiten gehören zum seelischen Verstehen (vgl. auch Eike 1982, Gröning 2013). Im Prozess von Supervision, Beratung und Therapie hat sich vor allem Leon Wurmser mit dem seelischen Verstehen befasst und es als seelische Aufmerksamkeit bezeichnet, als eine Haltung der Anerkennung, der emotionalen Zustimmung und Zugewandtheit. Wurmser bezeichnet dieses auch als seelisches Sehen. Ein Trauma entsteht bei Wurmser umgekehrt vor allem durch Seelenblindheit und der Weigerung der signifikanten Anderen, Bedürfnisse und Identität des Ichs zu sehen, es zu überfordern mit Leistungsansprüchen und ihm gleichzeitig Schuldgefühle zu machen (Wurmser 2002, S. 34ff.). Nach Wurmser heißt Seelenblindheit „taub werden“ für die eigenen Gefühle und Stimmungen. Seelisches Verstehen hat für ihn mit der Wiederbelebung dieser tauben Gefühle zu tun. Diese Wiederbelebung vollzieht sich aber nicht durch Diagnosen, durch Erklären, Analysieren oder durch Fordern und eine beobachtende Haltung, sondern beginnt mit der Fähigkeit des Beraters und Supervisors zu den Erzählungen des Supervisanden entsprechend der Theorie des seelischen Verstehens haltende, schützende und gleichsam nährnde Fantasien zu entwickeln.

In seinen Anregungen zum Thema Verstehen (Leuschner 1982) unternimmt Leuschner den Versuch, das seelische Verstehen als Teil der supervisorischen Kompetenz und Kunst zu skizzieren. Er bedient sich dabei einer Metapher vom gekränkten Ich, welches kaum noch in der Lage ist zu sprechen oder zu vertrauen. Kränkungen und die Erfahrung als Objekt behandelt zu werden, haben zur Taubheit, Blindheit und Hässlichkeit geführt, eine Hässlichkeit, die bei den hinzugezogenen Experten unbewusst zur Überlegenheit, Beschämung und Gewalt verführt – auch an Orten, die eigentlich geschaffen worden sind, „die Dinge zu reparieren“. Bei Leuschner ist die richtige supervisorische Haltung der Verzicht auf jedwede Expertokratie und die unbedingte Reflexion vor allem jener Impulse, die den Supervisor dazu verführen, über den anderen auf Grund seiner Schwäche zu verfügen und mit ihm zu spielen, ihn schließlich zu diagnostizieren und wegzulegen. In Leuschners „Anregung zum Thema Verstehen“ lassen sich die Dynamiken der Scham beim unerfahrenen Supervisor sehr gut nachvollziehen. Aus Unsicherheit und Scham ist der unerfahrene Supervisor deshalb nicht in der Lage zum seelischen Sehen, weil er sich für die Betrachtung des anderen keine Zeit lässt und mit seinen eigenen Gefühlen voll auf besetzt ist. Er ist nicht fähig,

den inneren Raum zu schaffen, der die Regression auslöst und zum seelischen Verstehen führt. Umgekehrt beginnt derjenige, der seelisch sieht, mit ganz basalen, schützenden und nährenden Handlungen.

Auch Axel Honneth (1994) hat sich in seiner Theorie der Anerkennung mit Spielarten des seelischen Verstehens und einer Entwicklung hin zur moralischen Haltung und Autonomie befasst. Er verortet die Form des Verstehens als vertrauensvolle seelische Zustimmung in der Anerkennungsform der primären Zustimmung. Dies ist für Honneth eine Art basaler Sittlichkeit und Moralität. Jede Gesellschaft benötigt zu ihrer Existenz diese Formen von Anerkennung und Zustimmung.

„Eine Bewegung von intersubjektiver Anerkennung konstituiert die notwendige Gemeinsamkeit einander entgegengesetzter Subjekte. In dem Maße, in dem ein Mensch sich in bestimmten Fähigkeiten und Eigenarten durch einen anderen Menschen anerkannt weiß und darin mit ihm versöhnt ist, lernt er auch zugleich Teile seiner unverwechselbaren Identität kennen und ist somit dem anderen wieder als etwas Besonderes entgegengesetzt. In der wechselseitigen Anerkennung erfahren die Individuen ihre Identität. Gleichzeitig ist in der Logik der Anerkennungsbeziehung eine innere Dynamik angelegt: Weil die Menschen in der Anerkennung durch den anderen stets auch etwas über sich erfahren, was eine neue Dimension ihres Selbst ist, müssen sie die Beziehung wieder verlassen. Somit besteht die Bewegung der Anerkennung aus dem Prozeß der Versöhnung und des Konfliktes zugleich.“ (Honneth 1994, S. 156).

Lebensweltliches Verstehen

Unter lebensweltlichem Verstehen kann man die Schnittstelle oder den Übergang zwischen objektiven, gesellschaftlichen Strukturen und subjektiver, sinnhafter Verarbeitung eben dieser Strukturen verstehen. Ursprünglich geht das Lebensweltkonzept zurück auf Edmund Husserl, der sich für ein subjektives Verstehen in den Geisteswissenschaften stark machte. Einen großen Einfluss auf das Lebensweltkonzept hat die Theorie von Alfred Schütz zum sinnhaften Aufbau der sozialen Wirklichkeit (1932). Weitere wichtige Arbeiten sind jene von Pierre Bourdieu (1997) zum Habitus und Feld und von Gabriele Rosenthal zur biografischen Forschung (1995). Während das seelische Verstehen, welches vorgängig beschrieben wurde, vor allem auf einer Bewegung von Anerkennung und einem empathischen Akt beruht, ist das lebensweltliche

Verstehen rekonstruktiv und stärker von den Erkenntnissen der interpretativen Sozialforschung beeinflusst. Deutungsmusteranalyse, dokumentarische Methode, objektive Hermeneutik und ihre jeweiligen Fallrekonstruktionen spielen hier eine wichtige Rolle. In der Praxis spielt das Lebensweltkonzept vor allem in der Tradition von Hans Thiersch (1992) eine Rolle. Im supervisorischen Prozess kann die Bewegung des lebensweltlichen Verstehens als Akt bezeichnet werden, von außen zu verstehen und die objektiven Strukturen der Lebenswelt, die Lebenslage (Neurath 1909, Weiser 1978) zu betrachten. Hier spielen feldtheoretische Betrachtungen im Sinne von Kurt Lewin (1963) und Pierre Bourdieu hinein. Ebenso werden Lebenslaufstrukturen, Lebensereignisse und der Lebenszyklus betrachtet. Dieses Verstehen von außen wird ergänzt durch Zugangsweisen zur Subjektivität, die in den genannten qualitativen Forschungsmethoden beschrieben sind. Lebensweltliches Verstehen setzt immer lebensweltliches Erzählen voraus. Die subjektiven Interpretationen können dabei wie bei Rosenthal (1995) gestalthaft geordnet werden, oder im Sinne der dokumentarischen Methode werden drei Sinnebenen durchschritten, oder es werden im Sinne der objektiven Hermeneutik vor allem durch Sequenzieren die Sinnhaftigkeit und die Sinnstrukturen der Lebenswelt rekonstruiert. Lebensweltliches Verstehen ist eine wichtige Dimension der Fallsupervision.

Die Anfänge des Lebensweltkonzeptes

Phänomenologie – unspezifisch die Lehre von den Erscheinungen, ist seit Edmund Husserl (1859-1938) eine Sozialtheorie und Philosophie, die sich mit dem Problem des transzendentalen (überschreitenden) Bewusstseins befasst. Im Sinne der alten griechischen Auffassung von Wissenschaft und Philosophie – z. B. bei Jürgen Habermas in „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ (1968) beschrieben – will derjenige, der erkennen will, gleichzeitig verstehen, das heißt, kontemplativ zu den Dingen selbst vordringen. Auch hier ist Verstehen ein regressiver Prozess, der durch Betrachtung und Versenkung in den Gegenstand vollzogen wird (Habermas 1968). Das so verstandene und geschaute Phänomen zeigt sein eigenes Wesen oder seine Idee. Leitmotiv phänomenologischer Forschung ist die Aufklärung des Zusammenhanges von Realität und Sinnhaftigkeit. Hierzu hat Husserl zwischen Noesis (Bewusstseinsakt) und Noema (Bewusstseinsinhalt) unterschieden. Die Lebenswelt, die Husserl schlicht die persönliche Welt nennt, in der jemand lebt, beschreibt er als transzendental (die Realität

überschreitend), sie ist mit positiven, empirischen Instrumenten nicht überprüfbar. Er spricht ihr eine Leitfaden- und Bodenfunktion zu und verbindet sie auf diese Weise mit der Identität. Der Ursprung des Lebensweltkonzeptes findet sich in der von Husserl entwickelten phänomenologischen Theorie über „Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie“ (1936). Husserl spricht hier von einer Krise der Wissenschaft, deren Ursache in einem falschen, weil rationalistischen Selbstverständnis begründet sei. Husserl kritisiert die selbstverständlich angenommene Objektivität der wissenschaftlichen Forschung und beginnt von hier aus seine Überlegungen zur Lebenswelt. Dass Wissenschaft nicht wirklich objektiv sein kann, steht für Husserl deshalb außer Frage, weil der Wissenschaftler selbst ein Teil der subjektiven und damit relativen Lebenswelt ist. Dahinter steht die Behauptung, dass wirkliche Objektivität nicht möglich ist. Wissenschaft müsse sich stattdessen um das Verstehen des Zusammenhanges von Lebenswelt und Wissenschaft bemühen. Sie müsse reflexiv werden im Hinblick auf die Beziehung zur Lebenswelt. Für Husserl nimmt jede Erkenntnis ihren Ausgang auf dem Boden der Lebenswelt. Die Wissenschaft solle die Lebenswelt als Leitfaden nutzen. Husserls Lebensweltkonzept kann in strukturelle und subjektive Strömungen differenziert werden. Vor allem die Theorie sozialer Milieus, die Feldtheorie und die Lebenslagetheorie gehören zu den strukturalen Ansätzen, die versuchen, das Lebensweltkonzept objektivierbar zu machen. Zu den subjektiven Ansätzen gehört vor allem die Biografieforschung.

Die Bedeutung des Alltags für das Verstehen

Alfred Schütz (1899-1959) griff die Überlegungen Husserls auf und führte sie im Rahmen seiner Theorie einer verstehenden Soziologie weiter. Schütz' Theorie wird heute als phänomenologische Sozialtheorie eingestuft. Im Gegensatz zu Husserl, der von einer transzendentalen Lebenswelt ausging, untersuchte Schütz empirisch messbare Strukturen der Lebenswelt und diskutierte auf dieser Basis zwei Begriffe, die für seine Forschungen tragend sind: den Begriff des Alltags und den Begriff des Milieus. Das Verstehen eines Menschen setzt dabei die Fähigkeit voraus, seinen Alltag vorstellen zu können. Das Handeln des Menschen in seinem Alltag wird dabei von Schütz als weder logisch noch systematisch angesehen. Im Gegensatz zur Theorie des Homo oeconomicus, wonach der Mensch utilitaristisch und zweckrational handelt, sei das reale lebensweltliche Handeln vor allem sinnhaft, das heißt von den Horizonten der

Lebenswelt mitbestimmt. Jede Handlung eines Menschen sei als Ergebnis bisheriger Erfahrungen und Erlebnisse zu verstehen. Die Erfahrungen werden in bewusste oder unbewusste Sinnzusammenhänge geordnet und konfigurieren sich zu einer Erfahrungswelt im Alltag.

In seiner theoretischen Arbeit über den sinnhaften Aufbau der sozialen Welt entwirft Schütz eine Struktur der sozialen Wirklichkeit. Durch alltägliche Erfahrung hat sich der Mensch über den gesamten Zeitraum seiner Existenz sinnhafte Zusammenhänge alltäglicher Erfahrungen geschaffen. Diese Erfahrungswelt habe eine räumliche, zeitliche und soziale Struktur. Lebensweltliches Wissen wird nach Schütz auf eine bestimmte Weise organisiert: Ein Mensch verfügt über ein bestimmtes Wissen, welches er als bedeutsam für sich erachtet und woran er sich orientiert. Das Wissen und die Art, wie jemand seine Erfahrungen typisiert und organisiert, hängen mit den Horizonten der Lebenswelt eng zusammen. Die Erfahrungen in der Lebenswelt werden zu Denkweisen und Alltagssichten, -erfahrungen oder -konstruktionen organisiert. Sie werden typisiert und vor dem Hintergrund bereits gemachter Erfahrungen geordnet und bewertet. Erfahrungen werden deshalb hinsichtlich ihrer Vertrautheit, Bestimmtheit und erst später in Bezug auf Glaubwürdigkeit und Widerspruchslosigkeit anhand des jeweiligen lebensweltlichen Wissensvorrates geprüft.

Alfred Schütz' Beschreibungen zur Lebenswelt und zum Alltag sind in Bezug auf eine Theorie des Verstehens im Kontext der Erwachsenenbildung seit den 1980er Jahren diskutiert worden. Bekannt geworden sind der Deutungsmusteransatz und die Deutungsmusteranalyse als Methode qualitativer Sozialforschung und Methode des Verstehens in der Erwachsenenbildung (vgl. Arnold 1983). Entwickelt wurde die Methode von Ulrich Oevermann (1973).

