

erfüllt mit unaussprechlichem Seufzen. Der Initiationsritus «sakramentalisiert» die einzigartige, kaum anders mitteilbare Umkehr eines Menschen zum Glauben. Der Ritus «ekkliesialisiert» diese Glaubensumkehr, indem er den Bekehrten endgültig aus der

Privatwelt herausnimmt und ihn zu einer von Grund auf öffentlichen Person der universalen und örtlichen Kirche macht, zu einem *fidelis*, zu jemandem, der nun mit dem Geist bestärkt ist, um in der Tat und Praxis am fleischgewordenen Wort festzuhalten.

¹ Vgl. z.B. A. van Gennep, *The Rites of Passage* (1908) in der Übersetzung von M.B. Vizedom und G.L. Caffee (Chicago 1960); E. Erikson, *Ontogeny of Ritualization in Man*: Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, 251 (1966) 337–350; V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y., 1967) und *The Ritual Process: Structure and Antistructure* (Chicago 1969); Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York 1970). Vgl. auch James D. Shaughnessy (Hg.), *The Roots of Ritual* (Grand Rapids, Michigan 1973), eine Sammlung von Aufsätzen von Anthropologen, Theologen, Liturgiewissenschaftlern und Kulturkritikern, die die oben verzeichnete Literatur besprechen.

² *The Sacred Canopy* (New York 1967) 21.

³ *Long Live the King, Reflection* (Yale Divinity School Journal) 74 (January 1977) 2.

⁴ Interview in *Hucusque*, Bulletin of the Murphy Center for Liturgical Research, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 3 (November 1976), nicht paginiert.

⁵ *Ritual for a New Day*: *Hucusque* aaO. 4 (April 1977), nicht paginiert.

⁶ Der lateinische Text des «*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*» (Abschnitt 34) lautet noch deutlicher und bestimmter: «*Hac connexione significantur unitas mysterii paschalis, necessitudo inter missionem Filii et effusionem Spiritus Sancti coniunctioque sacramentorum quibus utraque persona divina cum Patre baptizatis advenit.*»

⁷ *Chronicle*: *Worship* 50 (1976) 539.

⁸ *Ritual, Tribal and Catholic*: aaO. 505.

⁹ aaO. 506.

¹⁰ Vgl. Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration: Aspects of Monumental Art in Byzantium* (1948) (New York 1976) 5–6.

¹¹ *Future Shock* (New York 1970) 394f (Anm. d. Übers.: Diese Stelle findet sich unbegreiflicherweise in der als Taschenbuchausgabe bei Knauer erschienenen deutschen Übersetzung «*Der Zukunftsschock*» nicht).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

AIDAN KAVANAGH

1929 in Mexia (USA) geboren, 1957 zum Priester geweiht; Benediktiner. Studium am St. Meinrad Seminary, an den Universitäten von Ottawa und Oxford und an der Theologischen Fakultät Trier. Lizentiat in Bibelwissenschaft, Doktorat in Theologie. Er war Liturgieprofessor an der University of Notre Dame, wo er das Murphy Center for Liturgical Research gründete. Gegenwärtig ist er Liturgieprofessor an der Divinity School der Yale University. Nebst vielen Aufsätzen veröffentlichte er das Buch «*The Concept of Eucharistic Memorial in the Liturgical Work of Thomas Cranmer*» (1964). Anschrift: Yale University, Divinity School, Prospect Street 409, New Haven, Connecticut 06510, USA.

Joachim Scharfenberg

Menschliche Reifung und christliche Symbole

Humanwissenschaften und christliche Theologie haben es bis heute schwer, wirklich zueinander zu finden. Für die Humanwissenschaftler schien das Trauma des «Falles Galilei» noch lange nachzuwirken, so daß die Religion bis hin zu Sigmund Freud immer wieder als der große Gegner im Kampf um den Fortschritt und um die menschliche Reifung empfunden wurde. Von den Theologen wurden die Humanwissenschaften als die «große Bedrohung» erlebt, die immer wieder zu «kläglichen Rückzugsgefechten» zwang, in deren Verlauf die Theologie ihre wahren Gegenstandsbereiche in einem «Jenseits» der Humanwissenschaften zu bestimmen versuchte, so daß lange Zeit eine möglichst klare Abgrenzung in voneinander völlig getrennte Bereiche durchaus im Interesse beider Kontrahenten zu liegen schien. Es läßt sich jedoch leicht zeigen, daß

überall da, wo ein Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften stattgefunden hat, er sich zum Vorteil beider Seiten ausgewirkt hat. Auf unser Thema bezogen heißt das: Ich möchte gern zu zeigen versuchen, daß der Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie sich fruchtbar auszuwirken vermag, sowohl für die Weiterentwicklung des Reifungsbegriffs wie für das Verständnis der christlichen Verkündigung, die ja auch sehr stark als symbolische Kommunikation erfolgt.

