

reiten für die Begegnung mit der Andersheit Gottes im Geist der Verantwortung und des Engagements.

¹ Siehe Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations* (Norton 1979; deutsche Übersetzung: *Das Zeitalter des Narzißmus*, Verl. Steinhausen, München 1980); eine apokalyptische Betrachtung; Paul Zweig, *The Heresy of Self Love* (Princeton 1980); eine längere Betrachtung.

² Jacques Ellul, *La Technique* (A. Colin, Paris 1954).

³ Einige verbleiben dabei im begrifflichen Rahmen von Freuds Sexual- und Aggressionstrieben (den Wurzeln der Erbsünde), so zuerst M. Klein, jetzt auch O. Kernberg; andere entscheiden sich für den Pelagianismus von W. R. D. Fairbairn und H. Guntrip (die beide theologisch geschult sind), wofür H. Kohut heute der beste Repräsentant ist; und schließlich sind noch zu nennen D. W. Winnicott und M. Mahler, die genau in der Mitte zwischen den beiden zuerst genannten Gruppen einzuordnen sind.

⁴ M. Mahler über die ersten drei «Subphasen» des Separations- und Individuationsprozesses in: *Psychoanalysis and Contemporary Science III*, Hg. von L. Goldberger und V. H. Rosen (Macmillan, New York 1975) 305.

Aus dem Engl. übers. von Dr. Erika Ahlbrecht-Meditz

JARL E. DYRUD

1921 in Maddock, North Dakota, geboren. 1945 Promotion zum Doktor der Medizin an der John Hopkins University. Derzeit Professor der Psychiatrie an der Abteilung für biologische Wissenschaften und Mitglied der Assoziierten Fakultät der Divinity School an der Universität Chicago. Früher Forschungsdirektor am Chestnut Lodge Hospital in Rockville, Maryland. Er lehrte an der Howard University und war Dozent für Pastoraltheologie an der Ordenshochschule der Jesuiten in Woodstock, Maryland. Veröffentlichungen zu Fragen aus den Bereichen Psychiatrie, Psychoanalyse und Verhaltensforschung. Anschrift: The University of Chicago, Department of Psychiatry, 950 East 59th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Brian Mahan

Therapeutisches Bewußtsein und christlicher Glaube

Eine Interpretation aus den USA

«Dies vor allem: sei deinem Selbst treu und folge ihm wie die Nacht dem Tag. Dann kannst du dich niemandem gegenüber falsch verhalten.»

*Antwort von Polonius auf Laertes
(Shakespeare, Hamlet)*

«Was für ein Einklang wird da zwischen mir und meinem Selbst vorgeschlagen! Gab es je zwei Wesen, die besser füreinander geeignet waren?»

*Antwort von L. Trilling auf Polonius
(L. Trilling, Sincerity¹)*

I.

Ein Satz des Dichters Yeats scheint wohl heute schließlich Wirklichkeit zu werden, denn einige Zeugen meinen das «rohe, wilde Tier ... , das nach Betlehem tritt, um geboren zu werden», erkannt zu haben. Es sei Narziß, der wieder aus dem Wasser hervorgekommen sei, das ihn vor

Jahrhunderten angezogen habe, und der neuerlich gesichtet wurde, als er durch die amerikanische Landschaft dahintrumpelte.

Wie das Tier aus dem Buch der Offenbarung zwingt auch Narziß allen sein Kennzeichen auf, von denen er meint, daß sie ihm gehören. Das Kennzeichen des Tieres heißt: «therapeutisches Bewußtsein».

Weil die von einem solchen therapeutischen Bewußtsein verkörperte Selbstliebe vor jeder Bindung, jeder Treue und jedem Engagement einen Horror habe – außer natürlich, wenn es sich um die Treue gegenüber dem Heranwallen mitreißender, unmittelbarer Erfahrung oder um die Loyalität gegenüber einer radikal verkürzten und verstümmelten Sicht der eigenen Selbstverwirklichung handelt –, werde es nur noch kurze Zeit dauern, bis die lebensnotwendige Blutbahn zwischen der persönlichen Identität der Einzelnen und ihrer sozialen Rolle in der Gesellschaft unterbrochen wird und die dadurch destabilisierte Gesellschaft des Westens an den durchgeschnittenen Adern verblutet.

Auch wenn wir heute – so sagt man uns – die gewaltige Maschinerie der amerikanischen Gesellschaft ohrenbetäubend genug für alle dröhnen hören, dann komme das doch nur wegen ihrer alten Trägheit, die verhindere, daß sie mit ihrem enormen Gewicht ihre alte Bewegung plötzlich unterbrechen könnte. Wenn dieser de-

solate Zustand sich noch nicht eindeutig zeige und man noch seine Fassung zu bewahren scheine, dann gehe das nur zurück auf die totale Resignation und das äußerste Gelangweiltsein aller. Wenn wir aber unseren Zeugen Glauben schenken sollen, wird der Damm, der die einzelnen noch voneinander trennt und voneinander schützt, bald durchbrochen werden: Es wird der abgründige Hobbessche Krieg aller gegen alle entfesselt.

