

Psychoanalytische und theologische Aspekte der Religionskritik

Autor(en): **Winkler, Klaus**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **43 (1987)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878352>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Psychoanalytische und theologische Aspekte der Religionskritik

Einleitung: Die Beziehungen zwischen Tiefenpsychologie und evangelischer Theologie spiegeln eine auffällige und ständig fortgeschriebene Ambivalenz wider. Einerseits kommen beide Deutungssysteme menschlicher Wirklichkeit offensichtlich nicht voneinander los. «Freuds anhaltendes Interesse an Religion macht ihn zu einem potentiellen Gesprächspartner der Theologie – oder zu einem Gegner, mit dem man sich unablässig beschäftigt», schreibt Walter Neidhart.¹ Andererseits arbeiten Psychoanalytiker und Theologen auf dem Hintergrund ihrer jeweils institutionalisierten Vorgehensweisen und organisierten Handlungsfelder in aller Regel streng getrennt. Sie legen also deutlich Wert auf Distanzierung voneinander. Das hat einen sachlichen Grund, der sich im Hinblick auf den theologischen Gesprächspartner so beschreiben lässt: «Seit ihrer Begegnung mit der Philosophie der Antike hat die Theologie ein Gegenüber, mit dem sie sich ständig, rezipierend und sich distanzierend, auseinandersetzt. Fehlt das Distanzieren, so gibt sich die Theologie selber auf. In ihrer Beziehung zur Tiefenpsychologie ist das ähnlich.»² – Eine wissenschaftlich reflektierende Tiefenpsychologie kann angesichts der ständig drohenden Gefahr, das identitätsstiftende Selbstverständnis unter der Hand an «fremde» weltanschauliche Prämissen bzw. Zielvorstellungen auszuliefern, sehr sicher analog reagieren und klare Trennungslinien fordern. Daneben gibt es hier und dort negative Erfahrungen genug hinsichtlich des jeweils anderen Denkens und Handelns sowie im Bezug auf den gegenseitigen Umgang miteinander. Von ihren Anfängen her hat die Psychoanalyse religiöse Bindungen und deren theologische Aufbereitung für zumindest «fragwürdig» erklärt und mit entwicklungshemmenden Fixierungen an frühkindliche Erlebensmodalitäten zusammengestellt.

Umgekehrt hat die Theologie aller psychoanalytisch vorgezeichneten Therapie von deren Beginn an im Hinblick auf einen wirklich umfassenden

¹ Vgl. W. Neidhart, Beziehungen zwischen Tiefenpsychologie und evangelischer Theologie. In: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Zürich, Bd. XV (hg. von G. Condrau) 1979, 183 ff. hier 183.

² W. Neidhart, a. a. O. 188.

Realitätsbegriff immer neu fatalen Reduktionismus vorgeworfen. – Diese doppelseitige Tradition wurde und wird gepflegt! So tradieren viele Psychoanalytiker und Theologen ein mit etlicher Wahrscheinlichkeit nur vorläufiges Urteil so, als wäre es ein nicht mehr hinterfragbares Wahrheitsmoment: Das anthropozentrische Menschenbild der Psychoanalyse und ein theozentrisches Menschenbild, wie es die Theologie vertritt, erscheinen als unvereinbare Prämissen und damit alternativ. In der Folge gilt es, sich für eine psychoanalytische oder für eine theologische Sicht mit nachfolgender spezifischer Handlungsstrategie zu entscheiden, wann immer es um intrapsychische oder interpsychische Konfliktlösungsversuche geht.

In den folgenden Überlegungen, die Walter Neidharts grundsätzliche Ausführungen zur Verhältnissetzung von Tiefenpsychologie und Theologie³ aufnehmen und an diese anschließen, soll der immer mögliche weltanschauliche Schlagabtausch gerade nicht fortgesetzt werden. Vielmehr geht es darum, Religionskritik als ein Faktum herauszustellen, das sowohl innerhalb des psychoanalytisch als auch theologisch fundierten Denkens und Handelns zum Tragen kommt. Dann aber gilt es abzuklären, welche Funktion der kritische Umgang mit Religion im so oder so vorgezeichneten helfenden Umgang mit konfliktbehafteten Menschen bekommt. Ein entsprechender Klärungsprozess ist allerdings darauf angewiesen, dass zwei weitverbreitete und als Erlebenskliches eingeschliffene Unterstellungen als erkenntnishemmende Elemente zumindest vorläufig ausgesetzt werden können: Einmal führt es nicht weiter, wenn Theologen der Psychoanalyse in abwertender Absicht und im falschen Kontext unentdeckte bzw. vernachlässigte weltanschauliche Implikate vorwerfen. – Zum anderen führt es nicht weiter, wenn die Psychoanalytiker den Theologen pauschal anlasten, mit deren transzendent verankerten Grundannahmen sei automatisch eine nicht mehr verantwortbare Realitätsflucht verbunden. – Demgegenüber geht der hier vorgelegte Versuch, den heutigen Stand der psychoanalytischen und theologischen Religionskritik miteinander zu vergleichen, von der Vorstellung aus, ein solcher Vergleich könnte dem Selbstverständnis beider Disziplinen zum Vorteil gereichen. Konkret wäre dieser Versuch geglückt, wenn es gelänge, jeweils noch verbesserte Situationsanalysen zu ermöglichen, jeweils neue Fragestellungen auszulösen und damit ein jeweils erweitertes Problembewusstsein zu evozieren.

