

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:	Konkrete Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen Theologie und Psychologie
Autor:	Stirnimann, Heinrich
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761362

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: 19.02.2026

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

HEINRICH STIRNIMANN

Konkrete Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen Theologie und Psychologie*

Zwei Texte

«Sei Freund dem Arzt, weil man seiner bedarf, denn auch ihm hat Gott sein Teil zugewiesen. Von Gott her ist der Arzt unterrichtet ... Mein Sohn, werde nicht gleichgültig in der Krankheit, bete zu Gott, denn er kann dich heilen ... Aber auch dem Arzt gib Raum, er soll nicht von dir weichen, denn auch ihn hast du nötig ..., auch er betet zu Gott, daß er ihm die Diagnose gelingen lasse und die Heilung zur Lebenserhaltung.» – Dieser Text sagt: Wir sollen in Krankheit nicht gleichgültig werden, sondern zu Gott beten, weil er heilen kann. Zugleich sollen wir auch dem Arzt Vertrauen schenken, weil auch er zu Gott betet, daß Diagnose und Heilung zur Lebenserhaltung gelingen. Krankheit ist ein Grenzphänomen. Es braucht zur Heilung eine Gabe, die über das Gegebene der Wissenschaft hinausgeht. Arzt und Heilung haben gewissermaßen einen unmittelbaren Gottesbezug. Soweit ein Zeugnis aus der alttestamentlichen Überlieferung¹.

Nun ein Jesus-Wort: «Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Geht also hin und lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer!»² – Dieses Wort hat mit der Sendung Jesu zu

* Der folgende Entwurf lag einem Vortrag zugrunde, der am 29.1.1976 im Rahmen einer auf Initiative der Studierenden der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz durchgeföhrten interdisziplinären Lehrveranstaltung gehalten wurde. Vgl. die Beiträge von R. FRIEDLI und U. RAUCHFLEISCH in diesem Heft.

¹ Jesus Sirach 38, 1–5. Übersetzung nach GERHARD VON RAD: Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 178 f. Zum Thema «Heilkunde» in atl. Sicht s. ebd. 178–181.

² Mt 9, 13.

tun³ und zugleich mit der Sendung seiner Jünger. Wo Verkündigung also «Opfer» schafft und nicht «Kranke» heilt, da wird wider den Auftrag Jesu gehandelt.

Zur Situation

Nach diesen zwei Texten ein paar stichwortartige Bemerkungen zur gegenwärtigen Situation. Sie ist nicht rosig.

Der Zweite Weltkrieg – was vorausging und was folgte – hat in der menschlichen Psyche Spuren hinterlassen. Das Ende des Massenmordens hat nicht Frieden gebracht. Der Weltkonflikt ist nur eingefroren. Und schon brodelt es wieder an zahlreichen Stellen. Das Ende des Großkrieges bleibt weltgeschichtlich mit den Blitzen über zwei Hafenstädten verbunden. Unter dem Pat der Kernwaffen zu leben, strapaziert nicht nur die Bewußtseinssphäre⁴.

Ein zweites Fanal war 1968: die Jugend verwirft den Leistungszwang und die «Segnungen» der Wohlstandsgesellschaft⁵. Woran man leidet, ist «Sinnlosigkeit» einer künstlichen, von der Natur losgelösten, ja diese zerstörenden Welt⁶. Die «Uhrwerk-Orangen»⁷ entwarfen ein deutliches Bild, – das Bild einer Welt aus Plastik, voll Gewalt und sexueller Perversionen.

Doch die Krankheit geht tiefer. Manche leiden unter dem Gefühl, durch Zufall in die Welt geworfen zu sein, – in eine über und über bevölkerte Welt, wo es schon allzu viele gibt, die sich auf die Füße treten. Was auch immer «metaphysische Angst» bedeuten mag – Angst vor dem Nichts, Angst vor dem Tod der Liebe – psychisch ist sie im Begriff, eine nicht zu bestreitende Wirklichkeit zu werden.

³ JOACHIM JEREMIAS: Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 239: «So benutzt Jesus zur Umschreibung seiner Sendungsvollmacht gern die Bilder der *Symbolberufe* des Erlösers ... Er bezeichnet sich als den Boten Gottes, der zum Festmahl ruft (Mk 2, 17 par.), als den *Arzt* der Kranken (ebd.) ...» Zu: Jahwe allein kann *heilen* vgl. Ex 15, 26; Dt 32, 39; 2 Kö 5, 7; Ho 6, 1; Hi 5, 18 u. ö.

⁴ Vgl. KARL JASPER: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958.

⁵ Bekanntlich entstammten die treibenden Kräfte der Kontestationsbewegung mehrheitlich aus Kreisen arrivierter «Wirtschaftswunderkinder».

⁶ Zur Wiederfindung von «Sinn» verlangt der französische Politiker und Kulturreditor ROGER GARAUDY eine dreifache «Gesinnungsänderung»: gegenüber der Natur, gegenüber den Mitmenschen, gegenüber Zukunft und Transzendenz, vgl. Parole d'homme, Paris 1975, 75–77.

⁷ Film von STANLEY KUBRICK, lanciert 1971.

Was hat nun in dieser Situation die Glaubensbotschaft auszurichten? Wie wird sie zu Sprache, zu lebendiger Sprache, zu Sprache der Liebe, die Kranke heilt? «Sprich nur ein Wort, so wird gesund meine Seele», soll keine tote Floskel sein.

I. DAS GESPRÄCH IST AUFZUNEHMEN

Geschichtliches

Es ist Zeit, das Gespräch zwischen Theologie und Psychologie aufzunehmen. Lange, allzu lange wurde es verdrängt.

Seit dem Beginn der neueren Theologie, KARL BARTHS «Römerbrief» 1919, galt – in bewußter Gegenposition zum 19. Jahrhundert – «psychologisch», bzw. «psychologisierend» als ein Schimpfwort unter Theologen. Auch RUDOLF BULTMANN blieb dieser Kampfansage treu: existential Interpretation, ja – Psychologie, nein!

Als Einsamer auf weiter Flur und als Vorkämpfer ist zu nennen: OSKAR PFISTER, der Zürcher Pfarrer, Freund SIGMUND FREUDS und Mitbegründer der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse⁸. Ferner der im deutschen Sprachraum kaum bekannte VICTOR WHITE mit seinem Werk «Gott und das Unbewußte»⁹.

Aus der Gegenwart seien folgende Theologen erwähnt, die sich für das Gespräch mit der Psychologie besondere Verdienste erworben haben: ANTOINE VERGOTE mit seiner «Religionspsychologie»¹⁰, JACQUES POHIER¹¹, JOACHIM SCHARFENBERG¹² und THOMAS BONHOEFFER¹³.

⁸ Vgl. OSKAR PFISTER, Pfarrer und Analytiker (1873–1956), Wege zum Menschen 25 (1973) 433–511; ferner die Neuauflage von OSKAR PFISTER: Das Christentum und die Angst, mit einem Vorwort von THOMAS BONHOEFFER, Olten 1975; besprochen in Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 22 (1975) 410–414.

⁹ VICTOR WHITE: God and the Unconscious, With a foreword by C. G. JUNG, London 1952.

¹⁰ ANTOINE VERGOTE: Religionspsychologie, Olten 1970.

¹¹ JACQUES POHIER: Psychologie et Théologie, Paris 1967; DERS.: Au nom du Père, Recherches théologiques et psycho-analytiques, Paris 1972.

¹² JOACHIM SCHARFENBERG: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968; DERS.: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse, Hamburg 1972.

¹³ THOMAS BONHOEFFER: Theologie und Psychologie, in: O. LORETZ und W. STROLZ (Hrsg.): Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg i. Br. 1968, 153–180.