Als ob das noch nicht genug wäre, malen uns die gleichen Zeugen die Entstehung des therapeutischen Bewußtseins als ein gegen jedes Helden-tum gerichtetes kulturelles Ideal aus, das den christlichen Glauben zu einer der vielen Techniken zur Herstellung und Bewahrung des psychischen Gleichgewichts reduziere, die sich von den anderen Techniken nur durch einen ausgeprägten Hang zum Geheimnisvollen und Arkanen unterscheidet. Man warnt uns, daß, wenn etwas noch suspekter als das Eingehen des einzelnen auf die Meinung der Mehrheit sei, es dann die Antwort eines Gläubigen auf die Stimme Gottes sei.

Man geht also gegen das therapeutische Bewußtsein an, indem man es mit der Religion vergleicht und mit ihr verurteilt. So betrachtet ein Zeuge das therapeutische Bewußtsein als eine «Antireligion», die darauf zurückgehe, daß die Leute «nicht (mehr) nach persönlichem Heil hungern ..., sondern nach dem Gefühl, nach einer flüchtigen Illusion von persönlichem Wohlbefinden, Gesundheit und psychischer Sicherheit»². Ein zweiter Zeuge behauptet mit einer Zarathustra würdigen Bravour: «The spiritualizers have had their day»: die Spezialisten jeder Art von Spiritualität spüren, daß ihre Zeit vorbei ist, und lassen sich daher heute auf eine «verzweifelte Strategie» ein in der Hoffnung, dadurch die breite Annahme der neuen therapeutischen Sensibilität aus der Hand der Hohenpriester zu sichern³. Unsere Kultur und unser Glaube seien in eine für sie schlechte Zeit geraten. So wenigstens möchte man uns glauben machen.

Das alles könnte sogar jemandem zu denken geben, der aus Überzeugung pluralistisch und offen theologisieren wollte. Wenn er das alles hört, könnte er sich veranlaßt fühlen zu fragen, ob es nicht Narziß' Hervorkommen aus dem Wasser war, das vor einem Jahrzehnt die Fundamente der traditionellen amerikanischen Gesellschaft erschütterte. Er fragt dann auch, ob die gesamte damit einhergehende Aufregung und

Unruhe nicht eigentlich nur die ersten Wellen an der Oberfläche des Wassers sind, Anzeichen und Ankündigung einer mächtigen, unwiderstehlichen Strömung der radikalen kulturellen Veränderung in der Tiefe. Schließlich fragt er, ob die bedingungslose Begeisterung unserer Zeit für Veränderung, welche Veränderung es auch immer sei, es nicht vielen schwer mache, sich der dunklen Möglichkeit bewußt zu werden, daß schon eine neue Zeit des Unglaubens angebrochen ist, eine Zeit, in der jeder, der sich der Anziehungskraft entziehen will, die alles Interesse in eine ptolemäische Umlaufbahn um das eigene Selbst zwingt und die alle Bewegung nach etwas anderem hin als diesem selbst verhindert, für unreif und sogar für unauthentisch gehalten wird.

Dennoch besteht die Möglichkeit, daß Theologen nicht völlig von solchen Meinungen überzeugt sind. Wie es ja immer der Fall ist, sehen andere die Dinge anders. Diese möchten die anderen glauben machen, daß die Unruhe, die in den vergangenen Jahren an den Fundamenten der Gesellschaft zu rütteln schien, nichts anderes als die heute verebbende Spur im Wasser all derjenigen ist, die so kurze Zeit gegen den Strom zu schwimmen versuchten. Es ist ja tatsächlich unter amerikanischen Journalisten Mode geworden, gerade so lange auf die politischen und sozialen Turbulenzen gegen Ende der sechziger Jahre zurückzublicken, als sie es für nötig halten um zu zeigen, wie sehr heute die Dinge alle anders geworden sind.

Zwar sind Wissenschaftler wie die Theologen weniger dazu geneigt, ebenso wie die Journalisten die Gegenwart für die *norma normans non normata*, für die unbefragte Norm für alles zu halten. Sie fühlen aber trotzdem ähnlich: Sie betrachten das Ende der sechziger Jahre als eine vorübergehende Verwirrung, als ein fremdes Zwischenspiel, das eine kurze Zeit die gefestigten Werte und Inhalte unserer Kultur ein wenig aus der Mitte des Bewußtseins zu verdrängen schien. Aristides – ein Pseudonym des Herausgebers von *The American Scholar* – schrieb neulich, daß der so gerühmte neue grüne Frühling in Amerika «sich als wenig mehr als die Eröffnung einiger Pflanzengeschäfte im Lande» erwiesen habe⁴. Es scheint oft wenig mehr von den sechziger Jahren übriggeblieben zu sein als eine verblaßte Erinnerung an die Fassade, an einige exotische Elemente der Atmosphäre eines Jahrzehnts, dessen Substanz man vergessen hat.