Das Verstehen des lebensweltlichen Denkens – die Deutungsmusteranalyse in der Supervision

Das Projekt, für die Beratung/Supervision wissenschaftliche Methoden des Verstehens und Intervenierens zu generieren, die zudem reflexiv, also nicht unbedingt therapeutisch-klinische Wurzeln haben, die also im engen Sinn nicht diagnostizieren oder gar den „klinischen Blick“ anwenden, führt zur Frage, wie sich Erzählungen und Beschreibungen eines Supervisanden bzw. einer Fallerzählung verstehen lassen. Ein Begriff,

der hierzu seit den 1980er Jahren eine gewisse Karriere gemacht hat, ist der Deutungsmusteransatz (Oevermann 1973). In Verbindung mit der Fallsupervision ist die Arbeit mit Deutungsmustern von großem Potenzial, da gerade sie sozialwissenschaftlich als Mikroanalysen und als Fallanalysen anerkannt sind. *„Gegen die globalen Thesen eines epochalen gesellschaftlichen Wandels setzt die Deutungsmusteranalyse detailversessen die Analyse des Einzelfalles, um in der Sprache des Falles den Spuren der Verwerfungen und Fragmentierungen nachzugehen“.* (Becker et al. 1987, S. 2ff., zit. n. Lüders 1991, S. 379).

Als Deutungsmuster werden zeitstabile und teilweise stereotype Einstellungen von Angehörigen einer sozialen Gruppe bezeichnet (Arnold 1983). Andere Theoretiker beschreiben Deutungsmuster als „fallspezifische, lebenspraktisch vertretende Symbolisierungsleistungen“ (Becker et al. 1987, S. 7) und als „kulturelle Sinnstrukturen“ (Becker et al. 1987, S. 8, zit. n. Lüders 1991, S. 379). Daneben gelten Deutungsmuster „funktional immer auf eine Systematik objektiver Handlungsprobleme bezogen“ (Oevermann 1973, S. 3); sie dienen der „Reduktion von Komplexität“ (Arnold 1983, S. 894), sind „auf Kontinuität angelegt“ (Arnold 1983, S. 896) und orientieren im Alltag. Deutungsmuster haben demnach eine Orientierungs- und Leitfadenfunktion im Alltag und können zum Beispiel mit Karl Mannheim (1964) auch als institutionalisierter Ausdruckssinn bezeichnet werden, als Chiffren eben, die die Welt interpretieren helfen. Deutungsmuster helfen einem Individuum und einer Gruppe, die Wirklichkeit nach bekannten und sozial anerkannten Kategorien zu ordnen und sich zu orientieren. Sie sind typisch für eine bestimmte Generation oder für Angehörige bestimmter sozialer Milieus, wozu auch Berufsgruppen zählen. Deutungsmuster sind auf einer latenten Ebene wirksam. Sie sind gerade nicht reflexiv und transportieren Selbstverständlichkeiten, Konsens und Erfahrungen. Darüber üben sie Macht aus. Wer Deutungsmuster reflektieren will, setzt sich auch dem Kampf gegen Gewissheiten aus.

Die soziologische Fundierung des Deutungsmusteransatzes geht ursprünglich zurück auf Alfred Schütz (1932/1974). Zuerst hat Oevermann (1973) diesen Ansatz formuliert und ihn als qualitative, interpretative Forschungsmethode verstanden und entwickelt. Im Mittelpunkt steht hier ein qualitatives, diskursives Interview, um Deutungsmuster rekonstruktiv erforschen. Allerdings zeigten sich die Deutungsmuster weniger als manifest, essenziell, starr und somit rekonstruierbar, vielmehr als fließend, latent und

diffus, während Oevermann ein strikt regelgeleitetes Konzept der Deutungsmuster bevorzugte. Das Projekt einer Deutungsmusteranalyse als Suche nach einem essenziellistischen Konzept verlief im Sande. Stattdessen werden heute mit einem ähnlichen Erkenntnisinteresse Interviews und Gruppendiskussionen zum Beispiel nach der dokumentarischen Methode (vgl. Bohnsack 2003) oder der objektiven Hermeneutik (vgl. auch Oevermann 2003) durchgeführt. Wenn man sich jedoch darauf verständigt, wie Christian Lüders argumentiert (1991, S. 381), dass Deutungsmuster nicht essenziellistisch, sondern als heuristisches Konzept genutzt werden können, dann bieten sie gerade für die Beratung und Supervision einen wichtigen Zugang zum Denken einer Berufsgruppe, an einem bestimmten sozialen Ort. Damit sind Deutungsmuster für die Fallsupervision ebenso wie für die Einzel- und Teamsupervision eine vielversprechende Methode. Als heuristisch gilt ein wissenschaftliches Vorgehen, wenn es zwar analytisch und beobachtend, jedoch auch pragmatisch, dialogisch, intuitiv und von einer gewissen Kunstfertigkeit geprägt ist und an praktischen Lösungen, aber nicht unbedingt an generalisierbaren Erkenntnissen orientiert ist. Dies ist für Beratung geradezu ideal.

Schon in den 1980er Jahren, als die Theorie der Deutungsmuster in der Pädagogik bekannt wurde (vgl. Arnold 1983), hat Rolf Arnold sie als hoch bedeutsam für das Lernen und die Entwicklung kritischer Reflexivität erkannt. In der Sozialpädagogik, der Supervision und der Beratung hat der Ansatz dagegen erstaunlicherweise bisher keine Rolle bei der methodischen Frage zum Konzept und Aufbau eines Beratungsgespräches gespielt, obwohl dieses Konzept sich geradezu hervorragend für die Anfangssituation im Beratungsprozess eignet, wenn es um die Frage geht: Wie denkt mein Klient? Für die Supervision hat Leuschner (1988) im Kontext der Gruppensupervision sich auch für das Denken, für Chiffren und Muster in Gruppen interessiert, diese aber nicht wissenschaftlich auf ein Konzept zurückgeführt, so dass es bei alltäglichen Beschreibungen geblieben ist. Michael Buchholz spricht in seinem familientherapeutischen Buch „Dreiecksgeschichten“ (1993) von Ideologien und Denkweisen in Familien, die über das alltägliche Zusammenleben und insbesondere die Institutionalisierung mitentscheiden. Er sieht das Denken in Familien aber eher dynamisch in der Beziehung zum Unbewussten. Für eine Methodologie der Beratung ist die Theorie der Deutungsmuster von ebenso großer Wichtigkeit wie die Theorie der Reflexivität, der Lebenswelt, des Habitus und der Lebenslaufstruktur und der Entwicklungsaufgaben.

Auch wenn die Definitionen über Deutungsmuster „weich“ verstanden werden sollen, geben einige Definitionen Aufschluss darüber, wie man diesen Ansatz verstehen und in Beratung, Supervision und Fallarbeit einsetzen kann. Unter Deutungsmuster versteht man demnach einen relativ festen Wissensvorrat, mit dem sich jemand die Welt und seine aktuelle Situation erklärt und nach der er sein Handeln ausrichtet. Deutungsmuster entstehen durch biografische, soziale, milieu- und gruppenspezifische Erfahrungen, die jedoch nicht unbedingt im Sinne einer Reflexivität verarbeitet sein müssen. Meuser und Sackmann (1992) berufen sich bei ihrer Beschreibung der Deutungsmuster vor allem auf Oevermann (1973): *„Als erstes: von Mustern zu sprechen, macht nur Sinn, wenn es nicht um singuläre Interpretationen, sondern um sozial verfügbare Formen der Verdichtung, der Abstrahierung, der Verallgemeinerung von Deutungen geht. In dieser Hinsicht lassen sich Deutungsmuster bestimmen als ‚Ensemble von sozial kommunizierbaren Interpretationen der physikalischen und sozialen Umwelt‘ (Oevermann 1973, S. 4), als ‚nach allgemeinen Konsistenzregeln strukturierte Argumentationszusammenhänge‘ (ebd., S. 3).“* (Meuser/Sackmann 1992, S. 16). Es geht also in der Auseinandersetzung mit den Deutungsmustern nicht nur um das Verstehen, sondern um das Erkennen und das Herausarbeiten einer Differenz des Denkens und die Überführung in Reflexion. Beraterisch geht es zudem nicht nur um die Beschreibung der Deutungsmuster, sondern um die Förderung der praktischen Vernunft. Dies ist die Perspektive der Mäeutik.

Deutungsmuster als Verdichtung und Unifizierung

Psychoanalytisch gesprochen ist es wahrscheinlich, dass Deutungsmuster mit bestimmten Abwehrmechanismen wie Abstreiten, Verallgemeinern, Rationalisieren in Verbindung stehen. Hervorzuheben ist vor allem der Aspekt der Verdichtung, wie Meuser und Sackmann (1992) es nennen, als Eigenschaft der Deutungsmuster. Freud entwickelte den psychoanalytischen Begriff der Verdichtung im Kontext seiner Traumdeutung und nutzte ihn für das Verstehen von Träumen (vgl. Peters 1984, S. 594). Er ordnete die Verdichtung den Primärvorgängen zu. Im Traum verschmelzen differenzierte Erfahrungen zu einem Bild, zu einem Eindruck und zu einer Botschaft. Verdichtungen gehen im Traum häufig mit Verschiebungen einher, was die Symbolbildung im Traum befördert.

Deutungsmuster im Beratungsdialo

1999 hat Carsten Ullrich einen Leitfaden zur Deutungsmusteranalyse entwickelt und nennt eine Reihe von Fragen, die auch in Beratungsprozessen möglich sind. Andere Fragen wie die Kontrastierung, die Polarisierung oder die Konfrontation sind der verstehenden und anerkennenden Beratungssituation abträglich. Um jedoch zum Verstehen zu kommen, wie mein Klient denkt, sind folgende Schritte möglich:

- Informations- und Filterfragen („Können Sie mir das, diesen Aspekt ganz genau erläutern? Wenn man Aspekt A mal wegdenkt, wie hätte sich die Situation dann für Sie dargestellt?“)
- Registrieren von Wiederholungen
- Kontrollfragen
- Wissensfragen („Woher wissen sie das?“)
- Fragen nach der konkreten Erfahrung
- Erzählaufforderungen und Aufforderungen zur Stellungnahmen
- Begründungsaufforderungen

Wichtig ist, dass die Deutungsmuster nur dann erhoben werden können, wenn der Berater/die Beraterin die Haltung einnimmt, er/sie befindet sich in einer ethnologischen Situation. Der Klient ist gleichermaßen der Experte der Lebenswelt und führt den fremden Berater in die Logik und Struktur und den jeweiligen Erfahrungskontext seiner Deutungsmuster ein. Der Berater oder die Beraterin wird die Verunsicherung, die durch die Deutungsmusterreflexion in der Beratung entsteht, immer wieder durch Formen der Anerkennung und emotionalen Vergewisserung auffangen und den Klienten beruhigen bzw. „halten“ müssen. Eine Fähigkeit des Durchdenkens der eigenen Denkweisen ist jedoch von großem Wert in der Beratung.

Die Sokratiker sprechen in diesem Zusammenhang von einer Mäeutik im Beratungsprozess. Mäeutik ist Hebammenkunst. Sokrates hat sein Modell so genannt, weil seine Mutter selbst Hebamme war. Es geht darum, etwas hervorzuheben, was jedoch schon da ist, genauer gesagt, es geht darum, die praktische Vernunft beim anderen freizulegen. Sokrates hat die Mäeutik als reflektierendes logisches Fragen verstanden. Diese Mäeutik eignet sich ebenfalls im Umgang mit den Deutungsmustern im Beratungsprozess. Deutungsmuster gewinnt man in der wissenschaftlichen Analyse durch Kontrastierung (Ullrich 1999, S. 443). Ullrich schlägt vor, Gesagtes übereinander zu legen.

Sobald typische und mehrfach vorkommende konsistente und sinnhafte Begründungen und Situationsdefinitionen erkennbar seien, könne man von einem Deutungsmuster sprechen (ebd.). Zusammenhängende Deutungsmuster bilden eine Typologie. Von großer Bedeutung im Beratungsprozess im Gegensatz zum Forschungsprozess ist, dass die Deutungsmuster nicht konfrontativ erhoben werden, sondern als Angebote, verbunden mit einer haltenden und zugewandten, aber gleichzeitig mütterlichen, beratenden Beziehung zum Nachdenken und Reflexion anregen sollen.

Lebenswelt und Lebenslage

„Lebenslagen repräsentieren gesellschaftlich definierte, fördernde und behindernde Lebensumstände und Ressourcen zur Lebensgestaltung und Lebensbewältigung. Diese Ressourcen liegen für die von bestimmten Lebenslagen betroffenen Personen und Gruppen in Lebensbedingungen, die sich als Lebensumgebungen (z. B. Architektur, natürliche Umwelt), Lebensorte (Gesellschaften, Kulturen, Religionen ...), Lebensbereiche (Familie, Freunde, Arbeitsplatz ...), Lebensentwürfe (Ideologien ...), und Lebensmittel (Recht, Einkommen, Status ...), konkretisieren.“ (Niepel 1989, S. 185, zit. n. Nestmann 1997, S. 24).

Der Begriff der Lebenslage geht zurück auf den Volkswirtschaftswissenschaftler Otto Neurath (1931), der sich zunächst mit dem Phänomen befasst hat, dass neben dem Markt, insbesondere in Zeiten wirtschaftlicher Krisen, weitere gemeinschaftliche Formen des Austausches von Waren und Gütern vorhanden sind und die Ökonomie fast ohne Geld auskommt. Für die Situation der Bevölkerung fand er heraus, dass deren Lage relativ unabhängig vom Zugang zum Geld analysiert werden kann. Einkommen sei nur ein Faktor von verschiedenen möglichen Faktoren, mit denen man Wohlbefinden, Kompetenz und Zufriedenheit messen könne. Otto Neurath entwickelte eine erste Theorie der Lebenslage als qualitativen Begriff sozialer Ungleichheit: Neben dem Einkommen werden die Wohnverhältnisse, Lage und Ausstattung von Wohnungen, Gesundheit, der Zugang zu und die Qualität von medizinischer Versorgung sowie der Zugang zu Bildungsgütern als Faktoren und Indikatoren der Lebenslage aufgezählt. Otto Neurath schlug vor, zur Erfassung der sozialen Lage der Bevölkerung Lebenslagekataster zu erstellen. Dabei ist die Lebenslageforschung vor allem Vergleichsforschung. Die Daten der einzelnen Faktoren der Lebenslage werden gemessen am

Durchschnitt der Bevölkerung. Auf diese Weise kann der Zugang zu Ressourcen ermittelt werden.

