

FRANS MAAS

geboren in Turnhout (Belgien); studierte Theologie in Amsterdam und promovierte in Nijmegen mit der Dissertation: *God meemaken in mensentaal. Over de draagkracht van ervaring in geloof en theologie* (Tilburg 1986); lehrt zur Zeit Fundamentaltheologie und Spiritualität an der Theologischen Fakultät Tilburg. Außer Beiträgen u. a. in *Tijdschrift voor Theologie*, *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* und *Speling* veröffentlicht

lichte er Texte von Meister Eckhart (Van God houden als van niemand. *Preken van Eckhart*, Haarlem 21985), *Essays über Spiritualität* (Er is meer God dan we denken, Averbode/Kampen 1989), gemeinsam mit H. Blommesteijn eine Einführung in die mystische Theologie (*Kruispunten in de mystieke traditie*, Delft 1990) und eine Einführung in das Denken des Cusanus (*Vreemd en intiem. Nicolaas van Cusa op zoek naar de verborgen God*, Zoetermeer 1993). Anschrift: J.P. Coenstraat 64, NL 5018 CT Tilburg.

Peter Eicher

Gottesbeziehung und gesellschaftliches Verhalten

«*Développez votre étrangeté légitime -
Entfaltet eure legitime Befremdlichkeit*» (René Char)

Wie in den mechanischen Uhren die unsichtbare Unruh(e) eine sichtbare Bewegung auf dem Zifferblatt der gesellschaftlich normierten Zeit in Gang hielt, so provozierte die Sehnsucht nach dem Unendlichen je und je zu einem sozialen Verhalten, das die Ordnung der Dinge nicht zur Ruhe kommen ließ. Wenn in den alten Uhren die Unruhe zerbrach, standen die Zeiger der Zeit still. Die digitalisierte Uhr hat die Unruhe abgeschafft und ihre exakten Impulse zum gezählten Maß des gesellschaftlichen Verhaltens gemacht. Die moderne Gesellschaft hat die Gottesbeziehung privatisiert und ihre Impulse in das Unbewußte verbannt. Doch damit hat sie zugleich entdeckt, daß die Psyche in ihrer gesellschaftlichen Normierung nicht aufgeht und sich in ihrem eigenen Wachstum auf ein Selbst-Ideal bezieht, das gesellschaftlich nicht verwirklicht werden kann. So entstand das Paradox, daß die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie

genau in dem Moment die universale psychische Bedeutung der Gottessymbolik an den Tag brachten, in welchem die Soziologie die Privatisierung der Religion für vollendet hielt. Die soziologisch gerade noch feststellbaren Funktionen der Religion decken sich offenbar nicht mit ihrer seelischen Bedeutung, die in der modernen Gesellschaft ins Unbewußte verdrängt wurde. Und deshalb muß eine psychoanalytisch und tiefenpsychologisch aufgeklärte Theologie selbst nach der sozialen Bedeutung jener unbewußten seelischen Dynamik fragen, in der sich die archaischen Symbole der Gottesbeziehung ständig neu beleben.

I. «Katholizität»

Wenn eine Gesellschaft ihren Sinn und ihre Normen nicht mehr durch öffentlich wirksame Symbole der Gottesbeziehung begründet, dann pflegen Priester und Theologen, also die Träger der religiösen Macht, auf diese Privatisierung ihrer Religion durch die *Rationalisierung* der religiösen Symbole zu reagieren. Sie zerstören damit den unbewußt wirksamen Gehalt der Symbolik nachhaltiger als es die jeweiligen Kritiker ihrer religiösen Macht zu tun beabsichtigten. Was das für die katholische Religion bedeutet, liegt vor aller Augen; man kann es sich am leichtesten am Begriff des «Katholischen» selber klarmachen.

«Was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde - das ist im wahren und eigentlichen Sinn katholisch.» Mit diesem

Konsensprinzip formulierte Vinzenz von Lerin¹ im 5. Jahrhundert das entscheidende Argument, um die soziale Geltung der kirchlichen Symbola gegenüber Kritikern von innen und außen zu rechtfertigen. Wenigstens im Prinzip war damit anerkannt, daß die wahre Religion ihren Anspruch, für das Heil aller zuständig zu sein, mit dem *kollektiven Glauben* und nicht mit der formalen Autorität von Entscheidungsträgern zu begründen habe. Die alte Kirche verstand sich als die ideale Repräsentantin des *salus publicus*, des gesamtgesellschaftlichen Wohls, demgegenüber die formale Macht – wie bei Augustinus – als bloße Gewalt erschien, als teuflische gar.

Dementsprechend zeichnete sich die Theologie des ersten Jahrtausends auch durch eine soteriologische Erläuterung der *Symbole* aus, die sich auf die Erfahrung im Umgang mit Mythen, Riten und Heilungsprozessen bezog. Modern gesprochen, ging es um die kritische Erörterung der therapeutischen Funktion einer archetypischen Symbolik. Die kollektive Erfahrung, welche jeder einzelne introspektiv in sich selber nachvollziehen konnte, begründete den Offenbarungscharakter der eigenen Religion: Was von allen als wirklich heilsam erfahren wird, das soll katholisch sein.