Die alte Ordnung ist ja damals schließlich nicht zusammengebrochen: die alten Machtstrukturen haben sich nur noch fester eingegraben; Schulen und sonstige Institutionen für die gesellschaftlichen und die wissenschaftlichen Eliten haben wieder das Ansehen und den Nimbus bekommen, die sie von allem anderen abheben. Die Elite wird bewundert, und man kann wieder gleichzeitig reich und geachtet sein.

Was den bevorstehenden Zusammenbruch des traditionellen christlichen Glaubens betrifft, so widerspricht das vorsichtig distanzierte Zusammengehen, das Gegenseitig-sich-die-Hande-Reichen-ohne-dabei-die-Handschuhe-auszuziehen zwischen fundamentalistischen Evangelikalen und der sogenannten «Neuen Rechten» den Klagen derjenigen, die überall Narziß herumgehen sehen. Es scheint eher die schon ältere Meinung von Bellah bestätigt zu werden, der von der Möglichkeit sprach, daß ein «rechtsgerichteter protestantischer Fundamentalismus» denjenigen entgegenkommen könnte, die sich sehnen nach einem traditionellen Autoritarismus und «einer einzigen orthodoxen Sicht auf das, was Wahrheit und Wirklichkeit ist»⁵.

Es besteht ein allzu großer Unterschied zwischen der schrillen apokalyptischen Warnung derjenigen, die die stattfindenden kulturellen Veränderungen nur so interpretieren können, als ob die alte Ordnung immer mehr der Gefahr unterliege, schließlich auf der Müllkippe zu landen, und den selbstsicheren Traditionalisten, die in jeder gesellschaftlichen Unruhe und Schwierigkeit noch eine subtile Bestätigung des *Status quo* und ein Argument für seine Aufrechterhaltung zu finden wissen. Bei einem solchen Unterschied ist es schwer, den Verdacht zu unterdrücken, daß wenigstens eine der beiden Seiten entweder heuchelt oder sich selbst betrügt. Noch schwerer fällt es anzunehmen, daß eine der beiden Meinungen ein realistisches Bild der Wirklichkeit darstellen könnte.

Es ist allerdings schließlich bekannt, daß verschiedene Augenzeugen ein und dasselbe Ereignis, das sie beobachten, sehr unterschiedlich sehen. Vor allem ist das der Fall, wenn sie Ereignisse wiedergeben, an denen sie selbst als Handelnde beteiligt waren oder sind. Sowohl Theologen als auch Sozialwissenschaftler leiden schließlich unter Kurzsichtigkeit, wenn sie allzu lange allzu intensiv auf das starren, was ihnen emotional und zeitlich zu nah ist.

II.

In dem Jahr, bevor Darwin sein umwälzendes Werk *The Origin of Species* (1859) veröffentlichte, schrieb Louis Agassiz, der damalige Professor der Zoologie an der Harvard-Universität, einen Aufsatz, in dem er verteidigte, daß die unterschiedlichen Arten der Pflanzen und Tiere von Gott unmittelbar geschaffen worden seien. Jede Art gehe auf einen unterschiedlichen Gedanken im Geiste Gottes zurück. Die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen den Arten wurden nicht als Zeichen eines gemeinsamen Ursprungs oder der Evolution betrachtet, sondern dadurch erklärt, daß in Gottes Geist die unterschiedlichen Gedanken assoziativ im Zusammenhang stünden und aufeinander folgten.

Weniger als ein Jahrzehnt später waren in Neuengland (dem Nordosten der USA) sowohl die wissenschaftlichen als die für ein breiteres Publikum bestimmten Veröffentlichungen damit beschäftigt zu klären, ob Darwins Evolutionstheorie tatsächlich «die Schöpfungslehre durch eine Gotteslästerung ersetze»⁶.

Gestärkt durch den wenig vorher errungenen Sieg über die doppelte «Irrationalität» der kalvinistischen Orthodoxie und des Transzendentalismus von R. W. Emerson (1803–1882) rüsteten sich die Anhänger einer progressiven, unitarischen Weltansicht zu einem längeren Kampf. Da sie ja selber keine Freunde derjenigen waren, die der Unfehlbarkeit der Bibel anhängen, störte es sie nicht, daß die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen durch eine weitere Verbreitung der Evolutionstheorien untergraben zu werden schien. Ein größeres Problem war aber der scheinbare Gegensatz zwischen dem, was man als einen komplexen, gewundenen Entstehungs- und Entwicklungsprozeß der Arten darstellte, und der beim Volk bestehenden, «quasi-hegelianischen» Überzeugung, daß es in der Natur viele deutliche Beweise für einen übernatürlichen Plan des geschaffenen Universums gebe.

