

Jacques Pohier

## Die Auswirkungen einer zwanzigjährigen Vertrautheit mit der Psychoanalyse auf meine theologische Praxis

Es sind nun fünfundzwanzig Jahre her, seit ich mit der Theologie Bekanntschaft gemacht habe, und sie ist seither meine intellektuelle und berufliche Haupttätigkeit geblieben. Anders verhält es sich mit der Psychoanalyse. Ich habe sie vor zwanzig Jahren unter anderen psychologischen Disziplinen entdeckt. Vor fünfzehn Jahren habe ich begonnen, sie auf dem Divan eines Psychoanalytikers noch besser kennenzulernen, und sehr bald ist es mehr darum gegangen, herauszufinden, daß ich ein Unbewußtes habe und wer ich bin. Ich praktiziere nicht die Psychoanalyse, denn ich bin nicht Psychoanalytiker geworden und empfangen keine Patienten. Doch in dem – sehr beschränkten – Maße, in dem dies möglich ist, wenn man kein praktizierender Psychoanalytiker ist, ist die Psychoanalyse für mich eine eigentliche Praxis geworden, denn sie ist ein wesentliches Element meines Verhältnisses zur Wirklichkeit, zu den Mitmenschen, zu mir selbst, somit (wenn auch nicht meines Praktizierens) meiner Praxis. Zudem spielt das Milieu meiner Psychoanalytikerfreunde – die ich Theorie und Praxis erörtern höre – bei der Strukturierung meiner Geistes- und Gemütswelt eine ebenso wichtige Rolle wie das Milieu meiner gläubigen Freunde oder das meiner Dominikanermitbrüder oder das meiner Theologenkollegen.

Ich weiß nicht, ob das Itinerar eines dermaßen mit der Psychoanalyse verbundenen Theologen für andere bedeutsam sein kann und was genau in diesem Werdegang auf den Einfluß der Psychoanalyse zurückgeht. Ich überlasse deshalb das Urteil darüber lieber dem Leser und versuche einfach zu formulieren, wie sich mir die neue Ortung meiner theologischen Praxis nach dieser nun zwanzigjährigen Vertrautheit mit der Psychoanalyse darstellt.

### *I. Vom Glaubenskommentar auf dem Weg über die Glaubenskritik zum Glaubensbekenntnis*

Ich bin ein Dominikaner von einundfünfzig Jahren und gehöre somit der letzten Generation der Theologen an, die anhand einer Kommentierung eines theo-

gischen Textbuches, der «Summa» des Thomas von Aquin, Theologie studiert haben. Professoren und Studenten begaben sich mit dem Textbuch in die Vorlesung, und diese bestand in einer Kommentierung des Textes. Ich selbst habe diese Methode als Professor mehrere Jahre praktiziert und so einen großen Teil der Moraltraktate der Ia IIae und der IIa IIae kommentiert. Bekanntlich ist sehr lange in solcher Kommentarförmige Theologie getrieben worden: Schriftkommentare bei den Kirchenvätern und den Theologen des Mittelalters, Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus oder zu der «Summa theologica», Kommentierung eines Handbuches in den Priesterseminaren des 19. und des 20. Jahrhunderts. Da die biblische und patristische Erneuerungsbewegung die Zahl der zu kommentierenden Texte vervielfachte, begann seit den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts (wenigstens in Frankreich) eine fachgerechte theologische Vorlesung mit einem Kommentar über Stellen des Alten und des Neuen Testaments zum betreffenden Thema, ging dann zu einem Kommentar von Aussagen der griechischen und lateinischen Väter und gegebenenfalls einiger Konzile (vor allem des Tridentinums und des Ersten Vatikanums) über und schloß mit einem Verweis auf Karl Barth oder Karl Rahner oder auf einen neueren Text des Lehramtes. Die Tatsache, daß man jetzt die Texte des Zweiten Vatikanums kommentiert, ändert nichts an dieser Methode, von der man wissen muß, daß sie eine logische Auswirkung eines gewissen Glaubensverständnisses auf die Theologie ist.

Wenn der Glaube gleichbedeutend ist mit der Zustimmung zu einer Reihe geoffenbarter Wahrheiten, die uns von der Überlieferung der Kirche übermittelt und durch die Lehre ihres Lehramtes beglaubigt werden, dann allerdings besteht die richtige theologische Methode (da die Theologie «fides quaerens intellectum» ist) in der Kommentierung der «monumenta»: Bibel, Lehramt, Kirchenväter, Kirchenlehrer und so weiter. Es kann sich dann ein ganzer Fächer von Einzeldisziplinen ausfalten: von der Textkritik über die mehr oder weniger «wissenschaftlichen» Monographien und die kritische Erörterung der Interpretationen bis zur Edition der Kommentare von Kommentatoren.