Wie bekannt, wurde der Grundsatz des Vinzenz von Lerin in der Moderne umgekehrt gelesen: Was die hierarchische *Autorität* für katholisch erklärt, das muß überall und jederzeit von allen Menschen geglaubt werden. Das alte Verhältnis von Offenbarung und kollektiver Erfahrung wurde im Kampf der alten Hierarchie gegen die neuen Naturwissenschaften, gegen Reformation, politischen Absolutismus und gesellschaftliche Aufklärung buchstäblich auf den Kopf gestellt. Das aller Welt sichtbare Haupt der Kirche, für das sich Papst und Bischöfe an Christi Stelle nun selber ausgaben, riß die ganze Definitionsmacht für das «Katholische» an sich. Gerade damit hat sich die katholische Konfession aus der kollektiven Erfahrung des schlechthin Heilsamen ausgegrenzt und in Gegensatz zur unbewußten Dynamik der universalen religiösen Symbolik gestellt. Diese *Bürokratisierung des Heils* hatte nicht nur zur Folge, daß das Katholischsein als immer relativere Segment der Lebenswelt erfahren wurde, sie bewirkt nun zunehmend

auch, daß die päpstlich verordneten Normen für die «echte» Demokratie², für das «normale» Sexualverhalten, für die «wahre» Bedeutung der Frau und die «einzig gültige» Bibelauslegung auch individuell als zunehmend heillos empfunden werden. Die unabgeholte Sehnsucht nach einem Gott aller Menschen, wie er sich in den Symbolen eines schöpferischen, eines erlösenden und eines liebenden Grundes aller Erfahrung zeigen könnte, wird durch die autoritäre Normierung des römisch-katholischen Kollektivs nicht kompensiert.

Es sind vor allem zwei Dimensionen, welche in dieser autoritären Ideologie im Verhältnis von Gottesbeziehung und gesellschaftlichem Verhalten verdrängt werden: Die lehramtliche Autorität verkennt erstens den *symbolischen* Charakter jeder Gotteserfahrung, wie sie Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Religionswissenschaften plausibel gemacht haben. Und sie verletzt zweitens die soziale Regel, welche die Voraussetzung ihrer eigenen Argumentation auf der Basis der Religionsfreiheit ausmacht: Sie mißachtet die *Autonomie des sozialen Handelns*, indem sie mit ihrer autoritären Regelsatzung der Grundverpflichtung jedes freien Handelns, d.h. jedes guten Handelns selbst nicht nachkommt. Weil sie den kollektiven Gehalt ihrer eigenen Gotteserfahrung dogmatisch und moralistisch verkürzt, verstärkt sie gesellschaftlich den autoritären Charakter von Familie, Gesellschaft und Staat und fördert damit deren aggressive Potentiale. Bekanntlich werden keine sozialen Konflikte grausamer ausgetragen als die mit Gottes Autorität geführten.

II. Die symbolische Zeit

Nun legt in der Tat die Analyse des Unbewußten einen Grundbestand von Erfahrungen frei, die «überall und immer von allen» gemacht werden. Das Problem liegt nur darin, daß diese kollektiven Erfahrungen nach den Eingeständnissen der Tiefenpsychologie und der Soziologie in einer *markanten Unschärfe* auftreten und ihrer Übersetzung ins rationale Bewußtsein einen sehr starken Widerstand entgegensetzen. Zwar entfaltet nur ein Teil der unbewußten Dynamik auch eine

religiöse Symbolik, aber alles religiöse Verhalten gründet in der Übertragung unbewußter Identifikationen in universale Ideale und Konflikte. Die funktionale Außenbetrachtung der Religionen, wie sie der Soziologie von Hause aus eigen ist, kann schon aus diesem einfachen Grunde mit dem Selbstverständnis von Glaubenden niemals zur Deckung kommen. Insofern alle religiösen Erfahrungen in der individuellen und kollektiven Dynamik der Psyche verankert sind, entziehen sie sich dem soziologischen Verständnis. Die funktionale Soziologie verrechnet die Symptome der religiösen Dynamik des Unbewußten, ohne ihren Sinn zu entfalten, so wie die Statistik der Krankenkassen mit Krankheiten umgeht. Sie kann nur die bewußten Übertragungen, nicht aber deren unbewußten Grund wahrnehmen³.

Die wesentlich im limbischen System des Zwischenhirns eingelagerte *Dynamik des Unbewußten*, wie sie sich seit über zwei Millionen Jahren evolutiv entwickelt hat, bestimmt jedoch nicht nur rund sechs Siebtel des gesamten menschlichen Erlebens, sie prägt auch die Affekte ungleich stärker als die bewußte Reflexion⁴. Was in den Erfahrungen des Träumens und was im komplexen Gefühlsleben des Alltags, was im Leiden an neurotischen Symptomen und was im Stoff der Mythen und Märchen, was in der Kunst, in der Literatur und in der Traumfabrik des Films wesentlich zum Vorschein kommt, entspringt tiefenpsychologisch gesehen eben dieser universalen Dynamik, welche die *symbolische Erfahrung* ermöglicht. In den universalen religiösen Symbolen (Fleisch, Wasser und Licht, Auge, Hand und Wort, Himmel und Hölle, Atem und Geist, Vater, Sohn und Mutter usw.) spiegelt sich die Konstanz der universalen Übertragung aus der unbewußten Dynamik in eine darstellbare Wirklichkeit, auch wenn jede Kultur ihren eigenen Dialekt dieser Universalsprache spricht. In den Religionen werden die zentralen Symbole des Unbewußten sozial interpretiert, kollektiv erlebt und gesellschaftlich normiert.