Hans Weiser hat in den 1970er Jahren die Entwürfe und Ansätze Neuraths weitergeführt. Heute spielt der Lebenslagebegriff in der sozialpädagogischen Armutsforschung eine wichtige Rolle und wird vor allem von August Chassé (z. B. 2010) und Christoph Butterwegge (2011) vertreten. Hans Weiser kam es darauf an, den Lebenslagebegriff auszuweiten und in Zusammenhang zu bringen mit Ressourcen für die Lebensbewältigung und mit der psychologischen Forschung. Zur Lebenslage zählte er auch die innere Realität, das psychische Befinden, die Einstellung zum Leben und umgekehrt den Grad der Verelendung. Dabei wird zwischen Verarmung, Verelendung, zwischen gefährdeten Lebenslagen und prekären Lebensverhältnissen unterschieden.

Der Beratungsbegriff, der aus der Theorie der Lebenslage folgt, ist vor allem der einer solidarischen Sachberatung im Sinne der Aufklärung des Klienten über seine Rechte und die Möglichkeiten sozialstaatlicher Unterstützung in Anspruch zu nehmen. Lebenslageorientierte Ansätze grenzen sich von psychologischen Beratungsbegriffen ab. Der Klient ist hier mündig, aber sozial benachteiligt. Die Beratung ist häufig parteilich und advokatorisch im direkten Sinn. Zur lebenslageorientierten Beratung gehören die Beratung von Sozialhilfeempfängern und Arbeitslosen, von sozial benachteiligten Klienten wie allein stehenden Müttern, Migranten etc. Bereits in den 1980er Jahren hat sich Frank Nestmann mit dieser Beratungspraxis befasst und aus dieser Praxis eine erste Theorie pädagogischer Beratung jenseits psychologischer Modelle entwickelt. Richtungsweisend war für ihn hier die Alltagstheorie, die Theorie der Lebenswelt und der Lebenslage.

Die gestalttheoretische Betrachtung nach Rosenthal (1995)

Ausgangspunkt einer gestalttheoretischen Betrachtung ist, dass die einzelnen Teile der Erzählung in einem sinnhaften Zusammenhang stehen. Diese Gesamtgestalt ist die zentrale Logik jeder Erzählung, wobei einzelne Teile eine Bedeutung für die Gesamtgestalt haben. Im Sinne strukturaler Hermeneutik können zwar einzelne Sequenzen immer wieder analysiert und entworfen werden, eine Rückbeziehung auf die Gesamtgestalt ist jedoch unabdingbar. Nicht nur die Summe der einzelnen Teile, sondern auch ihre Organisiertheit ist für das Verstehen der Erzählung bedeutend. Werden

einzelne Teile der Erzählung aus den Zusammenhängen, in denen sie erzählt worden sind, gelöst und isoliert interpretiert, trägt diese Reduktion das Risiko in sich, die Gestalt der Erzählung zu verfehlen (Rosenthal 1995, S. 22ff.).

Die Ordnung der Erzählung geht hervor aus einem konstituierten Sinnzusammenhang, der der Erzählung unterliegt. Die Ordnung resultiert aus der Gestalthaftigkeit der Erfahrung und der Gestalthaftigkeit der Zuwendung zur Erzählung. Ordnung entsteht durch Wendepunkte, die entwicklungsbedingt, statusbedingt oder auch einschnittbedingt sind, wie dies z. B. bei Krisen und Traumatisierungen der Fall ist (Rosenthal 1995, S. 130ff.). Entwicklungsphasen und Statusphasen wie auch Einschnitte lassen sich entsprechend auch als thematische Felder einer Erzählung verstehen.

Ein weiterer zentraler Begriff in einer gestalttheoretischen Perspektive der Interpretation von erzählten Geschichten ist das Noema. Die Dinge werden so genommen, wie sie sich dem Bewusstsein darbieten (Husserl). Diese Perspektivität – wie sich etwas dem Bewusstsein darbietet – bedarf eines Vorentwurfes auf das Ganze der Erzählung. Eine Erzählungssequenz wird in eine Gesamtgestalt integriert, insofern kann jede Erzählung auch als System, als Organisation von Teil und Ganzem verstanden werden. Die Teile einer Erzählung stehen in einer durchgehenden Interdependenz zueinander. Diese Interdependenz kann als Gestaltkohärenz angesehen werden (Rosenthal 1995, S. 27ff.).

Das Erzählen von Geschichten setzt Erinnerungsarbeit voraus, wobei in Bezug auf die Erinnerung zwischen Gestalten, Figuren und Mustern einerseits und Chaos andererseits unterschieden werden kann. Gestaltetes ist wesentlich besser erinnerbar als Ungestaltetes, d. h., dass es sich zumeist erst während der Erzählung zeigt, welche Teile mühelos gestalthaft erinnert und erzählt werden können, wo nach Worten gesucht wird und während des Erzählens eine Gestalt entwickelt wird und was eben ungestaltet oder chaotisch ist. Die Mühe, für Erlebnisse und Erfahrungen eine Sprache zu finden, etwas in Worte ausdrücken zu können, verweist auf die besondere Produktivität des Erzählens, insofern sind Wiederholungen, eine gewisse Gespanntheit oder auch Abbrüche einer Erzählung kein bedauerlicher Irrtum in einer sonst rationalen Darbietung, sondern verweisen ebenfalls auf den Gesamtzusammenhang der Gestalt. Unstrukturierte, nicht symbolisierte und ungestaltete Erinnerungsspuren verschwinden. Auch Bruchstücke unterliegen der Gefahr, im Laufe der Zeit in Vergessenheit zu geraten.

Man hat Mühe, sich zu erinnern, erinnert nur Fragmente und kann diese nicht in einen Erzählzusammenhang, also in Geschichten einordnen. Dieses Fragmentierte, das, worum man kämpft, welches unter Umständen auch der Abwehr unterliegt, ergänzt die Gestalt einer Erzählung (Rosenthal 1995, S. 49ff.). Jede Erzählung enthält diese Fragmente, Wiederholungen und Risse, die Rosenthal unter dem Oberbegriff der chaotischen Muster subsumiert. Entsprechend der gestalttheoretischen Grundannahme werden diese „chaotischen Muster“ nicht verworfen, sondern in die Interpretation der Gesamterzählung eingefügt.

Folgt man der gestalttheoretischen Annahme eines räumlich und zeitlich orientierten Gedächtnisses, so bedeutet die Schwierigkeit, sich zu erinnern, einen Hinweis auf mangelnde Differenz, denn zur Erinnerung wird Differenz benötigt. Gleichförmigkeit, sture Wiederholung, Nicht-Veränderung lässt auch eine lange Zeitspanne schrumpfen auf ein Bild, auf eine Gestalt, da es den Erinnernden nicht gelingt, einzelne Erlebnisse zu rekonstruieren, die aus der Routine herausragen (Rosenthal 1995, S. 78). Zur Gestaltentwicklung braucht es Zeit und Raum. Neben dem chaotischen Erleben sind weitere Faktoren für Erinnerungs- und Erzählschwierigkeiten zu nennen: mangelnder Wechsel der Umgebung und Routinisierung von Situationen. Erlebe ich bestimmte Situationen immer wieder, fällt es mir schwer, mich an einzelne zu erinnern. Die Erinnerung verdichtet sich hin auf ein Gesamtbild. Routinen unterliegen dem Phänomen der Verdichtung. Erinnerungen transformieren sich durch Akkommodations- und Assimilationsprozesse, wobei die Transformationen umso deutlicher hervortreten, je öfter Erinnerungen stattfinden. Neue Erfahrungen überdecken alte Erinnerungen und verschütten Spuren. So ist es möglich, dass Erinnerungen bedeutungslos werden. Sie werden vergessen (Rosenthal 1995, S. 70ff.).

Erzählen heißt gleichzeitig, für jemand anderen, der zuhört, übersetzen. Erzählt wird immer einem Gegenüber, wodurch Erzählen auch Bewusstwerden bedeutet, stärker als Sich-Erinnern. Im Erzählprozess selbst tauchen Ereignisaspekte und Strukturen sozialer Prozesse auf, welche der Akteur nicht wahrgenommen hat. Es aktualisieren sich ebenfalls Gefühle. Der Erzähler tritt sich in der Erzählung gewissermaßen selbst gegenüber und wird zum Betrachter und Zuhörer seiner eigenen Erzählung. Insofern ist der Erzählprozess durch diese Außenperspektive mehr als der Erinnerungsprozess. Scham- und Peinlichkeitsgefühle können entstehen.

Verstehen mit dem „soziologischen Ohr“ und seine Bedeutung für die Fallsupervision

Der Begriff des soziologischen Ohrs stammt von Pierre Bourdieu (1997, S. 779ff) in seinem Beitrag zum Verstehen im Rahmen der Forschungsarbeit „Das Elend der Welt“. Mit dem soziologischen Ohr meint Bourdieu die Fähigkeit des Sozialwissenschaftlers, aus den alltäglichen Erzählungen die Wirkkräfte des Feldes und der Organisationen quasi herauszuhören. Erzählungen folgen, so Bourdieu, einem alltäglichen Deutungsmuster, welches den Lebenslauf schicksalhaft interpretiert und die Wirkkräfte des Feldes nicht versteht. Für diese Sichtweise auf das eigenen Leben als unverstandenes Schicksal nennt Bourdieu zwei wichtige soziale Vorgänge: die Inkorporation und die Doxa. Die Doxa umschreibt das Mittelschiff der Kirchen, welches von jenen bevölkert wurde, die unten stehen, also keine Loge hatten und damit keine Übersicht. Das Doxische ist das, was außer Frage steht, gegeben ist und was die Menschen als im Einklang mit dem Schicklichen, dem Richtigen ansehen. Eine Infragestellung dieses Schicklichen würde Scham auslösen. Für Bourdieu ist dieses subjektive Bewusstsein dann doxisch, wenn das eigene Leben und seine Ereignisse als von der Geburt bestimmt akzeptiert und hingenommen werden. Ohne die sozialwissenschaftliche Erkenntnis kann die Wirklichkeit nicht verstanden werden. Eine Reduzierung nur auf jene Methoden und Methodologien, die sich auf die Gegenstände der subjektivistischen Wissenschaft richten, wäre also zu wenig. Diese Kritik gilt jenen theoretischen Versuchen, die Gesellschaft über das subjektive Bewusstsein erklären wollen, aber auch allen therapeutischen und klinischen Interpretationen, sofern diese ausschließlich und total sind. In einem Interview mit Bourdieu mit dem Titel „Der Tote packt den Lebenden“ (1997) beschreibt Bourdieu, dass gerade das, was natürlich erscheint, gesellschaftlich geworden ist und durch Inkorporation und die damit einhergehenden Gefühle der Angst und Scham verinnerlicht werden musste. Im Mittelpunkt dabei steht der Begriff der symbolischen Gewalt, wie er durch die Sprache, die Stile, die alltäglichen Alltagspraktiken vollzogen wird. Der Habitus der Eliten offenbart sich vor allem als Sinn für Distinktion, als Vielfalt von symbolischen Unterscheidungen, die Bourdieu in seinem Buch über die feinen Unterschieden beschrieben hat.

Reflexion und Selbstverstehen in der Beratung

Jede Entwicklung in der Beratung setzt voraus, dass der Klient irgendwann seinen Standpunkt reflektiert und ggf. relativiert. Diese Relativierung der eigenen Wahrnehmung, das Verlassen und Überschreiten des eigenen Horizontes ist ebenso wichtig wie schwierig. Trotzdem bildet die Wahrnehmungserweiterung als besondere Form des Lernens im Beratungsprozess den zentralen Kern. In der Beratung können dazu die Instrumente der Deutungsmusteranalyse, der Habitusanalyse, der Arbeit mit Rollen etc. verwendet werden. Es sollte so etwas wie eine offene Diagnose auf Basis der aufgezeigten sozialwissenschaftlichen Instrumente stattfinden. Dies kann dem Ratsuchenden auch theoretisch näher gebracht werden. Die Reflexion der Instrumente führt meist zu biografischen Erzählungen, die dem Klienten helfen, ein anderes Verhältnis zu sich und seinem Problem zu gewinnen, ohne dass der Berater/die Beraterin zu sehr intervenieren muss. Ein weiteres wichtiges Element ist das Feedback auf Basis der gewonnenen Erkenntnisse. Das Feedback ist ein Nebeneinanderstellen von Interpretationen, ohne die subjektiven Sinndeutungen der Klienten zu entwerten. Diese Fähigkeit, die eigene Deutung und Interpretation neben die Deutung der Klienten zu stellen und dort stehen zu lassen, ist ein wichtiger Schritt in der Beratungsbeziehung. Für den Fall, dass die Klienten sich nicht mehr verstanden fühlen, wenn man sich ihren subjektiven Deutungen nicht unterwirft, besteht die Möglichkeit zum Spiegeln zurückzukehren.