Doch darf man sich nicht täuschen über einen entscheidend wichtigen Punkt: Als ich den Text der «Summa» studierte oder mich über die Glanzleistung der kritischen Thomasedition (der sogenannten «Leonina») oder über die strenge Kontrolle wunderte, die meine Professoren oder Kollegen über alles, was man in Sachen Thomismus sagte, ausübten (vgl. das nun eingegangene «Bulletin thomiste»), befürchtete ich nicht, meine Intelligenz zur Sklavin tyrannischer

Meister zu machen oder mein ganzes persönliches Denken aufzugeben. Ich begeisterte mich daran, eines der größten Denkmonumente bis in seine kleinsten Einzelheiten kennenzulernen (so wie man dies tun kann, wenn man ein ganzes Leben lang die Kathedrale von Chartres studiert) und war dabei gewiß, selbständig zu denken – so wie man auch selbständig einherschreitet dank einem Knochengerüst, das man in sich trägt einem Modell entsprechend, das durch die biologische Species, der man angehört, auf uns gekommen ist. Wohl gehörte ich der thomistischen «Species» an, aber ich dachte selbständig, und bekanntlich sind die richtigen Thomisten, wie die Engel, jeder eine Art für sich.

Man braucht sich nicht mit der Psychoanalyse eingelassen zu haben, um gezwungen gewesen zu sein, mit dieser Art, Theologie zu treiben, zu brechen. Doch in meinem Fall ist es die Psychoanalyse gewesen, die mich zu diesem Bruch veranlaßt hat, denn sie ließ mich die Glaubensauffassung aufgeben, aus der sich ein solches Theologieverständnis ergibt. Die erste Etappe dieses Bruches wurde mir aufgezwungen durch die von der Psychoanalyse vorgenommene Glaubens- und Religionskritik, genau genommen von meinem theologischen Willen, auf diese Kritik Rücksicht zu nehmen. Weil die Psychoanalyse auf ihre ganz eigene Art die Frage stellt: «Warum glaubst du das, was du glaubst?», konnte die Antwort nicht einfach darin bestehen, mit noch viel größerer Genauigkeit zu zeigen, was Thomas von Aquin gesagt hatte oder was das Erste Vatikanum, das Tridentinum oder das Nizänum gesagt hatten, oder auf einer noch viel ausgeklügelteren wissenschaftlichen und kritischen Grundlage darzulegen, was das Neue Testament eigentlich gesagt hat.

Auf die von der Psychoanalyse gestellte Frage nach dem Wunsch, der in meinem Glauben am Werk sei, mußte ich in Wunschbegriffen antworten. Und dies umso mehr, als ich, hierin mich an Thomas von Aquin haltend, nicht vergessen konnte, daß beim Glauben der Verstand vom Willen bewogen wird, Sätze, deren Wahrheit für ihn nicht einsichtig ist, zuzustimmen, weil der Wille diese Wahrheiten für glaubenswert hält.

Und nachdem ich – in einem ersten Stadium – gedacht hatte, es handle sich darum, eine Gesamtheit theologischer Wahrheiten und Theorien mit einer Sammlung psychoanalytischer Wahrheiten und Theorien zu vergleichen, hatte ich schließlich entdeckt, daß es nicht darum gehe, von mir selbst absehend zwei Systeme miteinander zu konfrontieren, um herauszufinden, worin sie miteinander vereinbar seien und sich gegenseitig kritisieren und erhellen könnten<sup>1</sup>, sondern daß es dabei um die Dynamik und die Strukturierung ein und desselben Wunsches in mir selbst gehe. Also, z.B.

nicht darum, ein psychoanalytisches Korpus über die Vaterschaft mit einem theologischen Korpus über das Vatersein Gottes zu konfrontieren<sup>2</sup>, sondern daraufzukommen, was die Vater- und Sohngestalten für die Organisation meines Wunsches darstellten und warum es für mich gut sei, daß es einen als Vater bezeichneten Gott gebe, und zwar dermaßen gut, daß das Dasein eines Vatergottes ein wesentliches Element des Wunschlebens in mir ist. Man brauchte nicht zu wissen, ob Lukas 1 – 2 wirklich die jungfräuliche Empfängnis Jesu und die Jungfräulichkeit Marias lehre, oder bis ins letzte Detail zu erfahren, ob und wie die kirchliche Lehrüberlieferung die Jungfräulichkeit Marias seit zwanzig Jahrhunderten übermittelt und verstanden hat, sondern man mußte wissen, warum ich ein Bedürfnis habe, daß Maria Jungfrau blieb, worin es für mich unerlässlich ist, daß sie Jungfrau blieb, und warum ich das Bedürfnis empfinde, meinerseits ihr ähnlich und auf ihrer Seite zu sein.