Die *Religionen* erscheinen in dieser Sicht als das *soziale Gedächtnis der universalen symbolischen Erfahrung*, welche der kollektiven Dynamik des Unbewußten entspringt. Sie sind die histo-

risch gewordenen Inkulturationen der individuellen und kollektiven Dynamik der universalen Bilder des Unbewußten. Jede bewußte Interpretation dieser symbolischen Erfahrung durch Dogma, Moral und Wissenschaft temperiert die glühenden Lavamassen dieses unbewußten Vulkans religiöser Leidenschaften mit der Kühle ihrer Vernunft: Die Interpretation der unbewußten Dynamik übersetzt die Symbole in die Sprache der herrschenden Kultur und paßt ihren «irrationalen» Teil den gesellschaftlichen Verhaltensregeln an. Das Fleisch, das Auge oder der Geist, die für eine australische Stammeskultur oder für den christlichen Glauben Gott «sind», bedeuten nicht, was das Dogma oder die Wissenschaft davon zu sagen weiß. Letztlich unbenennbar, *bedeuten* sie die «Einverleibung», das «Gesehen-sein» oder die «Erwählung», die unbewußt die Existenz heilsam oder bedrohlich im ganzen bestimmt. Die Symbole sagen, was sie meinen, ohne wirklich übersetzbar zu sein. Und wie sie dem Unbewußten entspringen, werden sie unbewußt auch verstanden.

Das Dilemma jeder wissenschaftlichen Erklärung der Gottesbeziehungen bleibt deshalb bestehen: Was in der religiösen Existenz affektiv auf die Menschen aller Zeiten und Orte und auf den Kosmos und seinen göttlichen Ursprung insgesamt übertragen wird, das bleibt zum großen Teil unbewußt und *nur symbolisch darstellbar* – was davon bewußt gemacht wird, spiegeln die Sprache, die Kultur und die gesellschaftlichen Normen der jeweiligen Interpretieren. Die universalen Symbole der Gottesbeziehung triumphieren über das, was sie gesellschaftlich bedeuten. Und eben dies macht ihre gesellschaftliche Bedeutung aus.

Es sind drei Pointen, welche dieses tiefenpsychologische Verständnis des Unbewußten für die Analyse des Verhältnisses von Gottesbeziehung und gesellschaftlichem Verhalten zumindest plausibel machen:

1. Die doppelte Existenz: *Gesellschaftliches Verhalten und Traum*

Daß die Beziehung zwischen der religiösen Erfahrung und dem gesellschaftlichen Verhalten *ungleichzeitig* verläuft, kann von jedermann experimentell nachgeprüft werden. Es genügt,

daß er auf einige Strukturmerkmale seiner eigenen Träume achtet. Im Träumen verwandelt sich der vergesellschaftete Mensch in ein jenseitiges Doppel seiner selbst. Spielend überwindet er die Grenzen von Raum und Zeit. Er kann nicht nur wie ein Schamane seinen eigenen Körper verlassen oder zusehen, wie er selbst stirbt, er kann auch Toten begegnen oder Künftiges antizipierend erleben. Die träumende Psyche hebt dramaturgisch allererst jene lineare Zeit auf, die für jedes gesellschaftliche Handeln konstitutiv ist. In ewiger *Wiederkehr des Gleichen* vertauscht die Psyche die Gegenwart mit Vergangenheit oder Zukunft und läßt den schlafenden Menschen in der Traumzeit⁵ existieren. Auch die Grenzen des Raumes werden durchlässig: Die Orte, welche die Träumenden betreten, können überall oder nirgendwo sein. Die Objekte und die Tagesreste der gesellschaftlichen Erfahrung erscheinen im Traum animistisch bewegt. Und schließlich werden im Träumen die Handlungen durchgespielt als existierte weder eine Moral noch ein Gesetz noch gesellschaftliche Regeln des Alltags. Die Irreversibilität der gesellschaftlichen Handlungen, aus der die sozialen Bindungen und Verpflichtungen erwachsen, verliert in jeder Nacht ihre zwingende Geltung.

2. Die vagabundierende Psyche

Während das wache Ich seine Konsistenz und Organisationskraft wesentlich seiner mühsam erlernten Gleichzeitigkeit mit den regelgebundenen gesellschaftlichen Verhältnissen verdankt, *vagabundiert die träumende Psyche*, ohne es gelernt haben zu müssen, durch Himmeln und Höllen, durch Meere und Lüfte, durch Paradiese und Abgründe – als sei ihr Reich nicht von dieser Welt. Das menschliche Selbst existiert in der gegenläufigen Doppelung von Traumzeit und Realzeit. Wie in der indischen Logik ist es zugleich das, was es ist und was es nicht ist. Denn da die Traumsequenzen auch im Wachzustand fortgesetzt oder bewußt gemacht werden können, existiert der Mensch jederzeit doppelt: im Unbewußten der Psyche seines Selbst, das die gleichzeitigen sozialen Erfahrungen sprengt, und als ein Ich der Gesellschaft, das der geltenden Tagesordnung

verpflichtet wird. In der Traumzeit wird diese Härte der Alltagserfahrung radikal relativiert.

