

Sonderdruck aus

Handbuch der Pastoralpsychologie

Herausgegeben

VON

Isidor Baumgartner

IV. Religion bei Freud, Jung und Frankl

Christoph Kolbe

Die Frage nach Religion und Religiosität ist mehr als eine nur theologische. Sie fordert das Gespräch mit den Humanwissenschaften heraus. Dort, wo Religiosität Gestalt annimmt, offenbart sie sich als Glaube in der psychischen und geistigen Dimension des Menschen. Die Tiefenpsychologie versucht deshalb, die psychische Charakterisierung der religiösen Erfahrung zu verstehen. Religion ist Ausdruck menschlichen Erlebens und Denkens, menschlichen Glaubens und Hoffens. Im Religiösen offenbaren sich die Sinnfragen und Existenzfragen des Menschen. Mythen und Symbole, Dogmen und Riten gewinnen unter dieser Perspektive ihren entscheidenden Aussagegehalt. Sie erfassen das Ringen des Menschen in den existentiellen Fragen und Aufgaben menschlichen Lebens und Überlebens, während sie es gleichzeitig transzendieren. Die religiöse Frage steht somit in Beziehung zur Sinnfrage und Existenzfrage.

Im folgenden wird systematisierend in einem gerafften Überblick dargestellt, welche Positionen einige Hauptvertreter führender psychologischer Schulen gegenüber dem Phänomen Religion und Religiosität eingenommen haben¹.

1. Sigmund Freud

Sigmund Freud wächst unter dem Einfluß zweier unterschiedlicher Frömmigkeitstypen auf. Das väterliche chassidische Milieu vermittelt ihm die Weisheitslehre der jüdischen Tradition mit dem Schwerpunkt der Lektüre der Heiligen Schrift. Die Kinderfrau der ersten Lebensjahre hingegen prägt sein Bild des kirchlichen und sakramentalen Geschehens der katholischen Volksfrömmigkeit. Dies hat zur Folge, daß *Freud* sowohl den mehr männlich-intellektuellen als auch den eher weiblich-emotionalen Grundtypus religiöser Erfahrung in sich aufnimmt. Im Verlauf seiner Eigenanalyse hat *Freud* in der Auseinandersetzung mit der väterlichen Seite eine erstaunlich weitgehende Bewußtheit erreichen können, während ihm der weibliche Bereich unverhältnismäßig lange völlig verschlossen blieb. In dieser Tatsache könnte der Grund zu sehen sein, warum in der *Freudschen* Betrachtung der Religion die Vaterproblematik — wie sich noch zeigen wird — eine so eindeutige Dominanz innehat.

Wenn *Freud* von Religion spricht, dann geht es ihm „weit weniger um die tiefsten Quellen des religiösen Gefühls, als vielmehr um das, was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht, um das System von Lehren und Verheißungen, das ihm einerseits die Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, ander-

¹ Zur ausführlichen Darstellung vgl. C. Kolbe, Heilung oder Hindernis.

reits ihm zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird. Die Vorsehung kann der gemeine Mann sich nicht anders als in der Person eines großartig erhöhten Vaters vorstellen².

Diese Aussage macht deutlich, daß *Freud* nicht die Diskussion subtiler theologischer Fragen und Positionen im Blickfeld hat. Vielmehr interessiert ihn die Realität des gelebten Glaubens, das, was der „gemeine Mann“ unter Religion versteht, fühlt, denkt und empfindet.

1.1 Die Pathologie religiöser Vorstellungen

1907 veröffentlicht *Freud* seinen ersten kurzen Aufsatz, der sich mit Religion auseinandersetzt: „Zwangshandlungen und Religionsübungen“.

Angeregt von der Beobachtung einer Ähnlichkeit zwischen den Zwangshandlungen neurotischer Patienten und den religiösen Ritualen gläubiger Menschen, diskutiert er die These, Religion als universelle Zwangsneurose bzw. die Zwangsneurose als das pathologische Gegenstück zur Religionsbildung, also als individuelle Religiosität zu sehen.

Das wesentliche Charakteristikum einer Neurose sieht *Freud* darin, daß die Motive für die Zwangshandlungen dem Einzelnen unbewußt sind. Und dies trifft nach seiner Meinung auch auf das Bewußtsein der Gläubigen zu: Die Motive für die religiösen Handlungen sind allen unbekannt oder lediglich vorgehalten. In diesem Sinne lassen sich deshalb sowohl zwangsneurotisches Verhalten als auch religiöse Vorstellungen auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen: die Unterdrückung bzw. der Verzicht auf bestimmte unbewußte Triebregungen. Diese sind bei der Neurose ausschließlich sexueller Natur, während sie auf religiösem Gebiet auch egoistischen, eigensüchtigen und sozialschädlichen Charakter haben. Ihre nie erlöschende Versuchung führt zu unbewußtem Schuldbewußtsein und Erwartungsangst vor göttlichen Strafen, die zum Schutz und zur Abwehr Bußhandlungen und andere religiöse Betätigungen nach sich ziehen.

Es ist also der Mechanismus der psychischen Verschiebung, der zum einen die Zwangshandlungen der Neurotiker und zum anderen das Befolgen religiöser Zeremonien bewirkt. „Ein fortschreitender Verzicht auf konstitutionelle Triebe, deren Betätigung dem Ich primär Lust gewähren könnte, scheint eine der Grundlagen der menschlichen Kulturentwicklung zu sein. Ein Stück dieser Triebverdrängung wird von den Religionen geleistet, indem sie den einzelnen seine Trieblust der Gottheit zum Opfer bringen lassen“³. *Freud* erkennt zwar den Sieg der Religion über die Triebkräfte für die sozialkulturelle Evolution der

² S. *Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, 72.

³ *Ibid.*, Zwangshandlungen und Religionsübungen, 14.

Menschheit an, er bestreitet aber, daß die bösen, sozialschädlichen Triebe nur durch Überlassung an die Gottheit zu bewältigen sind.

Die These, daß religiöse Riten zwangsneurotischen Verhaltensweisen gleichen, nimmt *Freud* 1912 erneut auf und versucht, sie in der Studie „Totem und Tabu“ religionsgeschichtlich zu stützen, indem er ethnologische Erklärungen aufgreift und sie mit Hilfe seiner Neurosenlehre analysiert. Gott ist dann psychologisch der erhöhte Vater.

1.2 Die Charakteristika religiöser Vorstellungen

Fünfzehn Jahre später, 1927, widmet sich *Freud* in seiner vielbeachteten Schrift mit dem Titel „Die Zukunft einer Illusion“ erneut dem Thema Religion – allerdings unter veränderter Fragestellung. Ging es ihm bislang um die Erklärung der Genese religiöser Vorstellungen aus psychoanalytischer Sicht, so interessieren ihn nun ihre hervorsteckenden Wesensmerkmale. Die Frage „Woher kommt Religion?“ wird von der Frage „Was ist Religion?“ abgelöst.

Immer noch beschäftigten ihn die psychologischen Entwicklungsgesetze der Kindheit, jetzt aber verstärkt unter dem Gesichtspunkt der Wunscherfüllung. Stand in „Totem und Tabu“ die Analyse ethnologischer Forschungen im Hinblick auf den Vaterkomplex im Vordergrund der Überlegungen, so erklärt *Freud* in „Die Zukunft einer Illusion“ Religion aus infantilem Wunschenken aufgrund der Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit der Menschen. Seine Ausführungen sind geleitet von dem Interesse, den Menschen von Wünschen, wie es dem kindlichen Entwicklungsstadium eigen ist, überwunden hat. „Der Weg der menschlichen Reifung wird als der Weg einer fortschreitenden Eindämmung des Lustprinzips zugunsten des Realitätsprinzips beschrieben“⁴.