Wenn dem so ist, kann man sich nicht mehr hinter den Kommentar flüchten, ja nicht einmal hinter die Konfrontation von zwei Theorieganzheiten. Ich bin es, der glaubt, ich bin es, der wünscht; ich bin das Subjekt meines Glaubens und das Subjekt meines Wunsches. Ich kann somit nur noch in der ersten Person Einzahl theologisieren: *ich* glaube, *credo*. Natürlich in der Hoffnung, dieses Wort könne auf eine erste Person Mehrzahl hinauslaufen: *wir* glauben. Ich kann mir nämlich keinen Glauben denken, der nicht in Liturgie und Gemeinschaft geteilt wird, denn ich glaube an einen Gott, der sich mitteilt: Trinität, Inkarnation, Gott-mit-uns, Eucharistie. Doch diese Gemeinschaft, dieses *Wir* ist uns nicht von vornherein gegeben, sondern das ungewisse und wunderbare, unersetzliche und abenteuerliche Produkt des Widerhalls, das die verschiedenen «ich glaube» zu wecken und zu bestärken vermögen; diese werden ja von Subjekten artikuliert, die für ihr Wünschen die Verantwortung übernehmen und sich von ihm packen lassen.

Wenn es doch noch um Theologie geht, so deswegen, weil es für mich notwendig ist, die Bedeutung des Glaubens, den ich bekenne, zu entziffern, und zwar unter Bezugnahme auf eine ganze Glaubensüberlieferung. So ähnlich wie mich das biologische Leben durchzieht, von dem ich ein zwar individualisiertes, aber sehr wenig selbstherrliches Kettenglied bin, so durchzieht und durchredet mich das Wunschleben in gewiß stark individualisierter Gestalt (die Analyse besteht ja – u.a. – eben darin, daß man das Netz seiner Sinnbezüge entziffert), geht aber nach allen Seiten über das Ich hinaus, und zwar in Figuren, die zur Substanz meines Seins gehören, so wie die Strukturen des Sprechens die meines Denkens sind. Und desgleichen

durchzieht und durchredet mich der Glaube; auch er geht nach allen Seiten über mich hinaus und strukturiert mich Figuren entsprechend, denen gegenüber mich zu situieren für mich ebenso notwendig ist wie es für mich entscheidend ist, *ich* sagen zu können. Somit ist es kein Zufall, daß ich, je mehr ich nur noch theologisieren kann, indem ich mir sage: Das ist es, was *ich* glaube oder nicht glaube, und zwar aus dem und dem Grund, je länger je mehr das Bedürfnis verspüre, an exegetischen und lehr- und institutionsgeschichtlichen Werken zu arbeiten. Nicht um zu wissen, was ich glauben soll und was das, was ich glaube, besagt, sondern um das, was ich glaube oder nicht glaube, in bezug auf das, was ich die Traditionsfiguren nennen möchte, zu situieren.

Beispielsweise kann ich den eschatologischen und apokalyptischen Figuren des christlichen Glaubens keinen Glauben mehr schenken. Ich glaube nicht mehr an eine andere Welt; für mich besteht die Frohbotschaft nicht darin, daß Gott uns zu einer anderen Welt ruft, sondern daß Gott sich in dieser unserer Welt hier zum Gott-mit-uns machen kann. Wenn ich nicht mehr daran zu glauben vermag, so nicht deswegen, weil eine eingehende Prüfung der apokalyptischen und eschatologischen Glaubensgestalt Jesu und der Autoren des Neuen Testaments mir ihren Glauben als Hirngespinnst erwiesen hätte, oder weil eine peinlich genaue Prüfung der christlichen Glaubensüberlieferung mir gezeigt hätte, daß diese Überlieferung dem Glauben Jesu und der Apostel nicht treugeblieben wäre. Sondern ich glaube nicht mehr daran, weil ich mit Hilfe der Psychoanalyse in den eschatologischen und apokalyptischen Erwartungen einen Irrtum feststellen zu können meine in bezug auf das, was das Begehren hinsichtlich der Erfüllung seiner Wünsche zu erwarten und zu tun vermag.

