

Pastoral and Spiritual Care Across Religions and Cultures

—

Seelsorge und Spiritual Care in interkultureller Perspektive

○ Isabelle Noth
Georg Wenz
Emmanuel Schweizer
(Hg.)



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Isabelle Noth / Georg Wenz /
Emmanuel Schweizer (Hg.)

Pastoral and Spiritual Care
Across Religions and Cultures

Seelsorge und Spiritual Care in
interkultureller Perspektive

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3088-8

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Tim Engel (DURCHZWEI Atelier für Gestaltung, Bern)
Satz: Dorothee Schönau, Wülfrath

Contents

Preface 7

Prolog

Susanne Heine

Die Seele ist ein weites Land – die Psyche im Wechsel der
Menschenbilder 11

Johannes Fischer

Über die spirituelle Dimension der Medizin 39

I. Theology, Psychology, and Medicine in Dialogue with Spiritual Care

Christoph Schneider-Harpprecht

Spiritual Care and its Impact on Pastoral Care 59

Pasqualina Perrig-Chiello / Katja Margelisch

Spiritual Care – eine psychologische Annäherung 71

Gian D. Borasio

Spiritual Care: Eine Aufgabe für den Arzt? 83

II. Pastoral Care and Counseling in Pluralistic Societies

Ruchama Weiss

»Neither they nor their reward« –
a Talmudic legend about suffering 97

Abdelmalek Hibaoui

Islamische Seelsorge und Beratung im Kontext pluraler
Gesellschaften 101

Georg Wenz

Seelsorge in pluralen Gesellschaften –

eine christliche Perspektive 115

III. Perspectives from Different Geographic and Cultural Contexts

Emmanuel Y. Lartey

Interfaith Spiritual Care 129

Mary Rute Gomes Esperandio

Current Trends and Challenges in Spiritual Care in Brazil 145

Sophie Gilliat-Ray

To what extent are Muslims in Western Societies developing

Islamic Pastoral Theology and Practice? 161

Sarah E. Bernstein

Healing Hatred – Instruments of Pastoral Care 176

Pamela Cooper-White

Recognizing the Other: Intersubjectivity and Justice 187

Kristin Merle

Pastoral Care as Intercultural Encounter 197

Emmanuel Schweizer / Isabelle Noth

Spiritual Care aus Sicht von Seelsorgenden 211

Contributors 227

Preface

The First International Conference on Intercultural Spiritual Care and Counseling¹ took place from the 31st May to the 1st June 2016, as part of the Grundtvig Learning Partnership for the social integration of people from different religions through intercultural and interreligious cooperation in the field of pastoral care². It tackled challenges that emerge in pluralistic societies. Approaching the specific needs and actions of chaplaincy, spiritual care and counseling in different areas, the conference dealt with major questions of intercultural, interreligious, and interdisciplinary dialogue. It introduced different concepts of caring and counseling across religions, analysed expectations of different communities towards spiritual care, and compared them critically with confession-based pastoral care and counseling rooted in particular religious traditions. Addressing people's needs in today's pluralistic societies requires understanding, respect, and appreciation of others in their diversity. Therefore, encounter becomes pivotal and the exchange between Muslims, Jews, Christians, Buddhists, Hindus, Sikhs, as well as people without religious affiliation and atheists, is of utmost importance and greatest value. Of equal significance is the cooperative approach of the disciplines concerned, in particular of theology, psychology, and medicine. These two were key issues of the conference which aimed to promote a better integration and collaboration of people from different faith-backgrounds, cultures and groups.

The meeting got underway with a public lecture by Prof. Dr. Susanne Heine. This was followed by a podium discussion with representatives from different religions, and music performed by the solo contrabassist Anne Traufer, before coming to a close with a joint meal. The formal academic conference started the next morning. The first part of the conference intended to address the concept of spiritual care from the perspectives of three disciplines – pastoral care, psychology, and medicine – and to describe its importance and function within each of them. The second part dealt with spiritual and

¹ <https://ia-sc.org/conferences/first-international-conference-on-spiritual-care-and-counseling/>.

² See: www.evpfalz.de/akademie_typo3/index.php?id=214.

pastoral care and counseling in pluralistic societies. In particular, it focused on the questions of how we can support more research in the conceptualization and practices of spiritual care across religious traditions, and how we can implement future research results for the benefit of the general public. Thus, the conference's wider purpose was to encourage the cooperation of researchers from different countries and disciplines working in the field of religious and spiritual care. Without a doubt, one of the highlights of the conference had to be the decision to found the *International Association for Spiritual Care* (www.ia-sc.org).

This unique conference, held in the House of Religions in Bern, was sponsored by the University of Bern in cooperation with the Protestant Academy of Pfalz and funded by the European Commission. This publication solely reflects the views of the authors. The conference sponsors and the Commission cannot be held responsible for any actions based on the information contained herein.

Given the fact that the authors hail from different countries and scientific disciplines, there has been no standardisation of formats for the various contributions. German articles are supplemented with an English abstract. We thank all participants of the conference for their lively interest in the field of intercultural and -religious spiritual care and counseling and look forward to the great work that lies ahead of the IASC.

Bern (Switzerland) and Landau (Germany), June 2016

Isabelle Noth, Emmanuel Schweizer and Georg Wenz

Prolog

Susanne Heine

Die Seele ist ein weites Land – die Psyche im Wechsel der Menschenbilder

Abstract

In his play »The Soul is a Vast Domain«, dated 1911, Arthur Schnitzler argues that the soul is permanently caught up in turmoil, making it difficult to grasp what is going on in that inner world. This to a certain extent reflects how the scientific discipline of psychology does not have a precise given object, thus requiring psychologists to first define their object. Those definitions depend on different anthropologies functioning as premises for further investigation as well as for practice. This contribution portrays two different main psychological concepts of the human condition: The first, empirically based, assumes that human beings are subjected to inner conflicts they have to come to terms with by consciousness and intellect, prototypically represented by Sigmund Freud; the other, ontologically based, assumes that all creatures, also humans, are embedded in the dynamics of nature as an autonomous actor evolving their inner potentials, independent from the conscious mind, prototypically represented by C.G. Jung. This essay also outlines further developments within both concepts and discusses their pros and cons. It argues that both display two relevant traits in human nature, drawing conclusions for pastoral care.

