

INHALT

IMPRESSUM	2
EDITORIAL	3
THEMENSCHWERPUNKT	
Religion und Psychotherapie (G. Funke)	4
WISSENSCHAFT	
Psychotherapie und Religion (Ch. Kolbe)	7
Die Wahrheit der Religion (R. Kühn)	12
Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Viktor E. Frankl und Karl Rahner im Vergleich (F. Hirsch)	15
FORUM, LESERBRIEFE	
Existenzanalyse als Therapie ekklesiogener Neurosen (B. Kalies)	22
Einige Anfragen an Brigitte Kalies (S. und A. Längle)	34
Ontologischer und existentieller Sinn: ein Fallbeispiel (J. Wolfslehner)	35
Dazu eine Stellungnahme von P. Freitag	36
Personale Pädagogik - ein Geheimnis? (M. Probst)	37
AKTUELLES	
Gründung der rumänischen Gesellschaft für Existenzanalyse und Logotherapie - S.A.E.L.	40
Die korrespondierenden Mitglieder aus Rumänien	
Korrigenda zum Nachruf Hubertus Tellenbach	41
Todesnachricht	41
Pressemeldung. Es kann nicht ganz sinnlos gewesen sein.	
V. Frankl - Ehrenbürger der Stadt Wien	41
BUCHBESPRECHUNGEN	42
MITTEILUNGEN	46
TAGUNGSANKÜNDIGUNG	49
TERMINE	50
Kontaktadressen	48

BANKVERBINDUNGEN DER GLE

Österreich:	Konto Nr.: 040-33884, Erste Österr. Spar-Casse-Bank
Deutschland:	Konto Nr.: 3135400, Bank für Sozialwirtschaft GmbH, Berlin
	Konto Nr.: 902-127810, Stadtparkasse München
Schweiz:	Konto Nr. 80-5522-5, Schweiz. Kreditanstalt, 6301 Zug
Finnland:	Konto Nr.: 500001-524312, OKO-Bank, Helka Makkonen, Logotherapian GLE-keräily
Andere Länder:	Wir bitten um Zahlung mittels Postanweisung

IMPRESSUM

Medieninhaber, Herausgeber und
Hersteller:

GESELLSCHAFT FÜR
LOGOTHERAPIE UND
EXISTENZANALYSE (Wien),
GESELLSCHAFT FÜR
EXISTENZANALYSE UND
LOGOTHERAPIE

in München e.V.

Redaktion: L. Tutsch, P. Freitag,
S. Längle, A. Längle

Alle: Eduard-Sueßgasse 10

A - 1150 Wien

Tel.: 0222/9859566

FAX Nr. 0222/9824845

Druck: AV-Druck,

Sturzgasse 1a, 1140 Wien.

„Existenzanalyse“, vormals
„Bulletin“ der GLE, ist das offi-
zielle Organ der Gesellschaft für
Logotherapie und Existenzana-
lyse und erscheint 3x jährlich.

Die GLE ist Mitglied der Interna-
tionalen Gesellschaft für Psycho-
therapie (IFP), der European
Association of Psychotherapy
(EAP), des Österreichischen Bun-
desverbandes für Psychotherapie
(ÖBVP), der Internationalen Ge-
sellschaft für Tiefenpsychologie
e.V. Stuttgart, der Wiener Interna-
tionalen Akademie für Ganz-
heitsmedizin, der Martin-
Heidegger Gesellschaft e.V. und
des Verbandes der wissenschaft-
lichen Gesellschaften Österreichs
(VWGÖ).

Die GLE ist nach dem österrei-
chischen Psychotherapiegesetz als
Ausbildungsinstitution zum Psy-
chotherapeuten gemäß dem
Psychotherapiegesetz anerkannt.

Veröffentlichte, namentlich ge-
kennzeichnete Beiträge geben
nicht immer die Meinung der
Redaktion wieder.

© by Gesellschaft für Logo-
therapie und Existenzanalyse.

Mitglieder erhalten die Zeitschrift
kostenlos.

Jahresabonnement für Nichtmit-
glieder:

ÖS 150,- / DM 25,-

H I N W E I S E

**Jahrestagung der
GLE**

Thema:

**Ich kann nicht...
Behinderung
als menschliches
Phänomen**

vom 3.-5. Mai 1996 in
Rothenburg ob der Tauber
Seite 49

Das ausführliche
Tagungsprogramm liegt
dem nächsten Heft bei

- Forum -

**Kontroverses zum
Themenschwerpunkt**

Seite 22

**- Rumänien -
Gesellschaft für
Existenzanalyse und
Logotherapie
gegründet**

Seite 40

**Supervisoren-
Ausbildung startet**

Seite 58

**Vorschau aufs nächste Heft
"Religion und
Psychotherapie II"**
wissenschaftliche Redaktion:
Günter Funke, Berlin

**Redaktionsschluß für die
Nummer 1/96:**

20. Dezember 1995

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen !

Nach dem Schwerpunktthema „Liebe und Sexualität“ steht in dieser und der nächsten Ausgabe die Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Existenzanalyse im Zentrum der Betrachtung. Die Auseinandersetzung mit den „intimsten menschlichen Strebungen“ führen wir damit fort. Bedacht werden soll die Beziehung zweier angrenzender Wissenschaften, ihre Abgrenzung, Berührungspunkte, Überschneidungen, Verbindendes und Trennendes, aber auch Berührungspunkte, gegenseitig Vereinnahmendes und Fragen der „Qualität“ dieser Beziehung. Geschichtlich gesehen gibt es Anlaß zur Rivalität, hat doch die Psychotherapie als seelsorgende Disziplin den kirchlichen Aktivitäten eine Alternative beigelegt. Beide fragen, worum es dem Menschen geht, wie er zu einem „richtigen“, guten Leben findet und wie ihm dabei beizustehen ist. Religion tut dies oft mit Geboten, während Psychotherapie hier maximal Angebote versucht. Und beide haben ihre Fehlformen entwickelt.

Faßbarer wird das Thema dort, wo es um Religion und Religiosität in der Psychotherapie geht. Hier wird es zu einem Thema unter vielen Themen - ist doch Psychotherapie Begleitung des Menschen bei der Auseinandersetzung mit seinem Leben und seinen Fragen, sowie seine „Befreiung“ zum eigenständigen, authentischen Antworten. Und gleichermaßen, wie anderes im Leben Erfahrenes (Eltern, Schule, Partnerschaft) bietet auch Religion ihren Teil zur Neurotisierung von Menschen, stehen auch hier Hilfreiches und Schädigendes in der Möglichkeit und somit an, zur Auseinandersetzung im therapeutischen Prozeß.

Bleibt noch die Frage nach der Religiosität des Therapeuten. Sie ist meines Erachtens unter der Thematik Übertragung und Gegenübertragung zu behandeln oder anders gesagt, Kenntnis und Erfahrung in einem Lebensbereich kann förderlich und hinderlich sein.

Ein weiter Bereich tut sich auf, und ich möchte Sie einladen, mit mir durch dieses Heft zu wandern und sich anregen zu lassen, im nächsten Heft mitzudenken, mitzufühlen und zu diskutieren (Forum: Leserbrief!).

Am Ende meines heutigen Editorials ist es jetzt an der Zeit, mich nicht „bis zum nächsten Mal“ von Ihnen zu verabschieden, sondern ganz Adieu zu sagen. Ich werde aus dem Redaktionsteam ausscheiden und gern an die 9 Jahre meines aktiven Dabeiseins zurückdenken: an die spannenden und fröhlichen Erlebnisse ebenso wie an die aufreibenden Situationen; an die Stoßseufzer „schon wieder ein Edi fällig“ und an die Freude, die sich immer wieder eingestellt hat, wenn ich zu Ihnen geschrieben habe.

Aber, „alles hat seine Zeit“. In guten Händen weiß ich die Redaktion bei Patricia Freitag und Silvia Längle. Sie haben schon seit geraumer Zeit die Zeitschrift in ihre Obsorge genommen was auch heißt, den Löwenanteil der Arbeit gemacht.

So wünsche ich Ihnen ein letztes Mal auf diesem Weg eine beschauliche, besinnliche und frohe Weihnachtszeit!

Servus

Lilo Tutsch

Die Beziehung zwischen Religion und Psychotherapie

Wie stehen Religion und Psychotherapie zueinander - dieses Thema taucht regelmäßig auf, sowohl in Therapie-Reflexionen, als auch in den Ausbildungen. So ist es schon lange ein immer wieder aufgeschobener Wunsch, im Rahmen der GLE-Zeitschrift ein Forum für diese Diskussion zu haben. Mit dieser Ausgabe der EXISTENZANALYSE ist es nun soweit. Dem Thema Religion und Psychotherapie sind dieses und das nächste Heft gewidmet.

Für den zweiten Teil sind u.a. Beiträge von H. Tellenbach, E. Karp und L. Regazzo vorgesehen. Neben Grundsatzartikeln soll vor allem auch Raum für Diskussion und Meinungsbildung sein. Günter Funke hat dankenswerterweise die Themenredaktion der beiden Ausgaben übernommen.

Als Einleitung zum Thema:

Religion und Psychotherapie

Günter Funke

Es könnte ja alles so einfach sein im Verhältnis zwischen Psychotherapie und Religion. Es würde die Arbeit genügen, die aufweisen kann, daß sowohl das religiöse als auch das therapeutische Bemühen um den Menschen vom Ursprung her eine Einheit bilden. Jedoch der Weg zum Ursprung ist für viele Zeitgenossen schon zu weit geworden, denn es bedürfte der phänomenologischen Erhellung, die sowohl nach dem Wesen der Psychotherapie als auch nach dem der Religion (siehe R. Kühn) fragt, um von dort her das Verhältnis dieser beiden großen kulturellen Bewegungen neu zu orten. Denn zu viel Gestrüpp hat sich auf beiden Seiten angesammelt, als daß es ohne weiters möglich wäre, unbefangen und frei von dogmatischem, konfessionellem und schulenspezifischem Vorverständnis aufeinander zugehen zu können. Auch im Jahre 1995 ist das Verhältnis von Psychotherapie und Religion (hier ist speziell die christliche Religion gemeint) bei weitem nicht so, wie es sein könnte.

Aber, so mögen kritische Geister fragen, ist es denn mit der Existenzanalyse und ihrem Verhältnis zur Religion nicht recht gut bestellt? Ist nicht von Beginn an darauf geachtet worden, daß sich Psychotherapie und Religion (Theologie, Seelsorge) nicht ins Gehege kommen, aber doch jeweils ihre Berechtigung nebeneinander haben? Ach, ich meine, wir haben es uns da sehr leicht gemacht, indem wir Frankls Gebietsaufteilung unbekümmert und unkritisch übernommen haben. Die Religion kümmert sich um das Seelenheil, die Psychotherapie um die seelische Heilung und per effectum partizipiert man aneinander, die Türe zur Transzendenz wird nicht verstellt von der Therapie, und so werden TherapeutInnen zu TürhüterInnen einer fragwürdigen

Religion, die z.B. dem Ethischen den Vorrang vor dem Religiösen, dem Weltbezug den Vorrang vor dem Selbstbezug geben. Daß mit dieser Aufteilung gleichzeitig die dualistische Aufspaltung der Welt und des Menschen weiterbetrieben wird, ist zu lange nicht kritisiert worden. An einer solchen Spaltung arbeiten auch jene mit die meinen, Psychotherapie habe ausschließlich und primär mit den Krankheiten zu tun, die als solche nach DSM III oder ICD 10 diagnostiziert werden können. Auch die Psychotherapie steht - wie die technisierte Medizin - schon in der Gefahr, den Menschen zur Maschine verkommen zu lassen. So pragmatisch die Aufspaltung in seelische Heilung und Seelenheil auch sein mag, sie ist vom Grunde her falsch und gefährlich. Eine Folge dieser Spaltung ist das schiedlich-friedliche Nebeneinander, da kommt es zu keiner Herausforderung und Kritik mehr, wie etwa bei S. Freud, der mit seiner Religionskritik der Religion und den Menschen mehr gedient hat, als alle Verwalter der konfessionellen Dogmen gemeinsam. Daß die Existenzanalyse bis heute zu keiner Religionskritik durchgestoßen ist, liegt u.a. auch an ihrer Sichtweise von Religion, die der überkommenen konfessionellen und moralischen Religiosität zu unkritisch, ja manchmal auch sehr wohlwollend zugetan ist. Es gibt mir zu denken, daß die Franklsche Logotherapie vor allem in konservativen und fundamentalistischen Kreisen so beliebt ist, denn von ihr scheint keine Kritik und keine scharfe Infragestellung auszugehen. Mir scheint, daß mit dem Franklschen Ansatz allein der „Pathologische Doppelgänger“ des Glaubens und der Religiosität nicht wirklich erkannt und behandelt wird. Potentiell steckt vor allem in einer Personalen Existenzanalyse auch eine vehemente

Religionskritik, wie ich sie in Ansätzen im Stuttgarter Hiobvortrag angedeutet habe (Stuttgart 1990).

Ich meine, daß das Verhältnis zwischen Psychotherapie und Religion kein spannungsloses sein kann und darf, es darf aber auch nicht jenen Dualismus weiterführen, der selbst aus einer frühen Abspaltung des therapeutischen Bereiches aus der Religion hervorgegangen ist. In der Entwicklung der Kirchengeschichte blieb es natürlich nicht bei dieser Abspaltung, es folgten weitere, wie z.B. die Abspaltung des ästhetischen und des sozialen Bereiches. Und läßt nicht auch die „moderne Psychotherapie“ genau diese Abspaltungen erkennen?