Es könnte sein – es ist zu wünschen, daß nach der Soziologie nun auch der Psychologie ein gebührender Platz eingeräumt wird im interdisziplinären Gespräch der Theologie.

Interesse

Wie weit von seiten der Psychologie Interesse an Theologie besteht, kann ich nicht beurteilen. Doch dürften die Chancen für ein Gespräch etwas günstiger sein als vor fünfzig Jahren.

Von seiten der Theologie gibt es gewisse Ansätze. In Pastoral und praktischer Ethik werden die Humanwissenschaften hochgeschätzt¹⁴. Doch wie steht es mit dem Interesse an der Psychologie der Exegeten, der Dogmatiker und der Fundamentaltheologen? Besonders dringend wäre dieses Interesse im Hinblick auf hermeneutisch-fundamentaltheologische Fragestellungen¹⁵. Die diesbezügliche Forderung kann durch einen Vergleich angedeutet werden: Wie die soziologischen und politischen Implikationen von Glaubenssätzen zu reflektieren sind, so sind – und wohl noch vordringlicher – die psychologischen Implikationen und Voraussetzungen von theologischen und dogmatischen Aussagen zu prüfen.

Doch geht es nicht nur um methodologische Fragen. Das Interesse an der Psychologie ist auch von der kirchlichen Situation und Praxis her zu motivieren. Zwei sich widersprechende Haltungen sind zu verzeichnen: Einerseits läßt man, mit allzu vielen «kirchlichen» Dingen beschäftigt, die «Emigration» zur psychotherapeutischen «Seelsorge» gerne zu¹⁶. Andrerseits versucht man, jedoch oft dilettantisch, auch etwas für «seelische Bedürfnisse» zu tun. Beides ist nicht von Gutem. Unsere Ausführungen möchten zur Überwindung dieser Einstellungen anregen. Ohne Einmischung in den Richtungsstreit innerhalb der gegenwärtigen Psychologie sollen von der Sache der Theologie her, der «Rechen-

¹⁴ Vgl. GERHARD EBELING: Studium der Theologie, Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 1975, 98–112.

¹⁵ Wir halten uns an das Verständnis von Fundamentaltheologie, wie es umschrieben wird von GERHARD EBELING: Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970) 479–524.

¹⁶ VICTOR VON GEBSATTTEL spricht von einer «Abwanderung der abendländischen Menschheit vom Seelsorger zum Nervenarzt» und GUSTAV BALLY schreibt: «Die Patienten sind es, die uns vor die Aufgabe stellen, selbst die Aufgabe der Seelsorge zu übernehmen.» Vgl. VIKTOR E. FRANKL: Der unbewußte Gott, Psychotherapie und Religion, München 1974, 80.

schaft über den christlichen Glauben»¹⁷, einige Aspekte aufgezeigt werden, welche das Gespräch mit der Psychologie als möglich und sinnvoll erscheinen lassen, ja als notwendig und unentbehrlich ausweisen¹⁸.

Grundsätzliches

Wenn die Sache der Theologie Rechenschaft über den christlichen Glauben ist, dann hat das Gespräch mit der Psychologie im Glaubensvollzug seine zentrale Thematik. Doch ist zunächst zu fragen, von welchem grundsätzlichen Glaubensverständnis aus das Gespräch die größten Chancen hat, in Gang zu kommen.

Ihrem Auftrag gemäß hat die Theologie die Motive des Glaubens zu analysieren und deren Rationalität, bzw. Nicht-Irrationalität zu prüfen. So weit, so recht. Daraus sind jedoch im Lauf der Geschichte Einseitigkeiten, ja grobe Verzerrungen entstanden: Intellektualismus hier, Voluntarismus, bzw. Moralismus dort. Damit wird die menschliche Psyche als ganze überfordert oder – besser gesagt – übersprungen. Wir sind dann mehr bei den «Opfern» als bei der «Gesundung».

Tiefer liegt der Ansatz reformatorischer Glaubentheologie: die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Sünde hat etwas mit Schuld, und Schuld auch mit «Schuldbewußtsein» zu tun. So könnte von hier aus eine Brücke zu einem vielbesprochenen Topos der Psychologie geschlagen werden. Doch scheint dieser Gesichtspunkt der zu wünschenden Weite der Fragestellung nicht gerecht zu werden.

So möchten wir weiter auf folgenden Locus schon mittelalterlicher Theologie verweisen. Als Wirkung des Glaubens wird genannt: die «purificatio cordis», die «Reinigung des Herzens»¹⁹. «Herz» ist auf jeden Fall mehr als Bewußtsein. Einem Worte Jesu gemäß²⁰ liegt hier der Ursprung sämtlicher zerstörerischer Propulsionen. In diesem Zusammenhang wären auch zwei weitere Begriffe biblischer Anthropologie zu erörtern: *kejalōth*, «Nieren», und *kawēd*, «Leber», die den Sitz geheimster Regungen bezeichnen.

¹⁷ GERHARD EBELING: Art. «Theologie» in: Religion in Geschichte und Gegenwart³ VI (1962) Sp. 754; DERS.: Studium der Theologie, Tübingen 1975, 4 u. ö.

¹⁸ Schon hier kommt die schwache epistemologische Position der Theologie in Sicht. Theologie braucht Partnerschaft von Psychologie, Geschichte, Philosophie usw. Psychologie, Geschichte, Philosophie usw. sind nicht im geringsten auf theologische Partnerschaft angewiesen.

¹⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa theologiae, II/II, q. 7, a. 2.

²⁰ Mk 7, 15–23.

Doch nun zum entscheidenden Punkt: Glaube ist nicht auf einen Akt zu reduzieren. Der reine – in der neueren Theologie oft radikal vertretene – «Aktualismus» in der Glaubenstheologie²¹ ist der eigentliche Widerpart eines konstruktiven Gesprächs mit der Psychologie. Glaube ist – und man kann das kaum genügend unterstreichen – ein Prozeß, ein Geschehen, wie das provozierende markinische Gleichnis von der «selbstwachsenden Saat»²² eindrücklich sagt: «von selbst», ohne Zutun des Menschen, «im Schlaf» – in tieferen Sphären als der des Bewußtseins – wächst das Saatgut des Reiches.

Noch ein zweiter, nicht weniger bedenkenswerter Aspekt ist zu betonen. Glaube im christlichen Sinn ist an das Wort des Glaubens gebunden. Dieses Wort des Glaubens wird im Neuen Testament ein «zweischneidiges Schwert» genannt, das eindringt bis zur «Scheidung» von «Seele» und «Geist», von «Gelenk» und «Mark»²³. Deutlicher könnte man kaum den psychosomatischen Komplex als Substrat des Glaubensvollzuges umschreiben.

Mit diesen zwei Bestimmungen: Glaube, nicht nur punktuelle Entscheidung, sondern ein Prozeß – und Glaube, ein Geschehen, das den ganzen Menschen, bis zur Grenze von «Seele» und «Geist» umfaßt, ist der Rahmen weit gezogen für ein Gespräch zwischen Psychologie und Theologie.

II. SYMBOLIK UND GLAUBENSSPRACHE

Für ein fruchtbare Gespräch braucht es ein genau formuliertes Ziel. Als ein solches möchten wir vorschlagen: gemeinsam nach Kriterien des Glaubensvollzuges zu suchen, bzw. nach Kriterien des echten Glaubensvollzuges. Der Terminus «echt» ist ambivalent. Soll «echt» gleich «authentisch» bedeuten? Dann müßte wohl der Theologe sagen, was «authentisch» in bezug auf die Sache des Glaubens meint. Soll «echt» gleich «gesund» besagen? Dann wäre der Psychologe aufgefordert, eine ent-

²¹ «Aktualismus» nennen wir hier eine Theorie, die Glauben einseitig als Akt versteht, als punktuelle Entscheidung, in steiler Transzendenz, als «Sprung», als «Risiko», als «Wagestück», als «Schweben an einem dünnen Faden über 70 000 Klapfer Wasser», um einige Kierkegaardsche Wendungen zu erwähnen, die in diesem Zusammenhang wirkungsgeschichtlich von Bedeutung sind (über Kierkegaard selber möchten wir nicht urteilen!).

