

Psychotherapie und Religion

Christoph Kolbe

In diesem Artikel wird der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion nachgegangen. Psychotherapie geht von bestimmten Grundannahmen aus, wenn sie dem Menschen helfen will, erweiterte Möglichkeiten im Umgang mit sich selbst und seiner Welt zu erschließen. Die Annahme beispielsweise, daß es für den Menschen gut ist zu sein (Grundwert-erfahrung). Oder die Annahme, daß es möglich ist, der Wirklichkeit zu vertrauen, auch wenn sie sich in ihrer Fraglichkeit zeigt. Tragen nun derartige Überzeugungen bereits religiösen Charakter? In welchem Zusammenhang stehen sie mit Aussagen religiöser Glaubensüberzeugungen?

Ch. Kolbe weist auf, daß sowohl Psychotherapie als auch Religion in einer Eigenständigkeit gesehen werden müssen, die einer unzulässigen Vereinnahmung entgegensteht. Es werden Merkmale einer existentiellen und funktionalisierten Religiosität charakterisiert und die Möglichkeit des Vertrauens in die Wirklichkeit auch ohne religiöse Überzeugungen und Erfahrung aufgezeigt, ohne daß damit Religion überflüssig wird.

Das Verhältnis von Psychotherapie und Religion ist vielschichtig und häufig auch ambivalent. So herrscht einerseits eine große Angst vieler Kirchenvertreter und weiter Teile sich als gläubig verstehender Menschen vor Psychologie und Psychotherapie. Andererseits zeigt sich auf seiten der Psychologie und Psychotherapie eine tiefe Skepsis gegenüber der Religion als Weltflucht und Illusion, gegenüber ihrer Dogmatik und besonders gegenüber ihrer institutionalisierten Form: der Kirche und ihrer hierarchischen Struktur. Die Gründe für diese Einstellungen und Bedenken sind vielfach beschrieben worden und sollen hier nicht wiederholt werden.

In den folgenden Ausführungen geht es vielmehr um die Frage nach einem grundsätzlichen Verhältnis von Psychotherapie und Religion. Dabei werde ich in diesem Zusammenhang nur sporadisch auf einzelne Aussagen der Tiefen-

psychologie zur Religion verweisen (vgl. hierzu Kolbe, 1986). Es soll auch nicht vornehmlich über Religion in den abwegigen Formen von Zwangskrankheiten, nicht nachvollziehbarem Schulerleben oder Wahnvorstellungen gehen, wie sie sich dem praktizierenden Psychiater und Psychotherapeuten überwiegend zeigen. Es sollen aber auch nicht religionsgeschichtliche oder gar theologische Fragen diskutiert werden. Vielmehr geht es mir bei meinen Überlegungen um eine meines Wissens nur selten thematisierte Frage nach den ontologischen Voraussetzungen für psychotherapeutisches Handeln und damit der Frage nach einer möglichen Schnittstelle für Erfahrungen, wie sie auch im religiösen Erleben beschrieben werden, ohne allerdings damit Psychotherapie und Religion auf eine Ebene zu stellen. Dabei soll religiöse Erfahrung als ein ursprüngliches, nicht auf Infantilismen oder evolutionäre Archaismen reduzierbares Erleben verstanden werden. „Religiöse Erfahrung ist nicht ‘endopsychisch’ auflösbar, sondern entscheidend durch die Begegnung mit dem ‘Überweltlichen’ bestimmt, d.h. stets ‘exopsychisch’“. (Wyss D. 1991, 13)