Doch mein Verlangen hat Wünsche, mein Glaube artikuliert sich um eine Hoffnung herum: daß nämlich Gott dabei bleibe, ein Gott mit uns zu sein. Dies muß ich artikulieren in bezug auf das, was Jesus gewesen ist, und in bezug auf den Glauben der Apostel. Ich muß auch verstehen können, warum in Jesus und den Aposteln dieser (wie ich wenigstens hoffe) unser gemeinsamer Glaube sich in eschatologischen und apokalyptischen Figuren artikuliert hat, warum ihr Verlangen – für sie – nur eschatologisch und apokalyptisch sein konnte, und wie ein Verlangen, das ihrem Verlangen analog, aber nicht mit ihm identisch ist, ihrem Verlangen (= daß Gott ein Gott-mit-uns sei, so wie er das in Jesus gewesen ist) tatsächlich analog sein kann, ohne daß es deswegen apokalyptisch oder eschatologisch zu sein braucht. Das verpflichtet mich, ganz genau zu studieren, was für sie die Apokalyptik und die Escha-

tologie gewesen sind, und zu sehen, warum diese für sie in der Kontingenz ihrer Geschichte so wesentlich waren, und warum sie und ich einen der Substanz nach analogen Glauben haben können, selbst wenn die Apokalyptik und die Eschatologie sich mir nicht so aufzuzwingen vermögen, wie sie sich ihnen aufzuzwingen.

Ich muß also an der Exegese und an der Lehr- und Institutionsgeschichte ebenso sehr, ja noch mehr arbeiten als damals, als ich in der dritten Person Theologie trieb: «Der hl. Thomas sagt..., das Neue Testament sagt..., die Kirche sagt...». Damals diente mir diese Arbeit dazu, zu lernen, was ich glauben müsse. Jetzt dient sie mir dazu, glauben zu können, was ich glaube, indem sie mir ermöglicht, das, was ich glaube, in einem theologischen Diskurs zu artikulieren, der etwas anderes ist als das Glaubensbekenntnis und die Liturgie (selbst wenn er daraus hervorgeht und dazu zurückkehrt), und indem sie mir ermöglicht, das, was ich glaube, an den Diskurs anzuschließen, den der Glaube im Lauf der Jahrhunderte gehalten hat. Doch, so wesentlich diese Arbeit ist, bleibt sie doch zweitrangig gegenüber dieser Art innerer Geologie, innerer Alchimie, die bewirkt, daß der Glaube in mir Gestalt annimmt, sich knüpft, sich lockert und sich von neuem knüpft, sich entordnet und neu ordnet je nach den Umschwingen des wünschenden Subjektes, das ich bin. Ich bin es, der glaubt, was ich glaube; ich verlange von niemandem Rechenschaft darüber und halte niemand anderen als mich selbst dafür verantwortlich. Dessen ungeachtet habe ich mich in bezug auf die Generationenreihe zu situieren und zu hoffen, daß ich mit anderen zusammen «wir...» sagen kann. Denn «vae soli!»

## II. Die Theologie als Teilwissen über ein Teilobjekt

Die Theologie ist «fides quaerens intellectum». Deshalb ist es ganz normal, daß der Einfluß der Psychoanalyse auf meine Art des Theologietreibens zur Hauptsache vom Einfluß der Psychoanalyse auf meinen Glauben herrührt. Ein wesentlicher Punkt dieser Einwirkung ist der: Ich glaube nicht mehr, das Heil von Gott her bestehe darin, daß der Wesensunterschied, aufgrund dessen Gott allein Gott ist, und der Mensch, als Geschöpf, nicht Gott ist, mehr oder weniger aufgehoben wird. Ich glaube nicht mehr, daß der Heilsplan Gottes zum Ziel und Ergebnis habe, das Weltsein der Welt und das Menschsein des Menschen aufzuheben, und auch nicht, daß Gott aus den Menschen etwas anderes machen wollte. Gott kann mit dem Menschen sein und sich ihm zu erkennen geben:

dies ist das Wunder, wofür ich Gott danke. Aber ich glaube nicht mehr, daß Gott den Menschen in dem Sinn vergöttliche, wie das eine gewisse Vergöttlichungsidee verstanden hat, die meint, Gott sei es darum zu tun, den Menschen der Zeit, dem Raum, der Geschichte, der Kontingenz, dem Schuldigsein, dem Geschlecht und dem Sterben enthobensein zu lassen<sup>3</sup>.