Religion sieht *Sigmund Freud* eingebunden in den kulturellen Apparat der Menschheit, so daß vor der Auseinandersetzung mit religiösen Vorstellungen die Bedingungen der Kultur und ihrer Entwicklung erfaßt werden müssen. *Freuds* Zugang zur Religion ist deshalb zunächst ein soziologischer. Am Anfang der Menschheitsentwicklung steht der einzelne Mensch den Übermächten der Natur und des Schicksals gegenüber. Gegen sie muß er sich verteidigen, weil er die Erfahrung macht, daß diese rücksichtslos und grausam den Tod fordern. Diese Tatsache läßt den Menschen die Kultur schaffen. Die Kultur ist darum bemüht, den Menschen gegen die Übermächte der Natur und des Schicksals zu verteidigen. Sie gibt seinem bedrohten Selbstgefühl Trost, nimmt der Welt und dem Leben ihre Schrecken und stillt seine Wißbegierde.

So ist der erste Schritt aus der ohnmächtigen Hilflosigkeit zur kulturellen Entwicklung die Vermenschlichung der Natur. Mit der Personifizierung der

⁴ J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik, 146.

bedrohlichen Übermächte werden die unberechenbaren Elemente faßbar. Sie kennen Leidenschaften und die Gewalttaten eines bösen Willens, und der Mensch kann sie beschwören, beschwichtigen oder bestechen, um ihnen so einen Teil ihrer Macht zu rauben. Natürlich kann er mit ihnen nicht wie mit seinesgleichen verkehren. Er würde damit den überwältigenden Eindruck mißachten, den diese auf ihn ausüben, aber er kann ihnen Vatercharakter geben. In seiner infantilen Vorstellungswelt macht er sie zu Göttern, die den ambivalenten Charakter der Furcht und des Trostes in sich tragen. Und obwohl er im Laufe der Zeit die Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten der Naturscheinungen erkennt, verlieren diese Götter ihre Funktion nicht. Die Naturkräfte tragen dann zwar nicht mehr ihre menschlichen Züge, aber die Hilflosigkeit des Menschen bleibt und deshalb auch seine Vatersehnsucht und die Götter. „Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und die Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden“⁵. Mit wachsender Kenntnis der Naturgesetze verlagert sich der Schwerpunkt der religiösen Vorstellungen auf die dritte Funktion, die moralische. Die Götter führen den Menschen einem höheren Lebenszweck zu. Mit überlegener Intelligenz lenken sie alles zum Guten, wachen mit gütiger Vorsehung, lassen den Tod zum Beginn einer neuen Art der Existenz werden, belohnen das Gute, bestrafen das Böse und versprechen ein Leben nach dem Tod, das keine Unvollkommenheit kennt. Kurz, sie verheißen dem Menschen die Vervollkommnung seines Wesens. Dies ist ihnen aufgrund ihrer Weisheit, Allgüte und Gerechtigkeit möglich.

Die unterschiedlichen Götter der Vorzeit verdichten sich im christlichen Kulturkreis schließlich zu einem göttlichen Wesen. Damit gelingt es endlich, den väterlichen Kern, der hinter jeder Gottesgestalt liegt, freizulegen und zur ursprünglichen Gottesidee zurückzuführen; d. h. die menschliche Beziehung zu Gott als dem Einzigen kann die Qualität des kindlichen Verhältnisses zum Vater in Form einer innigen und intensiven Verbindung wiedergewinnen.

Infantile Hilflosigkeit und daraus resultierende Vatersehnsucht sind es also, die das religiöse Bedürfnis des Menschen begründen und deshalb zu religiösen Vorstellungen führen. Welchen Wert haben sie jedoch und wie ist ihre psychologische Bedeutung einzuschätzen?

Die Lehrsätze der religiösen Vorstellungen „sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfahrungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche“⁶. Es handelt sich um Wünsche, die aus der Erfahrung der kindlichen Hilflosigkeit erwachsen sind und das Bedürfnis nach väterlichem Schutz vor den Gefahren des Lebens, nach Erfüllung der Gerechtigkeit in einer

⁵ S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, 98.

⁶ A. a. O., 110.

ungerechten Welt, nach Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben und nach Wissen um die Entstehungsbedingungen der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem in sich tragen; infantile Wünsche, die verraten, daß die aus dem Vaterkomplex resultierenden Konflikte der Kindheit nie ganz überwunden worden sind.

Diese Kindheit bezieht sich zum einen auf das menschliche Individuum, zum anderen aber auch auf die Kindheit der menschlichen Gattung; damit wird die Kindheit des einzelnen zum Abbild der Kindheit der Menschheit, die Ontogenese zum Abbild der Phylogenese. Und wieder spielt die zentrale Rolle der Ödipuskomplex, der in der Vatersehnsucht zur Wurzel der religiösen Bedürfnisse führt. Die Konfliktspannung des einzelnen wird erleichtert, weil sie einer von allen angenommenen Lösung zugeführt wird.

Somit ist das Wesen der Religion nicht nur mit Zwangseinschränkungen charakterisiert, sondern ebenso mit die Wirklichkeit verleugnenden Wunschillusionen, die ihre Ursachen in der kindlichen Hilflosigkeit des Menschen haben.

Freud fordert deshalb in bezug auf Kultur und Religion eine gründliche Revision. Religion ist durch Wissenschaft und Vernunft zu ersetzen. „Da es eine mißliche Aufgabe ist zu scheiden, was Gott selbst gefordert hat und was sich eher von der Autorität eines allvermögenden Parlaments oder eines hohen Magistrats ableitet, wäre es ein unzweifelhafter Vorteil, Gott überhaupt aus dem Spiele zu lassen und ehrlich den rein menschlichen Ursprung aller kulturellen Einrichtungen und Vorschriften einzugestehen“⁷. Die Kulturvorschriften müssen deshalb aufgrund sozialer Notwendigkeit – und nicht mehr göttlicher Offenbarung – rein rational begründet werden. Dazu gehört auch die Suche nach der hinter den religiösen Vorstellungen liegenden Wahrheit, wie es die Psychoanalyse beispielsweise an der erhöhten Vaterimago Gottes deutlich gemacht hat.

Mit dieser Hinführung gelangt Freud zum eigentlichen Ziel seiner Ausführungen. Es geht ihm um die „Erziehung zur Realität“⁸. In der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen durchläuft der Mensch, wie auch die Menschheit, Phasen, die überwunden werden müssen. Eine dieser Phasen ist der religiöse Glaube. Erwachsen zu werden heißt, sich den unabwendbaren Schicksalsnotwendigkeiten zu stellen, sie mit Ergebung zu tragen und mit Hilfe der Wissenschaft die Wirklichkeit zu bewältigen. Der reife und erwachsene Mensch konzentriert seine Erwartungen nicht mehr auf das Jenseits, sondern widmet sich mit den dadurch freigewordenen Kräften dem irdischen Leben, um es für alle erträglicher zu machen. Der Gott Logos wird die von der Natur gestatteten Wünsche allmählich verwirklichen – vielleicht nicht mit der Allmacht der religiösen Vorstellungen oder der Wünsche mancher Wissenschaftler, aber doch in unaufhörlicher oder sich stetig vervollkommnender Evolution.

⁷ A. a. O., 121.

⁸ A. a. O., 128.

Zusammenfassend läßt sich festhalten:

- Freud bezeichnet die Religion im wesentlichen aus drei Gründen als Gefahr.
- Religion neigt dazu, schlechte menschliche Institutionen, mit denen sie sich im Verlauf der Geschichte verbunden hat, zu sanktionieren.
- Religion lehrt den Menschen, an eine Illusion zu glauben und verbietet damit das kritische Denken. Dies führt zu einer Verarmung des Vernunftvermögens.
- Religion stellt die Moral auf einen sehr unsicheren Grund. Die Gültigkeit ethischer Normen begründet sie durch die Gebote Gottes. Das hat zur Folge, daß die Zukunft der Ethik abhängt vom Glauben an Gott und seine Gebote.
- Diese von Freud herausgearbeiteten Charakteristika der Religion bedrohen zutiefst seine eigenen Wertvorstellungen und Ideale: die Verminderung menschlichen Leidens, freie Entfaltung der Vernunft und sittliches Verhalten. Demgegenüber möchte Freud den Normen der Freiheit, Wahrheit und Menschenliebe zur vollen Entfaltung verhelfen. Sie setzt er an die erste Stelle menschlichen Strebens⁹.

Die Leistung der Religion, wie sie von Freud gewürdigt wird, besteht in dreifacher Funktion: sie belehrt, tröstet und fordert. Diese Tatsache schützt jedoch nicht vor einer kritischen und vernunftmäßigen Auseinandersetzung.

Die Beschäftigung mit Religion begleitet Freud bis an sein Lebensende. In drei Aufsätzen, die unter dem Titel „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ veröffentlicht wurden, verschiebt er schließlich den Ansatzpunkt der Fragestellung auf den Wahrheitsgehalt der Religion. Die Ergebnisse aus dieser Analyse der historischen Wahrheit bestätigen – nach Freud – die Erkenntnisse der psychologischen Wahrheit, wie sie von ihm bereits herausgearbeitet wurden.

2. Carl Gustav Jung

C. G. Jung macht als erster bedeutender Tiefenpsychologe die Religiosität zum zentralen Problem im menschlichen Leben. Als Sohn eines evangelisch-reformierten Pfarrers wendet er sich jedoch schon früh von der vermittelten „theologischen Religion“ ab, die er eng mit dem Schicksal des Vaters verknüpft sieht, dessen dogmatischer Glaube ihm leer, schematisch und leblos erscheint. Dieser Glaube nämlich fordere ohne Hoffnung auf Wissen auf zu glauben und verhindere damit die Möglichkeit individueller und unmittelbarer Gotteserfahrung: „Als die Erzstunde des Glaubens erschien mir die Tatsache, daß er der Erfahrung vorgriff“¹⁰.

Indem Jung das Kausalitätsprinzip Freuds relativiert und ein anderes Libidoverständnis („psychische Energie“) zugrunde legt, zeigt sich ein wesentlich weitergefaßtes Verständnis der psychischen Realität, so daß auch Religion und religiöse

⁹ Vgl. E. Fromm, Psychoanalyse und Religion, 19f.

¹⁰ C. G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, 99. Im Folgenden sollen einzelne Hauptaussagen der Jung'schen Religionspsychologie aufgezeigt werden, ohne jedoch – aufgrund der Kürze des gebotenen Raumes – den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Erfahrung einen zentralen Stellenwert in den Forschungen der Analytischen Psychologie erhalten.

2.1 Seele

Der Mensch erfährt seelische Wirklichkeit – und hat somit Seele – indem er ausschnittsartig an der unbegrenzten Ausdehnung der Psyche teilnimmt. Die Seele, so das Ergebnis Jung's religionspsychologischer Forschungen, ist „naturaliter religiosa“, d. h. sie besitzt „natürlicherweise eine religiöse Funktion“. Diese Funktion produziert die Seele von sich aus, ohne dazu durch Meinungen oder Suggestionen veranlaßt zu sein. Die Seele enthält die Entsprechung derjenigen Dinge, die das religiöse Dogma formuliert hat. Sie ist der Ort, an dem der Mensch Gott schaut: „Gott selbst hat sie vergottet“¹¹. Nur allzuoft unterlasse es die Theologie, Hilfen zur religiösen Erfahrung respektive Gotteserfahrung zu vermitteln, während sie demgegenüber laufend von Gott und anderen religiösen Inhalten spricht. Der Zusammenhang zwischen diesen Inhalten und der eigenen Seele bleibt dabei unerkannt. So konstatiert Jung aufgrund seiner Erfahrungen als Psychotherapeut: „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, d. h. jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre“¹². Es ist gerade die Psychologie, die hier weiterzuhelfen vermag, weil sie den Weg zum Sehen können frei macht.

Dies hat jedoch in keiner Weise mit einer Psychologisierung des Glaubens zu tun. Immer wieder wehrt sich Jung gegen den Vorwurf des Psychologismus. Gegenstand der Psychologie ist die Wissenschaft von der Seele, und darauf hat sie sich zu beschränken. Erwaige metaphysische Behauptungen stehen ihr nicht zu. Als empirische Wissenschaft bleibt ihre Betrachtungsweise des Phänomens Religion rein psychologisch, d. h. religiöse Phänomene werden beobachtet, ohne metaphysisch oder philosophisch gewertet zu werden. Die Psychologie konstruiert keine neuen religiösen Wahrheiten, sondern bemüht sich um den „Akt des Sehens“¹³. Daß sie sich dabei mit religiösen Vorstellungen auseinandersetzen hat, bleibt nicht aus, hat aber nichts mit einer metaphysischen Glaubensüberzeugung zu tun.

2.2 Kollektives Unbewußtes als Ort religiöser Erfahrung

Wie ordnet C. G. Jung die religiösen Fragen, Empfindungen und Vorstellungen in sein Bild der menschlichen Persönlichkeit ein? Diese kennt ja zum einen den mehr oder weniger klar abgrenzbaren und bestimmbareren Bereich des Bewußt-

¹¹ C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, 26f.

¹² Ders., Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, 362.

¹³ Ders., Psychologie und Alchemie, 28.

seins. Darüber hinaus ist jedoch noch ein unbestimmbar großes Hinterland der unbewußten Psyche anzunehmen. Gewisse Tatsachen können nur mit der Annahme ihrer Existenz erklärt werden. Der einzige Zugang zu diesen Faktoren, deren Beschaffenheit der Mensch nicht kennt, besteht in der Beobachtung ihrer Wirkungen, denen *Jung* psychische Natur zuspricht. Diese seelischen Inhalte sind im Selbst, „dem Zentrum der ganzen, unbegrenzten und undefinierbaren psychischen Persönlichkeit“¹⁴ enthalten. Sie können sich mit dem untergeordneten bewußten Ich verbinden und somit in das Bewußtsein gelangen. Dies äußert sich dann beispielsweise in einer Intuition, einem Einfall mit überlegener Analyse oder Einsicht, die das Bewußtsein übersteigt.

Um den Ort dieser seelischen Inhalte, das Unbewußte, genauer zu bestimmen, unterscheidet *Jung* das persönliche Unbewußte, dem verdrängte Inhalte, die vormalig im Bewußtsein waren, jetzt als sogenannte Komplexe innewohnen, vom kollektiven Unbewußten. Die seelischen Bilder des kollektiven Unbewußten erlebt das Individuum als Gefahr. Sie waren vorher nicht im Bewußtsein, konnten also auch nicht willkürlich verdrängt werden, aber „sie wachsen aus dem Unbewußten heraus und überschwemmen das Bewußtsein mit ihren seltsamen und unerschütterlichen Überzeugungen und Impulsen“¹⁵. Deshalb ist die Furcht des Menschen vor den nichtpersönlichen Kräften des Unbewußten berechtigt.

Eine der wichtigsten Begegnungen des Menschen mit seinem Unbewußten geschieht im Traum; dann also, wenn Bewußtsein und Wille größtenteils ausgeschaltet sind. *Jung* sieht den Traum deshalb als Naturprodukt. In ihm kann aus dem Unbewußten eine Intelligenz und Zweckgerichtetheit deutlich werden, die dem derzeitigen Bewußtseinszustand überlegen sind. Diese Tatsache bezeichnet *Jung* als ein „grundlegendes religiöses Phänomen“¹⁶.

Die Seele ist angefüllt mit psychischen Bildern. Auch religiöse Aussagen gehören als seelische Bekenntnisse in diese Kategorie. Durch die Berührung mit dem menschlichen Bewußtsein werden diese Bilder in anschauliche Formen gebracht, die dem jeweiligen kulturellen Rahmen entsprechen. Religiöse Inhalte bewegen sich also immer in einer Welt von Bildern. „Gott“ ist z. B. ein Bild oder Wortbe-griff, der im Laufe der Zeit mannigfache Wandlungen erlebt hat.

Diesen sich wandelnden Bildern liegt jedoch – so *Jung* – unzweifelhaft ein „bewußtseinstranszendentes Erwas“ zugrunde. Es ist dafür verantwortlich, daß die Aussagen nicht grenzenlos variieren, sondern vielmehr einige wenige Prinzipien erkennen lassen, auf die sie sich beziehen. *Jung* nennt diese emotional geladenen Inhalte die Archetypen. Sie sind dem menschlichen Bewußtsein an sich unerkennbar; lediglich aufgrund ihrer Erscheinungen, den archetypischen Bildern, läßt sich auf die Archetypen an sich rückschließen. Diese Reduktion muß zwangsläufig immer unzulänglich bleiben. Archetypen äußern sich als Aussagen der Seele in archetypischen Bildern, ihr Charakter ist numinos. „Es handelt sich

¹⁴ *Ders.*, *Psychologie und Religion*, 53.

¹⁵ A.a.O., 21.

¹⁶ A.a.O., 51.

hier um seelische Tatsachen, die man nur übersehen, aber nicht wegbeweisen kann“¹⁷.

Nach der Erkenntnis *Jungs* bringt die Seele spontan Bilder religiösen Inhalts hervor. Sie sind der menschlichen Willkür entzogen und man darf ihnen deshalb eine gewisse Autonomie zuschreiben. Auch die Aussagen der Heiligen Schrift betrachtet *Jung* als Äußerungen der Seele, denn sie verweisen auf bewußtseins-transzendente Wirklichkeiten, lassen sich also auf Archetypen des kollektiven Unbewußten zurückführen. *Jung* weist ausdrücklich darauf hin, daß Vorstellun-gen dieser Art nicht erfunden werden, sie treten vielmehr als fertige Gebilde in die innere Wahrnehmung.

2.3 Religion

„Religion (ist) unstreitig eine der frühesten und allgemeinsten Aussagen der menschlichen Seele“¹⁸. Seele ist Wirklichkeit, und für *Jung* ist das wirklich, was wirkt. Mit dieser Voraussetzung ist der Kernpunkt der *Jungschen* Definition von Religion gegeben.

„Religion ist, wie das lateinische Wort ‚religare‘ sagt, eine sorgfältige und gewissen-hafte Beobachtung dessen, was *Rudolf Otto* treffend das ‚Numinosum‘ genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer, denn ihr Schöpfer ist. Das Numinosum – was immer auch seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. Jedenfalls erklärt sowohl die religiöse Lehre als auch der consensus gentium immer und überall, daß diese Bedingung einer Ursache außerhalb des Individuums zuzuordnen sei. Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht. Dies ist wenigstens allgemeine Regel“¹⁹.

Damit wird deutlich: Gegenüber dem Bewußtsein bzw. dem bewußten Willen stellt *Jung* eine relative Autonomie der religiösen Wirkung fest, sie passiert dem Individuum – zunächst unabhängig von traditionellen und kulturellen Zusam-menhängen. Somit bezeichnet Religion „die besondere Einstellung eines Be-wußtseins, welches durch die Erfahrung des Numinosum verändert worden ist“²⁰. Dies wird beispielsweise beim Bekehrungserlebnis des Paulus deutlich, auf das *Jung* an verschiedenen Stellen seines Werkes hinweist. Religion als Erfahrung des Numinosum äußert sich im Bewußtsein des Menschen schließlich in einer sorgfältigen Auseinandersetzung, Beobachtung und Berücksichtigung der dyna-mischen Faktoren, die der Mensch als mächtig, gefährlich oder hilfreich oder auch

¹⁷ *Ders.*, *Antwort auf Hirob*, 7.

¹⁸ *Ders.*, *Psychologie und Religion*, 11.

¹⁹ A.a.O., 13.

²⁰ A.a.O., 15.

als groß, schön und sinnvoll erfahren hat, seien es nun Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen oder Ideale.

Jung setzt zunächst seine Vorstellung von Religion deutlich von der eines kodifizierten Glaubensbekenntnisses ab. Zwar basieren Konfessionen ursprünglich auf der Erfahrung des Numinosum und auf dem Vertrauen in die Erfahrung numinoser Wirkung, diese religiösen Erfahrungen sind aber in aller Regel dogmatisiert und damit starr geworden. Das muß an sich nicht schlecht sein und deutet auch nicht zwangsläufig auf einen leblosen Glauben hin. Der Psychologe wird sich jedoch auf die Ursprünglichkeit religiöser Erfahrung konzentrieren, abgesehen von dem, was die Bekenntnisse aus ihr gemacht haben.

2.4 Gott

An anderer Stelle bezeichnet Jung die Religion als eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten Wert. Diese Begriffsbestimmung leitet zur Frage nach Gott über, denn Jung führt aus: „Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als ‚Gott‘, weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der ‚Gott‘ genannt wird“²¹. Dieser Gottesbegriff ist von C. G. Jung eindeutig psychologisch gefaßt und gewollt. Er bezeichnet eine psychische Wirkung, die empirisch feststellbar ist. So ergibt sich die Wirklichkeit dieses Gottes allein aus der Erfahrung; eine Bedingung, die für die gesamte Analytische Psychologie Voraussetzung ist. Jung will deshalb auch das Thema Religion von einem rein empirischen Gesichtspunkt aus behandeln, d. h. er beschränkt sich auf die Beobachtung von Phänomenen.

Im Hinblick auf Gott wird dessen überwältigende Macht in den Zeugnissen vieler Kulturen sichtbar: sei es auf der religionsgeschichtlichen Stufe des Animismus, von Totem, Tabu und magischer Beschwörungspraktik, sei es in der griechischen Göttervielfalt oder im Monotheismus der Hochreligionen wie Judentum oder Christentum. Überall wird Gott im psychologischen Sinne erfahren – als Stimme, Erscheinung, Vision oder im Traum. Allen diesen Erfahrungen muß psychische Realität zuerkannt werden, die charakteristischerweise überwältigend – in beglückender oder erschreckender Hinsicht – erlebt wird, d. h. sie wird nicht gemacht, sondern als fremd und übermächtig, jenseitig erlebt.

Somit kann das Erlebnis des Unergründlichen als Ausdruck einer Transzendenz qualifiziert werden; es belegt das Wirken einer göttlichen Kraft, die jenseits des menschlichen Vermögens liegt. Jung faßt allerdings – korrekterweise – auch diesen Gedanken psychologisch: seelisch transzendiert wird der Bereich des Bewußten. Für die Religion heißt das: Im Bewußtsein erscheint das archetypische Bild eines vorher unbewußten Energiepotentials als „Gott“ im psy-

chologischen Sinne. Dieses Erscheinen ist mit emotionalen Wirkungen verknüpft, die als numinos, d. h. als überwältigend, fremd usw. erlebt werden.

Damit ist offensichtlich, daß C. G. Jung in seinem wissenschaftlichen Werk den Begriff „Gott“ nicht synonym mit der christlichen Theologie gebraucht, die Gott ja ein jenseitiges Sein zubilligt, das unabhängig von den Grenzen menschlicher Erkenntnis, also transzendent im ontologischen Sinne ist. Jung steht sich außerstande, derartige metaphysische Erklärungen zu geben. Er vermag sich einzig und allein mit dem Gottesbild, so wie es in der Seele angelegt ist und in Symbolen, Bildern und im Alltag des Menschen sichtbar wird, zu beschäftigen. Jung erforscht den psychischen, in der Seele archetypisch angelegten Gott. Jedoch: Die Tatsache, daß in der Seele die Beziehung zur Gottheit bewußt wird, verleiht ihr Dignität: „Auf alle Fälle muß die Seele eine Beziehungsmöglichkeit, d. h. eine Entsprechung zum Wesen Gottes in sich haben, sonst könnte ein Zusammenhang nie zustande kommen. Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der Archetypus des Gottesbildes“²².

2.5 Religiöse Erfahrung

Religiöse Erfahrung läßt sich als diejenige Erfahrung definieren, die durch die höchste Wertschätzung – unabhängig von den Inhalten – charakterisiert ist. Sie ist tiefgreifend und erschütternd. So wird sie zur Quelle von Leben, Sinn und Schönheit, die dem Menschen Frieden und Vertrauen gibt. Sichtbar wird diese Quelle in den Symbolen des Unbewußten. In der Auseinandersetzung mit ihnen kann dem kritischen Zeitgenossen ebenfalls ein Zugang zu religiöser Erfahrung möglich werden, denn Symbole werden als überwältigend und somit subjektiv überzeugend erlebt. Die Überzeugungskraft vieler Symbole ist dem modernen Menschen jedoch weitgehend nicht mehr nachvollziehbar. Deshalb vermag auch der Glaube, der sich ausschließlich auf die Autorität der Tradition gründet, den Menschen nicht mehr existentiell zu erfassen. Wie verhalten sich daher Glaube und Denken zueinander? „Der Glaube ist ein Charisma für den, der ihn besitzt; aber er ist kein Weg für den, der etwas verstehen muß, bevor er es glaubt“²³. Darum – so Jungs Forderung – muß sich der moderne Mensch um das Verständnis der Symbole bemühen, damit er ihre tiefe Aussagekraft erkennt. Jungs Wirken und Forschen ist ganz von dieser Aufgabe gekennzeichnet, denn er ist von der psychologischen Gültigkeit der Symbole überzeugt. So führt die Synthese von Bewußtsein und Unbewußtem über die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Symbolen.

²² Ders., *Psychologie und Alchemie*, 24.

²³ Ders., *Symbole der Wandlung*, 294f.

2.51 Dogmen, Konfessionen und unmittelbare religiöse Erfahrung

Eine Möglichkeit dieser Auseinandersetzung ist der konfessionelle Weg der religiösen Erfahrung. Wenn im landläufigen Sinne von Religion gesprochen wird, dann ist mit ihr zumeist Konfession gemeint. Diese Art der Religion hat in soziologischer Hinsicht eine wichtige Funktion innerhalb der Gesellschaft. *Jung* sieht ihren Zweck darin, „unmittelbare Erfahrung zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein festorganisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind“²⁴. Die katholische Kirche tut dies, indem sie sich absolute Autorität vorbehält, die protestantische Kirche, indem sie den Glauben an die evangelische Botschaft betont. Beide Male wird der Mensch nach *Jung* gegen die unmittelbare religiöse Erfahrung verteidigt. Die Kirche entscheidet letztlich, welche Erfahrung von Gott oder vom Teufel kommt, ob sie anzunehmen ist oder verworfen werden soll. Anders ausgedrückt: Der Weg des Menschen zu religiöser Erfahrung kann nach *Jungs* in zwei Richtungen gegangen werden, zum einen über die unmittelbare Erfahrung, die der einzelne zu verantworten hat und die ihn in gefährliche Tiefen seiner Seele führen kann, zum anderen über die Begegnung mit Dogmen und Ritualen, die die konfessionelle Kirche anbietet.

Es ist die Unmittelbarkeit der individuellen Erfahrung, die für den Wahrheit-suchenden überzeugender wirkt als die beste Tradition. Deshalb zieht auch *Jung* diese der dogmatischen Frömmigkeit vor, ohne jene jedoch zu verurteilen.

Jung weist darüber hinaus auf die Objektbezogenheit des Menschen in der westlichen Kultur hin. Dieser ist ich- und dingverhaftet, der tiefen Wurzel alles Seins unbewußt. Deshalb wird auch die christliche Religion stärker von ihren äußeren Aspekten her gesehen, die „imitatio“ Christi steht im Vordergrund der Religionsausübung.

Christus als nachahmenswertes Vorbild wird „vom oberflächlichen und zur mechanischen Formelhaftigkeit neigenden Gläubigen zu einem außenstehenden Kultobjekt gemacht, welches gerade durch die Verehrung daran verhindert wird, in die Tiefe der Seele einzugreifen und letztere zu jener dem Vorbild entsprechenden Ganzheit umzuschaffen. Damit steht der göttliche Mittler als ein Bild draußen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt“²⁵.

Der Christ erfährt Gott deshalb nicht in seiner Seele, sondern „draußen“. Zwar kennt er Kirche und Bibel, diese prägen jedoch nicht seine Seele, sie bleiben gegenständlich. Das äußere Gottesbild kennt keine innere Entsprechung. „Zu wenige haben es erfahren, daß die göttliche Gestalt innerstes Eigentum der eigenen Seele ist“²⁶. Dieser Mangel an seelischer Kultur zeigt sich analog in der erschreckenden Unvollkommenheit der christlichen Kultur. Die Begegnung mit Christus geschah bislang nur außen, nie jedoch ist er aus der eigenen Seele

²⁴ Ders., *Psychologie und Religion*, 56.

²⁵ Ders., *Psychologie und Alchemie*, 21.

²⁶ A.a.O., 26.

entgegengetreten. Religion aber ist Erfahrung der eigenen Seele respektive ihrer religiösen Funktion.

Jung zieht Parallelen zur östlichen Religiosität der Inder. Sie glauben an das unbewegte Sein, und ihre religiöse Übung ist die Versenkung in einen bewußtlosen Zustand, Yoga. Die Meditation über physische Gegenstände, wie beispielsweise Sonne oder Wasser, evoziert die hinter den Erscheinungen liegenden Bedeutungszusammenhänge, so daß jene schließlich zu Symbolen seelischer Inhalte werden, „zu Bildern der Lebensquelle in der eigenen Seele“²⁷. Über den Weg des persönlichen Unbewußten gerät der Meditierende an die Bilder des kollektiven Unbewußten, die mythologischen Charakter tragen. Sie sind in den Mythen und Märchen aller Zeiten und Völker zu finden. Ihre Motive bilden zwar eine Vielfalt, greifen aber in einer konzentrischen oder radiären Anordnung. Sie machen – so die Einsicht *Jungs* – das Zentrum oder Wesen des kollektiven Unbewußten aus, und so nennt er dieses Zentralsymbol „Mandala“. Dokumentiert sich im buddhistischen Mandala die Erkenntnis des Buddhisten, daß er Buddha ist, Buddha sich also als das eigentliche Selbst des Meditierenden offenbart und dieser sich selbst als das alleinig Seiende, als höchstes Bewußtsein erfährt, so zeigt sich im christlichen Mandala die vergängliche und ichhafte Bewußtseinswelt des Christen, der sein Ende in Christus erreicht. *Jung* verweist auf Paulus, der sagt: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20a).

2.52 Individuation: Gotteserfahrung als Selbsterfahrung

Für *Jung* bleibt festzuhalten: Glaube in der traditionellen Bahn kodifizierter Bekenntnisse ist ein durchaus legitimer Weg zu religiöser Erfahrung; ein Weg jedoch, der nicht mehr jedem Menschen so ohne weiteres möglich ist. Der Zugang an Bewußtheit aufgrund aufklärerischer Zweifel und naturwissenschaftlicher Denkstrategien hat vielen Menschen das Faszinosum, das sich ihnen bis dahin mit Dogmen verband, geraubt; diese vermögen keine religiöse Erfahrung mehr zu vermitteln. Auch wenn die Sehnsucht nach Rückkehr in den Mutter-schoß bleibt, so ist sie doch unmöglich. Vielmehr muß neu nach dem Zugang zu unmittelbarer religiöser Erfahrung gefragt werden. *Jung* sieht hier die Möglichkeit der Selbst-Werdung, den Weg der Individuation, denn Selbsterfahrung und Christus-erfahrung sind eng aufeinander bezogen.

„Psychologisch betrachtet stellt Christus als Urmensch (Menschensohn, adam secundus, telios anthropos) eine den gewöhnlichen Menschen überragende und umfassende Ganzheit dar, welche der bewußtseinstranszendenten totalen Persönlichkeit entspricht“²⁸, dem Selbst. In Christus zeigt sich der in der gegenwärtigen westlichen Kultur noch lebendige Mythos des göttlichen Urmenschen, das Zentrum des christlichen Mandalas. Wie Adam, der vor dem Sündenfall die reine

²⁷ Ders., *Zur Psychologie östlicher Meditation*, 616.

²⁸ Ders., *Das Wandlungssymbol in der Messe*, 243.

Gottebenbildlichkeit besaß, so verkörpert Christus als zweiter Adam den verklärten und sündlosen Menschen, die Ganzheit göttlicher Art. Als Inkarnation Gottes wird Christus für die westliche Menschheit zum Inbegriff des menschlichen Selbst. In der Hinwendung des Menschen zur Gestalt Christi vermag damit der ursprüngliche Zustand der Verbundenheit mit dem Gottesbild, wie er vor dem Sündenfall existierte, wiederhergestellt zu werden. Die psychologische Entscheidung hierzu sieht *Jung* in der Integration des kollektiven Unbewußten im Verlauf des Individuationsprozesses. Aus dieser Sicht wird Christus zu einer innerlich erfahrbaren Wirklichkeit, die weit über das Ich des individuellen Menschen hinausreicht. *Jung* vergleicht Christus deshalb einmal bildhaft mit einem Spiegel, „der einerseits das subjektive Bewußtsein des Jüngers spiegelt, d. h. diesen sich selbst sichtbar macht, andererseits aber auch Christum ‚kennt‘, d. h. nicht nur den empirischen Menschen widerspiegelt, sondern ihn auch als (transzendente) Ganzheit zeigt“²⁹. Als zweiter Adam wird Christus einerseits zum Archetypus des wahren Menschen, der das zerbrochene Menschenbild wiederherstellt, andererseits verweist Christus als Ganzheit repräsentierendes Gottes-Bild auf den, der Licht, Leben und seine Gegenwart verheißen hat. Somit wird der Archetypus des Selbst, veranschaulicht in Christus, zum Ort der Gottesbeziehung.

Glaube als vertrauensvolle Hinwendung zu Christus hat für *Jung* nichts mit einer vordergründigen imitatio dei, der Verehrung eines vorbildlichen Menschen, zu tun. „Glaube an Christus als das wahre Selbst des Menschen heißt vielmehr, mit der archetypischen Wirklichkeit dessen in Verbindung zu treten, der der Repräsentant all der genannten Bildgehalte ist (nicht nur ‚bedeutet‘)“³⁰. Und genau an dieser Stelle ist das Christusbild dem Selbst überlegen, wie *Jung* ausdrücklich feststellt. Als höchstes Zielbild ethischen Strebens wird das Christusbild von einem geschichtlichen Offenbarungsereignis gestützt, das der transzendentalen Idee des Selbst, einer Arbeitshypothese der Psychologie, fehlt.

Christus und das Selbst bleiben jedoch in der Terminologie der Analytischen Psychologie psychische *Bilder*, die für die transzendente, d. h. unerfaßbare Ganzheit des Menschen stehen. *Jung* wird nicht müde, diese Tatsache zu betonen. Somit verbietet sich seitens der Psychologie jede metaphysische Aussage, und auch der Vorwurf des Psychologismus kann nicht verfangen. Einzig folgende Feststellung ist erlaubt:

„Bestünde nicht eine Affinität (‚Magnet!‘) zwischen der Figur des Erlösers und gewissen Inhalten des Unbewußten, so hätte nie ein menschlicher Geist das Licht in Christo erblickt und es mit Inbrunst erfassen können. Das Verbindungsstück beider ist der Archetypus des Göttmenschen, der einerseits in Christo historische Wirklichkeit wurde und andererseits, als ‚ewig‘ vorhanden, die Seele als übergeordnete Ganzheit, eben als Selbst, beherrscht“³¹.

²⁹ A.a.O., 250.

³⁰ G. Wehr, Stichwort: Damaskus-Erlebnis, 113.

³¹ C. G. Jung, Aion, 263f.

Für die Analytische Psychologie bleibt also festzuhalten: Nur das Gottesbild, manifest im Ganzheitssymbol Christus, entspricht dem Selbst, niemals Gott selber. Das Ganzheitssymbol Christus aber entbehrt eines wesentlichen Aspekts, nämlich der Integration des Bösen, der Nachtseite der seelischen Natur, der Sünde. Weil nach kirchlicher Lehre Christus als Verkörperung des Guten und der Teufel als Verkörperung des Bösen gelten, bleibt der Gegensatz zwischen Gut und Böse als eigentliches Weltproblem ungelöst. Die Vorstellung der Trinität muß deshalb von der Quaternität überwunden werden, die für Ganzheit im Sinne von Vollständigkeit steht³².

Die Bedeutung *Jungs* für eine tiefenpsychologisch-theologische Auseinandersetzung läßt sich an dieser Stelle in zweifacher Hinsicht fassen. Zum einen macht *Jung* die Vorläufigkeit aller menschlichen Rede von Gott bewußt, und zum anderen bestimmt er den Ort für religiöse Erfahrung. Es ist die Seele. In ihr kann der Mensch seine Gottesbeziehung zur Erfahrung bringen. Mit seinem Menschsein ist ihm die Möglichkeit der Gottesbeziehung gegeben, und Menschsein zielt auf die Vereinigung mit dem wahren Selbst. Individuation und Gotteserfahrung stehen also in engem Zusammenhang.

3. Viktor E. Frankl

Als Sohn jüdischer Eltern wird Viktor E. Frankl Anfang dieses Jahrhunderts in Wien geboren. Schon früh setzt er sich mit der Frage auseinander, ob mit der Vergänglichkeit des Lebens nicht auch dessen Sinn zunichte sei. Frankl erkennt den existentiellen Zusammenhang von Weltanschauung und Lebensgestaltung und entwickelt hieraus die anthropologische und psychotherapeutische Forschungsrichtung Existenzanalyse und Logotherapie. Leben und Werk Frankls sind ein Beispiel für seinen Kampf gegen den Nihilismus, der schließlich die Gaskammern von Auschwitz und Maidanek vorbereiten half. In bitterer Weise muß Frankl seine Überlegungen mit dem eigenen Leben nachvollziehen, als er in der Zeit des Nationalsozialismus in verschiedenen Konzentrationslagern interniert wird. Seine Erfahrung von Auschwitz ist: der Mensch kann nur überleben, wenn er auf etwas hinlebt³³.

³² Auf die Darstellung der *Jungschen* Gedanken zur Quaternität und Integration des Bösen in das Gottesbild ist hier aus Platzgründen verzichtet worden. Vgl. hierzu C. G. Jung, Antwort auf Hübner und Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, sowie C. Kolbe, Heilung oder Hindernis, 190–202.

³³ V. E. Frankl, Eine autobiographische Skizze, 160.

3.1 Sinn und Selbsttranszendenz

Jeder Mensch strebt danach, in seinem Dasein möglichst viel Sinn zu erfüllen, möglichst viele Werte zu verwirklichen. Des Menschen Wille zum Sinn ist das Grundmotiv seiner Existenz, sein motivationstheoretisches Konzept. Dieses Ringen um die bestmögliche Sinnerfüllung des Daseins führt den Menschen in die Suche nach Sinn, nach Aufgaben, die es zu erfüllen gilt, und nach Menschen, denen es zu begegnen und die es zu lieben gilt. Im Vollzug dieses Sinns empfindet der Mensch dann Lust, Glück und Befriedigung, sie werden zur „Wirkung“, zur „Nebenwirkung erfüllten Sinns und begegnenden Seins“³⁴. Das heißt: Lebt der Mensch gemäß seinem Willen zum Sinn, ist sein Leben auch im eigentlichen Wortsinn „erfüllt“ – sowohl mit Sinn als auch mit allen Begleiterscheinungen und Nebenwirkungen eines sinnvollen Daseins, wie Glück, Seelenfrieden, seelische Gesundheit. Damit wendet sich *Frankl* gegen das psychoanalytische Lustprinzip und das individualpsychologische Geltungsstreben. Hier wird das Streben nach Lust und Macht zum primären Ziel der menschlichen Motivation erhoben, es wird jedoch verkannt, daß beispielsweise Lust niemals Ziel, sondern immer nur Neben-ergebnis sein kann. Denn Lust und Macht bleiben Nebenwirkungen der Sache, die der Mensch zur seinen macht. Erst wenn das Streben nach Sinnerfüllung frustriert ist, kommt es zu dem forcierten Streben nach Lust oder Macht. Dieser defiziente Modus menschlichen Daseins ist letztlich Ausdruck frustrierter Sinnerfüllung. Sobald der Mensch darum bemüht ist, den konkreten und persönlichen Sinn seines Daseins zu erfüllen und Werte zu verwirklichen, stellen sich Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung von selbst ein. Der Mensch erfüllt sich selbst: „nicht per intentionem, sondern per effectum“³⁵. Das Menschenbild der dynamischen Psychologie – wie *Frankl* die Psychoanalyse bezeichnet – verkennt, daß der Mensch primär auf die Gegenstände in der Welt hingeeordnet und ausgerichtet ist, er ist gegenständlich orientiert. Die Seele des Menschen ist kein in sich geschlossenes System, deshalb auch nicht zuständig interessiert. Im Gegenteil: Spannungen sind ein konstitutives Moment des menschlichen Lebens. Sie rühren aus der Notwendigkeit, Entscheidungen treffen zu müssen. Mensch-sein heißt In-der-Spannung- stehen zwischen Sein und Sollen, unaufhebbar und unabdingbar³⁶.

Wie aber beantwortet sich nun die Frage nach dem Sinn im Leben? *Frankl* gibt ihr eine „kopernikanische Wendung“, indem er vom „Aufgabencharakter des Lebens“ spricht. „Das Leben selbst ist es, das dem Menschen Fragen stellt. Er hat nicht zu fragen, er ist vielmehr der vom Leben her Befragte, der dem Leben zu antworten – das Leben zu ver-antworten hat“³⁷. Damit wird deutlich: Die Frage

³⁴ *Ders.*, Das Leiden am sinnlosen Leben, 71.

³⁵ *Ders.*, Die Psychotherapie in der Praxis, 66.

³⁶ Vgl. a.a.O., 231.

³⁷ *Ders.*, Ärztliche Seelsorge, 72. Der hier ausgeführte existentielle Sinnbegriff bescheidet sich mit der Klärung der Sinnfrage auf anthropologische Ebene (Sinn im Leben), während der ontologische Sinnbegriff weitergefaßt nach dem Sinn des Lebens fragt und damit maßgeblich Anliegen der Theologie ist.

nach dem Sinn im Leben beantwortet sich von der Aufgabe, die das Leben dem Menschen stellt. Und indem er diese frei und verantwortlich erfüllt, wird er dem Grundzug seiner menschlichen Existenz gerecht, dem Verantwortlichsein gegenüber den Möglichkeiten der Sinn- und Wertverwirklichung.

Dieser Aufgabencharakter des Lebens hat einen doppelten Aspekt. Zum einen wendet er sich an den einmaligen und einzigartigen Menschen mit einer jeweils spezifischen Aufgabe, so daß der einzelne Mensch auf seine Art und Weise die vom Leben gestellte Sinnfrage beantworten muß. Zum anderen wechseln auch die Aufgaben aufgrund der Einmaligkeit jeder Situation, von Stunde zu Stunde. Sinn und Verantwortlichkeit gelten also jeweils ad personam und ad situationem.

3.2 Sinn und Über-Sinn

Existenzanalyse und Religion treffen sich in der Frage nach dem Sinn des Lebens, wenn auch die Sinnfrage nicht identisch ist mit der Gottesfrage. Vermag nun die Religion die Antwort auf diese Frage vom Offenbarungsgeschehen her zu geben, so ist der Psychotherapie eine Antwort nur diesseits eines solchen Glaubensschrittes möglich. Für die Existenzanalyse ist Religion nur ein Gegenstand, nicht aber ein Standort. Die Existenzanalyse muß deshalb auch die Sinnfrage diesseits einer Trennung in eine theistische und atheistische Weltanschauung beantworten. Hier allerdings ist sie imstande festzustellen, daß der Sinn glaube eine transzendente Kategorie ist.

Frankl vergleicht den Sinn mit einer Mauer, hinter die nicht weiter zurückgetreten werden kann, die vielmehr hinzunehmen ist. Ebenso muß der Mensch einen letzten Sinn annehmen, hinter den er nicht zurückfragen kann, denn „bei dem Versuch, die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten, [ist] das Sein von Sinn immer schon vorausgesetzt“³⁸. Genauso, wie es sinnlos ist, über die Kategorien von Raum und Zeit hinauszufragen, weil der Mensch nicht denken und fragen kann, ohne diese Kategorien immer auch schon vorauszusetzen, „genauso ist das menschliche Sein immer schon ein Sein auf den Sinn hin, mag es ihm auch noch so wenig kennen“³⁹. *Frankl* spricht deshalb vom „Vorwissen um den Sinn“ bzw. einer „Ahnung vom Sinn“, die dem Willen zum Sinn zugrunde liegen. Hierin ist der Glaube an einen im dimensionalen Sinne höheren Sinn des Lebens eingeschlossen. Diesen „umfassenderen Sinn glauben“ stellt *Frankl* dem „Glauben an Gott“ gegenüber, und deshalb beschäftigt er sich als Psychotherapeut mit dem „Phänomen der Gläubigkeit“⁴⁰. Nur im Glauben vermag der Mensch in diese höhere Dimension, die ultra-humane Dimension, vorzustoßen. *Frankl* geht davon aus, daß der „Sinn des Weltganzen“⁴¹ für den Menschen erst dann faßbar wird,

³⁸ *Ders.*, Der unbewußte Gott, 76.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ A.a.O., 77f.