Ouvertüre

Die Seele ist ein weites Land. Dieser Satz stammt aus einem Theaterstück von Arthur Schnitzler, der dem gesamten Werk auch den Namen gegeben hat. Das Stück, 1911 uraufgeführt, spielt in der gehobenen Wiener Gesellschaft, die zwischen Langeweile und Exzess schwankt, zwischen Treue und Ehebruch, zwischen Intrige und destruktiver Aufrichtigkeit. Diesen Menschen liegt nicht viel am Leben und zugleich klammern sie sich daran. Im dritten Akt sagt dann einer der Protagonisten: »Sollt' es Ihnen noch nicht aufgefallen sein, was für komplizierte Subjekte wir Menschen im Grunde sind? So vieles hat zugleich Raum in uns –! Liebe und Trug [...], Treue und Treulosigkeit [...]. Wir versuchen wohl Ordnung in uns zu schaffen, so gut es geht, aber diese Ordnung ist doch nur etwas Künstliches [...]. Das Natürliche [...] ist das Chaos. Ja – [...] die Seele [...] ist ein weites Land.«

Zwar lässt sich ein Werk nicht aus der Befindlichkeit des Autors ableiten, und doch zeigen Schnitzlers Figuren etwas von ihm selbst:

seine früh eingestandenen Selbstzweifel, die Empfindung von Wesenlosigkeit des Lebens und von Einsamkeit trotz vieler Liebesbeziehungen. Sigmund Freud schätzte Schnitzler sehr, weil dieser mit Leichtigkeit auf die Bühne bringe, was er selbst in mühsamer jahrzehntelanger Arbeit zu erforschen suchte. Dennoch hatten die beiden in Wien keinerlei Kontakt, und erst in Freuds späten Jahren war Schnitzler ein einziges Mal zum Abendessen in der Berggasse 19 eingeladen.

Methodische Voraussetzungen

Nun steht hier keine Literaturinterpretation zur Debatte, so reizvoll das wäre. Wenn es um Seele und Seelsorge geht, stellt sich aber die erste Frage: Womit haben wir es zu tun? Was ist denn die Seele? Vom Pathologen Rudolf Virchow wird das bekannte Diktum überliefert: »Ich habe Tausende von Leichen geöffnet und nie eine Seele gefunden.« Ob er das nun gesagt hat oder nicht, fest steht jedenfalls, dass die Seele kein Gegenstand empirisch-naturwissenschaftlicher Forschung sein kann. Und doch ist irgendetwas da, das sich freilich einer Definition entzieht. Deshalb konnte Virchow auch an seinen Kollegen, den Archäologen Heinrich Schliemann, in einem Brief schreiben: »Ihre Hast und Ungeduld macht sie krank« (Herrmann/Maaß 1990, 379). So ist Arthur Schnitzler mit seinem Satz vom weiten Land genauer, gerade dadurch, dass alles unbestimmt bleibt. Ebenso wenig wie der Mensch im Ganzen lässt sich die Seele eindeutig fassen. Es ist notwendig, das Land abzuschreiten und bei der Besichtigung verschiedene Brillen zu benutzen.

Brillen und Prämissen

Die verschiedenen Brillen haben mit philosophischen Menschenbildern zu tun, mit unterschiedlichen anthropologischen Konzepten. Der amerikanische Psychologe Gordon Allport hat das in den Satz gefasst: »Die Art von Psychologie, der zu folgen jemand wählt, spiegelt unvermeidlicher Weise die philosophischen Vorannahmen über die Natur des Menschen« (Allport 1968, 23).¹

Anthropologische Konzepte sind Prämissen, bestimmte Denkvoraussetzungen, die selbst nicht begründet werden und nicht begründet

¹ »The type of psychology one chooses to follow reflects inevitably one's philosophical presuppositions about human nature.« Übersetzung SH.

werden können, aber notwendig sind, um den Fluss des Denkens »auf die Reihe zu bringen«. Prämissen unterliegen keiner Beweisführung, sondern sind das Ergebnis einer Option, einer kulturell verorteten Wahl, die dem Kriterium der Plausibilität folgt. Auch die Gültigkeit der Ergebnisse kann nicht mehr als Plausibilität beanspruchen. Aber das ist nicht wenig. Für den Philosophen Willi Oelmüller ist Plausibilität »eine Kategorie der lebens- und handlungsorientierenden Wissenschaften, nicht eine der methodisch strengeren theoretischen Wissenschaften. Plausibel nenne ich [...] etwas, das man aufgrund von hinreichend vielen Beispielen mit guten Gründen vor sich und anderen rechtfertigen kann, nicht etwas, das man durch Gewalt oder auch nur durch Gewohnheit und Sitte oder aufgrund empirisch-logischer Beweise anerkennen muss« (Oelmüller 1979, VIII f).

Zwei plausible Konzepte

In der Psychologie sind vor allem zwei anthropologische Konzepte am Werk. Das eine Konzept sieht den Menschen vielfältigen Zerreißproben ausgesetzt und versteht sich als empirisch. Ich nenne es das Konzept der inneren Konflikte. Das andere Konzept geht davon aus, dass der Mensch in das dynamische Ganze der Natur eingebettet ist, die seine in ihm angelegten Potentiale zur Entfaltung bringt. Ich nenne es das ontologische Konzept der inneren Bilder. Ersteres verbindet sich mit Sigmund Freud und Zugängen psychoanalytischer Provenienz, letzteres mit der Analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung und der Humanistischen Psychologie. Beide Konzepte wurden in vielfältiger Weise weiterentwickelt, ausdifferenziert, manchmal auch vereinfacht. Ich konzentriere mich auf die Protagonisten Freud und Jung, deren Konzepte die wesentlichen Charakteristika erkennen lassen. Für die weiteren Entwicklungen skizziere ich einerseits Ernest Becker, Donald W. Winnicott und Antoine Vergote, andererseits Abraham Maslow, Carl Rogers und Fritz Perls.²