Dies hat wichtige Konsequenzen für die Art des Theologietreibens. Ich bin in die Theologie eingeführt worden unter dem großartigen Horizont der theologischen Summen des Mittelalters und der thomistischen Erneuerung der «Theologie als Wissenschaft» in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Nun aber kann ich die Theologie nicht mehr als diese gewaltigen Kathedralen des Wissens über Gott betrachten, worin man mit der ganzen Unerschrockenheit einer pseudo-aristotelischen Epistemologie oder mit der Sicherheit eines Cajetan, eines Johannes vom hl. Thomas oder eines Maritain in der Erkenntnis des göttlichen Mysteriums voranschritt. Übrigens ist mir auch nicht ganz wohl bei den – im großen und ganzen ebenfalls maßlosen – Präntionen der heilsgeschichtlich ausgerichteten Theologen, welche vermeinen, die ganze Wirklichkeit der Geschichte ebenso leicht in den Griff zu bekommen, wie die «metaphysischen» Theologen von einst das Sein und alle seine Modalitäten erfassen zu können wähten. Kein Kenner des hl. Thomas hat je bei ihm den ihm zugeschriebenen Ausspruch finden können, wonach der Theologe die Dinge «tamquam oculo Dei» erblicke. Doch «se non è vero, è ben trovato». Denn es machte ganz so den Anschein.

Die Gotteserkenntnis ist für mich bruchstückhafter, ungewisser, begrenzter. Sie ist im Vollsinn des Wortes mehr Teilerkenntnis. Und wenn Paul Ricœur mit Recht gesagt hat, die wesentliche Auswirkung der Psychoanalyse sei die Hinwendung des Verlangens zu der Endlichkeit<sup>4</sup>, so war ihre wesentliche Auswirkung auf meine theologische Praxis die, das mir innewohnende Verlangen, Gott zu erkennen, der Endlichkeit zuzukehren, nicht, weil Gott nicht der Unendliche wäre, sondern weil ich endlich bin. Ich kann über Gott nur einen Teildiskurs halten, der das Gepräge meiner Kontingenz und Endlichkeit trägt. Und ich ehre Gott nicht dadurch, daß ich der Stätte, die nun einmal der mir zugewiesene Ort ist, zu entfliehen trachte, sondern damit, daß ich mir sage: Er ist da, wo ich bin.

Die Kenntnis, die ich von Gott haben kann, hängt mit der Kontingenz meiner persönlichen Geschichte zusammen: Ich bin ein Individuum männlichen oder weiblichen Geschlechts, in dieser bestimmten Familie und in diesem bestimmten Gesellschaftsmilieu geboren, aus dieser oder jener Art von Wünschen, Haltungen, Anforderungen und Frustrationen von seiten aller

meiner Erzeuger – Eltern, Lehrer usw. – erwachsen; von den Wünschen geformt, die in den Institutionen, in denen ich – freiwillig oder unfreiwillig – gelebt habe, am Werk sind; geprägt von den Wünschen, Ansprüchen und Frustrationen, die in meiner Kultur und Gesellschaft sich bilden und wieder auflösen. Diese «Grenzen» sind für mein wirkliches Menschsein kein Mangel, sondern im Gegenteil das, was meine Gesichtszüge, meinen Charakter, meine Persönlichkeit kennzeichnet. Ohne sie wäre ich nichts. Dank ihnen bin ich, was ich bin. Der Diskurs, den ich über Gott halten kann, hängt also mit meiner Kontingenz zusammen. Ich kann nur über den sprechen, der *mein* Gott ist.

Es verhielte sich damit ganz gleich, wenn ich ein Genie oder ein Heiliger wäre statt bloß der, der ich bin. Bach macht nicht die ganze Musik aus; Bach ist nicht die Musik, Rembrandt nicht die Malerei, Moore nicht die Skulptur. Kein Liebender ist die Liebe. Kein Theologe ist Gott. Der Gott jedes Theologen, selbst der von Lukas, Paulus, Johannes, Augustinus, Thomas, Luther oder Barth ist nicht der ganze Gott. Wenn ich irgendeine Chance habe, an die Wirklichkeit Gottes heranzukommen, und wenn meine Rede irgendeine Chance hat, etwelche Universalität zu erreichen, dann nicht darin, daß ich über Gott alles zu sagen versuche, sondern indem ich zu sagen versuche, wer mein Gott ist. So wie – abgesehen vom Unterschied, daß er ein Genie ist – auch Bach nur dann eine Chance hat, wirklich Musik zu machen und Universalität zu erreichen, wenn er nicht die ganze Musik auszusagen versucht, sondern indem er sich bestrebt, ganz in die Tiefe dessen zu gehen, was die Musik für ihn ist.