I. Das Seinserlebnis als Grundwert-erfahrung

Beginnen wir mit der Frage, die am Ausgangspunkt der Überlegungen steht: Welche Erfahrung ist es, in der menschliches Leben wurzelt - diesseits aller religiösen oder metaphysischen Überzeugungen? Schlichter gefragt: Worin gründe ich? Meine These ist, daß jegliche Psychotherapie - mehr oder weniger bewußt - von der Annahme ausgeht, daß es gut ist für den Menschen zu sein. Die Existenzanalyse hat dieses Seinserlebnis als Grundwert-erfahrung beschrieben: „Ich bin, und daß ich bin, ist an sich schon gut“ (Längle 1984, 52; vgl. auch 52-54). Seinserlebnisse stellen den Menschen auf den Boden der Existenz, sie sind der Grund unter den Schritten des Daseins, das sonst im Nichts versinkt. In diesem Grund-Satz „Ich bin, und daß ich bin, ist an sich schon gut“ wurzelt jedes menschliche Leben. Ein Mensch, der diese Evidenzerfahrung nicht - bewußt oder unbewußt - in sich trägt, wird ständig darum bemüht sein, sein Leben sichern zu müssen. Wo jedoch der Versuch vorliegt, etwas besitzen, etwas haben zu wollen, dort ist es nicht möglich, zu einem Seinserlebnis zu gelangen. Denn das Seinserlebnis ist ja gerade gekennzeichnet durch das Sein-Lassen. Jedes Besitzen-Wollen ist demgegenüber ein Verlust von Sein an diese Sache: ich bin dann nur in dem Maße, in dem ich viele Dinge besitze. Tatsächlich ist es aber genau andersherum: Das Sein hat den Wert in sich. Leben ist in seiner Kostbarkeit, seiner Werthaftigkeit gege-

ben. Leben ist Gabe. Mir scheint, daß bei aller Unterschiedlichkeit der psychotherapeutischen Schulen, bei aller Unterschiedlichkeit therapeutischen Vorgehens diese Überzeugung mehr oder weniger bewußt zugrunde liegt. Die Würde des Menschen liegt in seinem Sein begründet, nicht in dem, was er hat. Der Mensch ist Wert, wie V.E. Frankl ausführt - unabhängig von seiner Begabung, seinen Fertigkeiten, seiner sozialen Stellung und auch unabhängig von seiner Gesundheit oder seiner Behinderung! Sein Sein ist der Grundwert. Genau dies aber scheint vielen Menschen als Erfahrung nicht präsent zu sein. Es sind nicht selten tiefgreifende Störungen der Grundwernerfahrung, die die Menschen kennzeichnen, die sich in eine Psychotherapie begeben. Tatsächlich ist diese Grundwernerfahrung aller anderen Werterfahrung vorgängig. „Auf diesen Grundwert bezieht sich irgendwie jeder andere Wert“ (Längle 1984, 54). Man spürt es einem Menschen an, ob ihm diese Erfahrung, daß es gut ist zu sein, zueigen ist oder nicht; eine Erfahrung, die weit mehr ist als eine intellektuelle Einsicht. Diese Grundwernerfahrung läßt sich als ontologische Grundwernerfahrung bezeichnen, vergleichbar dem „In-der-Welt-Sein“ Heideggers als die basale Vorfindlichkeit des Menschen.

II. Die Fraglichkeit der Wirklichkeit

Dort, wo der Mensch der Seinserfahrung begegnet, macht er jedoch eine weitere Erfahrung. Er begegnet der Fraglichkeit der Wirklichkeit.

Es gibt nichts, woran man nicht zweifeln oder gar verzweifeln kann. Die Wirklichkeit ist bedroht durch die Möglichkeit des Nichtseins. Diese macht die Fraglichkeit der Wirklichkeit aus, und mitunter scheint es, daß gerade psychisch labile Menschen für diese Fraglichkeit der Wirklichkeit ein ausgesprochenes Gespür haben und unter ihr leiden.

1. Ontologische Unsicherheit - als philosophisch-ontologisches (metaphysisches) Problem

Drewermann spricht in diesem Zusammenhang von der „ontologischen Unsicherheit“ (Drewermann, 1989, 74ff.). Er unterscheidet korrekterweise die Erfahrung der ontologischen Unsicherheit zum einen als philosophisch-ontologisches (metaphysisches) Problem und zum anderen als psychogenetisches Problem. Diese Unterscheidung ist insbesondere für die Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion wesentlich, wie ich noch zeigen werde.

