

Seelsorge als Thematisierung von Lebensgeschichte

Gesellschaftsstrukturelle Veränderungen
als Herausforderung der evangelischen
Seelsorgetheorie

1. Einleitung

Die evangelische Seelsorgelehre war bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts hinein vorrangig durch Leitbegriffe wie Verkündigung, Beichte oder durch den Zuspruch von Vergebung bestimmt. So definierte Hans Asmussen (1937:15) die Seelsorge als "das Gespräch von Mann zu Mann, in welchem dem einzelnen auf seinen Kopf zu die Botschaft gesagt wird." Ähnlich steht es bei der wirkmächtigen, von der Wort-Gottes-Theologie geprägten Seelsorgelehre von Eduard Thurneysen. Er verstand die Seelsorge im wesentlichen als Sonderform der Predigt. Sie sei Ausrichtung des Wortes Gottes an den einzelnen und solle diesen wieder in die Gemeinde eingliedern und bei ihr erhalten. Das Seelsorgegespräch ist entsprechend durch ein Gefälle geprägt, in dem der Pfarrer als Werkzeug Gottes denjenigen, die in die Seelsorge kommen, die Vergebung der Sünden zuspricht und sie zu Gottes Wort führt (vgl. Thurneysen 1948).

In den sechziger Jahren kam es zu einem Bruch mit dieser Seelsorgetradition. "Seelsorge als Gespräch" (vgl. Scharfenberg 1972) wurde zur neuen Leitvorstellung im psychoanalytisch inspirierten Seelsorgediskurs, der die Seelsorgetheorie ab Ende der sechziger Jahre wesentlich zu bestimmen beginnt. Joachim Scharfenberg gilt als einer der profiliertesten Kritiker der "verkündenden Seelsorge" und hat als Psychoanalytiker und Theologe von

Anfang an die epochemachende Wende zur "beratenden Seelsorge" und zur Pastoralpsychologie mitgeprägt. Scharfenberg bringt das neue Zeitgefühl denn auch treffend auf den Punkt: "Der Mensch unserer Tage sucht offensichtlich nicht den Beichtvater einer abgelebten patriarchalischen Struktur, sondern den offenen und bereiten Partner zu einem Gespräch, das ihm seine Freiheit erschließt und neue Möglichkeiten der Konfliktlösung in ihm aufdeckt" (Scharfenberg 1972:25). Diesem Ziel widmete sich die beratende Seelsorge, die in vielfältiger Weise versuchte, psychoanalytische Erkenntnisse und tiefenpsychologische Methodik für das seelsorgerliche Gespräch im kirchlichen Zusammenhang fruchtbar zu machen. Denn die Menschen, das war der einhellige Befund, litten weniger unter Schuldgefühlen und der Last ihrer sündigen Existenz oder unter ihrem ungeklärten Verhältnis zu Gott, sondern vor allem und primär unter *sich selbst*. Die beratende Seelsorge stellte deshalb die *Lebensgeschichte*, nicht das Wort Gottes, in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen und wollte durch das Gespräch, durch "eine beziehungsstiftende und beziehungsfördernde Grundhaltung" (Scharfenberg 1972:92) Lebenshilfe und damit "Hilfe zu einer besseren Lebensführung" (Thilo 1971:8) geben. Weg von der Lehrverkündigung hin zur Lebensdeutung hieß das neue Programm.¹

Ohne dies ausdrücklich zu reflektieren, reagiert die beratende Seelsorge m.E. damit auf einen Modernisierungsschub, der sich verstärkt seit Mitte der sechziger Jahre in Deutschland beobachten läßt und durch eine radikalisierte Individualisierung gekennzeichnet ist. Durch die Erosion traditionaler Lebensformen klarer Orientierung beraubt, begannen die Individuen, *sich selbst*, ihre eigene Lebensgeschichte zu thematisieren und das eigene Seelenleben zu durchforschen. Die Reflexion eigener Geschichte und Identität wurde gesellschaftlich geradezu zur Notwendigkeit. Damit verlor das streng an der Tradition und der Bibel orientierte Paradigma der verkündenden Seelsorge an Plausibilität. Die *Deutung des Lebenslaufs* galt als das zeitgemäße Paradigma, das sich wesentlich dem Dialog mit der psychoanalytischen Theoretiktradition verdankte.

Im folgenden möchte ich kurz die Seelsorgetheorie Joachim Scharfenbergs darstellen, die als exemplarisch für den psychoanalytisch geprägten Seelsorgediskurs gelten kann.² Anhand von Scharfenbergs Konzeption soll dann auf Probleme und Schwächen der psychoanalytischen Vorstellung von Lebensgeschichte und ihrer Thematisierung aufmerksam gemacht werden. In einem letzten Teil möchte ich zeigen, wie sich die Identitäts- und Biographieproblematik moderner Individuen aus der Perspektive der Theorie funktionaler Differenzierung darstellt. Ausgehend von dieser Perspektive werden Vorschläge gemacht, die zu einer Veränderung des Seelsorgediskurses beitragen möchten und dazu anregen wollen, die Funktion von Religion in der Seelsorge neu zu überdenken.

2. Die psychoanalytische Semantik

Scharfenbergs Seelsorgetheorie zeichnet sich durch eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse aus und hat den Seelsorgediskurs über lange Zeit hinweg entscheidend geprägt und beeinflusst.³ Scharfenberg versucht, eine einheitliche Hermeneutik für das Verständnis des Seelenlebens in der Gegenwart und die Texte der biblischen Überlieferung zu entwickeln. Er geht davon aus, daß religiöse Symbole und Mythen immer schon menschliche Grundkonflikte bearbeiten. Die Psychoanalyse Sigmund Freuds habe mehr oder weniger zufällig die tragisch gestimmten griechischen Mythen für die Interpretation menschlicher Grundkonflikte ausgewählt und entdeckt. Was Freud nur auf wenige griechische Mythen bezog, müßte nach Scharfenberg ausgeweitet und angewandt werden auf die Fülle biblisch-religiöser Symbole und Mythen (vgl. Scharfenberg 1990:164). War für Freud der Mythos des Ödipus und damit der Vaterkonflikt und die Sexualverdrängung von ausschlaggebender Bedeutung für die Konfliktbearbeitung, so komme heute dem Mythos von Narziß und damit dem Mutterkonflikt und der Isolationsproblematik eine

zentrale Rolle in der Psychoanalyse zu. Gerade die Revisionsfähigkeit des psychoanalytischen Paradigmas mache es möglich, es in den Dienst einer pastoralen Psychologie zu stellen und inhaltlich neu zu füllen (vgl. Scharfenberg 1990:34ff.). Die religiösen Geschichten und Symbole sind mithin als funktional äquivalent zu den Mythen der Psychoanalyse, namentlich denen des Ödipus und Narziß, zu verstehen.