Fördernder Beistand

Ratbedürftige und ratsuchende Menschen befinden sich in einem seelischen Spannungszustand, den Berater am besten verändern, wenn sie sich empathisch verhalten. Vor allem eine Gesprächstechnik, die Rogers die nicht-direktive Methode genannt hat, ist in der Beratung ein wichtiger Schritt der Gesprächskunst des Beraters/der Beraterin. Der Berater versucht, die Gefühle des Klienten zu erfassen, indem er sich zu den Reaktionen wie ein Spiegel verhält. Der Berater solle dem Klienten ein zweites Selbst werden und den Klienten so verstehen, wie er sich selbst erscheint. Es geht beim Spiegeln um eine Art des Verstehens, wie der Klient sich im Augenblick wahrnimmt. Spiegeln ist ein empathischer Akt, der viel mit Prozessen der Identifizierung zu tun hat. Empathie bedeutet, so Wolfgang Krone (1988, S. 99), die Wahrnehmungswelt des

anderen zu betreten und darin so gut wie möglich heimisch zu werden. Der Berater muss ein Gespür dafür haben, in welchem Affektzustand der Klient sich bewegt. Wut, Angst, Verwirrung müssen mitgeföhlt und nachvollzogen werden können. Empathie bedeutet, in das Leben der Person einzutreten und keine Urteile zu fällen, keine Geföhle aufzudecken und nicht zu konfrontieren, das wäre zu bedrohlich. Das Spiegeln sei eine Art Beiseite-Legen der eigenen Person und deshalb besonders schwierig, Rogers geht aber davon aus, dass es vor allem die Erfahrung des Verstehens und Übereinstimmens ist, die zur inneren Freiheit des Klienten, zur Katharsis und zum Lernen führt. Empathie richtet sich auf die innere Welt des Klienten, sein Selbstbild, Weltbild, Menschenbild, wie es sich ihm darstellt und bestimmend ist für sein Föhlen, Wahrnehmen und Erleben. Dazu gehört die Bereitschaft des Beraters, die Welt des Klienten nicht nur zu erspüren, sondern auch zu antworten. Was er verstanden hat, spiegelt er zurück. Dies ist der Kern des helfenden und befreienden Dialogs.

Regressionen, Verstrickungen, Krisen und weitere Grenzen

Für den Umgang mit Regressionen, Schwierigkeiten und besonderen Beziehungsproblemen kommen Berater um ein vertieftes Verstehen nicht herum. Immer wieder entstehen in der Beratungspraxis Krisensituationen. Kennzeichen ist, dass Beraterinnen und Berater hier auf einmal hoch involviert sind, sich mit dem Klienten verstricken und häufig nicht wissen, ob sie die Beratung fortsetzen oder den Klienten in eine Therapie weiterverweisen sollen. Besonders in der Psychoanalyse gilt die Verstrickung als das interessante Phänomen. Mit diesen klinischen Aspekten hat sich der Psychoanalytiker Helmut Junker (1978) befasst, die er leider für die gesamte Beratung generalisiert. Er versteht Beratung wie Rogers als einen therapeutischen Raum. Das psychoanalytische Beratungsmodell ist durchgängig beziehungsreflexiv. Es kann für den Klienten keinen Rat geben, sondern nur einen Prozess, den Junker beschreibt als: Verstehen – Identifizieren – Kontakt – Empathie – Rationalität. Ziel der Beratung sei nicht das Lösen von Problemen, sondern ein verändertes Verhältnis zu sich selbst. Bei Junker erhält die jeweilige psychische Struktur des Beraters und des Klienten eine zentrale Bedeutung. Er versteht Beratung als die Wiederholung der frühen Beziehungen und interpretiert diese als Dynamik zwischen Berater und neurotischen Klienten. Zur

Dynamik in der Beratung gehört dann die Entwertung, die Sturheit, das Besserwissen, die Flucht, die Vermeidung etc. Maßgabe ist:

- den Klienten sprechen zu lassen,
- Angebote zum Kontaktabbruch nicht anzunehmen,
- Entwertungen nicht zu akzeptieren,
- Konflikte zu akzeptieren und Konflikte ernst zu nehmen,
- Konflikte durchzuarbeiten und das Ich des Klienten vor den Über-Ich-Attacken zu schützen,
- erst sehr spät das Realitätsprinzip aufzeigen und dem Klienten Wege aufzuzeigen,
- auf Druck zu verzichten.

Im Umgang mit den beraterischen Krisen gelten vor allem die spiegelnden und anerkennenden Prinzipien der Gesprächsführung. In der Krisenintervention ist zudem eine Problemanalyse, eine gemeinsame Problemdefinition und eine Problemhierarchie zu erstellen. Eine Krise äußert sich durch eine starke Polarisierung der Wahrnehmung, es existiert häufig nur noch schwarz und weiß, die Welt wird als bedrohlich, verfolgend und böse wahrgenommen.

Abschied und Perspektive

Jede Beratung sollte mit einer Abschlussreflexion und einem Abschlussritual beendet werden. Diese Abschlussreflexion beinhaltet die Bewertung der Beratung durch den Ratsuchenden und sollte kommunikativ und nicht im Sinne einer Evaluation oder Kundenbefragung laufen. Dem Ratsuchenden ist Gelegenheit zu geben, zu erklären, was in der Beratung gut und was weniger gut für ihn war, was er oder sie mitnimmt und welche Bedeutung die Beratungserfahrung für ihn oder sie als Ganzes hatte. Kommt der Ratsuchende nicht und bricht er die Beratung ab, so ist es ein Weg, eine nachgehende telefonische Abschlusssitzung durchzuführen, in dem diese Fragen erörtert werden. Auch ein Brief und eine Nachricht der Beraterin oder des Beraters sind vielfach wertvoll. Das Abschiedsritual sollte aus Wertschätzung und Anerkennung für die Leistungen des Ratsuchenden während der Beratung bestehen. Es geht darum, etwas zu sagen, was die Persönlichkeit und das Problem des Ratsuchenden und seine Bedeutung angemessen beschreibt. Ein weiterer wichtiger Punkt im Abschluss einer

pädagogischen Beratung ist die Frage danach, wie es weiter geht und ob es eine Rückkehr geben kann, weitere Hilfen und Möglichkeiten sind zu erörtern.

2. Kritisch-reflexive Beratungsforschung

Die Geschichte der Beratung zeigt (vgl. Gröning 2015), dass diese eingebunden war (und ist) in Prozesse der Machtbildung, wie sie vor allem im Normalismus und in der Gouvernamentalität begründet sind. Heute bildet die Kritik von Michel Foucault an den Formaten der Macht – Seelenmacht, Biomacht, Gouvernamentalität – einen Hauptstützpunkt für die Beratungswissenschaft und Forschung. Beratung hat demnach eine Ordnungsfunktion, die vor allem dann zum Tragen kommt, wenn durch das institutionelle Setting gleichberechtigte Kontrakte quasi aufgehoben sind und zum Beispiel aus dem Vertrauensschutz des Klienten eine Mitwirkungspflicht wird. Beratung ist eingewoben in Prozesse und Instanzen gesellschaftlicher Normalisierung, was zum Beispiel Schamdynamiken erklärt, Störungen im Beratungsprozess, Widerstand oder mangelnde Erfolge. Vor allem Ansätze zu Gouvernamentalität (Friedrich 2013, Gröning 2015), Normalismus (Link 2013, 2014, Pongratz 2014) in der Beratung, wie die lange Tradition von Beratungskritik zeigt, dass Beratungsforschung eine Methode braucht, die ihre latenten Sinnstrukturen und ihre Strukturgesetze untersucht und im Hinblick auf die Prozesse der Machtbildung reflektiert.

Gouvernamentalität und Normalismus

Zur Verbindung von Beratung und Macht hat besonders der Foucault-Forscher Peter Friedrich (2013) Stellung bezogen. Er beschreibt die Biomacht als einen Weg des modernen Staates, mit seiner Macht produktiv umzugehen. Mitte der 1970er Jahre habe Foucault eine Erweiterung seines Machtkonzepts vorgenommen und beschrieben, wie die Macht quasi innerlich wird und unter die Haut geht. Foucault habe festgestellt, dass der moderne Staat weniger auf Disziplinierung und Normierung seiner Bürger abziele, als vielmehr an deren Selbststeuerung ansetze. Die Macht werde dadurch produktiv, dass sie Untertanen wolle, die schon rein biologisch dem Bild des nützlichen und produktiven Menschen entsprächen. Dies sei der lange eugenische Diskurs seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Zeit des Nationalsozialismus. (vgl. Friedrich 2013, S. 59). Entsprechend dieser Idee der Produktivität der Macht finden nun Lehren der Eugenik, der Menschenökonomie, der Erbhygiene oder der Sexualhygiene vor allem bei den gesellschaftlichen Eliten große Resonanz und befördern den Aufstieg von Professionen, die sich um die Lebensweisen der normalen Bevölkerung kümmern. Die normale

Bevölkerung wird nun von Amts wegen beraten, um sie zu verstehen und dann in bestimmte Normalitätsmuster und Lebensmuster quasi hinein zu prozessieren. Sehr anschaulich hat dies Kristine von Soden (1988) in ihrer Dissertation zu den Sexualberatungsstellen der Weimarer Republik beschrieben. Von Soden stellt hier die freie Sexualberatung der amtlichen Gesundheitsberatung gegenüber, die Ehefähigkeitszeugnisse ausstellte, mit denen man sich für eine eigene Wohnung bewerben konnte, denn nach dem Ersten Weltkrieg waren die Wohnungen knapp. In der amtlichen Gesundheitsberatung werden alle Daten der Ratsuchenden in sogenannten Sippschaftstafeln gesammelt, um Erbkrankheiten, Suchterkrankungen, psychiatrische Erkrankungen oder Suizide in Familien festzustellen. 1933 sind diese Dateien nur noch zentralisiert worden. Diese Art der Verbindung von Beratung mit Anreizen wie den Ehefähigkeitszeugnissen und der Dokumentation findet sich auch in den heilpädagogischen Beratungsstellen und den Jugendsichtungsstellen und ist typisch für die Durchsetzung der Biomacht in dieser Zeit. Nach 1960 verschwindet dieser Flügel von Beratung als Biomacht zunächst angesichts der Wirkkraft der Verfassung der Bundesrepublik. Beratung wird zum Instrument der Sozialen Reformen (Gröning 2013). In den Feldern der eugenischen Beratung und Sexualberatung, heute Schwangerschaftsberatung, bleibt die Verbindung von Beratung und Biomacht jedoch erhalten. Hier entsteht dann in den 1970er Jahren auch der erste wirklich große Kampf um die Beratung und ihre Ablösung von der Biomacht – der Kampf um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Bis 1961 galten in der Bundesrepublik die Rassengesetze des Nationalsozialismus von 1941 (Prager 1988, S. 4) das Verhütungsverbot, die Diskriminierung nicht-ehelicher Sexualität, das Verbot der Sterilisation und das Abtreibungsverbot. Die Beratung durch den Arzt glich entsprechend der Prinzipien der Biomacht einem Examen und einer Prüfung, und die Sexualnot der Bevölkerung verlängerte sich bis in den 1960er Jahre. Prager zeigt auf, dass erst der Einstieg der Frauenzeitschriften in die Debatte um Verhütung und sexuelle Selbstbestimmung eine Wende in der Sexualberatung brachte und der Pro Familia als Sexualberatungsorganisation zu mehr Anerkennung verhalf. Mit den inneren Reformen (Borowski 1998) verändert sich nun die Beratung in der Bundesrepublik auch dort, wo sie als sozialpädagogische Beratung, als Bildungsberatung oder Schuljugendberatung institutionalisiert wurde. Bezugspunkt in dieser Epoche ist die Teilhabe von Menschen an der jungen Demokratie. In Bezug auf eine Beratungswissenschaft heißt dies nach derzeitiger Quellenlage, dass die Beratung sich

nicht ausschließlich und vorwiegend als Instrument der Normalisierung versteht. Stattdessen rückt die Personenwürde in den Vordergrund. Mollenhauer formulierte in den 1960er Jahren vor allem eine Beratungsethik, die sich von der Fürsorge und Bewahrpädagogik abgrenzen ließ. Die Entwicklung der Beratung in den 1960er und 1970er Jahren kommt zunächst dem nahe, was Habermas kommunikatives Handeln und Diskursethik im Sinne des Modells des praktischen Diskurses nennt. Vor allem Wissenschaftler wie Reinhard und Annemarie Tausch, Klaus Mollenhauer, Kurt Aurin, Anne Frommann äußern sich dezidiert politisch und wollen mit der Beratung die „bleierne Zeit“ (Frommann) oder die „autoritäre Kommunikation“ (Tausch/Tausch) überwinden. Kurt Aurin spricht davon, mittels Schuljugendberatung Eltern und Kinder für die Bildungsreform zu gewinnen, Gerhard Leuschner spricht von der Supervision als Instrument des Verstehens, des demokratischen Empowerments und der ethischen Beziehung in der Bewährungshilfe und in den Justizvollzugsanstalten (2013), Klaus Mollenhauer spricht davon, dass Beratung eine Kommunikation ist, die den Ratsuchenden bei mündigen Entscheidungen unterstützen sollte. Foucault selbst hat erst später, nämlich 1982 in den Vorlesungen „Hermeneutik des Subjekts“ von Lebenspraxen und Lebensweisen gesprochen (vgl. Balke 2008, S. 286ff.), die Beratung im Sinne der antiken Idee des reflektierenden Gesprächs und des Wahrsprechens institutionalisieren.

