

Die von der Synode verabschiedete Endfassung der Kundgebung trägt dem schon in den ersten Sätzen Rechnung. Im Entwurf hatte es geheißen: „Die Bibel ist die Heilige Schrift der Christenheit. Sie ist ein Teil unseres kulturellen Gedächtnisses und soll es auch in Zukunft bleiben.“ In der Endfassung lautet der Anfang folgendermaßen: „Die Bibel ist für uns Christinnen und Christen das Buch des Lebens: zeitlos und aktuell, klärend und verstörend, tröstend und irritierend. In Christus, wie die Bibel ihn bezeugt, zeigt sie das Gesicht Gottes in der Welt. Die Bibel ist Schlüssel zum Glauben und zugleich Schlüssel zum Verständnis unserer Kultur.“

Der neue Ratsvorsitzende griff in seiner Ansprache zum Abschluss der Synodaltagung auf die Grundfragen zurück, die

Martin Kruse 1985 an gleicher Stelle formuliert hatte: „Wie werde ich Christ? Wie bleibe ich Christ?“ Er übernahm sie auch als Programm für die Arbeitsperiode des neu gewählten Rates, nicht ohne dabei die Bibel als entscheidenden Bezugspunkt ins Spiel zu bringen. Huber gab gleichzeitig fast schon programmatisch zu Protokoll: „So führt uns die Beschäftigung mit dem, was uns im Innersten zusammenhält, auch immer wieder zu Interventionen nach außen und zu Stellungnahmen zu politischen Fragen.“ Es muss sich in den nächsten Monaten und Jahren zeigen, wie der Evangelischen Kirche in Deutschland unter der neuen Führung das Wechselspiel zwischen innerer Erneuerung und gesellschaftlicher Präsenz gelingt.

Ulrich Ruh

Enttabuisierung des Glaubens

Steht die Psychoanalyse vor einem „religious turn“?

Eine Tagung des Dachverbandes der Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker (DGPT) rührte an ein Tabu – die Beschäftigung mit dem Glauben. Dabei zeigte sich ein vielfältiger Zugang zu diesem Phänomen: von der Kultur- und Ideologiekritik des „religious turn“ bis zu Ansätzen einer psychoanalytischen Mystik angesichts der Grenzen unseres Wissens.

„Psychoanalyse des Glaubens“, unter diesem Titel veranstaltete der Dachverband der Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker (DGPT) seine Jahrestagung 2003 in Würzburg. (Falls nicht anders erwähnt, beziehen sich die folgenden Zitate auf die Vorträge der Jahrestagung 2003 beziehungsweise auf den demnächst im Psychosozial-Verlag Gießen erscheinenden Tagungsband.) Diese Themenwahl kann als *Symptom* dafür gesehen werden, wie die Psychoanalyse heute mit dem Glauben der religiösen Institutionen und der zu ihnen gehörenden Analysanden, aber auch der Analytiker selbst umgeht: Ohne sich von der aufklärerisch inspirierten Religionskritik Sigmund Freuds defensiv zu verabschieden, wurde auf der Tagung eine facettenreiche Pluralität von Zugängen deutlich – von der Kultur- und Ideologiekritik des *religious turn*, der post-modernen Re-Spiritualisierung, bis zu Ansätzen einer psychoanalytischen Mystik angesichts der Grenzen unseres Wissens und Verstehens.

Bei aller Kritik an Verdinglichung, Banalisierung und Kommerzialisierung der Transzendenzerfahrung verbinden die Rede von Gott und die Rede vom Unbewussten der Bezug auf *Grenzen*. „Grenzen zum Nichtgewussten, Grenzen in Hinsicht auf die Grundlagen der eigenen Vernunft und auf

die Zukunft des eigenen Lebens. Ungeachtet dessen, was hinter den Grenzen vermutet wird, legen Psychoanalyse und Religion Grenzen frei, machen sie sicht- oder spürbar“ (der Basler Psychiater und Psychoanalytiker *Joachim Küchenhoff*). Beide seien nicht nur mit dem „Abfall“ instrumenteller Vernunft befasst, also mit dem, was die Vernunft nicht zum Gegenstand machen kann, das sie jedoch beunruhigt mit *Julia Kristevas* „Abjekten“ (vgl. *Reading the bible*. In: *Capps Donald* [Hg.]: *Freud and the Freudians on religion. A reader*. Yale University Press: New Haven London, 2001, 335–344.). Es geht beiden um das zugleich entlastende und zutiefst verunsichernde Jenseits der Vernunft, etwa angesichts der Unverfügbarkeit von Anfang und Ende des Lebens.