Konzepte sind Theorien, die eine Schneise in die Fülle der Wirklichkeit schlagen. Daher kann kein Konzept das Ganze des Wirklichen fassen. Die beiden Konzepte bilden daher nicht notwendig einen Gegensatz, auch wenn sich deren Vertreter ausgiebig ge- und zerstritten haben. Denn hinter beiden stehen verschiedene philosophische Vorannahmen über die Beschaffenheit des Menschen. Beide haben ihre Berechtigung, weil sie zentrale Aspekte des Menschseins treffen, aber eben nicht alle. Wenn innere Zerreißproben und natürli-

² Für die folgenden Ausführungen vgl. auch: Heine 2005; Heine 2010. Alle Zitate sind an die neue Rechtschreibung angepasst.

che Entwicklungspotentiale gegeneinander ausgespielt werden, entsteht eine Einseitigkeit, eine Art Monokultur, die dem komplizierten Subjekt Mensch, wie Schnitzler sagt, nicht gerecht wird.

Naheverhältnisse

Von der Alten Kirche an stand die christliche Seelsorge, die *cura animarum*, im Zeichen von Schuld und Sünde und war mit der kirchlichen Bußpraxis verbunden. Heute arbeitet die Seelsorge mit psychologischen Zugängen verschiedener Schulen, welche die Seelsorger und Seelsorgerinnen wählen. Aus idealtypischer Sicht zeigt sich, dass das Konzept der inneren Konflikte in einem Naheverhältnis zu den monotheistischen Religionen steht, das ontologische Konzept in einem Naheverhältnis zu den östlichen Religionen.³ Die Protagonisten waren keine Theologen und wollten mit einem personal verstandenen Gott nichts zu tun haben; aber die Menschenbilder, ohne die keine Psychologie auskommt, sind über den oder in Opposition gegen den kulturellen Kontext der jeweiligen Vertreter in die Konzeptbildung eingeflossen. Das soll nun an signifikanten Beispielen ausgeführt werden.

Das Konzept der inneren Konflikte – der Prototyp Sigmund Freud

Der Psychoanalyse wird häufig unterstellt, eine materialistische Theorie zu sein, die den Menschen als bloßes Triebwesen betrachte und der sexuellen Triebabfuhr das Wort rede. Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn für Sigmund Freud (1856–1939), den »Vater« der

³ Der Begriff idealtypisch geht auf den Soziologen Max Weber zurück. Er versteht darunter signifikante Merkmale und definierte Zusammenhänge, die in der Wirklichkeit nicht in reiner Ausprägung, sondern meist vermischt zu finden sind, aber dennoch als Grundlage für die Bildung von Hypothesen dienen können, in: Weber 1988, 190ff. Dafür ist *Erich Fromm* (1900–1980) ein Beispiel, denn: Einerseits steht er den östlichen Religionen nahe, weshalb man ihn zur Humanistischen Psychologie zählen kann; andererseits räumt er als Psychoanalytiker, im Unterschied zu den ontologischen Konzepten, dem Bewusstsein eine eigene Stellung ein, die sich mit der Physis grundsätzlich nicht verbinden lasse. Denn das »Bewusstsein seiner selbst, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen haben jene »Harmonie« zerrissen, die für das tierische Dasein charakteristisch ist«. So sei der Mensch zwar ein Teil der Natur und ihren Gesetzen unterworfen, aber zugleich kann er sich »nicht von seiner Geistigkeit befreien, auch wenn er es wollte«, in: Fromm 1989, 30f.

Psychoanalyse, war die »höhere Geistigkeit« das »psychologische Ideal« (Freud 1927, 181), das nur durch Triebverzicht erreicht werden könne.⁴ Deshalb haben Vernunft und Gewissen für ihn eine zentrale Bedeutung. Zwar verstand er sich einerseits als Naturwissenschaftler, der Empirisches aus Empirischem erklären wollte, um »die Psychologie auf einer ähnlichen Grundlage aufzurichten wie jede andere Naturwissenschaft, z.B. wie die Physik« (Freud 1941, 52). Andererseits war ihm bewusst: »Schon bei der Beschreibung kann man es nicht vermeiden, gewisse abstrakte Ideen auf das Material anzuwenden, die man irgendwoher, gewiss nicht aus der neuen Erfahrung allein herbeiholt« (Freud 1915a, 81). Mit dem, was er abstrakte Ideen nennt, überschreitet Freud das, was der empirischen Wissenschaft zugänglich ist, und begibt sich auf die Ebene philosophischer Menschenbilder.

Platonische Anklänge

Für Freud ist der Mensch vielfältigen inneren Konflikten ausgesetzt, da drei Strebungen permanent miteinander ringen, die er in seinem Instanzenmodell benennt: das Es, die Triebe, das Über-Ich, die durch Identifikation erworbenen Ideale und Normen, und das Ich als regulierender Faktor, der auch noch die Ansprüche der Außenwelt zu berücksichtigen hat. Freud hatte im Gymnasium eine humanistische Bildung erhalten. Von daher war ihm Platon vertraut, auf den er immer wieder zurückgreift.

Im Dialog Phaidros vergleicht Platon die Seele mit einem Wagen, vor den zwei Rosse gespannt sind, das eine gefügig und besonnen, das andere wild und starrsinnig (253c-e). Der Lenker des Wagens, die Vernunft, hat nun die Aufgabe, den Wagen in die gewünschte Richtung zu lenken. Dazu muss es ihm gelingen, das widerspenstige Ross zu bändigen, das für die Triebe und Bedürfnisse steht. Platon war kein Dualist, wie ihm oft nachgesagt wird, sieht aber eine konfliktreiche Spannung zwischen Leib und Geistseele, denn, so heißt es im Dialog Phaidon: »[...] der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, hindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so dass [...] wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgendetwas richtig einzusehen« (80e–81c).

⁴ Freuds Werke sind auch online zugänglich: www.textlog.de/sigmund-freud.html.

