Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 3

Artikel: Kriterien des echten Glaubensvollzugs : Gespräch zwischen Theologie und Psychologie

Autor: Rauchfleisch, Udo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761361

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.09.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Udo Rauchfleisch

Kriterien des echten Glaubensvollzugs

Gespräch zwischen Theologie und Psychologie *

1. Ausgangsposition

Ich möchte meinen Ausführungen von psychologischer Seite her folgende These zugrundelegen:

> *Die religiösen Glaubensvollzüge sind psychische Phänomene, bei denen von den Phänomenen selbst her nicht beurteilbar ist, ob es pathologische oder «echte» (hier im Sinne von: psychisch gesunde) seelische Äußerungen sind.*
> *Diese Frage kann nur entschieden werden, wenn einerseits der soziokulturelle Kontext, in dem sich ein solches Phänomen darstellt, und andererseits die individuelle Persönlichkeit mit ihren Bedürfnissen und ihrer spezifischen Struktur (das heißt mit ihren Fähigkeiten zur Adaptation und Integration) berücksichtigt werden.*

Diese Ausgangshypothese sollte nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als ob ich für eine völlige Kulturrelativität oder für das sophistische Ideal absoluter Subjektivität plädieren wollte. Doch scheint es mir aufgrund unserer bisherigen Kenntnisse des psychischen Lebens unrealistisch und gefährlich, in simplifizierender Weise bestimmte Phänomene generell als pathologisch, andere hingegen prinzipiell als «gesund» zu qualifizieren.

Betrachten wir z. B. das Phänomen der *Angst,* dem bei vielen psychischen Erkrankungen eine große Bedeutung zukommt. Wir sind bei der

* Referat, gehalten am 29.1.1976 im Rahmen der Theologischen Lehrveranstaltung der Universität Freiburg/Schweiz.

Konfrontation mit Neurotikern und Psychotikern gewohnt, vor allem den pathologischen Aspekt der Angst zu sehen. Wir differenzieren zwischen neurotischen Ängsten, die sich frei flottierend oder in phobischer Form, gebunden an eine bestimmte Situation oder einen bestimmten Gegenstand, manifestieren (FREUD), und einer psychotischen Angst, die wir als Folge der drohenden Desintegration der Persönlichkeit des Kranken verstehen (BENEDETTI). Wir können die einen Patienten quälende Angst als *Signal* auf eine innere oder äußere Gefahr (im Sinne einer Trieb-, Gewissens- oder Realangst; FREUD), als Reaktion auf eine Konfrontation mit eigenen, nicht integrierten *Schattenseiten* der Persönlichkeit (JUNG, JACOBI) oder als Symptom einer *noogenen Neurose,* einer nicht gelungenen Sinnfindung (FRANKL) interpretieren. Angst kann aber auch entstehen angesichts der Fülle von Lebensmöglichkeiten und in der Erkenntnis des Individuums, unfähig zu sein, diese Möglichkeiten in seinem Leben zu realisieren. Bei all diesen Betrachtungsweisen aber gehen wir – oft ohne uns darüber Rechenschaft abzulegen – davon aus, daß wir ein pathologisches Phänomen vor uns haben. Wir müssen uns aber fragen, mit welchem Recht wir in den beschriebenen Fällen von einem «Symptom», das heißt von Psycho*pathologie* sprechen. Diese kritische Frage drängt sich umso mehr auf, als wir aufgrund großer amerikanischer Untersuchungen an Patienten der verschiedensten diagnostischen Gruppierungen wissen (NATHAN und Mitarbeiter), daß z. B. die Phänomene Angst und Depressivität so ubiquitär sind, daß sie allein zur Differentialdiagnose kaum geeignet sind.

Ferner müssen wir bedenken, daß schon FREUD zwischen einer *neurotischen* und einer *Realangst* differenzierte. Aber auch diese Unterscheidung ist nicht unproblematisch und kann nicht ohne genaue Kenntnisse der Persönlichkeit und ihrer Lebensumstände gefällt werden. Was uns z. B. in Zentraleuropa als irreale und somit neurotische Angst imponiert – z. B. die ausgeprägte Befürchtung, von einer giftigen Schlange gebissen zu werden –, ist beispielsweise in tropischen Klimaten eine sehr berechtigte Befürchtung, die nicht etwa Indikator einer psychischen Erkrankung ist, sondern im Gegenteil auf eine gute Realitätskontrolle hinweist. Aber selbst wenn wir uns entscheiden, die geäußerte Angst vor Schlangen als phobisches Symptom zu werten, wissen wir noch wenig über die Bedeutung dieser Angst, über ihren Stellenwert in der Persönlichkeit des Betroffenen und über ihre psychodynamischen Wurzeln. Es ist etwas grundsätzlich Anderes, ob sich in einer derartigen Phobie die Sexualängste einer relativ gut kompensierten Persönlichkeit arti-

kulieren, oder ob in diesem Symptom eine im höchsten Maße fragile Persönlichkeit (z. B. die eines Schizophrenen) ihre chaotischen, wahnhaften Ängste mitteilt, die aus der Bedrohung durch eine Fragmentierung des eigenen Ich und des Selbst (HARTMANN, KOHUT) entspringen und im Erleben des Kranken einem Weltuntergang gleichkommen, Folge eines Zusammenbrechens des «Reizschutzfilters» gegenüber Innen- und Außenreizen (CALLAWAY, MCGHIE u. a.).

Wir sehen schon an diesen nur kurz skizzierten Gedankengängen, daß selbst ein scheinbar so eindeutiges «Symptom» wie die Befürchtung, von einer giftigen Schlange gebissen zu werden, nicht ohne weiteres als pathologisch interpretiert werden kann bzw. daß, falls es das Symptom einer psychischen Erkrankung ist, das *Ausmaß* der Psychopathologie am Phänomen selbst nicht ablesbar ist.

Schließlich müssen wir, wenn wir von Angst sprechen, aber auch an eine *existentielle Dimension* der Angst denken (BATTEGAY, VON GEBSATTEL), die eine nicht-pathologische, dem Menschen eigene Gefühlsqualität darstellt. Wir denken hier an Grenzerfahrungen, wie z. B. die Konzentrationslagerhaft und alle jene Situationen, in denen die Lebensbezüge radikal in Frage gestellt werden und sich der Mensch hilflos einer drohenden Vernichtung gegenübersieht. Ferner nimmt das Phänomen der Angst in ihrer existentiellen Dimension nicht nur einen prominenten Platz in den Denksystemen von HEIDEGGER, KIERKEGAARD, SARTRE, CAMUS und vielen anderen Philosophen ein, sondern sie war zu allen Zeiten eine Grunderfahrung des Menschen und fand ihren Niederschlag in Märchen, Mythen und seit Urzeiten auch in den religiösen Systemen.

Was wir hier am Beispiel der Angst reflektiert haben, gilt in analoger Weise auch für andere psychische (und psychosomatische) Phänomene, wie z. B. Schuld, das Erleben menschlicher Ohnmacht gegenüber göttlicher Allmacht und mystische Gotteserfahrungen, aber auch für Phänomene wie Visionen sowie das Erleben und Erleiden – bis in das Somatische hinein – des göttlichen Zugriffs, wie es sich uns beispielsweise in sogenannten «Wunderheilungen», in Stigmatisierungen und dergleichen darstellt. Nicht das Phänomen *an sich* erlaubt eine Differenzierung zwischen «pathologisch» und «nicht-pathologisch», sondern eine solche Entscheidung ist erst bei Berücksichtigung des sozio-kulturellen Kontextes (d. h. auch: des religiösen Systems), in dem sich das Phänomen artikuliert, einerseits und der psychischen Struktur des betreffenden Menschen andererseits möglich. Selbst wenn wir diese Polarität zwischen

Sozietät und Individuum bei unserer Betrachtung im Auge behalten, bleiben wir aber – das sollten wir bei den folgenden Ausführungen nicht vergessen – auf schwankendem Boden. Vielleicht jedoch können wir uns auf diese Weise einigen Phänomenen der christlichen Glaubensvollzüge besser nähern und zu einer fruchtbaren Diskussion kommen – immer eingedenk freilich der Tatsache, daß wir mit diesem kombinierten sozial- und individualpsychologischen Ansatz nur *einen* der möglichen Zugangswege beschreiten, der vielleicht nicht einmal der relevanteste ist.