Die seelsorgerliche Kommunikation soll mit Hilfe religiöser Symbole Erfahrungen mitteilbar und wieder zugänglich machen, indem individuelle Erfahrungen mit einer überindividuellen Geschichte verbunden werden. Scharfenberg geht also davon aus, daß in jeder Geschichte etwas Allgemeines steckt, daß es *anthropologische Konstanten* gibt, die die Konflikte von Menschen heute mit den symbolisch verarbeiteten Konflikten der Überlieferung verbinden können. Nach diesem Verständnis wird, indem vergangene Geschichte erinnert wird, zugleich persönliche Geschichte erinnert. Zugleich wird davon ausgegangen, daß eine Person, solange sie sich nicht an ein vergangenes, problematisches und zugleich prägendes Beziehungsereignis erinnern kann, dieses immer wieder zwanghaft wiederholen und sich aneignen muß. Es kommt für Scharfenberg in der Seelsorge deshalb wesentlich darauf an, die Erinnerung *authentischer* Lebensgeschichte zu ermöglichen, eigene Lebensgeschichte zu rekonstruieren und damit neuen Lebenssinn zu gewinnen (vgl. Scharfenberg 1990:73).

Diese Vorstellung der Rekonstruktion entnimmt Scharfenberg ganz der psychoanalytischen Theorettradition. Er schließt dabei an Alfred Lorenzers psychoanalytisch-hermeneutische Interpretation von Symbolen und Klischees an (vgl. Lorenzer 1970; 1976). Symbole sind demnach Resultate von Interaktionszusammenhängen und vergegenwärtigen Beziehungserfahrungen. Werden diese verdrängt, "sinken sie ab" zu *Klischees* und sind damit nicht mehr zugänglich. Eine "Resymbolisierung" wird möglich, wenn die blinden Flecke der Erinnerung aufgehellt und die verdrängten Erfahrungen wieder sprachlich mitgeteilt werden können: "Zerstörte" oder "verwirrte" Sprache wird wieder rekonstruiert und

ihrer "eigentlichen" Bedeutung zugeführt. An die Stelle des blinden Wiederholens tritt die bewußte Erinnerung. Mit dem Übergang zur Bewußtwerdung und Reflexion kann die "Ursituation", die sich hinter dem Klischee verbarg, rekonstruiert und artikuliert werden. Scharfenberg geht entsprechend davon aus, daß es in der Seelsorge mit Hilfe biblischer Geschichten und Symbole möglich sein müßte, das "bisher Unerhörte zu hören, d.h. die blinden Flecke der Erinnerung aufzuhellen, an die Stelle des Wiederholens die Erinnerung zu setzen und damit das Bearbeiten von Konflikten zu ermöglichen." (Scharfenberg 1990: 73)

Voraussetzung dieser Konstruktion ist die Annahme von *allgemeinen* Grundambivalenzen, Grundstrukturen und Grundkonflikten, die die Menschen heute mit den Menschen der Bibel verbinden können. Die stets gleichen Grundambivalenzen und die Grundstrukturen, die sich verschiedenen Persönlichkeitstypen zuordnen lassen, sieht Scharfenberg im Anschluß an die psychoanalytische Entwicklungspsychologie in *frühkindlichen* Erfahrungen begründet. Die aus den *frühkindlichen* Erfahrungen mit den Elternfiguren entstehenden Grundkonflikte lassen sich entwicklungspsychologisch in verschiedene Stadien einordnen: der erste Konflikt im Leben wird als notwendige Loslösung aus der frühen Mutter-Kind-Symbiose beschrieben, es ist der sogenannte narzißtische Konflikt. Ihm folgt der Konflikt, der aus der ersten bewußten Beziehungsaufnahme resultiert, die jede spätere Art von Beziehungsaufnahme prägt. Das Kleinkind durchlebt schließlich den ödipalen Konflikt mit dem Vater, der den Umgang mit Autorität und geltenden Normen umfaßt (vgl. Scharfenberg 1976: 53ff.). Diese, durch *frühkindliche* Erfahrungen entstandenen Konflikte begleiten uns nach Scharfenberg unser ganzes Leben. Es handelt sich um *menschliche Grundkonflikte*, die immer wieder auftauchen und bearbeitet werden müssen. Sie kehren dabei nicht nur in der individuellen Lebensgeschichte, sondern auch in der Weltgeschichte wieder. War zur Zeit Freuds der ödipale Konflikt von beherrschender Bedeutung, so meint Scharfenberg, daß wir uns heute eher in einem *narzißtischen Zeitalter* befinden (vgl. Scharfenberg 1983:243).

Scharfenberg versteht seine Pastoralpsychologie als hermeneutische Psychologie, die von einer grundlegenden Korrelation zwischen menschlichen Grundkonflikten und den Symbolen der biblischen Überlieferung ausgeht. Die von der Moderne verunsicherten und ortlos gewordenen Menschen sollen erfahren, daß sich ihre Geschichte aufheben läßt in eine Geschichte von allgemeiner Bedeutung, die mit anderen in einer religiösen Symbolgemeinschaft geteilt werden kann und die Rekonstruktion eigener Lebensgeschichte sinnhaft ermöglicht.