I. Religionskritik im Zeichen des Unreifeverdacht

Die «klassische» Religionskritik eines Feuerbach, Nietzsche oder Marx, ob sie nun die Religion aus dem Wunsch, aus der Inferiorität des «kleinen Mannes» oder aus dem «falschen Bewußtsein» abzuleiten versuchte, schien sich doch in einem einzig zu sein: Die Religion entspricht nicht dem Reifestadium erwachsener Männer und Frauen, sondern versucht mit ihrem «Eiapopaia vom Himmel» die kindliche Vorstellungswelt künstlich aufrechtzuerhalten und zu prolongieren, weil dann der Mensch um so leichter beherrschbar und ausbeutbar gehalten werden kann.

Sigmund Freud, der der Religionskritik seiner großen philosophischen Vorgänger lediglich «etwas psychologische Begründung»¹ hinzufügen wollte, hat dieses Anliegen auf die berühmt gewordenen Formeln gebracht, die Religion sei die «regressive Erneuerung der infantilen Schutzmächte»², der betont kindliche Versuch zur Meisterung des Lebens, «die Sinnenwelt, in die wir gestellt sind, mittels der Wunschwelt zu bewältigen»³. Im Reich der Religion scheint ihm alles so zu sein, wie wir es uns wünschen⁴, deshalb kann sie ihm nur als eine Versuchung erscheinen, der es entgegenzuhalten gilt: «Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben»⁵. «Die Erfahrung lehrt uns: die Welt ist keine Kinderstube.»⁶ Die Abwendung von der Religion muß sich mit der Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen, der Mensch kann nicht an Illusionen festhalten, sondern muß sich auf die Realität einlassen⁷.

Unter den Theologen, die sich dieser Herausforderung wirklich gestellt haben, nenne ich in erster Linie den protestantischen Pfarrer aus Zürich Oskar Pfister, der die Psychoanalyse als ein ausgezeichnetes Mittel ansah, den christlichen Glauben «von den Schlacken der Ödipusbindung»⁸ zu reinigen, und der die Religion aus der Zukunft ihrer Idee zu verstehen suchte. Mit sicherem Gespür erkannte er die Schwächen des Freudschen Reifungsbegriffes, der auf nichts anderes als auf eine «verständige Resignation» hinausläuft, mit der man die großen Schicksalsnotwendigkeiten mit Ergebung ertragen lernen müsse. Dem setzt er seinen flammenden Protest entgegen: «Wer sagt mir, daß und warum gerade Ergebung das letzte Wort sein muß?»⁹

Vor allem war es jedoch der anglikanische Theologe R.S. Lee, der sich durch einen differenzierten Dialog mit der Psychoanalyse zu der Einsicht verhelphen ließ, daß auch der christliche Glaube einem Geschichtsprozeß unterworfen ist, der die Aufgabe in sich schließt, den Glauben selbst immer stärker von nichtchristlichen Elementen zu befreien und zu reinigen¹⁰. Sein entscheidende Frage lautet deshalb: «Ist das Christentum der Ausdruck eines freien Ichs, abhängig vom Realitätsprinzip und gegründet auf ein Wissen von der wirklichen Welt, oder ist es ein Produkt des Unbewußten, das Ergebnis von Phantasien, das nur ein solches Wissen auswählt und benützt, das es gebrauchen kann, um seine unbewußten Wünsche beibehalten zu können?»¹¹

Lee macht so das Reifungsgeschehen zum Zentralbegriff seiner Religionskritik, jedoch nicht ohne eine kritische Anwendung auf denjenigen, dem er seinen Reifungsbegriff verdankt, nämlich Freud selbst. Auf sehr geistvolle Weise weist er nämlich nach, daß auch der Atheismus, den Freud zu vertreten meinte, ein Un-

reifestadium darstellen könnte, nämlich die Projektion des Wunsches, den Vater los zu sein, wobei sich der Wunsch dann aber unbewußt in irgendeiner Form doch wieder einschleicht, weshalb der Atheismus auch eine gewisse Affinität zu autoritären und totalitären Systemen zu haben scheint¹². Lee versucht deshalb in einem zweiten Werk zu zeigen, daß gerade der Umgang mit den christlichen Symbolen der Liturgie als eine ganz wesentliche Reifungshilfe angesehen werden muß. Er sieht dies vor allem unter dem Aspekt einer «Aktivität der Gesamtpersönlichkeit»¹³, die eine un-gute Trennung von bewußten und unbewußten Strebungen verhindern kann, zum anderen unter dem Aspekt des «Wachstums des Selbst» und einer «Gestaltung der Persönlichkeit aus dem Rohmaterial der Triebe»¹⁴ und schließlich unter dem Aspekt der Selbstfindung, des Wachstums zur Reife, das die Voraussetzung für das Finden Gottes darstellt¹⁵.