Inzwischen haben die Religionsphänomenologie und die *Tiefenpsychologie* die Hypothese dieser psychischen Relativitätstheorie erhärtet, wonach die symbolischen Objektivationen im Ritus und im Mythos, im religiösen Tanz und in den Glaubensvorstellungen den Symbolen der Traumzeit entsprechen. Sie tauchen universal auf, weil im Träumen grundlegende affektive Erfahrungen der frühkindlichen Sozialisation im individuellen Unbewußten ebenso wiederkehren wie phylogenetische Grunderfahrungen aus der kollektiven Dynamik des Unbewußten. Zwischen der Dynamik der Traumsymbole und den dynamischen Bildfolgen *der Mythen, der Riten und der Glaubensvorstellungen* gibt es stringente und psychologisch verstehbare Analogien.

Das universal verbreitete Symbol des Paradieses korreliert nicht zufällig mit dem symbiotischen Gefühl der primären Vertrautheit im Mutterschoß. Die Bilderfolgen von einer Sintflut und der rettenden Arche, die in allen Kulturen wiederkehren, entsprechen den Traumsymbolen von Regression und Rettung. Ein symbolisches Paar wie Kain und Abel taucht nicht nur in allen Mythologien, sondern auch in den unbewußten Traumbildern des Geschwisterkonfliktes auf. Die göttlich befohlene und gehinderte Opferung des Sohnes entspricht den aggressiven Bildern im Vater-Sohn-Konflikt. Der Exodus aus dem Sklavenhaus nimmt die grundlegende Dynamik auf, welche im Dienste der genetischen Entwicklung jede nächste Generation zum Verlassen der primären Vertrautheit und zur Suche nach dem eigenverantwortlichen Umgang mit dem Berg des Gesetzes treibt. Die Symbolik des göttlichen Vaters und einer göttlichen Mutterimago fehlt in den Religionen ebensowenig wie in regressiven oder prospektiven Träumen von einzelnen. Und selbst die Grundsymbolik des Christentums, die Neuerschaffung der Erde aus dem Nichts des Chaos, die Menschwerdung des göttlichen Ideals, der Tod und die Auferstehung des Kultheros, die Geistsendung vom Himmel und die Wiederkehr des Retters: Sie entsprechen der kulturell universalen Symbolik, die ihrerseits in der unbewußten Dynamik der Träume vom Abstieg in den Tod und

von der Wiedergeburt zum Leben ihre allzeitliche Entsprechung finden.

3. Der Sinn der Gottesbeziehung

Die Symbole der Traumzeit widersetzen sich der realen Zeit der gesellschaftlichen Erfahrung und machen den Menschen zum Wesen der Ungleichzeitigkeit. In den Religionen wird diese Ungleichzeitigkeit kollektiv erlebt und im Rahmen ihrer historischen Kultur sozial interpretiert. Der Gang aus dem Jenseits dieser Traumzeit ins Diesseits der gesellschaftlichen Zeit wird ebenso symbolisch vorgestellt (in Mythos, Erzählung und Glaubenssymbolik) wie in umgekehrter Richtung bewußt begehbar gemacht (in Riten, Sakramenten und therapeutischer Seelenführung). Der Ausdruck «Symbol» meint damit wesentlich das *Zusammenfallen des Ungleichzeitigen*. In höchster Steigerung stellen die manifesten Symbole der Gottesbeziehung (Opfer, Fleischessen und Bluttrinken, Tanz, Fest und Pilgerfahrt, Inkubation, Trance und Ekstase, Waschung und Initiationsschmerz, Totem und Tabu, Bilderverbot und heiliger Text, Sakramente und Bekenntnisakte) die Gleichzeitigkeit des radikal Ungleichzeitigen dar.

Über ein An-sich-Sein Gottes ist damit ebensowenig entschieden wie über den Einfluß, den die symbolische Erfahrung auf das gesellschaftliche Verhalten (und umgekehrt) hat. Wohl aber wird damit der grundlegende *Sinn der Gottesbeziehung* deutlich: Die im Unbewußten verankerte Gottesbeziehung umfaßt das gesellschaftliche Verhalten (E. Durkheim) und sprengt die Alltagszeit von Innen her (M. Weber). Sie kann nur symbolisch dargestellt werden, weil ihre bewußte dogmatische oder moralische Fixierung die ihr eigene «Wiederkehr des Gleichen» an die lineare Zeit einer Gesellschaft schon verloren hätte, die sich an der Stetigkeit der Arbeit und ihrer Produkte orientiert.

Was in der Alltagszeit der Gesellschaft⁶ *knapp* ist und erarbeitet werden muß, das wird in der Traumzeit «aus reiner Gnade» in Fülle geschenkt. Was in der gesellschaftlichen Anpassung als *banale* Routine erlebt oder durch Tugend mühsam erreicht wird, das kann im Licht des Unbewußten als Drama eines

mörderischen Konflikts erscheinen – so wie umgekehrt dazu die unbewußte Begegnung mit dem Stern der Erlösung, der blauen Blume, dem Lebensbaum oder einer weisen Figur psychisch erlösend wirken kann. Am stärksten aber wirkt die Dynamik der Symbole der *gesellschaftlich erfahrenen Kontingenz* entgegen: Was wirklich ist, das erscheint im Traum als möglich, und was in Wirklichkeit nur möglich ist, das wird in der Traumzeit als wirklich schon erlebt. Als *Quelle der U-Topie* wirkt die Dynamik des Unbewußten revolutionär: ihre Imaginationskraft sprengt jede gesellschaftliche und jede biologische Zeit. Im «kleinen Tod» des Schlafes erstirbt die gesellschaftliche Wirklichkeit, und es ersteht eine abgründig neue Welt, worin in unbewußter Vision selbst der Tod erfahren werden kann. Ohne die Traumzeit gäbe es keine Gotteserfahrung, auch wenn diese nicht darin aufgeht, Traum zu sein.