³ A. a. O.; vgl. dazu auch W. Neidhart/H. Ott, *Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie*, Stuttgart 1977.

I. Zur Funktion der Religionskritik

1. Neben Ludwig Feuerbach und Karl Marx gilt Sigmund Freud als einer der besonders wirkungsvollen Religionskritiker.

a) Feuerbach, der Schüler Hegels, möchte im «Wesen des Christentums» von 1841 einem anthropozentrischen Frömmigkeitstyp zum Durchbruch verhelfen.⁴ Es geht ihm um einen konsequenten Reduktionsvorgang. Mit Gottes- und Jenseitsvorstellungen, die bei näherem Hinsehen sehr irdische zwischenmenschliche Beziehungsmuster abbilden, drückt der Mensch Entfremdungsvorgänge in seiner Psyche aus. Der in diesem Zusammenhang oft strapazierte Begriff der Projektion kommt bei Feuerbach selber nicht vor. Wenn diese Philosophie die Theologie auf Anthropologie zurückführen und damit erstere in letztere hinein auflösen möchte, soll damit dem Individuum ermöglicht werden, die mit der Religion unweigerlich verbundene Entfremdung von sich selbst aufzuheben. Es soll in einer alle nur mögliche Erfahrung einschliessenden Liebe seiner eigentlichen Bestimmung im Rahmen der Gattung Mensch leben – einer Gattung, die in ausschliessender Weise alle Wirklichkeit umfasst.

Die Folge dieser Religionskritik ist dabei nicht etwa Religionslosigkeit! Feuerbach propagiert mit Enthusiasmus eine neue Naturfrömmigkeit und Liebesreligion (was ihm von Friedrich Engels ja bitter angekreidet wird). Deren Vorteil liegt für den Philosophen in einer (von den theologisch verbrämten Entfremdungsvorgängen befreiten und damit neu zugänglichen) Sinnlichkeit.⁵ – Religionskritik als Erschliessung bis dato abgedeckten sinnlichen Erlebens! Zeitgenössische Kritiker wie Alfred Lorenzer, Tillmann Moser und Horst-Eberhard Richter knüpfen hieran von der Sache her deutlich an. Lorenzer trifft, von seinen Untersuchungen zum Symbolbegriff herkommend, kritisch auf die Doppelnatur praktischer Religion als Ideologie und als Organisation des Sinnlichen. Dabei erscheint ihm letztere Funktion von der Kirche respektive Theologie systematisch zerstört.⁶ Moser beschreibt die schmerzvolle Aufhebung der Entfremdungsmisere auf dem Hintergrund des Narzissmuskonzeptes als einen notwendigen Schrumpfungsprozess. Dieser setzt dann die von religiösem Verhalten aufgesogene und damit gebundene Sinnlichkeit frei.⁷

⁴ Vgl. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1956 (2 Bde. hg. v. W. Schuffenhauer).

⁵ Vgl. dazu auch A. Schmidt, *Emanzipation der Sinnlichkeit*, München 1973.

⁶ Vgl. A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt 1981.

⁷ Vgl. T. Moser, *Die Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

Richter sieht den Menschen durch dessen «Gotteskomplex» leidensunfähig geworden und von den notwendigen interpersonalen bzw. sinnlichen Zuwendungsvorgängen abgehalten.⁸ – Soviel zu Feuerbach und zu Momenten seiner Wirkungsgeschichte.

b) Karl Marx liefert im Rahmen seiner historisch-materialistischen Geschichtsauffassung eine für unser Thema entscheidende Aussage und daneben eine ebenso markante wie bekanntgewordene Interpretation des Phänomens «Religion». Die Aussage lautet: «... die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik». Und Marx interpretiert: «Die Religion ist das Seufzen der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.»⁹ Zunächst sei (mit Konrad Farner) festgehalten: «Erkennt Feuerbach die Wurzel der Religion psychologisch im Individuum, so Marx sozial in der Gesellschaft. Was beide eint, ist die These: Der Mensch macht die Religion, nicht die Religion macht den Menschen.»¹⁰ Es wird noch zu zeigen sein, wie Freuds Behandlung religiöser Ausdrucksformen in diesem Kontext zu stehen kommt. Auf Marx bezogen, gilt vorerst ein Doppeltes: Einmal bekommt die Religionskritik im Gesamtrahmen kritischen Umgangs mit der menschlichen Wirklichkeit einen hohen, ja den schlechterdings ausschlaggebenden Stellenwert. Zum anderen wird Religion nicht einfach als Irrtum resp. intellektuelles Defizit bekämpft. Sie wird vielmehr als funktionales, wenn auch vorläufiges menschliches Verhalten verstanden – ein Verhalten, das erst in einem geschichtlichen Selbstverwirklichungsprozess langsam aufgelöst werden kann. Auch dieser Grundgedanke wird zeitgenössisch aufgegriffen. Dieter Wyss findet bei Abzielung auf eine heute tragfähige Anthropologie das Marxsche Bemühen wichtig, «... den Menschen <systemimmanent> ohne Anlehnung an abstrakt philosophische oder theologische Kategorien aus sich selbst heraus zu verstehen...»¹¹ Und Lorenzer fordert im Kontext einer Synthese von Psychoanalyse und historisch-materialistischer Anthropologie: «Das Unbewusste muss als gesellschaftlich hergestellt erkannt werden.»¹²