Wie ist die ontologische Unsicherheit als philosophisch-ontologisches Problem zu verstehen? Der Mensch ist mit Bewußtsein ausgestattet. So begegnet er zwangsläufig dem Tod, der Vergänglichkeit, der Nichtigkeit, ja: der Nicht-Notwendigkeit seiner Existenz als einem existentiellen Problem. Heidegger entwickelt in diesem Zusammenhang den Begriff der Geworfenheit und avisiert damit die existentielle Haus- und Heimatlosigkeit des Menschen. „Diesen in

seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter entschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Daß es ist' nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-Sein das Da ist“ (Heidegger in: Wyss 1991, 21). Jaspers drückt es so aus: „Vergewissern wir uns unserer menschlichen Lage. Wir sind immer in Situationen. Die Situationen wandeln sich, Gelegenheiten treten auf. Wenn sie versäumt werden, kehren sie nicht wieder. Ich kann selber an der Veränderung der Situation arbeiten. Aber es gibt Situationen, die in ihrem Wesen bleiben, auch wenn ihre augenblickliche Erscheinung anders wird und ihre überwältigende Macht sich in Schleier hüllt: Ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir Grenzsituationen. Das heißt, es sind Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können.... Auf Grenzsituationen aber reagieren wir entweder durch Verschleierung oder, wenn wir sie wirklich erfassen, durch Verzweiflung und durch Wiederherstellung: Wir werden wir selbst in einer Verwandlung unseres Seinsbewußtseins“ (Jaspers 1988, 18). Das Problem der ontologischen Unsicherheit im philosophisch-ontologischen Sinn berührt also das Fundament menschlicher Existenz: Zum menschlichen Dasein gehören Ungewißheit und Wagnis, Endlichkeit und Kontingenz. Keine noch so erfolgreiche Psychotherapie vermag diese Grundtatsache aus der Welt zu schaffen, aber auch keine Religiosität vermag diese Grundverfaßtheit menschlichen Daseins aufzuheben. So bleibt dem Menschen nichts anderes, als sich ehrlich und unverfälscht der Endlichkeit und Kontingenz seines Daseins zu stellen.

2. Ontologische Unsicherheit - als psychogenetisches Problem

Grundsätzlich ist von dieser Erfahrung ontologischer Unsicherheit ein Gefühl der Verunsicherung zu unterscheiden, das aus dem Bereich möglicher Lebensinhalte herrührt. Damit ist gemeint: Das Gefühl der Nichtakzeptiertheit beispielsweise seitens der primären Kontaktpersonen kann ebenfalls zu einem Gefühl ontologischer Unsicherheit, zu einem Mangel an Gefühl für eine ursprüngliche Daseinsberechtigung führen. Tatsächlich ist dies der Ort, an dem die Tiefenpsychologie zumeist psychotherapeutisch ansetzt. Zum einen entsteht die Erfahrung der Verunsicherung also aus der Verarbeitung konkreter Erlebnisse - übrigens sicher nicht nur aus der frühen Kindheit - z.B. aufgrund von Enttäuschungen von Bezugspersonen, aber auch durch Verhinderungen, das Eigene einzubringen und zu leben. Zum anderen gilt, daß das menschliche Dasein seinem ganzen Wesen nach ontologisch unsicher ist. Drewermann (1989, 270f.): „Psychologisch aber entsteht aus dieser Grundverfaßtheit menschlicher Existenz ein Dauerproblem aller Formen konkreten Existierens, wenn das Gefühl der Nichtnotwendigkeit, der radikalen Kontingenz (der 'Über-

flüssigkeit' des Seins), gar nicht mehr nur dem Sein an sich gegenüber besteht, sondern wenn es entsteht aus der Ablehnung derjenigen Personen, an deren Nähe und Wärme das Dasein vor allem in den ersten Lebensjahren wesentlich gebunden ist“.

III. Zum religiösen Erleben

Damit stehen wir erneut vor der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion.