Freud wandelt dieses Gleichnis ab und vergleicht im Rahmen seines Instanzenmodells das Verhältnis des Ich zum Es mit dem des Reiters zu seinem Pferd: Das Pferd steht für die ungerichtete Kraft des Es, während der Reiter, das Ich, die Richtung bestimmen muss, wohin das Pferd gehen soll. Dass das nicht immer, eher selten gelingt, ist das eine.⁵ Zum anderen erhält die Vernunft dennoch eine prominente Stellung, denn Freud bringt das Ich mit dem zusammen, »was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, das die Leidenschaften enthält« (Freud 1923, 293f). Freuds Menschenbild trägt deutliche platonische Züge, denn die Vernunft lässt sich nicht empirisch erheben; sie muss vorausgesetzt werden.⁶

Um dem bis heute verbreiteten Vorwurf zu begegnen, es gehe ihm nur um physiologische sexuelle Funktionen und er vertrete einen »Pansexualismus«, greift Freud ebenfalls auf Platon zurück und bezieht seine Energie der Libido auf den »allumfassenden und alles erhaltenden Eros des Symposions Platos«, die Quelle der Lebensenergie und Vitalität (Freud 1925, in: Grubrich-Simitis 1993, 229; vgl. Freud 1933, 281).⁷ Bei Platon wirkt der Eros in allen Dimensionen des Menschlichen: Zunächst entzündet er sich am schönen Körper, geht von da weiter zur Lust an der schönen Seele in der Freundschaft und schreitet fort zur Lust an der Erkenntnis. Dieses Fortschreiten hat auch Freud im Sinn, wenn er sagt: »Die menschliche Kultur ruht auf zwei Stützen, die eine ist die Beherrschung der Naturkräfte, die andere die Beherrschung unserer Triebe« (Freud 1925, in: Grubrich-Simitis 1993, 230); aber um Triebe beherrschen zu können, müssen sie zuerst in ihrer Mächtigkeit anerkannt werden – das ist Freuds zentrales Anliegen. Die Beherrschung der Triebe, der Triebverzicht, führt nun für ihn zu hohen kulturellen Leistungen. Zu

⁵ Freud sieht sich als denjenigen, der nach Kopernikus und Charles Darwin der Menschheit die dritte große Kränkung angetan hat, nämlich dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist: Freud 1925, in: Grubrich-Simitis 1993, 233.

⁶ So auch bei Platon, der beobachtet, dass Menschen imstande sind, Allgemeinbegriffe zu bilden, die sie aus der Anschauung nicht gewonnen haben können. Im Dialog Phaidon geht es z.B. um den Begriff der Gerechtigkeit, und Sokrates fragt Simmias (65c-d), ob dieser »schon jemals hiervon das Mindeste mit Augen gesehen« habe, was Simmias verneinen muss. Damit will Platon sagen, dass Gerechtigkeit nichts empirisch Vorfindliches ist, sich nicht an Handlungen oder gesellschaftlichen Strukturen ablesen lässt, sondern umgekehrt: Zuerst ist der Begriff von Gerechtigkeit da, womit dann beurteilt wird, was als gerechte Handlung oder Struktur gelten kann. Dass solche Allgemeinbegriffe dem Menschen zur Verfügung stehen, setzt Platon voraus, eingekleidet in den Mythos von der Schau der Ideen durch die präexistente Geistseele.

⁷ Der unzutreffende Vorwurf der Sexualisierung kommt nicht nur von seinem Schüler und späteren Gegner C.G. Jung, sondern auch von anderen psychologischen Schulen wie der Humanistischen Psychologie sowie von der Theologie.

diesen gehöre auch die Wissenschaft aufgrund jener Lust an der Erkenntnis, die er an Leonardo da Vinci oder Moses bewunderte und die ihn selbst umtrieb.

Freuds Schwanken

Nicht nur dort, wo er sich auf Platon bezieht, zeigt sich bei Freud ein »Schwanken zwischen der Sprache des Geistes und der Sprache des Körpers«, des Philosophischen und des Empirischen. Diese Diagnose stammt von der amerikanischen Philosophin Marcia Cavell aufgrund von semantischen Sprachanalysen (Cavell 1997, 15). Denn neben Freuds Triebtheorie steht auch eine zwischenmenschliche Beziehungstheorie, die auf dem Triebverzicht aufbaut und von der nicht weiter begründeten Prämisse ausgeht, dass Menschen nicht in der Vereinzelung leben können, daher aufeinander Rücksicht nehmen müssen (Freud 1927, 140). Freud spricht vom Streben nach Glücksbefriedigung, die nur durch eine »unter sich libidinös verbundene Gemeinschaft« möglich sei (Freud 1930, 265). Dazu gehören »rein zärtliche [...], zielgehemmte Komponenten« (Freud 1921, 108), weshalb Affektbeziehungen zu »ersten Gefühlsobjekten« von der frühesten Kindheit an so entscheidend seien (Freud 1914, 238f).

Ein solches Schwanken der Sprache zeigt sich auch dort, wo es um Religion geht. Einerseits hält Freud daran fest, dass die Religion eine universelle Zwangsneurose darstelle (Freud 1907), andererseits kann er Religion auch als Mittel zum notwendigen Triebverzicht anerkennen. Dass es sich bei solchen Ambivalenzen nicht um einen Widerspruch handelt, erklärt sich aus dem biblischen Menschenbild, das als weitere Komponente im Hintergrund seiner Theoriebildung steht (vgl. Heine 2006). 1935 ergänzte Freud seine Selbstdarstellung von 1925: Schon früh habe ihn »eine Art von Wissbegierde« bewegt, die sich »mehr auf menschliche Verhältnisse als auf natürliche Objekte bezog«, und: »Frühzeitige Vertiefung in die biblische Geschichte, kaum dass ich die Kunst des Lesens erlernt hatte, hat, wie ich viel später erkannte, die Richtung meines Interesses nachhaltig bestimmt« (Freud 1935, in: Grubrich-Simitis 1993, 40).⁸