3. Von der Rekonstruktion zur Konstruktion

Scharfenbergs Symboltheorie zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht bei der beratenden, tiefenpsychologisch geprägten Seelsorge, die sich in den sechziger und siebziger Jahren entwickelte, stehen blieb, sondern durch eine Ausweitung des psychoanalytischen Paradigmas mit Hilfe christlich-religiöser Symbole und den darin verarbeiteten, nach Ansicht Scharfenbergs noch gar nicht ausgeloteten Konflikten eine eigenständige Psychologie für den seelsorgerlichen Zusammenhang zu entwickeln versucht. Als Reaktion auf die sozialen Wandlungsprozesse, die insbesondere Ende der sechziger Jahre tiefgreifende Veränderungen mit sich brachten und zu einer verstärkten Pluralisierung der Lebensformen und Selbstbeschreibungen führten, versucht Scharfenberg, die psychoanalytische Engführung auf die Mythen von Ödipus und Narziß zu überwinden und die psychoanalytische Anthropologie um religiöse Symbole und darin verarbeitete Konflikte zu erweitern. Trotzdem bleibt er der psychoanalytischen Denktradition gerade dabei verhaftet und gründet seine Symboltheorie ganz auf die *frühkindlichen* Erfahrungen und Konflikte, die in den genannten Mythen verarbeitet sein sollen: dem narzißtischen Konflikt mit der fürsorgenden, "alles verschlingenden Mutter" (Scharfenberg 1990: 218) am Lebensanfang und dem ödipalen Konflikt mit dem Wachstum und Reife fördernden Vater.

Trotz seines Bemühens, die Konflikte als historisch wandelbar zu kennzeichnen, bilden sie *das* Interpretationsraster für seine Symbol- und Konflikttheorie, die das Einst mit dem Jetzt sowohl individual- wie gesamtgeschichtlich verbinden will. Durch die Annahme von anthropologischen Konstanten in der frühkindlichen Entwicklung ontologisiert Scharfenberg entgegen eigener Intention scheinbar allgemeine Grundkonflikte. Denn nicht etwa die Seele im allgemeinen, sondern ein historisch bedingtes, vornehmlich im 19. Jahrhundert entwickeltes Muster von dem, was Vater- und Muttersein und Mann- und Frausein implizieren, kommt in der psychoanalytischen Interpretation der Mythen von Ödipus und Narziß ans Licht. Es handelt sich also keineswegs um allgemeinmenschliche Erkenntnisse, die hier gewonnen werden, sondern um Konstruktionen, die der Relativität ihrer eigenen Beobachtung nicht eingedenk sind. Diese Konstruktionen entspringen einer traditionellen Lebenswelt, die Frauen die Erziehungsarbeit und Männern die Repräsentation der Gesellschaft und ihrer Normen zuschrieb. Sie verlieren heute zunehmend an Plausibilität.⁴ Eine "Deontologisierung" der Geschlechtsidentitäten, die sich aus einer soziologischen Betrachtung ergibt, stellt die schicksalsbestimmende, unabänderlich erscheinende Dimension der Kindheitserfahrungen in Frage, die die Persönlichkeitszüge ein für allemal festgeschrieben sieht. Schon diese Beobachtung läßt den von Scharfenberg gewählten Referenzrahmen als problematisch erscheinen.

Es stellt sich die Frage, inwiefern die psychoanalytische Sicht der Lebensgeschichte überhaupt geeignet ist, die soziale Lagerung von Individuen in der Moderne zu erfassen. Denn die psychoanalytische Semantik thematisiert Lebensgeschichte vor allem individualpsychologisch, nicht sozial. "Eine psychoanalytische Orientierung faßt die Lebensführung als Variation eines Grundthemas auf, das in der Kindheit komponiert worden ist" (Fuchs 1984:198). Die in der Kindheit durchlebten Triebkonstellationen bestimmen wesentlich die spätere lebensgeschichtliche Entwicklung und Erfahrung eines Menschen. Gegenwärtige Konflikte in der Lebensführung werden auf dem Hintergrund einer

scheinbar allgemeinen und "verdrängten", zurückliegenden Kindheitsgeschichte "gelesen", die geradezu schicksalhaft Identität und Struktur einer Persönlichkeit zu bestimmen scheint. Darin liegt m.E. eine Überschätzung der Bedeutung der Kindheit für die weiteren Lebensmöglichkeiten (vgl. Fuchs 1984:97). Die gegenwärtigen - und in der Semantik der Psychoanalyse unbewußten⁵ - Beziehungsstrukturen sind nicht einfach Klischees, das heißt Wiederholungen einer prägenden "Ursituation" des Anfangs, die nun "authentisch" zu rekonstruieren wäre. Dieses Verständnis von Rekonstruktion geht davon aus, daß eine objektive Wahrheit des Anfangs erfaßt und Vergangenheit als etwas abgeschlossenes begriffen werden könnte. Demgegenüber hat die Biographieforschung deutlich gemacht, daß es eine lebensgeschichtliche Kausalität nicht gibt (vgl. Schelling 1985:309). Von demselben Ereignis können verschiedene, auch gegensätzliche Wirkungen ausgehen. Das geschichtliche Ereignis kommt nicht notwendig so zur Auswirkung, wie es in der Vergangenheit geschehen ist, sondern wie es von den Menschen der Mit- und Nachwelt beurteilt und bewertet wurde. Das impliziert verschiedene, *plurale* Lesarten von Lebensgeschichte und verabschiedet die Vorstellung einer allgemeinen und gleichsam objektiv-faktisch zu erfassenden Wirklichkeit am Anfang. Wahrheit ist nicht objektiv faßbar in allen Menschen gemeinsamen psychologischen Entwicklungsstufen - in der modernen, pluralistischen Kultur wohl weniger, als je zuvor.