Obwohl natürlich in den konkreten zur Diskussion stehenden Glaubensvollzügen der soziokulturelle Kontext und die Struktur der jeweiligen Persönlichkeit nicht voneinander zu trennen sind und vielmehr in einem engen Interdependenzverhältnis miteinander stehen, möchte ich im folgenden doch aus darstellungstechnischen Gründen diese beiden Aspekte gesondert betrachten. Wir müssen uns jedoch darüber klar sein, daß dies nur ein rhetorischer Kunstgriff ist, welcher der Komplexität der Realität im Grunde nicht gerecht wird. Vorauszuschicken ist ferner, daß ich die Frage der Echtheit der Glaubensvollzüge – so reizvoll vielleicht eine Diskussion über das Problem der Authentizität wäre – auf den Aspekt des «psychisch gesunden» Glaubens beschränken muß. Hier stellt sich allerdings die Frage, wie sich die psychische Gesundheit definieren läßt bzw. ob es überhaupt eine allgemein verbindliche Umschreibung dieses Phänomens gibt. Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) hat eine – zwar nicht offiziell anerkannte – Definition gegeben, die folgendermaßen lautet:

> *Die geistige Gesundheit (vielleicht besser im umfassenden Sinne: die psychische Gesundheit) setzt beim Individuum die Gewohnheit voraus, harmonische Beziehungen mit anderen zu knüpfen und teilzunehmen an oder beizutragen zu den Veränderungen des sozialen oder physischen Milieus. Sie schließt in gleicher Weise auch die harmonische und ausgeglichene Lösung der Konflikte in der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen eigenen Triebtendenzen mit ein. Sie erwartet außerdem vom Individuum, den Charakter in der Art zu entwickeln, daß es seine Persönlichkeit entfaltet, indem es sich seinen Trieben öffnet, die Konflikte auslösen können, und ihnen ein harmonisches Ausdrucksfeld in der vollständigen Realisierung seiner Möglichkeiten schafft.*

Ohne ausführlicher auf diese sicher nicht unproblematische Definition einzugehen, muß doch soviel gesagt werden, daß einerseits eine ge-

wisse Vagheit der Formulierung auffällt. Darin spiegelt sich meines Erachtens eben dieselbe Unsicherheit wider, der auch wir uns bei der Auseinandersetzung mit unserem Thema gegenübersehen: Die Unmöglichkeit, einen Katalog eindeutiger, allgemein-verbindlicher Kriterien der psychischen Gesundheit aufzustellen. Andererseits zeigt sich in dieser Definition aber auch sehr deutlich, daß sich psychische Gesundheit nur im Spannungsfeld zwischen der Sozietät und der Struktur der individuellen Persönlichkeit (mit ihren Bedürfnissen und ihren spezifischen Fähigkeiten zur Adaptation und Integration) formulieren kann.

Die Einengung des Echtheitsbegriffes in unserem Thema auf den Aspekt der *psychisch gesunden Glaubensvollzüge* scheint mir notwendig und sinnvoll, da die Frage der Authentizität in einen Bereich greift, der von seiten der empirischen Psychologie und der Psychoanalyse im Grunde nicht erschließbar ist. Eine Diskussion dieser Probleme ginge somit weit über meinen Kompetenzbereich hinaus.

2. Der sozio-kulturelle Kontext (inkl. das religiöse System) als Hintergrund der Glaubensvollzüge

Die große Bedeutung, die den jeweiligen sozio-kulturellen Bedingungen im weitesten Sinne als Grundlage für die religiösen Systeme und die individuellen Glaubensvollzüge zukommt, ist seit langem von seiten der Religionspsychologie, der vergleichenden Religionswissenschaften, der Ethnologie und insbesondere von den Vertretern der Kulturanthropologie betont worden (Parin und Morgenthaler, Benedict, Malinowski, Mead). Gerade der Vergleich verschiedener Religionsformen mit ihren je spezifischen Gottesvorstellungen, Ahnenkulten, ethischen Richtlinien und Riten zeigt eindrücklich, wie tief die religiösen Vollzüge in den allgemeinen sozialen Kontext eingebettet sind, ja sich zum Teil unter den verschiedenen kulturellen und auch klimatischen Gegebenheiten geradezu zwangsläufig in eine bestimmte Richtung entwickeln mußten.

Paradigmatisch möchte ich kurz einige Hauptlinien der religiösen Systeme von zwei Naturvölkern skizzieren und einander gegenüberstellen, deren Lebensformen ausführlich von Ruth Benedict beschrieben worden sind. Ich kann im Rahmen dieser Arbeit nicht im Einzelnen auf die zum Teil recht komplizierten rituellen Formen und die mythologischen Grundlagen eingehen, sondern möchte nur die Merkmale her-

vorheben, die mir sehr eindrücklich die gegenseitige Durchdringung der verschiedensten geographischen und kulturellen Bedingungen zu zeigen scheinen. Diese gegenseitige Beeinflussung läßt sich in allen Bereichen des Lebens finden, in der familiären und wirtschaftlichen Struktur, in der Beziehung zwischen den Geschlechtern sowie in Folklore, Kunst und eben auch im religiösen System.

Ruth Benedict schildert zwei weitgehend voneinander abweichende Kulturen: Die *Zuni* Neu Mexikos und die *Dobu*, Bewohner einer Insel der der Ostspitze Neuguineas vorgelagerten D'Entrecasteaux-Gruppe. In einer Wüstenregion, in der wie bei den Zuni Regen die conditio sine qua non darstellt und Armut und Reichtum, ja Überleben und Sterben zu einem wesentlichen Teil von den Niederschlägen abhängen, ist es nur allzu verständlich, daß eine «Regenzeremonie» einen zentralen Platz in den kultischen Handlungen einnimmt. Fruchtbarkeit gilt als das höchste Geschenk der Götter. Neben dem Regen sind das Wachstum auf den Feldern und das Wachstum im Stamme für die Zuni außerordentlich wichtig. Die Betonung des Stammeswachstums ist aus der geographischen und sozialen Situation der Zuni ein durchaus verständliches Anliegen: Ist doch diese kleine Gruppe auf jedes Mitglied angewiesen: Sei es, um das Territorium anderen Stämmen gegenüber zu verteidigen, sei es, um die vielfältigen Aufgaben wirtschaftlicher und sozialer Art an Mitglieder delegieren zu können. Den streng geregelten matrilinearen Verwandtschaftsbeziehungen entspricht bei den stark auf die Gemeinschaft ausgerichteten Zuni, die materiell durch große Mais- und Pfirsichpflanzungen, Schafzucht sowie Silber- und Türkisabbau recht wohlhabend sind, ein streng ritualisiertes, außerordentlich umfangreiches Zeremonialleben. Die Priesterschaften haben ihre heiligen Fetische, ihre Meditationszeiten, Tänze und Gebete, der Geheimbund der Maskentänzer hat kalendarisch genau geregelte Veranstaltungen, und die Medizinbruderschaften verfügen ebenfalls über ein genau vorgeschriebenes Ritual. Ein dermaßen weit ausgebautes, bis ins Detail bestimmtes Zeremonialleben, das einen großen Zeitaufwand von den Stammesmitgliedern erfordert, wäre aber unter anderen geographischen und kulturellen Bedingungen kaum denkbar.