⁸ Vgl. H.-E. Richter, *Der Gotteskomplex*, Reinbek b. Hamburg 1979.

⁹ Vgl. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Berlin 1959 ff. Bd. 1, 378.

¹⁰ Vgl. K. Farner/W. Post, *Marxistische Religionskritik*, Freiburg i. Ue./Stein-Nürnberg 1972, 27.

¹¹ Vgl. D. Wyss, *Marx und Freud*, Göttingen 1968, 31.

¹² Vgl. A. Lorenzer, a. a. O. 11.

c) Sigmund Freud formuliert die Grundzüge seiner Religionskritik am deutlichsten in der Schrift «Die Zukunft einer Illusion» von 1927. Die zentralen Aussagen sind bekannt. Für den Begriff Illusion, wie ihn Freud gebraucht, bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen.¹³ Dabei ist davon auszugehen, «... dass der Schatz der religiösen Vorstellungen nicht allein Wunscherfüllungen enthält, sondern auch bedeutsame historische Reminiszenzen.»¹⁴ Das gerade macht je die Zählbarkeit und Wirkkraft des frommgläubigen Infantilismus aus. Demgegenüber postuliert Freud: «Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss endlich hinaus ins <feindliche Leben>. – Man darf das die <Erziehung zur Realität> heissen...»¹⁵ Der Verzicht auf Illusion ist schwer, aber nicht unmöglich, wenn statt eines an frühkindliche Erwartungshaltungen fixierten Gottesbildes der «Gott Logos» die Entwicklung der Menschheit zu kollektivem Erwachsensein vorantreibt. Denn: «Der Primat des Intellekts liegt gewiss in weiter, weiter, aber wahrscheinlich doch nicht in unendlicher Ferne.»¹⁶

Fasst man die drei bei eingehenderem Vergleich sehr unterschiedlichen religionskritischen Positionen¹⁷ im Hinblick auf das gemeinsame Moment zusammen, so ergibt sich folgendes: Es geht in diesem Zusammenhang um die endlich mögliche Abwehr der Selbstentfremdung des Menschen. Es geht um deren Aufhebung bei Abzielung auf eine neue und wahrhaft humane Identität. Es geht um reale Sinnlichkeit anstelle des Opiats «Religion» bzw. des notgedrungenen Ausweichens auf Ersatzbefriedigung. – Es geht um die Durchsetzung vernunftgemässer Lebensstrukturen bei intentionaler Ausrichtung auf ein prozesshaftes Erwachsenwerden des einzelnen und der Menschheit. Dabei ist wesentlich, dass im Kontext dieser Religionskritik nicht nur Befreiungsakte vollzogen werden sondern auch Verzichtleistungen zu erbringen sind. In jedem Falle aber kommt der Religionskritik unbedingte Schlüsselfunktion zu. Sie vertritt gleichsam das radikale Prinzip einer notwendigen humanen Emanzipation, indem sie an der Wurzel des menschlichen Selbstverständnisses ansetzt und alle weite-

¹³ Vgl. S. Freud, Die Zukunft einer Illusion. In: Gesammelte Werke, Frankfurt ³1963, Bd. XIV, 352.

¹⁴ A. a. O. 366.

¹⁵ A. a. O. 373.

¹⁶ A. a. O. 377.

¹⁷ Zum ganzen Abschnitt vgl. auch M. Weinrich (Hg.), Religionskritik in der Neuzeit. Philosophische, soziologische und psychologische Texte. Gütersloh 1985; dazu Karl-Heinz Weger, Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. ²1980.

ren kritischen Auseinandersetzungen mit menschlichen Verhaltenssegmenten zu Epiphänomenen macht. In diesem Sinne ermöglicht sie erst die Grundannahme einer kompromisslos anthropozentrischen Anthropologie.