²² Mk 4, 26–29.

²³ Hebr 4, 12.

sprechende Erklärung abzugeben. Doch ist es vorzuziehen, den Sinn von «echt» nicht zum vornherein festzulegen. Gespräche bringen ja ohnehin – wenn es wirkliche und nicht Scheingespräche sind – Modifikationen in die Begriffe.

Eine Präzisierung jedoch drängt sich auf. «Echt» meint auf jeden Fall etwas Spontanes. Und an der Spontaneität ist sowohl der Theologe wie der Psychologe interessiert. Zur Spontaneität des Glaubens aber gehört lebendige Symbolik. Hier eine zweite Konvergenz: Psychologe und Theologe arbeiten beide mit Interpretation von Symbolen²⁴. So können wir als erstes mögliches Gesprächsthema formulieren: lebendige Symbolik als Kriterium echten Glaubensvollzuges.

Christliche Symbole

An Hand welcher Symbole soll die Frage konkret aufgegriffen werden? Oft gilt das Kreuz als Signatur des christlichen Glaubens. Doch wirft die Kreuzsymbolik vielschichtige Probleme auf. Gefahrvolle Momente begleiten die Assoziationen²⁵. Mannigfache geschichtliche – kultur- und frömmigkeitsgeschichtliche²⁶ – Momente erschweren den Zugang zu einer dem Glauben entsprechenden Deutung der Kreuzsymbolik. So ziehen wir es vor, nicht mit diesem Beispiel zu beginnen.

²⁴ Die Abgrenzung zwischen dem in der Psychologie gebräuchlichen und dem in der Theologie vorausgesetzten Symbol-Begriff kann angesichts der Zielsetzung dieses Artikels zurückgestellt werden. Für eine Theorie des Gespräches zwischen Theologie und Psychologie wäre eine eingehende Begriffsanalyse jedoch grundlegend.

²⁵ Dabei geht es nicht sosehr um die heute schwierig gewordene Kategorie «Opfer», sondern um den Aspekt der «Grausamkeit», der Grausamkeit, die für jene, welche Gekreuzigte mit eigenen Augen gesehen hatten, so groß war, daß es über vier Jahrhunderte brauchte, bis man die Kreuzigungsszene Jesu bildlich darzustellen wagte (auf der Holztüre von S. Sabina in Rom, 5. Jahrh.). Im heutigen Kontext weckt das Kreuz psychologisch vorwiegend die Assoziation «Grabstätte».

²⁶ In der byzantinischen Kunst ist das Kreuz ein Sieges-Zeichen (Auferstehung). Auf den Mosaiken von Ravenna – ein Höhepunkt christlicher Kunst, der uns heute vielleicht helfen könnte, den Sinn für echte Symbolik wieder zu gewinnen – wird das Kreuz ohne Korpus dargestellt, mit Purpur geschmückt, schwebend über einem leeren Thron. Sieges-Zeichen (des Glaubens) waren auch die irischen Weg-(Ring-)Kreuze. Von den majestätischen romanischen Kreuzen über die gotischen Kreuze der Zerrissenheit bis zum «sterbenden Gott» von Mathis Neithardt (1516) ist ein weiter Weg. Noch weiter ist der Weg zu den jansenistischen Kreuzen, mit engwinkligen Armen (nur noch für «wenige» gestorben!), den elfenbeinernen Rokoko-Kreuzen auf dunkelviolettem Samthintergrund, den kindlichen Spielereien mit Kreuzchen auf Kaseln, Stolen, Manipeln, Alben ...

Strenge Grenzen zieht das Alte Testament: Unter dem Bilderverbot gibt es weder Totemzeichen noch Mandala. Die Symbole sind ausschließlich sprachlicher Art – etwa *zur*, der «Fels», als Appellatio für den Gott der Geschichte.

Das tragende Symbol im Neuen Testament ist Jesus, der Mensch, als *eikōn*, als «Bild des unsichtbaren Gottes»²⁷. Die Analyse dieser Symbolik setzt einen bestimmten anthropologischen und christologischen Entwurf voraus. Von besonderer Suggestivkraft sind die großen johanneischen Symbole: «Licht» – «Finsternis», «Leben» – «Tod», «Wasser», «Quelle», «lebendige Ströme», die «aus dem Innersten herausfließen werden»²⁸.

«Licht»

Als Ausgangspunkt für einen kurzen Hinweis – um mehr kann es sich im Rahmen dieses Beitrages nicht handeln – wählen wir einen paulinischen Text. Er lautet: *Denn Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen! – er ist es, der es in unseren Herzen hat aufstrahlen lassen, – so daß wir erleuchtet wurden durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi*²⁹. Dieser Text ist außerordentlich dicht an symbolischen Evokationen.

PAUL RICŒUR unterscheidet in seinem hermeneutischen Entwurf drei Schichten religiöser Überlieferung: die oberste: «Lehre»; die mittlere: «Erzählung»; die unterste: die Stoßkraft der «Symbole»³⁰. Von der untersten Schicht aus entwickelt er dann in Anlehnung an die Tiefenpsychologie das Programm einer «Archäologie des Subjektes». Als Komplement zu dieser wird eine «teleologisch» ausgerichtete «Phänomenologie» verlangt³¹.

Die unterste Schicht im angeführten Paulus-Text bildet die Symbolik des «Lichtes». Der Unterschied zur Licht-Metaphysik – in Neu-

²⁷ Kol 1, 15; vgl. 2 Kor 4, 4; Joh 14, 9.

²⁸ Joh 7, 38.

²⁹ 2 Kor 4, 6. Ausführliche Literatur zu biblischer und außerbiblischer Lichtsymbolik in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IX (1973) 302–304. Für die Lichtsymbolik im Hellenismus s. bes. FRANZ-NORBERT KLEIN: Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Leiden 1962. Zum literarischen Hintergrund vgl. C. M. MARTINI: Alcuni temi letterari di II Cor 4, 6, Anlecta Biblica 17 (1963) 461–474.

³⁰ PAUL RICŒUR: Symbolik des Bösen, Freiburg i. Br. 1971.

³¹ PAUL RICŒUR: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 33–36.

platonismus und Gnosis – wird angedeutet: bei Paulus handelt es sich nicht um ein Licht, das von oben «herab-fließt», sondern um ein Licht, das in der Finsternis «auf-strahlt». An Hand dieser unterschiedlichen syntagmatischen Konstruktion könnte die radikale Differenz zwischen gnostischer und biblischer Tradition aufgezeigt werden.

Paulus spricht einerseits vom Schöpfungslicht: «Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen!» – andererseits vom Licht der Auferstehung: «Gottes Herrlichkeit», die aufstrahlt auf dem «Angesicht Christi», von der Finsternis des Todes befreit. Wir denken etwa an den Seitenflügel des «Isenheimer Altares» in Colmar, eine der wohl ausdruckstärksten künstlerischen Darstellungen des Auferstandenen.

Drittens spricht Paulus – zwischen Schöpfung und Auferstehung – von «unserem Herz». Es ist Finsternis, nahe dem Tod und nahe dem Urchaos. Doch es kann erleuchtet werden, erleuchtet durch die «Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi». Die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi ist nichts anderes als der christliche Glaube.