Tatsächlich weicht das von Ruth Benedict beschriebene religiöse Leben eines anderen Stammes, der kriegerisch lebenden *Dobu*, wesentlich von dem der Zuni ab. War das Ideal der Zuni das der möglichst konfliktlosen Gemeinschaft, so zeichnet sich die Gesellschaft der Dobu ganz im Gegenteil durch die Haltung aus, daß einer der Feind des Anderen ist. Die matrilineare Linie wird bei ihnen zum Träger einer «traditionellen Feindschaft» (Benedict). Dementsprechend sind die religiösen Feste bei ihnen nicht Anlaß einer unbekümmerten sozialen Kommunikation, sondern sind vielmehr von einem tiefen gegenseitigen Mißtrauen durchdrungen. In diese von Feindseligkeit geprägte Welt fügt sich – im Grunde sehr logisch – das religiöse Leben ein, das sich dadurch auszeichnet, daß jede matrilineare Gruppe ihre eigenen Zauberformeln besitzt. Diese stellen niemals einen

Allgemeinbesitz dar und werden nur strikt individuell – dabei allerdings völlig willkürlich, je nach Sympathie oder Antipathie – in der matrilinearen Gruppe vererbt. Der allgemeinen starken gesellschaftlichen Rivalität, wie sie sich im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, in der Erbfolge und im wirtschaftlichen Leben zeigt, entspricht im Religiösen eine verbissene, neidvolle Jagd nach magischen Formeln, die dem Inhaber größere Macht und Schutz in dieser von dauernden gegenseitigen Nachstellungen bedrohten Gesellschaft verleihen. Auch an diesem Beispiel zeigt sich eindrücklich, wie weitgehend die religiösen und die übrigen sozialen und geographischen Bedingungen ineinander greifen und gegenseitig prägenden Einfluß aufeinander ausüben.

Recht durchsichtig ist, wie wir sehen, die Situation bei solchen Naturvölkern, die in einem territorial überschaubaren Gebiet leben und eine noch weitgehend homogene Kultur aufweisen. Wesentlich komplizierter hingegen stellen sich die Verhältnisse in den modernen Industriestaaten dar. Das Verständnis erschwerend wirken sich hier nicht nur die Heterogenität und der schnelle Wechsel der kulturellen und sozialen Strömungen in den verschiedenen Ländern aus, sondern auch die komplizierten Verhältnisse in und zwischen den sozio-ökonomischen Schichtungen, die Beteiligung des Einzelnen an zum Teil völlig gegensätzlichen Gruppen, was zu ausgesprochenen Normenkonflikten (Battegay) führen kann, und nicht zuletzt auch die Tatsache, daß wir als Kinder der abendländischen Tradition nur schwer über eben diese selbe Kultur kritisch reflektieren können. Schwierig wird die Situation auch dadurch, daß in unserer Gesellschaft nicht unbedingt die bei den Naturvölkern noch bestehende Kongruenz zwischen den religiösen Vollzügen und der übrigen gesamtgesellschaftlichen Struktur gegeben ist. Vielmehr treten bei uns zum Teil sogar krasse Konflikte zwischen bestimmten religiösen und andern gesellschaftlichen Strömungen sowie – selbst innerhalb des Christentums – zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften hervor, und wir sehen uns einem verwirrend breiten Spektrum gegenüber, das von der «politischen Theologie» (Sölle) einerseits bis zu charismatischen Bewegungen andererseits reicht – ganz abgesehen von den verschiedenen Sekten und den Einflüssen außereuropäischer Religionen.

Es mag unter diesen Bedingungen anachronistisch und wie der Wunsch nach dem «verlorenen Paradies» anmuten, wenn ich trotzdem die These aufstelle, psychisch gesunde Glaubensvollzüge sollten sich im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen äußern. «Im Kontext» soll allerdings nicht heißen: in völliger Kongruenz, gar in Ab-

hängigkeit von den jeweiligen sozio-kulturellen Verhältnissen. Immerhin sollten sich aber doch einerseits ein gewisser Konnex mit dem herrschenden Weltbild und andererseits Anknüpfungspunkte an die bisherige Tradition nachweisen lassen.

Es ist mir klar, daß mit dieser These ein brisantes Thema angerissen wird. Stellt sich hier doch sofort die Frage, ob – um eine Extremposition zu nennen – z. B. die christliche Kirche ihre Tradition, ihre Glaubensformen und -inhalte der jeweils herrschenden Tagesmeinung bedingungslos anpassen sollte. Die andere Extremposition wäre die des rigiden Beharrens auf einem christlichen Lebensideal und auf Glaubensvollzügen, die ihren Ursprung im antiken oder mittelalterlichen Weltbild haben und für die Menschen dieser Epochen sinnvoll waren, für den heutigen Menschen aber zu leeren Schablonen geworden sind und ihn in einen verhängnisvollen Zwiespalt zwischen seiner naturwissenschaftlich-technologisch orientierten «Alltagswelt» und einer sich auf ein mittelalterliches Weltbild stützenden «religiösen Welt» stürzen. Was bedeutet in diesem Zusammenhang dann unsere These: Die Glaubensvollzüge sollten in einem gewissen Konnex mit der gesamtgesellschaftlichen Situation stehen?

Drei Aspekte scheinen mir bei dieser Frage wichtig:

1. Es sollte nicht zu einem *unüberbrückbaren Zwiespalt* zwischen dem *allgemein herrschenden Weltbild* und dem *religiösen Weltbild* kommen. Im konkreten Fall mag es einerseits sicherlich eine sehr schwierige und heikle Aufgabe sein, moderne naturwissenschaftliche, technische, aber auch philosophische und politische Denkmodelle in das religiöse Weltbild zu integrieren. Andererseits sollte aber berücksichtigt werden, daß jede Epoche ihre je eigenen Ausdrucksformen besitzt, in denen sich auch die religiösen Gehalte in immer wieder neuer Form artikulieren. Die «Sprache» des heute lebenden Menschen ist eben nicht mehr die des Mittelalters. Was damals von Sinngehalt erfüllt und lebendige Wirklichkeit war, ist heute vielleicht nur noch Schablone und lebloser Zierat, der sich gar noch erstickend über echtes Erleben legt und beim Betroffenen – bestenfalls – zu verständnisloser Resignation führt, den Sensiblen aber vielleicht an diesem Zwiespalt zerbrechen läßt. Echte Glaubensvollzüge sind keine immer den neuesten Modeströmungen angepaßte «Eintagsfliegen», aber auch keine starren, anachronistischen Leerformeln. Als Vermittler in diesem Dilemma bieten sich möglicherweise die *Symbole* an, in die überzeitliche, stets lebendige Urerfahrungen des Menschen eingeschmolzen sind. Eine Zuwendung zu diesen über die Rationalität und die epo-

chalen Beschränkungen hinausgehenden Bildern könnte sich gerade für den modernen Menschen als äußerst fruchtbar erweisen. Die geradezu zu einer Modeströmung gewordene Beschäftigung mit den asiatischen Religionen sowie das wachsende Interesse für das Okkulte (BENDER) mögen – wenn auch vielleicht verzerrte – Ausdrucksformen dieses tiefen und sehr ernstzunehmenden Suchens nach verbindlichen überzeitlichen Werten und Leitbildern sein. Auf die Bedeutung der Symbole werde ich später noch ausführlicher eingehen.