2. Im theologischen Kontext wird mit dieser zeitgenössisch hochwirksamen Religionskritik in einem für Aussenstehende wahrscheinlich unerwarteten Masse ambivalent umgegangen. Bei der Vielzahl der Stellungnahmen müssen Hinweise auf prototypische Aussagen bzw. Konzepte genügen.¹⁸ Wir fassen sie unter den Stichworten «Konkurrenzversuche» – «Vermittlungsversuche» – «Konfrontationsversuche» zusammen.

a) Mit den Namen der besonders einflussreichen protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und Rudolf Bultmann verbindet sich eine religionskritische Theologie, die als analoge Bewegung zur philosophisch-sozialpsychologischen Religionskritik verstanden werden kann. Ideengeschichtlich gesehen entsteht so ein deutliches Konkurrenzverhalten. Bonhoeffer ist durch seine Auffassung von der Notwendigkeit einer «mündig gewordenen Welt» bekannt geworden.¹⁹ «Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein», schreibt er und fragt weiter, wie denn dann von Gott ohne Religion gesprochen werden könne – von «religionslos-weltlichen Christen» nämlich.²⁰

Karl Barth, zentrale Gestalt der sog. «Dialektischen Theologie», sieht in Feuerbach deshalb den unabsichtlich theologisch wirksamen Befreier vom Ballast der Religion. Denn die religiösen Erfahrungen in ihrer psychologisch für viele unabweisbaren Plausibilität sind gerade nicht die geeigneten Offenbarungsträger für das tatsächlich Transzendente. Sie hemmen eher das Erfassen dessen, was sich in radikaler Ausschliesslichkeit am Christusgeschehen als menschliche Wirklichkeit erweist. Deshalb gilt es, «... von der Christologie aus zu einer von der Christologie umschlossenen Anthropologie überzugehen...»²¹ Dieser Übergang wird als religionslos definiert.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden vor allem H.-J. Kraus, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen-Vluyn 1982.

¹⁹ Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1955, z.B. 219, 233; dazu G. Harbsmeier, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*. In: *Die mündige Welt II* (dem Andenken Dietrich Bonhoeffers), München 1956, 74 ff.

²⁰ Vgl. D. Bonhoeffer, a. a. O. 178, 180.

²¹ Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon/Zürich Bd. IV, 1953, 385.

Rudolf Bultmanns Name ist eng mit dem sog. Entmythologisierungsprogramm verbunden. Das entsprechende Motto lautet: statt religiös-mythologischer Bilderwelt existentielle Interpretamente, wie sie sich hinter dem Kerygma, der biblischen Verkündigung, entdecken und heute erleben lassen. In diesem Kontext manifestiert sich als «Glaube und Verstehen» der Satz: «Man kann nicht von Gott reden, ohne gleichzeitig vom Menschen zu reden, und man kann nicht vom Menschen reden, ohne gleichzeitig von Gott zu reden.»²² Diese Aussage aber bezieht sich auf ein existentielles, nicht auf ein religiöses Ergriffensein.

Klar sollte allerdings sein: Nicht eben zufällig haben Bonhoeffer, Barth und Bultmann aller psychoanalytischen Anthropologie mehr oder weniger scharf ablehnend gegenübergestanden. Denn: Religionskritik wird zwar hier und dort mit einem analogen Engagement besetzt! Aber sie ist gleichsam entgegengesetzt zur Psychoanalyse mit erkenntnisleitendem Interesse ausgestattet. So aber gerät diese theologische Religionskritik im gegebenen Kontext zu einem Konkurrenzunternehmen um das gültige Menschenbild.

b) Bei dieser Devise eines schroffen «Entweder-Oder» muss nicht verwundern, dass es zwischen psychoanalytischen und theologischen Anthropologiekonzeptionen von Anfang an sog. «Grenzgänger» gegeben hat. Die beiden Sammelbände «Psychoanalyse und Religion»²³ und «Psychotherapie und Seelsorge»²⁴, aber auch Band XV der «Psychologie des 20. Jahrhunderts»²⁵ dokumentieren die verschiedensten Vermittlungsversuche. Diese Versuche, gleichsam eine dritte Position einnehmen zu können (und heutzutage auch zu müssen!), beginnen mit Oskar Pfister («Das Christentum und die Angst»²⁶) und reichen über viele Vertreter bis zu Joachim Scharfenberg, der seinem Buch den programmatischen Titel gibt: «Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung an den christlichen Glauben»²⁷. Umgekehrt werden C. G. Jungs «Analytische Psychologie» oder etwa Victor E. Frankls Logotherapie sowie daseinsanalytische Entwürfe immer neu zur Ausgangsbasis sowohl weltanschaulich als auch

²² Vgl. R. Bultmann, *Glaube und Verstehen*, Tübingen Bd. I, 1933, 33.

²³ Vgl. E. Nase/J. Scharfenberg (Hg.), *Psychoanalyse und Religion*, Darmstadt 1977.

²⁴ Vgl. V. Läßle/J. Scharfenberg (Hg.), *Psychotherapie und Seelsorge*, Darmstadt 1977.

²⁵ Vgl. *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. XV a. a. O.

²⁶ Vgl. O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*. Mit einem Vorwort von Th. Bonhoeffer. Olten u. Freiburg i. Br. 1975.

