

Religion zwischen Illusionsverdacht und Möglichkeitsraum

Wandlungen im Verhältnis von Psychoanalyse und Religion

MICHAEL KLESSMANN

1 Einleitung

Schleiermacher hat mit seinem Religionsbegriff zweifellos die Entstehung einer Religionspsychologie im ausgehenden 19. und dann vor allem im 20. Jahrhundert vorbereitet. Die »Entdeckung der religiösen Subjektivität«,¹ genauer die wissenschaftlich reflektierte Frage nach dem, was Religion als subjektive Erfahrung denn eigentlich sei, wie sie im Menschen entstehe, welche psychischen Wurzeln sie habe – diese Fragestellung wäre ohne den Schleiermacherschen Religionsbegriff so nicht entstanden.

Das Wesen, das Geheimnis Gottes ist nach Schleiermacher nie direkt zu erfassen; nur in seinen Wirkungen auf den Menschen, in seinem Handeln in uns, ist er erfahrbar. Das Unendliche ist nur im Endlichen zu finden; das Universum bleibt das ganz Andere, das Geheimnisvolle und zugleich gilt: »im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das innere, wird das äußere verständlich.«²

Die Abbildung des Universums im Inneren des Menschen ist Religion, die Schleiermacher nun ganz spezifisch bestimmt und abgrenzt: Religion ist »weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.«³

Es geht also in der Religion, anders als es das heutige Verständnis der Begriffe »Anschauung« und »Gefühl« nahelegt, um ein Sich-Ergreifen-Lassen: »Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von

1 A. Vergote, *Religionspsychologie*, Olten 1970, 50.

2 *Friedrich Schleiermacher*, Reden über die Religion, Hamburg 1961, 87f.

3 Ebd. 50. Vgl. zu diesem Thema auch *K.E. Welker*, Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher, Leiden/Köln 1965, 77ff.

einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird.«⁴

Dieses Sich-Ergreifen-Lassen oder Berührt-Werden geschieht im Gemüt, es ist ein gefühlsmäßiges Erfassen, zu unterscheiden von Denken und Handeln.

Und – darauf liegt bei Schleiermacher vielleicht die stärkste Betonung – es ist eine unmittelbar gegebene, vorreflexive Erfahrung. Anschauung und Gefühl sind nicht zu trennen, im religiösen Ergriffensein sind beide »ursprünglich Eins und ungetrennt.«⁵ Eine solche unmittelbare Erfahrung ist diskursiv kaum zu beschreiben, Schleiermacher zieht poetische Vergleiche hinzu, um sie zu charakterisieren: »Flüchtig ist er (sc: der erste Augenblick religiöser Empfindung, MK), und durchsichtig wie der erste Duft womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er *ist* alles dieses *selbst*.«⁶

Schleiermachers Vergleiche zeigen sehr schön, wie die Art und Weise, in der jenes unmittelbare Ergriffensein erlebt wird, immer schon vermittelt ist durch die Sprache, durch die Bilder und Symbole, die eine bestimmte historisch-soziale Situation zur Verfügung stellt, sowie durch die Persönlichkeitsstruktur, mit der sich ein Mensch in spezifischer Weise angesprochen fühlt, aufnimmt und antwortet. In der fünften Rede, in der es um den Prozeß der Konstituierung der positiven Religion geht, fragt Schleiermacher, wodurch ein spezifisch eigenes religiöses Leben entsteht; und er antwortet: »... durch das, was er (sc.: der religiös Ergriffene, MK) mit keinem gemein haben kann, durch den immerwährenden Einfluß des Zustandes, in welchem sein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist, durch die eigene Art wie er die Betrachtung desselben und die Reflexion darüber verarbeitet, durch den Charakter und Ton, in welchen dies die ganze folgende Reihe seiner religiösen Ansichten und Gefühle hineinstimmt, und welcher sich nie verliert, wie weit er auch hernach in der Anschauung des Universums fortschreitet über das hinaus, was die erste Kindheit seiner Religion ihm darbot.«⁷ Die religionspsychologische Fragestellung einschließlich entwicklungspsychologischer Perspektiven ist hier mit Händen zu greifen.

Religion, religiöses Ergriffensein vom Absoluten manifestiert sich nur unter den Bedingungen historisch-konkreter Existenz und ihrer Symbolbildungsprozesse. Man könnte auch sagen: Glaube – im theologischen Sinn verstanden als Geschenk

4 *Schleiermacher* (s. Anm. 2), 55.

5 Ebd. 73.

6 Ebd. 73f.

7 Ebd. 267. Immer weder betont Schleiermacher die »eigene Art« in der Entstehung des religiösen Gefühls, vgl. ebd. 144, 61 u.ö.

Gottes – verleibt sich unter den auch psychologisch zu erforschenden Bedingungen von Religion, ihren Sprach- und Bildvorgaben; und sie verleibt sich in den Haltungen, Einstellungen und Gefühlen der Person, als »persönlichkeitsspezifisch«⁸ gefärbtes Vertrauen, Zuversicht und Hoffnung – ohne daß eins im anderen aufgeht.⁹

Eine solche Zuordnung ist der Ausgangspunkt für das Interesse, den Zusammenhang zwischen psychischer Wirklichkeit und Religion genauer zu verstehen – ich gehe dabei im folgenden über Schleiermacher hinaus, um die psychologisch zu beschreibenden Facetten des Phänomens »Religion« genauer und heutiger psychologischer Theorie entsprechend zu erfassen.

Als Gesprächspartnerin bietet sich die Psychoanalyse an,¹⁰ da sie, der Theologie und speziell der Hermeneutik Schleiermachers durchaus verwandt,¹¹ von der sprachlichen Verfaßtheit menschlicher Existenz ausgeht. Psychoanalyse ist ein hermeneutisches Verfahren, weil sie letztlich allen psycho-sozialen Phänomenen eine Sinnhaftigkeit unterstellt; diese Sinnhaftigkeit erscheint de facto immer wieder verdunkelt, verdorben, beispielsweise im Traum, in unbewußten Fehlhandlungen oder im neurotischen Symptom. Erst durch einen langen Prozeß des Verstehens und Deutens kann sie wiederhergestellt werden. Damit eröffnet sich die Chance, daß der Mensch das, was ihm vorher unbegriffen und dunkel drohend gegenüberstand, begreifen, es aneignen und darin neue Freiheit gewinnen kann.

Im Gespräch zwischen Religion und Psychoanalyse geht es immer wieder um zwei Fragestellungen:

1. Aus welchen psychologisch beschreibbaren Quellen speist sich Religion? An welche Lebenserfahrungen – in welcher Lebensphase – knüpfen religiöse Lebensdeutungen an?
2. Welche Vorstellung von Wirklichkeit liegt der Religion zugrunde und was leistet Religion für den Umgang mit dieser Wirklichkeit?