Spätestens hier erhebt sich jedoch die Frage, was denn nun eigentlich unter menschlicher Reife verstanden werden soll? Unter den Religionskritikern, die diesen Begriff zum Kriterium für die Phänomene der Religion gemacht haben, ist neben Freuds «verständiger Resignation» der Weg zum «Übermenschen» als Zielvorstellung formuliert worden, die sich im Laufe der Geschichte selbst diskreditiert hat, oder aber die Festschreibung eines juvenilen revolutionären Protests, der nicht selten gerade die Reifungsvorstellung preisgab und den Rückgriff und die Verewigung infantiler Affekte und Wünsche beizubehalten suchte. Unter den Humanwissenschaftlern scheint es mir Erik H. Erikson zu sein, der am weitesten in Richtung auf eine Neuformulierung des Reifungsbegriffes gegangen ist und dies aus dem Grunde, weil er als ein «professioneller Grenzgänger»¹⁶ Aspekte mit berücksichtigt hat, die nach der klassischen Aufteilung in Bereiche, die das Verhältnis Humanwissenschaften/Theologie charakterisieren, nur als Grenzüberschreitungen bezeichnet werden können.

II. Ein Beitrag zu einer Neuformulierung des Reifungsbegriffes

Indem Erikson den Begriff der Reifung mit der Frage nach der eigenen Identität verbindet, macht er mit Entschlossenheit den eigenen zentralen Konflikt (und offenbar den einer ganzen Generation!) zum Leitthema seines gesamten Lebenswerkes. Er hat das Brüchigwerden derjenigen Agenturen und Institutionen, die bis in unser Jahrhundert hinein die Identität begründeten und sicherten, am eigenen Leibe auf das drastischste durchleiden und verarbeiten müssen. Es sind dies

vor allem die Familien, die Nation, der Beruf und die Religion.

1. Erikson wurde am 15. Juni 1902 in der Nähe von Frankfurt als das Kind eines in Deutschland lebenden dänischen Künstlers geboren. Seine Eltern hatten sich bereits vor seiner Geburt getrennt. Durch eine Krankheit, die er später selbst als «Krankheit durch Vaterlosigkeit» bezeichnen sollte, lernte seine Mutter den jüdischen Kinderarzt Dr. Homburger kennen, den sie wenig später heiratete und der den kleinen Erik adoptierte. Lange wurde ihm die Tatsache seiner Stiefsohn-Existenz verschwiegen, als Erik Homburger erlebte er seine entscheidenden Kindheits- und Jugendjahre. Erst als über 35-jähriger Mann nahm er den Familiennamen seines leiblichen Vaters an und verwies den seines Stiefvaters an die Stelle des amerikanischen «middle name».

2. Der gebürtige Däne, der zweisprachig aufwächst und dem der Weg durch ein deutsches humanistisches Gymnasium zum entscheidenden Bildungserlebnis wird, der von 1927 bis 1933 in Wien seine psychoanalytische Ausbildung durchläuft, muß es erleben, daß er, als er mit seiner kanadischen Frau vor den Nazis flieht, in seiner eigentlichen Heimat Dänemark nicht mehr Fuß fassen kann. Er emigriert nach den USA, erlernt unter großen Schwierigkeiten die englische Sprache und beginnt als über Dreißigjähriger in ihr zu arbeiten, zu denken und zu schreiben. Als er sich im Zuge der Kontroversen um den Loyalitätseid in der McCarthy-Ära der fünfziger Jahre weigert zu unterschreiben, verliert er die kurz zuvor erworbene Professur an der Universität Berkeley und muß sich als fast fünfzigjähriger Amerikaner, der er inzwischen geworden war, sagen lassen, er solle doch dahin zurückgehen, woher er gekommen sei¹⁷.

3. Erikson hat sich sehr schwer getan, so etwas wie eine berufliche Identität zu finden. Nach dem Abitur durchstreift er mit Rucksack und Wanderkluft, unschlüssig über seinen weiteren Lebensweg, ein Jahr lang den Schwarzwald und die Gegend um den Bodensee. Er erlebt selbst, was er später ein «psychosoziales Moratorium» nennen sollte. Kindheitsidentifikationen mögen den Ausschlag dafür gegeben haben, daß er sich schließlich entscheidet, Kunsterzieher zu werden. Er arbeitet auch an der Schule, nimmt aber sofort das Angebot von Anna Freud an, eine psychoanalytische Ausbildung mitzumachen, denn «die Psychoanalyse zog damals fast methodisch Menschen an sich, die sonst nirgends ganz hingehörten»¹⁸. Er erhält damit eine Ausbildung, die so nahe an die Rolle eines Kinderarztes heranführte, wie nur irgend möglich, wenn man nicht Medizin studiert hatte, nimmt aber in Kauf, einen beruflichen Lebensstil zu entwickeln, der ihn

ständig im Rahmen von Institutionen und auf Gebieten arbeiten läßt, für die er keine Zeugnisse besaß. Die Amerikanische Psychoanalytische Vereinigung, die sich längst entschlossen hatte, nur noch Ärzte aufzunehmen, räumt ihm einen geduldeten Sonderstatus ein.