²⁷ Vgl. J. Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968.

erkenntnistheoretisch vermittelnder Positionen. In diesem Kontext entsteht und organisiert sich auch die sog. Pastoralpsychologie mit ihren Ausbildungsprogrammen und ihrer vor allem auf das Praxisfeld «Kirche» bezogenen Theoriebildung im Raume zwischen Theologie und Psychologie. Hier tritt das Problem der Religionskritik naheliegenderweise als Konkurrenzauslöser, aber auch als Unterscheidungskriterium zurück. Es wird zugunsten einer verbesserten Wahrnehmungsfähigkeit im Bereich praktisch handhabbarer Konfliktlösungsmodelle relativiert.

c) Eben diese programmatisch motivierte Zurückstellung wird aber nun auch in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts zum Anlass, hinter dem Konkurrenzverhalten und der situativ notwendigen Problemrelativierung die psychoanalytische Religionskritik wieder ungebrochen als direkte Infragestellung jedes theologisch verantworteten Menschenbildes zu empfinden. Den entsprechenden Konfrontationsversuch zeigt die jeweilige Freudrezeption in verschiedenen Entwürfen einer theologischen Anthropologie aus neuerer und neuester Zeit.

Nach Helmut Thielicke hat Freud durch die Entdeckung des Unbewussten «Unerhörtes» für die Erweiterung des Problemhorizontes geleistet. Seine den Empirismus totalisierende Psychoanalyse wirkt sich dabei im ganzen aber weltanschaulich aus. Sie ist deshalb ohne jeden Sensus für ihre tatsächliche Grenze. «Sie kann diesen Sensus auch gar nicht haben, weil sie den empirischen Aspekt absolut setzt und also das Ganze des Menschen-Seins mit seiner Hilfe meint in den Blick zwingen zu können.»²⁸ Der Vorwurf lautet: Hier herrscht ein wahrnehmungseinschränkender Empirismus vor, der dem Anliegen der eigenen Religionskritik in den Rücken fällt.

Differenzierter und erkenntnistheoretisch aufwendiger setzt sich Eilert Herms 1978 mit der Psychoanalyse in dem Sammelband «Anthropologie als Thema der Theologie» auseinander. Er dreht den Spiess um. Das sagt schon der Titel seiner Abhandlung: «Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds. Überlegungen zur möglichen Bedeutung von Theologie für die psychoanalytische Theoriebildung».²⁹ Demnach liegt Freuds Selbstmissverständnis in seiner positivistischen Real-

²⁸ Vgl. H. Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden*, München/Zürich 1976, hier 435.

²⁹ Vgl. E. Herms, *Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds. Überlegungen zur möglichen Bedeutung von Theologie für die psychoanalytische Theoriebildung*. In: H. Fischer (Hg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen 165 ff.

tätsauffassung. Käme die Psychoanalyse von der naturwissenschaftlichen Psychologie los und verstünde sich selbst als Erfahrungspsychologie, so wäre das zu ihrem eigenen Vorteil. Im Zusammenhang mit der hier zur Debatte stehenden Religionskritik lässt sich dann als Vorwurf erheben: Die religionskritische Potenz der Psychoanalyse bezüglich einer zeitgerechten und allgemein tragfähigen Anthropologie bleibt in ihrem Selbstmissverständnis stecken.

Schliesslich hat sich neuerdings Wolfhart Pannenberg sehr umfassend und dabei kenntnisreich mit Freud auseinandergesetzt.³⁰ Auf Plessners Definition von der «exzentrischen Bestimmtheit des Menschen» fussend untersucht er das psychoanalytische Ich-Verständnis und dessen differenzierende Behandlung im Rahmen der sog. «Ich-Psychologie». Die entscheidenden Defizite in Freuds anthropologischem Entwurf sieht der Theologe dort, wo dessen «Ich-Begriff» einem ganz bestimmten Interesse nicht zu genügen scheint. Es ist dies das (heute erkenntnistheoretisch in den Vordergrund gerückte) Interesse an den konstitutiven Elementen der Subjektbildung. Mit den entsprechenden Reflexionsinhalten, die als elementar angesehen werden, korrespondiert die Definition dessen, was als Wirklichkeit aufgefasst werden kann.

Formuliert man diese besondere Freudrezeption wiederum im Hinblick auf die damit gleichzeitig in Frage gestellte psychoanalytische Religionskritik als Vorwurf, so lässt sich dieser so formulieren: Der ursprünglich wirksame religionskritische Ansatz wird in überholter Weise fortgeschrieben, obwohl Freuds anthropologische Kategorien im Kontext neuerer erkenntniskritischer Reflexion nicht mehr griffig sind. – So viel zur Funktion der Religionskritik in der Theologie.

Man erinnere sich nun: Das gemeinsame Moment der philosophischen und psychoanalytischen Religionskritik fanden wir in deren Ausrichtung auf die Aufhebung der Selbstentfremdung, auf die Herstellung realer Sinnlichkeit, auf die Durchsetzung vernunftgemässer bzw. erwachsener Erlebnisstrukturen und bei all dem auf die Ermöglichung einer kompromisslos anthropozentrischen Anthropologie.