III. Die Heilung gesellschaftlich zugefügten Leidens

Die Heilkraft einer Religion hängt wesentlich von ihrer Fähigkeit ab, mit dem Unbewußten in Kontakt zu treten und die aus ihm hervorgehenden Projektionen durchzuarbeiten⁷. Dafür genügt es nicht, daß die abgespaltenen Ideale und Aggressionen des Unbewußten symbolisch dargestellt werden, wie z.B. in den Vorstellungen von Himmelfahrt und Höllenabstieg, vom Kampf zwischen Gott und Teufel. Die religiöse Symbolik lindert Leiden und fördert Lebenslust nur, wenn sie im Rahmen der organisierten Religion mit der Härte der Alltagserfahrung, den gesellschaftlichen Bedingungen und der Kontingenz des Daseins konfrontiert wird.

1. Die Praxis der Religionen

Während diese heilsame Konfrontation in *schamanistischen Kulturen* geradezu in der diagnostischen Traumanalyse und der stellvertretenden Traumreise des Schamanen besteht, kommt für die *buddhistische Erleuchtung* alles auf den Schwebezustand sowohl gegenüber den projizierten Mächten und Gewalten wie gegenüber der Wirklichkeit insgesamt an. Das Rad der Erleuchtung befreit Schritt für Schritt

vom Leiden, indem es die Existenz aus der inneren Abhängigkeit gegenüber der Gewalt der Natur und der gesellschaftlichen Unterdrückung löst; der Weg zu dem, was ist, indem es nicht ist (Nibbāna), löst die projektive Idealisierung und Dämonisierung von Natur und Gesellschaft als quasi-göttlich wirksame Mächte vollständig auf. Für den Buddhismus gibt es keine Erlösung aus dem Kreislauf der von den Trieben besetzten Wirklichkeit, ohne daß auch der projektive Charakter der letzten Vorstellung aller seelischen Dynamik, die Vorstellung von Himmel und Hölle, von Gott und dem Teufelsdrachen, ja selbst von der ewigen Wiedergeburt vollständig durchgearbeitet wird.

Und es ist nicht zuviel gesagt, wenn der *Islam* als die Religion charakterisiert wird, die das gesellschaftliche Verhalten durch die – Mohammed im höchsten Wachtraum – geoffenbarte Rechtsordnung normiert und das Leben der Glaubenden gleichzeitig als «einen gelebten Traum»⁸ heilsam erfahren läßt. Glauben und Recht tun gründen beide in der Überzeugung, daß nur derjenige sich in rechter Weise auf den einzigen wahren Gott beziehen kann, der sich selbst kennt. Die Selbsterkenntnis wird im Islam jedoch durch eine sehr viel stärkere *Einfühlung in die Traumzeit* gewonnen als im orthodoxen Judentum und im dogmatisch geprägten Christentum. Daß diese Subjektivierung für die Rechtleitung durch die Orthodoxie noch nicht vollständig durchgearbeitet ist, macht das politisch prekäre Defizit im Verhältnis von Islam und offener Gesellschaft aus.

Das orthodoxe Judentum und das großkirchliche Christentum haben ihre Beziehung auf den zugleich offenbaren und verborgenen Gott bis ins zwanzigste Jahrhundert durchgehalten, ohne ihr Symbol des einzigen Gottes, der sich durch Propheten oder «den Sohn» offenbart, auf die unbewußte Dynamik der Psyche zu beziehen. Das führte dazu, daß das *rabbinische Judentum* so weit wie irgend möglich versuchte, das gesellschaftliche Verhalten des eigenen Volkes inmitten der ihm feindlichen Völker durch den strengen Bezug zur Tora (Halacha) und zur eigenen Geschichte (Haggada) zu gestalten. Die gesellschaftliche Distanz zu den «Gast»-Völkern blieb daher bis

zum Reformjudentum der Aufklärung notwendigen der Ausweis des wahren Gottesbezugs. Wie eingangs erwähnt, hat das *Christentum* seinen Gesellschaftsbezug dagegen hochgradig rationalisiert, so daß es sich am Ende des 20. Jahrhunderts darauf beschränkt findet, der Gesellschaft gegenüber als höhere moralische Instanz, als Tradent dogmatischer Wahrheiten und als hierarchischer Träger von Riten zu gelten.

2. Der Glaube der Väter: S. Freud und C.G. Jung

Es ist kaum ein Zufall, daß der Anstoß zur erneuten Durcharbeitung der unbewußten Dynamik der Gottesbeziehung erst jüdischen Psychiatern und dann einem evangelischen Pastorensohn zu verdanken ist. Niemand hat genauer die Gesetze dieser Wiederkehr des Verdrängten erkannt als die Männer und Frauen, die selbst Erben des hochrationalisierten Judentums bzw. Christentums waren. Der Entwurf einer Psychoanalyse durch Sigmund Freud läßt sich ebenso wie die Ausarbeitung der Tiefenpsychologie durch Carl Gustav Jung als die psychische *Aufklärung des «Glaubens der Väter»* lesen⁹. Im Mittelpunkt dieser Aufklärung steht die therapeutische Beziehung des Unbewußten zum gesellschaftlichen Verhalten. Die Einschätzung der sozialen Funktion einer religiösen Symbolik entscheidet sich dabei wesentlich an der Traumtheorie.