8 Zu diesem Begriff vgl. *K. Winkler*, Pastoralpsychologische Aspekte der Rede von Gott, ThLZ 107 (1982), 866ff.

9 Vgl. *H.J. Fraas*, Die Religiosität des Menschen, Göttingen²1993, 35f.

10 Natürlich gibt es auch noch andere psychologische Zugänge zum Phänomen Religion, erinnert sei nur an den lerntheoretischen Zugang. Vgl. dazu *G. Theißen*, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983.

11 Zu Schleiermachers umfassendem Verständnis von Hermeneutik vgl. das folgende Zitat: »...da jede Rede nur als Lebensmoment des Redenden in der Bedingtheit aller seiner Lebensmomente erkennbar ist, und dieß nur aus der Gesamtheit seiner Umgebungen, wodurch seine Entwicklung und sein Fortbestehen bestimmt werden, so ist jeder Redende nur verstehbar durch seine Nationalität und sein Zeitalter.« Zitiert bei *K.E. Welker* (s. Anm. 3), 27.

Verschiedene psychoanalytische Autoren haben ganz unterschiedlich auf diese Fragen geantwortet; ich möchte Ihnen einige wichtige psychoanalytische Zugänge zum Thema Religion vorstellen und Sie damit auf die Vielfalt der Religionsdeutungen und einige interessante Entwicklungslinien aufmerksam machen.

2 Religion als Illusion (S. Freud)¹²

Freuds Religionskritik wird nur recht verstanden, wenn man sie im Gesamtduktus seiner Psychoanalyse sieht; und diese Psychoanalyse ist – vor dem Hintergrund ihrer Anthropologie – im Ansatz von einem zutiefst emanzipatorischen Impuls getragen: Freud sieht den Menschen als einen, der sich – weil ein großer Teil seines Seelenlebens unbewußt ist – notwendig über sich selbst täuscht. Der Mensch täuscht sich über das Ausmaß seiner eigenen, ihm selbst unbewußten Triebhaftigkeit, mit der er – angesichts eigener großer Bedürftigkeit und Angewiesenheit – einerseits auf die Befriedigung eigener Wünsche und Interessen aus ist, und andererseits seine Mitmenschen und seine Umwelt rücksichtslos und letztlich destruktiv instrumentalisiert und verobjektiviert.

Diese fatale Abhängigkeit von der eigenen triebhaften Unbewußtheit – im individuellen wie im kollektiven Leben – kann nur durchbrochen und aufgelockert werden (ganz aufgehoben werden kann sie wohl nie!), sofern das Unbewußte zugelassen, anerkannt und in seiner Bedeutung verstanden wird. Unter der Voraussetzung, daß alles Verhalten – Denken, Fühlen und Handeln – letztlich sinnhaft und damit im Lebenszusammenhang verstehbar ist, kann Unbewußtes dem Bewußtsein zugeführt, und verantwortungsvoller Gestaltung geöffnet werden. Nur wenn dieser Prozeß in Gang kommt, erscheint jenes Ziel am Horizont, auf das Freud immer wieder hinweist: Der Mensch soll frei werden und zu sich selbst finden, sich seiner selbst bewußt werden – frei von seiner Triebhaftigkeit, frei von den dadurch ausgelösten Wiederholungszwängen, hin zu einem vernünftigen, sich mit seinen unbewußten Motiven auseinandersetzen, gegenüber den Normen der Kultur und den Gewalten der Natur verständig-resignierten Erwachsenen. Illusionslose Einsicht in die prinzipiell konflikthaft gedachte Realität ist jene Wahrheit, von der Freud meinte, daß sie den Menschen frei macht.¹³

12 Zum folgenden vgl. die Arbeiten von *J. Scharfenberg*, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968; *P. Ricoeur*, Die Interpretation, Frankfurt 1974; *T. Koch*, Freuds Entdeckung und ihre Bedeutung für eine gegenwärtige Theologie. In: *A.R. Bodenheimer*, Freuds Gegenwartigkeit, Stuttgart 1989, 84–310.

13 Vgl. *Sigmund Freud*, Die Zukunft einer Illusion, St.A. IX, Frankfurt 1974, 137–189.

Eine solche Einsicht, eine solche Freiheit jedoch ist anstrengend, anspruchsvoll und ängstigend, der Mensch sucht ihr auszuweichen, indem er regrediert, zurückfällt in einen kindhaften Status, in dem die schmerzliche Einsicht in die Realität doch wieder illusionär verschleiert wird, in dem andere – vor allem natürlich Vater- und Mutterfiguren – für ihn die Verantwortung übernehmen sollen, in dem die Wünsche doch wieder mächtiger erscheinen als die Realität.

Religion ist für Freud eine der hervorragendsten kulturellen Gestaltungen, mit deren Hilfe der Mensch jene Angst vor der Freiheit zu kompensieren sucht. So unterschiedliche Ansätze zum Verstehen von Religion Freud im Lauf seines Lebens entwickelt hat – Religion als Zerrbild einer Zwangsneurose, Religion als ritualisierte Sühne für eine in Urzeiten begangene Schuld, Religion als aus Wunschdenken abgeleitete Illusion – sie konvergieren m. E. im Regressionsvorwurf. Angesichts des Schicksals, der Unabwendbarkeit von Leiden und Tod, der Konflikte mit anderen Menschen und der Umwelt und der Entbehrungen, die jede Kultur fordert, erfährt sich der Mensch letztlich als hilflos; diese Hilflosigkeit reaktiviert die frühkindliche Vatersehnsucht. Gott – oder die Götter – sind ein Produkt dieser Sehnsucht: »So wird ein Schatz an Vorstellungen geschaffen, geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, erbaut aus dem Material der Erinnerungen an die Hilflosigkeit der eigenen und der Kindheit des Menschengeschlechts. Es ist deutlich, daß dieser Besitz den Menschen nach zwei Richtungen beschützt, gegen die Gefahren der Natur und des Schicksals und gegen die Schädigungen aus der menschlichen Gesellschaft selbst. Im Zusammenhang lautet es: das Leben in dieser Welt dient einem höheren Zweck ... Alles, was in dieser Welt vor sich geht, ist Ausführung der Absichten einer uns überlegenen Intelligenz, die, wenn auch auf schwer zu verfolgenden Wegen und Umwegen, schließlich alles zum Guten, d.h. für uns Erfreulichen lenkt ...«¹⁴

Rückgang in eine kindliche Position, Verhinderung des Erwachsenwerdens, Welt- und Lebensbewältigung auf der Basis der »ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit«,¹⁵ Hemmung eines kritischen Denkens – so versteht Freud die Religion; und er sieht ihre Gefahr darin, daß sie die Menschen davon abhält, alle Energien in die Gestaltung ihrer gegenwärtigen Welt zu investieren. Gerade die Schleiermachersche Trennung der Religion von der Moral und die Bestimmung der Religion als reine Rezeptivität hätte Freud mit Sicherheit vehement abgelehnt. In gut Feuerbachscher Manier sagt er: »Es macht schon etwas aus, wenn man weiß, daß man auf seine eigene Kraft angewiesen ist. Man lernt dann, sie richtig zu gebrauchen ... Dadurch, daß er (sc.: der Mensch, MK) seine Erwartungen vom

14 *Freud* (s. Anm. 13), 152f.

