

Berichte

André Godin

Das geistliche Leben des Christen und die Psychoanalyse

Neue Überlegungen zu
aktuellen Fragen

Eine Psychoanalyse ist die Geschichte dessen, was sich vollzieht in der zeitweiligen Beziehung zwischen einer analysierten Person und einem Analysten, und zwar unter den therapeutischen Bedingungen, wie Sigmund Freud sie festgelegt hat: Freie Assoziation des auf einer Couch liegenden Patienten, fließende Aufmerksamkeit des Analytators, Interpretation der unbewussten Verteidigungsmechanismen, die für diesen Überführungsvorgang konstitutiv sind, Hinarbeiten auf eine Beendigung dieser Beziehung. Eine Geschichte wiederholt sich nie. Jedes theoretische Wissen über diese Beziehung ist ein unangemessenes Vorgehen, ja geradezu trügerisch, wenn es den Anspruch erhebt, dieses lebendige Geschehen einzufangen in den theoretischen Raster einer objektivierbaren genetischen Psychologie oder einer vorstrukturierten Anthropologie.

Eine Psychoanalyse ist daher *die Erfahrung einer funktionellen Beziehung*, die sich zunächst anknüpft und dann wieder löst. Diese Erfahrung bringt beim Analysierten die Wiedererweckung von niemals völlig vergessenen Erinnerungen mit sich. Sie beinhaltet rückwärtsschauende oder vorwärtsschauende Phantasievorstellungen, die teilweise auf die Gegenwart des Analytators als ihre Beziehungssache hingeordnet sind, ferner mehr und mehr frei verbalisierte Wunschvorstellungen, Emotionen, die von Mal zu Mal besser erkannt und angenommen werden, eine Vorwegnahme des Abschlusses der Analyse, die sich ähnlich wie der Tod am Horizont abzuzeichnen beginnt: als eine sichere Tatsache zu einem noch ungewissen Zeitpunkt. Das Unbewusste reorganisiert sich auf eine elastischere Weise, indem es Äußerungen der Regression hinter sich läßt, sich dafür aber vielmehr der Kontrolle und der schöpferischen Freiheit

öffnet. Die affektive Spontaneität gewinnt erhöhte Spannkraft durch eine harmonischere Zuordnung ihrer beiden Triebquellen, der Sexualität (eros) und der Aggressivität (thanatos). Das Ich gewinnt neue Kraft, indem es sich aus den Denk- und Handlungsschemata, in die es eingebunden war und durch die es unter Wiederholungszwängen stand, ablöst. Schließlich kann über einem klaffenden Abgrund oder nach dem Vollzug eines tiefgreifenden Einschnitts ein Subjekt geboren oder wiedergeboren werden: Es erkennt, daß es seinen Ursprung weder in einem Etwas noch in irgend jemandem hat; er verzichtet auf die Erfüllung des Wunsches, ursprünglicher Mittelpunkt der Wünsche eines Vaters und einer Mutter gewesen zu sein, die doch vor ihm einander begehrt haben; damit erarbeitet er sich gewisse Aspekte eines Empfindens, mit dessen Hilfe er sich zum Subjekt erklären wird, das heißt so viel wie wahre Aussagen zu machen. Dann wird er fähig, sich von der Couch zu erheben, um sich besser als bisher den Wirklichkeiten dieser Welt und der verschiedensten Personen zu stellen. Indem er die Analyse abschließt, ist er fähig geworden, den Tod besser zu integrieren in der Freude am Leben.