Sigmund Freud hat seine Entdeckung des Unbewußten vor allem an Hand seiner lebenslang überarbeiteten Traumdeutung ausgearbeitet. Danach erfüllen die symbolischen Traum-szenen dem Individuum zwar jene Triebwünsche, die ihm von der Natur und von der Kultur versagt werden, aber ihre Erfüllung bleibt illusionär. Die affektive Stärke dieser Illusion stammt aus dem symbiotischen Gefühl des frühkindlichen Narzißmus, der im Träumen fortwirkt. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hat Freud die affektive Stärke der religiösen Symbolik mit der Traumarbeit verglichen und beide, den *Traum und die Religion, aus derselben Triebdynamik* genetisch zu verstehen gelehrt. Doch war es gerade die Permissivität und die Aggressivität der allnächtlichen Traumreisen, die für Freud ein für allemal bewiesen, daß «jeder einzelne virtuell ein

Feind der Kultur ist, die doch ein allgemeinemenschliches Interesse sein soll... Die Kultur muß also gegen den einzelnen verteidigt werden.»¹⁰ Zwar würden die Religionen aufgrund ihrer Idealbildungen selbst einen «Hochstand der Kultur» darstellen. Der wissenschaftlich durchgebildeten Gesellschaft blieben sie dennoch feindlich, weil sie wie die Träume dem Wunschprinzip und nicht dem gesellschaftlich inzwischen erreichten Realitätsbewußtsein gehorchen würden.

Als besonders feindlich erkannte er das Festhalten an religiösen Idealisierungen, welches zum triebhaften Grund der Aggression gegen alle wird, die das Ideal bedrohen¹¹. Deshalb konnte er das «ozeanische Gefühl» des Ewigen und Unbegrenzten, das ihm Romain Rolland¹² entgegenhielt, ebensowenig für unschuldig halten wie die seines Erachtens der Natur zuwiderlaufende Forderung nach der *Nächstenliebe* und der Feindesliebe: «Wenn ich einen anderen liebe, muß er es auf irgendeine Art verdienen... Wenn ich ihn aber lieben soll, mit jener Weltliebe, bloß weil er auch ein Wesen dieser Erde ist, wie das Insekt, der Regenwurm, die Ringelnatter, dann wird, fürchte ich, ein geringer Betrag Liebe auf ihn entfallen... Dieser Fremde ist nicht nur im allgemeinen nicht liebenswert, ich muß ehrlich bekennen, er hat mehr Anspruch auf meine Feindseligkeit, sogar auf meinen Haß...; wenn er nur irgendeine Lust damit befriedigen kann, macht er sich nichts daraus, mich zu verspotten, zu beleidigen, zu verleumdend...»¹³ Es ist die Härte der Erfahrung, die Freud als Jude dazu drängte, der «wilden Bestie» Mensch die Versagung idealisierter Wünsche und einen energischen Triebverzicht abzuverlangen. Allein im Engagement für eine wissenschaftliche Lebenskultur vermöge der enttäuschte Mensch der Resignation entgegenzuarbeiten.

Romain Rolland, der angesichts des Ersten Weltkriegs pazifistisch für ein Evangelium der universalen Liebe zu allen irdischen Wesen (auch Ringelnattern und Regenwürmern) eintrat und deshalb von Freud zeitlebens bewundert wurde, hielt seinem Bewunderer entgegen, daß er als Psychoanalytiker das unbegrenzte Reich des Unbewußten nur wie ein Fremder betrete und einen geradezu religiösen Verzicht

auf die Religion leiste¹⁴. Er hat damit sehr genau den Ansatzpunkt für Carl Gustav Jungs komplexe Analyse der Traumwelt und damit der Religion formuliert.

C.G. Jung hat den Traum nicht von der Hypothese eines biologisch wirksamen Triebes her verstanden, sondern umgekehrt dazu versucht, die Dynamik der Seele von den Traumbildern her zu verstehen. Desgleichen wollte er die Religion nicht durch ein psychoanalytisches Vorherwissen erklären, sondern durch die Symbolik der Religion sich allererst an das Verständnis der Psyche herantasten. Daß die religiösen Wunschbilder der Seele sich nicht auf die individuelle Entwicklung reduzieren lassen, sondern eine *kollektive Dynamik* entfalten, welche der Menschheit insgesamt eigen ist, gehört zu seinen entscheidenden Einsichten für das Verhältnis von Gottesbeziehung und gesellschaftlichem Verhalten. Der antizipatorische Charakter der kollektiven Wunschbilder ermöglicht ein *Tiefenverständnis der Religionen*, das sie nicht nur - aus ihrer unbewußten Wurzel - einander besser verstehen und menschlich näherkommen läßt, sondern sie auch als Verteidiger von individuellen und menschheitlichen Bedürfnissen gegenüber den ökonomischen, politischen und militärischen Anforderungen der Gesellschaften ausweist. Die unendliche Idealisierung, welche - psychologisch gesehen - die Gottesbeziehung ausmacht, kann die Individuen auf vernünftige Weise vom Druck gesellschaftlicher Zwänge distanzieren. Das Vertrauen in die Kraft der Symbole kann sie, wie Jungs Verirrungen in germanische Mythen der Nazis¹⁵ zeigt, politisch auch erblinden lassen. Jung selber hat jedoch niemals zu betonen aufgehört, daß nur die ständige rationale Durcharbeitung auch der religiösen Symbole ihre destruktive Wirkung aufzuheben vermag. Noch destruktiver schien ihm allerdings ein gesellschaftliches Bewußtsein, das die permanente Durcharbeitung der Symbole für überflüssig hielt.