Da Darwins Theorie das Funktionieren eines wichtigen Teils der Schöpfung ohne irgendeinen Hinweis auf irgendeine Absicht eines göttlichen Wesens beschrieb, stellte sich jetzt unvermeidlicherweise die Frage, welche Argumente und Beweise man zur rationalen Rechtfertigung des Glaubens anführen könne. Die Gegner jedes Gottesglaubens hielten eine solche Suche einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens für eine ontologische Unehrlichkeit. Hier ist zwar der

Vorwurf von W. C. Clifford am bekanntesten: «Wenn ein Glaube auf der Basis ungenügender Gründe und Beweise angenommen wird, ... ist die Freude dabei eine gestohlene Freude ... Es ist immer, überall und für jeden verkehrt, etwas ohne genügend Gründe oder Beweise zu glauben.»⁸ Aber auch der amerikanische Historiker John Draper wußte seine Meinung auf imponierende Weise zu formulieren: «An dem, was der Inhalt des kommenden Konflikts sein wird, ... kann jeder zweifeln. Aber alles, was auf Phantasie und Betrug beruht, wird beseitigt werden. Die Institutionen, die Schwindel organisieren und Illusionen verbreiten, werden zeigen müssen, welche Existenzberechtigung sie haben ... Mysterien werden Fakten weichen ... Das Denken muß absolut frei sein.»⁸

Diese schroffe Rhetorik ist aber irreführend. Schon als die Diskussion kaum angefangen hatte, gab es viele, die trotz ihrer kompromißlosen Überzeugung, daß ein religiöser Glaube seine rationale Berechtigung nachzuweisen habe, wenn er sich von reinem Wunschdenken unterscheiden wolle, niemals der Meinung waren, daß die Evolutionstheorie eine Bedrohung für die Religion oder für das theologische Denken sei. Der Botaniker Asa Gray, ein Kollege von Agassiz an der Harvard-Universität, meinte beim Lesen der Druckfahnen von Darwins *The Origin of Species*, daß die Evolutionstheorie von sich aus weder atheistisch noch theistisch sei, obwohl man sie auch sehr wohl als eine der Theorien über die konkrete Gestalt von Gottes Plan mit der Schöpfung rezipieren könne.

Trotz der Länge der Zeitspanne, in der Theisten und Atheisten gegenseitig Anschuldigungen und Vorwürfe austauschten und darin übereinstimmten, daß man nicht umhin kommen konnte, sich zwischen Christus und Darwin zu entscheiden, setzte sich um das Jahr 1880 doch die nüchterne Meinung von Asa Gray durch. 1880 war dabei das Jahr, in dem die damals einflußreichste religiös orientierte Zeitung Amerikas angefangen hatte, ihre «full throated polemics on behalf of evolution»⁹, ihre «schreierischen Polemiken zur Verteidigung der Evolution» zu veröffentlichen. Darüber hinaus aber wird man wahrscheinlich auch behaupten können, daß schon etwa dreizehn Jahre zuvor, als der Schriftsteller Mark Twain nach New York kam, dort an dem Gottesdienst der angesehenen Plymouth Church teilnahm und dort dem Prediger Henry Ward Beecher zuhörte, der im Dienst seines Evange-

liums eines warmen, herzlichen Darwinismus «Raketen der Poesie abfeuerte» und «Minen an Beredsamkeit springen ließ»¹⁰, daß schon damals der Kampf wenigstens für die gebildeten Schichten der Gesellschaft entschieden war. Auf alle Fälle hatte um die Jahrhundertwende, als der Philosoph William James schrieb, daß religiöser Glaube und religiöse Erfahrung nach ihrem Wert für das menschliche Leben akzeptiert oder abgelehnt werden sollten, der theistische Darwinismus ein Niveau theoretischer Differenzierung erreicht, das die Überlegungen und Theorien der atheistischen und antitheistischen Darwinisten weit übertraf.

Wir haben auf diese Diskussion aus dem neunzehnten Jahrhundert hingewiesen, weil der apokalyptische Ernst, mit dem beide Seiten die Debatte als eine Angelegenheit von Leben oder Tod angingen und die dort offensichtlich fehl am Platz war, auch uns heute bei den aufgeregt besorgten apokalyptischen Warnungen, es gerate alles aus den Fugen, helfen kann, «einen kühlen Kopf zu behalten». Hier muß man wohl Frank Kermode Recht geben, wenn er schreibt: «Die Krise besteht nicht in dem, was einen betrifft, sondern in der Art und Weise, wie er darüber denkt.»¹¹ Man würde es sich allerdings zu leicht machen, wenn man meint, daß die heutige Konfrontation zwischen Christentum und therapeutischem Bewußtsein in Amerika sich in Zukunft auf ähnliche Weise entwickeln werde, wie das mit der Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Evolutionstheorie im letzten Jahrhundert der Fall war. Denn es ist etwas anderes, wenn man damals zu der Schlußfolgerung gelangte, daß die Evolutionstheorie sowohl theistisch als atheistisch interpretiert werden kann, als wenn man heute meint, vorhersagen zu können, daß diejenigen, die heute das Merkmal des Narziß tragen, morgen ihren Nacken unter das Joch des Glaubens beugen werden.