Wenn eine solche Erfahrung in einer derartigen, der psychoanalytischen Fachwissenschaft entlehnten Begrifflichkeit dargestellt wird, so hat sie etwas Faszinierendes für Spezialisten des geistlichen Lebens, besonders wenn sie zugleich auch christliche Theologen sind. Es ist vielleicht verwunderlich, daß die Psychoanalyse fast immer mit der christlichen Erfahrung selbst verglichen worden ist. Wenn sich aber ein Vergleich nahelegt, so hätte vielleicht ein Vergleich mit der *Beziehung*, wie sie in der geistlichen Führung gegeben ist, die größere Berechtigung: ein Einzelgespräch, in dem ein Christ seine christliche Erfahrung einem geistlichen Berater hören läßt, oder auch mündlicher Austausch zwischen den Mitgliedern einer Gruppe und ihrem seelsorglichen Leiter. Die geistliche Leitung böte im Vergleich zur psychoanalytischen Beziehung Ähnlichkeiten der Situation, die vermutlich typischer und fruchtbarer wären als die gewöhnlich gesuchten Vergleiche mit dem Glauben oder dem christlichen Leben in ihrer Gesamtheit.

Wie dem auch sei: die psychoanalytische Erfahrung ist seit dem Beginn dieses Jahrhunderts für manche christliche Denker zu einer Passion geworden, und zwar im doppelten Sinne dieses Wortes: sie hat die Leidenschaften erregt und hat sie zugleich leiden lassen bis zu einer wahren Passion.

Die beherrschenden Leidenschaften waren oft von Konflikten bestimmt, sie stellten sich als Aggressionen und defensive Reaktionen dar. Die persönliche Einstellung Freuds, der Atheist von einer religiös zu nennenden Leidenschaft war, war selbst derart.¹ Aber bisweilen kann der Wind sich auch drehen. Das leidenschaftliche Engagement wird dann von dem verführerischen Verlangen nach der Eroberung neuer Horizonte bestimmt. Eine große Zahl neuerer Bücher ebenso wie gewisse Beiträge in «Concilium»² und vermutlich auch diese Nummer selbst sind Ausdruck dieser vom Verlangen bestimmten Haltung.

Was die andere Passion betrifft, nämlich die Psychoanalyse als quälendes Leiden, ja als Todesstoß für die Religion (im Sinne Freuds), so ist sie wirksam im Denken einiger Autoren, die einen weitgehenden Gegensatz zwischen Glaube und Religion annehmen.³ Ohne ganz so weit zu gehen, daß im Zentrum einer Religiosität, die sich allzu bereitwillig von der Projektion kompensatorischer Wünsche (der «Illusion», um mit Freud zu sprechen) stützen läßt, die Möglichkeit eines Glaubens oder einer Hoffnung untergraben werde, die, wenn schon nicht den Beweis ihrer Wahrheit, so doch die Quelle ihrer Kraftentfaltung anderswo finden als in der ödipalen Struktur.⁴

Andere denken im Gegenteil dazu in einer psychoanalytischen Anthropologie ein gedankliches System zu finden, das ganz dem theologischen System (der Vater, das Gesetz, die Schuld, die Verheißung) entspricht, welches ihrer Ansicht nach den strukturellen Kern der christlichen Religion ausmacht.⁵ Sie hoffen so, den Glauben *innerhalb* der Religion ansiedeln zu können, oder doch wenigstens in dem, was deren grundlegende Struktur ausmache.

Neuere Bücher

Diese Perspektiven sind – von Mal zu Mal besser entwickelt – zu finden in den neuesten Veröffentlichungen, in Büchern, in Vortragstexten oder in Artikeln, welche als Vorankündigung neuer Bücher abgefaßt sind.

So bietet M. Bellet in einem übrigens ausgezeichneten Kapitel über die seelsorgliche Hilfe für Menschen, die sich in einer Analyse befinden, eine Skizze der verschiedenen Modelle, nach denen sich die Beziehung Glaube–Analyse vollziehen könnte: a) die Beziehung der Übereinstimmung besteht dort (selbst wenn man sich dagegen verwahren würde), wo eine gleichartige Struktur sowohl die Problematik des Triebes wie die Proble-