3. Aneignung der Religion

Was aber ist, wenn die psychische Genese der Gottesbeziehung einmal erkannt und die Projektion der eigenen symbiotischen Wünsche

auf einen Gott außerhalb des eigenen Bewußtseins durchgearbeitet ist? Dann, so meinte *Erich Fromm*, komme es zur *wahrhaft humanen Aneignung der Religion*. Die human gewordene Religiosität verzichtet auf jede autoritäre und dogmatische Wirklichkeitsbehauptung und begnügt sich mit der aktiven Erfahrung des Göttlichen in sich selbst¹⁶. *Eugen Drewermanns* Werk zielt in diese Richtung, weil er die Symbole des Christentums weder als Reflex (vergänger) gesellschaftlicher Zustände, noch als Tatsachenbehauptungen versteht, sondern «als die objektive Struktur des Subjektiven¹⁷». Die subjektive Anerkennung der eigenen Gottesbeziehung vermag dann, und nur dann, die Verzweigung der endlichen Existenz zu beruhigen und die gesellschaftliche Autonomie von Glaubenden zu stärken, wenn diese es wagen, sich der objektiven Kraft der Symbole anzuvertrauen. Dazu genügen weder der öffentliche Ritus einer Religion, noch ihre dogmatische Selbstbehauptung und ethische Sonderforderung, weil dies alles die Religion bloß als einen etwas rigoroseren oder vormoderneeren Teil der Gesellschaft selber erfahren läßt. Dazu genügt allein die Begegnung mit einem Mitmenschen, der in angstfreier Begegnung dazu verhilft, sich aus der unbewußten Dynamik des Selbst recht zu verstehen. Insofern gehören Gottes- und Nächstenliebe konstitutiv zueinander. Erst ihre Verbindung vermag die «unbefriedigte Aufklärung» des autonomen Subjekts zur wirklichen Anerkennung des Selbst in der Gesellschaft und in der Beziehung zum Absoluten zu bringen. Diesen Gang in die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen zu wagen, darin besteht die Kunst einer Religion, welche die Gottesbeziehung im gesellschaftlichen Verhalten nicht untergehen läßt. Sie ist die Kunst des Glaubens, der sein Ideal an der Realität zeitlebens abzarbeiten hat.

Eine Gottesbeziehung, die das Subjekt in seiner psychischen Traumzeit einschliesse, bliebe allerdings der schlechteste Seelentrost. Das Kriterium zwischen wahrer und falscher Religion stellt sich erst im Disput um die Kraft heraus, mit der das beseelte Subjekt repressive Strukturen der Gesellschaft tatsächlich zu verändern vermag. Denn eben so wie gesellschaftliche Verhältnisse die Psyche beschädigen, so

beschädigt eine privatisierte Seelenreligion die Gesellschaft. Der dia-bolische Kreislauf kann nur durch die aktive Wahrnehmung der Symbole gesprengt werden, welcher Glaubende aller Religionen dazu ermutigt, gemeinsam die zentralen Fragen des Krieges, der Ökologie und vor allem der noch immer zunehmenden Gewalt der ökonomischen Ausbeutung politisch radikal anzugehen.

IV. Der Ritus: Symbol oder Machtdarstellung?

Ein alltägliches Beispiel kann klar machen, worin die stärkste Herausforderung einer kritischen Symbolik besteht. In einer Diözese der Bundesrepublik wurde ein kirchlicher Angestellter¹⁸ mit der sofortigen Suspension bedacht, weil er den denkwürdigen Satz zu Papier brachte: «Die dialogische Erschließung der Botschaft des Evangeliums, die bejahte Partizipation aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer an den Gottesdiensten ohne Rücksicht auf Geschlecht, Konfession oder Religion ermöglicht die vertrauensvolle Begegnung von Menschen unterschiedlichster Prägung in der Mahlgemeinschaft.»¹⁹

Die Mahlgemeinschaft ist das Grundsymbol einer Gastfreundschaft, die auch den Fremden am Ort der eigenen Lebenserneuerung zuläßt. Das Evangelium hat den blutigen Opferaltar durch den gewöhnlichen Tisch ersetzt. Er steht als Erinnerungszeichen an die Mahlgemeinschaft Jesu mit den gesellschaftlich marginalisierten, als Symbol für den Ort der Versöhnung und als eschatologisches Zeichen für die Gemeinschaft aller Völker in allen Kirchen. Die Dogmatik und das Kirchenrecht der römisch-katholischen Hierarchie haben aus diesem zentralen Symbol der Einigung einen Ort der Trennung von den Fremden gemacht. Was das für die Gesellschaft bedeutet, liegt vor aller Augen.

¹ Vinzenz von Lerin, *Commonitorium*, Kap. 2,3 (BKV 20, 17).

² Vgl. die Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. 8. 1993, Nr. 96–100; auch Johannes Paul II. berief sich für seine Normierungen auf Vinzenz von Lerin, vgl. Nr. 53 der Enzyklika.