Fragt man jetzt bei all den verschiedenen theologischen Positionen wiederum nach einem gemeinsamen Moment, so ergibt sich: Es geht im (positiven oder negativ vorgezeichneten) kritischen Umgang mit Religionskritik um eine bleibend notwendige Abwehrbewegung. Diese Abwehrbewegung richtet sich gegen einen Anthropozentrismus, der die

³⁰ Vgl. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

Phänomene des menschlich Wirklichen mit zunehmend totaler Erklärbarkeit ausstattet. Der Religionskritik kommt hierbei nicht die Schlüsselfunktion, wohl aber eine katalysatorische Funktion zu: Sie unterstreicht die Notwendigkeit, sich Aporien als bleibend offenen Fragen zu stellen und so erst Kontingenzerleben zu ermöglichen. Identität nämlich ist einzig und allein im Zusammenhang mit einem Wirklichkeitsbegriff erfahrbar, der dieses grundsätzlich offene und immer nur vorläufig bestimmbare Kontingenzerleben umfasst. Sowohl Sinnlichkeit als auch Vernunft sind in der damit verbundenen theozentrischen Anthropologie auxiliäre Größen, die der transzendent verankerten Sinnfrage untergeordnet werden. Fassen wir jetzt einmal sowohl das psychoanalytische als auch das theologische Vorgehen im Rahmen unseres Themas als die jeweilige «Abwehr einer basalen Befürchtung» auf, so lässt sich das so formulieren:

Für die Psychoanalyse korrespondiert aller Religionsbildung unabdingbar eine (nicht bleibend notwendige) Realitätsverleugnung. Religionskritik vermittelt das entsprechende Problembewusstsein.

Für die Theologie zeigt sich in diesem Kontext als gefährlichste Fehlentwicklung, dass die Wirklichkeit als solche in zunehmend ausschliesslicher Weise auf die Inhalte der sinnlichen, aber auch psychischen und geistigen Wahrnehmung bezogen werden kann. Religionsbildung drückt demgegenüber in symbolischer Form die sinnstiftende Frage nach menschenmöglicher Kontingenzerfahrung aus. Sie verbindet damit das transzendierende Überschreiten allen gegenwärtigen Verstehens im Dienst einer prinzipiell offenen Zukunft. Religionskritik hat dort ihren Platz, wo eben dieses Fragen durch religiöse Vorstellung selbst konterkarriert erscheint.

So hat in beiden Deutungssystemen Religionkritik einen wichtigen Stellenwert, ohne dass damit eine Annäherung der unterschiedlichen anthropologischen Rezepte bzw. weltanschaulichen Positionen verbunden sein muss. Die Religionskritik in Psychoanalyse und Theologie entspricht bisher also einem jeweiligen, aber keinem gemeinsamen Anliegen! Es macht bereits Schwierigkeiten, über diese tatsächliche Situation sachgemäss, und das bedeutet, unbeeinflusst von Wunschdenken, zu reden. W. Neidhart sieht das sehr genau, wenn er in diesem Zusammenhang «Von der Schwierigkeit des Dialogs» spricht und feststellt: «Die Systematische Theologie und die Humanwissenschaften, sofern sie empirisch arbeiten, haben eine völlig andere Denkweise und Sprache.»³¹ Soll die Beziehungs-

³¹ Vgl. W. Neidhart/H. Ott, *Krone der Schöpfung?*, a. a. O. 16 ff.; Zitat 17.

setzung von Tiefenpsychologie und Theologie für die Praxis – d. h. für den konkreten Umgang mit dem religiösen Verhalten eines Menschen – fruchtbar gemacht werden, so ist deshalb dieses sehr einschneidende Kommunikationsproblem selbst als Teil der notwendigen Auseinandersetzung zu betrachten. Erst unter dieser Voraussetzung lässt sich gezielt weiterfragen, ob sich vielleicht von eben dieser Praxis her neue Gesichtspunkte ergeben, um die differenten Wahrnehmungseinstellungen *in puncto* Religion einander so zuzuordnen, dass sie sich gegenseitig nicht einfach ausschliessen.

II. Religion und Religionskritik im praktischen Vollzug

Im Kontext einer kurzen Szene aus einer psychotherapeutischen Sitzung³² lassen sich unsere Fragestellungen konkretisieren und auf ein Zuordnungsmodell der einander entgegengesetzten Positionen hin ausrichten.