Der Text ist sicher mehr als bloße Beschreibung. Er enthält einen Aufruf: Das Herz des Menschen – das mehr ist als Bewußtsein – ist radikaler Veränderung fähig! Von Finsternis zu Licht, von Tod zu Leben, von Chaos zu Liebe! VIKTOR FRANKL spricht in seinem Buch «Der unbewußte Gott» von einem verborgenen, oft verschütteten, «unbewußten Glauben»³².

Für die soziale Dimension dieser *metanoia* oder Wandlung sei wenigstens die paulinische Aufforderung erwähnt: «Laßt uns ablegen die Werke der Finsternis, anziehen aber die Waffen des Lichtes!»³³

So weit die Randbemerkungen zum Text, welche die Beziehung zwischen Symbolik und Glaubensvollzug andeuten sollten.

«Mahl»

Die christliche Glaubenssymbolik vollzieht sich auch in signifikanten und kommunitären Handlungen. So möchten wir als zweites Beispiel auf die Symbolhandlung «Mahl» verweisen. Es geht vor allem um das «Herrenmahl», die große Danksagung der christlichen Gemeinde. Auf dreifache Weise ist sie im Neuen Testament verwurzelt: durch die mehr

³² VIKTOR E. FRANKL: Der unbewußte Gott, München 1974, 55, 65, 74–79.

³³ Röm 13, 12; vgl. 1 Thes 5, 5; Kol 1, 13.

als nur anekdotische Erzählung von Jesu Tischgemeinschaft mit «Sündern»; durch die Perikopen, die von einer nachösterlichen Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen handeln; durch Bericht und Weisung vom Letzten Abendmahl³⁴.

Die «Realgegenwart» ist ein eigenes Problem. Man muß nicht erst von FREUDS Bemerkungen – vom «Totem-Mahl», vom «Essen» des «ermordeten Vaters» – angetan sein, um gefahrvolle tiefenpsychologische Resonanzen einer drastisch verstandenen Realgegenwart ermessen zu können. Das Aufrollen dieser Problematik würde über den Rahmen dieses Beitrages hinausgehen³⁵.

Wir wählen deshalb einen anderen, theologisch nicht weniger bedeutsamen Gesichtspunkt: den sozial-symbolischen und sozial-psychologischen. Dazu gehen wir aus von einem Text von DIETRICH BONHOEFFER – dessen Vater Arzt und Psychiater war – aus der Doktor-dissertation «Sanctorum Communio» von 1930³⁶.

Zunächst ist das Abendmahl – sagt Bonhoeffer – «Gabe Gottes an jeden Einzelnen»³⁷. Dann folgt die These: «Das Abendmahl ist aber noch viel mehr Gabe an die Gemeinde»³⁸. Schließlich der Leitsatz: «Aber die soziologische Bedeutung der Abendmahlshandlung ist nicht erschöpft, ehe diese nicht auch als menschliches Tun vor Gott erkannt ist»³⁹.

«Eine Bekennergemeinde tritt vor Gott, schart sich, das an ihr Geschehene symbolisierend» – man beachte die präzise Sprache – «das an ihr Geschehene symbolisierend» schart sich die Gemeinde «zur innig-

³⁴ Vgl. HEINZ SCHÜRMANN: Jesu ureigener Tod, Freiburg i. Br. 1975, 69 f.

³⁵ Die drastischsten Äußerungen: «Essen» und «Kauen» des «Fleisches» finden sich in der ersten BERENGAR vorgelegten Formel (1059; diese Formel wird sowohl von THOMAS VON AQVIN wie von CALVIN kritisiert) und bei LUTHER gegen die «Schweizer» (vor allem ZWINGLI). Wie für den ökumenischen Dialog, so ist auch für die psychologisch korrekte Bewertung der Symbolik vom paulinischen Text 1 Kor 10, 16 auszugehen: der Kelch, der gesegnet, und das Brot, das gebrochen wird, bezeichnen und verwirklichen *koinōnia*, «Gemeinschaft» mit dem Auferstandenen. Vgl. dazu das Studiendokument der Ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz «Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen» Nr. 64: «Übereinstimmung besteht darüber, daß es sich um die reale Gegenwart des Auferstandenen in seiner vom Geist verwandelten Leiblichkeit handelt. Seine Gegenwart darf also nicht materiell (oder fleischlich) verstanden werden». Schweiz. Kirchenzeitung 141 (1973) 636.

³⁶ DIETRICH BONHOEFFER: Sanctorum Communio, München 1960³ (Theol. Bücherei, 3), 182–186.

³⁷ A. a. O. 182.

³⁸ A. a. O. 183.

³⁹ A. a. O. 183.

sten Gemeinschaft, zu einem Brot und einem Kelch zusammen. Dieses freie Zusammentreten zum Essen vom Tisch des Altares ist nicht freie, sondern gehorsame Symbolik, und so ist in ihr göttliches Handeln verbürgt»⁴⁰. Es geht also Bonhoeffer nicht um einen anti-sakralen Symbolismus, sondern um einen sakralen im tiefsten Sinn.

Dann spricht Bonhoeffer von der Problematik der «Kerngemeinde», einer «ecclesiola in ecclesia». Unter anderem sagt er: «Man hat es beklagt, daß großstädtische Abendmahlsgemeinden darunter leiden müssen, daß sich die Teilnehmer nicht kennen: der Ernst des brüderlichen Gemeinschaftsgedankens werde abgeschwächt und die Feier verliere an persönlicher Wärme.» Auch heute werden ja ähnliche Klagen laut. Man beachte umso mehr, was Bonhoeffer dazu sagt: «Dagegen ist zu fragen: ist nicht gerade eine solche Gemeinde eine überwältigende Predigt von der alle menschliche Gemeinschaft übersteigenden Bedeutung und Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen? Ist nicht das Bekenntnis zur Gemeinde, zur Bruderliebe gerade dort am eindeutigsten, wo es vor jeder Verwechslung mit irgendwelchen menschlichen Sympathiegemeinschaften grundsätzlich geschützt ist? Ist nicht gerade hier der Wirklichkeitsernst der sanctorum communio, in der Jude Jude und Grieche Grieche, Arbeiter Arbeiter und Kapitalist Kapitalist bleibt, und wo sie doch alle Leib Christi sind, viel eher gewahrt, als dort, wo jene Härte mild verschleiert wird? Wo das wirkliche Bekenntnis zur Gemeinschaft der Heiligen da ist, da kann die Fremdheit und scheinbare Kälte nur die Glut des echten Feuers Christi anfachen ...»⁴¹.

Das eucharistische Mahl soll nicht das Bild der Tischgemeinschaft einiger weniger «Auserwählter» sein, auch nicht das Bild der Zusammenkunft einer «freien Vereinigung Gleichgesinnter», gleichen Alters, gleicher Herkunft, gleicher sozialer Position und gleicher politischer Option. Dadurch würde der wahre Symbolismus des «Herrenmahles» zerstört. Die Gemeinschaft der Heiligen ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Das gemeinsame Mahl soll zum Ausdruck bringen, daß im Glauben Versöhnung mit Gott und Versöhnung mit möglichst vielen – oft auch zerstrittenen – Brüdern gesucht und zugleich auch dankbar bezeugt wird.

Genau dieser Symbolismus liegt auch der ältesten und wichtigsten neutestamentlichen Stelle zur Eucharistiegemeinschaft zugrunde, jenem Passus im ersten Korintherbrief, der manchmal mit dem Titel über-

⁴⁰ A. a. O. 183 f.