2. Ein zweiter wichtiger Gesichtspunkt scheint mir der zu sein, daß bei den zur Diskussion stehenden Glaubensvollzügen jeweils *Anknüpfungspunkte an traditionelle Elemente* bestehen sollten. Damit wäre zumindest eine gewisse Kontinuität der Entwicklung garantiert, die für das Individuum die Möglichkeit beinhaltet, sich auch bei neuen Glaubensformen und -inhalten doch auf Bekanntes und Vertrautes stützen zu können. Es liegt darin, von sozialpsychologischer Seite betrachtet, ein nicht zu unterschätzendes, die jeweilige Gruppenstruktur stabilisierendes Element, während sich unter individual-psychologischem Aspekt ein solches Anknüpfen an traditionelle Elemente angstmindernd und ein Vertrautheits- und Geborgenheitsgefühl vermittelnd auswirkt. Im konkreten Fall bedarf es dann allerdings eines sorgfältigen Abwägens der Frage, was als «Anknüpfung an traditionelle Elemente» angesehen werden kann. Es gälte beispielsweise, sich zu überlegen, ob es zentrale oder eher periphere Inhalte sind, auf die zurückgegriffen wird, welche Bedeutung z. B. dem Formalen in kultischen Handlungen zukommt, wie groß der zeitliche Abstand zwischen der Jetztzeit und der Zeit sein darf, in der bestimmte Glaubensvollzüge praktiziert wurden, damit man noch von einem Anknüpfen an eine «lebendige» Tradition sprechen darf, und dergleichen mehr.

3. Schließlich scheint mir auch folgende Überlegung wichtig: Uns mag die Vielfalt von völlig divergierenden Glaubensformen irritieren, denen wir uns allein im christlichen Bereich gegenübersehen. In einer Besinnung wie der vorliegenden über «psychisch gesunde» Glaubensvollzüge schwingt implizit natürlich auch die Hoffnung mit, wir könnten vielleicht anhand einer Reihe von Kriterien die «Spreu vom Weizen» scheiden. Sicherlich werden wir, wenn wir unsere Überlegungen auf konkrete Beispiele des religiösen Lebens anwenden, auch die einen oder anderen Vollzüge als Zerrformen identifizieren können. Wir sollten aber bedenken, daß die Vielfalt von Glaubensvollzügen möglicherweise nur ein Abbild der *Heterogenität* ist, die unsere *gesamte heutige Kultur* in allen

Bereichen prägt. Es gibt für uns – auch im Religiösen – nicht mehr wie für die Naturvölker nur einen einzigen, für alle verbindlichen Weg, sondern eine geradezu verwirrende Fülle von Möglichkeiten des Zuganges. Diese Situation bringt dem Einzelnen nicht etwa eine Entlastung, sondern bedeutet für ihn eine wesentlich größere Belastung und stellt hohe Anforderungen an seine Flexibilität und auch an seine Toleranz. Diese Zerrissenheit zu ertragen, ohne die Gräben zwischen den einzelnen Strömungen zu vertiefen, ohne sie aber auch in oberflächlicher Weise zu verschleiern, scheint mir gerade im religiösen Bereich eine zentrale Aufgabe. Daneben sind aber sicherlich auch Bemühungen um eine echte Synthese vonnöten, wobei diese Bemühungen vielleicht weniger in spektakulären Resolutionen bestehen müßten, sondern vielmehr von jedem Einzelnen in seinem Lebenskreis geleistet werden sollten.

In einem Grenzbereich zwischen dem sozio-kulturellen Kontext als Hintergrund der Glaubensvollzüge und der individuellen Persönlichkeit manifestiert sich noch ein mir wichtig erscheinendes Kriterium für einen «psychisch gesunden» Glauben. Es ist die *Orthopraxie*. Gemeint ist damit bekanntlich die vom Christentum vertretene Vorstellung, daß echter Glaube seinen Niederschlag in Werken finde, also auch in der Praxis erkennbare Konsequenzen zeitige. Eine solche «tätige Nächstenliebe», die auch Ringel für ein wesentliches Kriterium eines gesunden Glaubens hält, hat nichts zu tun mit einer «Werkgerechtigkeit» oder mit einem falschen «missionarischen Eifer». Vielmehr sollten die «Werke» Folge einer unreflektiert ausstrahlenden Nächstenliebe sein, ein Geben aus der Fülle des Empfangenen heraus. Das aber ist, wie wir bei unseren psychoanalytischen Betrachtungen noch sehen werden, nur auf der Grundlage einer in ihrem Selbst und in ihren Objektbeziehungen stabilen Persönlichkeit möglich.

Ein Aspekt der Orthopraxie scheint mir auch im religiösen *Ritual* zu liegen. Wir müssen hier differenzieren zwischen einem lebendigen, sinnerfüllten, von den Gläubigen innerlich nachvollzogenen Ritual einerseits und ritualisierten Leerformeln sowie den aus einer neurotischen Störung resultierenden magischen «Beschwörungspraktiken» andererseits. Die Kritik von Freud und Reik richtet sich eigentlich ausschließlich – dann allerdings zu Recht – gegen die zuletzt erwähnte Zerrform. Das lebendige Ritual hingegen stellt einen die Glaubensgemeinschaft stabilisierenden, das Individuum von Angst und Unsicherheit entlastenden Faktor dar.

Hinzuweisen ist schließlich im Hinblick auf die Orthopraxie darauf,

daß ein Glaube, der sich ausschließlich im Raum abstrakter Theorien bewegt, sehr leicht die Verbindung zum realen sozialen Leben zu verlieren droht. Derartige Vorstellungen nähren vielleicht – analog den Tagträumen – imaginäre Größenphantasien, beeinträchtigen aber die Realitätskontrolle des Individuums und erweisen sich beim Zusammentreffen mit der Realität als außerordentlich fragil. Außerdem verhindern sie – bei extremer Ausprägung – eine Kommunikation zwischen dem Individuum und der es umgebenden Sozietät. Besonders verhängnisvoll erweist sich dabei der Umstand, daß derartige Vorstellungen zum Teil mit äußerster Hartnäckigkeit verteidigt werden, da jegliche Infragestellung für den Betroffenen beinahe zu einer existentiellen Bedrohung wird. So kann es zu dem für die *narzißtischen Neurosen* von KOHUT beschriebenen typischen Schwanken zwischen irrealen Größenphantasien und ungeheuren Idealisierungen einerseits und vernichtenden Ohnmachtsgefühlen andererseits kommen.

3. DIE BEDEUTUNG DER PERSÖNLICHKEITSSTRUKTUR DES INDIVIDUUMS FÜR EINE BEURTEILUNG PSYCHISCH GESUNDER GLAUBENSVOLLZÜGE

Ich habe eingangs darauf hingewiesen, daß die psychische Gesundheit von Glaubensvollzügen nur im Spannungsfeld zwischen der Sozietät einerseits und der individuellen Persönlichkeit mit ihrer spezifischen Struktur, ihren Bedürfnissen, ihren adaptativen und integrativen Fähigkeiten andererseits beurteilt werden kann. Dabei stehen Individuum und Gesellschaft in einem engen Interdependenzverhältnis miteinander.

Es kann nicht das Ziel einer Betrachtung wie der vorliegenden sein – und scheint mir auch prinzipiell äußerst fragwürdig –, einen Katalog allgemein verbindlicher Kriterien aufzustellen, anhand derer sich beurteilen ließe, ob die Glaubensvollzüge einer bestimmten Person oder Gruppe «psychisch gesund» seien oder nicht. Die folgenden Ausführungen sollen lediglich einige mir wichtig erscheinende Aspekte etwas genauer beleuchten, vielleicht Denkanstöße geben, und es bleibt zu hoffen, daß sie Ausgangspunkt einer fruchtbaren Diskussion zwischen Theologie und Psychologie sein können.

Die frühe psychoanalytische Religionskritik, wie sie von FREUD, REIK, JONES u. a. formuliert worden ist, sieht den religiösen Glauben als eine Art «Massenneurose» an, in die sich der Einzelne flüchte, um nicht der individuellen Neurose ausgeliefert zu sein. Daß diese Inter-

pretation sicher für einige Zerrformen des religiösen Lebens zutreffend ist, in dieser recht undifferenzierten Form aber keineswegs generell auf das Phänomen Glauben angewendet werden kann, haben seither die verschiedensten Vertreter der Theologie und der Psychoanalyse dargelegt – begonnen bei OSKAR PFISTER, der in seinem langen Briefwechsel mit FREUD diese Frage ausführlich diskutiert hat, bis hin zu SCHARFENBERG, BROCHER und anderen Autoren, die sich in den vergangenen Jahren mit diesen Problemen intensiv auseinandergesetzt haben.