15 Ebd. 164.

Jenseits abzieht und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert, wird er wahrscheinlich erreichen können, daß das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keinen mehr erdrückt.«¹⁶

Obwohl Freud selber sagt, daß er sich ausschließlich mit der »Religion des kleinen Mannes« befaßt,¹⁷ also Religion nur in ihrer »popularisierten« Gestalt, in ihrer Funktion als Kompensation und Kontingenzbewältigung vor Augen hat, scheint es mir zu einfach, sein Bild von Religion nur als »Zerrbild« abzutun. Der bedeutende Freud-Interpret P. Ricoeur schreibt: »Der Freudismus hat zwar den Glauben der Ungläubigen bereits gestärkt, jedoch kaum begonnen, den Glauben der Gläubigen zu läutern.«¹⁸ Könnte damit etwas gemeint sein, worauf Schleiermacher immer wieder hinweist, wenn er die Unmittelbarkeit der Religion, d.h. ihre Unabhängigkeit und Freiheit von allen Zwecken und funktionalen Ursachen herausstellt?

Jener emanzipatorische, aufdeckende Impuls der Psychoanalyse, von dem ich eingangs sprach, ist und bleibt eine dauerhafte Aufgabe für jeden Glauben, nicht nur für die zunehmenden fundamentalistischen¹⁹ oder esoterischen Formen, wo Religionsfragmente zur Bewältigung der »Restrisiken des Lebens«²⁰ dienen und die regressiven Momente mit Händen zu greifen sind. Auch darüber hinaus brauchen wir die psychoanalytische Hermeneutik des Verdachts: Niemand ist frei davon, daß die eigenen Motive, die eigenen Überzeugungen, der eigene Glaube von ihm selbst unbewußten, regressiv-illusionär-wunschhaften Strebungen mitbestimmt sind, daß Trost zur Vertröstung pervertiert, Liebe zum Machtspiel verkommt, kindliches Vertrauen in konventioneller Rechtgläubigkeit erstarrt und sich nie zu einem persönlich angeeigneten Glauben entwickelt usw.²¹ Das Idol, so sagt Ricoeur, muß sterben,

16 *Freud* (s. Anm. 13), 183.

17 *Sigmund Freud*, *Das Unbehagen in der Kultur*, St.A. IX, Frankfurt 1974, 206.

18 *P. Ricoeur*, *Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds*. In: *E. Nase, J. Scharfenberg* (Hg.), *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt 1977, 217.

19 Für den Fundamentalismus gilt die Umkehrung der Kantischen Definition der Aufklärung: »Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selbstdenkens, der Eigenverantwortung ... und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente«. *Thomas Meyer*, *Der fundamentalistische Rückfall*. In: *A. Szanya* (Hg.), *Religion auf der Couch*, Wien 1993, 71.

20 Vgl. *K.E. Nipkow*, *Jugendliche und junge Erwachsene vor der religiösen Frage*. In: *G. Klosinski* (Hg.), *Religion als Chance oder Risiko*, Bern 1994, 111ff.

21 Vgl. die Studien von *Oser/Gmünder* und *Fowler* zu den Stufen des Glaubens bzw. des religiösen Urteils. – Vgl. die Darstellung beider Studien bei *F. Schweitzer*, *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987, 121ff.

damit das Symbol leben kann.²² Und dieser Prozeß ist offenbar nie abgeschlossen.

Aber – so ist dann weiter zu fragen – wie kommt man aus dem Zirkel des einerseits notwendigen, andererseits selbstzerstörerischen Zweifels heraus? Wird hier aus psychoanalytischer Perspektive sichtbar, warum Glaube von Luther letztlich als Geschenk – und eben nicht als eigene Leistung – begriffen wird?²³ Als etwas, das in seiner Wahrheit nur erbeten und erhofft werden kann?

Erst wenn der schmerzhafteste Prozeß der Selbstprüfung wirklich angegangen wird, kann und muß die Hermeneutik des Verdachts natürlich auch gegen ihre eigenen Ursprünge gewendet werden: Ist das Verständnis von Realität bei Freud nicht viel zu reduziert? Gibt es nicht ein Religionsverständnis – H. Luther hat es genannt »Religion als Weltabstand«²⁴ – das den zwanghaften Charakter der sogenannten Realität gerade aufsprengt und das Noch-Ausstehende, Unabgeholte aufbewahrt und einfordert, das, genau konträr zu Freuds Einschätzung, gerade nicht an die Realität anpassen, sondern diese aufbrechen, ihrer Letztgültigkeit berauben will? Ist die ausschließlich negative Bewertung der Regression und der Illusion bei Freud zureichend? Ist die exklusive Vorstellung einer vernünftig-erwachsenen Autonomie in ihrer Einseitigkeit nicht blind für das kreative Potential von Kunst und Religion?

3 Religion und Individuation (C.G. Jung)

C.G. Jung hat 1953 in einem Brief geschrieben: »Schleiermacher ist tatsächlich einer meiner geistigen Ahnen ... Der weite, esoterische und individuelle Geist von Schleiermacher gehört zur intellektuellen Atmosphäre meiner väterlichen Familie. Ich habe seine Werke nie studiert, aber unbewußt war er der ›spiritus rector‹.«²⁵ Diese Verwandtschaft dürfte sich auf eine gewisse aufgeklärt-liberale Theologie und Atmosphäre im Hause Jung beziehen, vor allem aber auf die Gewichtung der unmittelbaren Erfahrung als essentiell für jede Religion. Was ist damit gemeint?

Nach Jung ist Individuation das wichtigste Ziel menschlichen Werdens;²⁶ und Individuation heißt, sich zu lösen von der Persona, der gesellschaftlich angepaßten

22 P. Ricoeur, *Die Interpretation*, Frankfurt 1974, Kap IV, 505ff.

23 Vgl. dazu Koch (s. Anm. 12), 302ff.

24 H. Luther, *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, 22ff. Vgl. auch Chr. Link, *Theologische Perspektiven nach Marx und Freud*, Stuttgart/Berlin 1971, 118ff.

25 Zitiert bei Harald Knudsen, *Christologie und analytische Psychologie. Eine vergleichende Betrachtung zu Schleiermacher und C.G. Jung*. Th.Viat. 15 (1979/80), 35.

26 Vgl. T. Evers, *Mythos und Emanzipation*, Hamburg 1987, 36ff.

Maske, der Fassade, und sich auseinanderzusetzen mit dem eigenen und dem kollektiven Unbewußten, um sich mehr und mehr dem Eigenen, dem Selbst anzunähern – ein anstrengender, schmerzlicher, niemals zu Ende kommender Prozeß, der nicht nur (wie bei Freud) eine Aufhebung früher Verdrängungen zum Ziel hat, sondern darüber hinaus nach vorne verweist, insofern er das, was in den kollektiven Archetypen an überpersönlichen Möglichkeiten angelegt ist, ins einzelne Selbst integrieren soll.