Mit der Unterscheidung von *Lebenslauf* und *Biographie* läßt sich mehr Tiefenschärfe für die Reflexion von Lebensgeschichte gewinnen. Alois Hahn (1987:12) definiert den Lebenslauf als "eine Gesamtheit von Ereignissen, Erfahrungen, Empfindungen usw. mit unendlicher Zahl von Elementen." Die Biographie dagegen macht den Lebenslauf zum Thema und ist infolgedessen stets "selektive Vergegenwärtigung", die mit komplexitätsreduzierenden Mustern und Regeln versucht, dem eigenen Leben Ordnung und Sinn zu verleihen (vgl. Hahn 1987:13ff.). "Die selektive Vergegenwärtigung stiftet Zusammenhänge, die es so vorher gar nicht geben konnte. Der Lebenslauf ist uns nur über die Fiktion

biographischer Repräsentation als Wirklichkeit zugänglich" (Hahn 1990:172). Die *Differenz* zwischen Lebenslauf und Biographie bleibt in dieser Perspektive unhintergebar. Der Lebenslauf ist nur durch Beschreibung zugänglich, und diese ist in jedem Falle selektiv. In diesem Sinn haben wir immer nur "Text" als Gegenstand, nie den Lebenslauf selbst. Es entsteht eine biographische "Meta-Erzählung", die lebensgeschichtlich relevante Erzählungen zu einer Lebensgeschichte verdichtet, die nicht der tatsächlichen Ereignisabfolge entsprechen muß (vgl. Lott 1991: 187). Die selektiven Erinnerungselemente können durch zwischenzeitlich erworbene Deutungsmuster neu zusammengesetzt und sprachlich angeeignet werden. Damit stellt jede erzählte Lebensgeschichte, also jede Biographie, ein aktuell hergestelltes *Konstrukt* dar, "eine von vielen Lebensgeschichten, die als Interpretation aus der Fülle dessen, was wir erlebt haben, zu erzählen möglich ist" (Lott 1991:200). Insofern ist Rekonstruktion biographischer Elemente immer Konstruktion von Biographie (vgl. Schelling 1985:314). Die Thematisierung von Lebensgeschichte, die strukturell immer von dem zu Thematisierenden zu unterscheiden ist, ist insofern zu verstehen als eine "Bearbeitung von Differenzen", nicht als "Reproduktion von Identität" (Luther 1992:124). Sie ist nicht gleichsam eine Photographie des Lebens, sondern eine Form der Selbstbeobachtung, die sich eines Referenzrahmens bedient, der sich von Zeit zu Zeit verändert und wesentlich durch soziale Zusammenhänge und Entwicklungen geprägt ist.

Biographie wird damit nicht als etwas Gegebenes betrachtet. Biographie wird vielmehr hergestellt, konstruiert, "geschrieben" - und zwar immer von einem je gegenwärtigen Beobachterstandpunkt aus. Damit soll die Bedeutsamkeit frühkindlich-familiärer Erfahrungen nicht gelehnet werden. Sie bilden gewiß eine ganz wesentliche Voraussetzung für die Art und Weise, wie einzelne Individuen mit den Problemen und Herausforderungen der Moderne umgehen und diese interpretieren. Die Vermutung liegt nahe, daß Menschen mit positiven und ichstärkenden Erfahrungen in ihrer Erziehung bessere Ausgangsbedingungen haben, mit bio-

graphischer Unsicherheit zurecht zu kommen als vernachlässigte und ungeliebte Menschen. Interpretieren die einen den Prozeß der Pluralisierung von Lebensformen primär als Freiheitsgewinn, hat er für die anderen möglicherweise eher verunsichernde und bedrohliche Seiten. Aber die frühkindlichen Erfahrungen können weder eine schicksalsbestimmende Qualität beanspruchen, noch liegt allein oder primär in den Elternfiguren die Ursache für die Identitätsprobleme, die sich mit der funktionalen Differenzierung einstellen.

4. Seelsorge in der Moderne

Wenn wir im Anschluß an die systemtheoretische Gesellschaftstheorie davon ausgehen, daß sich die moderne Gesellschaft von der stratifizierten zur funktional ausdifferenzierten Gesellschaft entwickelt hat, ergibt sich ein ganz anderes Bild, als es die psychoanalytische Semantik vermittelt, insbesondere hinsichtlich der Gründe, die zu einer Thematisierung von Lebensgeschichte führen. Ich möchte deshalb kurz die gesellschaftstheoretische Seite der Identitätsproblematik skizzieren.

Wurde Individuen in der stratifikatorischen Gesellschaft Identität *von außen*, in Identifikation mit ihrem jeweiligen Stand und Geschlecht, zugeschrieben und konnten sie sich mittels einer religiösen Gesamtdeutung von Welt in einer hierarchischen Gesellschaft sicher verorten, wird in der funktional differenzierten Gesellschaft, in der die Kategorien von Stand, Klasse, Herkunft, Konfession oder Religion und Geschlecht zunehmend an sinnstiftender und allgemeinverbindlicher Bedeutung verlieren, die Identität einer Person zur spezifischen *Eigenleistung* des Individuums. Identität kann nun nur noch über die je individuelle Selbstbeschreibung einer Person im Wirkungsfeld verschiedener gesellschaftlicher Ansprüche erreicht werden (vgl. Nassehi 1993a: 348). Damit werden in steigendem Maße *Selbstthematisierungen* fällig. Die Erfahrung der Kontingenz, das heißt die Erfahrung,

daß etwas auch anders sein könnte, daß andere Erfahrungen zu gleicher Zeit möglich sind und ihnen infolgedessen kein notwendiger (z.B. göttlicher), jeder Entscheidung entzogener Charakter mehr zugesprochen werden kann, nötigen zu zunehmender Reflexion und Selbstbeobachtung (vgl. Luhmann 1992:15ff.). Der Verlust von klar vorstrukturierten Karriereverläufen und verbindlichen Lebenslaufmustern nötigt in nie gekannter Weise dazu, die unterschiedlichen und pluralen Elemente eines Lebenslaufs *individuell* als "Identität" oder "Biographie" zu verarbeiten und in eine subjektiv plausible Ordnung zu bringen (vgl. Kaufmann 1990:410). Die Thematisierung der eigenen Lebensgeschichte, die zunehmende Selbstbeobachtung des Individuums läßt sich insofern als Folge einer gesellschaftlichen Entwicklung begreifen, die dazu zwingt, sich zu individualisieren und sich selbst als Handlungszentrum und "Planungsbüro" (Beck 1986:217) der eigenen Biographie zu verstehen. "Dem Individuum wird zugemutet, in Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung auf seine Individualität zu rekurrieren. Das heißt aber nicht zuletzt: sich selbst in einer Weise zu verstehen, die für ein Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist" (Luhmann 1989:215).