Man wird mir entgegenhalten, für die Theologie gelte nicht das gleiche, weil es bei ihr um Gott gehe. Meine Antwort ist: Es verhält sich mit ihr ganz gleich, denn das, was hier ins Gewicht fällt, ist nicht der sehr reale Unterschied zwischen Gott und der Musik, sondern der Sachverhalt, daß der Theologe – wie der Musiker – ein Mensch und nur ein Mensch ist – was gleichzeitig viel und wenig zu bedeuten hat. Der Theologe ist nicht für Gott verantwortlich, wie Gott für sich verantwortlich sein kann. Er kann über Gott nicht Auskunft geben, so wie Gott allein über sich Auskunft zu geben vermag. Der Theologe kann nur Auskunft geben über sich selbst als einen Glaubenden, über Gott, an den er glaubt, über Gott, den er konstruiert, insofern jede Erkenntnis, jede Liebe, jede Rede Konstruktion ihres Objektes ist.

Aus dem gleichen Grunde kann sich der Theologe auch nicht für verantwortlich halten für das ganze Abenteuer des Glaubens von Abraham oder Adam angefangen bis zur Parusie. Wie in bezug auf die Totalität

des Mysteriums Gottes muß er auch hier bescheidener und ambitöser zugleich sein. Bescheidener, denn ich kann nicht der qualifizierte Zeuge einer so langen, so reichen und schließlich so schlecht bekannten Geschichte sein. Ich bin ein zu einfaches und zu beschränktes Prisma, als daß ich das ganze Strahlenbündel eines so reichen Lichtes widerzuspiegeln vermöchte. Wenn ich es für meine Aufgabe als Theologe halte, diese ganze Glaubensüberlieferung wiederaufleben zu lassen und lebendig zu übermitteln, überschätze ich meine Kräfte ebensowohl wie wenn ich vermeine, die Dinge «tamquam oculo Dei» sehen zu können. Zudem vergesse ich dann eine der Hauptlehren, welche die Geschichtswissenschaft mir gibt, nämlich die, daß man wohl Elemente der Vergangenheit kennen kann, daß man aber nicht die Vergangenheit in *ihrer* existentiellen Einheit und Einmaligkeit wiederaufleben lassen kann. Man macht Elemente der Vergangenheit nur lebendig, indem man sie in unsere Gegenwart einbaut, ihnen also in *unserer* existentiellen Einheit und Einmaligkeit einen ganz anderen Sinn gibt.

Das Mittelalter des 19. Jahrhunderts, das Mittelalter zu Anfang unseres Jahrhunderts, das Mittelalter am Ende des 20. Jahrhunderts sind nicht die gleichen und sind nicht das wirkliche Mittelalter; sie sind das 19., der Beginn des 20. und das Ende des 20. Jahrhunderts, die sich selbst konstruieren, indem sie sich ein gewisses Mittelalter konstruieren. Ich kann den Glauben eines Paulus, eines Johannes, eines Augustinus, den Glauben des Nizänums, des Tridentinums oder des Ersten Vatikanums nicht wirklich wiederaufleben lassen. Wenn ich es für meine Aufgabe halte, ihn wiederaufleben zu lassen, so täusche ich mich über das wahre Wesen dessen, was ich wiederaufleben zu lassen wähne. Und damit täusche ich mich auch über das, was ich wirklich zum Leben bringen kann, nämlich über mich als Glaubenden, über mein Jahrhundert, das sich als glaubend konstruiert, über den Glauben, der sich im Jahre 1978 konstruiert.