Die Ethik der Beratung am Beispiel der Schwangerschaftskonfliktberatung

Vor allem im Kontext der Schwangerschaftskonfliktberatung berührt der Kampf um einen beraterischen Freiraum eine grundlegende Dimension von Beratung als Profession. Mit der Auseinandersetzung um die Frage, inwieweit die Politik und der Staat einen Raum besetzen darf, der eigentlich als Reflexionsraum für einen freien Blick auf die eigene Situation konzipiert ist, stellte sich in den 1970er Jahren die grundsätzliche Frage nach dem Charakter von Beratung im Kontext politischer Ansprüche und dem Mandat der Beraterinnen und Berater. Welchen Schutz braucht der beraterische Raum, brauchen Klienten und Professionelle? Zwar ist auch die Beratung nach § 218 ein helfendes Gespräch, welches mehrheitlich von Sozialarbeiterinnen, Pädagoginnen und Psychologinnen durchgeführt wird, aber niemand käme wohl auf die Idee, hier nur eine (sozial-)pädagogische Methode zu erblicken. Oder umgekehrt, die Vertreter der Beratung als pädagogische Methode lassen Beratungspraxen wie die § 218/§ 219-

Beratung einfach aus. Der Kampf um den beraterischen Freiraum wird in der Frage um den Schwangerschaftsabbruch bis heute geführt. Die Rolle der Beraterinnen hat sich durch die Politik, zum Beispiel die Programme zur Mutter-Kind-Stiftung, die Änderung der Beratungsgesetze und durch den öffentlichen Diskurs zum Schutz des ungeborenen Lebens immer wieder verändert. Zu erwähnen ist das Gesetz über Aufklärung, Familienplanung und Beratung, welches 1992 in Kraft getreten ist. Dem war eine breite Debatte zu einem eigenen Gesetz zum Schutz ungeborener Kinder vorangegangen (vgl. Deutscher Bundestag, Bundesdrucksache <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/12/011/1201179.pdf>), in welchem umfassende Maßnahmen zur Verhinderung von Schwangerschaftsabbrüchen gefordert wurden. Vor allem das liberale Abtreibungsrecht der ehemaligen DDR sollte in ein bundesdeutsches Recht überführt werden, welches den Schutz des ungeborenen Lebens als eigenes Rechtsgut an erste Stelle stellte. Die Beratung hatte nach Auffassung dieses Gesetzentwurfes die Aufgabe, die Schwangere zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen, über familienpolitische Hilfen und Betreuungsmöglichkeiten für das Kind aufzuklären, das soziale Umfeld der Schwangeren auf Wunsch dieser mit einzubeziehen und Ansprüche bei der Wohnungssuche, der Fortsetzung der Ausbildung und aus weiteren Hilfen zu umfassen (Bundestagsdrucksache 1179, 1991, S. 6). Mit diesen Festlegungen verschiebt sich der Beratungsschwerpunkt und wird nicht mehr im Rahmen eines Beratungssettings und Kontraktes zwischen Ratsuchender und Beraterin festgelegt. Am 28. Mai 1993 hat das Bundesverfassungsgericht die Letztverantwortung der Frau betont. Nach erfolgter Beratung trifft die Schwangere die Entscheidung über ihre Schwangerschaft verantwortlich (vgl.: Deutscher Bundestag, Bundesdrucksache 15/3155, unter <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/15/031/1503155.pdf>). Das Paradoxe des Urteils liegt darin, dass der Schwangerschaftsabbruch rechtswidrig, aber straffrei bleibt.

1995 wurde mit dem Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz die Beratung erneut geregelt. Vor allem die Strafandrohung wurde zurückgenommen (vgl. www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf). Die Beratung wurde weiterhin so konzipiert, dass einerseits die Schwangere in der Beratung zur Fortsetzung der Schwangerschaft ermutigt werden soll, jedoch ohne Belehrung und Bevormundung. Der Gesetzgeber formuliert einerseits die Erwartung, dass sich die Schwangere der Beraterin/dem Berater anvertraut, dass sie andererseits aber nicht zur Mitwirkung und

Offenlegung ihrer Gründe gezwungen werden kann. Es gibt also keine Mitwirkungspflicht wie bei der Beratung von Amts wegen. Umfassende Informationen, Rechtsansprüche und die Vermittlung von praktischen Hilfen gelten auch hier. Der Schutz der Selbstbestimmung im Beratungssetting und das staatliche Ziel des Schutzes des ungeborenen Lebens werfen die Frage auf, wie Beraterinnen und Berater als professionell ausgebildete Experten mit den Spannungen umgehen, die durch Widersprüche staatlicher Ziele (Selbstbestimmung der Frau und Schutz des ungeborenen Lebens) in das Beratungssetting integriert sind. Diese Spannung gilt auch für den amtlichen Rahmen der Beratung. Üblicherweise werden solche Spannungen zum Beispiel in der Rechtsberatung, der Therapie und Seelsorge durch das Zeugnisverweigerungsrecht und den Vertrauensschutz gewährleistet.

Geteilte Ethik und gouvernementale Praxis

Von Beginn an war eines der wichtigsten Einwände gegen die Indikationsregelung und die Schwangerschaftskonfliktberatung die geteilte Ethik, die Unterscheidung zwischen der Notlagenindikation und dem Schwangerschaftsabbruch einer erbgesunden Frucht und der eugenischen/embryopathischen Indikation, dem Abbruch einer erbkranken Frucht. Während die Beratung im Notlagenkonflikt der Ethik des Rechts des ungeborenen Lebens folgt und die schwangere Frau zum Austragen der Schwangerschaft ermutigt werden soll und dafür auch Hilfen in Aussicht gestellt wurden, entfällt diese Dimension bei der embryopathischen Indikation. 2009 hat der Gesetzgeber die embryopathische Indikationen reformiert und zusammen mit der mütterlichen Indikation als medizinische Indikation neu gefasst. Am 1. Januar 2010 ist das Schwangerschaftskonfliktgesetz zur medizinischen Indikation in Kraft getreten (vgl. bmsfj, S. 15). Die Beratung bei medizinischer Indikation, das heißt bei auffälligem Befund ist eine ärztliche Beratung. Der Arzt ist verpflichtet, der Schwangeren eine Broschüre zum Leben mit einem behinderten Kind der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung auszuhändigen (ebenda, S. 16). Die Beratung bei embryopathischer Diagnose folgt als psychosoziale Beratung im Anschluss an die ärztliche Beratung zudem freiwillig und ist inhaltlich belastungsorientiert. So sollen die Schwangere und ihr Partner prüfen, ob sie der künftigen Belastung des Lebens mit einem behinderten Kind gewachsen sind. Auch wird ein möglicher Schwangerschaftsabbruch in der Broschüre des

Bundesfamilienministeriums offen angesprochen (ebenda, S. 18). Anders als bei den sozialen Indikationen wird die Schwangere hier nicht nur ergebnisoffen, sondern auch im Hinblick auf Risiken und zu erwartende Probleme beraten. Und die psychosoziale Beratung ist freiwillig! Die Problematik der embryopathischen/eugenischen Indikation bezieht sich vor allem auf den späten Zeitpunkt der Pränataldiagnostik, der sehr nah an jenen Zeitpunkt heranreicht, an welchem ein Fötus lebensfähig ist. Ebenso spielen Fehldiagnosen eine gewisse Rolle. Im Kontext der Schwangerschaftskonfliktberatung ist immer wieder auf die geteilte Ethik hingewiesen worden, die Ächtung des Schwangerschaftsabbruches im Kontext der sozialen oder der Notlagenindikation und der andere normative Rahmen bei einer Embryopathie. Hier wird fast erwartet, dass eine Frau sich selbst und die Gesellschaft nicht mit einem behinderten Kind belastet. Auf die Vermischung zwischen Bevölkerungspolitik, Eugenik und Ethik im Schwangerschaftskonflikt haben die Beraterinnen und Berater immer wieder hingewiesen. Gleichzeitig wird die Belastung durch soziale Notlagen wie Armut, Alleinverantwortlichkeit und Arbeitslosigkeit gegenüber der Belastung durch eine mögliche Erbkrankheit des Kindes tendenziell negiert.

Eine radikale Beratungskritik vertritt in diesem Kontext Silja Samerski (2002). Sie beschreibt in ihrer Dissertation die Konjunktur der Beratung im Kontext der pränatalen Diagnostik und stellt fest, dass der wissenschaftlich sprechende Arzt und die lebensweltlich sprechende Ratsuchende in den medizinischen Schwangerschaftsberatungen meist keine wirklich gemeinsame Basis hätten und von etwas anderem sprächen als der jeweils andere. Faktisch ist die Beratung keine Beratung, sondern ein deutlich normatives Expertengespräch. Einen wichtigen Grund sieht Samerski (2002, S. 92) in der Problematik, mittels pränataler Diagnostik verlässlich Aussagen über das zu erwartende Kind zu machen. Sie spricht davon, dass durch die Übersetzungsleistungen des beratenden Arztes von der Wissenschaft in die Lebenswelt quasi religiöse Weltbilder und Tatsachen entstünden, die die Forschungen und Diagnosen gar nicht hergäben (Samerski 2002, S. 89ff.). Samerski arbeitet anhand der von ihr aufgezeichneten und beobachteten Beratungsgespräche die gouvernementale Praxis in der genetischen Beratung heraus. Neben der grundsätzlichen Problematik, dass „Risiken“ und genetische Defekte risikofrei und früh während der Schwangerschaft nur als allgemeine Wahrscheinlichkeiten prognostiziert werden können, entstehe durch das Schwangerschaftskonfliktgesetz und die medizinische Indikation ein Setting der angeblichen

Wahlfreiheit. Die Schwangere wählt zwischen verschiedenen medizinischen Tests und Beratungsangeboten als Dienstleistung scheinbar frei aus. Der Arzt trete nicht mehr als Autorität auf, sondern als Anbieter verschiedener Optionen. Samerski macht schließlich auf ganz unterschiedliche Interessen und Ziele der medizinischen Schwangerschaftsberatung aufmerksam. Während der Arzt im Sinne des Tiefenblicks (Foucault 1982) das Pathologische tief im Inneren der Schwangeren sucht und aufdecken möchte, wolle die Frau wieder Sicherheit und Gewissheit über ihre Schwangerschaft und ihre Zukunft erreichen. Das vom Gesetzgeber formulierte Beratungsziel der informierten Entscheidung erweist sich oft als Illusion. Die von Samerski aufgezeigten Probleme des verantwortungsvollen, aufgeklärten und beratenen Individuums verweisen einmal mehr auf eine Reflexion dessen, was Beratung heute ausmacht. Im Zusammenhang mit Jürgen Links Theorie zum Normalismus (Link 201B) zeigen sich hier Dimensionen der Beratung, die als Spannung im Setting gerade der Schwangerschaftsberatung von großer Bedeutung sind.

Samerskis Dissertation verweist auf eine ganz neue Beratungskritik. Indem sie zeigt, dass die genetische Beratung von Widersprüchen der Sprechakte und der Bedeutungssysteme sowie der Ziele zwischen Berater und Ratsuchender durchzogen sind, tritt ein eigentlich sorgsam zugedeckter Hintergrund der Schwangerschaftsberatung nach vorne: Die schwangere Frau erhält Verantwortung, nicht nur für ihre Entscheidung, sondern auch für die Risiken und die möglichen Kosten, die durch die Geburt eines Kindes mit Behinderung der Gesellschaft auferlegt würden. Hier entstehen vollständig subtile Appelle, neue Widersprüche und Double-Binds in den Beratungen. Die Angst davor, kein normales Kind zu bekommen, oder auch der Anspruch auf ein optimales Kind fließen als weitere Dimensionen in den Beratungsprozess mit ein. Es geht hier um die Frage des neuen Normalismus in der Beratung und um Beratung als gouvernementale Praxis.

Zwischenfazit: Was meint Beratung als neue gouvernementale Praxis?

Betrachtet man die bisherigen Entwicklungslinien der Beratung, vor allem der sozialpädagogischen Beratung, so setzt sich die schon seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur Machtergreifung zu beobachtende Entwicklungslinie (Gröning 2015) von Beratung als Machtform auf der einen Seite und Beratung als

verständigungsorientiertes Handeln und Verwirklichung der Idee des guten Rates auf der anderen Seite auch in der Bundesrepublik Deutschland fort. Bleibt man auf der Ebene der Beschreibung von Beratung als Machtform, so kann für die Geschichte der Beratung (Gröning 2015) ohne Weiteres erklärt werden, dass sie sich zunächst als Disziplinar- und Beobachtungstechnik institutionalisiert hat. Dies gilt für die Jugend-sichtungsstellen, die Vorläufer der heutigen Erziehungsberatung genauso wie für die von der Menschenökonomie und Psychotechnik beeinflusste Berufsberatung oder die sexualpädagogische Beratung, die sehr von der Eugenik mitbestimmt war. Nach 1945 wird diese Machtform in der Beratung durch den Gedanken der Bewahrung und der Fürsorge abgelöst, die sich mit den alten Disziplinartechniken mischt. Beratung wird damit ein Instrument der Lenkung von Menschen und Angehörigen sozialer Gruppen, die man eigentlich für unmündig hält und für die man glaubt, entscheiden zu sollen: Alleinerziehende, Geschiedene, Arbeitslose, Menschen mit Behinderungen. Dieser Anspruch der Lenkung ist von Foucault als eine eigene Machtform, als Pastoralmacht bezeichnet worden.

Die bisher aufgezeigten Formate wie die Beratung von Amts wegen (Kasakos 1980) können ohne Weiteres als Formen zwischen Disziplinierung und Pastoralität angesehen werden, wobei insbesondere der Anwendung der therapeutischen Methoden die Funktion zukommt, ein eigentlich disziplinierendes Beratungsformat quasi pastoral aufzuweichen. Mit der Durchsetzung der psychologischen Methoden beginnt Beratung im Sinne der Pastoralmacht immer mehr unter die Haut zu gehen. Sie wird zur Seelen- und Gewissensführung. Die Beratungskritik der 1980er Jahre hat diese Problematik immer wieder hervorgehoben. In der neuen Kritik an der „Therapeutik“, wie sie von Maasen et al. (2011) formuliert wird, wird vor allem die Psychologie und Therapie als Religionsersatz problematisiert. Die Verbindung mit den fernöstlichen Heilslehren, die absolute Individualisierung von Problemen in Verbindung mit Glücks- und Freiheitsversprechen und einer Antwort auf die menschliche Sinnsuche lässt die neuen Beratungsformate der Therapeutik zu einem Amalgam von Pastoralität und Gouvernemen-talität werden. Diese Mischung zeichnet die Epoche der Methodenvielfalt, also der Ver-breitung der Methoden der humanistischen Psychologie aus. Vor allem die kreativen Methoden in der Psychologie, Rollenspiele, Psychodrama, Gestalttechniken haben die Dimension der individuellen Sinnsuche aufgenommen und sind über die Pädagogik heute deutlich auch in der (psychosozialen) Beratung vertreten.