matik des Glaubens sichtbar macht; b) das Modell des doppelten Anspruches ist dort vorhanden, wo zwei verschiedene Zugänge zum Nicht-Sagbaren, zum Nicht-Greifbaren bestehen. Der Zugang Freuds ist nicht derselbe wie der des Evangeliums: es handelt sich in der Bewegung der Analyse und in der Bewegung des Glaubens weder um denselben Mangel noch um denselben Unterschied; c) die Aufeinanderfolge zweier Interpretationssysteme, wobei die Teleologie sich gegen Ende der Reflexion statt der Archäologie des Subjekts anbietet. Diese Typologie oder dieses Klassifikationssystem ist nicht immer leicht anzuwenden (D. Vasse oder P. Ricœur zum Beispiel halten sich nicht bereitwillig an den ihnen zugewiesenen Platz!). In jedem Falle sollte man sich zur Vervollständigung der gebotenen Systematik einige Reflexionen von L. Beirnaert⁷ über die Problematik des Denkens nach dem Schema Reduktion–Nichtreduktion und über die Probleme des Entsprechungs-Denkens zunutze machen. Man gewinnt den Eindruck, daß Bellet, ähnlich wie Beirnaert, die – oft nur latent – defensive Bedeutung der mit Hilfe jedes seiner Modelle zustande gebrachten Konstruktionen betont. Wenn eine Versöhnung zwischen dieser Infragestellung (der Psychoanalyse) und dieser Hoffnung auf das ganz Andere (dem Glauben) möglich ist, so trägt sie das Kennzeichen der unmöglichen Synthese.

Auf die tiefgreifenden Unterschiede zwischen diesen beiden globalen Erfahrungsweisen beziehen sich auch die Fragen, die J. M. Pohier sich selbst in einer Vorüberlegung zu einer einbändigen Artikelsammlung stellt.⁸ Indem er einen methodischen Widerstand deutlich macht, der darin liegt, daß man gewisse Elemente der Theologie (und zwar die grundlegendsten) mit (ebenso fundamentalen) Elementen der psychoanalytischen Theorie konfrontiert, äußert er die Vermutung, daß diese Art von Vorgehen, das von einem spekulativen Bemühen bestimmt ist, sich beide zugleich zu vergegenwärtigen, den beiden Erfahrungswirklichkeiten in ihrer lebendigen Fülle nicht gerecht wird. «Das Ergebnis ist eine Art bloßer Gegenüberstellung von zwei Bildern, deren jedes in seiner eigenen Ebene seine Wahrheit und Gültigkeit hat, und zwar sowohl hinsichtlich meiner Erfahrung wie auch hinsichtlich der reflexiven oder theoretischen Einsicht, die ich habe gewinnen können» (aaO. 10). Pohier fordert dennoch ein theologisches Denken, das für ein authentisches Reden vom Glauben unerläßlich sei; eine Bemühung um Synthese, die aber zweifellos

für den Theologen notwendiger ist als für den Psychoanalytiker. Und vermutlich ist dies auch der Grund dafür, daß der Spiegel, den der eine dem anderen vorhält, immer ein etwas verzerrtes Bild von dem Spiegel seines jeweiligen Gegenübers wiedergibt. Die Geburt des menschlichen Subjektes vollzieht sich nicht in einer völligen Entsprechung zur Wiedergeburt des Christen. Wenn auch Geburt aufgrund eines natürlichen Kindschaftsverhältnisses und Wiedergeburt aufgrund des Adoptivverhältnisses in Jesus Christus einander zu entsprechen *scheinen*, so geschieht dies im Interesse eines anthropologischen Denkansatzes (wie Beirnaert, aaO. 200, mit großem Urteilsvermögen aufzeigt), der aber die eine wie die andere Wirklichkeit, insofern es sich dabei um konkrete Erfahrungen handelt, entstellt.