Wenn wir das Verhältnis von Psychotherapie und Religion neu bestimmen wollen - alles andere wäre nur das Fortfahren in vorgegebenen und nicht unproblematischen, ja durchaus gefährlichen Mustern - dann müssen wir zurück zu den Ursprüngen, zurück in jene Dimension oder „Einheit trotz der Mannigfaltigkeit“. Dies ist kein beschauliches, regressives, romantisches Zurück, sondern bedeutet Erinnerung an den tragenden Grund von Psychotherapie und Religion. Rolf Kühn hat einen ersten Schritt getan, und wenn er das Wesen der Religion darin erblickt, daß „Religion zunächst nichts mit Welt zu tun habe“, sondern ein anderer Name für „Leben“ in dessen Absolutheit ist, und daß sich daraus folgend auch immer eine Einklammerung der Welt mit all ihren Sinnhorizonten ergibt, dann ist damit auch ein wesentlicher Aspekt des therapeutischen Arbeitens angedeutet. Denn im therapeutischen Prozeß wird die „Welt“, die für alte Sicht- und Verhaltensweisen, für Muster, für Belastendes usw. steht, so weit eingeklammert, daß die Person wieder zum Durchbruch kommen kann in einem zunächst geschützten Raum. Dieses „Zu-sich-selber-kommen“ als ein „Zum-Leben-Kommen“, geht dem „Zur Welt-Kommen“ immer schon voraus. Wie aber, wenn die Welt zum Zentrum des Lebens wird? Welche entfremdenden Abgründe tun sich da auf - und in diese Abgründe schauen wir im therapeutischen Alltag ständig. Gerade diese Fremdbestimmungen, in welcher Pathologie auch immer sie sich zeigen und manifestieren, müssen eingeklammert, gelöst werden, natürlich jetzt nicht in rein philosophischer oder religiöser Manier, sondern im gezielten therapeutischen Setting und methodischen Vorgehen. Ausgangspunkt aber ist das Wissen, daß die Person sich nur dann in die Welt hinein entfalten und diese gestalten und genießen kann, wenn sie selbst ihrem Wesen nach nicht von der Welt ist. Dieses Wissen ist das Offenbarungswissen der christlichen (und auch hebräischen) Religion. Und in diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal betonen, wie wichtig und richtig der Schritt zur „Personalen Existenzanalyse“ war, denn damit wird dem Vorrang der „Person“ vor dem „Sinn“ Rechnung getragen und jenes angedeutete Ursprungswissen der Religion (un-)bewußt verifiziert, ohne den Weltbezug als Existenzvollzug vernachlässigen zu wollen. Das Leben, dem die Person unmittelbar entspringt, liegt immer vor der Geschichte, da diese ohne das Leben nicht wäre. Deshalb ist es unabdingbar, auch immer wieder hinter das geschichtliche Gewordensein der Religion und der Psychotherapie

zurückzufragen, um den Kern zu treffen.

Ursprünglich war die Religion davon gekennzeichnet, unbedingt für das Leben und das Personale (das ist Gott) einzutreten, es zu schützen und zu fördern. Denn Religion ist eine jener großen Lebensformen, neben Ethik und Wissenschaft, in die „die Menschen ihr lebendiges Wissen“ (R. Kühn 1994, 380) um Person, Welt und Gott eingebracht haben. Alle Kultur entspringt diesem Wissen und der daraus resultierenden Verpflichtung, einen „Raum“ (Längle) zu schaffen, der dem Leben und der Person sowohl innerlich, als auch äußerlich gerecht werden kann. Und es wäre nicht zum Nachteil, wenn sich auch die Psychotherapie als Teil dieser Kultur versteht. Es wird der Psychotherapie nicht zum Nachteil werden, wenn sie die Krankheitsphänomene nicht eindimensional zur Kenntnis nimmt, sondern sich z.B. auch von F. Nietzsche daran erinnern läßt, daß ein kulturelles Leben der Krankheit verfällt, „wenn für dessen Leidenschaft, Ängste und Bedürfnisse keine Antwort und Austauschmöglichkeiten mehr bestehen. Und die letzte Stufe solcher Krankheit ist die Selbstzerstörung, weil sich das Leben bis zur Last unerträglich wird und keine Änderungsmöglichkeiten mehr erblickt“ (Kühn 1994, 467).

Eine Psychotherapie, die nicht selbst zum Ausdruck der „Krankheit“ werden will, wird sich nicht scheuen, die eigenen Wurzeln durchaus in der Religion zu wissen, denn eine Kultur ohne Religion kann es letztlich nicht geben. Wie gesagt, es sind nicht die geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion, sondern das Wissen um das innerste Sein des Menschen als Person. Dieses Wissen kann mit den Worten der Tradition durchaus als „Glaube“ oder als „pisteuein - vertrauen“ beschrieben werden, denn der „Glaube ist ein anderer Name für die unbesiegbare Gewißheit des Lebens, daß es lebt und in allem Wollen, Denken und Tun um dieses absolute Lebenswissen seiner selbst als Gewißheit weiß. Der Glaube kommt nicht von unseren Glaubensinhalten her, sondern aus der Tatsache, daß wir im Leben lebendig sind - und nur dort“ (R. Kühn 1994, 368). Solchem Glauben - der auch immer Glaube an Gott ist, möchte ich in der Psychotherapie nicht nur per effectum Raum geben, ich will ihn von Anfang an fördern.

Kehren wir nach diesen kurzen Erörterungen noch einmal zu den Ursprüngen zurück, in denen Religion und Psychotherapie eine Einheit bildeten. Daß sich heute diese Einheit im methodischen Bereich nicht zeigt bzw. ergibt, tut dem gemeinsamen Ursprung keinen Abbruch.

Es geht im folgenden noch einmal um die „Wesenhafte Einheit von Psychotherapie und Seelsorge“ (Drewermann 1981), die Krankheiten/Dämonen vertreibt und Leben/Reich Gottes ermöglicht.

„Als Jesus seine Jünger aussandte, gab er ihnen den Auftrag, sie sollten den Kranken die Hände auflegen, Dämonen vertreiben und verkündigen, das Gottesreich sei nahe.“ (Ev. Lukas 9, 2; Ev. Matthäus 10, 7, 9; Ev. Markus 16, 17, 18)

Verstehe ich diesen Befehl richtig, so ist damit gemeint, was Seelsorge und Psychotherapie gemeinsam tun möchten. Es gilt, einen Raum der Geborgenheit, des Schutzes und der vorbehaltlosen Akzeptanz zu eröffnen, gerade so, daß man davon schon sagen könnte, vielleicht nicht: man lege jemandem die Hände auf, als wäre dies etwas zusätzlich Belastendes, aber man halte seine Hände über ihn, er dürfe sich ein Stück behütet fühlen, und die „Behandlung“ wäre nur dieses Wissen um die schützende Hand eines anderen, der aufnimmt, was ihm übergeben wird.

Eugen Drewermann führt dies folgendermaßen aus:

Die Wirkung und das Ziel einer solchen „Handauflegung“ besteht dem Worte Jesu nach im Ende der „Besessenheit“, - daß es im anderen aufhört, in vielen Richtungen auseinanderzudenken - Automatismen, adressierte Zwänge, verselbständigte Komplexe, fertig installierte Apparaturen, die dem Ich vollkommen fremd sind, ihm störend bereits im Ansatz das eigene Wünschen und Denken untersagen oder verbiegen und dabei doch erlebt werden wie fremde Personen, die hinter der Wand lauern und kritisch, höhnisch, zensurierend jeden Schritt mit ihrem unerwünschten Kommentar verwirren. Das Ich erlebt in solchen Augenblicken seiner Ausgeliefertheit weder Angst noch Schuldgefühl; es fühlt sich nur vollkommen preisgegeben, als wenn es nach außen scheunentorweit offenstünde - alle Geräusche, Gerüche, Lichter sind ungemein viel stärker und aufdringlicher als sonst, und in jeder Wahrnehmung scheint eine verborgene Bedeutung mitzuschwingen - das eigene Innere erscheint wie nach außen verlagert, wie etwas Objektives, Physikalisches, Elektrisches, als wenn man an ein bestimmtes Strom- oder Computernetz angeschlossen wäre und einem die eigenen Gedanken immer wieder entzogen und durch andere, fremde Aufträge ersetzt würden - die Personen ringsum spalten sich auf, als spräche etwas Fremdes durch sie hindurch und als wären sie gar nicht sie selber, vielmehr als wären sie austauschbar gegen andere, bekannte oder unbekannte - und man kann in all dem nur sagen wie der Besessene von Gadara (Mc 5, 1-20) auf die Frage: „Was ist dein Name?“ - „Legion sind wir“: eine Ansammlung fremder Besatzungsmächte, die gleichwohl nach einem bestimmten System, nach einem vorgegebenen Programm in dem Terrain der eigenen Psyche herummarschieren und einem unbekanntem übergeordneten Befehl folgen. Wenn ein solcher Zustand „Dämonie“ heißt, dann gibt es dagegen in der Tat nur dieses eine Mittel der „Handauflegung“: daß das eigene Ich sich soweit gestärkt, gesichert und für wichtig genommen fühlt, daß es selber sich wieder abzugrenzen bzw. durchzusetzen lernt und das bislang scheinbar Fremde und Äußere als etwas Eigenes innerlich integrieren kann.

Wenn dieser Weg gelingt, dann erst, trägt Jesus auf, kann man zur Deutung solcher Heilung sagen: „Das Gottesreich ist nahe.“ Wenn jemand sich selbst wieder zurückgegeben wird und sich selbst wiederfindet, dann wird er selber spüren, welche Macht Gott in ihm haben kann. Bis dahin war

von „Gott“ womöglich nur als einem Inbegriff von all den lebensfeindlichen, verbotenden und unterdrückenden Impulsen väterlicher- oder mütterlicherseits die Rede, die im Namen der bürgerlichen und kirchlichen Ordnung die Selbstentfremdung zu verewigen drohten. Aber jetzt kann man durch die „Handauflegung“ und „Behandlung“ eines anderen Menschen spüren, daß man selbst ein eigenes Leben hat, man kann sich selber mit der eigenen Existenz in Unterschiedenheit und Abgrenzung von allen anderen sagen, daß man selbst berechtigt ist zu leben, und an der Stelle stimmt dann das zuvor psychotische Gefühl tatsächlich, daß durch die menschliche Person des andern in Wirklichkeit zugleich eine fremde, übergeordnete Person hindurchspricht: das, was uns leben läßt, bejaht und will, mag in dem anderen im Verlaufe der Behandlung wohl ein Stück weit sichtbar werden - es ist im Hintergrund von allem aber zugleich selbst der Ursprung, der auch den Therapeuten oder Seelsorger selbst wesentlich trägt, der andere ist in Beratung oder Seelsorge nur Medium und Mittler einer Botschaft, das Instrument einer Gnade, die hinter allem absolut ist, wirkt und gilt. Ihr fühlt ein Mensch sich nahe, wenn er sich selbst nahekommt. Bis dahin mag er „Gott“ gedient haben, indem er sich nach den Anweisungen seines Überichs zu richten suchte; aber die mitleidlose Starre im Umgang mit sich selbst und anderen, die ständige Bereitschaft, zu verurteilen, herabzusetzen und eigenes und fremdes als schlicht „unmöglich“ abzulehnen, der unentwegte angstgetriebene Narzißmus, der nur dem Einverständnis des „Gewissens“, aber eigentlich sonst keinem Menschen dient, - sie alle zeigen überdeutlich durch ihre Unfreiheit und Mitleidlosigkeit und durch ein ständig überkompensiertes Minderwertigkeitsgefühl, daß hier von Gott bislang gar keine Rede sein konnte.

Aber wer wäre dann in diesem Sinne etwa kein „Besessener“? Wer würde sich dann soweit selbst gehören, daß er seine Gefühle und Triebregungen von dem Zentrum seiner Persönlichkeit in vollkommener Freiheit zu gestalten wüßte, oder wer könnte die Zwangsbefehle seines Überichs jeweils an die gegenwärtigen Umstände hinlänglich anpassen und durch eigenes Urteil notfalls korrigieren? Wer also bedürfte nicht einer solchen „Handauflegung“ zur Austreibung der „Dämonen“, in welcher die Begegnung mit sich selbst identisch ist mit der Begegnung Gottes - sie selber nur die wesenhafte Wirkung der größeren Nähe zu Gott oder umgekehrt: die Begegnung mit sich selbst nur die Erfahrungsvoraussetzung, wahrhaftiger von Gott zu sprechen? (Drewermann 1981, 3 ff.)

Literatur

- Drewermann E. Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge. Sonderdruck 1981
- Kühn R. Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff. Cuxhaven: Junghans 1994.

Psychotherapie und Religion

Christoph Kolbe

In diesem Artikel wird der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion nachgegangen. Psychotherapie geht von bestimmten Grundannahmen aus, wenn sie dem Menschen helfen will, erweiterte Möglichkeiten im Umgang mit sich selbst und seiner Welt zu erschließen. Die Annahme beispielsweise, daß es für den Menschen gut ist zu sein (Grundwert-erfahrung). Oder die Annahme, daß es möglich ist, der Wirklichkeit zu vertrauen, auch wenn sie sich in ihrer Fraglichkeit zeigt. Tragen nun derartige Überzeugungen bereits religiösen Charakter? In welchem Zusammenhang stehen sie mit Aussagen religiöser Glaubensüberzeugungen?

Ch. Kolbe weist auf, daß sowohl Psychotherapie als auch Religion in einer Eigenständigkeit gesehen werden müssen, die einer unzulässigen Vereinnahmung entgegensteht. Es werden Merkmale einer existentiellen und funktionalisierten Religiosität charakterisiert und die Möglichkeit des Vertrauens in die Wirklichkeit auch ohne religiöse Überzeugungen und Erfahrung aufgezeigt, ohne daß damit Religion überflüssig wird.

Das Verhältnis von Psychotherapie und Religion ist vielschichtig und häufig auch ambivalent. So herrscht einerseits eine große Angst vieler Kirchenvertreter und weiter Teile sich als gläubig verstehender Menschen vor Psychologie und Psychotherapie. Andererseits zeigt sich auf seiten der Psychologie und Psychotherapie eine tiefe Skepsis gegenüber der Religion als Weltflucht und Illusion, gegenüber ihrer Dogmatik und besonders gegenüber ihrer institutionalisierten Form: der Kirche und ihrer hierarchischen Struktur. Die Gründe für diese Einstellungen und Bedenken sind vielfach beschrieben worden und sollen hier nicht wiederholt werden.