Die *Szene*: Ein 32jähriger Mann, Sozialarbeiter in verantwortlicher Stellung, mit einer um fünf Jahre jüngeren Partnerin problemträchtig zusammenlebend, wegen Arbeitsstörungen und depressiver Verstimmungszustände in psychoanalytischer Behandlung, berichtet in der 143. Stunde von einer Begebenheit in einem Seniorenstift, seinem Arbeitsfeld. In der gerade zurückliegenden Behandlungsphase ist es schwerpunktmässig um Kontakt- und Partnerschaftsprobleme bzw. um die Frage einer männlichen Identität gegangen. Einmal findet sich der Patient immer wieder in ödipal getönten Konstellationen vor, wobei gleichzeitig eine starke orale Anspruchshaltung zum Tragen kommt. Zum anderen fühlt er sich der Idee von der eigenen Grandiosität in hochambivalenter Weise ausgeliefert, kann sich schlecht gegen Forderungen von anderer Seite abgrenzen und verfällt immer wieder in eine bisher nur bedingt ichdyston erlebbare Helferhaltung. Diese hat sich auf dem Hintergrund eines betont christlichen Elternhauses mit der früheren kirchlichen Tätigkeit beider Eltern ausgebildet. Der Patient betont in verschiedenen Zusammenhängen seine eigene Areligiosität. Er möchte, wie er sagt, nicht flüchten, sondern der Realität standhalten und der verschrobenen christlichen Moral ein mehr offenes Verhalten mit der Möglichkeit zur Bedürfnisbefriedigung entgegensetzen. Mit seiner beruflichen Situation und Leistung ist er sehr

³² Die Sitzung wurde im Rahmen der psychoanalytischen Praxis des Verf. durchgeführt. Alle Angaben zur Person wurden verändert, sodass eine Identifizierung nicht möglich ist.

unzufrieden und steckt dabei voller Erwartungen, eines Tages eine grosse Chance zu bekommen, irgendwohin berufen zu werden, wie er sagt. Sein Bericht in der genannten Stunde lautet: Im Stift sei eine alte Dame, die von ihrer Krankheit her wisse, dass sie nur noch eine sehr begrenzte Zeit zu leben habe, mit einer Bitte an ihn herangetreten. Sie wolle an einem schönen Herbsttag noch einmal im Rollstuhl ausgefahren werden, wolle noch einmal die weidenden Pferde auf der Koppel hinter dem Stift sehen. Denn ob sie jemals wieder Pferde zu sehen bekomme, wisse ja keiner.

Therapeut: «Die alte Dame rechnet also doch nicht fest mit ihrem Sterben.»

Patient: «Doch, doch! Aber ob man vom Jenseits aus nach dem Tode Pferde zu sehen bekommt, das weiss ja keiner.»

Therapeut: «Es scheint so, als ob Sie sich an dieser Stelle mit der Auffassung der alten Dame identifizieren.»

Patient: stutzt, sagt dann: «Ja, schon; das kann man ja eben nie wissen!» Plötzlich lachend: «Ich sehe schon, das ist ja geradezu religiös empfunden. Man wird sein Elternhaus sein Lebenlang nicht los.»

In den folgenden Assoziationen zeigt sich eine doppelte Tendenz: Einmal geht es darum, dass Trennung, Abschiednehmen, Sterbenmüssen und Sterbenlassen angstbesetzt und mit Neigung zur Verleugnung erlebt werden. Zum anderen fasziniert die Frage, ob mit dem Loslassen von Vertrautem und Gewohntem sich Innovationen ergeben könnten und (im Sinne der oft signalisierten Riesenerwartungen) «ungeahnte Möglichkeiten» entstünden. Bemerkenswerterweise wird der gesamte Erlebenskomplex in einem religiösen Kontext zur Sprache gebracht. Das geschieht dann freilich so, dass die Inanspruchnahme von entsprechenden Vorstellungen und deren emotionaler Besetzung die «Religionskritik» als selbstverständlich gewordene Reaktion mit einschliesst. Aber welche Art von Religionskritik kommt hierbei seitens des Patienten eigentlich zum Tragen?

Distanziert man sich einmal von den eingeschliffenen professionellen Verhaltensweisen, so kann anhand dieser Einfälle und Aussagen folgendes deutlich werden: Sowohl der Psychoanalytiker als auch der lebensberatende Theologe könnte der Szene mehr oder weniger ausschliesslich mit seinen jeweils besonderen «basalen Befürchtungen» gegenüberstehen. Das bedeutet umgekehrt: Sowohl die Frage der Sinnlichkeitsrelativierung und Realitätsverdrängung als auch die Frage nach den verdeckten oder anklingenden Symbolen für einen transzendent offenen Wirklichkeitsbegriff könnten als Deutungsbasis eine Rolle spielen. Im faktischen Vollzug zwischenmenschlich vermittelter Konfliktbewältigung werden also sowohl die religiösen Vorstellungen als auch die religionskritischen Reaktionen zu

relativen Elementen im Gesamtverhalten. Klar muss nur bleiben, dass alle Mitteilungen, welche Erlebnisinhalte sie auch immer betreffen, «restlos» im jeweiligen Deutungssystem aufgehen. Anders gesagt: Es gibt keine Gebietsaufteilung zwischen entweder theologisch oder psychologisch zuzuordnenden Phänomenen des Menschlichen! Situativ sind diese vielmehr jeweils in ihrer systemischen Gesamtheit – wenn auch unter verschiedenem Aspekt bzw. bei unterschiedlicher Wahrnehmungseinstellung! – dem einzelnen Deutungssystem unterworfen. Also doch (und nun auch von der Praxis her!) das eine oder das andere Menschenbild mit der einen oder der anderen Zielvorstellung und Behandlungsform?