4. Auch im Bereich der Religion erweist Erikson sich als «professioneller Grenzgänger». Während er im 1. Weltkrieg von seinen Schulkameraden als «Judenjunge» beschimpft wurde, heißt der langaufgeschossene blonde und blauäugige Jugendliche in der Synagoge, wohin ihn die streng orthodoxen Eltern mitnahmen, nur der «Goi». Wesentliche Teile seines Identitätskonzeptes exemplifiziert er später an der Heroengestalt des Protestantismus, Martin Luther, und in seinem Ghandi-Buch an einem Vertreter fernöstlicher Religiosität, die von der klassischen psychoanalytischen Religionspsychologie auf das stärkste mißachtet war. In seiner «Ontogenese der Ritualisierung»¹⁹ kommt er zu einer Art Rechtfertigung stärker ritueller bestimmter Frömmigkeitsformen, und in «Toys and Reasons» setzt er sich mit der Ritualisierung von Erfahrung überhaupt auseinander²⁰.

Eine solche existentiell durchlebte und durchlittene Identitäts- und Reifungskrise verlangt energisch nach etwas, das Jürgen Habermas einmal die «allgemeine Interpretation» genannt hat, und an die er die Forderung richtet, daß sie die Ebene der narrativen Darstellung nicht verlassen darf, aber doch den Bann des Historischen brechen muß. «Sie hat die Form einer Erzählung, weil sie Subjekten dazu dienen soll, die eigene Lebensgeschichte in narrativer Form zu rekonstruieren; aber sie kann nur Folie für viele solcher Erzählungen sein, weil sie nicht nur für einen individuellen Fall gelten soll.»²¹

Ich habe den Eindruck, daß Erikson diese Forderung nach «allgemeiner Interpretation» auf exemplarische Weise erfüllt hat. Er erzählt die Probleme und Konflikte, die im Umfeld der Reifungs- und Identitätsproblematik liegen, stärker, als daß er sie auf abstrakte Weise deduziert. Was aber versucht Erikson, wenn er sich vorwiegend für einen narrativen Charakter seines Identitätskonzeptes entscheidet? In erster Linie möchte er «einen Zusammenhang zwischen Individuum und Geschichte»²² herstellen, und das heißt nichts Geringeres als mit dem «Studium der typischen Identitätskrisen in verschiedenen Geschichtsepochen (und verschiedenen Gruppen der gleichen Epoche)» ein Instrumentarium zu schaffen, das «sich sowohl als ein historisches wie als ein klinisches Werkzeug ausweisen kann»²³.

Damit erweist sich die alte und immer wieder neu aufgenommene Frage, ob sich die am Individuum ge-

wonnenen Erkenntnisse der Tiefenpsychologie auf kollektive Zusammenschlüsse und auf historische Phänomene anwenden lassen, als Scheinfrage. Erikson bemüht sich am Leitfaden der Suche nach Reife und Identität um einen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel, der sowohl den Menschen, mit dem er es zu tun hat, als auch die Geschichte besser zu verstehen hilft.

Damit stehen wir jedoch vor der Zentralfrage jeder pastoraltheologischen Theoriebildung überhaupt. Wenn es nicht gelingt, das Verstehen der Konflikte des Menschen, mit dem ich es zu tun habe, und das Verstehen der christlichen Tradition, die ich zur Lösung dieser Konflikte heranziehen möchte, mit demselben hermeneutischen Schlüssel vorzunehmen, muß die seelsorgerliche Kommunikation zwangsläufig ins Leere laufen. Wir fragen uns deshalb, ob eine Neuformulierung des Reifungsbegriffes, wie sie Erikson mit dem Identitätskonzept vorgenommen hat, sich eignen könnte, als ein solcher gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel zu dienen. Daß dies im Blick auf die Selbstinterpretation des Menschen unserer Tage der Fall ist, scheint mir außer Frage zu sein. Ob sich mit diesem Schlüssel auch die Symbole der christlichen Überlieferung besser verstehen lassen, müßte erst noch erwiesen werden.