Die aktuellen Beratungsformate, das Coaching zum Beispiel, welches in aller Munde ist, aber auch Formate der Karriereberatung bis hin zur medizinischen Schwangerschaftsberatung können als eine Mischung aus Super-Normalismus (Link 2013) in Verbindung mit Gouvernamentalität verstanden werden. Gouvernementale Formate als Beratung, also Formate, in denen es um Regierung geht, arbeiten nicht mehr mit Disziplinierung oder Lenkung, sondern mit Anrufungen, wie Ulrich Bröckling (2007) es formuliert hat. Anrufungen wie „Handle unternehmerisch“, „Werde, der du werden kannst“, „Optimiere dich selbst“, gehören zum Kern der Gouvernamentalität in Verbindung mit dem „neuen Normalismus“. Da Regierung Konsense braucht ebenso wie Anrufungen, um ihre Programme zu verbreitern und in die Lebenswelten zu transferieren, haben die mediengestützten Beratungsformate wie Online-Beratung, Chat und Telefonberatungen Konjunktur.

Die Kategorisierung der Beratung als Disziplintechnik, als pastorale Technik oder als regierende Technik ist den Kategorien der Macht von Foucault entlehnt. Diese Kategorien der Macht sind von Peter Friedrich (2013) und Jürgen Link (2014) in einer Systematik zu Foucault auch auf Beratung und Supervision im Rahmen der Theoriereihe zur reflexiven Supervision an der Universität Bielefeld übertragen worden. Um vor allem jene Beratungsformate zu verstehen, die als supranormalistisch und gouvernemental verstanden werden können, ist es sinnvoll, die Theorie von Jürgen Link zum Normalismus hinzuziehen. Seine Zeitdiagnose zum Normalismus erklärt, warum die verschiedenen Beratungsformate sich heute so großer Zustimmung erfreuen und warum es, im Unterschied der Beratung in den 1980er Jahren, nicht mehr um Glück und Heil geht, wie das die Beratungskritik von Maasen et al. (2011) nahelegt, sondern um Optimierung.

Werde super – stehe über der Masse und über den Normalen!

1996 hat Jürgen Link in seinem Entwurf „Versuch über den Normalismus“ eine Reflexion zur Normalität in der modernen Gesellschaft vorgelegt. In seinem Buch „Normale Krisen?“ (2013) hat er wiederum eine Vertiefung seiner Theorie des flexiblen Normalismus als Ausdruck der geistigen Situation der Zeit vorgetragen. Normalismus, das heißt die Definition dessen, was normal ist und was pathologisch, ist bei ihm in Anlehnung an Foucault das große Projekt im 19. Jahrhundert. Mit der sich durchsetzenden

Industriegesellschaft sei parallel eine Verdattung und Vermessung der Welt durch Wissenschaft wie Demografie, Eugenik, Statistik (vgl. Link 2013, S. 21) entstanden.

„Diese Verdattung beginnt historisch mit direkt physisch messbaren Feldern, etwa demografischen (Geburten und Sterbefälle, was eine wichtige Datenbasis für den Aufstieg des normalistischen Versicherungswesens lieferte), ökonomischen (besteuerbarer Besitz, Waren- und Kapitalströme) meteorologischen (Temperaturen und Niederschläge), körperbezogenen (Körpergröße, Körpergewicht usw.) und soziologischen (Einkommensverteilung usw.).“ (Link 2013, S. 21).

Die Verwissenschaftlichung der Beobachtung, bei Foucault ja bekanntermaßen das Panoptikum (vgl. Friedrich 2013), richtet sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr so sehr auf das Pathologische und die Trennung zwischen „normal“ und „pathologisch“, sondern wechselt zur Biomacht. Nach Foucault wird nun das Normale erforscht und verdatet. Normalität wird standardisiert und hergestellt, parallel beginnt eine Angst vor dem Pathologischen, nicht mehr normal zu sein. Normal zu sein wiederum setzt, wie Norbert Elias (1976) es formuliert, den Zwang zum Selbstzwang voraus. Autoritäre Eltern und Lehrer, disziplinierende, auf Initiation beruhende Institutionen wie Schule und Militär formen den normalen Menschen und gehen mit der politischen Macht eine Verbindung ein (Foucault 1984). Jürgen Link (2014, S. 6) betont, dass Normalismus, also das, was zunächst nur durch Messen und Verdaten als Durchschnitt, als Mittelspektrum und deshalb als Normalität galt, sich mit dem Normativismus verbunden hat. Das Normale wurde im 19. Jahrhundert das Wünschenswerte, das Richtige, während das Nichtnormale das Bedrohliche und Schlechte wurde. Die Statistik verband sich mit der Kriminologie und die Medizin konstruierte Grenzen der Normalität, die zunächst sehr rigide waren.

„Bei der Kopplung mit medizinischen Indikationen entscheidet die Diagnose körperlicher, seelischer oder geistiger ‚Abweichung‘ über die Separation (Trennung von der normalen Bevölkerung) und die Internierung in einer Anstalt. In beiden Fällen bilden die Mauern eine deutlich sichtbare Normalitätsgrenze. Diese massiv materielle Normalitätsgrenze schreckt nach außen hin (in Richtung der normalen Bevölkerung) dramatisch ab. Nach innen ‚stigmatisiert‘ sie. Obwohl also auch hier immer gilt, dass zwischen dem ‚höchstplatzierten‘ Individuum innerhalb der Mauer und dem ‚am niedrigsten platzierten‘ außerhalb Kontinuität besteht, schaffen die

protonormalistischen Apparate eine scharfe symbolische Zäsur, einen dramatisch sichtbaren ‚Schnitt‘. Kulturell werden dadurch zwei scheinbar klar getrennte Teil-Bevölkerungen geschaffen.“ (Link 2014, S. 6).

Die schon erwähnte Epoche der inneren Reformen in den 1960er Jahren zeigt, dass die strikten Normalitätsgrenzen die gesellschaftliche Produktivität lähmen. Aktuell kann dies am Diskurs über Hochbegabung aufgezeigt werden. Im normativen und protonormalistischen Sinne der Schule, so konnte nachgewiesen werden, sind hochbegabte Kinder nicht normal. Ihr Schulweg ist ein schwerer Weg, da sie als unterforderte Schüler sehr schnell aus dem Normalitätsspektrum herausfallen und „auffällig“ werden. Auch völlig überflüssige Konditionierungen wie das Schreiben mit der rechten Hand zeigen, wie sehr rigide Normalitätsgrenzen ihr Ziel verfehlen können. Sie sind ungerecht, kränkend und stigmatisierend. Stichworte wie Integration, Inklusion und Flexibilisierung zeigen auf, dass es zur derzeitigen Politik gehört, die rigiden Normalitätsverständnisse aufzuweichen, um das Normalitätsspektrum zu vergrößern. Diese Entwicklung ist seit den 1930er Jahren in den USA und seit 1960 bei uns in Gang. Warum ist dies so? Und welche Seiten hat diese Entwicklung?

Es kann davon ausgegangen werden, dass die „Grenzen des Wachstums“ (1970), also der Bericht des Club of Rome über die Endlichkeit der Rohstoffe einen entscheidenden Impuls gesetzt hat, die Normalitätsgrenzen auszudehnen. Die Produktivität, die in der Wissensgesellschaft oder in der Bildungsgesellschaft liegt, das Bewusstsein darüber, dass Fortschritt nicht mehr durch Maschinen, sondern durch Vernetzung und Wissen erzeugt wird, dehnt das Normale als von hoher Plastizität und Veränderbarkeit durchsetzt aus (Link 2013, S. 108). Die Konjunktur von neuen Beratungsformaten, vor allem dem Coaching lässt sich nach Link (2014 S. 7ff.) aus der Dehnung der Normalitätsgrenzen verstehen. Das Coaching soll das persönliche Wachstum der Klientele stimulieren. Coaching und Supervision seien im Sinne eines normalismustheoretischen Kontextes beide flexibel-normalistische Dispositive. Allerdings sei der Blick des Coachings einseitig und geradezu starr auf die obere Normalitätsgrenze gerichtet, in deren Richtung die Klientel eben gecoacht werden solle. Während es der Supervision auch darum gehe, „Verlierer aufzufangen“, also bestimmte Klienten vor dem Absturz in die Subnormalität zu bewahren, sei Coaching das Format der Gewinner. Diese Grenze wird gerade von Astrid Schreyögg, Herausgeberin einer Zeitschrift für

Organisationsentwicklung, Coaching und Clinical Management rigide gezogen (vgl. Schreyögg 2004, S. 110ff.). Beratungsformate werden mit Codierungen, wie Schreyögg sie vornimmt, nicht mehr integrativ oder inklusiv auf den Einschluss von Normalitätsspektren gerichtet, sondern geradezu protonormalistisch und bipolar: hier Gewinner und Coaching, dort Verlierer und Supervision. Schreyögg abstrahiert selbstverständlich mit dieser rigiden Grenze zwischen Supranormalismus und Subnormalität, bei ihr gibt es überhaupt kein Normalitätsspektrum der Mitte mehr, dass in jeder Biografie Lebensphasen des Aufstiegs sich mit Lebensphasen der Krise abwechseln. Sie lässt offen, ob bei Krisen dann das Setting gewechselt wird, vom Coaching zur Supervision, oder der Berater, ob dann also statt des Coaches ein Supervisor/eine Supervisorin kommt. Vergegenwärtigt man sich ihr Modell praktisch, so wird schon daran ein Mangel an Logik deutlich, von den ethischen Problemen ganz zu schweigen. Nach Link stammt das Coaching sowohl als Begriff wie als Dispositiv aus dem Sport, weshalb er seine Logik auch aus dem Sport ableitet.

„Die Weltranglisten individueller oder kollektiver (Mannschaften) Spitzensportler stellen den bekanntesten und populärsten Fall von normalistischer Verpunktung, Konkurrenz und Erstarkung dar. Obwohl sie nur das supernormale Segment – das aber umso intensiver – auf die äußeren und inneren Bildschirme der Kultur projizieren, entwerfen sie stets indirekt ein sportliches Ranking der gesamten Population.“ (Link 2014, S. 8)

In der flexibel normalistischen Gesellschaft werden nun, so Link (2014, S. 9), die Kriterien und Rationalität des Sports auf die Gesellschaft gelegt. Nicht mehr Inklusion und Integration seien die Ziele der neuen Beratungsformate, sondern es ginge stets um Steigerung und Wachstum von Leistung und Motivation. Dazu diene die Implementierung eines sportlichen Konkurrenzdispositivs ins Subjekt. Diese Funktion erfüllen u. a. auch die neuen gouvernementalen Beratungsformate. Umgekehrt machen die Konkurrenzdispositive und ihre Rationalisierung in den Beratungen das gesamte Setting schamanfällig. Schon in den 1990er Jahren hat Sighard Neckel (1991) auf die Zunahme der Schamgefühle in den modernen Gesellschaften hingewiesen. Die Theorie des Supranormalismus, so wie sie Link vorlegt, verweist noch einmal auf eine Radikalisierung der Scham in Beratungsprozessen, weshalb Berater/Beraterinnen und Supervisoren/Supervisorinnen sich mit Schamphänomenen auskennen müssen.

Reflexive Beratungsforschung in der Tradition Pierre Bourdieus und Ulrich Oevermanns

Der sozialwissenschaftliche Zugang Bourdieus beinhaltet eine eigene Methodologie, deren Grundstein die Reflexivität des Forschers gegenüber sich selbst und gegenüber seinen Forschungssubjekten und -objekten bildet.

„[...] denn bereits in der Struktur der Befragungsbeziehung an sich sind alle möglichen Verzerrungen angelegt. Es geht darum, diese Verzerrungen zu erkennen und zu kontrollieren, und dies eben genau in der Ausübung einer Praxis, die reflektiert und methodisch sein kann, ohne die Anwendung einer Methode oder die praktische Umsetzung einer theoretischen Reflexion zu sein.“ (Bourdieu 1997, S. 780).

Bourdieu nutzt in seiner Forschung Reflexivität als Synonym für Methode und erwartet von den Sozialwissenschaften den Einsatz dieser Methode, um vor allen Dingen die eigenen Vorverständnisse zu klären und Umfrageeffekte zu kontrollieren.

„Denn der positivistische Traum von der perfekten epistemologischen Unschuld verschleiert die Tatsache, daß der wesentliche Unterschied nicht zwischen einer Wissenschaft, die eine Konstruktion vollzieht, und einer, die das nicht tut, besteht, sondern zwischen einer, die es tut, ohne es zu wissen, und einer, die darum weiß und sich deshalb bemüht, ihre unvermeidbaren Konstruktionsakte und die Effekte, die diese ebenso unvermeidbar hervorbringen, möglichst umfassend zu kennen und zu kontrollieren.“ (Bourdieu 1997, S. 781).

Bourdieu kritisiert an den sozialwissenschaftlichen Erkenntnisweisen vor allen Dingen die künstliche Trennung zwischen Subjektivismus und Objektivismus. Die methodische Spaltung blendet seiner Ansicht nach neben den Schwierigkeiten der jeweiligen Disziplin gleichzeitig deren Errungenschaften aus und untergräbt die Entwicklung einer Wissenschaft der Sozialwelt, welche die Vorteile von Sozialphänomenologie und Sozialphysik gleichermaßen anerkennt. Zugleich sind beide wissenschaftlichen Erkenntnisweisen mit Verständnisgrenzen konfrontiert, die im Gegensatz zu den normalen Erfahrungen innerhalb der Sozialwelt stehen und die deshalb in den Erkenntnisweg einbezogen werden müssen (vgl. Bourdieu 1993, S. 49).