Wenn ich also recht bescheiden bleiben muß, um nicht das sein zu wollen, was ich nicht sein kann: der Zeuge all dieser anderen Jahrhunderte, so muß ich deshalb zugleich viel ambitöser sein, denn ich muß trachten, ich selbst zu sein, von mir selbst zu zeugen. Wenn Bach – wiederum vom Genie, das er war, abgesehen – darnach getrachtet hätte, der Zeuge von all dem zu sein, was die Musik vor ihm gewesen war, so wäre er nie Bach gewesen, sondern höchstens ein fleißiger Professor der Musikgeschichte. Er hat von dem gezeugt, was die Musik für ihn war. Der Theologe ist nicht verantwortlich für die ganze Glaubensgeschichte, hat nicht über sie Rechenschaft zu geben, hat nicht von ihr zu zeugen, so wenig er für Gott verantwortlich

ist, so wie Gott allein für sich verantwortlich sein kann. Er ist nicht verantwortlich für die Glaubensgemeinde, selbst wenn er Verantwortungen in ihr hat. Er braucht nicht deren Zeuge sein zu wollen, sondern überlasse dies dem Heiligen Geist einerseits, der gläubigen oder ungläubigen Menschheit andererseits. Er gebe Auskunft über sich selbst, über sich selbst als Glaubenden.

Als eingeschränkter Zeuge, als Teilzeuge steht der Theologe außerdem vor der Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen. «Glauben heißt wählen», hat Käsemann gesagt. Man kann dies in mehrfachem Sinne verstehen. Was mich betrifft, so erblicke ich darin mehr eine Qualität, die von dem her kommt, was der Mensch sein kann, als einen Mangel, der von dem herrührt, was der Mensch nicht sein kann. Nicht nur deshalb, weil er nicht die Möglichkeit hat, alles zu sein, alles zu haben und alles zu wählen, sollte der Mensch sich damit abfinden, das wenige zu sein, was er sein kann, sondern deshalb, weil der Mensch das, was er sein kann, aus freier Wahl, aus eigenem Entscheid zu sein vermag. Und dies macht seine Größe aus. «Die Entscheidung: der Verstand ist verlangend geworden, und das Verlangen ist überlegt worden, und dieses verwickelte Prinzip ist der Mensch.» Diese herrliche Definition, die Aristoteles von der Entscheidung gibt, scheint sich mir ebensowohl auf den Glauben zu beziehen, der gleichfalls eine Entscheidung darstellt, und infolgedessen auf die Theologie, die «fides quaerens intellectum» ist.

Wenn ich wählen muß in all dem, was zwanzig Jahrhunderte der christlichen Überlieferung gewesen sind, und selbst in dem, was im Neuen Testament als kanonischer Schrift niedergelegt ist, dann nicht nur deshalb und nicht in erster Linie, weil ich zu schwächling wäre, um es als Ganzes zu umfassen (was übrigens stimmt), ja selbst nicht deshalb, weil dieses oder jenes Element für mich unmöglich oder schädlich zu glauben sein könnte (was ebenfalls der Fall sein kann), sondern aus dem Grunde, weil ich nur gläubig bin, wenn ich meinen eigenen Glauben aufrichte, obwohl zwar mein Glaube nicht meine einzige Tat und nicht nur mein eigenes Werk ist. Glauben heißt nicht einer Gesamtheit konstituierter Wahrheiten zustimmen, so wie beispielsweise die Beschäftigung mit der Chemie auch nicht einfach darin besteht, daß man eine gewisse Zahl wissenschaftlicher Theorien zur Kenntnis nimmt und sich aneignet.

Man wird einwenden, ich schränke so den Glauben ein, ich laufe Gefahr, ihn zu amputieren: der Ausdruck «Häresie» kommt ja von «hairesis» = Auswahl. Darauf entgegne ich: Man hält sich für Gott oder für die Gesamtheit der Glaubensgemeinschaft, wenn man

sich einbildet, man könne einen Glauben haben, der kein Teilglaube sei. Im Gegenteil, der beste Dienst, den man Gott erweisen kann, um ihn den Gott-mit-uns sein zu lassen, und den man der Gemeinde erweisen kann, um sie Glaubensgemeinschaft sein zu lassen, besteht darin, daß man wählt. Bach ist Bach gewesen, indem er nicht auch Vivaldi war, indem er nicht alles sein wollte. Und Mozart hat sich dazu entscheiden müssen, nicht auch Bach zu sein, und Beethoven dazu, nicht Mozart zu sein. Diese Optionen waren nicht Häresien. Aber sie waren Auswahlen. Sie gingen von Partiellem aus und liefen auf Partielles hinaus. Ein Theologe, welcher behauptet, er müsse keine Auswahl treffen, gleicht einem Komponisten, der die ganze Musik verkörpern möchte und am liebsten keine Wahl träge.