III. Das Identitätskonzept als hermeneutischer Schlüssel für christliche Symbole?

Indem Erikson der infantilen Moral und der juvenilen Ideologie die reife Ethik des Erwachsenen entgegensetzt²⁴, die nicht nur für das Individuum gilt, sondern für die Menschheit als Ganzes auf ihrem Gang durch die Geschichte, entwirft er zweifellos ein normatives Menschenbild. Er will mit seiner Arbeit etwas Bedeutendes zu einer neuen Art des Menschseins beitragen, zu einem Menschen, dessen Sehschärfe mit seiner Beweglichkeit, dessen Tätigkeit mit seinem unbehinderten Denken Schritt hält. Er stellt sich nicht nur die Frage, auf welchen Menschentyp hin wir uns faktisch zu bewegen, sondern was für Menschen wir sein sollten, um die Zukunftsaufgaben bewältigen zu können. Er könnte deshalb als ein vorzeitiger Vertreter der Futurologie, der Zukunftsforschung bezeichnet werden. Er trägt in den Kontext der psychoanalytischen Theorie das Problem des raschen und kontinuierlichen sozialen Wandels als Problem ein. Dabei kommt den Ich-Funktionen eine erhöhte Bedeutung zu. Das Ich ist jetzt nicht mehr das schwache hilflose Ding, das zwischen den verschiedenen Dienstbarkeiten aufgerieben wird, der hilflose Reiter auf dem wilden Pferd, sondern seine

Grundtugenden sind: Vertrauen, Wille, Zielstrebigkeit, Tüchtigkeit, Treue und Verlässlichkeit, Liebe, Fürsorge und Weisheit. «Denn die einzige Alternative zum bewaffneten Wettstreit scheint die Anstrengung zu sein, im historischen Partner das zu aktivieren, was ihn in seiner historischen Entwicklung stärkt, ebenso wie es den Aktivierenden in seiner eigenen Entwicklung bestärkt – nämlich in der Entwicklung auf eine gemeinschaftliche künftige Identität zu.»²⁵

So wird Erikson notwendigerweise zum Kulturkritiker, denn Adaption heißt nicht nur, daß der Mensch sich an seine Umwelt anpassen muß, sondern daß die Umwelt den epigenetischen Potenzen des Menschen angeglichen werden muß. Sein Identitätskonzept führt zu der Konsequenz, daß es Gesellschaften gibt, die so heterogen und desorganisiert geworden sind und die sich so rasch wandeln, daß sie den heranwachsenden Kindern nicht mehr die notwendige Unterstützung durch Konsistenz und Anerkennung bieten, die notwendig ist. Auf dem Hintergrund des Zusammenhanges zwischen sozialer Struktur und Charaktertyp fordert er für die Zukunft einen neuen Charaktertyp, den «generativen Menschen»²⁶. «Generativität ist in erster Linie das Interesse an der Erzeugung und Erziehung der nächsten Generation», und die dazugehörige Tugend ist «Sorge für Dinge und Menschen»²⁷.

Damit ist das Identitätskonzept auf den Zyklus der Generationen bezogen und versucht die ganze Bandbreite der biologischen, psychologischen, sozialen und kulturellen Komponenten einzufangen, die den Ort des Menschen im Kontext derer, die vor ihm da waren und die nach ihm kommen werden, begründet. In gewisser Weise kann dies als die logische Umkehrung der traditionellen psychoanalytischen Entwicklungspsychologie bezeichnet werden. Nicht der Ursprung determiniert die weiteren Entwicklungsschritte, sie sind nicht Sublimierungen des Früheren, sondern Sinn und Ziel des Menschseins ist bestimmt vom «telos» her. Dies wird als «Sorge für andere» bestimmt und ist als eine Tugend das Resultat sowohl der biologischen Notwendigkeit als der freien menschlichen Tat. Das heißt also eine angestrebte Synthese, oder um einen Terminus von Ernst Bloch aufzugreifen: das Symbol einer konkreten Utopie.

Wenn ich das Identitätskonzept Eriksons zusammenfassend charakterisieren darf, so würde ich sagen: Es impliziert eine unaufhebbare Dialektik von Individuum und Gesellschaft, Vergangenheit und Zukunft, Geborgenheit und Autonomie. Diese verleiht ihm seinen existentiellen Charakter, der dafür sorgt, daß Identität nicht abstrakt definiert, sondern nur glaubwürdig bezeugt werden kann, daß sie zur Leitlinie für einen interdisziplinären Dialog werden könnte, der

sich mit Vorrang dem Normenfindungsprozeß auf Zukunft hin zuwenden sollte.

Kann eine solche Zielsetzung aber als Verstehensschlüssel für christliche Symbole dienen? Heißt das nicht eine Fragestellung an alte Texte und Überlieferungen herantragen, die keineswegs in der Absicht derjenigen liegt, die sie einst geschaffen haben, und wird damit nicht ihr eigentlicher Sinn entstellt und verfälscht? Dieser Einwand würde schlagend sein, wenn nicht der Grundbestand christlicher Überlieferung in Gestalt von Symbolen vorläge. «Alle Symbole geben zu denken sie zeigen auf exemplarische Weise, daß in Mythen und Symbolen stets mehr enthalten ist als in unserer gesamten Philosophie verkünden sie doch auch das Scheitern jener Denksysteme, welche die Symbole in ein absolutes Wissen eintauchen möchten»²⁸. Der deutsche Psychoanalytiker Tilman Moser hat kürzlich eine sehr emotionsgeladene «Abrechnung» mit seiner religiösen Sozialisation vorgelegt, in der der bemerkenswerte Satz steht: Die christlichen Symbole «sprechen in subtiler Weise alle Kinderängste und -sehnsüchte an, selbst die noch unerforschten»²⁹. Das heißt aber doch wohl, daß das christliche Symbolangebot weiter und umfassender vorzustellen ist als der kleine Bereich der menschlichen Psyche, der bis jetzt von der Wissenschaft als erforscht gelten kann.