⁴¹ A. a. O. 185.

schrieben wird: «Unwürdiger Genuß des Abendmahles»⁴². «In der folgenden Sache» – schreibt Paulus – «kann ich euch nicht loben. Eure Gemeindeversammlungen richten mehr Schaden als Nutzen an»⁴³. Und sicher war doch alles in Ordnung, sowohl bezüglich der «Orthodoxie» wie auch bezüglich der legitimen Vorsteher. Trotzdem richtete die Abendmahlsfeier in Korinth mehr Schaden an als Nutzen.

«Ein jeder soll sich prüfen» – heißt es weiter – «bevor er das Brot ißt und aus dem Becher trinkt»⁴⁴. Ein jeder soll sich klar sein, daß er es «mit dem Leib des Herrn zu tun hat»⁴⁵. Dieser «Leib» ist die versammelte Kirche. Was den flammenden Protest des Apostels herausfordert: in Korinth kommen die Reichen als Reiche zum Mahl, ja sie berauschen sich sogar, und die Armen und Sklaven werden benachteiligt⁴⁶. Deshalb richtet diese Feier mehr Schaden als Nutzen an. Ist die ursprüngliche Symbolik nicht mehr lebendig, steht die Echtheit des Glaubensvollzuges auf dem Spiel.

Zum «Herrenmahl» gehört das «Herrengebet». Der Grund ist vor allem die Bitte: «Vergib uns! – wie auch wir vergeben»⁴⁷. Nur so kann die Gemeinde sich zur Eucharistie, d. h. zur Danksagung versammeln. Jener Gemeindevorsteher war gut beraten – und ganz auf der Linie von Paulus und Bonhoeffer –, der nach tragischen Zwischenfällen und angesichts der unnachgiebigen Haltung zahlreicher Gemeindemitglieder in einem Sonntagsgottesdienst verkündete: «Heute können wir das Brot nicht gemeinsam brechen!» Fehlt die soziale Basis zur Bitte: «Vergib uns! – wie auch wir vergeben *haben*»⁴⁸, so wird der Symbolismus des Mahles zerstört, die Kommunion zu einer Farce.

Die Beziehung des so verstandenen «Abendmahles» zu sozialpsychologischen Implikationen brauchen hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Wir kommen im nächsten Abschnitt auf diesen Aspekt des Glaubensvollzuges zurück und möchten nun einige theoretische Erwägungen einschalten.

⁴² 1 Kor 11, 17–34; im folgenden zitiert nach «Die gute Nachricht», hrsg. von den Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum, Stuttgart 1971.

⁴³ A. a. O. V. 17.

⁴⁴ A. a. O. V. 28.

⁴⁵ A. a. O. V. 29.

⁴⁶ A. a. O. V. 21.

⁴⁷ Lk 11, 4.

⁴⁸ Mt 6, 12.

Leitsätze

Nach den zwei Beispielen «Licht» und «Mahl» sollen ein paar allgemeine Sätze zum Verhältnis Symbolik und Glaubensvollzug artikuliert werden.

Zunächst einige Thesen, die von EBERHARD JÜNGELS Aufsatz «Metaphorische Wahrheit»⁴⁹ ausgehen:

Religiöse Rede ist nur dann religiöse Rede, wenn sie der Wirklichkeit mehr zuspricht, als was jeweils schon wirklich ist⁵⁰.

Die Sprache des christlichen Glaubens teilt diese Eigenart religiöser Rede⁵¹.

Religiöse Rede ist nur dann wahre Rede, wenn sie, der Wirklichkeit mehr zusprechend als was jeweils schon ist, am Wirklichen nicht vorbeiredet, sondern es anspricht und trifft⁵².

Weil religiöse Rede mehr, als was jeweils schon wirklich ist, anspricht, ist sie durchwegs meta-phorisch⁵³.

Statt «meta-phorisch» könnte man auch «sym-bolisch» sagen. Die Terminologie von JÜNGEL bedarf einer ergänzenden Präzisierung von «Symbol», «Metapher», «Allegorie», «Parabel», «Erzählung» usw.⁵⁴

Ferner einige Leitsätze, um das Programm von PAUL RICŒUR⁵⁵ zu konkretisieren:

Der Theologe hat die der christlichen Glaubenssprache zugrunde liegenden Symbole herauszustellen⁵⁶.

⁴⁹ EBERHARD JÜNGEL: Metaphorische Wahrheit, in: PAUL RICŒUR u. EBERHARD JÜNGEL: Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 71–122; bes. 119–122.

⁵⁰ Ähnliches wäre auch von der Sprache der Kunst zu sagen. Vgl. NELSON GOODMAN: Sprachen der Kunst, Ein Ansatz zu einer Symboltheorie, Frankfurt 1973.

⁵¹ Von dieser Analogie her wäre auch das Problem der natürlichen Theologie im Kontext der Sprache neu zu bedenken.

⁵² Dasselbe gilt auch von der «Wahrheit der Kunst». Vgl. HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode, Tübingen 1972³, 77–96 (= «Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst»).

⁵³ JÜNGEL und RICŒUR verstehen (in der Anm. 49 angeführten Studie) unter «Metapher» nicht eine rhetorische Figur, sondern eine besondere Gestalt oder Form der Rede. Vgl. dazu auch PAUL RICŒUR: La métaphore vive, Paris 1975.

⁵⁴ Weniger bezüglich stilistischer Eigenart als bezüglich sprachtheoretischer Implikationen.

⁵⁵ Vgl. Anm. 29 u. 30.

⁵⁶ Dabei sind die Symbole christlicher Glaubenssprache auch mit denen anderer religiöser Überlieferungen zu vergleichen.

Aufgabe des Psychologen ist es, diese Symbole in Bezug zu bringen zum Dynamismus psychischer Tiefenschichten⁵⁷.

Der Theologe hat die der christlichen Glaubenssprache zugrunde liegenden Symbole vom Zentrum der Glaubensbotschaft her auf ihre Aussagekraft, ihren Wahrheits- und Sinngehalt zu prüfen⁵⁸.

Der Psychologe ist zuständig, diese Symbole von den Tiefenschichten menschlicher Psyche her auf ihre evokative Kraft, ihre befreiende, bzw. nicht-befreiende Wirkung zu prüfen⁵⁹.

In der Verantwortung für den Glaubensvollzug ist sowohl die Zuständigkeit der Theologie wie die der Psychologie anzuerkennen⁶⁰.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Gespräch zwischen Theologie und Psychologie – ein zwar nicht konfliktfreies, jedoch fruchtbare und notwendiges⁶¹ – auf einem partnerschaftlichen Verhältnis beruht und nicht auf einem einseitigen «Zubringerdienst», weder von seiten der Theologie noch von seiten der Psychologie⁶².

III. IDENTIFIKATION UND GLAUBENSVOLLZUG

Bisher war von Symbolik und Glaubenssprache, bzw. lebendiger Symbolik als Kriterium echten Glaubensvollzuges die Rede. Wir möchten nun ein weiteres mögliches Gesprächsthema zwischen Theologie und Psychologie andeuten: Identifikation und Glaubensvollzug, bzw. Ich-Identifikation als Kriterium echten Glaubensvollzuges. Handelte es sich

⁵⁷ Diese Aufgabe postuliert nicht die Annahme der «Archetypen»-Lehre von CARL GUSTAV JUNG. Zu einer diesbezüglichen Kritik vgl. VIKTOR E. FRANKL: Der unbewußte Gott, München 1974, 57–62.

⁵⁸ Theologie als Wissenschaft setzt voraus, daß die Glaubenssprache nicht rein subjektiven, bzw. «expressiven» Charakter hat, sondern «Aussagen» – auch in «Anrede»-Form – impliziert. Vgl. WOLFHART PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 330–333.