FREUD selbst hat schon relativ früh (im Zusammenhang mit der Diskussion der verschiedenen Formen der Angst) einige Hinweise geliefert, die mir bei unserer Beschäftigung mit den psychisch gesunden Glaubensvollzügen wichtig zu sein scheinen: Und zwar unterschied er zwischen einer neurotischen und einer Realangst. Während die Realangst durch einen realen Konflikt ausgelöst wird und ein situationsadäquates Signal auf ein tatsächlich zu erwartendes gefährliches Ereignis darstellt, tritt die neurotische Angst bei einem neurotischen Konflikt in einer der jetzigen Situation völlig inadäquaten Weise auf und überflutet das Ich des Betroffenen. Sie führt – und darin liegt ein wesentlicher Unterschied zur Realangst – nicht etwa zu einer adäquaten Konfliktverarbeitung, sondern engt vielmehr die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Ich erheblich ein. Der Betroffene vermag sich nicht mehr flexibel auf die Situation einzustellen und sich frei für eine der gegebenen Möglichkeiten zu entscheiden, sondern ist aufgrund seines rigiden Abwehrsystems dem sogenannten «Wiederholungszwang» (FREUD) unterworfen, der ihn in immer wieder die gleichen pathologischen Verhaltensweisen zurückfallen läßt. Das Ziel der psychoanalytischen Behandlung ist bekanntlich, die neurotischen Konflikte in der Behandlungssituation von Neuem zu beleben («Übertragungsneurose», FREUD) und und sie dann in dieser «Neuauflage der Neurose» zu bearbeiten. Man könnte sagen, daß im Verlauf der Behandlung neurotische Konflikte in Realkonflikte verwandelt und diese dann einer Lösung zugeführt werden. Daraus resultiert, daß Energie, die bisher im rigiden Abwehrsystem, in der Angstabwehr und in den neurotischen Symptomen gebunden war, frei wird und dem Ich nun in «neutralisierter» Form (HARTMANN) zur Verfügung steht. Durch die Behandlung wird somit der Analysand im Grunde erst *konfliktfähig*. Die sogenannte «konfliktfreie Sphäre des Ich» (HARTMANN) wird ausgeweitet, das heißt damit auch die *Autonomie des Ich* größer, seine Fähigkeit, sich adäquat mit eigenen Bedürfnissen und mit den Ansprüchen der Umgebung auseinanderzusetzen.

Genau an dieser Stelle scheinen sich mir wichtige Perspektiven für eine Beurteilung der «psychischen Gesundheit» von Glaubensvollzügen zu eröffnen. Die Frage, mit der wir uns den Glaubensphänomenen nähern können, müßte dann lauten: Wieviel tragen die zur Diskussion stehenden Glaubensvollzüge einer bestimmten Person oder Gruppe zur Lösung von *Realkonflikten* bei und inwieweit manifestieren sich darin neurotische Konflikte, die sich lediglich in religiösem Gewand darstellen?

Jedes religiöse System bietet seinen Mitgliedern Hilfen für Krisensituationen, in denen aufgrund biologischer oder sozialer Ereignisse vom Individuum eine Neuorientierung gefordert wird (z. B. Geburt, Taufe, Reifezeit, Ablösung von der elterlichen Familie, Eintritt in die Erwachsenenwelt, Gründung eines eigenen Hausstandes, Tod etc.). Die Übernahme dieser für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft verbindlicher religiöser Inhalte und Formen vermag dem Einzelnen dann eine Entlastung von individuellen Konflikten zu bieten. Insofern ist – worauf auch MÜLLER-POZZI hinweist, – FREUDS Interpretation sicher zuzustimmen: «Es bedeutet eine großartige Erleichterung für die Einzelperson, wenn die nie ganz überwundenen Konflikte der Kinderzeit ... ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt werden» (FREUD, 1927). Dabei muß allerdings meines Erachtens eine Voraussetzung erfüllt sein: Und zwar muß die betreffende Persönlichkeit in einem solchen Ausmaß frei sein von individuellen neurotischen Konflikten, daß ihr überhaupt eine fruchtbare Integration der religiösen Gehalte möglich ist. Eine Persönlichkeit, die einen großen Teil ihrer psychischen Energie im fruchtlosen Kampf rigider Abwehrstrukturen verbraucht und die Welt nur – entsprechend ihrer neurotischen Störung – verzerrt und ausschnittweise aufzunehmen vermag, dürfte im religiösen ebenso wie in allen anderen Lebensbereichen emotionale und Erfahrungslücken aufweisen. Die schon verzerrt aufgenommenen religiösen Gehalte werden dann ganz im Sinne des neurotischen Haltungsgefüges (SCHULTZ-HENCKE) «sprengstückartig» in die Persönlichkeit eingeordnet. Der sonst dem Menschen unmittelbar gegebene Zugang zu den tradierten Symbolen ist für solche Menschen verstellt. Die Chance der Bewältigungshilfe bei Realkonflikten wird damit verspielt, und der religiöse Glaube wird im Grunde zur Aufrechterhaltung des labilen neurotischen Gleichgewichts mißbraucht (im Sinne einer «neurotischen Ideologie»).

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine besondere Funktion der *Symbole* hingewiesen: In diesen urtümlichen Bildern menschlicher Erfahrung liegt die einzigartige Möglichkeit, die individuellen Begrenzt-

heiten und zum Teil auch die Einschränkungen durch neurotische Konflikte zu überwinden und unmittelbaren Zugang zu Tiefenschichten zu gewinnen. Ich muß mir versagen, an dieser Stelle ausführlicher auf das umfangreiche Gebiet der Symbolbildungen und die Bedeutung der Symbole für die Persönlichkeitsentwicklung einzugehen. Im folgenden möchte ich nur einige Gedanken skizzieren, die Bezug zu unserer Frage nach psychisch gesunden Glaubensvollzügen haben.

Symbole sind, worauf insbesondere LORENZER und BERES hingewiesen haben, Produkte einer progressiv-dynamisch verlaufenden Ich-Leistung, die Symbolisierungsfähigkeit somit eine dem Menschen eigene Ich-Funktion. Durch eine identifikatorische Übernahme der von einem religiösen System angebotenen Symbole gewinnt der Einzelne Entlastung von individuellen Konflikten und transzendiert sich selbst und seine Endlichkeit. Die Entstehung eines psychisch gesunden Glaubens kann mit MÜLLER-POZZI als fortlaufender Symbolisierungsprozeß verstanden werden, wobei einer *De*symbolisierung in der Neurose die Möglichkeit einer vom Glauben geleisteten *Re*symbolisierung gegenübersteht, das heißt die Integration des persönlichen Konflikts in ein neues Bedeutungssystem. Hinzu kommt, daß der Mensch bei der Glaubensbildung – im Gegensatz zur neurotischen Symptombildung – nicht auf sich selbst zentriert bleibt, sondern daß er sich zur Bewältigung seiner individuellen Konflikte die in den religiösen Symbolen vorgegebenen, in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft tradierten Konfliktlösungen zunutze machen kann. Das Individuum wird, wie wir gerade bei Symbolhandlungen wie z. B. bei der Eucharistiefeier sehen, ausdrücklich auf das göttliche und das mitmenschliche Du verwiesen. Hier beweist sich der wahre *Symbol*charakter solcher Handlungen im Sinne des *symballein,* indem das Symbol nicht nur antithetische Elemente miteinander verschmilzt, sondern auch die Gegensätze von Ich und Du, von diesseits und Transzendenz in sich aufgehen läßt.