In diesem Prozeß spielt Religion für Jung eine wichtige Rolle, in einer allerdings sehr spezifischen und zugleich umstrittenen Weise. Während Freud – vielleicht in verkannter Gegenabhängigkeit – sein Leben lang gegen die Religion kämpft und gleichzeitig nicht von ihr loskommt, ist Jungs ganzes Werk von großem Interesse und sensibler Offenheit gegenüber allen religiösen Phänomenen durchzogen. Im Prolog seiner Autobiographie »Erinnerungen, Träume, Gedanken« schreibt er: »Im Grunde genommen sind mir nur die Ereignisse meines Lebens erzählenswert, bei denen die unvergängliche Welt in die vergängliche einbrach.«²⁷ In einem Brief von 1952 heißt es: »Ich finde, daß alle meine Gedanken um Gott kreisen wie die Planeten um die Sonne und wie diese von Ihm als der Sonne unwiderstehlich angezogen sind.«²⁸ Seine frühen Träume aus der Kinder- und Jugendzeit sind voll von religionsgeschichtlich hoch interessantem Material, so daß er, rückblickend, sagt: »Meine ganze Jugend kann unter dem Begriff des Geheimnisses verstanden werden«²⁹ und – wenig später den Schlüsselsatz: »Damals wurde es mir plötzlich klar, daß Gott, für mich wenigstens, eine der allersichersten, unmittelbaren Erfahrungen war.«³⁰

Der Begriff der unmittelbaren Erfahrung bildet für Jung das Zentrum des Religionsthemas – es geht ihm um »Erfahrung« im Sinn eines direkten, emotional aufwühlenden Betroffenseins von »Gott« – Gott verstanden als spannungsreiche Einheit von »verheerendem Feuer« und »unbeschreiblicher Gnade«³¹ – und es geht ihm um Unmittelbarkeit in schroffer Abgrenzung zu dem, was er in der Person seines Vaters, des Pfarrers, als eine intellektuelle, erfahrungslose, kirchlich domestizierte Form der Religion wahrnahm. Die Erfahrung ist das einzige, auf das sich der empirische Psychologe beziehen kann, so betont Jung wiederholt; sie wird ausgelöst durch Kräfte, Mächte, die gewissermaßen hinter ihr stehen; der Psychologe kann sie nur als bewußtseinstranszendent bezeichnen, über eine weitergehende Transzendenzvorstellung sowie über ihren Wahrheitsgehalt steht ihm keine Aussage zu.³²

27 C.G. Jung, »Erinnerungen, Träume, Gedanken«, Zürich/Stuttgart 1963, 11.

28 Ebd. 6.

29 Ebd. 47.

30 Ebd. 67.

31 Ebd. 61.

32 Vgl. T. Evers (s. Anm. 26), 176ff. Evers betont allerdings, daß sich Jung an diese Selbstbeschränkung häufig nicht gehalten habe.

Rückbindung an die eigenen und kollektiv unbewußten Tiefenkräfte – das ist für Jung religio: Begegnung mit dem Göttlichen geschieht in der Begegnung mit dem eigenen »Selbst« – wobei dieses Selbst den alles umfassenden Archetyp repräsentiert, der jeder konkreten Existenz immer schon voraus liegt. Insofern bekommt die Jung'sche Tiefenpsychologie einen durchaus ambivalenten Charakter: Einerseits droht die Gefahr, daß sie ihre kritische Perspektive verliert, indem sie beispielsweise mythologisches Material einer bestimmten Epoche zu anthropologischen Universalien erklärt;³³ andererseits hat sie immer auch einen Zug nach vorn, ins »noch nicht«, ins Noch-Ausstehende, eben weil die Archetypen immer auch eine kritische Funktion gegenüber individuellen und gesellschaftlichen Normen haben.³⁴

Letztlich vertritt Jung eine mystische Form der Religion: Gottesbegegnung ist »Selbst«-Verwirklichung, »Selbst«-Verwirklichung Gottesbegegnung – wobei eben, wie erwähnt, das Selbst im Jung'schen Sinn viel mehr umfaßt, als es das Allerweltswort »Selbstverwirklichung« heutzutage suggeriert. Eine wohlwollende Deutung wird diese utopisch-kritische Dimension festhalten, allerdings auch nicht übersehen, daß Jungs Religionsverständnis gerade in der esoterischen Szene gerne aufgegriffen und in einer oftmals banalisierten Form aktualisiert worden ist. Ich glaube, daß Jung nicht an einer psychologistischen Reduktion der Religion interessiert war. Er versucht, mit den Mitteln seiner Sprache und Vorstellungswelt ein letztes Mir-selbst-Gegebensein zu benennen: Das unmittelbar gegebene Bewußtsein, daß ich lebe und leben darf, daß ein Größeres als mein Ich und meine Welt – in Form der Archetypen – mich immer schon trägt und prägt – in diesem Ansatz ist durchaus eine gewisse Verwandtschaft und gleichzeitig ein deutlicher Unterschied zwischen Jung und Schleiermacher zu konstatieren.

4 Religion und Urvertrauen (Erikson)

Bei Freud ist Religion »Tribschicksal«, bei Jung Begegnung mit den Tiefen des Unbewußten – bei beiden fehlt das, was die nächste Generation von Psychoanalytikern zum Thema gemacht hat: Religion als Ich-Leistung, deren Wurzeln in der prinzipiellen Angewiesenheit des Menschen auf Beziehungen liegen. Wie ist das zu verstehen?

33 Dieser Vorwurf ist Jung immer wieder im Blick auf seine Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus gemacht worden. Vgl. dazu ausführlicher *T. Evers*, (s. Anm. 26), 129ff.

34 Dieser Zug ins noch Ausstehende wird methodisch durch die sogenannte Amplifikation und die aktive Imagination in der analytischen Psychologie eingelöst. Vgl. dazu *M. Martin*, Die Bedeutung der Tiefenpsychologie C.G. Jungs für die praktisch-theologische Hermeneutik. In: *D. Zilleßen* u.a. (Hg.), *Praktisch-theologische Hermeneutik*, Rheinbach 1991, 255ff.