⁵⁹ Der Terminus «evokative Kraft» will zunächst nur den spezifischen Aspekt der psychologischen Betrachtung unterstreichen, nicht aber die Wahrheitsfrage in einem umfassenden Verständnis ausklammern. Heraus-«rufen» kann auch einen zutiefst theologischen Aspekt der Glaubenssprache bezeichnen.

⁶⁰ «Verantwortung» ist hier als Rechenschaft, als Gegenstand gemeinsamer Reflexion von Psychologie und Theologie zu verstehen.

⁶¹ Im strengen Sinn wird das Gespräch ja nicht von den «Wissenschaften», sondern von «Psychologen» und «Theologen» geführt. Ein Gespräch ist nie Sache «reiner Erkenntnis».

⁶² Gegen das Verständnis der Psychologie als «ancilla» oder dienender «Magd» der Theologie vgl. VIKTOR E. FRANKL: Der unbewußte Gott, München 1974, 68 f.

im vorausgehenden um die Spontaneität, so geht es im folgenden um die Konsistenz und personale Mitte im Glaubensvollzug.

Identität und Sozietät

Lange galt es als Zeichen der Aufgeschlossenheit, das Ich nur als Werden und Wandel zu betrachten. Dagegen wird neuerdings auch von der Psychologie her Einspruch erhoben. Es gibt trotz aller Variationen, Pro- und Regressionen ein kontinuierliches Ich. Bei dieser Kontinuität ist indessen zu betonen, daß ohne Sozietät weder Ich-Identifikation noch Ich-Autonomie sich verwirklichen kann. Das Ich kontrastiert nicht nur mit «Es» und «Über-Ich», es ist auch – und gewissermaßen konstitutiv – auf ein «Wir», Gemeinschaft und Mitmenschlichkeit angewiesen.

Was bedeutet das nun für den Glaubensvollzug? Wie weit ist die glaubende Gemeinde mitkonstitutiv für den Vollzug des christlichen Glaubens?

Bekannt sind Regressionserscheinungen in einer Gemeinde, die sich einseitig auf Autorität und Gehorsam aufbaut. Wie sollten sich hier Ich-Autonomie und Ich-Identifikation durchsetzen oder bewähren können? Je stärker die Spannungen, je größer die Offenheit – wir könnten auch sagen: «Katholizität» – der Gemeinde ist, umso größer und vielfältiger sind auch die Chancen für Ich-Identifikation und Ich-Autonomie. Je enger die Gemeinde, je identischer die Gefühle, Anschauungen, Meinungen, Praktiken usw., umso kleiner die Chancen für echte Identifikation und Autonomie.

HEGEL gibt in seiner Religionsphilosophie eine großartige Beschreibung des Christentums: «Religion der versöhnten Gemeinde»⁶³. AUGUSTINUS geht noch weiter. Für ihn ist Kirche gleich «versöhnte Welt»⁶⁴. Wird dieses Leitbild anerkannt, dann hat die Psychologie etwas Wesentliches beizutragen zur Bestimmung der Echtheit des Glaubensvollzuges. Die Beurteilung der psycho-sozialen Momente der Versöhnung für Ich-Identifikation und Ich-Autonomie gehört in ihren Kompetenzbereich.

⁶³ HEGEL: Sämtliche Werke (ed. Glockner), Bd. 16, 340–350; die Religion der Juden wird als «Religion der Erhabenheit» (a. a. O. 46–95), die der Griechen als «Religion der Schönheit» (a. a. O. 95–156), die der Römer als «Religion der Zweckmäßigkeit» (a. a. O. 156–188) charakterisiert.

⁶⁴ AUGUSTINUS: Sermo 16, n. 8; PL 38, 588.

Glaubensinhalt

In diesem Zusammenhang ist auf einen bedeutsamen Aspekt hinzuweisen. Die Bemerkungen zu Symbolik und Glaubensvollzug konnten den Eindruck erwecken, der Beitrag der Psychologie im Gespräch mit der Theologie beschränke sich auf rein formale, den «Vollzug» des Glaubens betreffende Gesichtspunkte, bezüglich des Glaubens-«Inhaltes» sei allein der Theologe zuständig. Die soeben angesprochene Thematik «Versöhnung» jedoch zeigt, daß der Psychologe durchaus imstande ist, auch zu inhaltlichen Bestimmungen des Glaubens etwas beizutragen. Erweitert man den Horizont und fragt, was mit «Glaube» überhaupt gemeint sei, so ist von der christlichen Theologie her folgende, die Grundstruktur andeutende Antwort zu geben: Glauben heißt vor allem anderen, mit Gott und mit der Welt ins rechte Verhältnis kommen. Gewiß ist der Psychologe zunächst am Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Umwelt interessiert, der Theologe am Verhältnis des Menschen zu Gott. Doch wäre es falsch, daraus zu schließen, der Theologe habe nur das Verhältnis zu Gott, der Psychologe nur das Verhältnis zur Welt zum Gegenstand seiner Betrachtung. Aufgrund des doppelten Liebesgebotes – um nur das Hauptmotiv zu erwähnen – kann der christliche Theologe nur so das Verhältnis des Menschen zu Gott ansprechen, daß er zugleich auch das Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Welt anspricht. Wie weit kann aber der Psychologe über das Verhältnis des Menschen zu sich und seiner Umwelt hinaus auch etwas zum Verhältnis zu Gott sagen? Würde er nicht, falls er dies täte, die Grenzen seiner Wissenschaft überschreiten? Die Grenzen der Wissenschaft werden jedoch nicht überschritten, wenn der Psychologe sich hypothetisch zum Verhältnis zu Gott äußert⁶⁵. Von hier aus können sämtliche Glaubensinhalte Gegenstand eines Gesprächs sein zwischen Theologie und Psychologie.

Ist der Psychologe aber interessiert an einer solchen Ausweitung des Gesprächs? Das soeben erwähnte Thema «Versöhnung» scheint besonders dazu geeignet zu sein, das Interesse des Psychologen zu stimulieren. Nicht so sehr wegen Schuldbewußtsein oder verdrängter Schuld in rein individualpsychologischer Sicht. Viel wichtiger sind die Struk-

⁶⁵ Auch in der Theologie gibt es ja nicht nur dogmatische Aussagen. Zur Hypothesen-Struktur theologischer Sätze s. WOLFHART PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, bes. 334–336.

turen der herrschenden Großgesellschaft. Was diese nämlich charakterisiert, ist weitgehend Anonymität. Wo Verantwortung aber nicht mehr identifiziert werden kann, da gibt es auch keine Möglichkeit mehr zur Versöhnung. Liegt hier nicht eines der Grundübel der in Gang gesetzten Welt, die schonungs- und erbarmungslos funktioniert, und leicht das Ende der Menschlichkeit bedeuten könnte? So scheint es gar nicht abwegig zu sein – so paradox es auch klingt – von der Abwesenheit erfahrener Versöhnung her auf ein potentielles Interesse der Psychologie an einem Grundthema christlicher Theologie zu schließen. Dabei handelt es sich nicht um rein zukünftige Versöhnung. «Versöhnung» ist auch das Lebensprinzip der gegenwärtigen Gemeinschaft im Glauben – «vergib uns! – wie wir vergeben *haben*». Deshalb hat diese Glaubenthematik eine gewisse Priorität im Gespräch zwischen Psychologie und Theologie.

Gottesbild

In der neueren Religionskritik wird «Gott» oft als Chiffre für die Entfremdung des Menschen, als Projektion von Erwartungen und Wünschen, als Ersatz für Frustrationen hingestellt. Es soll nicht geleugnet werden, daß mannigfache Konstellationen eine solche Interpretation durchaus nahelegen können. Doch möchten wir auf die entgegengesetzte Möglichkeit hinweisen: das genuine christliche Gottesbild vermag Identifikation des Menschen zu fördern.