Ich möchte noch ein Phänomen diskutieren, das möglicherweise etwas zu einer Differenzierung zwischen psychisch gesunden und eher pathologischen Glaubensentwicklungen beizutragen vermag. Es ist das Phänomen der *Regression*. FREUD verwendete diesen Terminus zuerst in seiner «Traumdeutung» (1900) und differenzierte und erweiterte ihn in späteren Arbeiten. Er bezeichnete mit Regression einen psychischen Vorgang, der durch eine Rückkehr zu früheren Entwicklungsformen des Denkens, der Objektbeziehungen und der Strukturierung des Verhaltens gekennzeichnet ist, im Grund also eine pathologische, der gesunden Pro-

gression entgegenlaufende und damit die Entwicklung des Individuums beeinträchtigende Tendenz. ANNA FREUD griff diesen Terminus auf und erwähnt die Regression bei ihrer Aufzählung der Abwehrmechanismen an erster Stelle. Entsprechend ANNA FREUDS wesentlich Ich-psychologisch orientiertem Ansatz stellt sich nun aber dieses Phänomen nicht nur als pathologischer Prozeß und lästiges, in den Dienst des Widerstandes tretendes Hindernis der Behandlung dar. Vielmehr wird die Regression durch Einreihung in die Abwehrmechanismen zu einer Ich-Funktion erhoben, die zwar im pathologischen Falle die Entwicklung der Persönlichkeit zu behindern vermag, aber nicht als Phänomen an sich ausschließlich als pathologisch bezeichnet werden kann.

Spätestens seit den Arbeiten von FERENCZI und BALINT aber haben wir gelernt, auch die großen *positiven Möglichkeiten der Regression* zu beachten. Insbesondere BALINT, der einem seiner Bücher sogar den Titel «Therapeutische Aspekte der Regression» gab, hat darauf hingewiesen, daß wir vielen regressiven Phänomenen (d. h. natürlich auch: vielen Patienten) nicht gerecht werden können, wenn wir in der Regression lediglich einen pathologischen Prozeß sehen. BALINT stellt der ursprünglichen FREUDschen Auffassun gsein *Konzept des Neubeginns* gegenüber. Für ihn beinhaltet Regression, jedenfalls in ihrer «gutartigen» Form, eine Rückkehr zu einem Punkt vor Beginn der Fehlentwicklung, von wo aus erst ein neuer, besserer Weg der Konfliktlösung gefunden werden kann. BALINT spricht deshalb von einer *Regression um der Progression willen*. Er kommt damit dem nahe, was KRIS bei der Diskussion der künstlerischen Kreativität als *Regression im Dienste des Ich* bezeichnet hat. Es ist jene Möglichkeit eines gut integrierten, flexiblen Ich, sich angstfrei einer Regression zu überlassen, in Primärprozeßhaftes einzutauchen und dessen Inhalte zu assimilieren, ohne aber von diesen Inhalten überflutet zu werden und ihnen hilflos ausgeliefert zu sein. Derartige Regressionen *im Dienste* des Ich sind nicht nur zentrale Prozesse bei künstlerischen Schöpfungen, sondern finden sich auch im religiösen Bereich, z. B. in der Meditation.

Wenn wir der BALINTschen Differenzierung zwischen «gutartigen» und «bösartigen» Regressionen folgen und seine Kriterien an die uns hier beschäftigende Frage nach psychisch gesunden Glaubensvollzügen anlegen, so können wir Folgendes sagen: Die Glaubensvollzüge bieten dem Einzelnen nicht nur, wie ausgeführt, überindividuelle Konfliktbewältigungsmodelle an, sondern ermöglichen ihm auch – zum Teil über die Verwendung von Symbolen – eine positive Rückwendung, die Ausgangs-

punkt eines Neubeginns werden kann. BALINT bezieht die von ihm genannten Kriterien einer gutartigen Regression zwar ausdrücklich auf die therapeutische Situation. Diese Merkmale scheinen mir aber doch über die Behandlungssituation hinausgehende Bedeutung zu haben und lassen sich in sinnvoller Weise auch auf Regressionen im religiösen Bereich anwenden.

«Gutartig» ist nach BALINT in einer dualen Beziehung eine Regression, die in ihrer gegenseitig vertrauenden, arglosen Weise an die primären Beziehungen, d. h. an eine positive Eltern-Kind-Beziehung erinnert. (Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, daß ein nicht zu vernachlässigender Unterschied darin liegt, ob die Beziehung Gott/Mensch lediglich eine «Neuauflage» der verzerrten Eltern-Kind-Beziehung ist, oder ob sich diese Beziehung *analog,* vor dem *Hintergrund* der frühkindlichen Erfahrung des Individuums, aber nicht gefangen in den alten, kindlich neurotischen Konflikten, entwickelt.) Wesentliches Merkmal gutartiger Regressionen ist ferner die Möglichkeit des *Neubeginns,* eines «zu sich selber Kommens». BALINT spricht in diesem Zusammenhang auch von einer «Regression mit dem *Ziel des Erkanntwerdens*», eine Formulierung, die sicher keinem Theologen große Mühe macht, sie auf Probleme des Glaubens anzuwenden. Schließlich weist BALINT darauf hin, daß bei der gutartigen Regression die Forderungen, Erwartungen und die Wünsche des Betroffenen nur mittlere Intensitätsgrade erreichen. Es fehlt die für maligne Regressionen typische endlose Spirale von Forderungen, die der Partner erfüllen soll, jenes suchtartige Sich-Anklammern, das unter allen Umständen die eigenen Bedürfnisse befriedigt sehen möchte und dabei nicht das Ziel hat, «erkannt» zu werden. Auch dies sind Phänomene, die wir ohne Mühe im Glaubensbereich in ihrer gutartigen ebenso wie in ihrer malignen Form finden können.

Es ist interessant zu beobachten, daß sich parallel zum Ausbau der psychoanalytischen Theorie auch neue Zugangswege zum Religiösen eröffnet haben. Ein wichtiger Schritt war, wie in den bisherigen Ausführungen mehrfach angedeutet, die Zuwendung zur Ich-Psychologie (FREUD, HARTMANN). Im Zuge ihrer Ausdifferenzierung war es möglich, den Glauben nicht mehr einfach als «Es-Abkömmling» zu sehen, sondern auch zu erkennen, daß wesentlich Ich-Leistungen daran beteiligt sind und daß die Art der Glaubensvollzüge einer Person vom Grad der Fähigkeiten des Ich zur Adaptation (in Richtung auf die Sozietät) und Integration abhängen – wobei die Integration im Sinne der «organisierenden Ich-Funktionen» (HARTMANN) zu verstehen ist, die die eigentliche Struk-

tur des Ich ausmachen. Voraussetzung eines «psychisch gesunden» Glaubens ist unter diesem Gesichtspunkt eine relativ große *Autonomie des Ich,* das unter anderem fähig sein sollte, eine adäquate Realitätskontrolle zu gewährleisten, sich selbst zu hinterfragen, sich angstfrei «gutartigen» regressiven Prozessen zu überlassen, die gesellschaftlichen, individuellen und existentiellen Konflikte ohne Dekompensation zu ertragen und die Persönlichkeit in der ihr gemäßen Weise ihren Weg zwischen Sozietät, individuellen Bedürfnissen und Transzendenz finden zu lassen. Es ist dies das Kriterium, das RINGEL offenbar meint, wenn er davon spricht, daß gesunder Glaube der eines *Erwachsenen,* nicht der eines Kindes ist, gekennzeichnet durch *selbständiges Denken* und *Handeln.*

Es sind dies zweifellos sehr hohe, im Grunde wohl kaum erfüllbare Idealforderungen, an denen wahrscheinlich jeder ernsthaft sich selbst Prüfende verzagen müßte. Gerade hier aber scheint mir die große Möglichkeit eines religiösen Systems, das «Heilsangebot», von dem die Bibel spricht, zu liegen: Nämlich im Angebot eines (für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft) kollektiven Konfliktlösungsmodells, das in Krisenzeiten die individuellen Erfahrungen in einen höheren Bedeutungszusammenhang stellt und in den tradierten Symbolen neue Integrationsmöglichkeiten anbietet und damit auch zu einer Ausweitung der konfliktfreien Sphäre des Ich (HARTMANN) führt. Der religiöse Glaube stellt dem Individuum einen neuen Sinnzusammenhang und damit neue Koordinaten zur Verfügung und vermag damit Leidensdruck und Ich-Fremdheit zu vermindern sowie den Wiederholungszwang entscheidend zu relativieren.