Denn auch wenn wir von jeder Rhetorik absehen, die «das Ende der Tage» an die Wand malt, scheint die heutige Auseinandersetzung zwischen therapeutischem Bewußtsein und religiösem Glauben eher eine Erweiterung und Intensivierung des alten Konfliktes zwischen Glauben und Unglauben zu sein. Man kann kaum daran zweifeln, daß das Individuum, das unter den Voraussetzungen des neuen therapeutischen Bewußtseins propagiert wird, ohne zu zögern der antitheistischen Behauptung zustimmen würde: «Der Glaube beruht auf Betrug und Phantasie.»

Indem aber jetzt das verworfen wird, was früher eine selbstverständliche Folge aus jener Behauptung zu sein schien (nämlich daß die größte Gefahr, mit der die Religion die Autonomie des einzelnen bedrohe, darin liege, daß der Gläubige notwendigerweise auf seine Verantwortung verzichten müsse, nur an das zu glauben, wofür er genügend Gründe oder Beweise hat), öffnete man paradoxerweise den Weg für eine radikale Eskalation der antitheistischen Offensive im zwanzigsten Jahrhundert.

Unter der Fahne des neuen therapeutischen Bewußtseins werden ja viele Freiheiten angepriesen: die Freiheit, ohne Hemmnisse impulsivem Drang nachzugeben, die Freiheit, sich einzig und allein auf das Hier und Jetzt zu konzentrieren, die Freiheit, unter seiner sozialen Maske und Rolle das eigene, wahre Selbst zu entdecken. Die Freiheit aber, die alle anderen untergeordneten Freiheiten zu einer einzigen Freiheit vereiniget und sie dabei gleichzeitig übersteigt, ist nicht mehr Drapers «absolute Freiheit des Denkens», sondern die absolute Freiheit, Kontrolle über das eigene innere Leben auszuüben. Es handelt sich dabei nicht nur um die Kontrolle über die kognitive Dimension, sondern um die Kontrolle über jeden Aspekt dieses Lebens. Gerade hier liegt der Grund, weshalb die Jünger des Narziß wenig Mühe auf den Versuch verschwenden, irgendwelche Glaubenssätze zu widerlegen. Sie interessieren sich höchstens für den Anspruch der Religion, als Weg des Lebens, als «Weise der Beziehung zu anderen und zu Gott»¹², als Glaube wahr zu sein. Weil die Adepten des neuen therapeutischen Bewußtseins der Überzeugung sind, daß die Religion vor allem eine restriktive, jede Sinnlichkeit und spontane Lebensäußerung unterdrückende gesellschaftliche Ordnung legitimiere und daß die Religion zusammen mit der von ihr legitimierten gesellschaftlichen Ordnung die Prozesse, die sich im Inneren des Menschen abspielen und seine Erfahrung konstituieren, steuern und kontrollieren wolle, darum empfinden sie die Heilsverheißung des Glaubens als eine Bedrohung der eigenen Autonomie, und dies auch dann – oder gerade dann –, wenn diese Heilsverheißung sich auch schon auf eine Veränderung des Lebens *vor* dem Tod bezieht.

Es ist aber heute nicht mehr so schwer, der christlichen Heilsverheißung den Rücken zu kehren, wie das früher der Fall war. In den unterschiedlichen «Techniken des Selbst» geübt, die mit einer eklektischen Übernahme einer vul-

garisierten psychoanalytischen Praxis und Theorie verbunden und assoziiert werden, fühlen die Anhänger des neuen Bewußtseins sich immer besser ausgerüstet, um den verführerischen und schmeichelnden Verlockungen des Glaubens gegenüber eine wohleinstudierte und durchtrainierte Gleichgültigkeit und Indifferenz zu bewahren. Daher ist die neue Grundsatzklärung, das neue Manifest der jüngsten geistlichen Sprößlinge Freuds zur gleichen Zeit weniger aggressiv und dennoch radikaler und kompromißloser als entsprechende Erklärungen von Antitheisten: «Wirf alle alten Schlüssel zu den großen Rätseln des Lebens weg. Die Tiefe der Psychologie befreit den Geist der Menschen von solchen zu einfachen Lösungen und bringt ihn zu einer aktiven Resignation gegenüber den Dingen, wie sie sind, zu einer bescheidenen Hoffnung, zu Wünschen, die erfüllbar sind.»¹³

Die Anhänger des therapeutischen Bewußtseins wollen nicht länger das Existenzrecht der Religion anfechten: Sie wollen nur in Frieden gelassen werden, um ungestört den Garten der eigenen Innerlichkeit pflegen zu können.