In den folgenden Ausführungen geht es vielmehr um die Frage nach einem grundsätzlichen Verhältnis von Psychotherapie und Religion. Dabei werde ich in diesem Zusammenhang nur sporadisch auf einzelne Aussagen der Tiefen-

psychologie zur Religion verweisen (vgl. hierzu Kolbe, 1986). Es soll auch nicht vornehmlich über Religion in den abwegigen Formen von Zwangskrankheiten, nicht nachvollziehbarem Schulterleben oder Wahnvorstellungen gehen, wie sie sich dem praktizierenden Psychiater und Psychotherapeuten überwiegend zeigen. Es sollen aber auch nicht religionsgeschichtliche oder gar theologische Fragen diskutiert werden. Vielmehr geht es mir bei meinen Überlegungen um eine meines Wissens nur selten thematisierte Frage nach den ontologischen Voraussetzungen für psychotherapeutisches Handeln und damit der Frage nach einer möglichen Schnittstelle für Erfahrungen, wie sie auch im religiösen Erleben beschrieben werden, ohne allerdings damit Psychotherapie und Religion auf eine Ebene zu stellen. Dabei soll religiöse Erfahrung als ein ursprüngliches, nicht auf Infantilismen oder evolutionäre Archaismen reduzierbares Erleben verstanden werden. „Religiöse Erfahrung ist nicht ‘endopsychisch’ auflösbar, sondern entscheidend durch die Begegnung mit dem ‘Überweltlichen’ bestimmt, d.h. stets ‘exopsychisch’“. (Wyss D. 1991, 13)

I. Das Seinserlebnis als Grundwert-erfahrung

Beginnen wir mit der Frage, die am Ausgangspunkt der Überlegungen steht: Welche Erfahrung ist es, in der menschliches Leben wurzelt - diesseits aller religiösen oder metaphysischen Überzeugungen? Schlichter gefragt: Worin gründe ich? Meine These ist, daß jegliche Psychotherapie - mehr oder weniger bewußt - von der Annahme ausgeht, daß es gut ist für den Menschen zu sein. Die Existenzanalyse hat dieses Seinserlebnis als Grundwelterfahrung beschrieben: „Ich bin, und daß ich bin, ist an sich schon gut“ (Längle 1984, 52; vgl. auch 52-54). Seinserlebnisse stellen den Menschen auf den Boden der Existenz, sie sind der Grund unter den Schritten des Daseins, das sonst im Nichts versinkt. In diesem Grund-Satz „Ich bin, und daß ich bin, ist an sich schon gut“ wurzelt jedes menschliche Leben. Ein Mensch, der diese Evidenzerfahrung nicht - bewußt oder unbewußt - in sich trägt, wird ständig darum bemüht sein, sein Leben sichern zu müssen. Wo jedoch der Versuch vorliegt, etwas besitzen, etwas haben zu wollen, dort ist es nicht möglich, zu einem Seinserlebnis zu gelangen. Denn das Seinserlebnis ist ja gerade gekennzeichnet durch das Sein-Lassen. Jedes Besitzen-Wollen ist demgegenüber ein Verlust von Sein an diese Sache: ich bin dann nur in dem Maße, in dem ich viele Dinge besitze. Tatsächlich ist es aber genau andersherum: Das Sein hat den Wert in sich. Leben ist in seiner Kostbarkeit, seiner Werthaftigkeit gege-

ben. Leben ist Gabe. Mir scheint, daß bei aller Unterschiedlichkeit der psychotherapeutischen Schulen, bei aller Unterschiedlichkeit therapeutischen Vorgehens diese Überzeugung mehr oder weniger bewußt zugrunde liegt. Die Würde des Menschen liegt in seinem Sein begründet, nicht in dem, was er hat. Der Mensch ist Wert, wie V.E. Frankl ausführt - unabhängig von seiner Begabung, seinen Fertigkeiten, seiner sozialen Stellung und auch unabhängig von seiner Gesundheit oder seiner Behinderung! Sein Sein ist der Grundwert. Genau dies aber scheint vielen Menschen als Erfahrung nicht präsent zu sein. Es sind nicht selten tiefgreifende Störungen der Grundwertauffassung, die die Menschen kennzeichnen, die sich in eine Psychotherapie begeben. Tatsächlich ist diese Grundwertauffassung aller anderen Wertauffassung vorgängig. „Auf diesen Grundwert bezieht sich irgendwie jeder andere Wert“ (Längle 1984, 54). Man spürt es einem Menschen an, ob ihm diese Erfahrung, daß es gut ist zu sein, zueigen ist oder nicht; eine Erfahrung, die weit mehr ist als eine intellektuelle Einsicht. Diese Grundwertauffassung läßt sich als ontologische Grundwertauffassung bezeichnen, vergleichbar dem „In-der-Welt-Sein“ Heideggers als die basale Vorfindlichkeit des Menschen.

II. Die Fraglichkeit der Wirklichkeit

Dort, wo der Mensch der Seinserfahrung begegnet, macht er jedoch eine weitere Erfahrung. Er begegnet der Fraglichkeit der Wirklichkeit.

Es gibt nichts, woran man nicht zweifeln oder gar verzweifeln kann. Die Wirklichkeit ist bedroht durch die Möglichkeit des Nichtseins. Diese macht die Fraglichkeit der Wirklichkeit aus, und mitunter scheint es, daß gerade psychisch labile Menschen für diese Fraglichkeit der Wirklichkeit ein ausgesprochenes Gespür haben und unter ihr leiden.

1. Ontologische Unsicherheit - als philosophisch-ontologisches (metaphysisches) Problem

Drewermann spricht in diesem Zusammenhang von der „ontologischen Unsicherheit“ (Drewermann, 1989, 74ff.). Er unterscheidet korrekterweise die Erfahrung der ontologischen Unsicherheit zum einen als philosophisch-ontologisches (metaphysisches) Problem und zum anderen als psychogenetisches Problem. Diese Unterscheidung ist insbesondere für die Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion wesentlich, wie ich noch zeigen werde.

Wie ist die ontologische Unsicherheit als philosophisch-ontologisches Problem zu verstehen? Der Mensch ist mit Bewußtsein ausgestattet. So begegnet er zwangsläufig dem Tod, der Vergänglichkeit, der Nichtigkeit, ja: der Nicht-Notwendigkeit seiner Existenz als einem existentiellen Problem. Heidegger entwickelt in diesem Zusammenhang den Begriff der Geworfenheit und avisiert damit die existentielle Haus- und Heimatlosigkeit des Menschen. „Diesen in

seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter entschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ‘Daß es ist’ nennen wir die Geworfenheit dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-Sein das Da ist“ (Heidegger in: Wyss 1991, 21). Jaspers drückt es so aus: „Vergewissern wir uns unserer menschlichen Lage. Wir sind immer in Situationen. Die Situationen wandeln sich, Gelegenheiten treten auf. Wenn sie versäumt werden, kehren sie nicht wieder. Ich kann selber an der Veränderung der Situation arbeiten. Aber es gibt Situationen, die in ihrem Wesen bleiben, auch wenn ihre augenblickliche Erscheinung anders wird und ihre überwältigende Macht sich in Schleier hüllt: Ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld. Diese Grundsituationen unseres Daseins nennen wir Grenzsituationen. Das heißt, es sind Situationen, über die wir nicht hinaus können, die wir nicht ändern können.... Auf Grenzsituationen aber reagieren wir entweder durch Verschleierung oder, wenn wir sie wirklich erfassen, durch Verzweiflung und durch Wiederherstellung: Wir werden wir selbst in einer Verwandlung unseres Seinsbewußtseins“ (Jaspers 1988, 18). Das Problem der ontologischen Unsicherheit im philosophisch-ontologischen Sinn berührt also das Fundament menschlicher Existenz: Zum menschlichen Dasein gehören Ungewißheit und Wagnis, Endlichkeit und Kontingenz. Keine noch so erfolgreiche Psychotherapie vermag diese Grundtatsache aus der Welt zu schaffen, aber auch keine Religiosität vermag diese Grundverfaßtheit menschlichen Daseins aufzuheben. So bleibt dem Menschen nichts anderes, als sich ehrlich und unverfälscht der Endlichkeit und Kontingenz seines Daseins zu stellen.

2. Ontologische Unsicherheit - als psychogenetisches Problem

Grundsätzlich ist von dieser Erfahrung ontologischer Unsicherheit ein Gefühl der Verunsicherung zu unterscheiden, das aus dem Bereich möglicher Lebensinhalte herrührt. Damit ist gemeint: Das Gefühl der Nichtakzeptiertheit beispielsweise seitens der primären Kontaktpersonen kann ebenfalls zu einem Gefühl ontologischer Unsicherheit, zu einem Mangel an Gefühl für eine ursprüngliche Daseinsberechtigung führen. Tatsächlich ist dies der Ort, an dem die Tiefenpsychologie zumeist psychotherapeutisch ansetzt. Zum einen entsteht die Erfahrung der Verunsicherung also aus der Verarbeitung konkreter Erlebnisse - übrigens sicher nicht nur aus der frühen Kindheit - z.B. aufgrund von Enttäuschungen von Bezugspersonen, aber auch durch Verhinderungen, das Eigene einzubringen und zu leben. Zum anderen gilt, daß das menschliche Dasein seinem ganzen Wesen nach ontologisch unsicher ist. Drewermann (1989, 270f.): „Psychologisch aber entsteht aus dieser Grundverfaßtheit menschlicher Existenz ein Dauerproblem aller Formen konkreten Existierens, wenn das Gefühl der Nichtnotwendigkeit, der radikalen Kontingenz (der ‘Über-

flüssigkeit' des Seins), gar nicht mehr nur dem Sein an sich gegenüber besteht, sondern wenn es entsteht aus der Ablehnung derjenigen Personen, an deren Nähe und Wärme das Dasein vor allem in den ersten Lebensjahren wesentlich gebunden ist“.

III. Zum religiösen Erleben

Damit stehen wir erneut vor der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Religion.

Wenden wir uns zunächst dem religiösen Erleben zu. Es ist hier nicht der Raum zu einer Phänomenologie des religiösen Erlebens. Für unsere Ausführungen ist jedoch zunächst ein Gesichtspunkt entscheidend: in der Religion erfährt der Mensch eine Antwort auf die ontologische Sinnfrage, auf die Frage nach dem Grund, aus dem heraus die Dinge sind und aus dem heraus der Mensch selber ist. Die ontologische Sinnfrage ist „beseelt von einem Staunen vor der Unfaßlichkeit und einem Ahnen, daß alles in diesem Kosmos in einem Zusammenhang stehen muß. Was der Mensch davon zu fassen bekommt, ist lediglich die Frage“ (Längle 1991, 179). Wie und durch wen bin ich im letzteren begründet? Wer kann mir antworten? Wer so fragt, fragt aus ontologischer Betroffenheit heraus. Stellt sich auf diese Frage Gewißheit ein, wird Sinn als Antwort erlebt. Das aber setzt einen Glaubensschritt voraus, wie er in der religiösen Erfahrung vollzogen wird. Der „Lebensauftrag“ wird deshalb vom religiösen Menschen in Verbindung mit einem transzendenten „Auftraggeber“ erlebt. Diese Erfahrung gilt als ein Wesenszug des Homo religiosus (vgl. Frankl 1979, 51).

Zur Klärung sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß sich die von Frankl begründete Existenzanalyse und Logotherapie, der es ja wesentlich um die Sinnfrage geht, bescheidet mit der Klärung der Sinnfrage in existentieller Hinsicht. Ihr geht es um die Frage nach dem Sinn im Leben, die sich dort beantwortet, wo der Mensch das Leben mit seinen Möglichkeiten als Aufgabe erlebt, der Sinn somit die Frage ist, die den Menschen angeht und der er mit seinem Dasein antwortet - im Unterschied zur ontologischen Sinnfrage, der es um den Sinn des Seins geht. „Die Existenzanalyse stellt nur fest: der Mensch ist auf der Suche. Aber sie vermag von sich aus niemals zu entscheiden: ob auf der Suche nach einem Gott, den der Mensch erfindet, oder auf der Suche nach dem Gott, den er nicht findet, oder dem Gott, den er findet - oder auf der Suche nach sich selbst. Die Frage wird sich von der Existenzanalyse schon einfach darum nie beantworten lassen, weil Gott nicht in einer der ihr zugänglichen Dimensionen 'ist'; vielleicht ist er aber überhaupt in keiner Dimension, sondern das Koordinatensystem selbst“ (Frankl 1982, 75).

Angesichts der bereits ausgeführten ontologischen Unsicherheit läßt sich nun noch ein weiteres Merkmal charakterisie-

ren. Hierzu Drewermann: „Das Bedürfnis nach einer absoluten Sicherheit angesichts der Nichtigkeit und Kontingenz des Daseins ist offensichtlich dem Denken und Empfinden des Menschen selbst wesenseigen; es wird nicht von bestimmten Bedingungen einer Gesellschaft hervorgebracht, mit denen zugleich es zugrunde gehen könnte, sondern es bedient sich lediglich der gesellschaftlichen Bedingungen, um in bedingter Form eine unbedingte Antwort auf die totale Infragestellung des Menschen selbst zu geben. Eben diese unbedingte Antwort auf die radikale Kontingenz (und Angst) des menschlichen Daseins ist die Religion“ (Drewermann 1984, 64). Mit anderen Worten: Religion ist eigentlich nur zuständig und kompetent gegenüber denjenigen Infragestellungen, die mit irdischen Mitteln prinzipiell nicht zu überwinden sind. Bezogen auf Fragen der Psychologie oder Soziologie hat Religion bestenfalls eine abgeleitete, uneigentliche Form der Zuständigkeit - im Sinne eines Effektes. Religion ist nicht von sich selbst her schon therapeutisch oder politisch. Es ist aber einleuchtend, daß es sich nur günstig auswirken kann, wenn ein Mensch mit den Sorgen und Ängsten zu leben vermag, die wesentlich zu ihm gehören. Gleichzeitig wird es ihm leichter fallen, die Sorgen und Ängste zu überwinden, die mit psycho-noetischen Mitteln überwindbar sind. Andersherum gilt ebenfalls, daß ein Mensch, der mit sich selber psychisch einigermaßen im klaren ist, eher dazu in der Lage sein wird, sich ehrlich und unverfälscht der Endlichkeit und Kontingenz des Daseins zu stellen.

1. Fehlformen religiösen Erlebens: funktionalisierte Religiosität

Es scheint mir das Verdienst der Tiefenpsychologie und hier insbesondere der Psychoanalyse, auf die vielfältigen Übertragungen im Kontext des religiösen Erlebens aufmerksam gemacht zu haben. Tatsächlich muß nach meiner Überzeugung unterschieden werden zwischen existentieller und funktionalisierter Religiosität oder anders ausgedrückt zwischen Religion als Ichfunktion oder als Überich-Funktion. Damit ist die im Kontext der Psychotherapie häufig anzutreffende Beobachtung angesprochen, daß religiöse Überzeugungen und 'Gewißheiten' von Patienten nur allzu oft in direkter Analogie zu frühkindlichen Elternerfahrungen stehen, was dazu führen kann, auf Gott beispielsweise all die Vaterideale in Form von Wünschen und Sehnsüchten zu übertragen, die im realen Erleben so schmerzlich vermißt wurden oder daß Gott gleichsam als Verlängerung der moralischen Vaterinstanz maßgeblich als strafender und nach gewissen bürgerlichen Moralvorstellungen auftretender Richter erlebt wird. Das heißt: Funktionalisierte Religiosität steht im Dienst einer anderen Sache, ist eben Funktion!

Eine maßgeblich funktionalisierte Religiosität scheint mir von zwei Merkmalen charakterisiert:

1. einer gewissen Starrheit und Verbissenheit des Glaubens. Dies zeigt sich vor allem darin, daß alles so geglaubt

werden muß, wie die Betroffenen es vorgeben, „wie es geschrieben steht“. Dieser Glaube ist fundamentalistisch, starr und wesentlich dogmatisch. Andersdenkende und andersglaubende Menschen haben keinen Raum, die Welt wird eingeteilt in Gut und Böse. Glaube dieser Ausprägung basiert maßgeblich auf ideologischen Setzungen, die nicht hinterfragt werden dürfen.