Einen gewissen empirischen Beleg für meine Hypothese, daß ein gesunder Glaube nicht nur Ich-Autonomie zur Voraussetzung hat, sondern sogar zu noch größerer Ich-Autonomie führen kann, scheint mir eine von LENZEDER publizierte Untersuchung an Ordensfrauen in Österreich zu liefern. Die Arbeit mag methodisch nicht in allem stichhaltig und hinsichtlich der Beurteilungskriterien zum Teil problematisch sein. Aber es ist doch eindrücklich zu hören – und steht in Übereinstimmung mit unserer Hypothese –, daß die Ordensfrauen, die als relativ unreife Persönlichkeit in den Orden eingetreten waren, im Verlaufe der Jahre noch an Selbständigkeit verloren (also sich die ihnen angebotenen religiösen Hilfen zur Ich-Reifung nicht zunutze machen konnten). Hingegen haben die beim Eintritt bereits relativ reifen Persönlichkeiten in der Ordensgemeinschaft noch viel größere Ich-Autonomie entwickeln können.

Nach dem Ausbau der Ich-Psychologie hat sich in den letzten Jahren

das Interesse einiger Psychoanalytiker insbesondere dem *Selbst* zugewendet (HENSELER, KERNBERG, KOHUT). Nach KOHUT stellt das Selbst keine Instanz wie das Es, Ich und Über-Ich dar, sondern ist ein Inhalt, das eigentliche Zentrum unserer Persönlichkeit, der Ort der Selbstrepräsentanzen, der *Selbstidentität* (ERIKSON). Bei Störungen in diesem Kernbereich kommt es zu den von KOHUT beschriebenen *narzißtischen Neurosen,* deren Merkmal das Fehlen einer tragfähigen Selbstidentität ist, verbunden mit zum Teil schwersten Selbstunwert- und Ohnmachtsgefühlen, die der Betroffene durch illusionäre Größenphantasien und unrealistische Idealisierungen zu kompensieren versucht. An der Wurzel dieser Störungen stehen häufig einschneidende frühkindliche Versagungen und vor allem eine ausgeprägte Instabilität der Beziehungen des Kindes zu seinen nächsten Angehörigen.

Im Religiösen liegen die Gefahren – und umgekehrt auch die positiven Möglichkeiten – auf der Hand, wie sich Beeinträchtigungen im Bereich des Selbst auswirken bzw. aufgefangen werden können. Das für die narzißtischen Neurosen typische Schwanken zwischen illusionären Größenphantasien und vernichtenden Ohnmachtsgefühlen läßt sich unschwer auch bei bestimmten religiösen Entwicklungen nachweisen. Kennzeichnend für solche Persönlichkeiten ist zudem eine große Kränkbarkeit, die immer wieder dazu führt, daß sie sich verletzt von ihrer Umgebung zurückziehen. Diese Störung in den kommunikativen Bezügen findet ihren Niederschlag im mitmenschlichen ebenso wie im religiösen Bereich. Dem unter einer narzißtischen Neurose Leidenden gelingt in der Regel kaum, den Partner als echtes Du zu erleben. Vielmehr wird das Gegenüber als Funktion «mißbraucht» und nur unter diesem partiellen Aspekt wahrgenommen. Die Partner, Mitmensch oder Gott, haben die Funktion, seinem instabilen Selbst ihre Unterstützung zukommen zu lassen, es aufzufüllen mit der Zuwendung, die ihm in der Kindheit nie zuteil wurde. Die geringste Störung aber genügt, um diese fragile Beziehung wieder zerbrechen zu lassen, was beim Betroffenen zu Selbstunwert- und Ohnmachtsgefühlen führt.

Sicher ist jedem das Phänomen solcher Idealisierungen bekannt, die sich nicht nur auf den Partner – oft auch auf den Seelsorger –, sondern auch auf Gott richten können, verbunden mit Riesenerwartungen, die bei entsprechenden Persönlichkeiten zu den bereits beschriebenen suchtartigen Anklammerungstendenzen führen können. Einerseits wird der Partner, solange er als der Nährende erlebt wird, bis ins Unermeßliche idealisiert, andererseits aus der Enttäuschung des in Dunkel und Ohn-

macht zurückgeworfenen Menschen abgewertet – ein Zwiespalt, der eine ungeheure Belastung für den Kranken darstellen kann.

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang aber auch darauf, daß es nicht nur negative Entwicklungen bei narzißtischen Persönlichkeiten gibt. Das haben eindrücklich KOHUT am Beispiel von Churchill und bei einem etwas anderen theoretischen Ausgangspunkt ERIKSON am Beispiel Luthers gezeigt.

Wir wollen uns nun fragen, welche Relevanz diese jüngsten Erkenntnisse über die Entwicklung des Selbst und über Störungen in diesem Bereich für unser Thema der psychisch gesunden Glaubensvollzüge haben. Hier sehen wir uns derselben Situation gegenüber, wie sie sich uns bereits bei der Diskussion der Ich-Autonomie geboten hat: Einerseits setzt ein psychisch gesunder Glauben eine gewisse Stabilität des Selbst voraus, damit es nicht zu den skizzierten pathologischen Entwicklungen kommt. Andererseits aber vermögen gerade die religiösen Inhalte sicher manchem Menschen etwas von der Bestätigung und Zuwendung zu vermitteln, die das Kind im Laufe seiner Entwicklung als das gerade für den Bereich der Selbstwertgefühle so wichtige «Augenleuchten der Mutter» (KOHUT) erleben sollte. So setzt psychisch gesunder Glaube nicht nur ein gesundes Selbst voraus, sondern kann seinerseits zur Stabilisierung und zu zunehmender Kohärenz des Selbst beitragen. Ferner mag sich unter günstigen Bedingungen sogar ein gewisser Ausgleich zwischen den ungeheuren Idealisierungen und eigenen Größenphantasien einerseits und den vernichtenden Ohnmachtsgefühlen andererseits dadurch erreichen lassen, daß im religiösen System dem Einzelnen kollektive Identifikations- und Konfliktlösungsmodelle angeboten werden. Mit ihrer Hilfe kann sich das Individuum in die Gruppe der Gläubigen integrieren und die individuelle, höchst spannungsgeladene psychische Situation in einem institutionalisierten Rahmen auffangen und dadurch das persönliche Leiden vermindern.

Obwohl sich zweifellos die Einbeziehung des Selbst in die Diskussion der Glaubensvollzüge fruchtbar auswirken kann, bedarf es – darauf möchte ich abschließend hinweisen – doch auch hier einer gewissen Vorsicht. Sicher lassen sich bei Berücksichtigung der narzißtischen Entwicklungslinien manche Zerrformen religiöser Glaubensvollzüge besser verstehen. Es dürfte aber zu einseitig sein, analog der frühen psychoanalytischen Religionskritik, die in allem nur «Es-Abkömmlinge» sah, nun in jeder Gottesvorstellung nur noch neurotische Abbilder idealisierter Elternimagines und in jeder echten Einsicht in unsere mensch-

liche Begrenztheit die Manifestationen narzißtischer Selbstunwertgefühle zu vermuten. Wir sollten uns prinzipiell dessen bewußt sein, daß uns Psychologie und Psychoanalyse lediglich einen begrenzten Zugang zum Phänomen des Glaubens ermöglichen. Mit Hilfe dieser Denkmodelle können wir im Grunde nur untersuchen, *wie* religiöser Glaube «funktioniert», d. h. in welcher Art das Individuum ein religiöses System übernimmt und welchen Stellenwert es in einer bestimmten Persönlichkeit einnimmt. Aussagen über den *Inhalt* des Glaubens hingegen können wir mit Hilfe der Psychoanalyse letztlich nicht machen. Wir stehen hier vor einer ähnlichen Situation wie dort, wo wir uns mit psychologischen Untersuchungsmethoden und Theorien dem Künstler und seinen Schöpfungen nähern. Auch hier können wir zwar eine Fülle von einzelnen Funktionen sowie Zusammenhänge zwischen dem Werk und der individuellen Biographie des Künstlers herausarbeiten – aber damit erfassen wir letztlich weder das Wesen des Kunstwerkes noch das Schöpferische an sich. Der Glaube ist – wie die Kreativität – ein Bereich, der in seiner Tiefe von psychologischer Seite her nicht zugänglich ist, sondern nur im unmittelbaren Ergriffenwerden erfahren werden kann.