Schon der Gott des Alten Testametes zeigt – wie GERHARD VON RAD herausstellt⁶⁶ – menschliche Züge. Er wird zwar «Fels» genannt⁶⁷, doch Analogien aus dem tierischen Bereich sind selten. Symbole der Fruchtbarkeit fehlen. «Fruchtbarkeit» wird einzig dem Worte Gottes zugesprochen. Im Neuen Testament wird der Mensch Jesus zum ausschließlichen «Bild des Unsichtbaren»⁶⁸.

Für die Frage, die uns hier beschäftigt, sind religions- und theologiegeschichtlich zwei Extreme ins Auge zu fassen: der «absolute» – und der «menschgewordene Gott».

Der «absolute Gott» – das ist auch psychologisch zu reflektieren. Zunächst mag man an HEGEL denken. Vom «absoluten Geist», vom

⁶⁶ GERHARD VON RAD: Theologie des Alten Testaments I, München 1966, 159f.

⁶⁷ Z. B. Is 26, 14; 44, 6–8; Ps 18, 3; 28, 1; 73, 26.

⁶⁸ Kol 1, 15.

«absoluten Denken»⁶⁹ ist der Weg nicht weit zum «absoluten Staat», dem wohl dunkelsten Punkt im spekulativen System des großen Denkers. Doch brauchen wir nicht so weit zurückzugehen in der Geschichte der Theologie. Es überrascht nicht, wenn ein Arzt, Psychiater und Therapeut wie CARL ALBRECHT sich langsam von der «dialektischen Theologie» und der radikalen Verurteilung der «Analogie» distanzierte⁷⁰. Scharf drückt sich der Analytiker OSKAR PFISTER aus, wenn er gegen die Rede vom «ganz Anderen» protestiert, vom «ganz Anderen», dessen Liebe selbst «ganz anders» sein soll als menschliche Liebe⁷¹.

Anders ist die Situation, wenn der Mensch Jesus zum Ort der Gottesbegegnung und Gotteserfahrung wird. Im Blick auf Ich-Identifikation und Ich-Autonomie sind Worte wie folgende bedeutsam: «Fürchtet euch nicht, Ich bin es!»⁷² «Hab Vertrauen, dein Glaube hat dir geholfen!»⁷³ Das klingt wie therapeutische Beruhigungsworte. Doch darf man unter den Jesus-Worten keine einseitige Auswahl treffen. Auch weniger milde wollen bedacht sein. Zum Beispiel: «Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist als die der Pharisäer, so werdet ihr nicht eintreten in das kommende Reich!»⁷⁴ Hier wird mit unerbittlichem Ernst die Wahrheit der Existenz herausgefordert.

Das «Absolute» ist vielleicht eine unvermeidliche philosophische oder theologische Denkkategorie. Den «absoluten Gott» indessen zum Gottesbild schlechthin zu erheben, schafft psychologisch nicht geringe Probleme. Dieser «absolute Gott» wird nur allzu leicht zu einem gähnenden Abgrund, der nach «Opfern» heischt. Ähnliches wäre auch zu «Nirvana», zu «Nichts» als Gottesbezeichnung und zu einseitig «apophatischer Theologie» zu sagen. Eine andere Erfahrung eröffnet die Schrift, die eine Geschichte erzählt, insbesondere die Geschichte von den Worten und Taten des Menschen Jesus. Dieser Jesus wollte «Arzt» sein und die Menschen «heilen». Mehr als durch äußere «Wunder» vermag sein Ruf zu Glaube, Hoffnung und ungeteilter Gottes- und Menschenliebe den Menschen zu Identität und Autonomie zu verhelfen.

⁶⁹ Für einen Überblick über Hegels Gottesbegriff vgl. WILHELM WEISCHEDEL: Der Gott der Philosophen I, Darmstadt 1971, 289–305.

⁷⁰ CARL ALBRECHT: Das mystische Wort, Mainz 1974, 9.

⁷¹ OSKAR PFISTER: Das Christentum und die Angst, Olten 1975, 352 u. 363.

⁷² Mk 6, 50.

⁷³ Mt 9, 22.

⁷⁴ Mt 5, 20.

Name

Schließlich sei noch auf die Funktion des Namens für Ich-Identifikation und Ich-Autonomie hingewiesen. Die Psychologie hat neuerdings die Bedeutung des Namens, der Namen-Gebung und des Gebrauchs des Namens für die Erziehung des Kindes betont. Daß das Kind einen Namen hat, durch den es gerufen, zitiert, zurechtgewiesen, unterwiesen und angesprochen wird, durch den ihm auch Liebe zugesprochen und Zukunft verheißen wird, ist gewissermaßen die Mitte der Erziehung, die erste und grundlegende Orientierung in einer Welt, die aus lauter Wandlungen und fliehenden Eindrücken besteht. Der Name ist aber nicht nur für das Kind bedeutsam. Auch der Erwachsene lebt in seinem persönlichsten Kern von Name und Namen-Gebung. Letzte Grenzen der Entfremdung sind erreicht, wenn der Mensch nicht mehr fähig ist, seinen eigenen Namen zu nennen oder andere mit Namen zu nennen, bzw. anzureden. Was hat nun Name und Namen-Gebung im Glaubensvollzug für Ich-Identifikation und Ich-Autonomie zu bedeuten?

Theologisch geht es um einen zweifachen Namen: um den Namen, den der Glaube Gott zuspricht, – und um den Namen, den Gott dem Glaubenden zuspricht.

Für den Namen, den Gott dem Glaubenden zuspricht, könnte zunächst auf die Namen-Gebung bei der Taufe verwiesen werden: «Michael! – Gabriela! – Ich taufe dich ...» Daß christliche Gemeinschaft auf Bruderschaft beruht, und daß in dieser Gemeinschaft nicht Herkunft, Status und Geschlecht entscheidend sind, sondern der einfache Ruf- oder Taufname, könnte – falls die urchristliche Anredeform sich wieder durchsetzt – zu vermehrter Personalisierung innerhalb der Glaubengemeinschaft beitragen. Auch ist auf einen seltsamen, jedoch bedenkenswerten Text im Buche der Apokalypse zu verweisen. Im Blick auf bevorstehende Prüfung wird gesagt: «Wer überwindet, dem will ich ... einen weißen Stein geben und auf dem Stein geschrieben einen *neuen* Namen, den niemand kennt, als wer ihn empfängt»⁷⁵. Dieser «neue Name», den niemand kennt, nur der allein, «der ihn empfängt», will eine letzte Möglichkeit der Identifikation andeuten. Als Verheißung ist er nur als Hoffnung für das Gespräch zwischen Theologie und Psychologie relevant.

⁷⁵ Apok 2, 17.

Anders der Name, den der Glaube Gott zuspricht. Hier kann sich das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie auf «überlieferte» und «herausgeförderte Erfahrung» stützen⁷⁶. Dazu ein paar Hinweise auf Anforderungen, welche die biblische Überlieferung zum Gebrauch des Gottesnamens stellt.

Zunächst wird die Beseitigung von magischen Vorstellungen verlangt. «Den Namen Gottes kennen», heißt nicht über eine geheime Macht verfügen. «Den Namen Gottes anrufen» bezeichnet den Glaubensvollzug, in eminenter Weise das Gebet im Glauben.