2. Wo dieser Glaube jedoch, häufig aufgrund zunehmender Lebensschwierigkeiten, hinterfragt wird und damit deutlich wird, welchen Zweck er eigentlich erfüllen soll und muß, verliert sich das Interesse an Religiosität oft gänzlich. Dieses Verschwinden der Bedeutung von Religion im persönlichen Erleben ist Ausdruck funktionalisierter Religiosität, d.h. der Mensch ist jetzt in der Lage, anders als mit dieser Form von Religiosität für sich zu sorgen. Er braucht die Religion nicht mehr!

Dort, wo Psychotherapie dem Menschen verhilft, für sich selber zu sorgen, eigene Handlungsmöglichkeiten in Anspruch zu nehmen, in frei gewählter Eigenverantwortung zu leben, kurz gesagt: sich selbst zu übernehmen (und damit aufzuhören, sich permanent selbst zu übersehen), muß dies als Affront verstanden werden von denjenigen, die damit auf ihre eigene Angst, ihre nicht realisierte Freiheit zurückgeworfen werden. Dieses Problem gilt übrigens für jede Auseinandersetzung mit ideologischen Gruppierungen. Nur scheint es, daß dies im Raum religiöser Ideologien besonders stark anzutreffen ist, da nicht nur innerweltliche Gegebenheiten, sondern Gott als überweltliche Instanz und Bestätiger eigener Vorstellungen mit im Spiele sind.

Zusammenfassend möchte ich in diesem Kontext den evangelischen Theologen Heinz Zahrnt zitieren: „Im Horizont der Welt ist Gott nicht notwendig. Der Mensch kann auch ohne Gott Mensch sein - sowohl gut leben als auch gut handeln. Den Glauben unter dem Gesichtspunkt des Zwecks als notwendig erweisen zu wollen, ist ein verächtliches Unterfangen, weder für Gott noch für den Menschen schmeichelhaft. Einen Gott, den man braucht, braucht es nicht - ein brauchbarer Gott ist immer ein Götze. Gott hat seinen Grund allein in sich selbst und ist darum auch nur um seiner selbst willen interessant“. (Zahrnt 1989, 102)

2. Charakterisierung existentieller Religiosität

Mit der Charakterisierung der funktionalisierten Religiosität erübrigt sich die Frage nach Religiosität jedoch noch nicht. Von der funktionalisierten läßt sich die existentielle Religiosität unterscheiden. Merkmal dieser „echten“ Religiosität ist, daß der Mensch zu ihr nicht irgendwie getrieben ist, sondern daß er sich für sie entscheidet - im Sinne einer freien Entscheidung. Glaube ist keine Denknotwendigkeit, wiewohl er aber eine Denkmöglichkeit darstellt. So muß der Mensch das Gewicht seiner eigenen Existenz in die Waagschale der Glaubensentscheidung werfen. Frankl formuliert dies so: „Der Glaube ist nicht ein Denken, vermindert um die Realität des Gedachten, sondern ein

Denken, vermehrt um die Existentialität des Denkenden“ (Frankl 1984, 234). Ein weiteres Kennzeichen existentieller Religiosität ist das Moment der Spontaneität (vgl. Frankl 1979, 65).

Phänomenologisch läßt sich das religiöse Erleben als fühlendes Wahrnehmen eines Überweltlichen beschreiben. „Gegenstand“ des religiösen Gefühls bzw. Erlebens ist das Numinose. In einer derartigen Formulierung ist bereits die Entscheidung enthalten, religiöses Erleben nicht als einen „endo-psychischen“ Vorgang zu werten, sondern als faktische Wahrnehmung eines Übersinnlichen, die natürlicherweise auch psychisch erlebt wird. Diese Entscheidung unterscheidet sich von der Entscheidung des Positivisten, der davon ausgeht, daß es über das Feststellbare hinaus kein „Etwas“ gibt. Fühlendes Wahrnehmen ist hier im intentionalen Sinne gemeint, d.h. es handelt sich um eine Wahrnehmung in bezug auf anderes, sie ist auf etwas bezogen. Wyss: „Das Wesentliche ist, daß das religiöse Fühlen intentional auf ein wie auch immer im einzelnen erfahrendes Gegenüber gerichtet ist, das dem Fühlen seine von allen verschiedenen religiösen Inhalten unabhängige, aber von keinem anderen Außenstehenden weiter nachprüfbare Evidenz gibt... Dieses genuin 'exo-psychisch' Erfahrene entzieht sich zweifellos einer wissenschaftlichen Nachprüfung - deshalb ist der religiös Erlebende a) primär in seinem Erleben allein, b) findet er sich in der Gemeinschaft ähnlich Erlebender wieder“ (Wyss 1991, 81). Das religiöse Erleben ist darüber hinaus von einer gewissen Tiefe getragen, es ergreift den Menschen ganz, ist oft heftig und leidenschaftlich.

Was wird nun im religiösen Erleben erfahren - so können wir weiterhin fragen? Das religiöse Erleben führt den Menschen in die Erfahrung „der eigenen Fragmentarität und der eigenen Relativität auf einem absoluten Hintergrund“ (Frankl 1982, 73), d.h. der Mensch erlebt die eigene Bezogenheit auf das Absolute - konkret: er erlebt Geborgenheit, Geborgenheit im Absoluten, damit aber auch im Verborgenen und Transzendenten. Die Erfahrung dieser Geborgenheit vermag wie kaum eine andere Einstellung, dem religiösen Menschen in der Bewältigung selbst schicksalhafter Grenzsituationen zu helfen. Das scheint auf den ersten Blick paradox zu sein, aber gerade diese Paradoxie kennzeichnet religiöses Erleben. Im Glauben erfährt der religiöse Mensch Gott als den letzten Grund, den letzten Halt, das letzte Ziel, ja das Sein-Selbst aller Wirklichkeit (vgl. Küng 1978, 622). Damit verliert die Welt ihre faktische Nichtigkeit, ihre Fraglichkeit nicht, es gäbe aber einen Grund, warum der Mensch sich trotz aller Nichtigkeit und Fraglichkeit auf die Wirklichkeit einlassen und verlassen kann. Diese Unterscheidung ist wesentlich für die Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Religion, wie ich gleich noch zeigen werde.

In der religiösen Erfahrung wird ein Vertrauen erfahren, daß das ganze Dasein des Menschen gerechtfertigt und ange-

nommen ist. Glaube wiederum ist der Akt, in dem der Mensch sich selbst annimmt als einen, der - in christlicher Theologie gesprochen, von Gott - angenommen ist. Von verschiedenen Autoren wird deshalb davon ausgegangen, daß verdrängte Religiosität ebenfalls als eine Ursache für die Entstehung von Neurosen gesehen werden kann. Der verdrängte transzendente Bezug kann pathogen sein. Ein Zeitalter, das sich den Grundkonflikten menschlichen Daseins, seiner Endlichkeit, seiner Gebrochenheit, seiner Sorge und Alltäglichkeit (Heidegger) nicht zuwendet, sondern verdrängt, wird zunehmend in die Vordergründigkeit technologischer Machbarkeit, Leistung und Materialismus flüchten, um gleichzeitig mit den dort nicht lösbaren oder dort ausgelösten Problemen zum Arzt oder Psychotherapeuten zu kommen. Verdrängter Glaube kann so in Aberglaube mit all seinen Spielarten ausarten.

IV. Psychotherapie und Seinsvertrauen

Jedoch: Um der Wirklichkeit zu vertrauen, muß nicht zwangsläufig ein Gottvertrauen, vorausgesetzt sein. Es gibt eine Grunderfahrung des Vertrauens, die jedoch nur im Vollzug als Evidenzerfahrung einsichtig wird. Mir scheint, wie ich bereits ausgeführt habe, daß auch innerhalb der Psychotherapie die Möglichkeit dieser Erfahrung letztlich vorausgesetzt wird, ja mehr noch: psychotherapeutischem Handeln zugrunde liegt. Man kann von einem „Seinsvertrauen“ (keine Seinsgläubigkeit!) sprechen. Hierin wird - bei aller realen Bedrohung durch die Nichtigkeit! - das Sein und die grundsätzliche Begründetheit meines Vertrauens erfahren. Dieses Grundvertrauen ist nicht selbstgemacht, sondern von der Wirklichkeit selbst begründet. Es erweist sich dem Menschen als eine im Vollzug aufleuchtende Gewißheit! Dieses grundlegende Ja zur Wirklichkeit ist rationalistisch nicht beweisbar. Es gründet in einem übrationalen Vertrauen und bleibt damit ein Wagnis. Um aber überhaupt dieses Wagnis, nämlich mein Vertrauen zu schenken, eingehen zu können, muß die Wirklichkeit durch ihre Vertrauenswürdigkeit mein Vertrauen ermöglichen. Das heißt: Die fragliche Wirklichkeit fordert mich heraus, mich grundsätzlich auf sie einzulassen und mich auf sie zu verlassen; ihr zuzutrauen, daß sie mich trägt und ihr zu vertrauen; ihre Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit zu akzeptieren und ihr mein Vertrauen auszusprechen. In diesem Sinne ist das Vertrauen zugleich Gabe und Aufgabe. Die Wirklichkeit ist mir vorgegeben. Erst aber wenn ich mich vertrauensvoll auf sie einlasse, kann ich mein Dasein als sinn- und werterfüllt erfahren, kann ich mich in meiner Freiheit und Verantwortlichkeit erfahren. Dieses Einlassen meint aber nun nicht ein passives Hinnehmen, sondern vielmehr ein aktives Gestalten, das die Kritik an Institutionen, Autoritäten und Systemen mit einschließt, soweit diese das Vertrauen der Menschen erschüttern und das Grundvertrauen selbst fraglich erscheinen lassen. Dieses Grundvertrauen muß immer wieder neu gewagt werden. Es ist stets bedroht, denn es gibt keine fraglose Sicherheit! Küng: „Zeitlebens bleibt der

Mensch in den unaufhebbaren Gegensatz zwischen Vertrauen und Verzweiflung, Hoffnung und Hoffnungslosigkeit gestellt“ (Küng 1978, 502).

Das Grundvertrauen in die fragliche Wirklichkeit und das Einwilligen in die Seinserfahrung des Grundwertes, wie ich sie am Anfang ausgeführt habe, ist vom religiösen Glauben zu unterscheiden. Grundvertrauen und Grundwernerfahrung kann es sowohl aus religiösem Glauben heraus, als auch ohne religiösen Glauben geben, weil die Möglichkeit des Vertrauens in der Wirklichkeit selbst und nicht erst im religiösen Glauben begründet liegt. Damit aber bleibt das Grundrätsel der Wirklichkeit, nämlich daß überhaupt etwas ist; die Grundfrage der Philosophie und Religion. Auf diese Frage antwortet nun die Religion (und die Philosophie).

V. Zum Verhältnis von Psychotherapie und Religion

Psychotherapie und Religion stehen in Analogie, insofern erstere zu Erfahrungen von religiöser Qualität hinüberführt, indem es um das Wagnis eines grundsätzlichen Vertrauens gegenüber dem Hintergrund des Daseins insgesamt geht. Keine psychotherapeutische Behandlung vermag dieses Vertrauen zu begründen; sie kann allein die Gründung aus dem Weg räumen, die sich psychologisch einer solchen Grundhaltung des Vertrauens in den Weg stellen. „Die psychotherapeutische Behandlung, soweit sie dialogisch aber nicht ideologisch durch eine Weltanschauung bestimmt ist, vermittelt dem Hilfesuchenden die Möglichkeit zur Orientierungsfindung, Sinnstiftung in einem sinnentleerten Leben in erneutem Zwiegespräch mit dem anderen, sie ermöglicht ebenso Zuwendung dem anderen gegenüber wie vermehrte Selbstkritik. Dies sind wesentliche Voraussetzungen, sich dem religiösen Erleben zu öffnen“ (Wyss 1991, 135). Prinzipiell ist jedoch die Psychotherapie der religiösen wie der nichtreligiösen Auffassung gegenüber zu Neutralität verpflichtet. Es ist auch nicht statthaft, den Patienten in irgendeiner religiösen Richtung zu beeinflussen. Sollten sich Bedürfnisse nach einer religiösen Vertiefung seines Erlebens einstellen, so ist zu schauen, inwieweit es sich um funktionalisierte Religiosität mit ihren „neurotischen Anteilen“ handelt. Und dann ist abzuwarten, wieweit sich noch ein genuines Bedürfnis nach religiöser Erfahrung im Sinne existentieller Religiosität erhalten hat, sich neu einstellt oder verlöscht.

Ich möchte mit einem Gedanken Frankls schließen: „Die Existenzanalyse hat es sich zur Aufgabe zu machen, gleichsam das Zimmer der Immanenz einzurichten - es einzurichten allerdings, ohne die Tür zur Transzendenz hierbei zu verstellen. Die Tür bleibt offen - jene Tür, durch die der Geist der Religiosität einziehen oder der religiöse Mensch hinausgehen kann in all der Spontanität, die aller echten Religiosität eignet“. (Frankl 1979, 64)

Literatur

- | | |
|---|---|
| Drewermann E. Kleriker: Psychogramm eines Ideals. Olten 1989. | Kolbe Ch. Vom Wille zu einem letzten Sinn. Die Existenzanalyse und ihr Verhältnis zu Glaube und Religion aus der Sicht V. E. Frankls, unveröffentlichtes Manuskript 1990. (z.Z. im Druck) |
| Drewermann E. Kleriker: Tiefenpsychologie und Exegese. Bd.1 Traum, Mythos, Märchen, Sagen und Legenden, Olten 1984. | Kolbe Ch. Wenn Glaube krank macht.... Über den Zusammenhang von Glaubensvorstellungen und psychischen Strukturen. In: Herrenalber Protokolle Bd. 67, 1990, 62-74. |
| Drewermann E. Kleriker: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, Olten 1988. | Küng H. Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978. |
| Frankl V.E. Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München 1979, 5. Auflage. | Längle A. Das Seinserlebnis als Schlüssel zur Sinneserfahrung. In: Sinn-voll heilen. Freiburg 1984, 47-63. |
| Frankl V.E. Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Bern 1982, 3. Auflage. | Längle A. Was sucht der Mensch, wenn er Sinn sucht? In: Zeitschrift für Daseinsanalyse, Nr. 8, 1991, 174-183. |
| Frankl V.E. Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern 1984, 2. Auflage. | Wyss D. Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens. Würzburg 1991. |
| Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München 1988, 27. Auflage. | Zahrnt H. Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität. München 1989. |
| Jordahl D. Psychotherapeuten denken religiös. Eine überraschende Bilanz. Olten 1990. | |
| Kolbe Ch. Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl. Stuttgart 1986. | |

Die Wahrheit der Religion

Rolf Kühn

Die Fragestellung lautet hier nicht, ob Religion überhaupt wahr oder falsch sei, sondern wie die Religion sich selbst als wahr versteht. Die Frage nach solchem „Wie“ ist phänomenologisch, denn sie fragt nach der Weise des Erscheinens, die im Zusammenhang mit „Religion“ nur die Frage nach dem Erscheinen in seinem Selbsterscheinen sein kann. Damit ist auch schon auf den möglichen Einwand geantwortet, die Religion gäbe es historisch gar nicht, sondern es existierten immer nur bestimmte religiöse Erscheinungsformen wie Riten, Heilige Schriften, Bekenntnisse, Dogmen etc. Denn wenn sich „das Religiöse“ als eine Weise des absoluten Erscheinens versteht, dann kann sich ein solcher Wahrheitsanspruch nicht innerhalb der geschichtlich-hermeneutischen Sinnhorizonte entscheiden lassen, weil letztere ja gerade das Erscheinen als solches immer schon voraussetzen. „Das Religiöse“ als Wahrheit des Erscheinens, genauer eben: als Selbsterscheinen des Erscheinens in seiner Ursprunghaftigkeit, tritt in phänomenologischer Weise daher auch stets als Verabschiedung von vordergründigen Welthorizonten als Sinnhorizont auf. Keiner würde von Religion sprechen, wenn sie nicht genau dieser „Bruch“ mit „Welt“ wäre, denn als das an-

dere von Welt ist sie gerade der Anspruch auf absolutes Erscheinen als dessen Selbsterscheinen - oder auch als „Offenbarung“. Daß der Bruch mit der Welt nicht die Negation oder sogar deren Verteufelung beinhaltet, wird noch zu zeigen sein, aber an dieser Stelle ist es zunächst entscheidend, diesen Bruch als phänomenologische Einklammerung (Epoché) zu verstehen.

Was bleibt, wenn die ganze Welt mit all ihren Sinnhorizonten eingeklammert ist? Es bleibt das rein phänomenologische Leben, das heißt genau das absolute Erscheinen in seiner Selbstphänomenalisierung. Daß Religion zunächst nichts mit Welt zu tun habe, bedeutet folglich: sie ist ein anderer Namen für „Leben“, und zwar nicht für das biographische, existentielle, gesellschaftliche Leben oder wie immer, sondern für das Leben in dessen Absolutheit als Quelle von allem, was „ist“. Nicht zufällig heißt es in einem christlichen Haupttext wie dem Johannes-Evangelium: „Ich bin die Wahrheit und das Leben.“ Wir benutzen diesen Satz nicht als Beweis für unser Verstehen von Religion als Wahrheit, sondern fragen umgekehrt: Wie geschieht es, daß wir diese Aussage in ihrem Wahrheitsan-

spruch überhaupt aufgreifen können? Deutlicher gesprochen: eine Wahrheit kann nie in Buchstaben, Wörtern, Sätzen, Texten, Dogmen, Bekenntnissen, Lehrgebäuden, Theologien, Vorschriften etc. liegen, sondern sie muß sich als in sich lebendig erweisen, das heißt als identisch mit dem absolut-phänomenologischen Leben, das „ich“ unveräußerbar bin.

Die Epoché der Welt durch die Religion ist also radikal, denn sie umschließt auch die Epoché jeglicher Sprache. Sprechen im Sinne von Bedeutungsmittelungen besagt ja, daß innerhalb der Eröffnung einer Welt oder eines Horizontes auf Dinge und Ereignisse in derselben verwiesen wird, die dann ohne Ende im Spiel der Verweisungen ihren „Sinn“ sich weiterhin zusprechen oder absprechen. Nimmt man Sprache wie Texte als Verweis auf einzelne „Wahrheiten“ in diesem Gesamtspiel der Referenzen oder als Eröffnung der Wahrheit des Seins schlechthin nach Heidegger, so bleibt in beiden Fällen bestehen, daß die Wahrheit nicht selbst erscheint, sondern einen Bezug vertritt. Dem entspricht, daß in der abendländischen Tradition „Wahrheit“ als Idee (Platon), Bewußtsein (Kant) oder Intentionalität (Husserl) verstanden wird. Die „Dinge“ jedoch, die mir bewußt sind, auf die ich mich intentional beziehe, von denen ich eine Idee oder Vorstellung habe, sind nicht die Worte, Gedanken oder Begriffe, mit denen ich mich auf sie beziehe. Als solche „Wahrheit“ sind die Dinge also abwesend, und zwar für immer, solange das Gesetz der Welt und deren phänomenologische Wahrheit Differenz und Referenz lautet. Eine zusätzliche Bestätigung wie „es ist wahr, daß...“ fügt also weder (onto)logisch noch phänomenologisch der Wahrheit der Dinge, Sachverhalte und Ereignisse etwas hinzu, sondern es wird nur bekräftigt, was die einzelne Aussage bereits als Voraussetzung enthält: nämlich eine Raum/Zeit-Angabe innerhalb der Weltverweise darzustellen.

Praktisch gesehen bedeutet „es ist wahr, daß ...“ die Aufforderung, hinzugehen und nachzusehen. Somit verweist die Sprache auf die Schau; philosophischer gesprochen: auf den Horizont der Sichtbarkeit bzw. auf die Phänomenalität der Welt als solcher, die - wie wir schon sahen - nicht die Selbstphänomenalisierung der Wahrheit selbst als Leben ist. Wenn ich behaupte: „Es wird regnen, weil die Wolken tief hängen, dann ist dies eine kontingente Aussage im Sinne einer Wahrscheinlichkeit, denn ich werde abwarten müssen, um dann zu sehen, ob es regnet oder nicht. Behauptet jemand: „Alle Radien eines Kreises schneiden sich in dessen Mittelpunkt“, dann ist damit eine notwendige Aussage aufgestellt, die sich in ihrer Richtigkeit aus dem Begriff des Kreises selbst ergibt. Auch hier muß ich hingehen und nachsehen, was bedeutet, den Kreis und die Radien ideativ oder praktisch mit meinen Händen in ihrer geometrischen Notwendigkeit zu konstruieren. Alle Sachverhalte wie Geschehnisse in der Welt, einschließlich meiner selbst als empirischem Individuum, lassen sich so der kontingenten oder notwendigen „Wahrheit“ zuordnen. Sage ich daher: „Es ist

wahr, daß Gottes Sohn Mensch geworden ist“, dann bewege ich mich entweder weiterhin im Bereich der Grammatik der Aussage und versuche (vergeblich) aus einer kontingent-historischen Wahrheit von Glaubenszeugen eine notwendig-religiöse Aussage zu machen oder ich „versteh“ diesen Satz als einen „Bruch“ mit jeder Weltaussage, um etwas über die Selbstoffenbarung Gottes zu „erfahren“, die mit dem Selbsterscheinen des Erscheinens als Leben identisch ist.

Bleiben wir der religiös-kulturellen Vertrautheit halber bei diesem Beispiel, dann kann Gottes Selbstoffenbarung nichts anderes bedeuten als dies: er gibt sich als sich selbst im Sinne des Einzigen, was er geben kann, und zwar eben in seiner ganzen Wesenhaftigkeit als „lebendiger Gott“. Und ich besitze nur einen „Ort“, der nicht die Welt der endlosen Verweisungen ist, um dies „verstehen“ zu können, nämlich mein Leben. Denn auch das rein phänomenologische Leben, das „ich“ bin, gibt sich in allen seinen Punkten und zu allen Augenblicken als das, was es ist, nämlich als es selbst, weil es ohne dem nicht das Leben wäre, das in sich nichts anderes, keine Distanz und keine Verweigerung kennt. Diese Selbstoffenbarung des Lebens als absolute Selbstbindung an sich selbst ohne mögliche Zurücknahme irgendeiner Art ist folglich der Wahrheitszugang, in dem Gott sich uns offenbaren kann. Denn wir haben keinen anderen Zugang zum Leben als im Leben und somit auch keinen anderen Zugang zu Gott. Wir verstehen folglich die Sätze der Heiligen Schrift, des Evangeliums, als wahr in ihrer Ungeheuerlichkeit wie beispielsweise „Ich bin die Wahrheit und das Leben“, weil unser Leben mit derselben Ungeheuerlichkeit spricht, und zwar nicht, weil es „Worte der Welt“ gebraucht, sondern weil „mein“ Leben unablässig von seiner eigenen Wahrheit, das Leben - und nichts als dieses zu sein - nichts zurücknimmt. Dieses phänomenologische Sosein des Lebens ist kürzer gesagt sein Pathos, und dieses unaufhörliche Pathos als absolutes Sich-selbst-Sagen des Lebens ist eine immerwährende Wahrheit ohne Worte.

Es bleiben zum Schluß zwei Klärungen notwendig: die eine betrifft das Verhältnis von Wahrheit und Religionen im historischen Plural; die andere das Verhältnis des Lebens (als Wahrheit der Religion) zur Welt. Wenn jede Religion zur anderen sagt: Du „hast“ nicht den wahren Gott, dann betrifft diese interreligiöse Wahrheitssuche - einschließend des Absolutheitsanspruchs des Christentums - die Ebene der adäquaten Vorstellungen von „Gott“ und deren Reinigung. Da dieser Prozeß wie jede Textauslegung unabschließbar ist, schlugen wir vor, die jeder Religion inhärente „Krisis“ an Vorstellungen und Welt als Epoché schlechthin zu verstehen und damit als Hinweis auf die notwendige Besinnung der Radikalität des Erscheinens im „Leben“. Sofern alle Religionen bezeugen, daß „etwas“ ist, das mit dem unmittelbar Wahrgenommenen nicht konform ist, bezeugen sie direkt oder indirekt die Notwendigkeit einer „Selbstoffenbarung“ Gottes, die ihre absolute Resonanz - das heißt

Möglichkeit der Erfahrung - in unserem „Leben“ hat. Unter diesem rein phänomenologischen Gesichtspunkt spricht „die“ Religion von nichts anderem als von diesem absoluten Leben, das sich gibt, weshalb die Religionen „eins“ sind, ohne sich historisch zu vermischen.

Vollziehen wir dieselbe Wende in Bezug auf Leben und Welt, so ist die Welt „im“ Leben und nicht umgekehrt. Das lebendige Sehen hält jeden Gegenstand originär in seinem Blick, damit ich ihn überhaupt als Gegenstand „im Blick behalten (in-tueri)“ und somit erkennen kann. Der Weltgehalt insgesamt ist daher das Leben selbst, weil alles Erscheinende in dessen „lebendigem Griff“ gehalten wird, wozu auch Bewegung und Praxis des Leibes gehören, ohne die nichts für mich erscheinen würde. Anstatt also die Welt zu fliehen, sie zu verneinen oder zu verteufeln, gibt die Religion erst der Welt ihre eigentliche Dignität zurück, indem diese Welt von Gott als dem Leben („Absoluten“) gehalten wird. Das heißt, sie ist nicht eine amorphe physikalische Masse, sondern eine tatsächliche „Lebenswelt“, genauer gesagt eine „Welt-für-das-Leben“. Es sei denn, wir halten die Religion für antiquiert und liefern die Welt tendenziell ganz den objektivierend-technischen Prozessen aus, die in ihrer neuen Barbarei aus der Welt eine Welt des monotonen Todes machen. Ist Religion aber eine radikale Besinnung auf das Leben als absolutes Erscheinen, so schließt dies heute umso mehr ein, daß jede Reflexion über die „Wahrheit der Religion“ unlösbar ein Nachdenken über den phänomenologisch-praktischen Wahrheitsgehalt der Welt ist. Wird dieser Welt durch die religiöse Epoché jeder Anspruch auf eine letzt-autonome Erscheinungsweise genommen, so gewinnt sie dadurch ein Mehr, welches jeder phänomenologischen Reduktion als Mehr-Gebung inneohnt; dies bedeutet konkret für die Welt: von ihrem Ursprung her ein wirklicher Wert-für-das-Leben zu sein und als solcher bewahrt und gepflegt zu werden.

Eine Anwendung auf das Verhältnis von Religion und Therapie ergibt sich hieraus von selbst. Ist Therapie an nichts anderem interessiert als am „Heil“ eines einmaligen, individuell-subjektiven Lebens, dann steht solche Therapie unmittelbar in der Epoché eines jeden anderen Weltsagens, um allein eine Welt-für-das-Leben zu schaffen, die mit dem „Werden“ einer Welt für ein bestimmtes subjektiv-phänomenologisches Empfinden konform gehen kann. In der Ermöglichung dieses „Übergangs“ von Ich/Welt, wie von Welt/Ich liegt der Akt des „Religiösen“ im Sinne der letzten Wahrheit des Erscheinens selbst. Denn einerseits gilt es doch therapeutisch, keine fixiert-vorgestellte Welt für

endgültig zu halten, sowie andererseits, das je subjektiv erfahrbare Erleben von Sich und Welt mit der absolut-phänomenologischen Ermöglichung dieses Erfahrenkönnens selbst nicht zu verwechseln. Letzteres ruht nur in mir, sofern ich meine absolute (transzendente) „Geburt“ zu jedem Augenblick „im“ Leben habe, also an ein Vorher verwiesen bin, das ich nicht selbst geschaffen habe, sondern in dem ich stets neu gezeugt werde. Damit „bekennt“ in einem ganz elementaren Sinn von „Glauben“ jeder Atemzug und Herzschlag die allerhöchste Offenbarung der Wahrheit selbst, sofern der unbezwingbare Selbstglaube des Lebens an sich selbst nie „fehlt“ im doppelten Sinne dieses Wortes.

Die Therapie kann daher die Wahrheit der Selbstoffenbarung des Lebens und der Religion ansprechen, ohne es zu müssen, denn die tiefste Wahrheit des absolut-phänomenologischen Lebens ist schließlich sein Sich-selbstvergessen - sein namenloses, selbstverständliches „Dasein“, damit ich sein - oder besser: leben - kann. „Gott“ zu vergessen, ihn nicht zu kennen, nicht zu thematisieren, nicht an ihn zu denken und nicht zu ihm zu beten, berührt in keinerlei Weise sein Wesen, das absolute Selbst-geben als Sich-vergessen ist und somit schon all unser „Vergessen“ vorweggenommen hat in ein Schweigen hinein, das unser Grund als Ursprung ist. Insofern hat Therapie keine Verpflichtung, wie Theologie und Bekenntnis, dieses „Vergessen“ als das äußerste Geheimnis der Anwesenheit und Nähe des Lebens anzusprechen. Aber sie kann es tun, wenn das „Heil“ des subjektiven Lebens es erfordert. Und sie kann es in ihren Worten der absolut-gewissen Lebensaffektion tun, ohne damit die Sprache eines expliziten Credo übernehmen zu müssen. Würde hingegen die Therapie sich weigern, die „Wahrheit der Religion“ dort zu Wort kommen zu lassen, wo es das „Bedürfnis“ eines individuellen Lebens ist, davon zu sprechen, würde sie der innersten Wahrheit des Lebens selbst zuwiderhandeln, nämlich die absolute Beladenheit des Lebens mit sich selbst zu verstehen, die in der Unerträglichkeit des Pathos solcher „Lust“ noch vor der möglichen existentiellen Ablehnung oder Zustimmung selbst liegt. Denn hier geht es dann nicht mehr um ein Dieses oder Jenes, an dem ich mich „wissend“ oder „glaubend“ festmachen kann, sondern es geht um die ganz einmalige Möglichkeit, zu erfassen was es heißt, „spirituelles Leben“ zu sein und was von der Existenzanalyse mit dem Begriff „Person“ umschrieben wird. Diese Möglichkeit zu verpassen, wäre in der Tat „Tod“ anstelle von „Geburt“.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens

Viktor E. Frankl und Karl Rahner im Vergleich

Franz Hirsch

Der folgende Artikel ist eine Zusammenfassung der Diplomarbeit „Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Viktor E. Frankl und Karl Rahner im Vergleich“, welche an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien im Sommer 1994 angenommen wurde. Es war eine große Herausforderung für mich, diese beiden Denker, die die Medizin und die Psychotherapie beziehungsweise die Theologie unseres Jahrhunderts so wesentlich mitgeprägt haben, in einer der wichtigsten menschlichen Fragen, der Sinnfrage, zu vergleichen. Die Gedankenfülle beider zu dieser Frage konnte natürlich nicht vollends ausgeschöpft werden.

Diese Arbeit versucht den „Schlüsselbegriff“ Sinn mit seiner „schrecklichen Vieldeutigkeit“¹ von der Logotherapie Frankls und der Transzendentaltheologie Rahners her zu beleuchten und die Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die Sinnfrage herauszuarbeiten.

Was bewegte beide nach dem Sinn des Lebens zu fragen? Auf welchem Grund stehend entwickelten sie ihre Antwortversuche? Was verstehen beide unter Sinn, wo sehen sie einen Letztsinn begründet, und wie ist sinnvolles Leben möglich?

1. Treffen zwischen Frankl und Rahner

Während dieses „literarische Treffen“ zwischen Frankl und Rahner vorbereitet wurde, erfuhr ich zu meiner Überraschung, daß es schon viele Jahre vorher ein „physisches Zusammentreffen“ gegeben haben soll. Tatsächlich bestätigte Frankl in einem Telefongespräch am 20. Dezember 1993, daß er bald nach dem Zweiten Weltkrieg von Rahner in Innsbruck eingeladen wurde, um mit ihm ein Gespräch zu führen. Obwohl er betonte, daß er sich nur noch vage an dieses Treffen erinnern könne, erzählte er folgende Einzelheiten: Frankl hatte an der Universität Innsbruck einen Vortrag gehalten und wurde anschließend von Rahner zu einem Gespräch eingeladen, obwohl dieser, so vermutet Frankl, beim Vortrag wahrscheinlich gar nicht anwesend war. Am nächsten Vormittag besuchte er Rahner im Jesuitenkolleg, wo ihm dieser verschiedene Fragen stellte, nachdem Frankl den Vortrag zusammengefaßt hatte. Insgesamt konnte Frankl sich noch an die kühle Atmosphäre erinnern. Rahner habe ihm zwar ruhig zugehört, sich ihm gegenüber aber eher distanziert und etwas herablassend verhalten. Den Inhalt des Gesprächs habe er aber schon vergessen und der Eindruck, den er eben geschildert hat, sei durch die lange Zeit vielleicht schon etwas verfälscht worden. Er habe auch Artikel von und über Rahner gelesen, und er sei von dessen Publikationen, so betont er nachdrücklich, sehr „eingenommen und angetan“ gewesen. Deshalb könne er sich, so Frankl, gut vorstellen, daß Parallelen zwischen Rahner und ihm zu finden seien. An dieser Stelle sei Professor Frankl noch einmal für das aufrichtige und zuvorkommende Telefongespräch herzlich gedankt.

2. Biographische Parallelitäten

Die folgende Zusammenstellung mag etwas bunt und an den Haaren herbeigezogen erscheinen. Weil aber das konkrete Leben mit dem Denken und der daraus entspringenden

¹ Rahner, Menschliche Sinnfrage, 111.

Theorie notwendig zusammenhängt, scheint es fruchtbar, diesen Vergleich zu wagen.

Frankl und Rahner wurden nicht nur fast innerhalb eines Jahres geboren (Rahner am 5. 3. 1904 und Frankl am 26. 3. 1905), sondern sie begannen auch ihre Publikationen beinahe zur selben Zeit. Durch Freuds Empfehlung wurde der erste wissenschaftliche Artikel Frankls 1924 veröffentlicht. Sein erster Zeitungsartikel erschien jedoch schon 1923 in der Jugendbeilage einer Tageszeitung.² Rahners erste Veröffentlichung erschien 1924 in der Zeitschrift „Leuchtturm“.³

Beide waren politisch aufgeschlossen und hatten ein Ohr für die Sorgen und Nöte der Kleinen, Schwachen und Zurückgekommenen.⁴ Vielleicht wurden gerade dadurch beide mit dem Attribut „links“ bedacht. Frankl, der ja auch Mitglied der Sozialistischen Arbeiterjugend war, schloß sich Adler an, weil ihm unter anderem dessen politisch linke Einstellung entgegenkam.⁵ Rahner war zwar kein Sozialist, wurde aber dennoch oft als „Linkskatholik“ abgestempelt. Durch diese Bezeichnung wollten sich seine Kritiker vor allem über seine „kritische Distanz zum eigenen System“⁶ und seinen Willen zu Offenheit und Erneuerung beklagen.

Weiters ist Frankl und Rahner ihr existential-philosophischer Hintergrund gemeinsam, besonders der Einfluß Heideggers. Hier, im biographischen Teil, sei nur angemerkt, daß Heidegger beide persönlich besucht (Frankl in Wien und Rahner in Innsbruck) und deren Arbeit gewürdigt hat.⁷

Bezeichnend für die Lebenseinstellung beider ist das tapfere „Trotzdem“, das sie allen möglichen Widerständen entgegenhielten. Frankl benannte ja danach eines seiner wichtigsten Werke, und auch Rahner soll es immer wieder in den Mund genommen haben.⁸ Dieses „Trotzdem“ ist in beiden Fällen kein trotziges, sondern eines, das ein „Wozu“ hat. Bei Frankl ist dieses letzte „Wozu“ der ontologische Übersinn, den er letztlich mit Gott gleichsetzt, bei Rahner ist es das absolute Geheimnis, das er Gott nennt.

Nicht zuletzt ist ihnen auch gemeinsam, daß sie in ihrem

jeweiligen Fach als absolute Größen eingeschätzt wurden und werden, was ihre zahlreichen internationalen Anerkennungen und Ehrendoktorate beweisen. Als „große Alte“ hielten (und halten: Frankl ist immer noch unterwegs!) sie Hauptreferate und Ehrevorträge bei zahlreichen Fachkongressen.

3. Anthropologischer Ansatz

Da beide die Einheit der Lehre mit ihrem Leben ernst nehmen, setzen sie beim Leben an, bei den Fragen, die ihnen das Leben selber stellt, das heißt, daß sie von ihrer eigenen unmittelbaren menschlichen Erfahrung ausgehen und ihre Theorien aus dem ableiten, was sie selber erlebt und wahrgenommen haben. Bei beiden kann von ganz konkreten Urerlebnissen gesprochen werden. Bei Rahner ist es sein Urerlebnis der Gotteserfahrung. Dieses hat sein ganzes Leben und Werk nachhaltig geprägt.⁹ Es scheint gerade hier wichtig, dieses intimste Erlebnis Rahner selber beschreiben zu lassen:

„Ich habe Gott unmittelbar erfahren. Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich bin Gott, dem wahren und lebendigen, dem, der diesen alle Namen auslöschenden Namen verdient, wirklich begegnet. Gott selbst. Gott selbst habe ich erfahren, nicht menschliche Worte über ihn. Diese Erfahrung ist niemandem verwehrt. Ich wollte sie anderen, so gut es geht, vermitteln.“¹⁰

Ähnliche Gotteserfahrungen ereignen sich nach Rahner im ganz konkreten Alltag in der transzendentalen Erfahrung, und zwar dort, wo der Mensch sich plötzlich auf sich zurückgeworfen fühlt, „sich nicht mehr ausweichen kann und damit auch einen inneren Grund spürt, der er nicht selber ist und der ihn trägt und antreibt“.¹¹ Von diesem inneren absoluten Kern her, aus dem ein „Ja“ herausschallt, und von dem er sich daher angenommen weiß, treibt er seine Theologie. Als Glaubender deutet er diese transzendente

² Vgl. Frankl, Sinnfrage 148.

³ Vgl. Vorgrimler, Karl Rahner, 70.

⁴ Frankl organisierte schon als junger Arzt kostenlose Beratungsstellen für arbeitslose Jugendliche (vgl. Frankl, Sinnfrage, 155), und Rahner sorgte sich Zeit seines Lebens in Stille um arme Menschen und wohnte, wenn er sich als emeritierter Professor in Wien aufhielt, im Jugendhaus der Caritas, um mit obdachlosen Jugendlichen ins Gespräch zu kommen (vgl. Rahner, Bekenntnisse, 81f).

⁵ Vgl. Kindler, Heyer, 836.

⁶ Vorgrimler, Karl Rahner, 95.

⁷ Vgl. Frankl, Sinnfrage, 145; vgl. Vorgrimler, Karl Rahner, 79.

⁸ Vgl. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen; vgl. Vorgrimler, Karl Rahner, 7.

⁹ Vgl. Vorgrimler, Karl Rahner, 22-25.

¹⁰ Ebd., 22.

¹¹ Ebd., 22f.

Erfahrung auf die kategoriale Offenbarungsgeschichte hin. In Jesus Christus weiß er sich vom absoluten Gott unwiderrufflich angenommen. Genau das ist für ihn der Kern des christlichen Glaubens.¹²

Ein Urerlebnis Frankls ist die Erfahrung der tiefen Geborgenheit in seiner Kindheit, die ihm die Sicherheit schenkte, „geborgen, bewacht und behütet zu sein“.¹³ Ein zweites Urerlebnis, wenn man es so nennen darf, ist für Frankl zweifellos die Tatsache, daß er vier Konzentrationslager überlebt hat. Daraus konnte und kann er sein tiefes Grundvertrauen in das Leben schöpfen, das ihm niemand mehr nehmen kann.¹⁴ Das Innewerden des Überlebens ist ein „Seinserlebnis“¹⁵ tiefster Art, in dem Frankl erfährt, daß er wert ist zu leben.

Bei der Entwicklung ihrer Theorien aus den je eigenen existentiellen Urerlebnissen kommt bei beiden, so kann begründet vermutet werden, unter anderem der Einfluß Heideggers zum Vorschein. Die „Daseinsinnewerdung“, wie man das „In-der-Welt-Sein“ Heideggers auch bezeichnen könnte, dürfte einen nicht geringen Einfluß auf die „transzendente Erfahrung“ Rahners und auf das „Werterleben“ Frankls, das dem Seinserlebnis entspringt, gehabt haben. Bei beiden führt das Urerlebnis des Getragen- und Angenommenseins zur unerschütterlichen und tiefen Überzeugung, daß das Leben sinnvoll ist. Und aus dieser inneren Sicherheit heraus entwickeln beide ihre theoretischen Überlegungen, Frankl die Logotherapie und Rahner die Transzendentaltheologie.

Das Bestreben, ihren jeweiligen Fachbereich zu personalisieren und zu humanisieren, ist eine Konsequenz dieser Urerlebnisse. Denn in diesen erfuhren sie sich ursprünglich als Mensch, als würdevolle Person. So versuchten beide für ihre Mitmenschen fruchtbar zu machen, was sie selber personal erfahren haben. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß beide den verschiedenen Institutionen sehr kritisch gegenüber stehen, besonders dort, wo sie den Menschen hindern, seine Subjektivität zu leben und wo so die Person als einzelne untergeht.¹⁶

4. Unbewußter Gott = Anonymes Christentum?

Frankl spricht von einem „unbewußten Gott“ und Rahner von einem „anonymen Christentum“. Vordergründig könnte man meinen, daß sie dasselbe meinen. In einem gewissen Sinn beschreiben sie sehrwohl das gleiche Phänomen, intendieren aber mit ihrer jeweiligen Wortschöpfung doch unterschiedliches. Das gleiche Phänomen, das beide erkennen, ist das Hingeordnetsein des Menschen auf das Absolute. Frankl beschreibt das als unbewußte Religiosität und Gottbezogenheit, die in jedem Menschen da ist.

Rahner kann dem durchaus zustimmen, geht aber mit dem Begriff „anonymes Christentum“ einen theologischen Schritt weiter. Ihm geht es vorwiegend um eine innerchristliche soteriologische Frage: Kann der Mensch, der die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus nicht kennt auch ewiges Heil erlangen?

Rahner versucht zwei Glaubenswahrheiten, die sich vordergründig zu widersprechen scheinen, zusammenzudenken. Es handelt sich um die biblischen Glaubenslehren vom allgemeinen Heilswillen Gottes einerseits und von der Ausschließlichkeit des Heilsweges durch Jesus Christus. Wenn Gott will, daß alle Menschen gerettet werden, viele Menschen aber ohne Schuld die Offenbarung in Jesus Christus nicht kennen, „muß man nicht nur eine anonymer Theist, sondern auch ein anonymer Christ sein können“.¹⁷

5. Die Sinnfrage

5.1 Theologische Grundlegung

Ohne Frankl von der Theologie her vereinnahmen zu wollen, wird man bei genauerem Hinsehen wohl sagen müssen, daß seine ontologische Sinnbegründung letztlich eine theologische ist.¹⁸ Frankls Sinnbegriff gründet im Wert-

¹² Vgl. Rahner, Wagnis, 41-49.