Wenden wir uns zunächst dem religiösen Erleben zu. Es ist hier nicht der Raum zu einer Phänomenologie des religiösen Erlebens. Für unsere Ausführungen ist jedoch zunächst ein Gesichtspunkt entscheidend: in der Religion erfährt der Mensch eine Antwort auf die ontologische Sinnfrage, auf die Frage nach dem Grund, aus dem heraus die Dinge sind und aus dem heraus der Mensch selber ist. Die ontologische Sinnfrage ist „beseelt von einem Staunen vor der Unfaßlichkeit und einem Ahnen, daß alles in diesem Kosmos in einem Zusammenhang stehen muß. Was der Mensch davon zu fassen bekommt, ist lediglich die Frage“ (Längle 1991, 179). Wie und durch wen bin ich im letzteren begründet? Wer kann mir antworten? Wer so fragt, fragt aus ontologischer Betroffenheit heraus. Stellt sich auf diese Frage Gewißheit ein, wird Sinn als Antwort erlebt. Das aber setzt einen Glaubensschritt voraus, wie er in der religiösen Erfahrung vollzogen wird. Der „Lebensauftrag“ wird deshalb vom religiösen Menschen in Verbindung mit einem transzendenten „Auftraggeber“ erlebt. Diese Erfahrung gilt als ein Wesenszug des Homo religiosus (vgl. Frankl 1979, 51).

Zur Klärung sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß sich die von Frankl begründete Existenzanalyse und Logotherapie, der es ja wesentlich um die Sinnfrage geht, bescheidet mit der Klärung der Sinnfrage in existentieller Hinsicht. Ihr geht es um die Frage nach dem Sinn im Leben, die sich dort beantwortet, wo der Mensch das Leben mit seinen Möglichkeiten als Aufgabe erlebt, der Sinn somit die Frage ist, die den Menschen angeht und der er mit seinem Dasein antwortet - im Unterschied zur ontologischen Sinnfrage, der es um den Sinn des Seins geht. „Die Existenzanalyse stellt nur fest: der Mensch ist auf der Suche. Aber sie vermag von sich aus niemals zu entscheiden: ob auf der Suche nach einem Gott, den der Mensch erfindet, oder auf der Suche nach dem Gott, den er nicht findet, oder dem Gott, den er findet - oder auf der Suche nach sich selbst. Die Frage wird sich von der Existenzanalyse schon einfach darum nie beantworten lassen, weil Gott nicht in einer der ihr zugänglichen Dimensionen 'ist'; vielleicht ist er aber überhaupt in keiner Dimension, sondern das Koordinatensystem selbst“ (Frankl 1982, 75).

Angesichts der bereits ausgeführten ontologischen Unsicherheit läßt sich nun noch ein weiteres Merkmal charakterisie-

ren. Hierzu Drewermann: „Das Bedürfnis nach einer absoluten Sicherheit angesichts der Nichtigkeit und Kontingenz des Daseins ist offensichtlich dem Denken und Empfinden des Menschen selbst wesenseigen; es wird nicht von bestimmten Bedingungen einer Gesellschaft hervorgebracht, mit denen zugleich es zugrunde gehen könnte, sondern es bedient sich lediglich der gesellschaftlichen Bedingungen, um in bedingter Form eine unbedingte Antwort auf die totale Infragestellung des Menschen selbst zu geben. Eben diese unbedingte Antwort auf die radikale Kontingenz (und Angst) des menschlichen Daseins ist die Religion“ (Drewermann 1984, 64). Mit anderen Worten: Religion ist eigentlich nur zuständig und kompetent gegenüber denjenigen Infragestellungen, die mit irdischen Mitteln prinzipiell nicht zu überwinden sind. Bezogen auf Fragen der Psychologie oder Soziologie hat Religion bestenfalls eine abgeleitete, uneigentliche Form der Zuständigkeit - im Sinne eines Effektes. Religion ist nicht von sich selbst her schon therapeutisch oder politisch. Es ist aber einleuchtend, daß es sich nur günstig auswirken kann, wenn ein Mensch mit den Sorgen und Ängsten zu leben vermag, die wesentlich zu ihm gehören. Gleichzeitig wird es ihm leichter fallen, die Sorgen und Ängste zu überwinden, die mit psycho-noetischen Mitteln überwindbar sind. Andersherum gilt ebenfalls, daß ein Mensch, der mit sich selber psychisch einigermaßen im klaren ist, eher dazu in der Lage sein wird, sich ehrlich und unverfälscht der Endlichkeit und Kontingenz des Daseins zu stellen.