Diese Grenz-Fragen gelte es nicht in vorschneller Weise zu beantworten, vielmehr seien sie zu eröffnen und offen zu halten. „Das Denken der Differenz, das Aushalten der Fremdheit – beide Anliegen könnten dem genannten gemeinsamen Ziel von Theologie und Psychoanalyse entgegenkommen; Gott und Unbewusstes sind auf je eigene Weise zu denken als Platzhalter des Entzugs, als Insistenz einer Frage.“ Stand in der klassischen psychoanalytischen Religionskritik der Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit generell unter *Projektionsverdacht* (vor allem wenn dieser Transzendenz-

bezug intellektuell unredlich, ausbeuterisch und fassadenhaft-bürgerlich aufrechterhalten wird, weniger bei dem kindlich-naiven Geborgenheitsstreben der wenigen wirklich Frommen), so kommt jetzt die Grenze selbst in den Blick, also das, was „zwischen“ dem projizierenden Subjekt und dem Projizierten steht. Die aufklärerisch inspirierte Kritik an der Projektion von Allmachts-, Allwissenheits- oder Allgüte-Phantasien war als Psychoanalyse zugleich von dem therapeutischen Impuls bestimmt, die neurotisch behinderte Subjektwerdung zu unterstützen. So hilfreich dies auch heute noch sein mag – das aufklärerische Pathos bleibt in eigentümlicher Weise ich-bezogen, läuft Gefahr, sich selbst für allwissend zu halten. Aus diesem Grund wohl formulierte der Eröffnungsvortrag von *Hermann Lang*, dem Würzburger Lehrstuhlinhaber für Psychosomatik und Medizinische Psychologie, Freuds Diktum von 1923 antithetisch um: „Wo Es war, soll Ich werden.“

Dass wir Gott mehr *nicht wissen* als *wissen*, ist klassische Lehre der „positiven“ Theologie (etwa des 4. Laterankonzils von 1215 oder der Reflexion über das Geheimnis Gottes bei Karl Rahner) ebenso wie der „negativen“ eines Meister Eckhart oder der „dialektischen“ eines Karl Barth. Der Psychoanalytiker und Jesuit Louis Beirnaert (1906–1985) sprach von der Leidenschaft des Nicht-Wissens, die den Analytiker gerade dann auszeichnet, wenn er vom Analysanden in die Position des wissenden Fachmanns gerückt wird (Beirnaert L.: *Aux frontières de l'acte analytique*. La Bible, Saint Ignace Freud et Lacan. Seuil, Paris 1987).

Glauben und (Nicht-)Wissen

Der nicht einfach zu lesende, aber in seiner Psychoanalyse des Denkens und Verstehens ebenso tiefsinnige wie unausgeschöpfte Wilfred Ruprecht Bion prägte die Formulierung „faith in O“, wobei er mit „O“ andeutend das nicht Gewusste bezeichnete (zur Einführung eignen sich *Ross A. Lazar*: »Container – Contained« und die helfende Beziehung, in: *Michael Ermann*, in: *Die hilfreiche Beziehung in der Psychoanalyse*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993; *Heribert Wahl*: Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie, in: *Markus Bassler* [Hg.]: *Psychoanalyse und Religion – Versuch einer Vermittlung*. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln 2000). *Michael Eigen* zufolge dachte Bion die Grenze biblisch, kantisch und mystisch. *Biblisch* können wir Bions Reflexion in sofern nennen, als er in seinem Respekt vor dem Anderssein des Anderen von dem Bilderverbot Israels beeinflusst erscheint und „Glauben“ für ihn nah an dem personalen Vertrauen der drei abrahamitischen Buch-Religionen ist. Glauben in der jüdisch-christlichen Tradition bezieht sich nicht in erster Linie auf Sachen oder Sätze, sondern auf Personen und Wandlungsprozesse. So heißt es in Genesis 15,6 „Abram glaubte

[häämin] JHWH, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an“, und auch das Wortspiel in Jesaja 7,9, von Luther als „gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ wiedergegeben, steht für