Übrigens kann man in demselben Band («Problèmes de psychanalyse») auch Beiträge finden, die nicht in die gleiche kritische Richtung gehen, wie die der zuletzt zitierten Autoren. Eine solche christliche Psychoanalytikerin (F. Dolto) äußert sich über die göttliche Dreifaltigkeit in Formulierungen, die eine Typologie zweifellos unter die Kategorie des «Konkordismus» einreihen würde.⁹ Ein anderer Autor dieser Kategorie knüpft an bei der anthropologischen Spekulation auf der Grundlage freudscher Texte.¹⁰ Jenseits aller Klassifizierungen aber, die immer etwas Unsicheres an sich haben, kommt es im Grunde genommen nur darauf an, daß die eine Erfahrungsweise uns *sagt*, wie der christliche Glaube sie dazu geführt hat, einen Zuwachs an Sinn über die natürlichen Bindungen hinaus zu erkennen und so die aus partiellen Antrieben hervorgehenden und zum Untergang bestimmten Vorstellungen hinter sich zu lassen, und daß die andere Erfahrungsweise uns *sagt*, wie sich *für sie* der Vorgang darstellt, in welchem, «dort, wo *es* war, *ich* werden muß» (aaO. 39). Dies ist zweifellos die wertvollste derzeitige Frucht jener beständigen gegenseitigen Anstachelung, die sich in der Ebene des reflexiven Denkens zwischen diesen beiden Erfahrungsweisen vollzieht.

Andere Anliegen

Einige andere Früchte, die bald reifen könnten, wären vielleicht zu ernten, wenn wir den Spuren folgen, die von einigen neueren Aufsätzen aufgewiesen worden sind.

a) Das Studium des sozio-kulturellen Gefüges, das vom Christentum beherrscht wird, zu dem J. Maitre¹¹ ermuntert, könnte den Blick dafür schär-

fen, wie «der konkrete Einfluß der Religion sich gründet auf der Abstimmung zwischen der Bestärkung, welche sie den Ideologien von Gruppen verschafft, und den Ausdrucksmöglichkeiten, die sie dem Wunschenken des individuellen Subjektes bietet» (aaO. 129).

b) Was aber hat es mit der Beteiligung an informellen Gruppen auf sich? Die Psychoanalytiker beginnen erst, ihre Beobachtungen und ihre Deutungsversuche mitzuteilen, die es ermöglichen, zu unterscheiden zwischen narzißtischem (aufgrund des idealisierten Ich) und ödipalem (Über-Ich!) Verhalten, wie es in diesen Gruppen beobachtet werden kann. Die bemerkenswerte Gemeinschaftsstudie, die von D. Anzieu und R. Kaës¹² vorgelegt wurde, ist der Aufmerksamkeit von P. Julien¹³ und von J. C. Sagne¹⁴ nicht entgangen. Sie wünschen offensichtlich, daß «die religiöse Gruppe ein Ort des Fortschritts» und sogar ein Ort des Lustgewinns sein möge. Das Bewußtwerden der Bedingungen eines solchen Fortschritts aber vollzieht sich auf dem Wege über die Freilegung der Aggressivität und über «die (ödipale) Schuld, welche die Öffnung zur Wirklichkeit und zur Ordnung des Symbolischen fördert» (Sagne, aaO. 281). Die Unterscheidung dieser Situation von den Gruppenerwartungen aufgrund der Verschmelzungsidentifikation ist bei Sagne besonders sauber herausgearbeitet, und da er auch die Wiederaufrichtung einer zu fördernden ethischen Ordnung mit einbezieht, kann man das von ihm angekündigte Buch mit einiger Hoffnung erwarten.¹⁵

c) Die geistliche Führung schließlich könnte vor allem profitieren aus den Arbeiten über die Wunschorstellungen, die für Psychoanalytiker ein vertrautes Gebiet sind. Wir denken hier nicht bloß an die kritische Überprüfung dieser Wunschorstellungen, zum Beispiel im Blick auf das Gebet,¹⁶ auf die Klausur¹⁷ und die Beurteilung der geistlichen Berufung.¹⁸ Sicherlich ist es richtig, daß neuere Arbeiten bei einem Drittel der jungen Leute, die sich für den Priester- oder Ordensberuf und damit für den Stand der Ehelosigkeit entscheiden, ein unbewußtes Vorherrschen des Mutterbildes, was sich auf kürzere Sicht noch gut auswirken mag, auf längere Sicht jedoch katastrophale Folgen haben kann,¹⁹ aufgedeckt haben.