1. Fehlformen religiösen Erlebens: funktionalisierte Religiosität

Es scheint mir das Verdienst der Tiefenpsychologie und hier insbesondere der Psychoanalyse, auf die vielfältigen Übertragungen im Kontext des religiösen Erlebens aufmerksam gemacht zu haben. Tatsächlich muß nach meiner Überzeugung unterschieden werden zwischen existentieller und funktionalisierter Religiosität oder anders ausgedrückt zwischen Religion als Ichfunktion oder als Überich-Funktion. Damit ist die im Kontext der Psychotherapie häufig anzutreffende Beobachtung angesprochen, daß religiöse Überzeugungen und 'Gewißheiten' von Patienten nur allzu oft in direkter Analogie zu frühkindlichen Elternerfahrungen stehen, was dazu führen kann, auf Gott beispielsweise all die Vaterideale in Form von Wünschen und Sehnsüchten zu übertragen, die im realen Erleben so schmerzlich vermißt wurden oder daß Gott gleichsam als Verlängerung der moralischen Vaterinstanz maßgeblich als strafender und nach gewissen bürgerlichen Moralvorstellungen auftretender Richter erlebt wird. Das heißt: Funktionalisierte Religiosität steht im Dienst einer anderen Sache, ist eben Funktion!

Eine maßgeblich funktionalisierte Religiosität scheint mir von zwei Merkmalen charakterisiert:

1. einer gewissen Starrheit und Verbissenheit des Glaubens. Dies zeigt sich vor allem darin, daß alles so geglaubt

werden muß, wie die Betreffenden es vorgeben, „wie es geschrieben steht“. Dieser Glaube ist fundamentalistisch, starr und wesentlich dogmatisch. Andersdenkende und andersglaubende Menschen haben keinen Raum, die Welt wird eingeteilt in Gut und Böse. Glaube dieser Ausprägung basiert maßgeblich auf ideologischen Setzungen, die nicht hinterfragt werden dürfen.

2. Wo dieser Glaube jedoch, häufig aufgrund zunehmender Lebensschwierigkeiten, hinterfragt wird und damit deutlich wird, welchen Zweck er eigentlich erfüllen soll und muß, verliert sich das Interesse an Religiosität oft gänzlich. Dieses Verschwinden der Bedeutung von Religion im persönlichen Erleben ist Ausdruck funktionalisierter Religiosität, d.h. der Mensch ist jetzt in der Lage, anders als mit dieser Form von Religiosität für sich zu sorgen. Er braucht die Religion nicht mehr!

Dort, wo Psychotherapie dem Menschen verhilft, für sich selber zu sorgen, eigene Handlungsmöglichkeiten in Anspruch zu nehmen, in frei gewählter Eigenverantwortung zu leben, kurz gesagt: sich selbst zu übernehmen (und damit aufzuhören, sich permanent selbst zu übersehen), muß dies als Affront verstanden werden von denjenigen, die damit auf ihre eigene Angst, ihre nicht realisierte Freiheit zurückgeworfen werden. Dieses Problem gilt übrigens für jede Auseinandersetzung mit ideologischen Gruppierungen. Nur scheint es, daß dies im Raum religiöser Ideologien besonders stark anzutreffen ist, da nicht nur innerweltliche Gegebenheiten, sondern Gott als überweltliche Instanz und Bestätiger eigener Vorstellungen mit im Spiele sind.

Zusammenfassend möchte ich in diesem Kontext den evangelischen Theologen Heinz Zahrnt zitieren: „Im Horizont der Welt ist Gott nicht notwendig. Der Mensch kann auch ohne Gott Mensch sein - sowohl gut leben als auch gut handeln. Den Glauben unter dem Gesichtspunkt des Zwecks als notwendig erweisen zu wollen, ist ein verächtliches Unterfangen, weder für Gott noch für den Menschen schmeichelhaft. Einen Gott, den man braucht, braucht es nicht - ein brauchbarer Gott ist immer ein Götze. Gott hat seinen Grund allein in sich selbst und ist darum auch nur um seiner selbst willen interessant“. (Zahrnt 1989, 102)