Eckhard Frick ist Jesuit, Arzt und Psychoanalytiker und leitet die Projektgruppe Psychoonkologie der Abteilung für Psychotherapie und Psychosomatik in der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie der Ludwig-Maximilians-Universität München. Unter anderem veröffentlichte Frick 1996: *Durch Verwundung heilen. Zur Psychoanalyse des Heilungsarchetyps*. Göttingen. Er ist Mitherausgeber des *Tumor-Manual Psychoonkologie*, Werner Zuckschwerdt Verlag, München (2000).

die Zuverlässigkeit des angebotenen Bundes, für: sich binden an, sich festmachen an, vertrauen auf.

Bions Erkenntnistheorie ist ferner insofern *kantisch*, als nur die vorläufigen Erscheinungen wissbar sind, das Ding an sich jedoch entzogen bleibt. Aber ist Bions „faith“-Begriff deshalb schon als *mystisch* zu bezeichnen? Der psychoanalytische Erkenntnisprozess, so gab der Berliner Psychoanalytiker *Hermann Beland* zu bedenken, müsse möglichst viel diesseits der Grenze ver-

stehen, könne über das Jenseits nichts aussagen. Schließlich warnte C. G. Jung den Analytiker eindringlich davor, die Position des Wissenden einzunehmen und sich von dem (teilweise unbewussten) Wunsch des Analysanden nach einer verstehbaren Geschichte leiten zu lassen.

In Anlehnung an den breiten Traditionsstrom der „negativen Theologie“ lässt sich von einer „negativen Psychoanalyse“ sprechen. Für sie ist die vielfach religiös anmutende Scheu kennzeichnend, den „Ort“ jenseits der Vernunft zu verdinglichen und zu benennen. Es sei daran erinnert, dass der psychoanalytische Kernbegriff eine Negation ist: Das Un-Bewusste (und nicht das „Unter“-Bewusste der Trivial- und Ratgeber-Psychologie).

Bei allem, was über die Abkömmlinge des Unbewussten (Triebchicksale, Narzissmus, Religion, Neurosen usw.) theoretisiert und „festgestellt“ wurde, entzieht sich das Unbewusste jedwedem Versuch einer Substanzialisierung, Personifikation oder gar Sakralisierung. Mit anderen Worten: Die Nüchternheit und begriffliche Kargheit steht im Dienst des Zieles, Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden und das Authentische nicht durch Beschäftigung mit den Randphänomenen zu verfehlen. Es ist dieses Ziel, das im Mittelpunkt der psychoanalytischen Auseinandersetzung mit der Religion und mit dem Glauben der zum Analytiker kommenden Patienten steht.

Ehrfurcht vor der Unerklärlichkeit der Welt

Die Würzburger Tagung der DGPT kann als Versuch verstanden werden, das Wesentliche an der psychoanalytischen Religionskritik von Missverständnissen und zeitbedingten Dialog-

Verweigerungen zu unterscheiden. Wie der evangelische Theologe und Psychoanalytiker *Joachim Scharfenberg* schon vor mehr als drei Jahrzehnten zeigte, zerstört die recht verstandene Religionskritik nicht die Religion, sondern deren neurotische Zerrformen. Was aber ist – psychoanalytisch und kulturanthropologisch gesehen – der Kern des religiösen Glaubens? Der Berliner Philosoph *Rüdiger Safranski* nannte diejenige Religion, welche „zur Ehrfurcht vor der Unerklärlichkeit der Welt“ erzieht, „authentisch“ – im Unterschied zur „pervertierten“ Religion. Ferner unterschied er zwischen „heißen“, auf ein Jenseits bezogenen, und „kalten“ Religionen, die sich in Verinnerlichung, Psychologisierung, Therapeutisierung im Gefolge der Trennung der Wertsphären (Max Weber) erschöpfen.

Die Analyse „kalter“ Religiosität ist für die Gestalt des institutionalisierten Christentums in den Industrieländern der nördlichen Erdhalbkugel eine besondere Herausforderung: Das Defizit hinsichtlich des nicht mehr offenen transzendenten Ortes veranlasst auch ernsthafte Gottsucher, sich anderen Traditionen zuzuwenden – möglicherweise, um nach langen Umwegen zu den eigenen, verschütteten Wurzeln zurückzukehren. Mit der religiösen „Abkühlung“ der westlichen Industrienationen, so die These mehrerer Referenten der Tagung, geht die Vergottung höchst profaner Lebensbereiche einher, etwa der Politik, die mit dem Religiösen eine unheilvolle Allianz eingeht, zum Beispiel in den zeitgenössischen religiösen Fundamentalismen.