Während Freud dem Ich des Menschen – also seiner Fähigkeit zur Wahrnehmung und Handlungssteuerung – eine gegenüber seiner Triebhaftigkeit recht marginale Rolle zuschreibt,³⁵ wird das Ich von Anna Freud, Heinz Hartmann, Erik Erikson und anderen in zunehmendem Maß als das psychische Organisationsprinzip begriffen, das die entscheidende Koordinations- und Organisationsfunktion zwischen der menschlichen Triebhaftigkeit und den Anforderungen der Umwelt wahrnimmt. Das Ich erscheint nicht mehr als Spielball fremder Kräfte, sondern als durchaus kräftiges Integrationszentrum des Menschen im Zusammenhang seiner grundlegenden Beziehunghaftigkeit. In den Rahmen der Fähigkeiten des Ich zur Anpassung an die Außenwelt gehört seine Fähigkeit zur Symbolbildung,³⁶ man könnte auch sagen, zur Deutung seines Lebens und seiner Welt. Die Entstehung einer solchen Fähigkeit zur Symbolbildung läßt sich entwicklungspsychologisch beschreiben: Das Kind internalisiert die Interaktionserfahrungen mit der Mutter in Form von Repräsentanzen, also in Form von emotional getönten Erinnerungen und Vorstellungen, die es ihm erlauben, ein Bild der Mutter zu evozieren, auch wenn diese nicht anwesend ist.³⁷ Diese Fähigkeit differenziert sich mit zunehmendem Alter – aus dem »Ersatzobjekt« wird das »Übergangsobjekt« und schließlich das symbolische Objekt – und bildet die Grundlage sowohl für den Spracherwerb – die diskursive Symbolik – wie auch für die sog. »präsentative Symbolik« in Kunst und Religion.³⁸

Was muß geschehen, damit in den frühen Beziehungen ein kräftiges und zugleich flexibles »Ich« entsteht, das Symbole bilden kann, die eine sinnvolle Weltorientierung ermöglichen und gleichzeitig wiederum eine positive, Ich-stützende Funktion haben? Hier kommt Eriksons Charakterisierung der ersten Lebensphase des Menschen mit den Begriffen »Urvertrauen gegenüber Urmißtrauen« ins Spiel: In den frühesten Interaktionen muß der Säugling die Mutter (bzw. die bemutternde Person) und das größere Umfeld als so vertrauenswürdig und verlässlich erleben, daß es durch diese Vermittlung auch sich selbst als vertrauenswürdig empfinden kann. »Das Grundvertrauen in eine Gegenseitigkeit ist jener »Uroptimismus«, jene Annahme, »daß jemand da ist«, ohne den wir nicht leben können.«³⁹ Diese grundlegende Erfahrung von Vertrauen

35 Freud vergleicht z.B. das Ich mit dem schwachen Reiter auf einem starken Pferd. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, St.A. I, Frankfurt 1969, 514.

36 Vgl. A. Lorenzer, Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt 1973, 110f.

37 Eine differenzierte Beschreibung dieses komplexen Prozesses findet sich bei A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1984, 155ff. Vgl. dazu auch H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung, Freiburg 1994, 198ff.

38 Diese Unterscheidung stammt von Susanne Langer, Philosophy in a new Key, Cambridge (1942), 1980.

39 Erikson, Der junge Mann Luther, Frankfurt 1975, 129.

bildet für Erikson den ontogenetischen Grundstein jeder Religion. Einerseits teilt Erikson die Annahmen der Freud'schen Religionskritik im Blick auf bestimmte Phänomene durchaus,⁴⁰ andererseits führt er zum ersten Mal im Rahmen der Freud'schen Tradition einen konstruktiv-funktionalen Blickwinkel ein: »Unter allen ideologischen Systemen stellt jedoch allein die Religion jenes früheste Gefühl wieder her, einem zugewandt zu sein, der Fürsorge und Vorsorge trifft.«⁴¹ Die tiefe Sehnsucht erkannt zu werden und zu erkennen, die Hoffnung auf eine vertrauenswürdige, verlässliche Gegenwart und Zukunft speist sich aus diesen frühen, präödiapalen Erfahrungen, geht aber nicht in ihnen auf. »Oder haben nicht vielmehr die Religionen an des Menschen Fähigkeit teil, sich gerade durch das Zurückgreifen auf frühere Stufen *schöpferisch neu zu beleben*? In ihrer schöpferischsten Phase rekonstruieren sie unsere frühesten Erfahrungen ...«⁴²

Ich glaube, daß damit ein Vorgang bezeichnet ist, den Schleiermacher so beschrieben hat: »Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte, sie half mir als ich anfang den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden ...«⁴³

Religion ist und bleibt lebendig, insofern es ihr gelingt, frühe – »mütterliche« – Lebenserfahrungen, deren Sehnsüchte und Gewißheiten, aufzugreifen und weiterzuführen. Das ist zweifellos ein Regressionsvorgang, dessen Bedeutung nun jedoch gegenüber Freud neu bestimmt wird: Es gibt eine Regression – bei vielen Krankheiten kann man das leicht beobachten – wo der Rückgang auf eine frühere Entwicklungsstufe letztlich der Kräftigung und Stärkung des Erwachsenen-Ich dient, so daß der englische Psychoanalytiker M. Balint von einer gutartigen Regression gesprochen hat, von einer »Regresssion um der Progression willen«.⁴⁴

Damit hat uns Erikson neu sehen gelehrt, wie grundlegend die Beziehungshaftigkeit des Menschen auch für seine Religion ist: Die Qualität der frühen Beziehungserfahrungen spiegelt sich wieder in der emotionalen Qualität des Glaubens; die Inhalte des Glaubens, die *fides quae creditur*, sind gewissermaßen eingebettet in dessen emotionale Basis als Vertrauen, Hoffnung und Sehnsucht (*fides qua creditur*).

40 Z.B. Erikson (s. Anm. 39), 293.

41 Ebd. 130.

42 Ebd. 292 (»kursiv« von mir, M.K.).

43 *Schleiermacher* (s. Anm. 2), 14f.

44 M. Balint, *Therapeutische Aspekte der Regression*, Stuttgart 21997, 161. Zur Auseinandersetzung mit diesem Konzept vgl. K. Winkler, *Werden wie die Kinder? Christlicher Glaube und Regression*, Mainz 1992, 89ff.

Es ist unverkennbar, daß die religiösen Symbole und Rituale immer neu auf das Bedürfnis des Menschen nach Sinnvergewisserung, nach Neubelebung des Vertrauens antworten. Erikson hat dafür wiederholt auf den aaronitischen Segen hingewiesen.⁴⁵ In diesem Segen wird die Sehnsucht, wirklich gesehen und als einzigartig erkannt zu werden, wiederbelebt und gleichzeitig durch die Adressierung dieser Sehnsucht an Gott die notwendig fragmentarische Gestalt menschlicher Wechselseitigkeit ins Absolute transzendiert.⁴⁶ Der aaronitische Segen und der Satz des Paulus aus 1. Kor. 13, 12 (»Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.«) drücken für Erikson exemplarisch die religiöse Sehnsucht nach einer tragenden Wechselseitigkeit aus.⁴⁷

Damit entsteht ein anderes Kriterium zur Einschätzung von Religion, das für verschiedene Teilbereiche der Praktischen Theologie bedeutsam geworden ist, nämlich die Frage, in welchem Ausmaß eine Religion, ein Glaube frühe Vertrauenserfahrungen belebt und neues Vertrauen in tragfähige Wechselseitigkeit zwischen Menschen, zwischen Menschen und der Natur, zwischen Mensch und dem Grund des Lebens, Gott, stiftet.