Dahinter stehen freilich auch die Erfahrungen, die er als Jude hautnah von Kindheit an mit dem Antisemitismus machen musste. Er gehörte zu jenen Juden, die sich als Europäer, als Wissenschaftler, als geistige Aufklärer verstanden und als solche anerkannt werden

⁸ Dennoch wäre es falsch, daraus auf einen gläubigen Freud zu schließen. Er hat sich immer als einen »gottlosen Juden« verstanden: Freud, in: Noth 2014, 105.

wollten. Aber sie alle mussten erleben, dass das gegen den sich steigenden Judenhass, gegen die a-soziale Feindseligkeit unter Menschen nicht half.⁹

Beziehungskonflikte und Schuldgefühl

So sind auch die menschlichen Beziehungen für Freud nicht ohne Konflikte. Bereits das Kind stoße in seinem Begehren auf Verbote, die das Begehren in die Schranken weisen und Frustration und Wut auf den Verbietenden auslösen. Da das Kind fürchte, durch seine Aggression Zuwendung und Schutz durch die Bezugspersonen zu verlieren – Freud nennt das soziale Angst – fühle es sich schuldig. Aber erst durch Verbote, also Versagungen gegenüber seinem Begehren, werde ein Mensch sozial. Das setze sich um des Zusammenlebens willen weiter fort, wenn »an die Stelle des Vaters oder beider Eltern die größere menschliche Gemeinschaft tritt« (Freud 1930, 251). Damit überschneiden sich für Freud zwei ungleiche Strebungen, einerseits nach individueller Glücksbefriedigung, andererseits nach menschlichem Anschluss (ibid., 265). Daher stecke in allen Beziehungen immer auch ein Anteil von Aggression selbst geliebten Personen gegenüber, da niemand einem anderen alle Wünsche erfüllen könne. Die Aggression werde zwar nicht immer ausgelebt, aber Todeswünsche und Mordlust seien imstande, die soziale Ordnung zu stören, an der Freud im Rahmen seiner Kulturtheorie entscheidend liegt.¹⁰ Daher müssen auch sozial schädliche Triebe beherrscht werden.

Die Gefühlsambivalenz zwischen Liebe und Hass ist für Freud zugleich die Wurzel des menschlichen Schuldbewusstseins (Freud 1915b, 53f). Wer Schuldgefühle als etwas Pathologisches abtut, wird Freud nicht gerecht, der diese als kulturell notwendig ansieht. Denn Schuldgefühle halten den Menschen davon ab, sich als »Übermensch« zu gebärden, der seine Macht gewalttätig gebraucht, »absolut narzisstisch« ist, niemanden außer sich liebt, und die anderen nur, insoweit sie seinen Bedürfnissen dienen, der »Übermensch, den

⁹ 1909 schrieb Freud an seinen Schüler C.G. Jung, den er als Nachfolger auserkoren hatte, bis es 1913 zum Bruch kam: »Sie werden als Joshua, wenn ich der Moses bin, das gelobte Land der Psychiatrie, das ich nur von der Ferne schauen darf, in Besitz nehmen«, in: Grubrich-Simitis 1993, 29. Die Wahl des Nicht-Juden Jung hatte zum Hintergrund, dass Freud die berechtigte Angst hegte, die Psychoanalyse könnte als »jüdische Wissenschaft« abgestempelt werden.

¹⁰ »In dem Kreuzfeuer der gegenseitigen Verwünschungen wäre die Menschheit längst zugrunde gegangen«: Freud 1915b, 57.

Nietzsche erst von der Zukunft erwartete« (Freud 1921, 115). Pathologisch werde das Schuldgefühl erst durch ein Übermaß.¹¹

Die Religion, Judentum und Christentum, mit dem Islam hat er sich nicht befasst, besitzt für Freud nun eine herausragende Bedeutung, da sie das kulturell notwendige Schuldgefühl zum Inhalt hat;¹² der Religion hänge damit »etwas Großartiges« an (Freud 1939, 573). Die Dynamik, die zwischen Liebe, Aggression und Schuldgefühl spielt, könne daher auch nicht durch das Gebot der Nächstenliebe einfach aufgelöst werden. Dennoch hält Freud daran fest, denn dieses Gebot sei genau dadurch gerechtfertigt, »dass nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft« (Freud 1930, 241).

Der Triumph der Geistigkeit

Triebverzicht um des Zusammenlebens willen ist Freuds Thema, und dazu habe der mosaische Monotheismus mit dem einen, unsichtbaren, »entmaterialisierten« Gott, dessen Namen man nicht aussprechen und von dem man sich kein Bild machen darf, den entscheidenden Anstoß gegeben – für Freud der »Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit« (Molnar 1996, 434; Grubrich-Simitis 1991, 56). Dafür steht die Figur des Moses von Michelangelo in der Kirche San Pietro in Vincoli in Rom, der seinen Zorn nicht auslebt und die Gesetzestafeln nicht zerschmettert, sondern Triebverzicht übt, indem er die Hände mit den Tafeln in den Schoss sinken lässt, daher: »Der Fortschritt in der Geistigkeit besteht darin, dass man gegen die direkte Sinneswahrnehmung zu Gunsten der sogenannten höheren intellektuellen Prozesse entscheidet, also der Erinnerungen, Überlegungen, Schlussvorgänge« (Freud, 1939, 563).

Freud ist nicht der Erste, den der Grundkonflikt bewegt, dass sich Kultur und Humanität in der Geschichte der Menschheit offenkundig nicht dauerhaft etablieren konnten. Und doch hofft er, dass Intellekt und Wissenschaft die Bedürfnisse in die Schranken weisen und die Menschen eines Tages aus diesem Jammertal herausführen werden. Für ihn bewirkt der Triebverzicht, durch die jüdische Religion angestoßen, jenen menscheitsgeschichtlichen Fortschritt in der Geistigkeit, die dann imstande sei, die Religion hinter sich zu lassen und die Vernunft in ihr Recht zu setzen.

¹¹ Eine exakte Grenze zwischen unvermeidbaren und pathologischen Schuldgefühlen lässt sich theoretisch nicht ziehen.