III.

Wie unangenehm es einem treuen Gläubigen auch sein mag, mißverstanden, verleumdet, gescholten zu werden, meistens gelingt es ihm, solche Demütigungen mit Gelassenheit zu ertragen, gelegentlich kann er sie sogar als Zeichen eines eigenen, besonderen Status interpretieren. Es ist aber unerträglich, wenn man völlig ignoriert wird, wenn niemand das Zeugnis, das man gibt, ernst nimmt, wenn dieses Zeugnis für irrelevant erklärt oder gar nicht beachtet wird.

Im therapeutischen Bewußtsein scheint der Glaube einen Gegner gefunden zu haben, dem er niemals zu begegnen meinte: einen blauäugigen, unschuldigen, selbsternannten Anhänger einer «Ethik der unüberwindbaren Unwissenheit». Wie kann die Verheißung des Heiles je jemanden erreichen, der keine Ohren zum Hören hat und dessen Augen «unendlich weit ins eigene Innere sehen, um dort irgendein Gefühl der Erfüllung zu finden, als ob es sich bei diesem Inneren um ein enormes Kaufhaus handle, wo jede Befriedigung zu haben sei»¹⁴. Man kann sich schwer ungünstigere Bedingungen für ein Glaubensleben ausdenken als diese.

Der katholische Theologe James Hitchcock meint, daß die Lage noch schlimmer ist als die

Situation, die wir eben gezeichnet haben, welche schon schlimm genug ist. Seit dem Zweiten Vatikanum – so sagt er – haben die Katholiken in den USA «die therapeutische Mentalität» übernommen, «ohne sich dessen überhaupt bewußt zu werden». Die Kapitulation des traditionellen Glaubens sei so vollständig, daß wir bald die Entdeckung machen könnten, wie «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs durch den Gott von Schwester Corita, Rod McKuen und Jonathan Livingston Seagull ersetzt worden ist». In seiner Sorge, dem zuvorzukommen, warnt Hitchcock die Gläubigen, daß «der persönlichen Erfahrung immer ein übergebühliches Gewicht zugeschrieben wird und daher diese Erfahrung immer von einer Quelle außerhalb ihrer selbst ergänzt und korrigiert werden muß». Und er fährt fort: «Wahre Christen glauben an die Lehre Christi, nicht an die eigene Erfahrung.»¹⁵

Diese schroffe Kontrastierung – «Glauben an die Lehre Christi» gegenüber «Glauben an die eigene Erfahrung» – kommt nicht ganz unerwartet, wenn man weiß, daß Hitchcocks Analysen sehr von den religiösen und kulturellen Überlegungen von Philip Rieff beeinflusst worden sind, der als einer der ersten und auch bei weitem am geistreichsten und brillantesten den neuerstandenen Narziß angeklagt hat. Besonders unter dem Einfluß des von Christopher Lasch vulgarisierten Begriffes «Kultur des Narzißismus» sind in letzterer Zeit mit einiger Regelmäßigkeit ähnliche Verdächtigungen des Stellenwertes der persönlichen Erfahrung als Kriterium zur Beurteilung von Wert und Sinn in verschiedenen Veröffentlichungen für das breitere Publikum, auch in solchen relativ progressiven Veröffentlichungen wie *The Christian Century*, erschienen¹⁶.

Aber nicht jeder stimmt damit überein, daß es so leicht sei, eine psychisch fundierte Abgrenzung zwischen dem christlichen Glauben und dem therapeutischen Bewußtsein vorzunehmen. Im Wissen um die moralisierenden Nebentöne in der Diskussion über den Mythos des Narzißismus hat der Psychiater und Kulturforscher Robert Jay Lifton als das mythische Beispiel für sein Modell therapeutischen Bewußtseins Proteus ausgewählt¹⁷. Dieses Modell entspricht insoweit den von Rieff und Lasch kritisierten Aspekten des neuen therapeutischen Bewußtseins, als es sich skeptisch verhält gegenüber jedem Aufruf zu irgendeinem Engagement, der das reibungslose Funktionieren der inneren Prozesse bedroht, welche das Gefühl psychischer Ganzheit und

psychischen Gleichgewichts stärken und verteidigen. Das Modell Liftons entzieht sich aber auch der Kritik von Rieff und Lasch, insofern diese Skepsis nicht eindeutig ist und das Mißtrauen gegenüber jedem Engagement nicht absolut gilt. Das von Lifton beschriebene Individuum kennt auch ein unbestimmtes, dennoch auch anhaltendes Gespür für eigene Schuld und wird von einem Gefühl eigener Unwürde beunruhigt. Daher sucht es, wenn auch zögernd, nach bleibenden Werten, die es erlauben, auch angesichts des Todes Leben aufrecht zu erhalten.