III. *Versuch einer vorläufigen Zuordnung psychoanalytischer und theologischer Positionen*

Es geht bei all dem Gesagten dennoch um den Versuch, weder in dieser Alternative steckenzuleiben noch die offene Frage kurzschlüssig aufzuheben. Dieser lässt sich m.E. im Rahmen des gegenwärtigen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen «Klimas» sowie bei der vorhandenen Praxisgestaltung unter den folgenden drei Postulaten einleiten:

1. Werden die entgegengesetzten Positionen in der aufgezeigten Weise als solche bestimmt und von ihren Grundannahmen her als denkmöglich angenommen, so muss jedes dieser Analyse vorgeordnete Harmonisierungsbemühen als oberflächlich erscheinen.

Religion und Religionskritik müssen in den psychoanalytischen und theologischen Denkmodellen ihren unterschiedlichen Stellenwert nicht zuletzt in dem Sinne behalten, dass die Möglichkeit und Notwendigkeit der weltanschaulichen Stellungnahme allen Beteiligten bewusst bleiben oder bewusst werden kann. Allerdings sollten jeder Bestimmungsebene bzw. jedem faktischen Deutungsvollzug unter jeweils besonderen Prämissen auch gesonderte Situationen bzw. spezifische Settings entsprechen. Diese Forderung braucht eine Abfolge verschiedener Settings und Situationen unter psychologischen oder theologischen Vorzeichen gerade nicht auszuschliessen.

2. Dass sich beide anthropologischen Grundpositionen bis auf weiteres in unaufgelöster Spannung vorfinden, könnte hinsichtlich des theoretischen Diskurses dazu herausfordern, innerhalb dieses bleibend wirksamen Spannungsmomentes ein gegenseitiges ideologiekritisches Prinzip zu etablieren. Bei engagierter – und das heisst mit «Inter-esse» besetzter – Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Grundposition könnte der

Umgang mit Religionskritik im Sinne einer elementaren Kritik zur ständigen Selbstkritik geraten. Es wäre dies eine Selbstkritik, die sich auf eben diese Grundannahmen bezieht, die sowohl in Psychoanalyse als auch in Theologie zur nicht mehr reflektierten Selbstverständlichkeit geronnen sind. Hier gibt es sowohl bei Psychoanalytikern als auch bei Theologen noch viele Projektionen zurückzunehmen und Übertragungswiderstände aufzulösen.

3. Die so bewusst als Vorwurf herausgearbeiteten Formulierungen gegenseitiger Infragestellungen wären dann freilich in konstruktiv-kritische Anfragen umzufunktionieren. Als solche müssten sie weniger (und vor allem nicht ausschliesslich!) mit «Befürchtungen» besetzt erscheinen. Das gelänge umso leichter, je deutlicher dabei erlebbar würde, dass die dagegenstehende Abwehr auf beiden Seiten mit einer Neigung zur Konservierung langfristig erworbener und entsprechend libidinös besetzter Erkenntnisse und Einsichten korrespondiert. Deren Einseitigkeit wird dann nicht mehr wahrgenommen. Demgegenüber stünde die Bearbeitung eben dieser Abwehr im Dienste fortschreitender Aufklärung im anthropologischen Bereich. Gemeint ist allerdings eine Aufklärung, die insofern neue Einsichten und Aussichten eröffnet, als sie weniger auf Dominanz der blossen Rationalität als auch wirkliche und wirksame Bewusstseinsweiterung abzielt. Unter diesem Vorzeichen aber könnten Psychoanalytiker und Theologen sowohl die Religion als auch die unabdingbar mit jeder Religionsbildung verbundene Religionskritik sachlich und sachgemäss in die bleibenden Auseinandersetzungen um ein gültiges Menschenbild einbeziehen.

Schlussbemerkung: Bleibt übrig zu wiederholen, dass es bei all dem Gesagten nicht darum gehen sollte, in der Auseinandersetzung um eine heute theoretisch und praktisch verantwortbare Anthropologie die vorhandenen Spannungen aufzulösen, wirksame Ambivalenzen zu überspielen oder aber den weltanschaulichen Schlagabtausch um seiner selbst willen fortzusetzen. Wohl aber sollte dazu ermuntert werden, durch einen konfrontativen Umgang der Psychoanalytiker und der Theologen miteinander in konstruktiver Weise verbesserte Situationsanalysen zu ermöglichen, neue Fragestellungen auszulösen und ein erweitertes Problembewusstsein zu evozieren. Wir meinen: Auch und gerade im Hinblick auf psychoanalytische und theologische Religionskritik können Rückblicke und Vergleiche – sorgsam und vorurteilsreduziert veranstaltet! – weitere Perspektiven eröffnen und für alle daran Beteiligten neuen Handlungsspielraum schaffen.

Klaus Winkler, Hannover