Um beide Erkenntnisweisen für die Sozialwissenschaft fruchtbar zu machen, muss nach Ansicht Bourdieus die Sozialwissenschaft mit der Illusion ihrer objektiven

Beobachterposition brechen und die eigene Beziehung zum Forschungsobjekt kritisch in die Reflexion einbeziehen. Damit lassen sich genau die Fragestellungen erzwingen, welche sonst durch wissenschaftliche Erkenntnisse verdeckt sind. Das Ziel einer solchen kritischen Reflexion der Grenzen des wissenschaftlichen Verstehens ist es, überhaupt erst eine wissenschaftliche Erkenntnis der Praxis und der praktischen Erkenntnis zu ermöglichen. Indem die implizit angewandte Theorie der Praxis offengelegt wird und damit der eigene Bezugsrahmen preisgegeben wird, lässt sich auch erst der Bezugsrahmen der Praxis objektivieren (Bourdieu 1993, S. 55).

Zudem ist die Einbindung des Wissenschaftlers in die Wissenschaft mit der privilegierten Situation verknüpft, einen Anspruch auf legitime Herrschaft zu besitzen und diesen gleichzeitig zu rechtfertigen, indem erworbenes Wissen über Alltagsverstand gestellt wird. Dabei besteht die Grenze dieser wissenschaftlichen Erkenntnis in der Tatsache, dass die Erkenntnis das Resultat einer privilegierten Position ist und somit weniger Erkenntnisse über den Forschungsgegenstand, als vielmehr das Verhältnis des Forschers zum Gegenstand offenbart. Bei jeder subjektivistischen wie objektivistischen wissenschaftlichen Analyse bleibt das Verhältnis des Wissenschaftlers zur untersuchten Sozialwelt außerhalb der Analyse und auch die soziale Voraussetzung zur Schaffung dieses Verhältnisses findet keinen Einbezug in die Erkenntnisgewinnung. Somit bleibt der Forscher seinem Standpunkt und den damit verbundenen Erkenntnisgrenzen weiterhin verhaftet (vgl. Bourdieu 1993, S. 55f.).

Positionsgebundenheit des Forschers

Schultheis (1997) hebt am Forschungszugang Bourdieus das Aufgreifen eines bisher vernachlässigten sozialwissenschaftlichen Forschungsbereiches hervor, welcher sich mit dem positionsspezifischen Elend des Einzelnen befasst und politisch orientiert ist: *„[...] d.h. mit der konkreten Stellung eines Individuums im Sozialraum verbundenen und demnach stets relativen (im Sinne von ‚relationalen‘) Erfahrungen gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsbeziehungen und deren Niederschlag in unterschiedlichen Ausdrucksformen symbolischer Gewalt und sozialer Schließungen und Ausschließungen.“* (Schultheis 1997, S. 830).

Das soziologische Verstehen Bourdieus geht hierbei nicht vom empathischen Verstehen phänomenologischer Prägung aus, welches eine Austauschbarkeit von

Perspektiven in einem herrschaftsfreien Raum vertritt. Grundlage stellen vielmehr die Anerkennung des hierarchisierten Raumes sozialer Positionen und eines strukturhologenen Raumes sozialer Perspektiven dar, der einen Perspektiventausch unmöglich macht. Vielmehr kann eine Annäherung stattfinden, indem der Forscher die eigene Positionsgebundenheit kontrolliert und über ein strukturelles Positionswissen bzgl. der zu erforschenden Position verfügt. Eine gelingende Diagnose hängt des Weiteren vom erfolgreichen Ringen um ein Verständnis der Beweggründe des befragten Akteurs ab, wobei diese selten transparent, noch angenehm für den Befragten sind. Vielmehr muss der Interviewer diese Erkenntnisse in objektivierender Weise entgegen dem vom Akteur angestrebten harmonisierten Ich-Idealbild herausarbeiten (vgl. Schultheis 1997, S. 832). Das Ziel dieses Forschungsweges ist laut Schultheis eine Gratwanderung zwischen biografischen, subjektiven Schicksalen und makrostrukturellen soziohistorischen Konfigurationen, um auf einer „*vermittelnden*“ Ebene Möglichkeiten einer Übersetzung makrosoziologischer Theorieannahmen in Forschungshypothesen zu eröffnen, die auf mikrosoziologischer Ebene einlösbar und überprüfbar sind, bzw. umgekehrt von den konkreten Befunden qualitativer Feldstudien ausgehend zu den sich innen niederschlagenden komplexen gesellschaftlichen Strukturzusammenhängen vorzudringen.“ (Schultheis 1997, S. 832).

Die Erziehungswissenschaftlerin Barbara Friebertshäuser (2006) bearbeitet vor allen Dingen die selbstreflexiven Forschungsaspekte Bourdieus und bezeichnet sein Verstehenskonzept als „reflexiv empirisch“. Die kritische Reflexion bezieht sich einerseits auf den Standort des Erforschten im sozialen Raum und gleichzeitig auf die Beziehung zwischen Forscher und Erforschtem. Das Verstehenskonzept Bourdieus hat somit zum Ziel, auch die methodische und theoretische Arbeit in den Reflexionsprozess einzubeziehen und sich dem daraus resultierenden Denkhorizont und dessen Begrenzungen zuzuwenden (vgl. Friebertshäuser 2006, S. 244ff.).

„Es geht darum, die Zensur zu begreifen, die bewirkt, dass bestimmte Dinge nicht gesagt werden, und die Beweggründe dafür zu erkennen, dass andere betont werden.“ (Bourdieu 1997, S. 781).

Die Forschungspostulate Bourdieus bezieht Friebertshäuser des Weiteren auf die erziehungswissenschaftliche Forschung und benennt für ein umfassendes Verständnis des menschlichen Denkens und Handelns eine mehrperspektivische Ausweitung der

Forschungsdimensionen. Das bezieht eine Analyse im Kontext der sozialen Verhältnisse, der kulturellen und institutionellen Prägungen und der biografischen Selbstdeutungen ebenso mit ein, als auch ein Aufspüren differenter Sichtweisen. Sie fordert dazu auf, statt von einem Verstehen immer eher vom Missverstehen auszugehen und entsprechend die gesamte Lebenswelt des Erforschten und die Logik des Handelns in den Forschungsprozess einzubeziehen (vgl. Friebertshäuser 2006, S. 247). Bourdieu, Wacquant (1996) weisen in ihrer „reflexiven Anthropologie“ auf die Notwendigkeit hin, die eigene Position mit ihren verbundenen Wertungs- und Deutungsmustern im Feld zu kennen, um nicht dem Irrtum zu verfallen, eine andere Position objektiv beschreiben zu können und doch nur das eigene unreflektierte Bezugssystem auf diese anzuwenden (vgl. dies., S. 99).

Im methodologischen Forschungszugang Bourdieus gibt es keine unabhängige, sozialwissenschaftliche Forschungsposition, da die Forscher im gleichen gesellschaftlich strukturierten Raum agieren wie die Forschungssubjekte. Der Sonderfall der Betroffenheit und die Einbindung des Forschers ins Untersuchungsfeld, wie sie für die qualitative Evaluationsforschung oder die Aktions- und Praxisforschung typisch sind, stellen im Sinne Bourdieus keine Ausnahme, sondern die Regel dar. Insofern fordert Bourdieu die Objektivierung der forschenden Position im Untersuchungsfeld, um den verzerrenden Einfluss der eigenen Position benennen und vielleicht kontrollieren zu können (vgl. Bourdieu 1997, S. 780).

Die „verstehende“ Haltung im Forschungskontext

Den Forschungsaktivitäten zum „Elend der Welt“ (Bourdieu 1997a) lagen Interviewbeziehungen zugrunde, welche Bourdieu als Beziehungen eines aktiven und methodischen Zuhörens bezeichnet, die sich von einem nicht-direktiven, narrativen Interview und auch von der direktiven Form des Fragebogens in ihrer Grundhaltung unterscheiden. Bourdieu beschreibt als Gesprächsgrundlage eine Haltung des rückhaltlosen „Zur-Verfügung-Stellens“ des Interviewers, um die Einzigartigkeit der Geschichte des Subjekts herauszuarbeiten, bei gleichzeitiger Kenntnis der objektiven Bedingungen, die einer ganzen gesellschaftlichen Kategorie entsprechen (vgl. Bourdieu 1997a, S. 782ff.).

Im Buch „Sozialer Sinn“ weist Bourdieu (1993) auf den Selbsterkenntniseffekt seiner Forschungspraxis hin, indem eine von der Sozialwelt durchdrungene Praxis das Forschungsobjekt darstellt. Dem Forschenden bietet sich dabei die Chance, sich selbst zum theoretischen Subjekt der Praxis zu machen, indem er das Fremde zuerst in der Distanz zum Anderen und im nächsten Schritt in sich selbst erkennt. Die Aneignung des Fremden erfolgt entsprechend nicht durch Nähe, sondern über die Distanz. Zunächst müssen die einverlebten Strukturen objektiviert werden, um dann die entstandene Distanz durch das Einbringen des Selbst als Indikator für das Fremde an sich selbst und am Anderen einzusetzen. Es gilt dabei, die Wahrheit des kollektiven Unbewussten aufzudecken, welches sich gleichermaßen in den Köpfen des Forschers und des Erforschten befindet (vgl. Bourdieu 1993, S. 261f.).

„Das heißt, daß wissenschaftliche Arbeit in diesem Falle eine fremde Erfahrung ist, die den Fremden näherholt, ohne ihm etwas von seiner Fremdheit zu nehmen, indem sie innigste Vertrautheit mit dem gestattet, was beim Fremden am fremdesten ist, und zugleich zu einer Distanz zwingt, die bei dem, was vom Eigenen am fremdesten ist, Voraussetzung einer echten Aneignung ist.“ (Bourdieu 1993, S. 262).

Idealerweise findet sich zwischen den beiden Interaktionspartnern eine gesellschaftliche Nähe, die eine Vertrauens- und Verstehensbasis schafft, welche die subjektiven Beweggründe nicht gedankenlos objektiviert oder subjektive Handlungsentscheidungen auf Determinismen reduziert. Gleichzeitig kann mit der gesellschaftlichen Nähe zur befragten Person ein Unbehagen verbunden sein, falls die erholsame Distanz zum Leiden verloren geht. Indem der Interviewer selbst auch von der Objektivierung betroffen sein kann, ist das Entstehen gemeinsamer Sozioanalysen möglich. Andererseits besteht bei einer kulturellen Nähe die Gefahr, dass keinerlei Erkenntnisse erzeugt werden, da Selbstverständlichkeiten nicht mehr zur Sprache kommen, bzw. nicht hinterfragt werden (vgl. Bourdieu 1997, S. 783f.).

Der Interviewer vermittelt in der Interviewsituation bei gleichzeitigem Weiterbestand der gesellschaftlichen Distanz das Gefühl, sich trotzdem gedanklich in die Position des Interviewten hineinversetzen zu können. Dabei handelt es sich nicht um die Projektion des Selbst auf den Anderen im Sinne des phänomenologischen Ansatzes, sondern es geht darum, *„ein generelles und genetisches Verständnis der Existenz des anderen anzustreben, das auf der praktischen und theoretischen Einsicht in die sozialen*

Bedingungen basiert, deren Produkt er ist: Eine Einsicht in die Existenzbedingungen und gesellschaftlichen Mechanismen, deren Wirkungen alle Mitglieder seiner Kategorie [...] betreffen, eine Einsicht in die untrennbar verwobenen psychischen und sozialen Prägungen, die mit der Position und dem biographischen Werdegang dieser Person im Sozialraum einhergehen“. (Bourdieu 1997, S. 786).

Grundlage einer solchen Gesprächsform ist auf Seiten des Interviewers ein enormes Wissen über den Gegenstand, welches sich der Forscher in vorausgehenden Gesprächen und Begegnungen mit den Interviewpartnern oder im Laufe eines Forscherlebens angeeignet hat. Dieses Wissen muss verbunden sein mit einer hingebungsvollen Offenheit zum Gegenüber, welche keine Ablenkung vom Wesentlichen durch Verständnisverkürzung zulässt und eine permanente Aufmerksamkeit erfordert, um *„die Lebensschicksale gleichzeitig in ihrer Einmaligkeit und in ihrer Allgemeinheit zu verstehen“*. (Bourdieu 1997, S. 787).

Bourdieu benennt in diesem Zusammenhang den Begriff der intellektuellen Liebe, welche den Gesprächspartner mit seinen Begrenzungen sieht, versteht und anerkennt. Die eigene Sichtweise von sich und der Welt zu konstruieren, bedeutet, ausgehend von einer selbst festgelegten Position im sozialen Raum das persönliche Handeln verständlich zu machen und es vor allem auch vor sich selbst zu rechtfertigen. Es handelt sich bei dieser verstehenden Interviewform um eine provozierte und „sokratisch“ unterstützte Selbstanalyse des Interviewten (vgl. Bourdieu 1997, S. 792f.).