Leider scheint sich aber heute abzuzeichnen, daß Verteidiger des christlichen Glaubens in ihrer Katastrophenstimmung nicht bereit sind, den gemäßigten und mäßigenden Versuch Liftons und anderer, die so denken wie er, ernster zu nehmen, als unsere Vorfahren bereit waren, auf die nüchterne Meinung von Asa Gray zu hören. Auch wenn wir das Gegenteil behaupten, scheinen wir uns wenig von der Nachricht berühren zu lassen, daß diejenigen, die das Merkmal des Narziß tragen, aus ihrem «Warenhaus, wo jede Befriedigung zu haben sei», herausgekommen seien, um eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu suchen. Der Grund, weshalb wir dieses Suchen nicht ernst nehmen, ist genauso auf der Hand liegend wie bedrückend: Ihre Suche hat bisher noch nicht dorthin geführt, wohin wir möchten, daß sie sie führe: zu uns.

Weil sie uns abweisen, ja «abblitzen» lassen und wir uns dabei mißverstanden fühlen, scheuen wir uns instinktiv davor, von unserer *Erfahrung* des Glaubens zu reden. Verletzt schlagen wir einen Ton der moralischen Empörung an und möchten diejenigen bestrafen, die dem neuen antitheistischen Manifest anhängen, indem wir ihnen sagen, daß ihre Sicht des Menschen und seines Schicksals so eng, so auf sich selbst bezogen und verschlossen sei, daß sie sich in einer Sackgasse verstrickt habe und kaum noch beschränkter werden könne. Auch wenn wir uns bei dem schrillen Alarmschrei der heutigen Ankläger des Narziß nicht ganz wohlfühlen, haben wir im großen und ganzen doch ihre Meinung übernommen. Wir gehen auf ihr Alarmsignal ein und bereiten uns vor, unseren Glauben und unsere Gesellschaft zu verteidigen. Wir haben auch schon die Fronten scharf abgegrenzt: auf der einen Seite der Glaube, ein ruhiger, ausgeglichener Glaube, der auch bereit ist zu dienen – auf der anderen Seite ein lässiger, desinteressierter,

von sich eingenommener Unglaube. Indem wir Positives im therapeutischen Bewußtsein leugnen, brauchen wir Negatives in der konkreten Erfahrung unseres Glaubens nicht zuzugestehen: alles ist uns eindeutig und klar. Konkreter: während wir die Vermutung unserer Gegner, unsere Glaubenssprache verdecke oft die Tatsache, daß unsere Abhängigkeit von Gott unser Gespür für die menschliche Autonomie, die zur Bewahrung charakterlicher Integrität notwendig ist, ersticke, keiner Überlegung für wert halten, sperren auch wir unser Bewußtsein gegen die schreckliche Ambivalenz der christlichen Selbstaufopferung: «Das Opfer seiner selbst könnte wertlos sein, wenn es kein Selbst gibt, das es wert ist, geopfert zu werden.»¹⁸

Vielleicht liegt die bitterste Ironie unserer Situation, in der wir uns davor fürchten zuzugeben, wie sehr unsere konkrete Erfahrung des Glaubens sehr unterschiedlichen Wert haben kann, darin, daß wir so jede moralische Autorität verwirken, die wir beansprucht haben mögen. Wir möchten hier Josef Pieper zitieren, der meint, «daß man sagen kann: die letzte Kraft der <politischen> Tapferkeit stamme aus der verborgenen, sich absolut <entsichernden> Selbsthingabe des Menschen an Gott ... Ohne die bewußt gewahrte Verbundenheit zu diesen Reserven muß alles Kämpfen für das Gute seine Echtheit und seine innere Sieghaftigkeit verlieren und schließlich in die geräuschvolle Unfruchtbarkeit geistigen Hochmuts führen.»¹⁹

Weniger ironisch, aber noch deutlicher formuliert: Wenn wir unsere Kraft für unseren Kampf für das Gute nicht in einer solchen sich absolut entsichernden Selbsthingabe an Gott, sondern in einem Selbstbetrug suchen, in dem wir die Blindheit gegenüber dem eigenen Selbst für Selbstaufopferung halten, dann könnten wir auch unsere Chance vertan haben, menschlich und überzeugend zu denen zu reden, welche eine befriedigendere und tiefere Erfüllung suchen als die Erfüllung, die von der effizienten und professionellen Anwendung irgendwelcher «Technologien des Selbst» fabriziert werden kann. Aus Angst, uns lächerlich zu machen, und noch immer beleidigt, weil wir nicht gefragt waren, würden wir dann weiterhin dem Risiko des Nachdenkens über uns selbst und der Verwundbarkeit entfliehen, der man sich durch ein solches Nachdenken aussetzt. Und wir würden mit unserem Moralisieren auch nicht aufhören. Wir würden, statt das Wasser weiterzureichen, das «aufquillt zum ewigen Le-

ben», den Durstigen Salzwasser aufzwingen wollen. An die Stelle eines radikalen, tiefen Friedens, den die Welt nicht geben kann, hätten wir nur Anklage und Schuld zu bieten²⁰.