Ferner ist mit Beland an die Vergottung der Ökonomie zu erinnern sowie an all jene Bereiche, die unter der Ägide der Allmachtsphantasie stehen und für welche *Horst-Eberhard Richter* den Begriff des „Gotteskomplexes“ geprägt hat. Ging früher der aufklärerische Impuls psychoanalytischer Religionskritik mit Kirchenkritik einher, so sieht sich der psychoanalytische Beobachter des Spirituellen heute mit Synkretismen konfrontiert, die sich eher dem Rückgang der institutionalisierten Religion verdanken.

„Der gegenwärtige ‚religious turn‘ mit seinen erstaunlichen synkretistischen Phänomenen, der völlig freiwilligen Annahme fremdartiger religiöser Illusionsversprechungen, dem bedenkenlosen sacrificium intellectus dabei, dem Zulauf zu fundamentalistischen Fanatismen islamischer, christlicher, jüdischer Observanz mit ihren paranoiden Spaltungen, Projektionen, Gewalterlaubnissen und Kriegsnotwendigkeiten beweist, dass die kostbare Freiheit des Denkens überhaupt nicht mehr vor allem durch den Glaubenszwang der Religionsgemeinschaften bedroht wird – sie haben ja zum Glück keine Macht mehr, zum Glauben zu zwingen –, sondern durch die freiwilligen religiösen Bedürfnisse der Einzelnen wie der Gesellschaften selber, etwas zu glauben oder zu verleugnen und dabei ihren wissenschaftlichen Verstand abzulegen“ (*Beland*). Diese Einschätzung macht auch die Gefahren deutlich, die dem Christentum durch den synkretistisch gefärbten *religious turn* drohen. Religionskritik, sei sie psychoanalytischer oder theologischer Provenienz, muss Fundamentalismus-Kritik

einschließen. Nur so kann sie die Attraktivität einer irrationalen Re-Spiritualisierung verstehen lehren.

Der (substantivisch gebrauchte Ausdruck) „Glaube“ wird von Psychoanalytikern oft mit „Religion“ gleichgesetzt, während das Zeitwort „glauben“ einen Prozess, eine Entwicklung, letztlich den Vorgang der Individuation meint, den die Psychoanalyse nicht aus den Augen verlieren sollte. Individuation aber kann sich aus der mühsamen, vielfach schmerzlichen Auseinandersetzung mit kollektiven religiösen Formen und Inhalten entwickeln. Das Leben moderner Mystiker (zum Beispiel der heiligen Theresia von Lisieux) zeigt, dass diese Auseinandersetzung an den Rand des Atheismus führen kann. Dieser Rand ist die Grenze des Vorgegebenen, Konventionellen, die in der wirklichen spirituellen Erfahrung erreicht wird.

Transzendenzbezug im Sinne authentischer Mystik, das heißt respektvolle Annäherung an das Geheimnis Gottes (Mystagogie), nicht bloß Meditations- oder Selbsterfahrungstechnik um ihrer selbst willen, war im Christentum über Jahrhunderte Klerikern und Ordensleuten vorbehalten, abgesehen von Ausnahmen wie dem Schweizer Mystiker Klaus von der Flüe im 15. Jahrhundert. Möglicherweise suchen und finden deshalb viele Zeitgenossen nicht im Christentum, sondern in östlichen Religionen, etwa im Buddhismus, die authentische spirituelle Erfahrung.

So gehen auch hervorragende christliche Meditationslehrer in die Schule des Zen, und sie finden neue Wege der Begegnung von westlichen und östlichen Traditionen. Freilich warnte C. G. Jung, dessen Lehre vom Archetyp des Selbst aus der indischen Tradition des Atman schöpft, vor einer oberflächlichen, seelenlosen Übernahme östlicher Techniken und Erfahrungswege durch den westlichen Menschen. In seinen Seminaren über Ignatius von Loyola beschrieb er dessen „Exerzitien“ als das Yoga des westlichen Menschen. Umso drängender tönt in unserer dem interreligiösen Dialog aufgeschlossenen Zeit das Diktum Karl Rahners: „Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“

Die Angst vor der Zerstörung des Glaubens

Das Phänomen des „religious turn“ bliebe auf der Ebene einer Mode oder äußeren Zeiterscheinung, wenn die Psychoanalyse sich nicht um ein analytisches Verstehen des hier Gemeinten bemühte. Für die Haltung des Psychoanalytikers gegenüber dem Glauben seiner Analysanden bietet sich eine berühmte Formulierung an, die der Kinderarzt und Psychoanalytiker Donald Woods Winnicott bezüglich der „Übergangsobjekte“ prägte. Wenn ein Kind Teddybären, Spielzeugen oder sonstigen Dingen „zwischen“ Innen und Außen, das heißt im Grenz-Bereich zwischen sich und der Bezugsperson, Bedeutung beimisst, dürfe man es nicht fragen: „Hast du das erfunden“

den, oder ist es dir von außen gezeigt worden?“ Denn im Zwischen- oder Übergangsbereich des Spiels, in dem Kreativität, Kunst und Religion wurzeln, ist diese Frage nicht entscheidbar. Das spielerische Engagement ist ernster und realer als die gesellschaftlich konstruierte „Realität“. Im Unterschied zur klassischen psychoanalytischen Religionskritik, die letztlich auf den Projektionsverdacht hinausläuft, kommt hier eine neue Verhältnisbestimmung zum seelischen „Objekt“ ins Spiel: Das Objekt wird „erfunden“, und es „wartet“ unabhängig von dieser Erfindung darauf, „erfunden zu werden“. Als „Objekt“ bezeichnet die Psychoanalyse die Andere oder den Anderen, die Person, auf die ich real oder in der Phantasie bezogen bin. Im Gegensatz zur Umgangssprache haftet diesem Begriff nicht die Tendenz zur Objektivierung an. Vielmehr reicht die Bandbreite der Objektbeziehung vom Respekt vor dem Antlitz des Anderen bis zu dessen Unterwerfung.

Objektbeziehungstheoretisch denkende Psychoanalytiker wie *Ana María Rizzuto* und der Jesuit *William W. Meissner* haben die Anregungen Winnicotts aufgenommen und das Gottesbild als Übergangsobjekt interpretiert, das sich aus frühen Beziehungserfahrungen speist und in späteren Lebensphasen wieder bedeutsam werden oder wieder „in die Ecke geworfen“ werden kann wie der alte Teddybär. Winnicott spricht weiterhin vom zerstörerischen „Gebrauch“ des geliebten Objektes, das die aggressive Zerstörung überlebt, auf die Person Jesu bezogen: aufersteht. Gemeint ist freilich eine Aggression, die mit Liebe und Entwicklung in Einklang steht, etwa das Picken des aus dem Ei schlüpfenden Hühnchens. Aggression ist für das konventionelle religiöse Bewusstsein möglicherweise noch problematischer und stärker von Schuldgefühlen beladen als die von der Sexualität herrührende Verunsicherung. Insofern ist die Unzerstörbarkeit des getöteten Jesus ein „Gebrauch“ des Gottes, der sich in unsere Hände gibt (*Brooke Hopkins*: Jesus and object use: A Winnicottian account of the resurrection mythe, in: Capps, Freud and the Freudians on religion).

Winnicotts Grundhaltung gegenüber dem Übergangsbereich erscheint in einer Situation hilfreich, die ich als Priester und ärztlicher Psychoanalytiker immer wieder erlebe: Der Wunsch nach einer „christlichen“ oder „spirituellen“ Psychotherapie und Klage oder Angst darüber, dass Glauben, Gebet, Religion vom Psychotherapeuten zerredet, nicht ernst genommen, ja zerstört werden könnten. Beide, der Wunsch und die Angst, scheinen zwei Seiten desselben Phänomens zu sein. Gewiss gibt es Psychotherapeuten (auch analytisch ausgerichtete), die mit religiös gebundenen Menschen nicht umzugehen wissen oder gar religionskritisch „missionieren“ wollen. Dies dürfte jedoch heute seltener sein als in früheren Jahren. Dennoch trifft die Angst, dass die Therapeutin oder der Therapeut „das Religiöse“, letztlich Gott zerstören könnte, eine wichtige psychische Realität, die Winnicott mit dem Begriff des *Objektgebrauchs* bezeichnet hat: Es ist die eigene und die am anderen erlebte Tendenz, das geliebte Objekt zu zerstö-

ren, verbunden mit der Erleichterung darüber, dass es überlebt hat und auferstanden ist.

Die Angst vor der „heidnischen“ Psychoanalyse kann der Angst entspringen, der Glaube könnte durch die Therapie zerstört werden. Anders ausgedrückt: Der Glaube war bisher nicht wirklich tragend, und die Analyse konnte (noch) nicht die wirklich tragenden Fundamente freilegen. Psychoanalyse wird hier zur Co-Aufklärerin einer kritischen Theologie, indem sie Wesentliches von Unaufrichtigem und Neurotischem scheidet. In diesem Sinn interpretierte bei der Würzburger Tagung Beland Luthers Erklärung des ersten Gebots im Großen Katechismus („Was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? (...) Worauf du nun (sage ich) Dein Herz hängst und verlässt, das ist eigentlich dein Gott.“): Gott werde hier definiert „als das, was für das Individuum oder seine Gesellschaft als das empirisch und faktisch Wichtigste gilt, Sicherheit und Ordnung, Staat, Liebesbeziehung, Sex, Familie, Beruf, Geld, Sucht, Macht über andere, Geltung. Glaube ist der Relationsbegriff für die tatsächliche Beziehung zu dem unbewusst und/oder bewusst Wichtigstem, das unbedingt gestützt und in Geltung gehalten werden muss“.

In einem Pausengespräch während der Würzburger Tagung war zu hören: „Die Hälfte glaubt hier immer noch, dass man nur lange genug analysieren muss, bis sich der ganze religiös-spirituelle Zauber aufgelöst hat wie sonst eine Symptomatik auch. Die andere Hälfte der Anwesenden ist wirklich abgeschlossen und interessiert am Thema.“ Es liegt nahe, die Psychoanalyse selbst als Glaubenssystem aufzufassen und die psychoanalytische Religionskritik gewissermaßen nach innen, das heißt auf die eigenen Inhalte und Institutionen, anzuwenden. Sigmund Freud blieb in seiner Identifikation mit der Gestalt des Mose zeitlebens auch auf die römische Kirche bezogen, insbesondere in deren äußerlich-institutionellen Aspekten (väterliche Macht, Dogmen, Hierarchie, Exkommunikationsdrohung), die teilweise noch heute auch die Institutionen der Psychoanalyse prägen. Spätestens mit der feministischen Kritik an den patriarchalen Strukturen mancher psychoanalytischer Institutionen wurden diese Strukturverwandtschaften deutlich. Das Bestreben, den eigenen Glauben zum Ausdruck zu bringen und zu reflektieren ist – hier wie dort – Patriarchalismus-Kritik.

Was glaubt der Psychoanalytiker?

Der Münchner Arzt und Analytiker *Herbert Will* führte aus, dass nicht nur in den Analysanden, sondern auch in den Analytikern zwei Stimmen sprechen: Eine Stimme des Glaubens und eine Stimme der Aufklärung, die im Konflikt miteinander liegen. Freud habe durch die Lokalisierung der Religion im Bereich des Psychischen dazu beigetragen, „den Konflikt zwischen Glauben und Aufklärung in einen intrapsychischen Konflikt umzuwandeln, ihn zu internalisieren

und zu individualisieren“. Mit dem von Will beschriebenen Prozess wird der Glaube zum Gegenstand der psychoanalytischen Therapie und Forschung. Was oder wem aber glauben die Psychoanalytiker selber?

Beland bot die folgende – begrifflich freilich unbefriedigende – Antwort an: Die Psychoanalyse versuche die „unbewussten Irrtümer, neurotische, psychotische, aufzulösen, indem sie die jeweils unbekanntem Wege der Heilung zu zweit zu begreifen sucht. Dass diese Erkenntnis des Unbekannten, Unbewussten möglich ist, ist der Glaube der Psychoanalytiker“. „Glaube“ ist hier einmal mehr im Sinn von „Meinen“ oder „Überzeugt-sein“ gebraucht, nicht im biblischen Sinne des personalen Vertrauens und der Verlässlichkeit des Bundes. Zugleich klingt jedoch Bions respektvolles „faith in O“, vor allem aber der dialogische Weg der Wahrheitsfindung an. Der „Glaube der Psychoanalytiker“, von dem Beland sprach, ist gewissermaßen eine professionelle Überzeugung, mit der Psychoanalytiker untereinander, auf den vor allem aber die Patientinnen und Patienten rechnen können.

Ein anderer, nicht gegensätzlicher, sondern ergänzender Gesichtspunkt, ist die persönliche Spiritualität des Psychoanalytikers. Hier gehörte es lange zum guten Ton, sich mit Freud und gegen den mit Freud befreundeten Pastor Pfister zum Atheismus zu bekennen. Inzwischen erscheint es möglich, aus einer psychoanalytischen Grundhaltung heraus, die dem Unbewussten unvoreingenommen Raum lässt, den Glauben zu reflektieren, nicht nur jenen der Patienten, sondern auch den eigenen.

In dem Thema „Psychoanalyse des Glaubens“ treffen zwei

Sprachspiele aufeinander. Die vielfach getrennten und doch auch aufeinander bezogenen Welten, denen diese Sprachspiele angehören, haben eine Tendenz zur Abschottung, zur Diskursverweigerung gemeinsam: Die Welt des Glaubens, insbesondere in der institutionellen Form des katholischen Christentums, durch die antimodernistische Versuchung, das heißt durch die Verteufelung säkularer Gegenwelten, zu denen lange auch in Bausch und Bogen die Psychoanalyse zählte. Die Welt der Psychoanalyse durch ihr professionelles und elitäres Ghetto, das dem ursprünglichen Impuls der Aufklärung und des Verstehens zuwiderläuft. Wenn beide Welten miteinander ins Gespräch kommen, besteht auch die Chance, dass beide in der Gesamtkultur diskursfähig werden.

Die Würzburger Tagung rührt an ein Tabu – an die Tabuisierung des Glaubens in der deutschsprachigen Psychoanalyse. Bisher hatte vielfach die Fremdheit im Vordergrund gestanden, Fremdheit vor allem zwischen Institutionen: psychoanalytischen auf der einen Seite, die der Aufklärung verpflichtet sind; religiösen oder kirchlichen auf der anderen, die vielen auch heute als individuations-, sexual- und emanzipationsfeindlich gelten. Nun besinnt sich die Psychoanalyse selbst auf den Glauben, freilich nicht in erster Linie in religiös-institutioneller Hinsicht als vielmehr im Sinne ihrer eigenen Grundhaltung und auch im Sinn der Spiritualität des Individuums. Stellt die Thematisierung des Glaubens am Ende nur eine Abwehr des absoluten Anspruchs dar, dessen soziale Gestalt die Religionen sind, der aber immer auf die freie Entscheidung des/der einzelnen trifft? Erst dort zeigt sich, wie weit Psychoanalyse des Glaubens reicht. *Eckhard Frick*

Die Chance des zweiten Blicks

Plädoyer für eine historische Konzilsforschung

Fünf Bände umfasst die von Giuseppe Alberigo herausgegebene Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, die auch in deutscher Übersetzung erscheint. Dass dieses Konzil das wichtigste Ereignis für die katholische Kirche im zwanzigsten Jahrhundert war, steht fest. Die Deutung des Zweiten Vatikanums ist allerdings im Fluss: Jetzt befassen sich zunehmend Historiker mit dem Konzil, die es nicht mehr selber erlebt haben und deswegen mit einem neuen Blick an ihren Gegenstand herangehen.

Seit wenigen Monaten ist nun endlich auch der dritte Band der großen, insgesamt fünf gewichtige Volumina zählenden, ersten wissenschaftlichen „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ von *Giuseppe Alberigo* in deutscher Übersetzung auf dem theologischen Literaturmarkt zu haben (G. Alberigo / K. Wittstadt [Hg.], Geschichte des Zweiten

Vatikanischen Konzils [1959–1965], Bd. 3: Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Interessio [September 1963 – September 1964], Mainz / Leuven 2002). Der Band kam fünf Jahre nach seinem italienischen Original heraus. Von den anderen Ausgaben (die englische wurde besorgt von J. A. Komonchak, Washington, die französische von É. Fouil-