Der eigentliche Fortschritt aber läge nicht darin, solche Motivationen bloß aufzudecken, sondern eine Methode zu entwickeln, die es dem einzelnen Subjekt ermöglicht, in seinem christlichen Leben, in seinem Gebet, in der Erfüllung seiner Berufung und schließlich in seinen Beziehungen zum Mit-

menschen ein Mehr an Wahrheit zu entfalten. In bescheidenerem Ausmaße könnte die Seelsorge in einzelnen konkreten Umständen, wenn es etwa darum geht, leichter verdächtige Berufungen aufzudecken oder schneller gewisse Formen der Volksfrömmigkeit als Erscheinungen des Aberglaubens einzustufen,²⁰ Nutzen ziehen aus der psychoanalytischen Erfahrung, indem sie selber fähig wird, mit der Religion oder mit der geistlichen Berufung vermischte Wunschvorstellungen mit Hilfe der Einzelführung oder des gemeinsamen Austauschs in einer «Révision de vie» freizulegen und zum vollen Bewußtsein zu bringen.

Wunschvorstellungen und geistliche Führung

Was aber geschieht nun häufig in diesen Gesprächen mit einem geistlichen Berater?

Entweder – wenn man wagen darf, es so zu nennen – *ergötzt* das Subjekt sich daran, seine Vorstellungen über Gott in Gegenwart dessen, der eigentlich sein persönlicher Führer oder Berater bei einem Austausch in der Gruppe sein sollte, darzustellen: dann bildet sich die Beziehung jenes bemutternden Sich-Annehmens um jemanden, die uns so typisch für eine Seelsorgsbeziehung oberflächlicher Art erscheint. Die Wunschvorstellungen, um die es hier geht (und die sich namentlich an bestimmten Bibeltexten partiellen Inhalts entzünden), dienen buchstäblich als vorübergehende Gegenstände – um hier eine Formulierung von Winnicott²¹ zu gebrauchen – in einer bloß scheinbar auf Dialog angelegten Beziehung.

Oder es geschieht, daß das Subjekt seine eigenen Vorstellungen (z. B. in bezug auf Jesus Christus, wie er sich in den Evangelien darstellt) denen des geistlichen Führers oder denen seiner bruderschaftlichen Gruppe entgegensetzt: diese Kon-

frontation läuft immer auf eine Art theologischer Debatte hinaus, bei welcher der Seelsorger oder irgendein besser ausgebildeter Leiter für gewöhnlich der Gewinner ist, da er mehr *weiß* als die anderen, die ihn konsultieren. Die Beziehung entwickelt sich hier in einer ödipalen Spannung, die gleich von Beginn an schon etwas gereifter ist, die aber oft zu einer Entfremdung führt oder aber in den Wunsch nach bloßer Identifikation mit diesem «geistlichen Vater» mündet, der so viel weiß!

Gibt es aber noch eine dritte Möglichkeit, mit der man dieser Alternative entgehen kann? Wir meinen: ja! Dies würde allerdings voraussetzen, daß der geistliche Führer in der Lage ist, der Organisationsweise der affektiven Anlage, wie sie den Psychologen vertraut ist, Rechnung zu tragen, indem er sie in Bezug setzt zu den klassischen (wenn auch heute für sich genommen nur noch wenig wirksamen) Kategorien der geistlichen Schulen wie z. B. der ignatianischen, der bérollischen oder der lutherischen usw. Vor allem wäre es nötig, daß es in dieser Beziehung selbst zu einer Wechselwirkung kommt zwischen den aus der Geschichte des Subjekts hervorgegangenen religiösen Vorstellungen einerseits und andererseits den Texten sowie dem Gesamtzusammenhang des Evangeliums, von woher der Führende und der Geführte gemeinsam nach den aktuellen Anrufen aus Welt und Kirche suchen, die der Heilige Geist bewirkt.