Gleichzeitig muß im Bewußtsein bleiben, daß ein solches Grundvertrauen nicht herstellbar ist: Auch Eltern mit der besten Absicht können es nicht gezielt herbeirufen und machen, es bleibt vielmehr – gerade auch in seiner Wechselseitigkeit – Geschenk, und nicht Leistung, ein Aspekt, der als theologische Kritik an der Psychoanalyse unverzichtbar ist.⁴⁸ Der Mensch konstituiert seine Identität und auch das seine Identität begründende Ur-Vertrauen in einem letzten Sinn nicht selbst, sondern verdankt sich einem Größeren außerhalb seiner selbst.

45 Z.B. *Erikson* (s. Anm. 39), 130.

46 Vor allem *W. Pannenberg*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 217ff., hat betont, wie sehr das Grundvertrauen in seiner Unbegrenztheit die begrenzten Fähigkeiten der Mutter übersteigt und insofern von seiner Zielrichtung her zutiefst ein religiöses Phänomen darstellt.

47 1. Kor. 13,12 zitiert *Erikson* (s. Anm. 39), 125.

48 Vgl. *G. Schneider-Flume*, *Die Identität des Sünders*, Göttingen 1985. Ihre Auseinandersetzung mit Erikson u.a. zielt darauf ab, die Tendenz zur Selbstkonstitution in der Identitätstheorie kritisch zu hinterfragen und aus theologischer Sicht gerade die Konstitution des Menschen aus der Liebe Gottes oder aus dem geschenkten Glauben zu betonen.

5 Religion und Narzißmus (H. Kohut)⁴⁹

Es ist charakteristisch für die Psychoanalyse, daß sie in immer frühere Stadien der Lebensentwicklung vorzudringen und deren Bedeutung für das spätere Leben, für Krankheit und Gesundheit, zu verstehen sucht. Schon Freud hat die früheste Beziehungsform zwischen Mutter und Säugling mit dem Begriff des Narzißmus bezeichnet: Damit ist die Annahme gemeint, daß sich das Kind – gewissermaßen in Fortsetzung der intrauterinen Existenz – wenigstens für kurze Zeiten als Teil einer grenzenlosen, beseligenden Einheit mit der Mutter erlebt, und auf diese Weise die Angst und Wut über die immer wieder bedrohlich einbrechende Realität abwehren kann. Die Freud-Schülerin Lou Andreas-Salome hat diesen symbiotischen Zustand als »Urerlebnis der Allteilhaftigkeit«, des Grenzenlosen, der kosmischen Harmonie bezeichnet.⁵⁰ Das Kind phantasiert sich als riesig, allmächtig und unverletzlich und vermag dadurch zeitweise die tatsächliche erlebte Ohnmacht und Winzigkeit zu kompensieren. In diesem immer wieder erneuerten Urerlebnis wurzelt die Konstitution des Selbst – Selbst (im Unterschied zu Jung) verstanden als »erlebende und erlebte Ganzheit der Person«:⁵¹ Hier entsteht – durch den »Glanz in den Augen der Mutter« (R. Spitz), in dem sich das Kind spiegelt – »die unverbrüchliche Überzeugung, liebenswert und liebesfähig zu sein«⁵² – oder, wo jenes empathische Milieu fehlt, die beständige Unsicherheit und Angst um sich selbst, das Gefühl von Leere, Sinnlosigkeit und zielloser Wut.

Verschiedene Psychoanalytiker haben die Religion als »Erbe des primären Narzißmus« bezeichnet: »Gottesvorstellung und religiöser Glaube sind somit eine Möglichkeit des Menschen, unabhängig von seinen Beziehungen zu den realen Objekten und ohne diese Beziehungen zu gefährden, die im primären Narzißmus wurzelnde Gewißheit zu bewahren, mit dem Urgrund des Lebens verbunden, trotz Trennung und Individuation ›heil‹ und ganz zu bleiben.«⁵³

Genauer müßte man sagen: Durch die frühkindliche Erfahrung des primären Narzißmus ist eine Erlebnismöglichkeit angelegt, die in der Religion auf doppelte

49 Zum folgenden vgl. *H. Henseler*, Religion – Illusion?, Göttingen 1995; *H. Müller-Pozzi*, Psychoanalytisches Denken, Bern/Göttingen 21997; *ders.*, Gott – Erbe des verlorenen Paradieses, *WzM* 33 (1981), 191–203; *G. Schneider-Flume*, Narzißmus als theologisches Problem, *ZThK* 82 (1985), 88–110.

50 Zitiert bei *Henseler* 1995, 131.

51 *Müller-Pozzi*, Psychoanalytisches Denken (s. Anm. 49), 51f.

52 Ebd. 142.

53 *H. Müller-Pozzi*, Gott – Erbe des verlorenen Paradieses, *WzM* 33 (1981), 197.

Weise wiederbelebt werden kann: Zum einen ist es die regressive Sehnsucht nach dem Einswerden, nach dem Verschmelzen mit dem Grund des Seins – eine Sehnsucht, die in allen mystischen Dimensionen von Religion zum Tragen kommt und die immer in der Gefahr steht, der Auseinandersetzung mit der Realität auszuweichen.⁵⁴ Zum anderen und zugleich ist eben dies aber auch eine progressive Sehnsucht, die sich mit der dieser Sehnsucht entgegenstehenden Realität gerade nicht abfindet, sondern sie aufzusprenken sucht; die der Realität gerade nicht das letzte Wort einräumt, sondern sich einem größeren Horizont öffnet.

Religion beerbt die narzißtische Erlebnismöglichkeit und wendet sie gleichzeitig ins Grundsätzliche und Schrankenlose: Während die Möglichkeiten der Eltern, Liebe, Geborgenheit und Sicherheit anzubieten, notwendig immer begrenzt und fragmentarisch sind, bekennt der religiöse Glaube die Vollkommenheit und Unbegrenztheit der religiösen Beziehung von Gott her. (Die Art und Weise, wie Schleiermacher von Religion als Sinn und Geschmack für das Unendliche, als Anschauung des Universums etc. spricht, greift zweifellos solche narzißtischen Erlebnismöglichkeiten auf.)

Aus psychoanalytischer Perspektive ist also wichtig für das Entstehen von Religion, daß in der frühen Lebenserfahrung eine narzißtische Erlebnismöglichkeit grundgelegt wird. Sozialisatorische und therapeutisch-seelsorgliche Bemühungen können hier ansetzen, indem sie Ansätze zur Nachsozialisation anbieten und darin die Grundstruktur noch einmal erlebbar machen: Das Selbst in seiner Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit konstituiert sich nicht aus sich selbst heraus, sondern wächst aus einer empathisch umgebenden Umwelt.