Eine letzte Art, wie die theologische Betätigung für mich etwas Partielles darstellt, kommt auch von daher, daß die Psychoanalyse das, was für mich der Glaube ist, anders moduliert hat. Gott ist für mich zu etwas geworden, das ich – indem ich mangels eines treffenderen Ausdrucks zu einem nicht ganz entsprechenden psychoanalytischen Vokabular greife – ein Teilobjekt nenne. Gott ist für mich nicht mehr alles, und ich glaube auch nicht, daß er für mich alles sein will. Gott ist Gott, was schon etwas Unerhörtes ist. Er will Gott-mit-mir sein, was erst recht etwas Unerhörtes, eine Verrücktheit und ein Skandal ist! Doch Gott selbst will nicht mein einziges Objekt sein. Gott selbst hat mir noch weitere Objekte gegeben: mich selbst und die anderen, die Männer und Frauen, die Welt und so weiter. Gott ist für mich nicht alles, sondern Gott. Er ist für mich nicht und will für mich nicht sein, was eine Frau, ein Kind, ein Freund, das Brot und der Wein, die Arbeit, die Politik usw. für mich sind.

Das, was von meinen Erkenntnis- und Liebesgegenständen gilt – daß ich außer Gott noch weitere Objekte des Erkennens und Liebens habe –, scheint mir nun auch von meiner theologischen Betätigung zu gelten. Wenn Gott nicht alles ist, so glaube ich nicht, daß der Theologe einen gültigen theologischen Diskurs halten kann, wenn er diesem theologischen Diskurs in seinem Leben einen totalitären Status gibt. Meine theologische Praxis kann nur dann gültig sein, wenn ich nicht unter dem Vorwand, daß es dabei um Gott gehe, meine, diese Praxis müsse in meinem Leben einen totalitären und totalisierenden Status haben. Wenn meine theologische Praxis gültig sein soll, muß ich somit auch eine politische, eine technische Praxis haben, eine Praxis der Liebe, der Kunst, eine Praxis des Leibes und so fort.

Am Schluß dieses Aufsatzes werde ich inne, daß ich sicherlich nicht sämtliche Aspekte der Auswirkung, die eine gewisse Vertrautheit mit der Psychoanalyse auf meine theologische Praxis gehabt haben mag, zu erheben vermocht habe. Ich gewahre auch, daß die Konsequenzen dieser Einwirkung deutliche Analogien zu den neuen Ortungen der theologischen Praxis darstellen, die bei anderen Theologen durch Praktiken und Vertrautheiten, die mit der Psychoanalyse nichts zu tun haben, hervorgerufen worden sind. Und schließlich merke ich, daß alles, was ich gesagt habe, mehr einer Skizze der Art von Theologie gleicht, die ich inskünftig treiben möchte, als der Bilanz einer Art von Theologie, die auszuarbeiten mir schon geglückt wäre. Das straft vielleicht das weit verbreitete Vorurteil Lügen, daß die Psychoanalyse den Blick bloß der Vergangenheit zuwende, nicht aber den Blick für das Neue öffne.

#### JACQUES POHIER

1926 in Etrépnay (Frankreich) geboren, Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Studien an der Sorbonne, an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Universität Montréal (Kanada). Lizentiat in Philosophie und Theologie, Doktorat in Philosophie. Er war Professor in Le Saulchoir, wo er zeitweise auch Vizerektor der Fakultäten und Dekan der Theologischen Fakultät war. Er veröffentlichte u.a.: *Psychologie et Théologie* (Paris 1967); *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques* (Paris 1972); *Quand je dis Dieu* (Paris 1977). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris.

<sup>1</sup> Ich wurde veranlaßt, die Bilanz und die Kritik dieser ersten Etappe einer Konfrontation zwischen zwei theoretischen Gesamtheiten zu erstellen, durch einen Vortrag, den ich am Kongreß der A.C.I.E.M.P. (Luxemburg 1972) zu halten hatte über das Thema: Fragen der medico-psychologischen Wissenschaften an den Glauben. Vgl. meinen Beitrag zum Thema «L'interrogation de la psychanalyse» in: *Le Supplément* Nr. 105 (Mai 1973) 148–172.

<sup>2</sup> Darum habe ich mich bemüht in Aufsätzen, die gesammelt sind in: *Au nom du Père* (Paris 1972).

<sup>3</sup> Zu diesem Punkt habe ich mich geäußert in: *Quand je dis Dieu* (Paris 1977).

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud* (Paris 1965).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz