

Vorwort der Herausgeber

Die Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalytische Psychotherapie (GLEP) wurde im März 1990 als Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse der DDR gegründet und war aus einer seit 1988 bestehenden Arbeitsgemeinschaft hervorgegangen. Nach der Wiedervereinigung wurde sie als GLE-Ost federführend von den beiden langjährigen Vorsitzenden Dr. Heinz Gall (Greifswald) und Dr. Wolfgang Gräßler (Frankenberg/Sachsen) weitergeführt. Beide fühlten sich als praktizierende Nervenärzte und Logotherapeuten den (existenz)philosophischen und anthropologischen Grundlagen sowie der klinischen Anwendung von Frankls Logotherapie und Existenzanalyse verpflichtet. Sie sorgten für die Verbreitung und Weiterentwicklung des Franklschen Gedankengutes, indem sie regelmäßig Tagungen ausrichteten, Publikationen erstellten und Weiterbildungscurricula durchführten. Insbesondere durch die Ausbildung neuer Logotherapeuten profitierten zahlreiche Menschen vor allem in Ostdeutschland von dieser, von einem nicht materialistisch geprägten Menschenbild ausgehenden Therapieform.

Die wissenschaftlichen und klinischen Aktivitäten der Gesellschaft wurden im zweimal jährlich erscheinenden „Blatt der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse Ost“ mit dem Titel „Sinn und Sein“ regelmäßig durch Grundsatzartikel und Fallbeschreibungen dokumentiert. Nach dem plötzlichen und für die Gesellschaft nur schwer zu verkraftenden Tod von Heinz Gall im Jahre 2006 erschien „Sinn und Sein“ nur noch einmal im September 2007 zum Symposium „Religion, Spiritualität und Gehirn“ in Greifswald. Danach fanden weitere Jahrestagungen in Augustusburg (2008), Weimar (2009), Oldenburg (2010, 2011, 2012), Usedom (2013) und Bremen (2014) statt, publiziert wurde aber nur noch der Kongressbericht der gemeinsamen Weimarer Tagung (DGLE und GLEO) zum Thema „Freiheit und Verantwortung“ im Jahre 2009.

Mit dem vorliegenden ersten Band der neu herausgegebenen Schriftenreihe „Sein und Sinn“ der GLEP soll nun zum 25-jährigen Jubiläum die „publikatorische Lücke“ geschlossen und gleichzeitig ein Neuanfang eingeleitet werden. Im Jubiläumsjahr gibt sich die Gesellschaft eine neue Satzung und einen neuen Namen, die einerseits Kontinuität und andererseits Offenheit für neue Entwicklungen und wissenschaftliche Einflüsse signalisieren sollen. Die in der Praxis der Aktivitäten der Gesellschaft längst überwundene regionale und inhaltliche Begrenzung findet dadurch auch ihren formalen Ausdruck. Es bleibt die unsere Gesellschaft auszeichnende klinische und wissenschaftlich-philosophische Ausrichtung. Unsere Offenheit für externe Anregungen und Fachkompetenz wird auch dadurch deutlich, dass das Herausgeberquartett paritätisch aus Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern besteht, ähnliches gilt auch für die Referenten der Tagungen und die Autorenschaft.

Existenzanalytische Psychotherapien basieren auf einem (existenz)philosophisch geprägten und nicht reduktionistischen Menschenbild, wie es z. B. im letzten Beitrag dieses Bandes beschrieben wird. Der Titel des Buches soll darauf hinweisen, dass die in den einzelnen Aufsätzen angesprochenen Themen Psychotherapie

(und „ärztliche Seelsorge“), (Natur)wissenschaft und Religion in Beziehung stehen oder durch die Autoren in Beziehung gesetzt werden können.

Der Band gliedert sich in drei Teile auf: Das erste Kapitel („Religion, Spiritualität und Gehirn“) stellt die Dokumentation des gleichnamigen Symposiums in der Odebrecht-Stiftung in Greifswald dar, alle Beiträge wurden überarbeitet, aktualisiert und zum Teil neu verfasst. Die Aufsätze des zweiten Teils („Glück, Geld, Lust und Leid“) beziehen sich auf Vorträge anderer Tagungen: „Werkstattgespräche in der Psychiatrie“, Hanse-Wissenschaftskolleg, Delmenhorst, 13./14.12.2007 (Pawelzik); Herbsttagung der GLEO in Augustusburg, 3./4.10.2008 (Schulz und Leister); Viktor-Frankl-Symposium, Klinikum Bremen-Ost, 12./13.12.2014 (Fetz und Brücher). Die Arbeiten des dritten Teils („Sinn, Existenz und Transzendenz“) wurden von den Autoren zum Thema passend für diesen Band verfasst.

Die Herausgeber danken den Autoren für ihre gelungenen Beiträge und für ihre Geduld und besonders unserem Verleger Herrn Wolfgang Pabst und den Mitarbeitern von Pabst Science Publishers für die kompetente Erstellung des Bandes noch rechtzeitig zum 25-jährigen Bestehen der Gesellschaft.

Wir danken den weiteren Vorstandsmitgliedern der GLEP Herrn Günter Fischer, Herrn Dr. Klaus Leister und Herrn Stephan Ziller für die Unterstützung und das Vertrauen.

Wertvolle Hilfe bei vielen redaktionellen und wissenschaftlichen Arbeiten verdanken wir Herrn Dr. Klaus Leister. Frau Jelena Eickhölder, M. Sc., übernahm ebenfalls redaktionelle Aufgaben, insbesondere beim Korrekturlesen.

Wir gedenken in Trauer und mit Betroffenheit Herrn Winfried Reichwaldts, der das Projekt von Beginn an unterstützt hat und am 19. August 2015 leider viel zu früh verstorben ist.

Folgende Institutionen haben die Entstehung dieses Buches und die Arbeit der GLEP unterstützt, wofür wir uns herzlich bedanken:

- Johanna-Odebrecht-Stiftung, Greifswald (Vorsteherin a. D. Ingelore Ehricht und Geschäftsführer Dr. Hanns-Diethard Voigt),
- Karl-Jaspers-Klinik, Bad Zwischenahn (Geschäftsführer Axel Weber),
- Gesundheit Nord – Klinikverbund Bremen, Klinikum Bremen-Ost (Geschäftsführerin Jutta Darnedde und Krankenhausdirektor Dr. Christoph Gries)
- Stiftung Dr. Heines, Bremen (Stiftungsvorstand Herr Dr. Wolfgang Heines und Frau Sylvia Heines)

Wir hoffen, mit dem vorliegenden ersten Band der Schriftenreihe „Sein und Sinn“ einen Beitrag zum interdisziplinären Dialog leisten zu können und das Interesse an der existenzanalytischen Psychotherapie zu fördern.

Bremen, Berlin und Frankenberg im September 2015

Jörg Zimmermann, Wolfgang Gräßler, Christoph Sülz und Martin Heinze

I. Religion, Spiritualität und Gehirn

Einleitung: „Religion, Spiritualität und Psychotherapie“¹

Jörg Zimmermann

Die Jahrestagung der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse-Ost hat sich im September 2007 in Greifswald mit dem Thema „Religion, Spiritualität und Gehirn“ unter dem Aspekt seiner Bedeutung für die Psychotherapie beschäftigt. Das mit dem Tagungsthema angesprochene Verhältnis von Seelsorge, Psychotherapie und biologischer Behandlung findet seit einiger Zeit in der Fachöffentlichkeit zunehmende Beachtung und ist sogar Gegenstand empirischer Untersuchungen. Wurde die Religion bisher von Psychotherapeuten und insbesondere von Psychoanalytikern eher skeptisch betrachtet, entdecken diese Religion und Spiritualität inzwischen als gesundheitsfördernde psychische Ressourcen.

Obwohl Religion und Spiritualität traditionell eng miteinander verbunden waren und spirituelle Praktiken wie Gebet, Meditation und Kontemplation fast immer auf dem Boden konkreter Religionen entstanden sind, werden diese Begriffe zunehmend voneinander abgegrenzt und teilweise sogar kontrastiert. Dabei wird „Spiritualität“ in kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen häufig sogar positiver konnotiert als Religion bzw. Religiosität. Das hat vielleicht damit zu tun, dass die kirchlich organisierte Religiosität mit ihren traditionellen Zeremonien viele moderne Menschen nicht mehr ausreichend anspricht und die Dogmen, Glaubenswahrheiten und ethischen Vorschriften konkreter Religionen oft als zu einschränkend empfunden werden. Es gibt sicherlich auch eine Tendenz, sich aus den verschiedenen religiösen und quasireligiösen Angeboten auf dem „spirituellen Markt“ das Interessanteste, Erbaulichste und Unterhaltsamste herauszusuchen und sich gleichsam eine Privatreligion zusammenzustellen, die den individuellen „spirituellen Bedürfnissen“ besser entspricht als die traditionellen Religionen.

Manchmal werden auch insbesondere bei den östlichen Religionen „spirituelle Anleihen“ gemacht, um diese in die eigene religiöse Praxis zu deren Bereicherung zu integrieren (vgl. dazu auch den Beitrag von Peter Gottwald in diesem Band: Zen als heilsame Lebenspraxis). So wird seit einigen Jahren auch in christlichen Klöstern die buddhistische Praxis des Zen gelehrt und praktiziert, was insbesondere die römisch-katholische Amtskirche für nicht unproblematisch hält. Dabei handelt es sich bei der Übernahme fernöstlicher Meditationspraktiken beispielsweise nach der Auffassung des Benediktinermönches Willigis Jäger, der gleichzeitig prominenter Zenmeister ist, eigentlich nur um eine Besinnung der Christen auf ihre eigene mystische Tradition. Die Gebetsform der Kontemplation sei bis zum 16. Jahrhundert fester Bestandteil der christlichen Gebetslehre und bis vor 200 Jahren eine Selbstverständlichkeit in der Gebetserziehung gewesen (Jäger, 1992).

Wie sind nun die Begriffe „Religion“ bzw. „Religiosität“ und „Spiritualität“ zu verstehen und wie kann man sie voneinander abgrenzen?

Die Bedeutungsfelder dieser Begriffe überschneiden sich erheblich und sie werden in unterschiedlichen Kontexten auch unterschiedlich verwendet. Man kann aller-

¹ Leicht revidierte Version eines Aufsatzes des Autors aus „Sein und Sinn“, 2007, S. 65-69.

dings sagen, dass es kaum eine Religion ohne Spiritualität gibt, umgekehrt die Spiritualität aber nicht auf eine bestimmte Religion begrenzt sein muss. Etymologisch geht Religion (religio) zurück auf das lateinische „relegere“, was wörtlich „Wiederauf sammeln“ und im übertragenen Sinne „Bedenken, Achtgeben“ bedeutet. Später hatte religio im Lateinischen unterschiedliche Bedeutungen wie „Gottesfurcht, Frömmigkeit, Heiligkeit“, aber auch „Rücksicht, Skrupel“ sowie „Pflicht und Gewissenhaftigkeit“. Im Deutschen ist der Ausdruck Religion erst seit Ende des 18. Jahrhunderts gebräuchlich und bezeichnet ein definiertes Glaubenssystem, welches sich auch durch Äußerlichkeiten, Rituale, Traditionen und Glaubensinhalte von anderen Systemen abgrenzen lässt. Bei dem Begriff „Religiosität“ geht es eher um die innere Haltung des frommen Menschen, die in unterschiedlichen Bezugssystemen gelebt werden kann.

Spiritualität leitet sich etymologisch vom lateinischen „spiritus“ ab und bedeutete ursprünglich „Luft, Hauch, Atem und Atmen“, wurde dann später zu „Seele, Geist“ sowie „Begeisterung, Mut“ und „Sinn“. Im Laufe der Kirchengeschichte bekam der Begriff Spiritualität zunehmend die Bedeutung von Frömmigkeit als geistliches und inneres Leben, welches sich in den verschiedenen liturgischen Ritualen, im Gebet und in der durch religiöse Motive geleiteten Meditation ausdrückte. Spiritualität ist einer der vier Bestandteile, die die Struktur jeder Religion zu kennzeichnen scheinen: Jede Religion besitzt eine spezifische Mythologie, eine Ethik, eine Reihe von speziellen Ritualen und eine u.U. weniger spezielle Form von Mystik oder Spiritualität. Sowohl Religiosität als auch Spiritualität beziehen sich auf das Heilige oder Transzendente, bei der Religiosität ist jedoch der (bei uns zumeist kirchliche) Rahmen klarer, festgelegter, mit weniger individuellem Spielraum. Während die zumindest in Europa zahlreichen Kirchenaustritte zu belegen scheinen, dass die Attraktivität des religiös-kirchlichen Angebotes schwindet und sich die Kirche offenbar in einer Krise befindet, gewinnt die von kirchlichen Dogmen, Vorschriften und Steuerpflichten befreite individuelle Spiritualität im postmodernen Zeitgeist offenbar an Attraktivität.

Die Berufsgruppe der Psychotherapeuten befand sich früher eher in kritischer Distanz oder teilweise sogar Konkurrenz zur Religion. Speziell die klassische Psychoanalyse tendierte darüber hinaus dazu, spirituelle Phänomene zu pathologisieren, was u.a. dazu führte, dass Psychologen und Psychotherapeuten sowohl in den USA auch in Deutschland signifikant weniger religiös als die Allgemeinbevölkerung sind.

In einer Studie zur Erfassung der diesbezüglichen Einstellung von Psychotherapeuten (Hofmann, 2009) zeigte sich, dass die Themenbereiche Religiosität und Spiritualität für viele psychologische Psychotherapeuten in Deutschland inzwischen durchaus relevant sind. Etwa 22% der Klienten dieser Therapeuten thematisierten im Laufe ihrer Behandlung religiöse Probleme. Dennoch spielt diese Problematik im Rahmen der Psychotherapieausbildung kaum eine Rolle, 80% der Therapeuten gaben an, dass besagte Themen bei der psychotherapeutischen Ausbildung so gut wie gar nicht berücksichtigt wurden, obwohl sie von zwei Drittel der Befragten als bedeutend eingeschätzt wurden.

Welche Bedeutung haben Religiosität und Spiritualität für die (psychische) Gesundheit?

Metaanalysen der in den letzten hundert Jahren erschienenen weit über tausend Arbeiten zum Thema Religiosität und körperliche bzw. seelische Gesundheit lassen ziemlich eindeutig den Schluss zu, dass Religiosität gesund sein muss (vgl. Spitzer, 2006). So korreliert beispielsweise die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches negativ mit der durchschnittlichen Anzahl stationärer Einweisungen und die Lebenserwartung korreliert stark positiv mit der Häufigkeit der Teilnahme am Gottesdienst. Wenn ein 20-jähriger beispielsweise nie den Gottesdienst besucht, hat er noch eine durchschnittliche Lebenserwartung von etwas mehr als 55 Jahren, wenn er etwa einmal in der Woche in die Kirche geht, hat er noch eine Lebenserwartung von 62 Jahren, die sich bei noch häufigerem Gottesdienstbesuch sogar auf durchschnittlich 63 Jahre steigern lässt (nach Spitzer, 2006).

Passend zur Skepsis, die Freud und viele seiner Nachfolger der Religion entgegengebracht hatten, ermittelten ältere Studien bis Ende der 60-er Jahre eher Zusammenhänge zwischen Religiosität und psychischen Symptomen bzw. Erkrankungen wie Ängstlichkeit, Depressivität und mangelnde soziale Integration (Klein und Albani, 2007). Seit den 80-iger Jahren ermitteln Metaanalysen aber auch in diesem Bereich einen eher positiven Effekt auf die psychische Gesundheit: So gehe Religiosität tendenziell mit besserer psychischer Gesundheit, mit weniger Stress, höherer Lebenszufriedenheit und geringerer Depressivität einher (ebd.). Ein sich auf etwa 1200 Studien beziehendes Review von Koenig et al. (zit. nach Klein und Albani, 2007) ergab, dass Religiosität mit weniger Substanzmissbrauch, geringerer Suizidalität und mehr Wohlbefinden und Lebenssinn verbunden ist. Außerdem wurde auch resümiert, dass religiöse Menschen seltener organisch erkranken.

Die meisten empirischen Untersuchungen liegen zum Zusammenhang von Religiosität mit Substanzmissbrauch, Depression, Angst, Zwang und Schizophrenie vor: Menschen, die psychotrope Substanzen missbrauchen, sind weniger religiös als andere, daher kommt beispielsweise Alkoholabhängigkeit bei regelmäßigen Kirchgängern signifikant seltener vor als bei anderen Personen. Umgekehrt kann bei Vorliegen einer Alkoholabhängigkeit zum Beispiel die Spiritualität im 12-Stufen-Programm der anonymen Alkoholiker insbesondere bei religiösen Patienten sehr hilfreich sein.

In einer Metaanalyse von 147 Studien mit insgesamt fast 100.000 Personen zeigte sich, dass stärker ausgeprägte Religiosität mit weniger depressiven Symptomen einhergeht. Man muss hier allerdings konstruktive (z. B. Wahrnehmung der göttlichen Hilfe) von destruktiven (z. B. Vorwürfe gegen Gott, religiös motivierte Selbstvorwürfe) unterscheiden: Bei den sogenannten extrinsisch Religiösen lag sogar eine höhere Depressivität als bei den intrinsisch motivierten vor. Extrinsische Religiosität ist durch von außen auferlegte oder erzwungene Verhaltensmuster gekennzeichnet, während intrinsisch in diesem Zusammenhang das Ausüben von Religion aus eigenem Antrieb und Bedürfnis meint (Allport, 1950). Die niedrige Suizidalität bei konfessionell Gebundenen liegt hauptsächlich an den suizidverurteilenden religiösen Moralvorstellungen.

Auch bei den Angststörungen muss zwischen intrinsisch und extrinsisch motivierter Religiosität unterschieden werden, auch hier kann intrinsisch motivierte Religiosität in begrenztem Maße vor Angstsymptomen schützen. Bei Zwangsstörungen sind Konflikte und Themen aus dem religiösen Bereich häufiger als bei anderen Patienten.

Interessanterweise scheint es keinen systematischen Zusammenhang zwischen der Intensität der Religiosität schizophrener Patienten und den religiösen Elementen in ihrer Symptomatik zu geben (vgl. Klein et al., 2007).

Welche Bedeutung haben nun angesichts dieser Befunde Religion und Spiritualität für die Psychotherapie?

Da Religiosität und Spiritualität wertvolle Ressourcen für die Erhaltung oder die Wiedererlangung der psychischen Gesundheit sein können, sollte sich der Therapeut zunächst darüber Klarheit verschaffen, ob diese Ressource beim Patienten vorhanden ist und er ggf. darauf zurückgreifen kann. Es muss also exploriert werden, wie stark sich die Religiosität im Erleben und Verhalten des Patienten niederschlägt. Selbstverständlich sollte sich der Therapeut neutral verhalten und sie nie bewerten oder sogar entwerten. Der Therapeut sollte sich über die Bedeutung und die Funktion der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen des Patienten informieren und explorieren, inwieweit diese Haltung die subjektive Krankheitstheorie und die gegenwärtigen Probleme und Störungen beeinflussen kann. Er sollte herausfinden, ob die religiösen und spirituellen Überzeugungen für die Bewältigung der psychischen Problematik hilfreich sein können und ihn auch ermutigen, bei entsprechender Empfänglichkeit unterstützende seelsorgerische Hilfsangebote in Anspruch zu nehmen.

Viktor E. Frankl hatte schon mit dem Titel seines Hauptwerkes „Ärztliche Seelsorge“ deutlich gemacht, dass Seelsorge und Psychotherapie einerseits zusammen gehören, andererseits aber auch voneinander abzugrenzen sind und sich ggf. ergänzen können. Ärztliche Seelsorge solle kein Ersatz für Religion sein, sondern kann, falls die spirituelle Grundlage vorhanden ist, diese ergänzen. Der Logotherapeut hat es mit dem religiösen Menschen gewissermaßen einfacher als mit dem atheistischen, weil er dort für die mit der Existenzanalyse verbundene Sinnsuche bereits einen Rahmen hat, auf den er sich beziehen kann. In manchen glücklichen Fällen findet der Patient im Laufe der Psychotherapie sogar zu seinen verschüttet oder verdrängt gewesenen Quellen der Gläubigkeit zurück. Aber dies kann nicht das Ziel einer jeden Psychotherapie sein. Nach Frankl ist das Ziel der Psychotherapie bescheidener als das der Seelsorge, sie strebt nicht primär das Seelenheil sondern lediglich die seelische Heilung an. Der Psychotherapeut darf den Patienten keinesfalls weltanschaulich bevormunden oder ihm auch nur die inhaltliche Richtung seiner Sinnsuche vorgeben. Der Patient selbst solle entscheiden, ob er sich vor seinem Gewissen, der Gesellschaft oder vor Gott verantworten wolle, er müsse nur dazu geleitet werden, sein Verantwortlichsein zu suchen, zu finden, zu akzeptieren und danach zu leben.

Literatur

- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Bucher, A. (2007). *Psychologie der Spiritualität*. Basel/Weinheim: Beltz Verlag.
- Frankl, V. E. (2005). *Ärztliche Seelsorge – Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien: Deuticke im Paul Zsolnay Verlag.
- Hofmann, L. (2009). *Spiritualität und Religiosität in der psychotherapeutischen Praxis. Eine bundesweite Befragung von Psychologischen Psychotherapeuten*. Dissertation. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. verfügbar unter: <http://oops.uni-oldenburg.de/909/1/hofspi09.pdf>
- Jäger, W. (1992). *Kontemplation – der christliche esoterische Weg*. *Dialog der Religionen*, 2/1992/1. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Klein, C. & Albani, C. (2007). Religiosität und psychische Gesundheit. Eine Übersicht über Befunde, Erklärungsansätze und Konsequenzen für die klinische Praxis. *Psychiatrische Praxis*, 34; 58-65.
- Smith, T. B., McCullough, M. E. & Poll, J. (2003). Religiousness and depression: Evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events. *Psychological Bulletin*, 129, 614-636.
- Spitzer, M. (2006). *Gott-Gen und Großmutterneuron – Geschichten von Gehirnforschung und Gesellschaft*. Stuttgart, New York: Schattauer Verlag.

Protestantisches Unbehagen im Umgang mit dem Begriff Religion

Christoph Ehricht

Zusammenfassung:

In der deutschen protestantischen Theologie dominierte lange eine große Zurückhaltung gegenüber dem Begriff Religion. Heute eröffnen sich neue Zugänge zu religiösen Glaubenserfahrungen. Waches und kritisches Denken bleibt aber geboten, um die Unverwechselbarkeit des biblischen Zeugnisses von der Wirklichkeit Gottes und der Menschen nicht der Beliebigkeit oder fundamentalistischer Enge auszuliefern.

Mein Beitrag zu den Annäherungen an das Phänomen Religion steht unter dem Leitbegriff Unbehagen. Es mag Sie verwundern oder gar mit Misstrauen erfüllen, dass ausgerechnet ein Theologe eine gewisse Skepsis, Zurückhaltung, eben Unbehagen signalisiert, wenn Mediziner, Natur- und Geisteswissenschaftler sich mit Religion, Religiosität und Spiritualität beschäftigen. Ich bin Ihnen also eine Erklärung schuldig, die ich im Folgenden in drei Schritten versuchen will. Dabei mute ich Ihnen zunächst einen Ausflug in die Theologiegeschichte zu, um eine Systematisierung oder Elementarisierung der Fragestellung zu ermöglichen. Da Religion – wie wir heute bereits mehrfach von Viktor Frankl gehört haben – immer aber auch eine sehr persönliche, fast intime Angelegenheit ist, werde ich danach auch sehr persönlich aus eigener Betroffenheit zu sprechen versuchen.

1. Das Vermächtnis der theologischen Tradition des Protestantismus

Im Jahr 1800 hat der Berliner Pfarrer und spätere Mitbegründer der dortigen Universität Daniel Friedrich Schleiermacher berühmt gewordene „Reden über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern“ gehalten. Die Vorträge atmen den Geist der herausziehenden Romantik. Sie sind geleitet von dem Ziel, der Religion im neuen Jahrhundert, im allgemeinen Bewusstsein der von der Aufklärung herkommenden neuen Bürgergesellschaft einen festen Platz zu sichern. Seine verschiedenen Annäherungen an das Phänomen Religion hat Schleiermacher später in einer klassisch gewordenen Formulierung zusammengefasst und „Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ beschrieben und mit den Inhalten der christlichen Tradition gefüllt.

An dieser Definition scheiden sich seitdem die Geister. Als Antipode mag Karl Barth gelten, der unter Bezug auf Schleiermacher prononciert sagt: Religion ist der Griff des Menschen nach Gott, der christliche Glaube bezeugt den Griff Gottes nach dem Menschen. Christliche Theologie soll die Begegnung mit der Wahrheit und der Wirklichkeit Gottes dadurch erfassen, dass sie sich der „senkrecht von oben auf sie hereinstürzenden Offenbarung aussetzt“ und eben nicht dadurch, dass sie die dem

Menschen innewohnenden Möglichkeiten religiöser Gottesverehrung in die Mitte stellt.

Etwa zur gleichen Zeit hat Dietrich Bonhoeffer die Überzeugung entwickelt, dass der mündig gewordene Mensch das Schleiermachersche Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit überwunden hat und wir einer völlig „religionslosen Zeit“ entgegengehen. Sie stellt das Christentum vor die Herausforderung, den Inhalt des Glaubens „nichtreligiös“ zu interpretieren und bietet damit die Chance, den wahren Kern der biblischen Offenbarung freizulegen. Glauben bewährt sich nicht an den Rändern des Lebens, in Krisenzeiten, in Krankheit, Ohnmacht und im Angesicht des Todes – sondern in der Mitte eines in mündiger Verantwortung gestalteten Lebens.

In diesem eher von Karl Barth und Bonhoeffer geprägten Verständnis eines Gegensatzes von Religion und christlichem Glauben bin ich aufgewachsen. Es hat mir nebenbei gesagt in meiner Schulzeit in der DDR geholfen, mit der uns christlichen Schülern immer wieder vorgehaltenen Religionskritik von Karl Marx und Ludwig Feuerbach – Religion als Projektion menschlicher Sehnsüchte oder als Vertröstung ins Jenseits – gelassen umzugehen. Sie betraf mich sozusagen nicht, ich war ja nicht religiös. Ernst Bloch und später Dorothee Sölle mit ihrem Programm „Atheistisch an Gott glauben“ waren mir da viel näher. Heute bereitet mir die Erinnerung daran auch Unbehagen, ich komme darauf gleich zurück.

Zuvor wollen wir noch einen Blick werfen auf die eigentliche theologische Problematik, an der sich die zwei Wege von Schleiermacher und Barth trennen. Die Verortung der Möglichkeit der Gotteserkenntnis im Menschen, also Religion als Gefühl, ist die Folge einer Anthropologie, die von einer prinzipiellen Unversehrtheit der menschlichen Natur ausgeht.

Dieses Menschenbild hat, etwas vereinfacht gesagt, das katholische Mittelalter geprägt. Der Mensch als Bestandteil der guten Schöpfung Gottes ist aus eigener Kraft, aus eigenem, freien Willen dazu in der Lage, sich für das Gute, Wahre und Schöne zu entscheiden und Kooperator Gottes zu sein. Naturrecht und Gottesrecht korrespondieren im Weltbild großer Denker der Scholastik. Der göttliche Lichtfunke in mir wird zum Ausgangspunkt religiöser Erfahrung in der deutschen Mystik. Der Widerspruch gegen diese Lehrmeinung ist die eigentliche Geburtsstunde des Protestantismus. In der für alle Lutheraner gültigen Bekenntnisschrift Confessio Augustana heißt es unmissverständlich und bis heute immer wieder provozierend:

„Vom freien Willen wird so gelehrt, dass der Mensch in gewissem Masse einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, die die Vernunft begreift. Aber ohne Gnade, Hilfe und Wirkung des Heiligen Geistes kann der Mensch Gott nicht gefallen, Gott nicht von Herzen fürchten oder an ihn glauben oder nicht die angeborenen bösen Lüste aus dem Herzen werfen, sondern dies geschieht durch den Heiligen Geist, der durch Gottes Wort gegeben wird. Denn so spricht Paulus: Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes.“

Ich weiß als Seelsorger zur Genüge, welche Gefahren mit diesem schroffen Menschenbild verbunden sind und wie schwer es vielen fällt, im evangelischen Gottes-

dienst in Martin Luthers Beichtgebet einzustimmen „ich armer, elender, sündiger Mensch ...“ – erneutes Unbehagen.

Dennoch sehe ich hier einen bleibenden und unaufgebbaren Wahrheitsgehalt. Das Angewiesensein auf Gott, die Einsicht in die Grenzen meiner natürlichen Möglichkeiten, die illusionslose Betrachtung meiner Gefühle und Möglichkeiten, das alles hat ja vor allem etwas Befreiendes und Entlastendes. Umso mehr, wenn wir den biblischen Sündenbegriff nicht als moralische Keule benutzen, sondern als die sehr realistische Beschreibung der Ausweglosigkeit eines Lebens auf eigene Faust. Und: Diese religiöse Skepsis des Protestantismus bewahrt – um es biblisch zu sagen – die Geschöpfe davor, sich mit dem Schöpfer zu verwechseln und einen Himmel auf Erden herbeizwingen zu wollen, der oft genug zur Hölle wird. Nicht zufällig hat sich Karl Barths Theologie in Auseinandersetzung mit den großen Irrwegen der Ideologien des 20. Jahrhunderts herausgebildet.

Wie gehen wir nun mit diesem Vermächtnis unserer protestantischen Tradition um, wenn wir als Theologen heute vielleicht neu über Religion nachdenken? Dazu:

2. Religion – Eröffnung neuer Perspektiven auf die Wirklichkeit

Ganz sicher hatte Bonhoeffer mit seiner Prophezeiung einer religionslosen Zeit nicht Recht. Im Gegenteil ist allenthalben eine Renaissance der Religion wahrzunehmen. Das Spektrum ist freilich breit, es reicht von gewaltbereitem Fundamentalismus über Esoterik bis zu einer softigen Wellness-Religion. Auch hier gibt es also Grund zu Unbehagen, ich werde im dritten Gedankenschritt darauf zu sprechen kommen. Aber wie auch immer: mittlerweile verstehe auch ich mich als religiösen Menschen.

Während ich diese meine Gedanken zu Papier bringe, ist in den Nachrichten die Auseinandersetzung über Kardinal Meisners Äußerungen über Kunst und Religion eine Spitzenmeldung wert. Der berechtigte Ärger über seine Wortwahl – Kunst entartet, wenn sie den Bezug zu Gott verliert – erschwert leider das ruhige Nachdenken drüber, was er vielleicht eigentlich meint. Aber ruhiges Nachdenken ist ja ohnehin nicht die Stärke unserer Mediengesellschaft.

Ich glaube, die Diskussion sollte nicht um die Autonomie der Kunst geführt werden oder darum, dass unsere ganze Kultur wieder auf ein einheitliches Wertefundament gebaut werden muss. Jeder Versuch in dieser Richtung landet nur in Sackgassen oder Peinlichkeiten. Aber dass wahre Kunst dem Betrachter oder Hörer die Sinne dafür öffnen möchte: es gibt hinter der Wirklichkeit, die wir sehen oder über die wir verfügen können, an der wir leiden oder über die wir uns freuen, noch eine andere Wirklichkeit, eine zweckfreie, beständige, schöne – das halte ich schon für bedenkenswert. Solches Erschließen neuer Perspektiven verbindet für mein Verständnis in der Tat die Kunst untrennbar mit der Religion. Dostojewskis Lebenserfahrung leuchtet mir immer mehr ein: Schönheit wird die Welt erlösen, nicht Wahrheit. Ein zutiefst religiöser Satz, den ich ohne jedes Unbehagen hören kann. Der mir überdies Brücke schlägt zu einer Spiritualität, die ich für die legitimste und dem christli-

chen Glauben angemessenste halte. Wenn der Kardinal mit seinem Vorstoß darauf zielt, ist ihm Recht zu geben.

Auch das Erbe der protestantischen Tradition mit seinem scheinbar negativen Menschenbild erscheint mir hier in einem neuen Licht. Geht es nicht darum, erfülltes gelingendes und reiches Leben unabhängig von meinem Leistungs- und Erkenntnisvermögen zu gewinnen? Der Mensch lässt sich nicht reduzieren auf seine natürlichen Rollen und Funktionen, ganz und gar nicht darauf, Produzent oder Konsument zu sein, Kostenfaktor oder Humankapital.

Wo immer Religion, das In-Beziehung-setzen meines Lebens zu jener anderen, zweckfreien und unverfügbaren Wirklichkeit, wo immer Religion in dieser Weise Gestalt gewinnt, da wird unsere Welt verwandelt. Da wird eine Gesundung des Lebens möglich – wenn wir denn Gesundheit nicht nur in der WHO-Definition als Zustand vollständigen geistigen, körperlichen und sozialen Wohlbefindens verstehen, sondern so umfassend, wie die Bibel Gesundheit beschreibt: als Harmonie der Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen und zu mir selbst. Ein Gleichklang, der auch Krankheit ertragen hilft.

Auch dieses mein etwas tastend beschriebenes Verständnis meiner eigenen Religiosität lebt übrigens von der Gewissheit, dass nicht mein Griff nach Gott entscheidend ist, sondern das Sich-ergreifen-lassen. Nicht in einem Gefühl dauernder Abhängigkeit, sondern durchaus im Vollbesitz meiner geistigen und körperlichen Kräfte, in der Mitte des Lebens. Aber im Wissen um eine letzte Geborgenheit und im Vertrauen darauf, dass auch mein Leben einen Sinn hat, den ich ihm nicht selber geben muss. Der mich unverwechselbar macht.

Diesen Sinn, diese Unverwechselbarkeit gewinne ich als Geschöpf Gottes. Und ich halte viel von jenem Arzt, der – ich weiß gar nicht ob aus religiösen Motiven, aber für mein Verständnis in eben dem Geist, der aus der Religion erwächst – gesagt hat: Die Frage ist nicht, welche Krankheit der Patient hat, sondern welcher Patient die Krankheit hat. Hier klingt ja die tiefe Weisheit an, dass Wert und Würde des Menschen unverfügbar sind.

Drittens aber nun doch:

3. Erneutes Unbehagen

Ich habe eben nicht ohne Grund an den Zusammenhang von Gesundheit und Religion erinnert. Möglicherweise ist ja die Sehnsucht nach Gesundheit die eigentliche Religion unserer Zeit, jedenfalls in der nördlichen Hemisphäre. Dagegen ist ja auch wenig einzuwenden, wenn wir denn Gesundheit in dem benannten biblischen Sinn verstehen.

Unbehaglich wird mir bei vielen Vereinfachungen. Wer betet, lebt länger. Ist dann Krankheit ein Zeichen für Glaubensschwäche? Für Sünde? Wo immer solcher religiös bemantelter Druck erzeugt wird, ist entschiedener Widerstand geboten. Eben-

so auch dort, wo neue Abhängigkeiten erzeugt werden. Die Abgründe der neuen Religionsrenaissance sind leider tief. Wer einmal im Vormittagsprogramm des Privatfernsehens Sendungen der amerikanischen TV-Church gesehen hat, wird verstehen was ich meine.

Unbehaglich im wahrsten Sinn des Worte war mir neulich bei einem Gespräch mit unserem Freund aus Israel als er aufstöhnte: wie viel leichter wäre das Leben ohne die Religiösen. Ob es nun orthodoxe Juden, christliche Zionisten oder fundamentalistische Muslime sind – in ihrer Unverträglichkeit sind sie sich alle gleich. Gilt für Religion, dass sie lebensdienlich nur in milder, sozusagen domestizierter Form ist? Es verunsichert mich, dass für die neue Religiosität zu gelten scheint: je exotischer umso besser. Freilich signalisiert die große Popularität des Dalai Lama für eine wachsende Schicht unserer Gesellschaft, dass der Wertekanon des marktorientierten Westens nicht hält, was er verspricht – aber eben zugleich, dass offenbar in der protestantischen Kirche auch das nicht gefunden wird, was man sucht. Zu verkopft, zu intellektuell, zu gesetzlich, zu sozialetisch – so wird uns sicher nicht zu Unrecht immer wieder vorgehalten. Mit einem Wort: zu wenig religiös?

Es ist hier natürlich nicht der Ort, über die Auseinandersetzungen und Überlegungen zu berichten, die in den protestantischen Kirchen darüber geführt werden, wie wir der fraglos vorhandenen und ja nur zu berechtigten religiösen Sehnsucht unserer Zeit nach einem tragenden Sinn für gelingendes Leben gerecht werden können ohne uns von den Verlockungen neuer Popularität in die Irre leiten zu lassen und ohne das Vermächtnis unserer Tradition preiszugeben. Für mich leiten sich alle Antworten aus der Gewissheit ab, dass ich für den Sinn meines Daseins nicht selber sorgen muss, dass ich und meine ganze Welt oft genug auch gegen jeden Augenschein eine unverlierbare und unverfügbare Würde haben, die von keiner der vielen Mächte und Gestalten des Todes besiegt oder ausgelöscht werden kann.

Mythologien und Spiritualität in Beziehung zu Psyche und Gehirn

Wolfgang Gräßler

Zusammenfassung:

Ausgehend von neuen Forschungsergebnissen der Neurobiologie und -radiologie erleben Fragen nach Religiosität und Spiritualität eine Renaissance. Die Geisteswissenschaften beschreiben schon lange Entstehung, Formen und Bedeutung von Mythologien.

Die vorliegende Arbeit geht aus von den Bildagglutinationen, Verdichtungen und Verschiebungen in den magischen Weltbildern einfacher Naturvölker, leitet über zu kulturellen und religiösen Phänomenen der Völkerpsychologie und beschreibt kurz die analytische Methode von C. G. Jung. Die primäre Rolle mythischer und religiöser Symbole wird hervorgehoben. Auch die Existenzanalyse Frankls erkennt das metaphysische und symbolische Bedürfnis des Menschen, wobei der transzendente Gegenstand durch den immanenten Gehalt des Symbols immer neu intendiert wird.

Echte Religiosität hat Entscheidungscharakter, tritt aus der Mitte der Person selbst hervor und existiert in diesem Sinne wahrhaft. Die Existenzanalyse geht dem neurotischen Daseinsmodus mit auf den Grund, weil unbewusste und bewusste Religiosität auch pathogen sein kann.

Der Aufsatz schließt mit einer kurzen Diskussion moderner Theorien von Ich-Verständnis, Willensfreiheit und Spiritualität.

„Wir haben das Gottesmodul gefunden.“ Der amerikanische Radiologe Andrew Newberg und Kollegen (2003) berichten über besondere Aktivitäten im Mandelkern (Corpus amygdaloideum des limbischen Systems). Dieser liegt hinter dem linken Ohr und wird erst regsam, wenn wir beten oder meditieren. Ergo: der Glaube muss hinter dem linken Ohr beheimatet sein.

Seitdem gibt es die „Neurotheologie“. Die Frage nach der Willensfreiheit wird neu gestellt. Aber das Seelische ist nur verstehbar; seine Erklärbarkeit aus der Natur wird schon schwieriger. Auch Chips und Schaltungen der Elektronik erklären kein Fernsehen. Sie machen nur das Programm sichtbar, für das sie nicht verantwortlich sind.

Mythos bedeutet eigentlich Erzählung, Fabel, besonders die Göttergeschichte. Er enthält religiös gefärbte Darstellungen von Vorgängen aus Natur, Welt und der Weltwerdung unter dem Bild menschlicher Gestalten. Die Wesen, die Natur- und Geisteskräfte der Welt erscheinen als Götter und Helden. Die Mythologien wiederum sind die Überlieferungen von Mythen. Die Wissenschaften beschreiben ihre Entstehung, ihre Formen und Bedeutung.

Die Theogonie stellt die Geburt und die Entstehung der Götter dar. Die Kosmogonie handelt von der Entstehung der Welt durch das Wirken der Götter. Der kosmologische Mythos hat die Gestaltung der Welt und ihre Entwicklung zum Inhalt. Die anthropologische Mythologie behandelt die Schöpfung des Menschen, sein Wesen und sein durch die Götter bestimmtes Schicksal. Für die Soteriologie steht die Erlö-

sung des Menschen im Mittelpunkt, für die Eschatologie das Ende der Welt, der Menschen und der Götter.

Im weiteren Sinn baut der Mythos seine Darstellungen aus Bestandteilen der Wirklichkeit auf und versteht diese als Symbole für göttliche oder metaphysische Mächte und Kräfte. Er drückt das Wesen der Erscheinungen eher in Bildern als in Begriffen aus und versteht so die metaphysischen Zusammenhänge von Natur und Menschenleben. Platon dichtete Mythen, weil er so seine metaphysischen Gehalte besser und eindringlicher vergegenwärtigen konnte.

Die Gesetze der Bildagglutination (nach Kretschmer) ziehen sich durch weite Gebiete primitiven Denkens, durch die beginnende Mythologie, auch die bildende Kunst. Von zusammengeballten Bildern, von Sphinxen, Zentauren, Faunen, Engeln und Greifen wimmelt es in der ägyptischen, indischen, griechischen und mittelalterlichen Plastik und Mythologie. Teile der nordischen und romanischen Ornamentik sind beherrscht von ineinander quellenden Mischgestalten. Formen von Mensch und Tier, Löwe und Adler, Tier und Pflanze schlingen sich ineinander. Es sind archaische, bildhafte Vorstellungen. Mit fortschreitender Kultur verblassen sie in der religiösen Symbolik zugunsten metaphysischer Abstraktionen. Bei den Kulturvölkern finden wir sie kaum noch produktiv, höchstens in vorübergehenden philosophischen, religiösen und künstlerischen Neubildungen.

Die Resultate des Agglutinationsvorganges bezeichnet man als Verdichtung. Das Hineinsehen von Tiergestalten und Gegenständen in einfache geometrische Linien und Figuren ist bei Naturvölkern viel stärker entwickelt. In magischer Weise werden die verdichteten Bildbestandteile kumuliert und besitzen als vorgestellte Wesen zauberhafte, übermenschliche Fähigkeiten. Das Verhältnis zu solchen Phantasiewesen war ursprünglich noch nicht Religion. Aus fortschreitenden Bildverdichtungen entwickelten sich später religiöse Gestalten. Nach Wilhelm Wundt (zitiert nach Frankl, 1988) ist der Gott älterer Mythologien aus einer Verdichtung von Held und Naturdämon entstanden. Im Sprachgebrauch vieler Religionen wird deutlich, dass Vaternvorstellungen in diese Verdichtungen mit eingegangen sind.

Wir Kulturmenschen nennen bestimmte Arten bildhafter Darstellungen „Symbole“. Die gefühlsstarke Bildverdichtung sitzt beim Naturmenschen an derselben Stelle, wo in unserem Denken das Abstraktum „Seele“ sitzt. In Konglomeraten zusammengeballte Bildkomplexe vertreten die Stelle der scharf abgegrenzten abstrakten Begriffe.

Mit der Verdichtung ist die Verschiebung verwandt. Hier vertritt nur ein Bild aus einer assoziativen Gruppe eine andere, z. B. tritt der Morgenstern in der Mythologie mancher Indianerstämme als Repräsentant des gesamten Nachthimmels auf. Im Denken des Primitiven kann jedes Stück eines Gegenstandes oder einer Person zum vollwertigen Vertreter des Ganzen werden: Haare, Fingernägel, Schatten oder Spiegelbild. Wer ein solches Stück entwendet, kann sich der ganzen Persönlichkeit bemächtigen. Hier entspringen die Begriffe des „Bildzaubers“ oder „Analogiezaubers“.

Schon bei Bildern der primitiven Stufen fallen unverkennbare Tendenzen zur Stilisierung auf. Dieser Begriff enthält psychologische Teiltendenzen: Heraushebung des Wesentlichen, Formvereinfachung, Formwiederholung als bilaterale Symmetrie oder ornamentale Vervielfältigung. Bei der Heraushebung des Wesentlichen werden z. B. vorhandene Größenunterschiede der Figuren karikierend übertrieben, grobe Unterscheidungsmerkmale, z. B. Schnurrbart, stark herausgehoben, ein-

drucksvolle Einzelpunkte, wie Herz und Nabel ausdrücklich eingezeichnet. Bei der Formvereinfachung hat man Freude daran, kompliziertere empirische Formen von Tieren und Menschen nach dem Geometrischen hin zu vereinfachen. Vermutlich ist der Hang zur Formvereinfachung eine primäre Eigentendenz des seelischen Apparates.

Die Formwiederholung steht speziell durch das gemeinsame Bindeglied der Klangwiederholung mit den rhythmischen Tendenzen in Beziehung. Auf dem Weg über die Bilderschrift wurde die Schrift zu einem der wichtigsten Träger des höheren Seelenlebens. Auf höherer abstrakter Stufe des Seelenlebens begegnen wir den Stilisierungsprinzipien in regelmäßiger Form wieder als Schematismus, der im Aufbau des philosophischen und mathematischen Denkens eine wesentliche Rolle spielt.

Die Beziehungen zwischen den Dingen stellen sich her, wenn starke Affekte auf die Bilder einwirken. Not des Lebens und Macht der Triebe rufen heftige Gemütsbewegungen hervor. Sexualvorgänge, Krieg und Kampf, sehnsüchtiges Warten auf Regen und Jagdbeute, Krankheit, Todeskampf und Tod sind Punkte, an denen psychische Phänomene einsetzen. Wir bezeichnen das als magisches Denken. Hier werden die Einzelbilder zu einem geschlossenen, syntaktischen Weltbild vereinigt. So entwickeln sich die späteren festen Denkformen als Kategorien der Zweckmäßigkeit und Kausalität, die religiöse Gottesidee wie der naturwissenschaftliche Kraftbegriff. Das magische Denken entspringt großen Teils unmittelbarer Affektwirkung. Die Resultate tragen den Stempel der Ängste und Wünsche frei an der Stirne: es sind katathyme seelische Bildungen.

Das Tabu ist ein wichtiger Teil des magischen Weltbildes. Es umfasst die gegensätzlichen Gefühlstöne des Heiligen und des Unreinen. Es ist der primitivste Moralcode des Menschen. Daraus hat sich im Laufe der Zeit ein Netz von komplizierten Geboten und Verboten, Zeremonien und Reinigungsvorschriften entwickelt. Noch heute ist die Einstellung vieler Menschen gegen solche mit besonderer Machtfülle umgebenen Personen (Vater, Vorgesetzter, König) sehr ambivalent, aus bewundernder Verehrung und hassgefärbtem Ressentiment. Charakteristisch ist auch, dass sich die Ethik der Kulturvölker am stärksten um die Zone des Sexualtriebes entwickelte, der die ambivalenten Affekte, der Kampf zwischen Trieb und Vernunft das Gepräge geben.

Auch komplizierte Kultureinrichtungen, wie Ethik, Staat und Religion, Ehe, Brauch und Sitte, sind nicht frei ersonnene Kunstprodukte von Gesetzgebern, Priestern und Kasten, sondern sind völkerpsychologisch wiederkehrend und stark affektiv im Volksbewusstsein verankert.

Die analytische Methode von C. G. Jung (zitiert nach Jacobi, 1959) hat viele Anhänger gewonnen. Das therapeutische Vorgehen ist getragen von einem psychologischen und philosophisch-religiösen Denksystem. Methodisch geht Jung von den Träumen aus, die aber nicht frei assoziiert werden. Die Amplifikation arbeitet mit einem dialektischen Zwiegespräch, und der Arzt verhält sich weniger passiv sondern aktiv richtunggebend. Der Trauminhalt wird mit analogen Bildern angereichert und dann auf einen entscheidenden Punkt bzw. Komplex reduziert. Das persönliche Unbewusste wird wie das kollektive Unbewusste bearbeitet. Mythen und Religionen haben sich in der Völkergeschichte niedergeschlagen. Deshalb werden die individuellen Probleme auf große allgemein menschliche Grundformen hinüber geführt. Wir befinden uns dann in der Welt der Symbole, deren Entstehung und psy-

chologische Bedeutung wir vorhin ein wenig erläutert haben. Und so stellt der Patient die „inneren Bilder“ in Farbe und Zeichnung dar.

Mythische Symbole sind Archetypen. Der „Schatten“ ist der „dunkle Bruder“ des eigenen Selbst (wie Faust - Mephisto), die „Anima“ bzw. der „Animus“, die gegen geschlechtliche Komplementierung des eigenen Seelenbildes, der „Alte Weise“ das geistige Prinzip, die „Magna Mater“ die große Erdenmutter als die gebärende Natur. Der „Individuationsweg“ führt stufenweise durch die großen archetypischen Symbole zum eigenen Selbstwerden. Wenn alle Gegensatzpaare sowie Bewusstes und Unbewusstes in lebenden Bezug gebracht sind, ist die Ganzheit der Persönlichkeit erreicht. Diese Psychotherapie hat also einen religionsartigen Hintergrund mit prospektiver aufbauender Tendenz. Was hieran Weltanschauung ist, enthält viel Ernstes und Vertieftes. Eine strikte Beweisführung liegt aber größtenteils außerhalb der Möglichkeiten.

Die Motive der archetypischen Bilder finden sich in allen Mythologien, Märchen, religiösen Überlieferungen und Mysterien wieder. „Nachtmeerfahrt“, wandernder Held, Walfischrachen sind Bild gewordenes Wissen von Sonnenuntergang und Wiedergeburt. Feuerraubender Prometheus, Drachen tötender Herakles, zahlreiche Schöpfungsmythen, der Sündenfall, Opferungsmysterien, die jungfräuliche Geburt, die Zerstückelung des Osiris stellen als Mythen psychische Abläufe in symbolisch-bildhafter Form dar. In der individuellen Psyche üben sie ihre magische Wirkung aus und verdichten sich zur „Individualmythologie“, die eine Parallele zu den großen überlieferten Mythologien aller Völker und Zeiten darstellt.

Das Symbol der Wiedergeburt steht für die Uridee der seelischen Verwandlung: als primitiver Initiationsritus, als Taufe in der urchristlichen Bedeutung, als Traumbild eines modernen Individuums. „Mythologische Bilder kommen nie isoliert vor, sie gehören ursprünglich immer in einen objektiven und in einen subjektiven Zusammenhang: in den inneren Zusammenhang des Hervorgebrachten und in dessen Zusammenhang mit dem Hervorbringer“ (Jung zitiert nach Jacobi, 1959).

Figuren wie der „alte Weise“ und die „große Mutter“ sind bekannt aus der Welt der Mythologien in ihren hellen und dunklen Aspekten, versinnbildlicht als Zauberer, Prophet, Magier, Totenlotse, Führer, Sibylle, Priesterin, Mutter Kirche, Sophia, usw. Es geht davon eine große Faszination aus. Nietzsche hat sich mit der Figur des Zarathustra völlig identifiziert.

Die Idee des Selbst ist ein transzendentes Postulat. Es lässt sich psychologisch rechtfertigen, aber wissenschaftlich nicht beweisen. Es ist ein Hinweis auf den psychischen Grund, der nicht weiter begründbar ist. Als gesetztes Ziel ist es ein ethisches Postulat, ein Verwirklichungsziel – aber auch eine psychische Kategorie. Es bedeutet ein „zentrales Feuer“, wie das „Fünkchen“ Meister Eckharts, das urchristliche Ideal vom Reich Gottes, das letzte Erfahrbare in und von der Psyche.

Die meisten mythischen Helden sind durch Sonnenattribute gekennzeichnet, und der Moment der Geburt ihrer großen Persönlichkeit wird Erleuchtung genannt. Das ist auch in der Idee des christlichen Taufsakraments versinnbildlicht. Jedenfalls sind alle Symbole und archetypischen Gestalten Träger transzendentaler Funktionen. Der Osten kennt symbolische Gebilde schon lange, z. B. die „Mandala“, den „magischen Kreis“. Schon im Paläolithikum anzutreffen, begegnet uns die Mandala am eindrucksvollsten im tibetanischen Buddhismus. Mandalabilder sind Instrumente der Kontemplation. Im Zentrum ist Shiva oder Buddha. In Mandalas des Mittelalters ist Christus in der Mitte des Kreises dargestellt mit vier Evangelisten oder ihren

Symbolen in den vier Kardinalpunkten. In den verschiedensten Kulturkreisen sind Mandalasymbole hoch bewertet, durch ihre metaphysische Qualität. Die Mandalas mit ihrer mathematischen Struktur sind Abbilder der Urordnung der Gesamtpsyché und verwandeln Chaos in Kosmos. Sie drücken Ordnung aus. Im Osten betrachtet man mandalaformige Yantrabilder meditierend, die meditierende Person sucht die innerseelische Ordnung. Die Kreisbewegung bedeutet Belebung aller psychologischen Gegensätze.

In den Symbolen eröffnen sich uns neue Zugänge zu alten Wahrheiten. Man wird im Erlebnis der symboltiefen Inhalte der Seele auf ewige Grundsätze stoßen, der Gläubige auf das Gottesbild, eine Anderer auf das Erfahren der ewigen Grundlagen seines Seins.

Zur Mythologie und Spiritualität gehören also Symbole. So leiten wir über zur Existenzanalyse Frankls.

Es gibt ein metaphysisches Bedürfnis des Menschen, deshalb hat er auch ein symbolisches Bedürfnis. Wir vollziehen laufend symbolische Gesten: Wenn ich jemanden grüße, wenn ich jemandem etwas wünsche. Vom rationalistischen Standpunkt aus sind diese Gesten sinnlos. In Wirklichkeit sind sie nicht sinnlos, denn sie haben einen Zweck.

Die Leistung des Symbols lässt sich mit der Leistung der Perspektive vergleichen. Die Perspektive fängt die zweite Dimension in die dritte ein und ahnt den Raum in der Ebene. Das symbolische Gleichnis macht das Unfassbare fasslich. So ist auch die Analogie zwischen Perspektive und Gleichnis – ein Gleichnis. Jaspers hat dazu gesagt: „Das Gleichnis – Sein ist selber nur ein Gleichnis“ (zitiert nach Frankl, 1988).

Das Absolute wird im Symbol erfasst, nicht mit dem Symbol. Wieder ein Gleichnis zur Erläuterung: Wenn wir den Himmel mit dem Scheinwerfer ableuchten, sehen wir ihn trotzdem nicht. Erkennen wir eine Wolke, so beweist diese, dass wir sie zwar sehen, aber nicht den Himmel. Und trotzdem ist die sichtbare Wolke das Symbol des unsichtbaren Himmels.

Aus dem Akt des Betens kristallisiert sich das Symbol aus. Das Gebet macht Gott gegenwärtig. Das Gebet vergeht. Aber das Symbol bleibt bestehen. Das Gebet leistet die Intimität der Transzendenz, und das Symbol meistert die Vergänglichkeit der Vergegenwärtigung. Der transzendente Gegenstand wird durch den immanenten Gehalt des Symbols immer wieder neu intendiert. Voraussetzung ist die Durchlässigkeit des immanenten Inhalts, um den transzendenten Gegenstand durchscheinen zu lassen. Das Symbol ist nicht wörtlich und buchstäblich zu nehmen. Aber das Transzendente leuchtet in ihm auf, wenn es von einem intentionalen Akt durchglüht ist. So wird das Symbol in einem neuen Akt immer wieder erobert.

Wenn die Spiritualität ohne Symbol auszukommen versucht, gerät sie in Konflikt mit der konfessionellen Tradition. Sie verpufft im Nebulösen und zerfließt im Uferlosen. Darum verlangt die Spiritualität nach symbolischer Form, die sie eingrenzen soll: nach Ritus, Zeremonie und Institution. Der religiöse Enthusiasmus ist ohne das Strombett der Tradition und Konfession von Formlosigkeit bedroht.

Wird die konfessionelle Tradition nicht mehr existentiell durchblutet und durchpulst, erstarrt und gerinnt sie. Wandelt sich die Spiritualität zur Konfession, wird das Dynamische zum Statischen. Es besteht die Gefahr der vollständigen Fixation in dogmatischem Inhalt und ritueller Form. Der religiöse Gehalt kann in der Form erstarren. Blut ohne Adern verblutet – Adern ohne Blut verkalken.

Konfession ist Form und Weg zum Ziel. Dazu gehört Toleranz. Glaube soll nicht starr sein, sondern fest. Wer sich mit beiden Händen an starren Dogmen anklammert ist nicht fest im Glauben. Wer fest im Glauben steht, hat die Hände frei für die Anderen, zur existentiellen Kommunikation.

Nach Frankl (1988) erschloss sich das „geistig Unbewusste“ als ein auch „transzendentes Unbewusstes“. Wir haben schon immer eine intentionale Beziehung zu Gott. Gott ist nicht unbewusst, sondern unsere Relation zu ihm kann unbewusst sein, verdrängt und uns selbst verborgen. In den Psalmen ist die Rede vom „verborgenen Gott“. In der hellenistischen Antike gab es einen dem „unbekannten Gott“ geweihten Altar.

Trotzdem ist das Unbewusste nicht selber göttlich. Wenn wir eine unbewusste Beziehung zu Gott haben, heißt das noch nicht, dass er unser Unbewusstes ausfüllt. Das wäre dilettierende Theologie. Das Unbewusste ist auch nicht allwissend – das „Es“ weiß nicht mehr, als „Ich“ weiß. Das wäre kurzschlüssige Metaphysik. Keine Wissenschaft kann sich selbst verstehen, über sich selbst urteilen, ohne sich über sich selbst zu erheben. Wir dürfen den Boden der Empirie nicht unter den Füßen verlieren. Wir müssen Erfahrungstatsachen mit wissenschaftlichen Methoden auswerten.

Also: Das Unbewusste ist nicht göttlich und nicht allwissend, sondern es ist bestenfalls eine unbewusste Beziehung zu Gott.

C. G. Jung hatte die unbewusste Religiosität ins „Es“ verlagert. Nach Jung ist „Es“ immer religiös aber nicht „Ich“ bin dann gläubig; „Es“ treibt mich dann zu Gott – aber „Ich“ entscheide mich dann nicht für Gott.

Bei Jung ist die unbewusste Religiosität an religiöse Archetypen gebunden, es geht weniger um die persönliche Entscheidung. Es ist ein kollektives, typisches, archetypisches Geschehen im Menschen. Aber die Religiosität gehört zu den persönlichen ich-haften Entscheidungen, die allerdings unbewusst sein können.

Nach Bänziger (zitiert nach Frankl, 1988) können wir von einem religiösen Trieb sprechen, wie von einem Sexual- oder Aggressionstrieb. Was wäre das aber für eine Religiosität, zu der ich getrieben bin, getrieben wie zur Sexualität? Echte Religiosität hat nicht Triebcharakter sondern Entscheidungscharakter. Sie ist existentiell. Für uns also ist das „geistig Unbewusste“ und erst recht das „transzendente Unbewusste“ kein determinierendes, sondern ein existierendes Unbewusstes.

Religiosität gehört also der (unbewusst) geistigen Existenz an, nicht der psychophysischen Faktizität. Spiritualität ist Angelegenheit des Trägers des Psychophysis, nämlich der geistigen Person. Religiosität tritt aus der Mitte der Person selbst hervor und existiert in diesem Sinne wahrhaft, sofern sie nicht in der Tiefe der Person, also im geistig Unbewussten, als verdrängte Religiosität in der Latenz verbleibt.

Wir belassen der Religiosität ihren geistig-existentiellen Charakter. Sie ist in präformierten Formen vorhanden, nämlich in auf traditionellem Weg übernommenen Urbildern unserer religiösen Kulturkreise. In diese Bilderwelt sind wir hineingeboren. Das sind die Gebete der Väter, die Riten der Kirche, die Offenbarungen der Propheten, die Vorbilder der Heiligen. Insofern ist echte Religiosität nicht unmittelbar vergleichbar mit primitiver Religiosität. Die Überlieferungen stehen genügend zur Verfügung.

Wir müssen uns nicht über die „Zukunft einer Illusion“ den Kopf zerbrechen. Aber dass sich die Gedanken über die Ewigkeit einer Realität lohnen, erleben wir heut-

zutage – verächtlicher Weise oder nicht – ganz besonders. Religiosität kann bewusst oder unbewusst sein. Ist sie bewusst, drückt sie sich im Spirituellen aus. Deshalb geht auch die Existenzanalyse dem neurotischen Daseinsmodus mit auf den Grund, weil dort der transzendente Bezug oft verdrängt ist. Unbewusste Religiosität kann pathogen sein. Sie kann „unglücklich verdrängt“ sein.

Bei Zwangsneurotikern ist das nicht selten festzustellen. Da kann einer sagen: „Ich kenne das Gebetsbuch wie der Verbrecher das Gesetzbuch. Aber ich glaube nur an die naturgesetzliche Bestimmung – nicht an einen Gott, der lohnt und straft.“ Aber im Zusammenhang mit der Schilderung seiner Potenzstörung meint er: „Ich hatte im betreffenden Augenblick die Zwangsvorstellung, Gott könnte sich an mir rächen.“

Zwangsneurose kann seelisch erkrankte Religiosität sein. Gern existiert (im soziokulturellen Bereich) der Aberglaube, wo das religiöse Gefühl durch die selbsterhellende Vernunft verdrängt wird. Man könnte dann von allgemein menschlicher Zwangsneurose sprechen. So kann sich in der neurotischen Existenz die Defizienz ihrer Transzendenz rächen.

Kommen wir noch einmal zum Anfang zurück. Es geht um neue „moderne“ Diskussionen zur Philosophie des Geistes, Spiritualität und Gehirn.

John R. Searle (2006) schreibt in seinem Buch „Mind“: „Die zeitgenössische Philosophie des Geistes ist insofern einzigartig, als die berühmtesten und einflussreichsten Thesen auf diesem Gebiet falsch sind.“

Gerhard Roth (1994) stellt in „Das Gehirn und seine Wirklichkeit“ dar, wie die Entwicklung zum menschlichen Gehirn verlaufen sein kann. Aus Signalen der Sinnesorgane konstruiert das Gehirn geeignete Vorstellungen für seine Leistungen im Überlebenskampf. Aber: Die vom Gehirn entworfenen Wirklichkeiten müssen noch lange nicht der Realität entsprechen.

Thomas Metzinger (1993) formuliert: „Das Ich ist ein Selbstmodell des Systems ‚Mensch‘. Das ‚Ich‘ denkt nicht, sondern es wird gedacht.“ Es geht um eine spezielle Art von informationsverarbeitendem System.

Aber auch Selbstwahrnehmung ist ein Konstrukt und das „Ich“ ein Selbstmodell. Metzinger selbst schreibt: „Ich kann den Unterschied zwischen dem System und dem Teil des Systems, der als Modell funktioniert, durch introspektive Lenkung von Aufmerksamkeit nicht entdecken.“

In dem Zusammenhang seien noch einige Bemerkungen zur Willensfreiheit erlaubt: Benjamin Libet (2004) hatte eigentlich versucht mit seinen Experimenten seine dualistische Position zu bestätigen. Aber seine EEG- und EMG-Messungen kamen zu dem Ergebnis, dass erst das Bereitschaftspotential aufgebaut wird und dann die bewusste Handlung folgt. Also: Das Ich wird gedacht, es fällt keine Entscheidungen, diese sind ihm determiniert vorgegeben.

Aber: Libets Experimente reichen nicht aus. Es geht nicht nur um momentane Reaktionen. Denn Menschen sind in der Lage, beliebig weit in der Zukunft liegende Konsequenzen ihrer Handlungen mental vorwegzunehmen (vgl. Goschke, 2006). Durch mentale Probeläufe entstehen Zielsetzungen. Und willentliche Handlungen werden dann entsprechend ausgewählt. Es besteht also prinzipiell die Möglichkeit zur planenden Selbstkonditionierung. Wir haben die Fähigkeit zur antizipativen Verhaltensselektion und zur Selbstkontrolle.

Jetzt wird die Religion im Temporallappen des Gehirns verortet.