Diese narzißtische Perspektive hat nun noch eine zweite Seite: H. Kohut hat darauf hingewiesen, daß die Lebensaufgabe eines jeden Menschen darin besteht, jene primärnarzißtischen Illusionen von der eigenen Größe und Unverletzlichkeit langsam zurückzunehmen und umzuwandeln in einen sog. gereiften Narzißmus, der sich vor allem in einer stabilen Selbstliebe äußert. Mit dem Wachsen einer solchen Selbstliebe nimmt auch die Fähigkeit zu, andere zu lieben, Liebe zu geben; es nimmt die Fähigkeit zu, Kreativität zu entwickeln und die eigene Person mit einem gewissen Humor in ihrer Endlichkeit und Begrenztheit wahrzunehmen.⁵⁵ Wo das nicht geschieht, bleibt eine lebenslange hohe Kränkungsanfälligkeit und das dauernde Bestreben, sich über Bestätigung von außen selbst zu stabilisieren.

54 Man denke nur an das »ozeanische Gefühl«, von dem Romain Rolland Freud geschrieben hatte und das Freud natürlich in sich nicht entdecken konnte. Vgl. *Freud* (s. Anm. 17), 197f.

55 *H. Kohut, Narzißmus*, Frankfurt 1976, 334ff. – Vgl. dazu *H.G. Heimbrock, Phantasie und christlicher Glaube*, München/Mainz 1977.

Wo jedoch ein solchermaßen gereifter Narzißmus wachsen kann, hat er – theologisch gesehen – eine zweifache Konsequenz:

1. »Je sicherer ein Mensch sich seines eigenen Wertes ist, je gewisser er weiß, wer er ist ... umso mehr wird er mit Selbstvertrauen und Erfolg in der Lage sein, Liebe zu geben.«⁵⁶ Anders gesagt: Ein hinreichend geliebtes Selbst vermag wiederum zu lieben. Selbstliebe muß nicht prinzipiell abgewertet werden, Gottesliebe und Selbstliebe sind nicht als gegensätzlich und einander ausschließend zu begreifen, wie es gelegentlich in der christlichen Tradition dargestellt worden ist;⁵⁷ vielmehr: Wer sich die Liebe Gottes zukommen läßt, kann sich in seinem brüchigen Selbst gestärkt und ermutigt erleben und von der Liebe weitergeben.
2. Das Bekenntnis zu Gottes Allmacht und Vollkommenheit schließt ein, daß dem Menschen seine Endlichkeit und Begrenztheit vor Augen geführt wird. Die »narzißtische Gesellschaft«, wie sie Chr. Lasch, H.E. Richter u.a. beschrieben haben,⁵⁸ vermeidet die Auseinandersetzung mit Endlichkeit und Begrenztheit, vermeidet die direkte Wahrnehmung von Leiden, Krankheit und Tod. Demgegenüber könnte eine Glaubenseinsicht, wie sie paradigmatisch in Pr. 5,1 formuliert ist – »Gott ist im Himmel und du bist auf Erden« – dazu beitragen, daß eine Umformung zu einem solchen gereiften Narzißmus leichter geschehen kann – ein Prozeß, der eine narzißtische Gesellschaft wieder menschlicher werden lassen könnte. Durch die Narzißmustheorie, so möchte ich, diesen Abschnitt zusammenfassend, sagen, ist die Selbstwertproblematik aktuell geworden. Theologische und psychoanalytische Anthropologie weisen in begrenzter Analogie darauf hin, zum einen, daß sich das Selbst des Menschen nicht aus sich selbst heraus konstituiert, nicht einsame, heroische Leistung darstellt, sondern von außerhalb seiner selbst begründet wird; zum anderen, daß die Notwendigkeit, die Endlichkeit der eigenen Existenz wahrzunehmen und sich mit ihr auseinanderzusetzen, einen wichtigen Bestandteil gereifter Menschlichkeit darstellt.

56 Kohut (s. Anm. 55), 335.

57 Vgl. dazu G. Schneider-Flume, Narzißmus als theologisches Problem, ZThK 82 (1985), 90f. mit Hinweis auf Kierkegaard und Nygren.

58 Christopher Lasch, The Culture of Narcissism, New York 1979; H.E. Richter, Der Gotteskomplex, Reinbek 1979.

6 Religion und Möglichkeitsraum (D.W. Winnicott)⁵⁹

P. Tillich hat betont, daß Rede von Gott ausschließlich symbolische Rede ist; allerdings – darauf weist Tillich auch hin – hat der Symbolbegriff immer gegen ein defizitäres Verständnis seiner selbst zu kämpfen: Symbol sei weniger als Realität, eben »nur« Symbol, wird gesagt. Wie verhalten sich also Symbol und Wirklichkeit zueinander? Ist das Symbol weniger als die Wirklichkeit?

Ein Vertreter der englischen sog. Objekt-Beziehungs-Theorie, Donald W. Winnicott, hat hierzu Wichtiges beigetragen: Jene schon im Zusammenhang mit der Narzißmustheorie erwähnte Einheit von Mutter und Kind löst sich notwendigerweise im Verlauf der Entwicklung des Kindes auf. Auch die frühen Größenphantasien haben nur zeitweiligen Bestand. Nun tritt das in den Vordergrund, was Eltern aus eigener Anschauung gut kennen, was Winnicott als Übergangsobjekt bezeichnet: Ein Stück Stoff, der Zipfel der Bettdecke, eine Puppe, ein Teddy gewinnt eine große Bedeutung: Das Übergangsobjekt tröstet gegen die Angst vor dem Verlassensein. Es kann aber diese Trostfunktion nur wahrnehmen, weil dieser Gegenstand für das Kind einen Bedeutungsüberschuß hat: Der Zipfel der Bettdecke oder der Teddy ist mehr als das physisch anwesende Objekt, sie stehen für die tröstliche Anwesenheit eines anderen, in der Regel wohl der Mutter, die nicht da ist und in dem Stoffzipfel eben doch »irgendwie« spürbar ist – und diesen Bedeutungsüberschuß nennt Winnicott in einem spezifischen Sinn »Illusion«.

Anders als bei Freud bezeichnet der Begriff der Illusion bei Winnicott etwas, das zwar in die äußere Realität gehört, aber zugleich als Teil des Selbst, als Teil der inneren Realität erlebt wird. Winnicott spricht von einem Paradox: »Das Kleinkind erschafft das Objekt, aber das Objekt war bereits vorher da, um geschaffen und besetzt zu werden.«⁶⁰ Damit hat dieses Übergangsobjekt einen erkenntnistheoretischen Zwischenstatus, der stillschweigend auch von den Erwachsenen akzeptiert wird; wir würden nie fragen, so sagt Winnicott, »hast du dir das ausgedacht, oder ist es von außen an dich herangebracht worden? ... Die Frage taucht gar nicht erst auf.«⁶¹ Das Übergangsobjekt repräsentiert einen intermediären Bereich, wie Winnicott auch sagt, einen Bereich, in dem sich die klassischen Dichotomien von Innenwelt und Außenwelt, Getrenntsein und Verbundensein, subjektiv und objektiv in spezifischer Weise überschneiden.

⁵⁹ Zum folgenden vgl. *W. Drechsel*, Pastoralpsychologische Bibelarbeit, Stuttgart/Berlin 1994, 149ff.; *W.W. Meissner*, Psychoanalysis and religious experience, New Haven/London 1984.

⁶⁰ *D.W. Winnicott*, Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1973, 104.

⁶¹ Ebd. 23.

Die Fähigkeit, Übergangsobjekte mit einem solchen Bedeutungsüberschuß zu bilden und zu haben, ist nach Winnicott der Beginn der Symbolbildung und zugleich liegt hier die Wurzel für einen kreativen Umgang mit Realität auch beim erwachsenen Menschen. Der intermediäre Bereich wird zum Möglichkeitsraum: Zunächst im kindlichen Spiel, später dann in der Kunst und in der Religion wird ein solcher Möglichkeitsraum – ein solcher Zwischenraum zwischen subjektiv und objektiv – immer wieder belebt und neu inszeniert. Nicht die Anpassung an eine wie auch immer vorgegebene Realität gilt als oberstes Ziel; vielmehr soll die Wirklichkeit transparent werden – in der Kunst, so könnte man sagen, für die kreativen Dimensionen des Lebens, die dem Alltag gewissermaßen vorausliegen, in der Religion für den Grund und das Geheimnis der Wirklichkeit insgesamt, für Gott.

Wenn man die Metapher der Illusion im Sinne Winnicotts, also der Übergangserfahrung, auf das Phänomen der Religion überträgt, erscheinen manche Fragestellungen in neuem Licht. Ich will das am Beispiel des Glaubensbegriffs andeuten: Glaube wird theologisch verstanden als Geschenk Gottes, er kommt aus einer Quelle außerhalb unserer selbst (*extra nos*) und ist doch zugleich eigene Einstellung und Haltung (*in nobis*). Im Sinne Winnicotts könnte man sagen: Glaube wird empfangen und zugleich geschaffen. Das, was dem Menschen aus der Offenbarung, aus der religiösen Tradition entgegenkommt, wird zugleich in höchst persönlich-individueller Weise angeeignet und umgeformt. So gesehen bildet auch der Glaube eine Art von Möglichkeitsraum.

Analoges kann man vom Symbol, vom Gottesbild⁶² oder auch vom Ritual sagen: Ein vorgegebener Bedeutungsträger, ein Wort, ein Bild, eine Handlung, gewinnt seine Besonderheit durch die unvermeidlich hinzutretende subjektive Bedeutungsgebung – und gerade dieses Changieren zwischen objektiv und subjektiv erscheint als Eröffnung eines kreativen Möglichkeitsraumes. Das *brutum factum* einer vorgegebenen Realität ist nicht mehr, wie bei Freud, letzter Maßstab und Ziel einer resignierten Anpassung, sondern sie kann – in Kunst und Religion – aufgesprengt und spielerisch-deutend überstiegen werden. Wo beispielsweise der Gottesdienst als liturgisches Spiel verstanden wird, da eröffnet er einen solchen Möglichkeitsraum, der allen Tendenzen zur Funktionalisierung des Lebens widerspricht.⁶³

62 Die Entstehung und Entwicklung von Gottesbildern im Sinn eines Übergangsobjekts stellt ausführlich dar *A.M. Rizzuto*, *The Birth of the Living God*, Chicago 1979. – Vgl. auch *C. Thierfelder*, *Gottes-Repräsentanz. Kritische Interpretation des religionspsychologischen Ansatzes von A.M. Rizzuto*, Stuttgart 1998.

63 Vgl. dazu *H.G. Heimbrock*, *Gottesdienst: Spielraum des Lebens*, Weinheim 1993.

7 Schluß

Ein 18jähriger Berufsschüler schreibt auf die Frage, was er unter »Gott« verstehe: »Ich glaube nicht an Gott, wie ihn die Kirche mir vorschreibt, ich glaube an meinen eigenen Gott, der mich zu nichts zwingt, zu dem ich kommen kann, der mir Beistand leistet, der mich nicht verurteilt. Gott ist für mich neue Lebenskraft, die mir (z.B. nach einem Streit) verloren gegangen ist.«⁶⁴ Diese Sätze zeigen den vielfach beschriebenen Prozeß der Transformation von Religion in der postmodernen Gegenwart – weg von ihrer kirchlich-institutionell bestimmten Gestalt hin zu radikal pluralisierten und individualisierten Ausdrucksformen. Die religiösen Subjekte machen sich selbst zum Maßstab ihrer individuellen Lebens- und Weltdeutung – und suchen gleichzeitig das offene Gespräch darüber. Dann kann es nicht nur um eine kritische Beurteilung der Inhalte dieser subjektiven Deutungen gehen – gerade das wäre die Perspektive, die der Schreiber ablehnt; vielmehr muß es immer auch um die jeweilige Funktion dieser Religiosität gehen. Die skizzierten psychoanalytischen Fragehinsichten können dabei gerade für eine praktisch-theologische Religionshermeneutik von Bedeutung sein. Ich nenne einige beispielhafte Aspekte und Fragen:

- Sofern man mit unbewußten Motivationen rechnet, ist Ambivalenz in jedem religiösen Verhalten zu unterstellen – wie ist damit umzugehen?
 - Es kann sich als produktiv erweisen, Entsprechungen zwischen dogmatischen Grundbegriffen und anthropologischen Grundbedürfnissen bzw. menschlicher Selbsterfahrung aufzudecken und in ihrer Bedeutung zu verstehen.⁶⁵
 - In der eben zitierten Aussage ist die narzißtische Komponente unübersehbar: Religion soll dazu dienen, den Selbstwert des Glaubenden zu stabilisieren. Wie kann Theologie zugleich konstruktiv und kritisch mit der Selbstwertproblematik umgehen?
 - Haben bestimmte Lebens- und Weltdeutungen eine regressiv-infantilisierende Tendenz? Welche Erfahrungsfelder für Religion und Spiritualität stellen wir als Kirche zur Verfügung? In welche – von Vertrauen geprägte – Beziehungen sind sie eingebettet? Und halten sie den Umgang mit Realität offen und transparent?
- Das sind, in sehr kondensierter Form, einige Grundfragen, die sich aus der Beschäftigung mit den genannten psychoanalytischen Ansätzen zum Phänomen der Religion ergeben. Sie geben nicht vor, das Geheimnis der Religion zu erklären oder aufzulösen; aber sie beanspruchen, eine hilfreiche Perspektive zu sein, da wo die Bedeutung und Wirkung von Religion in Frage steht.

64 R. Schuster, Was sie glauben. Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984, 138.

65 Dies hat exemplarisch P. Tillich versucht, indem er darauf verweist, daß die Begriffe Sünde und Gnade erst von bestimmten Vorgängen in der Psychotherapie her neu in Bedeutung gefüllt worden sind. In: Ders., Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existentialismus, GW VIII, Stuttgart 1970, 304ff.