¹² Das bedeutet nicht, dass das Schuldgefühl lediglich der Religion entstammt, weshalb es auch im Falle von Religionslosigkeit seine Bedeutung behält; vgl. Westerink 2009, 228.

Freud versteht sich als Empiriker, für den sich alles aus natürlichen Ursachen erklären lassen muss. Dem stehen bei ihm aber höhere Geistigkeit und soziale Ordnung als anthropologische Prämissen gegenüber, Denkvoraussetzungen, die nicht mehr auf etwas zurückgeführt werden können, das »dahinter« liegt. Entsprechend musste Freud Vernunft und Sozialität voraussetzen und an einer weiteren Ursachenforschung scheitern. Freuds Theorien können daher auch anders gelesen werden, nämlich als Ursprungsmythen, die auf der Basis eines philosophischen und biblischen Menschenbildes an menschliche Grundkonflikte erinnern. In dieser Perspektive haben seine Anthropologie und Seelentheorie ein hohes Maß an Plausibilität. Der darin wirkende abendländische Geist macht es freilich schwierig, sein Konzept in andere kulturelle Kontexte zu übertragen (vgl. Hofstätter 2006).

Weitere Entwicklungen

Das psychoanalytische Konzept der inneren Konflikte kreist in seinen vielfältigen Ausformungen um die Spannung zwischen Bewusstsein/Geistigkeit und Körperlichkeit bzw. zwischen innerem Erleben und sozialen Bezügen. Während Freud nicht wahrnehmen konnte, dass in seinem Konzept Geistigkeit, Intellekt, Bewusstsein anthropologische Prämissen sind, setzt der Kulturanthropologe *Ernest Becker* (1925–1974) in kritischer Auseinandersetzung mit Freud von vornherein beim Bewusstsein an: Bei Becker verläuft der Konflikt zwischen seelisch-geistigen Prozessen und körperlichen Notwendigkeiten. Denn der Mensch sei ein Organismus, der weiß, dass das Leben auf diesem Planeten ein blutrünstiges Spektakel darstellt, und auch weiß, dass er sterben wird (Becker 1975, 1f).¹³ Dieses Wissen werde als Terror der kreatürlichen Existenz erlebt und mache Angst (Becker 1976, 98, 266). Damit schließt er an Otto Rank (1884–1939) an, einen Schüler von Freud, den dieser als abtrünnig betrachtete. Rank baut nämlich seine Theorie auf der universalen Todesfurcht auf und sieht das psychologische Glaubensbekenntnis der Menschheit in der Unsterblichkeit (Rank 1930, 193).¹⁴

¹³ Becker wörtlich: »[...] life on this planet is a gory spectacle, a science-fiction nightmare in which digestive tracts fitted with teeth at one end are tearing away at whatever flesh they can reach, and at the other end are piling up the fuming waste excrement as they move along in search of more flesh. [...] in man the search for appetitive satisfaction has become conscious: he is an organism who knows.«

¹⁴ Für Rank kann die Psychologie das Bewusstsein nicht ausschalten, sei also keine Naturwissenschaft, sondern eine Beziehungswissenschaft; vgl. auch Rank 1928, 13.

Sich nur als einen tierischen, verdauenden und geschlechtlichen Organismus zu sehen, führe nach Becker vor allem zu einem Angriff auf die Selbstachtung. Dies löse eine brennende Sehnsucht aus, etwas zu zählen, ein Objekt von primärer Bedeutung zu sein, und führe zu einem aktiven Heroismus, um aufgrund überragender Leistungen ein Denkmal gesetzt zu bekommen (Becker 1976, 22f). Das Bewusstsein, mit dem der Mensch nun einmal ausgestattet wurde, ist für Becker der große Störfaktor, der daran hindert, mit der Natur in Einklang zu leben, und verlangt, nach Bedeutung zu streben. Weltanschauungen seien eine Formel für Unsterblichkeit, und da Religionen in ihrem Kern ein Versprechen der Unsterblichkeit beinhalten, würden Glaubenskonflikte besonders heftig ausfallen (Becker 1975, 23, 64). Nicht im biologischen, sondern im »symbolischen Menschentier« liegt für Becker die paradoxe Wurzel des Bösen (Becker 1976, 271).

Im Zuge der Verlagerung von der Triebtheorie zur Beziehungstheorie, die bereits Freud selbst angestoßen hatte, kommt die Interaktion mit der sozialen Umwelt zunehmend in den Blick. Der Kinderpsychiater *Donald W. Winnicott* (1896–1971) geht in seiner Anthropologie von der Prämisse einer vorausgesetzten Einheit des »Leibseelischen« aus (Winnicott 1997, 181f u.ö.), so dass jedem Menschen die Tendenz zu einer gesunden Entwicklung innewohne (Winnicott 1990, 30). Aber da das menschliche Kind sein Leben in einer extremen Abhängigkeit beginne, gewinne die geschichtlich-biographische Umwelt eine eminente Bedeutung (Winnicott 1997, 117, 130).¹⁵ Der Konflikt verläuft in diesem Konzept zwischen psychischer Innenwelt und realer Außenwelt, die miteinander interagieren müssen, soll es nicht zu einer Spaltung kommen zwischen den subjektiven Fantasien der Innenwelt und den sozialen Ansprüchen der Außenwelt (ibid., 55, 59). Die lebenslange Aufgabe des Menschen bestehe darin, »die innere und die äußere Realität getrennt und dennoch miteinander verknüpft zu halten« (ibid., 302). Dies geschieht nach Winnicott dadurch, dass der Mensch das, was er in der Fantasie erschafft, nicht für wirklich existent hält, sondern ihm durch kreative Gestaltung einen Platz in der Realität gibt (ibid., 319; 1990, 58).