Nochmals: Wir verzichten nicht auf die moralische Autorität des Christentums, wenn wir zugeben, daß unsere konkrete Glaubenserfahrung – und unser Glaubensleben – ambivalent ist, d. h. sehr unterschiedlichen Wert haben kann. Im Gegenteil: Gerade dieses Eingeständnis könnte ein Zeugnis für die wirksame Gegenwart von Gottes Gnade sein, die das innere Prinzip des christlichen Lebens ist, die Kraft, die den Menschen befähigt, mit Gott zusammenzuarbeiten, und die Quelle authentischer Tapferkeit und Stärke. Indem wir uns selbst in dieser Gnade als Menschen erfahren, denen vergeben wurde, die ohne Voraussetzungen ihrerseits bedingungslos geliebt werden, fühlen wir uns ermutigt, ja gedrängt, «der Sünden unseres Selbst eingedenk zu sein und das einzugestehen, woran unser Selbst sich nicht zu erinnern wagt»²¹.

Es gibt vieles, woran wir uns erinnern sollten. Zum Beispiel daran, daß – mit nur wenigen Ausnahmen – auch wir Gläubige niemals völlig unsere Versuche aufgeben, uns aus eigener Kraft zu heilen. Der einzige Unterschied zwischen uns und den Jüngern des Narziß besteht nur darin, daß uns bei jedem neuen Scheitern mehr bewußt wird, wie töricht unsere Versuche sind. Wenn wir dann anderen streng zureden wollen, um sie von der Torheit ihrer Versuche der Selbstbefreiung zu überzeugen, sollten wir zuerst selbst den Humor haben, zuzugeben, wie töricht auch unsere eigenen Anstrengungen waren und sind, und so sollten wir auch lernen, über uns selbst zu lächeln. Denn wie konnten wir glauben, daß wir mit uns selbst eins werden und ins Reine kommen könnten, ohne daß wir mit Gott versöhnt wären? Dann aber würde gelten: «Was für ein Einklang wird da zwischen mir und meinem Selbst vorgeschlagen! Gab es je zwei Wesen, die besser füreinander geeignet wären?»

¹ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass. 1972) 3–4.

² Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York 1979) 33. Deutsche Ausgabe: *Das Zeitalter des Narzißmus* (Steinhausen, München 1980).

³ Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York 1966) 18.

⁴ Joseph Epstein, *Familiar Territory* (New York 1979) 42–55.

⁵ Siehe Robert Bellah, *New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity* (Berkeley 1971) 350–351.

⁶ Siehe Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Ma., 1860–1930* (New Haven 1977) 21–24.

⁷ Zitiert bei Morton White, *Science and Sentiment in America* (London 1972) 188–189.

⁸ Zitiert bei Shaw Persons, *Free Religion: An American Faith* (New Haven 1947) 100–101.

⁹ Siehe Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Boston 1944) 13–30.

¹⁰ Siehe Justin Kaplan, *Mr. Clements and Mark Twain* (New York 1966) 1. Kap.

¹¹ Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (London 1966) 101.

¹² James Fowler, *Stages of Faith* (New York 1981) 295.

¹³ Rieff, *Triumph* (s. Anm. 3) 40.

¹⁴ Richard Sennett, *Authority* (New York 1980) 117.

¹⁵ James Hitchcock, *Catholicism and Modernity. Confrontation or Capitulation* (New York 1979) 47.

¹⁶ Siehe z. B. Janet Karsten Larson, *The Rhetoric of Narcissism: The Christian Century* 98/27 (Heft vom 7. Sept. 1981).

¹⁷ Siehe Robert Jay Lifton, *The Broken Connection* (New York 1979) 29, 296–297.

¹⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology III* (Chicago 1967)

43–44 (Deutsch: *Systematische Theologie*, 3 Bde., Stuttgart).

¹⁹ Josef Pieper, *Das Viergespann. Klugheit. Gerechtigkeit. Tapferkeit. Maß* (München 1964) 196–197.

²⁰ Bernard Lonergan: *Method in Theology* (New York 1972) 105.

²¹ H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York 1960) 83–84.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

BRIAN MAHAN

1948 in Cambridge, Massachusetts, geboren. Studium und Graduierung am Boston College und an der Harvard Divinity School. Derzeit Arbeit an einer Doktor-Dissertation über das religiöse Denken von William James. Zusammen mit L. Dale Richesin Herausgeber von: *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response* (Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1981); Mitarbeit an dem Sammelband *Trajectories in Faith* (Hgg. James W. Fowler, Robin W. Lovin u.a., Abingdon, Nashville 1980). Anschrift: Northside Christian Church, 1507 Sunnyside Avenue, Chicago, Ill. 60660, USA.