2. Charakterisierung existentieller Religiosität

Mit der Charakterisierung der funktionalisierten Religiosität erübrigt sich die Frage nach Religiosität jedoch noch nicht. Von der funktionalisierten läßt sich die existentielle Religiosität unterscheiden. Merkmal dieser „echten“ Religiosität ist, daß der Mensch zu ihr nicht irgendwie getrieben ist, sondern daß er sich für sie entscheidet - im Sinne einer freien Entscheidung. Glaube ist keine Denknotwendigkeit, wiewohl er aber eine Denkmöglichkeit darstellt. So muß der Mensch das Gewicht seiner eigenen Existenz in die Waagschale der Glaubensentscheidung werfen. Frankl formuliert dies so: „Der Glaube ist nicht ein Denken, vermindert um die Realität des Gedachten, sondern ein

Denken, vermehrt um die Existentialität des Denkenden“ (Frankl 1984, 234). Ein weiteres Kennzeichen existentieller Religiosität ist das Moment der Spontaneität (vgl. Frankl 1979, 65).

Phänomenologisch läßt sich das religiöse Erleben als fühlendes Wahrnehmen eines Überweltlichen beschreiben. „Gegenstand“ des religiösen Gefühls bzw. Erlebens ist das Numinose. In einer derartigen Formulierung ist bereits die Entscheidung enthalten, religiöses Erleben nicht als einen „endo-psychischen“ Vorgang zu werten, sondern als faktische Wahrnehmung eines Übersinnlichen, die natürlicherweise auch psychisch erlebt wird. Diese Entscheidung unterscheidet sich von der Entscheidung des Positivisten, der davon ausgeht, daß es über das Feststellbare hinaus kein „Etwas“ gibt. Fühlendes Wahrnehmen ist hier im intentionalen Sinne gemeint, d.h. es handelt sich um eine Wahrnehmung in bezug auf anderes, sie ist auf etwas bezogen. Wyss: „Das Wesentliche ist, daß das religiöse Fühlen intentional auf ein wie auch immer im einzelnen erfahrendes Gegenüber gerichtet ist, das dem Fühlen seine von allen verschiedenen religiösen Inhalten unabhängige, aber von keinem anderen Außenstehenden weiter nachprüfbare Evidenz gibt.... Dieses genuin ‘exo-psychisch’ Erfahrene entzieht sich zweifellos einer wissenschaftlichen Nachprüfung - deshalb ist der religiös Erlebende a) primär in seinem Erleben allein, b) findet er sich in der Gemeinschaft ähnlich Erlebender wieder“ (Wyss 1991, 81). Das religiöse Erleben ist darüber hinaus von einer gewissen Tiefe getragen, es ergreift den Menschen ganz, ist oft heftig und leidenschaftlich.

Was wird nun im religiösen Erleben erfahren - so können wir weiterhin fragen? Das religiöse Erleben führt den Menschen in die Erfahrung „der eigenen Fragmentarität und der eigenen Relativität auf einem absoluten Hintergrund“ (Frankl 1982, 73), d.h. der Mensch erlebt die eigene Bezogenheit auf das Absolute - konkret: er erlebt Geborgenheit, Geborgenheit im Absoluten, damit aber auch im Verborgenen und Transzendenten. Die Erfahrung dieser Geborgenheit vermag wie kaum eine andere Einstellung, dem religiösen Menschen in der Bewältigung selbst schicksalhafter Grenzsituationen zu helfen. Das scheint auf den ersten Blick paradox zu sein, aber gerade diese Paradoxie kennzeichnet religiöses Erleben. Im Glauben erfährt der religiöse Mensch Gott als den letzten Grund, den letzten Halt, das letzte Ziel, ja das Sein-Selbst aller Wirklichkeit (vgl. Küng 1978, 622). Damit verliert die Welt ihre faktische Nichtigkeit, ihre Fraglichkeit nicht, es gäbe aber einen Grund, warum der Mensch sich trotz aller Nichtigkeit und Fraglichkeit auf die Wirklichkeit einlassen und verlassen kann. Diese Unterscheidung ist wesentlich für die Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Religion, wie ich gleich noch zeigen werde.

In der religiösen Erfahrung wird ein Vertrauen erfahren, daß das ganze Dasein des Menschen gerechtfertigt und ange-

nommen ist. Glaube wiederum ist der Akt, in dem der Mensch sich selbst annimmt als einen, der - in christlicher Theologie gesprochen, von Gott - angenommen ist. Von verschiedenen Autoren wird deshalb davon ausgegangen, daß verdrängte Religiosität ebenfalls als eine Ursache für die Entstehung von Neurosen gesehen werden kann. Der verdrängte transzendente Bezug kann pathogen sein. Ein Zeitalter, das sich den Grundkonflikten menschlichen Daseins, seiner Endlichkeit, seiner Gebrochenheit, seiner Sorge und Alltäglichkeit (Heidegger) nicht zuwendet, sondern verdrängt, wird zunehmend in die Vordergründigkeit technologischer Machbarkeit, Leistung und Materialismus flüchten, um gleichzeitig mit den dort nicht lösbaren oder dort ausgelösten Problemen zum Arzt oder Psychotherapeuten zu kommen. Verdrängter Glaube kann so in Aberglaube mit all seinen Spielarten ausarten.

IV. Psychotherapie und Seinsvertrauen

Jedoch: Um der Wirklichkeit zu vertrauen, muß nicht zwangsläufig ein Gottvertrauen, vorausgesetzt sein. Es gibt eine Grunderfahrung des Vertrauens, die jedoch nur im Vollzug als Evidenzerfahrung einsichtig wird. Mir scheint, wie ich bereits ausgeführt habe, daß auch innerhalb der Psychotherapie die Möglichkeit dieser Erfahrung letztlich vorausgesetzt wird, ja mehr noch: psychotherapeutischem Handeln zugrunde liegt. Man kann von einem „Seinsvertrauen“ (keine Seinsgläubigkeit!) sprechen. Hierin wird - bei aller realen Bedrohung durch die Nichtigkeit! - das Sein und die grundsätzliche Begründetheit meines Vertrauens erfahren. Dieses Grundvertrauen ist nicht selbstgemacht, sondern von der Wirklichkeit selbst begründet. Es erweist sich dem Menschen als eine im Vollzug aufleuchtende Gewißheit! Dieses grundlegende Ja zur Wirklichkeit ist rationalistisch nicht beweisbar. Es gründet in einem übrationalen Vertrauen und bleibt damit ein Wagnis. Um aber überhaupt dieses Wagnis, nämlich mein Vertrauen zu schenken, eingehen zu können, muß die Wirklichkeit durch ihre Vertrauenswürdigkeit mein Vertrauen ermöglichen. Das heißt: Die fragliche Wirklichkeit fordert mich heraus, mich grundsätzlich auf sie einzulassen und mich auf sie zu verlassen; ihr zuzutrauen, daß sie mich trägt und ihr zu vertrauen; ihre Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit zu akzeptieren und ihr mein Vertrauen auszusprechen. In diesem Sinne ist das Vertrauen zugleich Gabe und Aufgabe. Die Wirklichkeit ist mir vorgegeben. Erst aber wenn ich mich vertrauensvoll auf sie einlasse, kann ich mein Dasein als sinn- und werterfüllt erfahren, kann ich mich in meiner Freiheit und Verantwortlichkeit erfahren. Dieses Einlassen meint aber nun nicht ein passives Hinnehmen, sondern vielmehr ein aktives Gestalten, das die Kritik an Institutionen, Autoritäten und Systemen mit einschließt, soweit diese das Vertrauen der Menschen erschüttern und das Grundvertrauen selbst fraglich erscheinen lassen. Dieses Grundvertrauen muß immer wieder neu gewagt werden. Es ist stets bedroht, denn es gibt keine fraglose Sicherheit! Küng: „Zeitlebens bleibt der

Mensch in den unaufhebbaren Gegensatz zwischen Vertrauen und Verzweiflung, Hoffnung und Hoffnungslosigkeit gestellt“ (Küng 1978, 502).

Das Grundvertrauen in die fragliche Wirklichkeit und das Einwilligen in die Seinserfahrung des Grundwertes, wie ich sie am Anfang ausgeführt habe, ist vom religiösen Glauben zu unterscheiden. Grundvertrauen und Grundwernerfahrung kann es sowohl aus religiösem Glauben heraus, als auch ohne religiösen Glauben geben, weil die Möglichkeit des Vertrauens in der Wirklichkeit selbst und nicht erst im religiösen Glauben begründet liegt. Damit aber bleibt das Grundrätsel der Wirklichkeit, nämlich daß überhaupt etwas ist; die Grundfrage der Philosophie und Religion. Auf diese Frage antwortet nun die Religion (und die Philosophie).