Als sozial dominantes Beispiel für diese Entwicklung sei dabei an das traditionale Geschlechterverhältnis in der Ehe erinnert, das durch eine funktionale Aufteilung in eine "männliche" Außenwelt des Berufs und eine "weibliche" Innenwelt der Familie geprägt war. Mit der "nachholenden Individualisierung" von Frauen (vgl. Beck-Gernsheim 1983) wurde diese soziale Konstruktion aufgebrochen und verlor ihre scheinbare Alternativlosigkeit und Natürlichkeit. War in den fünfziger Jahren im Prinzip noch jeder und jede auf Ehe und Familie verwiesen und erlebten insbesondere Frauen Ehelosigkeit und Kinderlosigkeit als das Verfehlen des Wichtigsten im Leben, verloren diese Institutionen in den letzten Jahrzehnten ihre exklusive Monopolstellung: Alternative Lebensformen entstanden, insbesondere die Ehe erfuhr eine "motivationale Rezession" (Tyrell 1990:153) und kann heute kaum mehr als unhinterfragte Leitvorstellung gelten. Das asymmetrische Ge-

schlechterrollenverhältnis, das in den fünfziger Jahren weithin noch als natürliches Faktum erschien, wird mit der Angleichung der Bildungschancen von Frauen, den demographischen Veränderungen und mit einer nie gekannten Verfügbarkeit über den eigenen Körper durch empfängnisregelnde Mittel obsolet und kann heute nur noch schwer Plausibilität beanspruchen. Der generelle Zugang von Frauen zu den Subsystemen der Gesellschaft, ihre öffentliche Präsenz an Bankschaltern, hinter Rednerpulten und auf Kanzeln macht in der funktional differenzierten Gesellschaft die Repräsentation des Ganzen durch den Mann lächerlich und zur puren Anmaßung (vgl. Luhmann 1988a:54). Damit sind die bipolar ausdifferenzierten Geschlechtsidentitäten diskutabel und fragwürdig geworden. Es ist heute keineswegs mehr eindeutig, was es bedeutet, ein Mann oder eine Frau zu sein. Die Rede von einer spezifisch männlichen oder weiblichen Identität wird damit prekär.

Diese Überlegungen werfen ein neues Licht auf die Individualitäts- und Identitätsproblematik. Das moderne, in viele Funktionssysteme gleichsam "dividierte" Selbst (vgl. Nassehi 1993b:15) findet seine Einheit und Identität nicht mehr vorgegeben. Sie liegt auch nicht substanzhaft in der Vergangenheit verborgen und ist insofern auch nicht "authentisch" zu rekonstruieren, sie muß vielmehr immer wieder selbst hergestellt und konstruiert werden. Individualität kommt damit nicht nur als psychisches Phänomen in den Blick, sondern sie wird gleichzeitig als Erfordernis und Resultat einer hochkomplexen, individualisierenden Gesellschaftsform verstanden (vgl. Kneer/Nassehi 1993:163). Der funktionalen Differenzierung entspricht eine *strukturelle Individualisierung* der Lebensvollzüge (vgl. Kaufmann 1989:217), die dazu zwingt, unter den gegebenen Rahmenbedingungen selbst zu wählen und zu entscheiden. Durch die Einbindung in die Funktionssysteme wird das "autonome" Individuum zugleich nachhaltig institutionell bestimmt und erfährt sich abhängig von ökonomischen, medizinischen, politischen, rechtlichen, pädagogischen Institutionen und Funktionen, auf deren Leistungen kaum verzichtet werden kann. Die Individualisierung greift mithin unter

gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die eine individuell selbstständige Existenzführung weniger denn je erlauben (vgl. Wohlrab-Sahr 1992:6). Die Thematisierung von Identität und Lebensgeschichte nötigt infolgedessen dazu, *gesellschaftlich* erzeugte, heterogene Ansprüche und Widersprüche *individuell* zu bearbeiten und in einen sinnhaften Zusammenhang zu bringen. Sowohl Abhängigkeit als auch Unabhängigkeit des Individuums werden gesteigert. "Die Gesellschaft mutet dem Individuum gewissermaßen zu, daß sich in ihm die sozialen Differenzen zu einer Einheit bündeln, die sinnhaft zu integrieren allein Sache des Bewußtseins geworden ist" (Nassehi 1993a:355). Identität wird unter diesen Bedingungen prekär, denn "der Mensch existiert nur im Plural, und was Anspruch auf Vernünftigkeit erhebt, ist auch nur in spezifischen, stets partikulären Kontexten plausibel" (Kaufmann 1989:22).

Durch die Individualisierung der Lebensvollzüge und die Enttraditionalisierung der Lebensformen ergibt sich ein pluralistischer Gesamtlebenslauf, der nicht mehr eindeutig normiert, sondern durch Vielfalt und Diskontinuitäten gekennzeichnet ist. Die sogenannte "Normalbiographie" verliert an Kontur, ihre Leitlinien verblassen und dies nicht zuletzt und sehr einschneidend auf weiblicher Seite. Viele Menschen fühlen sich durch die psychischen Folgeprobleme des modernen Individualismus, die sich in Erfahrungen höherer Kontingenz, höherer Instabilität und vermehrter Abhängigkeit ausdrücken, überfordert (vgl. Luhmann 1988b:373). Denn "die Gesellschaft zeichnet nicht mehr die Lösungsrichtung vor, sondern nur noch das Problem; sie tritt dem Menschen nicht mehr als Anspruch an moralische Lebensführung gegenüber, sondern nur als Komplexität, zu der man sich auf je individuelle Weise kontingent und selektiv zu verhalten hat" (Luhmann 1989:197). Die Frage nach der eigenen Identität resultiert mithin aus einem Defizit, das darin besteht, daß nicht mehr eindeutig ist, wer und was man ist. Auf dem Hintergrund der beschriebenen Dezentrierung der sozialen Welt und des Zwanges zur Selbstverarbeitung und Selbstherstellung von Biographie in einer plural und riskant gewordenen Gesellschaft, erscheint die

enorme Nachfrage nach therapeutischer und seelsorgerlicher Hilfe bei der Thematisierung eigener Lebensgeschichte verständlich und konsequent. Der Seelsorge- und Psychoboom der letzten Jahrzehnte verdankt sich m.E. damit wesentlich der hier skizzierten gesellschaftlichen Entwicklung.

Durch die Reduktion des Seelsorgediskurses auf psychologische Probleme, die auf dem Hintergrund einer scheinbar allgemeinen Entwicklungsgeschichte interpretiert werden, werden die sozialen Zusammenhänge moderner Biographie- und Identitätskonstitution unterschätzt und die sich damit einstellenden Problemlagen nur unzureichend erfaßt. Die Thematisierung von Lebensgeschichte erscheint aus soziologischer Perspektive als notwendiges Implikat einer gesellschaftlichen, nicht primär individualpsychologischen Entwicklung. "Soziologische Aufklärung"⁶ (Luhmann) im Seelsorgediskurs ist deshalb dringend geboten. Diese gesellschaftstheoretischen Gesichtspunkte könnten zu einer neuen Bewertung individueller Probleme in der Seelsorge führen. Ein persönliches Problem wäre dann nicht nur in Beziehung zu setzen zu frühkindlichen Erfahrungen, sondern auch und vor allem zu den Erfordernissen und Widersprüchen gesellschaftlicher Struktur und Semantik. Was aus psychoanalytischer Sicht als narzißtischer Konflikt mit der verschlingenden Mutter am Lebensanfang interpretiert wird, ließe sich aus dieser Perspektive als ein Konflikt verstehen, der sich aus der Auflösung einer einheitlichen Lebenswelt ergibt, die es zunehmend schwer macht, feste und eindeutige Identitäten zu entwickeln und eine gewisse Egozentrik gesellschaftlich geradezu vorschreibt.

Die psychoanalytische Theorietradition verlagert gleichsam die Rahmenbedingungen der Thematisierung eigener Lebensgeschichte von außen nach innen. Sie durchschaut nicht die *sozialen* Abhängigkeiten, Standardisierungen und Widersprüchlichkeiten, denen Individuen heute ausgesetzt sind. Sie unterschätzt die sozialen Abhängigkeiten als mehr oder weniger äußerliche und verlagert sie in die Tiefen der Seele hinein. Mutter und Vater werden dabei zu den schicksalsbestimmenden Faktoren der Abhängigkeit, aus denen man sich per autonomer Entwicklung zu

befreien hat. Leitend ist dabei die Vorstellung, daß es ein "authentisches" Selbst, einen Identitätskern gäbe, den es nun - in der Befreiung von belastenden Primärerfahrungen - zu finden gälte. Dagegen ergibt sich aus der hier vorgetragenen Sicht, daß die Erfahrung der *Differenz* in der Moderne konstitutiv ist und Identität nicht stabiler Bezugspunkt, sondern immer nur wieder neu herzustellen und zu konstruierendes Ergebnis sein kann (vgl. Fuchs 1984:200). Neu- und Umdefinitionen der Identität werden damit notwendig und "normal".

Die psychoanalytisch orientierte Seelsorge reagiert auf eine soziale Entwicklung, ohne sich von ihr distanzieren zu können. Sie verdeckt gleichsam ihre eigene Selektivität und übernimmt "blindlings" die Selbstbeschreibungen der Moderne, von Individualität, Authentizität und Ich-Autonomie. Die sozial bedingten Anforderungen und Probleme werden damit, oft entgegen eigener Absicht, letztlich individualisiert und psychologisiert. Mit Hilfe der Gesellschaftstheorie systemtheoretischer Provenienz kann das, was die Psychoanalyse als narzißtische Störung und damit krankhaft qualifiziert, als gesellschaftlicher Wandel beschrieben werden, der positive *und* negative Aspekte umfaßt und insofern weder pathetisch als Krankheit, noch als Utopie zu verstehen ist. Es gilt vielmehr, nüchtern die *Ambivalenz* der Moderne zu sehen, gerade in bezug auf die soziale Lagerung der Individuen und die von ihnen erfahrenen Freiheitsgewinne und Verunsicherungen.

Aufgabe von Seelsorge wäre dann weniger zu fragen, wann und warum sich bestimmte Grundhaltungen einer Person in der Vergangenheit herausbildeten. Der Familientherapeut Paul Watzlawick hält dies in Bezug auf die Komplexität menschlicher Beziehungsformen ohnehin für wenig hilfreich.⁷ Es ginge vielmehr um die Frage, wie Individuen bei der Konstruktion ihrer Biographie in einer funktional differenzierten Welt unterstützt werden können. Dabei ist darauf zu achten, daß die Zentralsymbole religiöser Sprache in der Vergangenheit oft die Tendenz verstärkten, "ontologische Allgemeinheit für das wahrhaft Wirkliche und das viele einzelne nur für die unwesentliche Außengestalt des immer Gleichen zu halten" (Tanner 1992:99). Es gilt dagegen, von der