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1998): Politik: Schriften zur Staatstheorie. Stuttgart, Reclam.
- Arnold, R. (1983). Deutungsmuster. Zu den Bedeutungselementen sowie den theoretischen und methodologischen Bezügen eines Begriffs. *ZfPäd.* 29, 893–912.
- Auchter, T. (2000): Das Halten und seine Bedeutung in der allgemeinen und der psychotherapeutischen Entwicklung. Im Wege zum Menschen, Heft 52. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. S. 464-476.
- Balke, F. (2008): Selbstsorge/Selbsttechnologie. In: Kammler, K./Parr, R./Schneider, J. (Hg.): Handbuch Foucault, Stuttgart, Metzler, S. 286-291.
- Bastian, T. Hilgers, M. (1990): Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis. In: Psyche Jg. 44/Heft 12 (1990), S. 1100-1112, Gießen, Psychosozial-Verlag.
- Becker, H./Wolfstetter, L. (Hg.) (1984): Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt/M., Materialis-Verlag.
- Bernfeld, S. (1967/1925): Sisyphos oder die Grenzende der Erziehung. Wien. Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 10te Auflage.
- Bion, W. (1963): Lernen aus Erfahrung. Stuttgart, Klett.
- Bion, W. (2002): Eine Theorie des Denkens. In: Bott-Spillius, E.: Melanie Klein heute. Stuttgart, S. 225-235.
- Bowlby, J. (2008): Bindung als sichere Basis. München. Ernst Reinhardt-Verlag.
- Bohnsack, Ralf (2003): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 5. Aufl. Opladen. (7. Aufl. 2007).
- Bongaerts, G. (2010): Über das Verstehen. In: Gröning, K./Hoffmann, C. (Hg.): Studienbrief „Forschungsmethoden“ im Weiterbildenden Masterstudiengang Supervision und Beratung. Bielefeld 2010, S. 9-29.
- Borowski, P. (1998). Sozialliberale Koalition und innere Reform. In *Zeiten des Wandels* (=Informationen zur politischen Bildung, Heft 258, S. 30–48) Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bourdieu, P. (1993): Sozialer Sinn. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1997): Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur. Teil 2. Hamburg, VSA-Verlag.
- Bourdieu, P. (1997a): Widersprüche des Erbes. In: ders. et al.: Das Elend der Welt. Konstanz, édition discours. S. 651-657.
- Bourdieu, Wacquant XXX
- Bröckling, U. (2007): Das unternehmerische Selbst, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Brumlik, M. (1992): Advokatorische Ethik. Bielefeld, Kleine-Verlag.
- Brumlik, M. (2007): Der Angehörige als Anwalt des Bewohners, In: Bauer, A./Gröning, K. (Hg.): Die späte Familie, Gießen, Psychosozial-Verlag.
- Brumlik, M. (2012): Aspasia. Laudatio anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Fakultät für Erziehungswissenschaft der Universität Bielefeld am 27. Juni 2011. In: Neue Praxis 2/2012. Lahnstein, Verlag Neue Praxis, S. 160-165.

- Buber M. (1923/1979): Ich und Du. In: Das dialogische Prinzip, 4. Aufl., Heidelberg, Verlag Lambert Schneider.
- Buchholz, M.B. (1993). *Dreiecksgeschichten – eine klinische Theorie psychoanalytischer Familientherapie*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bude, H., Otto, C. & Schmitz, E. (1989). Beratung als Praxisform »angewandter« Aufklärung. In U. Beck & W. Bonß (Hrsg.), *Weder Sozialtechnologie noch Aufklärung* (S. 122–148). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bude, H. (1988). Beratung als trivialisierte Therapie. *Zeitschrift für Pädagogik*, 34(3), 369–380.
- Butterwege, C. (2011): Armut in einem reichen Land. Frankfurt/New York, Campus.
- Chasse, K. A. (2010): Kinderarmut in Deutschland. In: APuZ, 51/52 (2010), S. 16-22.
- Dewey, J. (1951): Wie wir denken. Zürich, Morgarten-Verlag.
- Eike, D. (1982): Über das Verstehen aus psychoanalytischer Sicht, in : Supervision. Materialien für berufsbezogene Beratung in sozialen, pädagogischen und therapeutischen Arbeitsfeldern, 1 Jg./Heft 1. Reprint 1992, Frankfurt a.M.: Fachhochschulverlag, S. 21-31.
- Elias, N. (1976): Der Prozess der Zivilisation. Band 2, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, M. (1992): Was ist Kritik? Berlin, Merve.
- Foucault, M. (1988): Für eine Kritik der politischen Vernunft, in: *Lettre International* 1, S. 58-66.
- Frevert, U. (2014) Politische Emotionen. Die soziale Macht der Liebe. *Neue Züricher Zeitung* 18.10.2014, verfügbar: <http://www.nzz.ch/feuilleton/buecherherbst/die-soziale-macht-der-liebe-1.18395149>, Zugriff am 15.3. 2015.
- Freyberg, T. v. & Wolff, A. (2005). *Störer und Gestörte. Konfliktgeschichten unbeschulbarer Jugendlicher*, Bd. 1. Frankfurt/M.: Brandes und Apsel.
- Freud, S. (1909): Familienroman XXX
- Friebertshäuser, B. (2006): XXX
- Friedrich, P. (2013). Mut zur Wahrheit. Michel Foucault als Supervisor und Berater. *Forum Supervision Online*, 21(1), 47–72. Verfügbar unter: <http://fs.ub.uni-bielefeld.de/index.php/fs/issue/view/1/showToc>. (04.09.2014)
- Gronke, H. (1996): Die Grundlagen der Diskursethik und ihre Anwendungen im sokratischen Gespräch. In: Krohn, D./Neiße, B./Walter, N. (Hg.): *Diskurstheorie und sokratisches Gespräch*. Frankfurt/M. Difa. S. 16-38
- Gröning, K. (2006): Pädagogische Beratung. 1. Aufl., Wiesbaden, VS-Verlag.
- Gröning, K. (2012): Beratungskunst. In: Bauer, A./Gröning, K./Hoffmann, C./Kunstmann, A.-C. (Hg.): *Grundwissen pädagogische Beratung*. Göttingen, UTB, S. 37-48.
- Gröning, K. (2013): Supervision. Gießen, Psychosozial-Verlag.
- Gröning, K. (2014): Entweihung und Scham, 6., vollst. überarb. Aufl., Frankfurt/M., Mabuse-Verlag.
- Gröning, K. (2015). *Entwicklungslinien pädagogischer Beratung*. 2. Aufl. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Habermas, J. (1968): Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M., Suhrkamp.

Heimann, P. (1959/1976): Bemerkungen zur analen Phase. In: Eicke, Dieter (Hg.): *Psychologie des 20sten Jahrhunderts*, Bd. 2, Freud und die Folgen, Zürich, Kindler, S. 594-608.

Hilgers, M. (2006). *Scham. Gesichter eines Affekts*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Hornstein, W. et al. (1977): *Funkkolleg: Beratung in der Erziehung*, Bd. 1. Frankfurt/M.

Hörster, R. (1992): Zur Rationalität des sozialpädagogischen Feldes in dem Erziehungsexperiment Siegfried Bernfelds. In: Hörster, R.; Müller, B. (Hrsg.): *Jugend, Erziehung und Psychoanalyse. Zur Sozialpädagogik Siegfried Bernfelds*. Neuwied, Luchterhand-Verlag, S. 143-162.

Hörster, R./Müller, B. (1996): Zur Struktur sozialpädagogischer Kompetenz, in: Combe, A./Helsper, W. (Hrsg.): *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag, S. 614-648.

Honneth, A. (1994): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/M., Suhrkamp.

Junker, H. (1978): *Das Beratungsgespräch*, 2., erg. Aufl. München, Kösel.

Kasakos, G. (1980): *Familienfürsorge zwischen Beratung und Zwang*. München, Juventa.

Krone, W. (1988). *Die Erziehung des Erziehers*. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris, Peter-Lang-Verlag.

Leuschner, G. (1982): Die alte Fahrradklingel oder Anregung zum Thema Verstehen. In: *Supervision*, Sammelband I, Hefte 1–5, Heft 1, Reprint des Fachhochschulverlages, Frankfurt/M. 1992, S. 59–62.

Leuschner, G. (1988). Fragen zum gesellschaftlichen Standort von Supervision. In H. Kersting et al. (Hrsg.), *Diagnose und Intervention in Supervisionsprozessen*. Aachen, S. 8–22.

Leuschner, G. (1993). Wechselseitige Abhängigkeit und Diskurs. Aspekte angewandter Gruppendynamik in der Supervisionsausbildung. *Forum Supervision*, 1(1), 7–32.

Leuschner, G. (2007): Supervision – eine Kunst der Beziehung. *Supervision Nr. 2/2007*, S. 14–22.

Link, J. (1996): *Versuch über den Normalismus*. Opladen, Westdt. Verlag.

Link, J. (2013): *Normale Krisen? Normalismus und die Krise der Gegenwart (mit einem Blick auf Thilo Sarrazin)*. Paderborn, Konstanz Univ. Press.

Link, J. (2014): Herausforderungen durch neue Normalitäten in der Krise? In: *Forum Supervision Online*, Heft 44 (2014), Bielefeld, S. 6-13, verfügbar unter: <http://fs.ub.uni-bielefeld.de/index.php/fs/issue/view/27/showToc>. Zugriff am 4.9. 2014.

Lüders, C. xxxx

Maasen, S./Elberfeld, J./Eitler, P./Tändler, M. (Hg.) (2011): *Das beratene Selbst. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den „langen“ Siebzigern*. Bielefeld, Transcript-Verlag.

Mannheim, K. (1964): *Wissenssoziologie*. Eingeleitet und herausgegeben von Kurt A. Wolff, Berlin und Neuwied, Luchterhand.

Mendelsohn, F. (1997). Der Neuankömmling in der Gruppe. Eros oder Thanatos? *Gruppenanalyse*, 7(1), 21–32.

Meuser, M. & Sackmann, R. (1992). Deutungsmusteransatz und empirische Wissenssoziologie. In Dies. (Hrsg.), *Analyse sozialer Deutungsmuster*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag.

Mollenhauer, K. (1965): Das pädagogische Phänomen Beratung. In: Mollenhauer, K./Müller, C. W.: Führung und Beratung in pädagogischer Sicht, Heidelberg, Quelle & Meyer.

Mollenhauer, K. (2001): xxx

Müller, B. (1986): Die Last der großen Hoffnungen. Weinheim, Juventa-Verlag.

Muth, Jakob (1967): Pädagogischer Takt, Heidelberg: Quelle & Meyer.

Münch, W. (2010): Bemerkungen zur psychologischen Beratung, unveröffentlichtes Manuskript der Deutschen Gesellschaft für Supervision, AAW, Köln, 5 Seiten.

Neckel, S. (2006): Scham und Schamsituationen aus soziologischer Sicht. In: Forum Supervision, Jg. 14, Heft 2, S. 37-50.

Neubaur, C. (1987). *Übergänge. Spiel und Realität in der Psychoanalyse Donald W. Winnicotts*. Frankfurt/M.: Athenäum.

Neurath, O. (1931). Empirische Soziologie. In: Frank, P./ Schlick, M. (Hg.): Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Band 5. Wien: Julius Springer- Verlag.

Nussbaum, Martha (1999): Gerechtigkeit und das gute Leben. Frankfurt/M., Suhrkamp.

Nussbaum, M. (2014) Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist. Frankfurt/M. Suhrkamp.

Oevermann, U. (2003). *Strukturprobleme supervisorischer Praxis*. Frankfurt/M.: Humanities Online Verlag 2. Auflage).

Oevermann, U. (2001[1973]). Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern. *Sozialer Sinn*, 2(1), 3–33.

Pongratz, L. (2014). Einstimmung in die Kontrollgesellschaft. Der Trainingsraum als fragwürdiges Beratungsformat. *Forum Supervision online*, 22(2), 12–27.

Popitz, H. (1992): Phänomene der Macht xxx

Prager, Anna-Luise (1988): Die Pro Familia in Hessen. Ihre Geschichte vom Beginn 1961 bis zur Modellphase 1975, Braunschweig: Gerd Holtzmeyer-Verlag.

Rogers, C. (1972): Die nicht-direktive Beratung. München, Kindler.

Rogers, C. (1973): Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart, Klett-Cotta.

Samerski, S. (2002). *Die verrechnete Hoffnung*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Scheler, M. (1957): Über Scham und Schamgefühl (1913): Schriften aus dem Nachlass, Band 1, Bern, Francke.

Schreyögg, A. (2004): Der Coach als Dialogpartner von Führungskräften. In: Buer, F./Siller, G. (Hg.): Die flexible Supervision. Wiesbaden, VS-Verlag. S. 101-119.

Schröder, S. (2012): Die Bedeutung der Selbstreflexion des Ratsuchenden. Masterarbeit an der Universität Bielefeld, 65 Seiten.

Schultheis, F (1997): Deutsche Zustände im Spiegel französischer Verhältnisse. IN: Bourdieu P. et.al.: Das Elend der Welt. Nachwort. Konstanz. UVK. S. 827-838.

Schütz, A 1974[1932]). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Simmel, G. (1901/1986): Zur Psychologie der Scham. In: Schriften zur Soziologie, hg. v. Dahme, J./Rammstedt, O., Frankfurt/M., Suhrkamp, S. 151-158.

Soden, K. v. (1988): Die Sexualberatungsstellen der Weimarer Republik. Berlin, Edition Hentrich.

Sprey, T. (1968): Beraten und Ratgeben in der Erziehung. Weinheim, Beltz-Verlag.

Thiersch, H. (1997): XXX

Thomä, H./Kächele, H. (1985): Lehrbuch der Psychoanalytischen Therapie. Bd. 1 Grundlagen., Heidelberg u.a., Springer.

Ullrich, C. G. (1999). Deutungsmusteranalyse und diskursives Interview. *Zeitschrift für Soziologie*, 28(6), 429–447. Verfügbar unter: <http://www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/viewFile/3015/2552>. (23.08.2014)

Weber, W. (1976): Wege zum helfenden Gespräch xxx

Weisser, G. (1978). *Beiträge zur Gesellschaftspolitik*, hrsg. v. S. Katterle, W. Mudra & L. Neumann. Göttingen: Schwartz-Verlag

Wolfstetter, L. (1984): Die Lehre Xenons und ihre Bedeutung für die Psychagogik. In: Becker, H./Wolfstetter, L. (Hg.): Michel Foucault. Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt/M., Materialis-Verlag, S. 66-77.

Wurmser, L. (1993): Die Flucht vor dem Gewissen, Heidelberg, Springer-Verlag.

Wurmser, L (2002): Die zerbrochene Wirklichkeit. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.