Die vorsichtigen Versuche, die wir hier angezeigt haben (vor allem die Arbeiten von Coloni und von Sagne) verstehen sich als Vorbereitung zu einer Unterscheidung der Geister, die sich in der psychischen Organisation selbst vollziehen soll. Geistliche Leitung und «Révision de vie» werden so zu Instrumenten der Heilung, der Befreiung und zugleich der Heilsvermittlung in der Kraft des Geistes des Herrn.

¹ Eine gute Darstellung dieser Zusammenhänge findet sich bei M. Dansereau, *Freud et l'athéisme* (Desclée, Paris 1971).

² *Concilium* 2 (1966), Heft 6, mit einem Beitrag von Ricœur; 6 (1970), Heft 6, mit Beiträgen von Beirnaert, Ricœur und Pohier; 8 (1972), Heft 6, mit Beiträgen von Dumas und Fromm; 9 (1973), Heft 6, mit Beiträgen von de Waelhens und Crespy.

³ So z. B. P. Diehl mit seinem rätselhaften «Überbewußtsein» als psychischer Instanz: *La Divinité. Symbole et signification* (Payot, Paris 1972) und vor allem R. L. Rubenstein, der in seiner gewichtigen Schrift «L'imagination religieuse» (Gallimard, Paris 1971) die religiösen Texte der Haggada, dieser «unwiederbringlich verlorenen Zufluchtsstätte menschlicher Wahrheit» (aaO. 331) einer neuen Durchsicht unterzogen hat.

⁴ Wir zitieren hier J. Crespy, der in seinen «Essais sur la situation actuelle de la foi» (Cerf, Paris 1970) «das Gleichnis vom paradoxalen Vater» untersucht, oder auch

die neuesten «Réflexions sur la psychanalyse» von M. Roch und T. de Saussure: *Cahiers Protestants* 1 (neue Folge), Februar 1974, 10–28.

⁵ So bei A. Vergote, *Vie, loi et clivage du Moi dans l'Épître aux Romains, VII: Exégèse et herméneutique* (Seuil, Paris 1971) 109–173.

⁶ M. Bellet, *Foi et psychanalyse* (Desclée de Brouwer, Paris 1973).

⁷ L. Beirnaert, *Psychoanalyse et vie de foi: essai sur les problèmes de psychanalyse* (C. C. I. F., Paris 1973) 193–204.

⁸ J. M. Pohier, *Au nom du Père* (Cerf, Paris 1972).

⁹ F. Dolto: *Problèmes de psychanalyse*, aaO. 163–191.

¹⁰ A. Vergote: *Problèmes de psychanalyse*, aaO. 11–40.

¹¹ J. Maître, *Psychanalyse et sociologie religieuse: Archives de Sociologie des Religions* 33 (1972) 111–134; P.-G. Cosson, *L'interrogation de la psychosociologie: Le Supplément* 105 (1973) 173–192.

¹² D. Anzieu, A. Bejarano, R. Kaës, A. Missenard und J.

B. Pontalis, *Le travail psychanalytique dans les groupes* (Dunod, Paris 1972).

¹³ P. Julien, *Le groupe religieux, lieu de progrès: Le Supplément 100* (1972) 5–22.

¹⁴ J. C. Sagne, *L'alternative communautaire: Le Supplément 106* (1973) 261–282.

¹⁵ J. C. Sagne, *Conflit, changement, conversion* (Cerf-Desclée, Paris 1974).

¹⁶ J. C. Sagne, *Du besoin à la demande: La Maison-Dieu 109* (1972) 87–97.

¹⁷ F. Coloni, *Clôture, fantasme et prière: Le Supplément 107* (1973) 437–447.

¹⁸ P. Julien, *Motivations conscientes et inconscientes du célibat: Célibat et Sexualité* (Seuil, Paris 1970) 93–106.

¹⁹ Eine kritische Durchsicht dieser Arbeiten findet sich in: *Bulletin du Centre Thomas More*, Mai–Juni 1974.