Bei *Antoine Vergote* (1921–2013) verläuft die Konfliktlinie wieder anders. Er lehnt die Unterscheidung zwischen imaginärer Innenwelt und realer Außenwelt ab, da auch die Außenwelt für den Menschen symbolisch organisiert sei (Vergote 1998, 33f, 125). Anknüpfend an Sigmund Freud, geht Vergote davon aus, dass der Mensch ein Körper

¹⁵ Winnicotts Konzept hat durchaus ontologische Züge, freilich ohne sich darauf zu beschränken, wie das in ontologischen Konzepten der Fall ist; vgl. Anm. 3.

ist, der aus sich heraus begehrt. Aber mit *Jacques Lacan* (1901–1981) ordnet er dieses Begehren dem Bereich des Imaginären zu, das sich aus der engen Verbindung mit der Mutter als dem »UrAnderen« ergebe und sich durch das Streben nach grenzenloser Erfüllung, unbedingter Beachtung sowie durch die Illusion völliger Freiheit auszeichne. Das Stadium des Imaginären kennt nach Lacan nur die Alternative: Entweder ich bin ganz, oder ich bin nicht – alles oder nichts. Um ein solches duales Verfangensein aufzusprengen, »muss ein regulierender Dritter eingreifen, der [...] die Distanz einer bestimmten gebotenen Ordnung bringen musste« (Lacan in: Schneider-Harpprecht 2000, 131). Die Illusion bestehe in der Wunschvorstellung einer unebrochenen Ganzheit, der nichts mangelt (Vergote 1996, 231f), darin, alles machen und haben zu können, ein Stadium, das nach Vergote überwunden werden müsse (Vergote 1973, 99, 87).¹⁶

Nach Lacan und Vergote ist es das »Gesetz des Vaters«, der »große Andere«, das unpersönliche Gesetz, ein regulierendes Drittes, das »Nein« sagt, damit die grenzenlose Unterwerfung unter das UrAnderere kappt und die Ansprüche der kulturellen Welt und der Ethik zur Geltung bringt. Dies geschehe durch die Sprache, die der Mensch nicht mache, sondern in der er sich vorfindet, da er zu einem bewussten Leben bestimmt sei. Das Gesetz, das für die »personale Andersheit steht«, spricht: Du sollst nicht begehren. Wenn der Mensch dem folgt, trete er in ein personales bewusstes Leben ein, das mit anderen und der kulturellen Welt kommunizieren kann (Vergote 1973, 93, 103, 111, 100).

Vergote nennt das mit Lacan die symbolische Ordnung, die außerhalb des Imaginären liegt und dafür sorgt, dass die anderen anders sind und bleiben, um selbst ein Subjekt sein zu können, das anders ist. Dies werde nur dadurch möglich, dass mir und den anderen etwas mangelt, denn dadurch seien die imaginären Ganzheitsfantasien preisgegeben. So sei es einerseits verboten, das Gesetz zu übertreten, das die symbolische Ordnung konstituiert, andererseits könne und solle auch innerhalb der symbolischen Ordnung das Begehren als Quelle der Energie nicht aufgegeben werden. Aus dieser Spannung ergebe sich die Schuld als etwas, das zur psychischen Verfassung des Menschen gehört (Vergote 1973, 95, 115).

Für Vergote hat Religion nichts mit unmittelbaren Gefühlsregungen des Ergriffenseins zu tun, auch nicht mit einer Sehnsucht nach Gott, denn das wäre ein Begehren. Er sieht keine religiöse Anlage im Menschen und das Ich nicht als autonomen Produzenten von Sinn.

¹⁶ Eine Seelsorge, die z.B. davon spricht, dass Gott die Menschen liebe »wie sie sind«, würde demnach in den Bereich des Imaginären zurückfallen.

Vielmehr sind für ihn auch religiöse Systeme symbolische Ordnungen, in denen ein Anderer den Menschen anspricht.¹⁷

Das ontologische Konzept der inneren Bilder – der Prototyp Carl Gustav Jung

Seit der Antike war für die Naturphilosophie der Begriff Metaphysik gebräuchlich, der Begriff Ontologie wurde erst im 17. Jahrhundert geprägt; beide beziehen sich aber auf die Lehre vom Sein, weshalb es möglich ist, sie synonym zu gebrauchen (vgl. Klein 1993, 8). Der Begriff Metaphysik weckt die Vorstellung von irgendeinem »Jenseits« der dem Menschen fassbaren Wirklichkeit, was Carl Gustav Jung (1875–1961) abgelehnt hat. Daher wird im Folgenden der Begriff Ontologie bevorzugt, obwohl Jung von Metaphysik spricht. Viele Vertreter der Humanistischen Psychologie sehen in Jung ihren geistigen Paten und teilen dessen Ontologie, wie Abraham Maslow, der dann seine Psychologie ausdrücklich eine »Ontopsychologie« nennt (Maslow 1994, 33).

Eine selbsttätige Energie

Die Psychologie ist als Bezugsrahmen für ihre Reflexion über den Menschen immer von der Natur ausgegangen, hat diese aber unterschiedlich bestimmt. Freud bewegt sich im naturwissenschaftlichen Ambiente, Jung hingegen im naturphilosophischen. Auch wenn Jung sich fallweise auf Platon bezieht, folgt er doch mehr dem aristotelischen Konzept. Das naturphilosophische Naturverständnis unterscheidet sich von einem naturwissenschaftlichen dadurch, dass die Natur nicht als Objekt der Erforschung angesehen wird, sondern als ein eigenständiger Akteur, als initiative, selbsttätige Energie, die sich unabhängig vom Bewusstsein, u.U. auch gegen das Bewusstsein aktualisiert. Nicht das »Ich« stellt das regulative Prinzip aller im Menschen und auf den Menschen wirkenden Kräfte dar, sondern eben die Natur als energetisches Zentrum. In diesem Sinne hatte bereits

¹⁷ Vergote versucht, die Psychoanalyse an die Theologie anzuschließen, und bezieht sich auf Römer 7: Das Gesetz lasse das Begehren erkennen und rufe das »unglückliche Bewusstsein einer Entzweiung« hervor (Vergote 1973, 108, 102 u.ö.), daher: »Denn ich wüsste nichts vom Begehren, wenn das Gesetz nicht sagte: Du sollst nicht begehren« (Röm 7,7). Auch Freud meint: »Was keines Menschen Seele begehrt, braucht man nicht zu verbieten« (Freud 1912, 359).