Identität und menschliche Reifung sind im Grunde eschatologische Begriffe, die mit empirischen Mitteln niemals zu bestimmen sind, weil sie der menschlichen Erfahrung stets voraus sind. Erikson kommt jedoch das Verdienst zu, für die verschiedenen Altersstufen die Problemfelder formuliert zu haben, die als Fragehinsicht an die verschiedenen Symbolfelder der christlichen Überlieferung herangetragen werden können. Wichtig ist dabei, daß diese im Verlaufe des menschlichen Lebenszyklus auftretenden Problemfelder ineinandergreifen und erst in ihrer Totalität ein sinnvolles Ganzes bilden, da jede Entwicklungsstufe ihre unauslösbaren Spuren in der menschlichen Psyche hinterläßt. Diese Problemfelder sind:

1. Das Problem der Wechselseitigkeit des «Erkennens von Angesicht zu Angesicht», die sich als Erfahrung des Numinosen umschreiben läßt.
2. Die Unterscheidung von Gut und Böse.
3. Die dramatische Ausgestaltung von Aktivität.
4. Die Entwicklung von Verhaltensregeln.
5. Das Erlebnis der Solidarität von Überzeugungen.
6. Die generative Funktion der Fürsorge für das Kommende³⁰.

Wenn wir uns zu der Annahme entschließen, daß die christlichen Symbole einmal probeweise so verstanden werden können, daß den geschilderten Problem- oder Konfliktfeldern der menschlichen Existenz bestimmte

Symbolfelder der christlichen Überlieferung entsprechen, dann könnte wieder ein gemeinsamer Schlüssel für das Verstehen des Menschen und das Verstehen der christlichen Symbole gefunden werden, haben doch diese Symbole – wie Hugo Rahner sehr schön dargestellt hat – einen gemeinsamen Fluchtpunkt: In traditioneller Sprache ausgedrückt: Die Geburt Christi in der eigenen Seele zu ermöglichen³¹. Zeitgenössisch ausgedrückt: einer Identität coram Deo näher zu kommen. Ich fasse zusammen:

1. Kommunikation in der Kirche kann als ein dopPELLÄufiger Prozeß von symbolischer Interaktion verstanden werden: Einerseits sollen die «öffentlichen» Symbole der Überlieferung in die Lebenspraxis von Einzelnen und Gruppen überführt werden, andererseits erfolgt die Kommunikation in der Seelsorge in der Regel in der Form von «privatisierten» Symbolen individueller Konfliktbearbeitung.

2. Beide Kommunikationsprozesse sind mehrdeutig und bedürfen der Interpretation. Da die Deutung der öffentlichen Symbole der Kirche von der Dogmatik wahrgenommen wird, die der privatisierten Symbole von der Psychologie, laufen beide Kommunikationsprozesse in der Regel aneinander vorbei.

3. Von einer Pastoralpsychologie als Religionspsychologie ist zu fordern, daß sie einen gemeinsamen hermeneutischen Schlüssel für beide symbolischen Interaktionsprozesse zur Verfügung stellt.

4. Dieser könnte in der Annahme bestehen, daß es in beiden Symbolsystemen – unbeschadet der Frage nach anderer und «tieferer» Bedeutung – auch um die Bearbeitung einer überschaubaren Anzahl von menschlichen Grundkonflikten geht³².

Ich möchte abschließend versuchen, den verschiedenen Stadien der Ontogenese der Ritualisierung den entsprechenden Konflikt zuzuordnen und einige Hinweise zu geben dafür, wie die im Gottesdienst eingesetzten Symbole und Funktionen als eine Reifungshilfe verstanden und interpretiert werden können.

IV. Christliche Symbole als Reifungshilfe

1. Aus den frühesten Anfängen seines Lebens behält jeder Mensch eine vage Erinnerung an die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt in seinem Unbewußten. Sie führt in der Gegenwart offenbar in zunehmendem Maße zu dem emotionalen Wunsch, mit anderen menschlichen Individuen zu verschmelzen, auf sie entweder die ins Gigantische ausgeweiteten Eltern-Imagines der frühesten Kindheit zu projizieren und sich so weiterhin als ein Teil von ihnen fühlen zu können, oder aber das «grandiose Größen-Selbst» beizubehalten, in andere menschliche Individuen aufge-