¹³ Frankl, Sinnfrage, 146;

¹⁴ Besonders eine Begebenheit scheint hier erwähnenswert, die Frankl kurioserweise in keinem seiner Bücher niederschrieb, die ihn aber trotzdem nachhaltig geprägt hat. Alfried Längle, der diese aus mündlicher Überlieferung kannte, erzählte sie am 17. 1. 1993 im Zuge der Ausbildung für Lebensberatung: Als Frankl im KZ Theresienstadt war, erfuhr er, daß er auf der Liste derer stand, die nächsten Tag nach Auschwitz transportiert werden sollten. Er wußte, daß das den Tod bedeuten würde. Nach dem ersten Schock, in dem er auch an Selbstmord dachte, überkam ihn aber plötzlich ein Gefühl der beglückenden Erleichterung, weil er gleichsam die Lebenslast ablegen konnte und keine Verpflichtung mehr hatte. Dadurch konnte er sich von sich selber distanzieren und war fähig, bewußt das anzuschauen, was dieses totgeweihte Leben noch mit ihm vorhatte. Er dachte, daß ja noch etwas Unvorhergesehenes passieren könnte. Am folgenden Morgen wurde tatsächlich der Transport abgesagt, und beim nächsten stand er nicht mehr auf der Liste.

¹⁵ Längle, Seinserlebnis, 47.

¹⁶ Rahner fordert die katholischen Theologen geradezu auf, eine „ungewollte Unkirchlichkeit“ zu riskieren, damit die Theologie nicht zu einer leeren Wiederholung des institutionellen Lehramtes werde (vgl. Rahner, Methode, 94).

¹⁷ Rahner, Rechenschaft, 9.

¹⁸ Vgl. Längle, Sinn-Glaube, 15f.

begriff, und die Werte, als „umfassende Sinnmöglichkeiten“¹⁹, werden mit dem „Sinn-Organ“ Gewissen, durch das eine „außermenschliche Instanz“²⁰ hindurchtönt, erfaßt. Aus dem transzendentalen (im Sinne von Kant!) Gewissen wird plötzlich ein Fenster zur Transzendenz. Frankl scheut sich auch nicht, die Stimme des Gewissens als „*Personalissimum*“, ja als „Gott“²¹ zu bezeichnen. So begründet Frankl den Sinn über das Gewissen im Absoluten.²²

Aber nicht nur im Gewissens-, sondern auch im Franklschen „Wertverständnis“ liegt Gott „genetisch zugrunde“.²³ Werten ist nach Frankl überhaupt erst von einem absoluten Wert her möglich, da jeder Wertung ein „Wertmaximum“ zugrunde liegt. Und weil die menschlichen Werte an eine menschliche Person gebunden und somit personaler Natur sind, definiert er auch den höchsten Wert als personalen.²⁴ Deshalb kann er sagen: „Erst von einem absoluten Wert, von einer absoluten Wertperson her: von Gott her - erhalten die Dinge einen Wert“.²⁵

Der Sinnbegriff Frankls ist also über sein Wert- und Gewissensverständnis in Gott begründet. Längle faßt zusammen: „Beim Franklschen Sinnbegriff steht Gott am Anfang. Sinn und Werte sind Vermittler, weil sie von ihm künden. Es findet sich das Prinzip des prophetischen Glaubens wieder.“²⁶

Diese Sicht bleibt nicht ohne Konsequenzen: Längle befürchtet, daß Frankls Sinnverständnis einen „zwingenden und moralisch - appellativen Charakter bekommen“²⁷ kann. Da Frankl eine letzte Sinnhaftigkeit des ganzen Lebens und auch des Leidens postuliert, könne sein Sinnverständnis zu einer „emotionalen Überforderung führen, weil für den psychischen Verarbeitungsprozeß (wie z.B. das Klagen) wenig Raum ist“.²⁸

Von „welchem“ Gott geht Frankl aus? Frankls Gottesbegriff

ist jenem Rahners sehr ähnlich. Die folgenden Worte könnten tatsächlich auch von Rahner stammen:

*„Wir wissen, daß Gott letztlich und schlechthin undenkbar und unsagbar ist - er ist nur glaubbar, nur liebbar. Alle Thesen der Theologen mögen in diesem Lichte wie bloße Gleichungen erscheinen, Gleichungen mit einer Unbekannten - Gleichnisse mit dem einen Thema des ‘unbekannten’ Gottes. Gott ist und bleibt, allem Diesseitigen, Irdischen, Menschlichen, Zeitlichen gegenüber, in absoluter Inkommensurabilität.“*²⁹

Daß Rahner, als gläubiger Theologe, seinen Sinnbegriff auch in Gott festmacht, verwundert nicht weiters; dennoch lohnt es sich genau hinzuschauen, welche Konsequenzen Rahner daraus zieht.

Rahner geht aus vom unbegreiflichen Gott als letztem Sinngrund. Er nimmt aber diese Unbegreiflichkeit Gottes, die er als „Eigenschaft seiner Eigenschaften“³⁰ bezeichnet, radikal ernst. Wenn Gott das absolut unbegreifliche Geheimnis ist, verbietet es sich uns Menschen, „jetzt und in alle Ewigkeit, in irgendeiner Wirklichkeit einen Sinn zu suchen und zu finden meinen, der für uns ergreifbar und durchschaubar ist“.³¹ Aus diesem Grund darf unsere Vernunft nicht als Vermögen des Begreifens, wie das neuzeitliche Erkenntnisideal fordert, verstanden werden, sondern als „Vermögen des Ergriffenwerdens“³² durch das Absolute selber. In der transzendentalen Erfahrung kann uns der *Unbegreifbare ergreifen*. Die einzig adäquate Antwort des Menschen ist, sich diesem Geheimnis in Liebe anzuvertrauen und gerade daraus das Leben zu gestalten.

Durch diese Antwort wird nicht plötzlich alles Ungereimte, Fragmenthafte und Leidvolle weggezaubert, sondern das Leben und Gott bleiben absolut geheimnisvoll. Somit ist Gottese Erfahrung nicht nur Erfahrung von Liebe, Hoffnung und Licht, sondern genauso von Finsternis, Ferne, Verlas-

¹⁹ Frankl, Seelsorge, 79.

²⁰ Frankl, Gott, 40.

²¹ Frankl, Grundriß, 111.

²² An dieser Stelle muß sich Frankl bekanntlich die Kritik Küngs gefallen lassen, daß er vorschnell von der „Stimme des Gewissens“ auf einen „unbewußten Gott“ schließe, und sich so „allzu passioniert auf eine positive Theologie (Psychologie?) hin“ beuge (Küng, Gott, 360).

²³ Längle, Sinn-Glaube, 16.

²⁴ Vgl. Frankl, Der leidende Mensch, 355f.

²⁵ Ebd., 357.

²⁶ Längle, Sinn-Glaube, 20.

²⁷ Ebd., 19.

²⁸ Ebd.

²⁹ Frankl, Der leidende Mensch, 374.

³⁰ Rahner, Menschliche Sinnfrage, 116.

³¹ Ebd., 118.

³² Ebd., 120.

senheit und Sinnlosigkeit.³³ In der Einleitung zum Grundkurs betont Rahner, daß Christsein „in die dunklen Abgründe der Wüste dessen“ hineinführt, „den man Gott nennt“.³⁴ Daher hat der Christ „weniger als jeder andere ‘letzte’ Antworten“, und er kann Gott nicht als „durchschauten Posten in die Rechnung seines Lebens einsetzen“.³⁵ Weil Gott „der unauslotbare finstere Abgrund“³⁶ ist, darf der Mensch auch klagen, trauern, weinen und zürnen. Und weil Gott Geborgenheit und Liebe ist, darf sich der Mensch in ihm aufgehoben wissen.

Beide, Frankl und Rahner, kämpfen gegen das einseitige neuzeitliche Erkenntnisideal, das Gott von vornherein als undenkbar abstempelt. Frankl versucht besonders durch seine Dimensionalontologie ein Fenster zur Transzendenz aufzutun. Dasselbe versucht Rahner, indem er beim jeweiligen Gesprächspartner ganz konkret bei dessen „Erfahrungsmitte“ (transzendentaler Erfahrung) ansetzt. „Von dort her sucht er bei jedem einzelnen dessen Offenheit zum Ganzen, die jede weltliche Einzelerfahrung und jedes einzelne Subjekt mit sich trägt“.³⁷

Nicht nur Rahner beschreibt die Transzendenz als Geheimnis, sondern auch Frankl kennt und schätzt diesen Begriff. In einem Telefongespräch³⁸ erzählte er dem Autor von einer Begräbnispredigt von Oberrabbiner Leo Baeck³⁹, der sehr nachdrücklich von Gott als dem Geheimnis sprach. Er habe, so Frankl, „nicht so billig mit Gott herumhantiert“, sondern Gott als Geheimnis bezeichnet. Baeck sei, so Frankl, ein Heideggerschüler gewesen, und er vermutet, daß er den Begriff Geheimnis von Heidegger übernommen habe. Wenn dies wirklich der Fall ist, schließt sich hier der Kreis zu Rahner, der von Heidegger sagt, daß er eine große Seins-Philosophie entwickelt habe, von der er meint, daß sie für einen katholischen Theologen, „für den Gott das unaussagbare Geheimnis ist und bleiben wird, immer eine faszinierende Bedeutung haben kann und wird“.⁴⁰

Eine genauere Untersuchung, inwiefern Rahner den Begriff

Geheimnis direkt von Heidegger übernommen hat, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

5.2 Das Verhältnis von existentiellem und ontologischem Sinn

Um die komplexe Sinnfrage zu strukturieren, wurde in dieser Arbeit die Unterscheidung nach Längle⁴¹ zwischen existentiellem und ontologischem Sinn eingeführt. Bei Frankl ist diese Einteilung explizit noch nicht anzutreffen, implizit ist sie aber da. In diesem Zusammenhang möchte ich auf die umfangreiche Diskussion in den letzten zwei Ausgaben des Bulletins und in der ersten Ausgabe der Existenzanalyse hinweisen. Es wäre eine Verdoppelung, hier auf die existentielle und ontologische Sinnfrage bei Frankl genauer einzugehen.

Auch bei Rahner lassen sich existentieller und ontologischer Sinn unterscheiden. Ja, man könnte sogar die kühne Behauptung aufstellen, daß er auf diese beiden Aspekte der Sinnfrage seine ganze Theologie aufgebaut hat. Das zentrale Bemühen Rahners gilt dem Problem, die innere Einheit zwischen der transzendentalen Erfahrung und der kategorialen Offenbarungsgeschichte darzulegen. Der Mensch ist nicht einer, der nur für sich, in seiner kleinen biedermeierlichen Welt der eigenen Erfahrungen existiert, sondern einer, der gerade durch die konkreten Erfahrungen immer schon hinausverwiesen ist auf das Absolute. Das heißt, daß in der horizontalen Welterfahrung („transzendental“ bei Kant) schon die vertikale Gotteserfahrung aufleuchtet („transzendental“ bei Rahner), die sich in der kategorialen Offenbarungsgeschichte manifestiert.

Für Rahner ist aber der umgekehrte Weg genauso wichtig, und er versucht daher immer wieder, die theologischen Begriffe der kategorialen Offenbarungsgeschichte in die ursprüngliche Erfahrung hinein zurückzuverweisen.⁴²

Hier könnte eingewendet werden: Was hat das alles mit der Sinnfrage zu tun?

³³ Vgl. Weger, Karl Rahner, 65f.

³⁴ Rahner, Grundkurs, 14.

³⁵ Rahner, Wagnis, 30.

³⁶ Ebd., 31f.

³⁷ Görres, Karl Rahner, 80.

³⁸ Telefongespräch des Autors mit Prof. Frankl, am 20. 12. 93.

³⁹ Leo Baeck (1873-1956), Oberrabbiner von Berlin, einer der bedeutendsten Führer des Reformjudentums, war ab 1933 Präsident der Reichsvertretung der deutschen Juden. Er lehnte es ab, Deutschland zu verlassen, und wurde 1943 nach Theresienstadt deportiert. In diesem Lager, in dem viele prominente Juden inhaftiert waren, wurde ein autonomes Kulturleben zugelassen. Als Frankl auf dem Dachboden einer Kaserne zu einem Vortrag vor 16 Leuten eingeladen worden war, ließ es sich Baeck, der zu dieser Zeit Ehrenvorsitzender des Judenrates war, nicht nehmen, Frankl zu hören, weil er ihn „irgendwie gemocht“ hat. Nach der Befreiung wurde Baeck in London Präsident der World Union for Progressive Judaism (aus dem Telefongespräch des Autors mit Frankl vom 20. 12. 93).

⁴⁰ Rahner, Erinnerungen, 47.

⁴¹ Vgl. Längle, Leben, 53.; vgl. ders., Mensch, 179-181; vgl. ders., Sinn-Glaube, 15-20.

⁴² Vgl. Rahner, Grundkurs, 28.

Findet sich nicht der existentielle Aspekt der Sinnfrage bei Rahner genau darin, was er mit „transzendentaler Erfahrung“, und der ontologische Aspekt der Sinnfrage dort, was er mit der geglaubten „kategorialen Offenbarung“ bezeichnet?

Bei Rahner sind existentieller und ontologischer Sinn, genauso wie die transzendente Erfahrung und die kategoriale Offenbarung, von innen her aufeinander verwiesen. In der transzendentalen Erfahrung, im existentiellen Sinn-erlebnis, wird der Mensch vom Leben, vom Absoluten her angefragt, und durch diese Frage und durch das apriorische, unthematische und unreflektierte „Wissen“ der transzendentalen Erfahrung angestoßen, fragt der gläubige Mensch in der ontologischen Sinnfrage nach dem begrifflichen, sagbaren und reflektierten „Wissen“ der kategorialen Offenbarung.⁴³ Dieser religiös-ontologische Sinn muß immer wieder in die existentiell-transzendente Erfahrung und somit ins Angesicht des Absoluten, ins Mysterium, zurückverwiesen werden.⁴⁴ Somit ist bei Rahner im existentiellen Sinn der ontologische Sinn immer schon unthematisch mitgegeben, sodaß wir von einer inneren Einheit von existentiell- und ontologischem Sinn sprechen können.

Diese Einheit wird bestätigt im Glauben an Jesus Christus. Weil „Gott selbst Mensch geworden ist und es in Ewigkeit bleibt“, ist und bleibt Theologie „in Ewigkeit Anthropologie“⁴⁵ und umgekehrt. Und aus dieser Korrelation von Christologie und Anthropologie folgt die innere Verbindung zwischen existentieller und ontologischer Sinnfrage. Der gläubige Christ unterscheidet daher nicht so streng wie die Existenzanalyse zwischen existentiell- und ontologischem Sinn, sondern er kann nur in seinem umfassenden „theologischen“ Sinn existentielle und ontologische Akzente nuancieren.⁴⁶

In der Logotherapie und Existenzanalyse hingegen ist es geradezu notwendig, diese Unterscheidung streng durchzuhalten. Was Frankl begonnen hat, baut Längle aus und führt konsequent fort, um mit einer empirischen Therapie weltanschauungsunabhängig arbeiten zu können.