⁴¹ *Ders.*, Ärztliche Seelsorge, 44.

wenn er seine Welt überhöht sieht als von einer ihm nicht zugänglichen Welt, deren Sinn seinem Leben und Leiden Sinn zu geben imstande ist. *Frankl* faßt diesen Sinn mit dem Grenzbegriff des Über-Sinns.

Dieser Schritt in die ultra-humane Dimension kann nur im Glauben vollzogen werden. Er ist jetzt allerdings geschützt vor dem unzulässigen Reduktionismus der Psychoanalyse, die in Gott nichts weiter als eine Vater-Imago und in der Religion nichts anderes als eine universelle Zwangsneurose sieht. Die Existenzanalyse spricht deshalb von dem „Willen zu einem letzten Sinn, einem Über-Sinn, ... und der religiöse Glaube ist letztlich ein Glauben an den Übersinn – ein Vertrauen auf den Übersinn“⁴². So läßt sich also das Phänomen der Gläubigkeit existenzanalytisch als umfassenderen Sinn glauben kennzeichnen.

3.3 Zur Existenzanalyse des Homo religiosus: Religiosität und Konfession

Es ist festzustellen, daß es Menschen gibt, die „das Leben gleichsam in einer weiteren Dimension erleben“. Für sie stehen Lebensaufgaben in Verbindung mit einem transzendenten Auftraggeber. Diese Erfahrung gilt als ein Wesenszug des Homo religiosus. *Frankl* charakterisiert ihn „als eine(n) Menschen, für dessen Bewußtsein und Verantwortlichsein mit dem Lebensauftrag der Auftraggeber mitgegeben ist“⁴³. Dieser Auftraggeber wird keineswegs als Instanz vom Charakter einer Sache, sondern vielmehr als Person, als göttliche Person erlebt.

Wie aber läßt sich von der Existenz Gottes sprechen? *Frankl* lehnt die sogenannten Gottesbeweise ab, da sich seines Erachtens auf Gott nicht ontisch, also innerweltlich schließen läßt. Der Weg zu Gott ist vielmehr ein ontologischer – in dem Sinne, daß der Mensch sich als von einem Urgrund getragen versteht. Deshalb spricht die Existenzanalyse von der Möglichkeit eines phänomenologischen Aufweises. Gott erscheint nicht als Denknotwendigkeit, aber als Denkmöglichkeit. Deshalb kann der Mensch zum Glauben nicht gezwungen werden, sondern muß „das Gewicht seiner eigenen Existenz“ in die „Waagschale“ seiner Glaubensentscheidung werfen. „Der Glaube ist nicht ein Denken, vermindert um die Realität des Gedachten, sondern ein Denken, vermehrt um die Existentialität des Denkenden“⁴⁴.

Religiosität und Konfession gehen insofern Hand in Hand, als die konfessionelle Tradition dem religiösen Menschen die Sprache bietet, in der er seiner Religiosität Ausdruck zu verleihen vermag. Andererseits weist *Frankl* auf die Gefahr erstarrender Konfessionalität hin. Der religiöse Gehalt einer Konfession darf nie in der Form gerinnen, darf nicht in dogmatischem Inhalt und in ritueller Form fixiert werden. *Frankl* wendet sich deshalb ausdrücklich gegen jede konfessionelle Engstirnig-

⁴² *Ders.*, Der unbewußte Gott, 78.

⁴³ *Ders.*, Ärztliche Seelsorge, 71.

⁴⁴ *Ders.*, Der leidende Mensch, 234.

keit. Vielmehr bleibt zu berücksichtigen, daß die Konfessionen „irgendwie einen identischen Urtatbestand“⁴⁵ meinen, der nun wiederum auch nicht in einer allgemeinen Menschheitsreligion aufzulösen ist. Dies würde lediglich künstliche Religiosität zur Folge haben. Die konfessionelle Verschiedenheit ist nämlich für den Menschen eine Notwendigkeit, weil sie jedem einzelnen seinen Weg weist, zu dem einen gemeinsamen Ziel zu gelangen. Das aber erfordert Toleranz und gegenseitiges Verständnis.

Glaube soll deshalb wohl fest, er darf aber nicht starr sein. „Starrer Glaube macht fanatisch – fester Glaube tolerant“⁴⁶. So spricht sich *Frankl* für eine „zutiefst personalisierte Religiosität“ aus, „eine Religiosität, aus der heraus jeder zu seiner persönlichen, seiner eigenen, seiner ureigensten Sprache finden wird, wenn er sich an Gott wendet“⁴⁷. Diese ureigenste Sprache personalisierter Religiosität wird immer in Relation zur konfessionellen Tradition des einzelnen Menschen stehen, sie wird sich jedoch gegen jeden Absolutheitsanspruch wehren, denn nach *Frankl* kann der Mensch durch das Medium jeder Religion hindurch zu dem einen Gott finden. Für *Frankl* hat Religiosität nicht Trieb-, sondern Entscheidungscharakter. Religiosität gehört in den Bereich der persönlichsten Entscheidungen – selbst dann, wenn sie unbewußt ist, denn Religiosität ist existentiell. Sie ist nicht der psychophysischen Faktizität, also der Triebspäre, sondern der (unbewußt) geistigen Existenz zuzurechnen. „Wir aber sind der Ansicht, daß die unbewußte Religiosität aus der Mitte des Menschen, aus der Person selbst, hervortritt (und in diesem Sinne wahrhaft, ex-sistiert!), sofern sie nicht in der Tiefe der Person, eben im Geistig-Unbewußten, als verdrängte Religiosität in der Latenz verbleibt“⁴⁸.

Wenn Religiosität also ein spezifisch humanes Phänomen ist, wie kann es dann geschehen, daß sich ein Mensch bewußt gegen Gott entscheidet, bewußt nicht religiös ist? *Frankl* antwortet mit einem Bild: Weil der eigentliche Gipfel der Sicht entzogen, vom Nebel verhüllt ist, wagt sich dieser Mensch – eigentlich erst auf einem Vorgipfel angelangt – nicht weiter. Ihm ist der „feste Boden unter den Füßen“ lieber als das Wagnis ins Ungewisse. „Dieses Wagnis leistet eben nur der religiöse Mensch“⁴⁹.

Festzuhalten bleibt: Sowohl gegenüber dem Homo religiosus als auch gegenüber dem Homo irreligiösus ist die Existenzanalyse zu einer neutralen Einstellung verpflichtet, da die Religion für die Existenzanalyse Gegenstand ist, nicht aber Standort. Zwar erkennt *Frankl*, daß die Dimension, in die der religiöse Mensch tritt, eine höhere und umfassendere im Vergleich zur Dimension der Psychotherapie ist. Die Teilnahme an ihr ist jedoch nur dem Glaubenden möglich.

So besteht die Aufgabe der Existenzanalyse lediglich darin, „das Zimmer der

⁴⁵ *Ders.*, Der Wille zum Sinn, 71.

⁴⁶ *Ders.*, Der leidende Mensch, 239.

⁴⁷ *Ders.*, Der unbewußte Gott, 79.

⁴⁸ A.a.O., 59.

⁴⁹ A.a.O., 49.

Immanenz einzurichten – es einzurichten allerdings, ohne die Tür zur Transzendenz hierbei zu verstellen. Die Tür bleibt offen – jene Tür, durch die der Geist der Religiosität einzieht, oder der religiöse Mensch hinausgehen kann in all der Spontanität, die aller echten Religiosität eignet“⁵⁰.

Sonderdruck aus
**Handbuch
der
Pastoralpsychologie**

Herausgegeben

VON

Isidor Baumgartner

⁵⁰ Ders., *Der Wille zum Sinn*, 75.