sogen und vereinnahmt zu werden³³. In gemilderter Form drückt sich dieser Konflikt in der tiefen Sehnsucht nach einem gegenseitigen Erkennen «von Angesicht zu Angesicht aus», das von einem numinosen Grundgefühl begleitet ist. Reifung angesichts dieses Grundkonfliktes würde die nicht nur intellektuell gewonnene, sondern auch emotional verifizierte Einsicht bedeuten, daß eine solche *unio mystica* mit einem anderen Menschen nicht mehr möglich ist und auf sie verzichtet werden muß. Alle Segenshandlungen im christlichen Überlieferungsgut weisen deshalb unüberhörbar auf das Grundsymbol des personalen Gegenübers von Gott und Mensch hin. Am dichtesten ist dies wohl im sogenannten «aaronitischen Segen» (Num 6,24–26) ausgedrückt, dem Luther einen festen Platz im evangelischen Gottesdienst zuwies und der in zunehmendem Maße auch in der katholischen Liturgie aufgenommen wird. Auf ihn spielt offenbar auch Paulus in 1 Kor 13,12 an, als das eschatologische Ziel menschlicher Reifung und Identität.

2. Die Unterscheidung von Gut und Böse «lernt» das kleine Kind anhand der Grundfunktionen seiner Körperlichkeit, die das «Gute» aufzunehmen, das «Böse» aber auszuschneiden sucht. Es kann nur als ein Mißlingen der Bewältigung dieses Grundkonfliktes angesehen, und es muß als ein Zeichen von Unreife bezeichnet werden, wenn das «Gute» mit dem «Angenehmen» verwechselt wird und es zu einer suchartigen oralen Einverleibungstendenz kommt, wie sie unsere westlichen Zivilisationen charakterisiert, und wenn das «Böse» im eigenen Innern nicht mehr wahrgenommen werden kann, es nur auf den anderen, den Fremden projiziert und dort mit unnachsichtiger Härte bekämpft wird. Wenn dagegen im christlichen Gottesdienst an zentraler Stelle eine symbolische Mahlzeit steht, die Vereinigung mit dem *summum bonum* und *communio sanctorum* zugleich verheißt, so kann dies als die symbolische Vergewisserung des kritischen Einspruches gegen die Verabsolutierung der oralen Ansprüchlichkeit wie auch der aggressiven Exklusivität angesehen werden. Auf dem Hintergrund eines gewissen Konsumterrors vermag das Symbol «Essen und Trinken» gerade heute wieder eine neue Transparenz in Richtung auf eine Reifung zur besseren «Unterscheidung der Geister» zu gewinnen.

3/4. Die psychologischen Niederschläge aus den Entwicklungsphasen Spiel- und Schulalter bestehen in der Dialektik von schöpferischer Gestaltung einerseits und der Übernahme von formalen Verhaltensregeln andererseits. Unreife in diesem Bereich kann sich sowohl als chaotische Produktivität als auch als toter Formalismus, also eine Verabsolutierung jeweils eines

Poles dieses Konfliktes ausdrücken. Der christliche Gottesdienst lebt von der fruchtbaren Spannung zwischen Ordinarium und Proprium und bietet somit die Chance des freudigen Wiedererkennens wie die des unerwarteten Betroffenseins, die in ihrem Aufeinanderbezogensein nach Erikson eine der Grundvoraussetzungen von Reifung und Identität darstellen.

5. Der Mangel an Gelegenheit, eine Solidarität von Überzeugungen bestätigt zu bekommen, stellt ohne Zweifel das hervorstechende Kennzeichen von Identitätsdiffusion und Identitätskrise dar. Die entscheidende Frage an die Kirche muß deshalb immer wieder darin gesehen werden, ob sie in der Lage ist, ihre gemeinsamen Bekenntnisse oder «Symbole» in eine gegebene Zeitsituation hinein auf angemessene Weise zu deuten, so daß junge Menschen in ihnen ihre Identität zu finden vermögen.

6. Am Begriff der Generativität wird es vielleicht am deutlichsten, daß eine solche Zielvorstellung leer und formal bleibt, wenn sie nicht mit konkreten Inhalten gefüllt werden kann. Der Konflikt, der mit dem Stichwort Generativität angedeutet ist, konkretisiert sich in dem Verhältnis von Bindung und Freiheit, das im Übergang von einer Generation zur nächsten immer neu bestimmt werden muß. Besteht die ältere Generation auf zuviel Bindung, riskiert sie den revolutionären Abbruch der geschichtlichen Kontinuität als Reaktion. Gewährt sie eine Freiheit, die bis zur Indifferenz führt, wird es ihr kaum gelingen, die Kräfte der jungen Generation zu gewinnen und an die gemeinsamen Grundwerte zu binden. Vielleicht gibt es kein sprechenderes Symbol als das der christlichen Taufe, daß nämlich Eltern auf dem Hintergrund dieser Problematik zugesagt wird: Euer Kind ist nicht Euer Eigentum, sondern Gottes Eigentum, es ist aber gewissermaßen als Leihgabe eurer Verantwortung und Fürsorge anheimgegeben³⁴.