Ferner ist zu warnen vor der Einengung des Gottesnamens auf die Materialität einer bestimmten Vokabel, wäre es auch das Phonem «Jesus»⁷⁷. Das will nicht heißen, daß es – besonders von der neutestamentlichen Überlieferung her – eine bestimmte Artikulation von Gottesbezeichnungen gibt⁷⁸. Doch meint «Name» in biblischer Sprache zunächst «Anrede». Was der Glaube vor allem anderen lehrt, ist nicht ein Reden «über» Gott, auch nicht sosehr ein Sprechen «von» Gott, sondern ein Sprechen «zu» Gott. Das Grundphänomen des christlichen Glaubens ist das «Ephphatha»⁷⁹, daß die Zunge sich löst und zu sprechen beginnt, zu sprechen zum Unsagbaren und Unaussprechbaren. Hier hätte das Gespräch über den Glaubensvollzug mit der Psychologie zu beginnen. Daß das Unaussprechbare ansprechbar wird, hat sowohl mit Identifikation wie mit Autonomie zu tun⁸⁰. Doch darf dieser Punkt nicht verselbständigt werden. Alles kommt darauf an, daß der gesamte Inhalt des Glaubens den verschiedenen Entfremdungen gegenüber eine echte Identifikation und Autonomie fördert, d. h. so verstanden wird, daß der Mensch in Freiheit zu sich selber findet.

Damit könnten die Erwägungen zum Thema: Identifikation und Glaubensvollzug abgeschlossen werden. Wir sind uns bewußt, daß die hier aufgezeigten konkreten Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen Theologie und Psychologie sich auf einen schmalen Ausschnitt mög-

⁷⁶ Vgl. GERHARD EBELING: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 25.

⁷⁷ Zur Problematik des «Jesus-Gebetes» vgl. HEINRICH BACHT: Das Jesus-Gebet, Geist u. Leben 24 (1951) 326–338; ALLA SELAWZY (Hrsg.): Das immerwährende Herzensgebet, Weilheim 1970; und vor allem: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, hrsg. v. EMMANUEL JUNGCLAUSEN, Freiburg i. Br. 1974.

⁷⁸ «Gott» = Vater Jesu; «Herr» = Jesus.

⁷⁹ Mk 7, 34.

⁸⁰ Der Gott des christlichen Glaubens ist kein «namenloser» Gott. Ebenso werden apophatische Tendenzen durch das Narrative biblischer Überlieferung in Schranken gehalten.

licher Themen beschränken. Als weitere Gesprächsthemen wären zu nennen: die Wiederaufnahme und Aufarbeitung der von OSKAR PFISTER inaugurierten Problematik «Christentum und die Angst», die Relativierung der Bestimmung von «Gesundheit» im Kontext religiöser Erfahrung, die Psychologie religiöser Randgruppen, der Pseudo-Religionen, der religiösen Sub- und Antikulturen.

MYSTISCHE ERFAHRUNG

Im Anschluß an das Thema: Identifikation und Glaubensvollzug seien noch einige Texte zur mystischen Erfahrung angeführt. Wir berufen uns dazu auf einen englischen Autor des ausgehenden 14. Jahrhunderts, den anonymen Verfasser der «Cloud of unknowing», der «Wolke des Nichtwissens», und des «Book of privy counseling», des «Buches persönlicher Unterweisung». Diese Schriften sind neuerdings von einem Kenner der Zen-Meditation, WILLI MASSA, in deutscher Übersetzung herausgegeben worden⁸¹.

Das, wozu der englische Anonymus anleiten möchte, spielt sich ab zwischen der «Wolke des Nichtwissens» über uns, in bezug auf das Unfaßbare, und der «Wolke des Vergessens» unter uns, in bezug auf das, was so oder so sein kann. Es betrifft die personale Achse des Menschseins, die nicht identisch ist mit Bewußtsein, noch weniger mit Rationalität.

Die Intention wird wie folgt umschrieben: «Ich möchte gern, daß das Bewußtsein deiner selbst so unmittelbar und einfach sei wie dein Bewußtsein von Gott, damit du geistig eins mit ihm bist, ohne daß du innerlich gespalten und zerstreut wirst. Gott ist dein Sein und in ihm bist du, was du bist. Nicht nur, weil er der Grund und das Sein der Welt ist, sondern weil er dein eigener Grund und die Mitte deines eigenen Seins ist ... verbleibe in der einfachen Bewußtheit, daß er 'ist' und das du 'bist'. So werden deine Gedanken nicht gespalten noch zerstreut»⁸².

Um die Übung zu verdeutlichen, gebraucht der Autor die Metapher «Schlaf»: «Nicht ohne Grund vergleiche ich die Übung mit dem Schlaf. Im Schlaf stellen Sinne und Denken ihre Tätigkeit ein. Der Leib ruht

⁸¹ WILLI MASSA (Hrsg.): Die Wolke des Nichtwissens, Mainz 1974 (Topos-Taschenbücherei, 30); DERS.: Der Weg des Schweigens, Kevelaer 1974.

⁸² Der Weg des Schweigens, 33 f.

und erneuert seine Kräfte. Ähnlich ist es beim geistigen Schlaf. Das ruheloze geistige Tun, wie Denken und Vorstellen, ist völlig gebunden und das Bewußtsein leer. Glücklich dieser Mensch, denn ohne Störung kann er liebend versunken in das Sein Gottes gleichsam tief schlafen und ungestört ruhen, indessen erneuert der innere Mensch wunderbar seine Kräfte»⁸³. «Leib und Seele» erneuern sich, «Gebrechen und Krankheiten» finden Heilung⁸⁴.

Schließlich lesen wir: «Diese Versenkung ist anstrengend ... Ich weiß, die Übung ist anstrengend und schmerzlich. Trotzdem nenne ich sie ein Ausruhen, weil deine Seele umfangen ist vom Frieden, frei von Unsicherheit und Sorge um das, was du zu tun hättest. Hinzu kommt diese innere Gewißheit während dieses Betens, daß du auf einem sicheren Weg bist»⁸⁵.

Da diese Texte leicht mißverstanden werden können, fügen wir noch einige Klarstellungen bei. Drei «Instanzen» werden für den mystischen Weg erwähnt: das «Licht der heiligen Schrift», «zuverlässiger Rat» und das «Urteil des gesunden Menschenverstandes»⁸⁶. Mit Nachdruck wird gesagt, Jesus von Nazareth sei die «entscheidende Kraft in der kontemplativen Vereinigung»⁸⁷. Die Frage der Technik des Meditierens wird relativiert: «Nur das Erbarmen Jesu und deine eigene liebende Hingabe lassen dich hoffen ...»⁸⁸. Die ganze Anweisung kulminiert in den Worten: «Jeder, der mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach»⁸⁹. Das zu tragende Kreuz ist das «eigene Selbst»⁹⁰, das Ziel: die «Lauterkeit», das «ungeteilte Herz»⁹¹. Von da aus ist es nicht schwer, die Linien auszuziehen zu Ich-Befreiung und Identifikation. Auch erübrigt es sich, besonders zu unterstreichen, daß echte mystische Erfahrung nicht abzieht von der konkreten Welt, sondern Kräfte sammelt, regeneriert und mobilisiert für den Dienst am Nächsten und für den Dienst am Fernsten. CARL ALBRECHT, der die therapeutische Wirkung mystischer Erfahrung untersuchte, sagt: «Wer heil wird, liebt die Welt»⁹².

⁸³ A. a. O. 68.

⁸⁴ A. a. O. 59 f.

⁸⁵ A. a. O. 113 f.

⁸⁶ A. a. O. 93.

⁸⁷ A. a. O. 60.

⁸⁸ A. a. O.

⁸⁹ A. a. O. 74–84.

⁹⁰ A. a. O. 81.

⁹¹ A. a. O. 108.

⁹² Zitiert von WILLI MASSA: Die Wolke des Nichtwissens, 8.