Fixierung auf Einheit und Gleichheit weg zu kommen, für Differenzen zu sensibilisieren und das Differente in seiner Differenziertheit wahrzunehmen.⁸ Hier sind neue Selbstbeschreibungsversuche seelsorgerlicher Theoriebildung erforderlich, insbesondere im Hinblick auf die Anthropologie. Eine anspruchsvolle theoretische Beobachtung zeichnete sich dann dadurch aus, daß sie nicht nur ihren Gegenstand beobachtet, mithin diejenigen, die in die Seelsorge kommen, sondern auch beobachtet, wie solche Beobachtungen zustande kommen. Damit würde seelsorgerliche Beobachtung selbstreflexiv. Das heißt, Seelsorge könnte an sich selbst lernen, daß sie die Personen erst erzeugt, die sie sieht. Die psychoanalytische Seelsorgetradition sieht vor allem Personen, die vorwiegend und dauerhaft durch ihre frühkindlichen Konflikte geprägt sind. Die hier vorgetragene Perspektive beobachtet Individuen vor allem hinsichtlich ihrer sozialen Lagerung, ihrer Diskontinuitätserfahrungen und ihrer Veränderbarkeit. Das Gesehene wird *immer* mitproduziert. Die Pluralität der möglichen Lesarten von Lebensgeschichte könnte sowohl im Hinblick auf die Theoriebildung, als auch im Hinblick auf die Beobachtung eigener Biographie dazu verhelfen, der Relativität der eigenen Beobachtung eingedenk zu sein, wissend, daß jeder Blick das Gesehene miterzeugt und mit einem *unhintergehbaren* blinden Fleck operiert (vgl. Nassehi 1992:171). Die beratende Seelsorge hat es m.E. versäumt, ihre eigenen Verstehensvoraussetzungen zu reflektieren. Sie verblieb mehr oder weniger unreflektiert im Horizont der Moderne, statt Modernität selbst als Erkenntnisobjekt zu postulieren.

Zuletzt möchte ich auf eine besondere Chance der christlichen Religion für die Konstruktion von Biographie wenigstens noch hinweisen. Für Christinnen und Christen ist nicht die Gesellschaft, sondern Gott letzter Bezugspunkt ihrer Biographie. Gerade der Glaube an Gott kann zu einer Distanzierung von modernen Selbstdeutungen beitragen, die diese weder verdammt, noch überschätzt. Gerade Religion kann Menschen dazu verhelfen, in Distanz zu den divergierenden gesellschaftlichen Ansprüchen ihre individuelle Lebensgeschichte symbolisch sinnhaft zu einem Gan-

zen zu integrieren (vgl. Nassehi/Weber 1989:418). Christlicher Glaube und christliche Seelsorge könnte auf diese Weise Menschen aus der bloßen Privatheit und Unmittelbarkeit des Lebenslaufs befreien und neue Perspektiven für die Zukunft eröffnen. Die Erfahrung der Kontingenz und Fragmentarität von Identität müßte aus dieser Perspektive nicht nur als Bedrohung, sondern könnte auch als Chance des "Auch-Anders-Sein-Könnens" interpretiert werden. Ansätze dazu sind bereits da.⁹ Hier müßte weitergedacht werden. Identität würde damit realistischer, als offener und fragmentarischer Prozeß begriffen. Zugleich würde das analytisch-soziologische Urteil - "wir sind nicht mehr, was wir waren, und wir werden nicht mehr sein, was wir sind" (Luhmann 1992:15) - durch den Gottesbezug transformiert in die Gewißheit: "Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden" (1. Joh 3,2).

Anmerkungen

- 1 Zu Beginn des Jahrhunderts gab es schon einmal beachtliche Bemühungen in dieser Richtung. Oskar Pfister entdeckte die Psychoanalyse als *das* Instrument zum Verständnis des Seelenlebens. Und Otto Baumgarten, Friedrich Niebergall und Paul Drews bezogen empirisch-soziologische Gesichtspunkte in den Seelsorgediskurs mit ein. Durch den einflußreichen Widerspruch gegen diese "Psychologisierung" und "Anthropologisierung" der christlichen Botschaft von Seiten der Dialektischen Theologie gerieten diese Ansätze über viele Jahrzehnte hinweg praktisch in Vergessenheit. Vgl. Wintzer 1985:41ff.
- 2 Im Zusammenhang psychoanalytisch orientierter Seelsorgetheorie sei hier auch auf die Konzeptionen von Hans-Joachim Thilo, Dietrich Stollberg, Klaus Winkler und Richard Riess hingewiesen.
- 3 Vgl. schon Scharfenbergs (1968) Habilitationsschrift über Freud und seine Religionskritik, die in kürzester Zeit drei Auflagen erlebte, bis hin zu seiner "Einführung in die Pastoralpsychologie", die heute als ein Standardwerk der Seelsorgelehre gilt (Scharfenberg 1990).
- 4 Mit der androzentrischen und asymmetrischen Geschlechtersymbolik in der Psychoanalyse haben sich viele Psychoanalytikerinnen kritisch auseinandergesetzt. Vgl. zusammenfassend Karle 1993.

- 5 Peter Fuchs (1992) hat sehr präzise auf die Paradoxien, die die psychoanalytische Leitdifferenz bewußt/unbewußt generiert, aufmerksam gemacht: "Wer mit dem Schema bewußt/unbewußt in der ontologischen Vertauschung arbeitet, verkennt, daß alle Beobachtung selbstreferentiell geschlossener Systeme fundamental blackbox-Beobachtung ist. Jeder Effekt, der wahrgenommen wird, läßt sich durch eine kaum limitierbare Anzahl von Ursachenkombinationen erklären. (...) Das Insistieren auf *einer* Kombination macht die Theorieschwäche der Psychoanalyse aus" (ebd.:190). Entsprechend versucht Fuchs, die Intransparenzen psychischer Systeme einfacher, d.h. "ohne Konstruktion zusätzlicher Weltvorkommnisse" (ebd.:205) zu erklären, nämlich in Rekurs auf die fundamentale Intransparenz aller autopoietisch operierenden Systeme, zu denen auch psychische Systeme zu zählen sind. Das Schema bewußt/unbewußt ist insofern nicht gänzlich untauglich, es müßte aber *beobachtungstechnisch* reformuliert werden.
- 6 Reiner Preul hat eine soziologische Aufklärung schon im Zusammenhang pädagogischer Fragen angeregt, allerdings auf handlungstheoretischem Hintergrund. Vgl. u.a. Preul 1989:68.
- 7 Watzlawick hat darauf hingewiesen, daß die lineare Kausalitätsauffassung der klassischen Psychotherapie der Komplexität menschlicher Beziehungsformen nicht gerecht werde. Watzlawick präferiert deshalb eine kybernetische und systemorientierte Sichtweise, der es nicht um das Individuum, sondern um *die Beziehung zwischen Individuen* geht, die als ein emergentes Phänomen sui generis zu betrachten sei. Damit verschiebt sich die Perspektive: Gefragt wird nicht mehr "nach Grund, Ursprung, Ursache, also *warum?*", sondern danach, "*was* jetzt und hier vorgeht" (Watzlawick 1992:15).
- 8 In diesem Zusammenhang wäre auch noch einmal die Frage nach der Hermeneutik zu stellen: Die psychoanalytische Interpretation der Mythen von Ödipus und Narziß spiegelt aus der hier vorgetragenen Sicht *speziell* moderne Probleme wider, die sich aus der funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur ergeben. Es erscheint von daher problematisch anzunehmen, daß die biblischen Symbole und Geschichten, die in einer stratifikatorisch und segmentär differenzierten Gesellschaftsform entstanden sind, unmittelbar mit der psychoanalytischen Deutung und damit auch modernen Konfliktlagen in Verbindung zu bringen seien, wie Scharfenberg dies mit seiner einheitlichen Hermeneutik einzufordern scheint. Es erscheint gewagt zu vermuten, daß die Zeitgenossen Jesu Probleme mit verschlingenden Müttern und Autonomie fördernden Vätern gehabt hätten - und dies in den ersten drei Lebensjahren!
- 9 Vgl. Luther 1992, zum folgenden insbes.:223. Henning Luther versteht Religion als Weltabstand und interpretiert ausgehend, die Mehrdeutigkeit des Alltags und der Lebensgeschichte konstruktiv.

Literatur

- Asmussen, Hans: *Die Seelsorge*, München 1937.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth: "Vom 'Dasein für andere' zum Anspruch auf ein Stück 'eigenes Leben'. Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang", in: *Soziale Welt* 34 (1983), S. 307-340.
- Fuchs, Peter: "Blindheit und Sicht: Vorüberlegungen zu einer Schemarevision", in: N. Luhmann/P. Fuchs, *Reden und Schweigen*, Frankfurt/M. 21992, S. 178-208.
- Fuchs, Werner: *Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*, Opladen 1984.
- Hahn, Alois: "Identität und Selbstthematisierung", in: A. Hahn/V. Kapp, *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt/M. 1987, S. 9-24.
- Hahn, Alois: "Familie und Selbstthematisierung", in: Lüscher/Schultheis/Wehrspaun 1990, S. 169-179.
- Karle, Isolde: "Verschlingende Mütterlichkeit? Joachim Scharfenbergs Symboltheorie im Licht feministisch-theologischer Kritik", in: *Evangelische Theologie* 53 (1993), S. 493-510.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.
- Kaufmann, Franz-Xaver: "Familie und Modernität", in: Lüscher/Schultheis/Wehrspaun 1990, S. 391-415.
- Kneer, Georg/Nassehi, Armin: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München 1993.
- Lorenzer, Alfred: "Symbol, Sprachverwirrung und Verstehen", in: *Psyche* 24 (1970), S. 889-920.
- Lorenzer, Alfred: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 21976.
- Lott, Jürgen: *Erfahrung - Religion - Glaube*, Weinheim 1991.
- Luhmann, Niklas: "Männer und Frauen und George Spencer Brown", in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988a), S. 47-71.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 21988b.
- Luhmann, Niklas: "Individuum, Individualität, Individualismus", in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Moderne*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1989, S. 149-258.
- Luhmann, Niklas: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.
- Lüscher, Kurt/Schultheis, Franz/Wehrspaun, Michael (Hg.), *Die "postmoderne" Familie. Familiäre Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit*, Konstanz 21990.
- Luther, Henning: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.
- Nassehi, Armin: "Zwischen Erlebnis, Text und Verstehen. Kritische Überlegungen zur erlebten Zeitgeschichte", in: *B/OS* 5 (1992), S. 167-171.
- Nassehi, Armin: *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Opladen 1993a.
- Nassehi, Armin: "Gesellschaftstheorie, Kulturphilosophie und Thanatologie. Eine gesellschaftstheoretische Rekonstruktion von Georg Simmels Theorie der Individualität", in: *Sociologia Internationalis* 31 (1993b), S. 1-21.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg: *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989.
- Preul, Reiner: *Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart*, Marburg 1989.
- Scharfenberg, Joachim: *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968.
- Scharfenberg, Joachim: *Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Göttingen 1972.
- Scharfenberg, Joachim: "Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion", in: W. Becher (Hg.), *Seelsorgeausbildung. Theorien, Methoden, Modelle*, Göttingen 1976, S. 34-53.
- Scharfenberg, Joachim: "Rechtfertigung und Identität", in: H. M. Müller/D. Rössler (Hg.), *Reformation und praktische Theologie. Für Werner Jetter zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1983, S. 233-246.
- Scharfenberg, Joachim: *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 21990.
- Schelling, Walter A.: "Die Lebensgeschichte im Licht ihrer psychologischen Vergegenwärtigung", in: *Wege zum Menschen* 37 (1985), S. 306-316.
- Tanner, Klaus: "Von der liberalprotestantischen Persönlichkeit zur postmodernen Patchwork-Identität?", in: F.W. Graf/K. Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992.
- Thilo, Hans-Joachim: *Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch*, Göttingen 1971.
- Thurneysen, Eduard: *Die Lehre von der Seelsorge*, München 1948.
- Tyrell, Hartmann: "Ehe und Familie - Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung", in: Lüscher/Schultheis/Wehrspaun 1990, S. 145-156.
- Watzlawick, Paul: *Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und "Wirklichkeit"*, München 1992.
- Wintzer, Friedrich (Hg.): *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, München 1985.
- Wohlrab-Sahr, Monika: "Institutionalisierung oder Individualisierung des Lebenslaufs?", in: *B/OS* 5 (1992), S. 1-19.