Vielleicht wirkt das Herantragen solcher Fragestellungen an das Symbolangebot der Kirche auf den ersten Blick befremdend. Es ist dies mit Sicherheit der Fall, wenn man die Meinung vertritt, die ständige Neuentdeckung der christlichen Symbole – und das heißt in meinem Verständnis Theologie treiben – habe nur der Selbsterhaltung der christlichen Gemeinschaft selber zu dienen. Wenn man aber die Hoffnung vertritt – und ich möchte dies mit aller Leidenschaft tun – daß die Theologie auch einen wesentlichen Beitrag zum Überleben der Menschheit überhaupt und zur Identitätsfindung des Menschen generell zu leisten hat, erscheint ein gemeinsamer hermeneutischer Schlüssel für humanwissenschaftliches und theologisches Verstehen vielleicht sogar als eine zwingende Notwendigkeit.

- ¹ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion (1927) Gesammelte Werke, Bd. XIV, 358.
- ² Sigmund Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci (1910), Gesammelte Werke, Bd. VIII, 195.
- ³ Sigmund Freud, Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, 35. Vorlesung über eine Weltanschauung (1933), Ges. Werke, Bd. XV, 181.
- ⁴ AaO., Anmerkung 1, S. 356.
- ⁵ AaO., 373.
- ⁶ AaO., 181.
- ⁷ Vgl. zum Ganzen: Joachim Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Göttingen 1976⁴).
- ⁸ Oskar Pfister, Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie: Imago 20 (1934) 431.
- ⁹ Oskar Pfister, Die Illusion einer Zukunft: Imago 15 (1928) 149–184. Wieder abgedruckt in: Nase/Scharfenberg, Psychoanalyse und Religion (Darmstadt 1977) 132.
- ¹⁰ R.S. Lee, Freud and Christianity (Pelican Books, London 1967), 9.
- ¹¹ AaO., 80.
- ¹² AaO., 124.
- ¹³ R.S. Lee, Psychology and Worship (London 1955) 14.
- ¹⁴ AaO., 16 u. 19.
- ¹⁵ AaO., 28.
- ¹⁶ E.H. Erikson, Autobiographisches zur Identitätskrise: Psyche 27 (1973) Nr. 9, 811.
- ¹⁷ AaO., 815.
- ¹⁸ AaO., 811.
- ¹⁹ Psyche 22 (1968) 481–502.
- ²⁰ New York 1977.
- ²¹ Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt/M. 1968) 321.
- ²² Vgl. Fußnote 16, aaO. 816.
- ²³ AaO., 812.
- ²⁴ E.H. Erikson, Einsicht und Verantwortung (Stuttgart 1966) 205.

²⁵ AaO., 221.

²⁶ Vgl. Don S. Browning, Generative Man (Philadelphia 1973).

²⁷ Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1970) 117f.

²⁸ Paul Ricœur, Die Interpretation (Frankfurt/M. 1969) 539.

²⁹ Tilman Moser, Gottesvergiftung (Frankfurt/M. 1976) 82.

³⁰ Erik H. Erikson, Toys and Reasons, Stages in the Ritualization of Experience (New York 1977) 114.

³¹ Vgl. Hugo Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964), 29, 34, 43ff.

³² Diese Thesen sind näher ausgeführt in: Joachim Scharfenberg, Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion: Seelsorgeausbildung (Hg. W. Becher, Göttingen 1976), 43ff.

³³ Vgl. hierzu Heinz Kohut, The analysis of the self (New York 1971), deutsch: Narzißmus (Frankfurt/M. 1973).

³⁴ Näheres zu diesem Zusammenhang vgl. J. Scharfenberg, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem der Taufe: Theologische Quartalschrift 154 (1974) 1. Heft, 3ff.

JOACHIM SCHARFENBERG

1927 geboren, studierte Theologie und Psychologie, er ist Psychoanalytiker und Mitglied der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung. Er war Gemeindepfarrer, Krankenhausseelsorger, Leiter mehrerer evangelischer Beratungsstellen und Dozent an der Universität Tübingen, bis er 1971 zum Ordinarius für Praktische Theologie an der Universität zu Kiel berufen wurde, wo er auch eine psychoanalytische Praxis ausübt. Hauptschriften: Johann Christoph Blumhardt und die kirchliche Seelsorge heute (Göttingen 1959); Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben (Göttingen 1968); Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit (Hamburg 1972); Seelsorge als Gespräch (Göttingen 1972); gemeinsam mit E. Nase: Psychoanalyse und Religion (Darmstadt 1977). Scharfenberg ist Schriftleiter der Zeitschrift «Wege zum Menschen» (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen). Anschrift: Möltenortener Weg 10a, D–2305 Heikendorf b. Kiel.