1904 der amerikanische Religionspsychologe Stanley Hall (1846–1924) das christliche Glaubensbekenntnis umgeschrieben. Statt: »Ich glaube an Gott«, heißt es beim ihm: »Ich glaube an die Energie« (Hall 1904, 543). Was der Glaube Gott nennt, ist für ihn, wie später für Jung, die unbewusste Natur des Menschen (Hall 1917, 285).

Jung verortet diese Energie in dem, was er das kollektive Unbewusste¹⁸ nennt, das aus Naturvorgängen bestehe, die jenseits des Menschlich-Persönlichen liegen (Jung 1928, 119). Es handle sich um eine »unbewusste Selbstregulierung« der Gesamtpsyché (ibid., 50, 63), die bei allen Menschen vorhanden sei, also zum Wesen des Menschen gehört. Diese »selbständige, produktive Tätigkeit« erfolge bewusstseinsunabhängig und stoße den natürlichen »Trieb zur Selbstverwirklichung« an (ibid., 70, 69). Für Jung ergibt sich daraus »das Postulat, dass jenseits der psychischen Struktur etwas – ein ›Tragendes‹, eine *Ousia* – vorhanden ist« als ein Prinzip, das sich in jedem Menschen von selbst entfaltet (Jung 1957, 105). Unter Anspielung auf die Akt-Potenz-Theorie vergleicht Jung die Selbstverwirklichung des Unbewussten mit einer Pflanze: Das Potential des Rhizoms aktualisiert sich in der vergänglichen Blüte (Jung 1967, in: Jaffé, 11). In diesem ontologischen Konzept kümmert sich die Natur nur um die Aktualisierung der ewigen Formen, nimmt aber keine Rücksicht auf das Wohlergehen des vergänglichen Individuums. In gut ontologischer Manier kann Jung daher sagen, dass in der Welt des Unbewussten »Geburt und Tod von Individuen wenig zählen« (Jung 1939, 305).

Das Selbst und die archetypischen Bilder

Darauf baut Jung seine Theorie der Archetypen auf, denn die energetische Potenz des Unbewussten verfüge über eine archetypische Struktur, die er »von jeder bewussten Absicht unbeeinflusste Naturprodukte« nennt (Jung 1936a, 51). Diese autonom und »numinos« agierenden Archetypen (Jung 1934, 43; 1940, 63) würden sich in der Gestalt von archetypischen Bildern aktualisieren. Das entscheidende Medium, in dem die Archetypen wirken, sind für Jung die Träume, die bestimmte Botschaften an das Bewusstsein schicken. Für ihn ist es also die Natur selbst, die Wege einschlägt, um ein Individuum seinen Anlagen gemäß zu voller Entfaltung zu bringen, wenn nichts dazwischen kommt wie etwa die »falsche und anmaßende Einstellung« des Ich-Bewusstseins, das meint, es besser zu wissen und auf die archetypischen bildhaften Botschaften aus dem Unbewussten

¹⁸ Wenn im Folgenden vom »Unbewussten« die Rede ist, ist immer das kollektive Unbewusste gemeint.

verzichten zu können (Jung 1928, 100). Ziel ist die Individuation, die Jung als »Verselbstung« versteht oder als »Selbstverwirklichung« (ibid., 59) und somit als ganz werden.

In die übergeordnete Größe des Unbewussten ist nach Jung das Bewusstsein eingebettet und bildet mit diesem zusammen ein Ganzes, das »Selbst« im ausdrücklichen Unterschied zum »Ich« (Jung 1928, 63). Auch er greift auf das platonische Gleichnis vom Seelenwagen zurück, aber bei ihm steht für den Lenker nicht wie bei Freud das Ich, sondern das Selbst, welches nicht die Triebe, sondern das Ich lenkt (Jung 1943a, 64). Daher komme es darauf an, dass das Ich sich nicht verselbstständigt und versucht, das Selbst zu beherrschen, statt es wirken zu lassen, und darum zu rotieren »wie die Erde um die Sonne« (Jung 1928, 124); ansonsten werde die »geheime Ordnung« der Natur gestört. Jung beklagt die moderne »Bewusstseinshypertrophie« als »Hybris« und verlangt, mit »der gefährlichen Autonomie des Unbewussten« zu rechnen (Jung 1940, 88), die das widerspenstige Bewusstsein mit einer »Urgewalt« zur Integration in das Selbst zwingt (Jung 1943a, 76f). Gerade dann, wenn das Ich in einen ausgeweglosen Konflikt verstrickt ist, solle man »dem Selbst die Führung überlassen« (Jacobi 1971, 119).

Als Ausdruck von Hybris sieht Jung auch die empirischen Wissenschaften, von denen er sich abgrenzt, indem er die seelischen Faktoren »eine autonome Wirklichkeit rätselhaften Charakters« nennt (Jung 1936b, 61). Gegenüber einer naturwissenschaftlich-empirischen Sichtweise will Jung die vernachlässigten Momente menschlicher Existenz zur Geltung bringen, indem er der Biologie die Welt der Bilder und Mythen entgegensetzt, dem Intellekt das Dunkel des Irrationalen, dem Planen und Machen die Macht des Schicksals, oder der Natur unter dem Seziermesser das ewige Walten der formativen Energie. Die Romantiker hatten damit begonnen, und er sagt selbst, er sehe es als gerechtfertigt an, seine »Ideen als ›romantisch‹ zu bezeichnen« (Jung 1935, 834).

Die östlichen Religionen

Auch bei Jung stehen dahinter Erfahrungen – mit einem bilderlosen Christentum, das zudem nur formelhafte theologische Lehren bereithalte, in Gestalt seines Vaters, des Pfarrers der Reformierten Kirche, der an seinem Glauben zerbrochen ist. »Die Kirche war ein Ort, an den ich nicht mehr gehen durfte. Dort war für mich kein Leben, sondern Tod« (Jung 1967, in: Jaffé, 97f, 61). Hingegen stellen für ihn östliche Religion und Philosophie eine höhere Entwicklungsstufe dar als der Monotheismus, da diese sich seit Jahrhunderten »mit denje-