³ Das zeigt eindrücklich die Diskussion in: P. Koslow-

ski, Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985).

⁴ Vgl. K. Wezler, Menschliches Leben in der Sicht der Physiologie: H.- G. Gadamer/P. Vogler (Hg.), Neue Anthropologie. Bd. 2. Biologische Anthropologie II (Stuttgart 1972), 292-385.

⁵ H.P. Duerr hat in seinem ethnologischen Grundbuch *Traumzeit* (Frankfurt a.M. 1978, 2. Aufl. 1985) die These untermauert, daß sich jede Kultur nach schamanistischer Art Institutionen schafft, die ihr einen Zugang zu einem radikal von ihr verschiedenen Außen, zur Traumzeit, ermöglichen. J. Assmann schlug vor, den Begriff der «Traumzeit» generell für das Andere gegenüber der Alltagszeit, also zum Beispiel der Festzeit, zu verwenden (J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: ders. [Hg.], Das Fest und das Heilige [Gütersloh 1991], 13-30, 19). Die ethnologische Beschränkung auf die schamanistische Institution bleibt der Grunderfahrung gegenüber zu eng, die historische Sicht wirkt zu weit. Ethnologie, Historie und Theologie können die psychoanalytische Traumanalyse nicht ignorieren, wenn sie die schamanistische, die kulturelle oder liturgische Traumzeit anthropologisch zureichend verstehen wollen. Die Tiefenpsychologie kann jedoch auch ihrerseits über die ethnologisch, historisch oder theologisch interpretierte Symbolik nicht vorentscheiden, weil sie auf die Zeit des Unbewußten und damit vorgesellschaftlichen bezogen bleibt.

⁶ Zum Folgenden vgl. die ethnologischen Analysen in: F. Kramer/Ch. Sigrist (Hg.), Gesellschaften ohne Staat. Bd. 2. Genealogie und Solidarität (Frankfurt a.M. 1978); J. Assmann, Das Fest und das Heilige, aaO.

⁷ Zum Folgenden vgl. die Studien in: R. Caillois/G.E. Grunebaum, *Le rêve et les sociétés humaines* (Paris 1967); P. Harvey, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices* (Cambridge 1990).

⁸ F. Rahman, *Le rêve, l'imagination et 'Alam Al-Mithal*, in: R. Caillois, aaO., 407-425, 407.

⁹ Vgl. P. Gay, *Ein gottloser Jude* (Frankfurt a.M. 1988); Y.H. Yerushalmi, *Freuds Moses* (Berlin 1992); A. Jaffé (Hg.), *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung* (Olten/Freiburg i.Br. 1990); R. Höfer, *Die Hiobsbotschaft C.G. Jungs. Folgen sexuellen Mißbrauchs* (Lüneburg 1993); zur vergleichbaren Transformation bei Jacques Lacan vgl. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (Paris 1993).

¹⁰ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*: Studienausgabe, Bd. IX (Frankfurt a.M. 1974), 139-189, 140.

¹¹ Zur psychoanalytischen Vertiefung dieser wichtigen Einsicht auch im Verhältnis von Religion und Gesellschaft vgl. Th. Bauriedl, *Wege aus der Gewalt. Analyse von Beziehungen* (Freiburg i.Br. 1992).

¹² S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*: Studienausgabe, Bd. IX, aaO., 191-270, 197; vgl. M. Hulin, *La mystique sauvage* (Paris 1993), 19-34.

¹³ AaO. 239; nächstes Zit.: aaO. 240.

¹⁴ Vgl. M. Hulin, aaO. 31f.

¹⁵ Vgl. T. Evers, *Mythos und Emanzipation. Eine kritische Annäherung an C.G. Jung* (Hamburg 1987).

¹⁶ Zur sozialwissenschaftlichen Diskussion, vgl. B. Bierhoff, Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik (Darmstadt 1993).

¹⁷ E. Drewermann, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Bd.I. Dogma, Angst und Symbolismus* (Solothurn/Düsseldorf 1993), 400.

¹⁸ Ich erweise damit Peter Neuhaus Respekt, dem Gemeindeassistenten der Hochschulgemeinde von Siegen, der sich trotz der Maßnahme des Erzbischofs von Paderborn, Johannes Joachim Degenhardt, der Gleichzeitigkeit von Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet weiß.

¹⁹ Publik-Forum 23 (1994), Nr.11, 28f.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren; 1969 Promotion zum Dr. phil. in Fribourg, 1976 zum Dr. theol. in Tübingen; seit 1977 Prof. für systematische Theologie (kath.) an der Universität Paderborn; Ausbildung in Gesprächspsychotherapie. Publikationen u.a.: *Die anthropologische Wende* (Fribourg 1970); *Offenbarung - Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977); (als Hg.) *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung* (München 1979); *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (München 1980); *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik* (München 1983); *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 Bde. (München 1984-85; erweiterte Ausgabe in 5 Bden. 1991); (mit N. Mette als Hg.) *Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (Düsseldorf 1989); (als Hg.) *Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann* (München 1990); (mit D. Brockmann als Hg.) *Die politische Theologie Friedrich von Spees* (München 1991); *Es gibt ein Leben vor dem Tod* (München 1991); *Wie kannst du noch katholisch sein?* (München 1993). Anschrift: Kilianstraße 30, D-33098 Paderborn.