V. Zum Verhältnis von Psychotherapie und Religion

Psychotherapie und Religion stehen in Analogie, insofern erstere zu Erfahrungen von religiöser Qualität hinüberführt, indem es um das Wagnis eines grundsätzlichen Vertrauens gegenüber dem Hintergrund des Daseins insgesamt geht. Keine psychotherapeutische Behandlung vermag dieses Vertrauen zu begründen; sie kann allein die Gründung aus dem Weg räumen, die sich psychologisch einer solchen Grundhaltung des Vertrauens in den Weg stellen. „Die psychotherapeutische Behandlung, soweit sie dialogisch aber nicht ideologisch durch eine Weltanschauung bestimmt ist, vermittelt dem Hilfesuchenden die Möglichkeit zur Orientierungsfindung, Sinnstiftung in einem sinnentleerten Leben in erneutem Zwiegespräch mit dem anderen, sie ermöglicht ebenso Zuwendung dem anderen gegenüber wie vermehrte Selbstkritik. Dies sind wesentliche Voraussetzungen, sich dem religiösen Erleben zu öffnen“ (Wyss 1991, 135). Prinzipiell ist jedoch die Psychotherapie der religiösen wie der nichtreligiösen Auffassung gegenüber zu Neutralität verpflichtet. Es ist auch nicht statthaft, den Patienten in irgendeiner religiösen Richtung zu beeinflussen. Sollten sich Bedürfnisse nach einer religiösen Vertiefung seines Erlebens einstellen, so ist zu schauen, inwieweit es sich um funktionalisierte Religiosität mit ihren „neurotischen Anteilen“ handelt. Und dann ist abzuwarten, wieweit sich noch ein genuines Bedürfnis nach religiöser Erfahrung im Sinne existentieller Religiosität erhalten hat, sich neu einstellt oder verlöscht.

Ich möchte mit einem Gedanken Frankls schließen: „Die Existenzanalyse hat es sich zur Aufgabe zu machen, gleichsam das Zimmer der 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 einziehen oder der religiöse Mensch hinausgehen kann in all der Spontanität, die aller echten Religiosität eignet“. (Frankl 1979, 64)

Literatur

- | | | | |
|---------------|---|-----------|---|
| Drewermann E. | Kleriker: Psychogramm eines Ideals. Olten 1989. | Kolbe Ch. | Vom Wille zu einem letzten Sinn. Die Existenzanalyse und ihr Verhältnis zu Glaube und Religion aus der Sicht V. E. Frankls, unveröffentlichtes Manuskript 1990. (z.Z. im Druck) |
| Drewermann E. | Kleriker: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd.1 Traum, Mythos, Märchen, Sagen und Legenden, Olten 1984. | Kolbe Ch. | Wenn Glaube krank macht.... Über den Zusammenhang von Glaubensvorstellungen und psychischen Strukturen. In: Herrenalber Protokolle Bd. 67, 1990, 62-74. |
| Drewermann E. | Kleriker: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, Olten 1988. | | |
| Frankl V.E. | Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München 1979, 5. Auflage. | Küng H. | Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978. |
| Frankl V.E. | Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Bern 1982, 3. Auflage. | Längle A. | Das Seinserlebnis als Schlüssel zur Sinn-erfahrung. In: Sinn-voll heilen. Freiburg 1984, 47-63. |
| Frankl V.E. | Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern 1984, 2. Auflage. | Längle A. | Was sucht der Mensch, wenn er Sinn sucht? In: Zeitschrift für Daseinsanalyse, Nr. 8, 1991, 174-183. |
| Jaspers K. | Einführung in die Philosophie. München 1988, 27. Auflage. | | |
| Jordahl D. | Psychotherapeuten denken religiös. Eine überraschende Bilanz. Olten 1990. | Wyss D. | Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens. Würzburg 1991. |
| Kolbe Ch. | Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl. Stuttgart 1986. | Zahrnt H. | Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität. München 1989. |