Literatur

Balint, M.: Angstlust und Regression. Klett, Stuttgart 1960.

– – Therapeutische Aspekte der Regression. Klett, Stuttgart 1970.

Battegay, R.: Der Mensch in der Gruppe. Band 1, 2 und 3. Huber, Bern/Stuttgart/Wien 1971–1973.

– – Angst und Sein. 2. Auflage. Hippokrates, Stuttgart 1976.

Bender, H.: Die okkulte Welle. Versuch einer Analyse. Referat, gehalten am 2.12.1975 in der Psychiatrischen Universitätspoliklinik Basel.

Benedetti, G.: Der psychisch Leidende und seine Welt. Kindler, München 1974.

– – Ausgewählte Aufsätze zur Schizophrenielehre. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975.

Benedict, R.: Urformen der Kultur. Rowohlt, Hamburg 1955.

Beres, D.: Symbol und Objekt. Psyche *24*, 921–941, 1970.

Brocher, T.: Die Aufdeckung pseudoreligiöser Motive in der psycho-therapeutischen Praxis. In: H. Zahrnt (Herausgeber): Jesus und Freud. 141–170. Piper, München 1972.

Callaway, E.: Schizophrenia and Interference: An Analogy with a Malfunctioning Computer. Arch. Gen. Psychiat. *22*, 193–208, 1970.

Camus, A.: Der Mythos von Sisyphos. Rowohlt, Hamburg 1961.

Erikson, E. H.: Das Problem der Identität. Psyche *10*, 114–176, 1956.

Erikson, E. H.: Identität und Lebenszyklus. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966.
– – Der junge Mann Luther. Rowohlt, Hamburg 1970.
Ferenczi, S.: Relaxationsprinzip und Neokatharsis. Bausteine zur Psychoanalyse Band 3. Huber, Bern/Stuttgart.
– – Kinderanalysen mit Erwachsenen. Bausteine zur Psychoanalyse Band 3. Huber, Bern/Stuttgart.
Frankl, V. E.: Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Huber, Bern/Stuttgart/Wien 1972.
Freud, A.: Das Ich und die Abwehrmechanismen. Kindler, München 1964.
Freud, S.: Die Abwehr-Neuropsychosen. G. W. I. Imago, London 1894.
– – Traumdeutung. G. W. II/III. Imago, London 1900.
– – Zwangshandlungen und Religionsübungen. G. W. VII. Imago, London 1907.
– – Totem und Tabu. G. W. IX. Imago, London 1913.
– – Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. G. W. X. Imago, London 1914.
– – Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. G. W. XI. Imago, London 1916/17.
– – Jenseits des Lustprinzips. G. W. XIII. Imago, London 1920.
– – Hemmung, Symptom und Angst. G. W. XIV. Imago, London 1926.
– – Die Zukunft einer Illusion. G. W. XIV. Imago, London 1927.
– – Das Unbehagen in der Kultur. G. W. XIV. Imago, London 1930.
– – Die endliche und die unendliche Analyse. G. W. XVI. Imago, London 1937.
– – Abriß der Psychoanalyse. G. W. XVII. Imago, London 1940.
– – O. Pfister: Briefe 1909–1939. Fischer, Frankfurt/M. 1963.
Gebsattel, V. E. v.: Die phobische Fehlhaltung. In: V. E. Frankl, V. E. v., Gebsattel, J. H. Schultz (Herausgeber): Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, Band 2 Spezielle Neurosenlehre. 102–124. Urban und Schwarzenberg, München/Berlin 1959.
Hartmann, H.: Ich-Psychologie und Anpassungsproblem. 2. Auflage. Klett, Stuttgart 1970.
– – Ich-Psychologie. Studien zur psychoanalytischen Theorie. Klett, Stuttgart 1972.
Heidegger, M.: Was ist Metaphysik? 9. Auflage. Klostermann, Frankfurt/M. 1965.
– – Vom Wesen des Grundes. 5. Auflage. Klostermann, Frankfurt/M. 1965.
– – Sein und Zeit. 11. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1967.
Henseler, H.: Die Suizidhandlung unter dem Aspekt der psychoanalytischen Narzißmustheorie. Psyche *29*, 191–207, 1975.
Jacobi, J.: Die Psychologie von C. G. Jung. Rascher, Zürich 1949.
Jones, E.: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
– – Rationalisierung im Alltagsleben. Psyche *29*, 1132–1140. 1975.
Jung, C. G.: Bewußtes und Unbewußtes. Fischer, Frankfurt/M. 1957.
– – Die Dynamik des Unbewußten. G. W. 8. Rascher, Zürich/Stuttgart 1967.

Kernberg, O. F.: Further Contributions to the Treatment of Narcissistic Personalities. Int. J. Psycho-Anal. *55*, 215–240, 1974.
Kierkegaard, S.: Der Begriff Angst. Diederichs, Düsseldorf 1952.
– – Entweder – oder, I. und II. Teil. Diederichs, Düsseldorf 1956.
– – Die Krankheit zum Tode. Diederichs, Düsseldorf 1957.
Kohut, H.: Narzißmus. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973.
Kris, E.: Psychoanalytic Explorations in Art. Internat. Univ. Press, New York 1952.
Lenzeder, F.: Autonomie, Integration und Intimität als Probleme der Selbstverwirklichung bei Ordensfrauen. Z. Klin. Psychol. Psychother. *19*, 254–268, 1971.
Lorenzer, A.: Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
Malinowski, B.: Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften. Rowohlt, Hamburg 1962.
McGhie, A.: Symposium on Aspects of Schizophrenia, held by the Royal Society of Medicine, London, 11th June 1966. Psychological Studies of Schizophrenia. Brit. J. Med. Psychol. *39*, 281–288, 1966.
Mead, M.: Mann und Weib. Rowohlt, Hamburg 1958.
– – Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften. Rowohlt, Hamburg 1959.
Müller-Pozzi, H.: Psychologie des Glaubens. Kaiser-Grünewald, München/Mainz 1975.
Nathan, P. E., P. Robertson, M. M. Andberg: A Systems Analytic Model of Diagnosis: IV. The Diagnostic Validity of Abnormal Affective Behavior. J. Clin. Psychol. *25*, 235–242, 1969.
Parin, P., F. Morgenthaler, G. Parin-Matthè: Fürchte Deinen Nächsten wie Dich selbst. Psychonalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1971.
Reik, Th.: Dogma und Zwangsidee. Stuttgart 1973.
Ringel, E.: Selbstschädigung durch Neurose. Herder, Wien/Freiburg/Basel 1973.
Sartre, J. P.: Das Sein und das Nichts. Rowohlt, Hamburg 1962.
Scharfenberg, J.: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968.
– – Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Furche, Hamburg 1972.
– – Die Begegnung von Psychoanalyse und Theologie – eine Zwischenbilanz. In: H. Zahrnt (Herausgeber): Jesus und Freud. 93–118. Piper, München 1972.
Schultz-Hencke, H.: Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Thieme, Stuttgart 1951.
Sölle, D.: Die Hinreise zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1975.