²⁰ Vgl. die gute Arbeit von Robert Pannet, die aber leider keine genaueren Anweisungen für Katechese und

Pastoral gibt: *Le catholicisme populaire* (Centurion, Paris 1974).

²¹ D. W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (Payot, Paris 1969).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDRÉ GODIN

geboren 1915 in Gembloux (Belgien), Jesuit, 1946 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Religionspsychologie am internationalen Institut «Lumen Vitae» in Brüssel und Mitglied der belgischen Gesellschaft für Psychoanalyse. Er war Herausgeber der Reihe «Cahiers de psychologie religieuse» (Brüssel, bisher 5 Bände) und veröffentlichte u. a.: *Das Menschliche im seelsorglichen Gespräch* (München 1972).

Heinrich Kahlefeld

Jesus als 'Therapeut

Ein neues Selbstvertrauen der Forschung, man könne unter Anwendung bestimmter negativer und positiver Kriterien einen erheblichen Bestand von authentischen Jesustraditionen erkennen oder freilegen, läßt es statthaft erscheinen, von einer therapeutischen Wirksamkeit Jesu zu sprechen. Gemeint sind aber nicht jene leiblich-seelischen Heilungen, die als prophetische Zeichen die Botschaft von der andringenden Gottesherrschaft erhellen und bekräftigen, sondern die Befreiungen des angetroffenen Menschen von den oft tiefliegenden Blockierungen, die ihm ein offenes, von Zuversicht erfülltes und zum Handeln bewegendes Gottesverhältnis vorstellen.

Vorklärungen

1. *Die Reden und Handlungen Jesu beziehen sich nicht auf die Umwelt des Menschen in Natur und Gesellschaft, sondern auf diesen selbst in seinem Gottesverhältnis.¹*

1.1. Das in der Überlieferung Israels vorgegebene Wissen vom Auftrag des Menschen in der Schöpfung und seiner Verpflichtung, eine gerechte Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erwirken, ist im Evangelium vorausgesetzt und wird deshalb nirgends zum Gegenstand der Jüngerunterweisung.

1.2. Wo Jesus die gesellschaftliche Ordnung und die Herrschaftsstrukturen der Umgebung erwähnt, geschieht es nicht im Sinne einer Kritik, sondern als Feststellung tatsächlicher Zustände, mit dem Ziel, die Struktur der Jünergemeinde scharf dagegen abzusetzen, Mk 9, 35; 10, 42–44. Im selben Sinne erkennt Jesus die Steuerzahlung an den heidnischen Kaiser als religiöses Problem nicht an, Mk 12, 12–17.

1.3. Die alte Frage nach dem Gedeihen der Bösen in der Welt, die angesichts der Verkündigung von der andringenden Gottesherrschaft offenbar aufs neue brennend wird, beantwortet Jesus mit dem Gleichnis vom Unkraut, Mt 13, 24–30. Es gibt also vor der großen Läuterung keinen Eingriff Gottes in das Weltgeschehen. Auch die bedrängte Frage der Leute, die durch die Ermordung der galiläischen Pilger im heiligen Augenblick ihres Opfers verwirrt sind, nimmt Jesus nicht an. Er erneuert nur die Forderung der Umkehr, Lk 13, 1–5.

1.4. Zur Preisgegebenheit des Menschen an die Natur- und Geschichtsprozesse ist zu beobachten, daß zwar die innerliche Führung auf dem spezifischen Jüngerweg und die bewegende Kraft des Gebetes hervorgehoben, aber nicht von «Vorsehung» im Sinne einer allgemeinen Lenkung der Dinge geredet wird. Die Sprüche von den Sperlingen und von den Haaren des Hauptes, Mt 10, 29 und 30 Q, stehen nicht absolut, sondern bezogen auf die Situation der gefährdeten Missionare. In der Nähe steht der Spruch vom Geist Gottes, der den Zeugen vor Gericht erleuchtet und stärkt, Mk 13, 11. Dem liegt die Auffassung zugrunde, daß der Sendbote Gott selbst zum Dienstherrn hat, Mt