5.3 Der Sinnvollzug

Der Begriff „Totalexperiment“, der vom Wiener Philosophen Erich Heintel stammt, eignet sich gut, eine letzte wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Frankl und Rahner darzustellen. Bevor wir näher auf diesen Berührungspunkt eingehen, soll dieser Begriff durch Heintel selber definiert werden:

„Überall, wo also Handeln im Zeichen der Unverfügbarkeit sich aus bestimmtem Horizont und doch im Risiko über ihn hinaus bewährt, steht der Mensch im Zeichen des Total-experiments.“⁴⁷

Keine Weltanschauung und keine Religion kann theoretisch verifiziert oder bewiesen werden. Die einzig mögliche „Verifikation“ ist das konkrete Leben im praktischen Vollzug. Beide, Frankl und Rahner, haben diesen Sachverhalt im Zusammenhang der Sinnfrage genauso gesehen. Der Sinn wird erst in der Praxis real und *wirklich*. Dies gilt sowohl für den existentiellen Sinn, der erst in der praktischen Antwort auf die Frage der konkreten Situation, gegenständlich wird, als auch für den ontologischen und theologischen. Es ist nach Frankl unmöglich, „rein intellektuell herauszubekommen, ob alles letzten Endes sinnlos ist, oder ob hinter allem ein verborgener Sinn steht“.⁴⁸ Diese Frage kann nur „eine existentielle Entscheidung“, die das Gewicht des „eigenen Seins in die Waagschale“⁴⁹ wirft, beantworten. Frankl definiert den „Sinnglauben“ folgendermaßen:

„Der Glaube ist nicht ein Denken, vermindert um die Realität des Gedachten, sondern ein Denken, vermehrt um die Existentialität des Denkenden.“⁵⁰

Und an anderer Stelle:

„... es gibt nur eine einzige, die große ‘Glaubenswahrheit’: die Wahrhaftigkeit des Glaubens - die Wahrhaftigkeit, in der ein Glaube vollzogen wird, in der er als Leben gelebt wird.“⁵⁵

⁴³ Vgl. Weger, Karl Rahner, 32.

⁴⁴ Vgl. Rahner, Grundkurs, 28.

⁴⁵ Ebd., 223.

⁴⁶ Dieser innere Zusammenhang raubt dem Menschen aber keineswegs die Freiheit, vielmehr gewinnt er, wenn er das Absolute (Gott) als solches ernst nimmt, erst echte Freiheit (vgl. Rahner, Menschliche Sinnfrage, 128).

⁴⁷ Heintel, Sinnanspruch, 112.

⁴⁸ Frankl, Gott, 91.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 92.

⁵¹ Frankl, Wille, 70.

⁵² Rahner, Sinnfrage, 197.

⁵³ Ebd.

Rahner ist in diesem Punkt mit Frankl völlig einig. Er nennt die Einheit von Theorie und Praxis, das Totalexperiment, den „umfassenden Sinn der Existenz“⁵². Rahner dazu:

„Die Ganzheit eines wirklichen Sinnes der ganzen Existenz kann nur durch einen totalen Einsatz dieser Existenz mit all ihren Dimensionen erreicht werden.“⁵³

So sind sich Frankl und Rahner einig, daß der Sinn des Lebens erst im praktischen Vollzug zu sich kommt. Das Leben wird dadurch erst sinn-voll.

Literatur

- | | | | |
|----------------|--|---------------|---|
| Frankl V.E. | Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Frankfurt am Main 1987. | Küng H. | Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1987. |
| Frankl V.E. | ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1982. | Längle A. | Das Seinserlebnis als Schlüssel zur Sinn-erfahrung, in: Sinn-voll heilen. Viktor E. Frankls Logotherapie - Seelenheilkunde auf neuen Wegen, Freiburg/Breisgau 1984, 47-63. |
| Frankl V.E. | Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, München-Zürich 1990. | Längle A. | Leben heißt antworten. Existenzanalyse als Sinnerhellung, in: Rothbucher, H./ Wurst, F. (Hg.), Wovon wir leben - wovon wir sterben. Salzburg 1988, 40-58. |
| Frankl V.E. | Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, München 1992. | Längle A. | Was sucht der Mensch, wenn er Sinn sucht?, Separatum zu: Daseinsanalyse 8 (1991) 174-183; engl. Übersetzung: Ders., What Are We Looking for When We Search for Meaning?, in: Ultimate Reality and Meaning, vol. 15 no. 4 (december 1992) 306-314. |
| Frankl V.E. | Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie, München-Zürich 1991. | Längle A. | Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür? Zur Differenzierung von ontologischem und existentiellem Sinn in der Logotherapie, in: Bulletin 2 (1994) 15-20. |
| Frankl V.E. | Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München-Zürich 1992. | Rahner K. | Bekenntnisse, in: Sporschill, G. (Hg.), Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre, Wien-München 1984, 11-59. |
| Frankl V.E. | Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie, in: Ders., Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten, München-Zürich 1987, 57-184. | Rahner K. | Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XIII, Einsiedeln 1978, 111-128. |
| Frankl V.E. | Logotherapie und Religion, in: Bitter, W. (Hg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, 97-111. | Rahner K. | Die Sinnfrage als Gottesfrage, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 195-205. |
| Görres A. | Rahner Karl, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. Freiburg-Basel-Wien, 1982. | Rahner K. | Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinhold Krauss, Freiburg-Basel-Wien 1984. |
| Heintel E. | Vom Sinnanspruch des Glaubens, in: Reikerstorfer, J. (Hg.), Befreiter Mensch. Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung, Wien 1976, 109-124. | Rahner K. | Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 31984. |
| Kindler N.G.R. | Heyer in Deutschland. In: Eicke, D. (Hg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. III, Zürich 1977, 820-840. | Rahner K. | Jesus Christus - Sinn des Lebens, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. XV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, 202-216. |
| Kolbe Ch. | Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl, Stuttgart 1986. | Rahner K. | Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner Le-sebuch, Lehmann, K., Raffelt, A. (Hg.), Freiburg-Basel-Wien 1979. |
| | | Rahner K. | Überlegungen zur Methode der Theologie, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 79-126. |
| | | Vorgrimler H. | Wagnis des Christen. Geistliche Texte, Freiburg-Basel-Wien 1974. |
| | | Weger K.-H. | Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg-Basel-Wien 1988. |
| | | | Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg-Basel-Wien 1986. |

Existenzanalyse als Therapie ekklesiogener Neurosen

von Brigitte Kalies

Der folgende Text ist ein Auszug aus einer Abschlußarbeit gleichen Titels zur Ausbildung in existenzanalytischer Psychotherapie. Sie basiert auf den Erfahrungen, die B. Kalies während ihrer nunmehr vierjährigen Tätigkeit in der Evangelischen Beratungsstelle für Ehe-, Familien- und Lebensfragen gemacht hat. Da die Gründung und Trägerschaft dieser Einrichtung eng mit einer evangelischen Freikirche verknüpft ist, findet sich dort häufig eine Klientel aus fundamentalistisch-frommen Kreisen, die aus unterschiedlichen Beweggründen andere, „weltliche“ Einrichtungen und Therapeuten eher meidet.

Sie selbst kennt diese Form der Religiosität aus eigener Erfahrung und bezieht diese sowie ihre gegenwärtige Glaubenshaltung dort, wo es ihr sinnvoll erscheint, in den Therapieprozeß mit ein.

B. Kalies ist Ärztin, 34 Jahre alt und hat ihre Ausbildung in Existenzanalyse 1986 bei Günter Funke begonnen. Neben der Therapie und Beratung von Einzelpersonen arbeitet sie in der Paarberatung, sowie in der Schwangerschaftskonfliktberatung.

In meiner Arbeit wollte ich einem Phänomen nachgehen, das heutzutage einigen von Ihnen vielleicht gar nicht mehr so geläufig ist, das mir aber aufgrund der oben beschriebenen Situation immer wieder begegnet, nämlich der „Ecclesiogenen Neurose“ (n. E. Schaetzing, 1955), ein Begriff, unter dem „alle jene seelischen Schwierigkeiten und psychoneurotischen Erkrankungen zusammengefaßt sind, die durch Fehlformen von Frömmigkeit und Religion entstehen“ (H. Hark).

Mich hat dabei besonders interessiert, ob und wenn ja, warum die Existenzanalyse ein geeignetes Verfahren in der Therapie dieser Klientel ist und ob bzw. wodurch mein eigenes Christ-Sein Auswirkungen auf den Prozeß haben kann bzw. darf.

In dem dem Textauszug vorangehenden Teil habe ich zum Verständnis des religiösen Hintergrunds meiner Klientel die Begriffe des Pietismus sowie des Fundamentalismus erläutert

und Ch. Kolbe zitiert, der unter dem Stichwort der „funktionalisierten Religion“ eine „Über-Ich“ Religion beschrieben hat, in der „Gott gleichsam als Verlängerung der moralischen Vaterinstanz maßgeblich als strafender und nach gewissen bürgerlichen Moralvorstellungen auftretender Richter erlebt wird. Das heißt: Funktionalisierte Religion steht im Dienst einer anderen Sache, ist eben Funktion.“ (Kolbe, Essay, 5).

Daraus folgt:

„Wo dieser Glaube jedoch, häufig aufgrund zunehmender Lebensschwierigkeiten hinterfragt wird und damit deutlich wird, welchen Zweck er eigentlich erfüllen soll und muß, verliert sich das Interesse an Religiosität oft gänzlich. Dieses Verschwinden der Bedeutung von Religion im persönlichen Erleben ist Ausdruck funktionalisierter Religiosität, d.h. der Mensch ist jetzt in der Lage, anders als mit dieser Form von Religiosität für sich zu sorgen, er braucht die Religion nicht mehr.“ (ebd. 6)

Nach Frankl ist der Begriff der „funktionalisierten Religiosität“ eigentlich nicht korrekt, für ihn ist „Religion entweder existentiell - oder gar nicht“ (Frankl 1988, 50). Kolbe beschreibt mit Hilfe dieses Begriffes also ein Phänomen, bei dem es sich existenzanalytisch gar nicht um etwas Religiöses und damit Geistiges handeln kann. Dies hervorzuheben scheint mir wichtig, da Frankl immer wieder die strikte Trennung zwischen Psychischem und Geistigem betont („ontologischer Hiatus“). Das hieße also: Der sich weiterentwickelnde Mensch braucht nicht „die Religion“ nicht mehr, sondern dieses psychische „Hilfsmittel“, welches er als Religion angesehen bzw. erlernt hat.

Das heißt, daß die Klienten, die Angst haben, durch die Psychotherapie „ihren Glauben zu verlieren“, durchaus etwas Richtiges spüren. Ich nehme diese Befürchtungen daher sehr ernst, indem ich sie darüber aufkläre, daß Therapie immer auch Veränderungen von Beziehungen anstrebt, was aber nicht deren Verlust bedeuten muß. Dies gilt auch

für die Beziehung zu Gott. Die Bereitschaft, sich selbst und die Art, Beziehungen zu gestalten, kritisch in Frage zu stellen, ist daher notwendig, wobei die Beziehung zu Gott nicht aus Angst ausgespart werden sollte. Ich denke, daß der anthropologische Hintergrund der Existenzanalyse ein guter Boden ist, um sich diesen Fragen zu nähern.

Aus dem Vorangegangenen wird deutlich, daß die Klienten mit ekklesiogener Neurose meist die Anfrage an mich richten, ob die von mir vertretene Therapierichtung ihren Glauben akzeptiert, ob sie einen Raum bietet für diesbezügliche Fragen und Probleme. Da ich sie in dieser Frage ernstnehmen möchte, halte ich es für wichtig, dem nachzugehen. Ich möchte dies in den folgenden drei Schritten tun:

Zuerst werde ich herausarbeiten, welche Einstellung Frankl zum Thema Glaube hat, in einem weiteren Schritt soll es darum gehen, welche Konsequenzen er für die angewandte Existenzanalyse daraus zieht und welche Position die gegenwärtigen Vertreter dieser Therapierichtung innehaben. Zuletzt werde ich meine eigenen Gedanken entwickeln, die ja bestimmend sein werden bzw. schon sind für mein eigenes Vorgehen in der Therapie von ekklesiogenen Neurosen. Wie das bisher praktisch aussah, soll eine ausführliche Falldarstellung verdeutlichen.

1. Viktor Frankls Haltung zur Religiosität

Viktor Frankl ist Jude, und für ihn ist die „Transzendenz“, von deren Existenz er ausgeht, repräsentiert durch eine „Personalität“, die einen Namen hat, Gott.

Dieser Gott ist Schöpfer des Menschen, er versteht also den Menschen im Grunde von diesem Gott her, was sich wiederum in seiner für die Existenzanalyse prägenden Anthropologie niederschlägt:

„Nunmehr geht es darum, durch Einbezug der Transzendenz in die Wesenslehre vom Menschen ein Menschenbild wiederherzustellen, das dem Wesen des Menschen insofern gerecht wird, als in diesem Bilde der Wesenszug seiner Transzendentalität mit eingezeichnet ist. Ein wesensgerechtes Menschenbild sprengt nämlich nicht nur den Rahmen der Faktizität, sondern auch der Immanenz. Das Bild des Menschen ist im Rahmen der Immanenz nicht vollendet. Entweder der Mensch versteht sich als Ebenbild Gottes - oder er gerät zum Zerrbild seiner selbst.“ (Frankl 1984, 330)

Dieser „Einbezug der Transzendenz“ ist im Menschen gegenwärtig in der Sphäre des „Geistig Unbewußten“, welches nach Frankl neben dem Triebhaft-Unbewußten vorhanden ist. Auch und gerade im Bereich des Unbewußten betont Frankl, „daß die Grenze zwischen dem Geistigen, als dem Eigentlichen am Menschen und dem Triebhaften nicht scharf genug getrennt werden kann“. Die wichtige Entdeckung der Existenzanalyse ist nun, daß sie im Bereich des Geistig-Unbewußten die „Unbewußte Religiosität“ entdeckt hat „im Sinne einer unbewußten Gottbezogenheit als einer dem Menschen anscheinend immanenten, wenn auch oft latent bleibenden Beziehung zum Transzendenten“ (Frankl 1988, 47).

Hieraus wird deutlich, daß geistig unbewußte Inhalte genauso verdrängt werden können wie andere auch. Folgen wir diesem Gedanken, so existiert auch in einem Menschen, der sich als Atheist versteht, eine unbewußte Ausrichtung auf Gott hin, die Frankl für jeden Menschen postuliert:

„Am Grunde seines Seins liegt eine Sehnsucht, die dermaßen unstillbar ist, daß sie gar nichts anderes meinen kann als Gott.“ (Frankl 1984, 233)

Die Verbindung zur Transzendenz besteht konkret durch das „Sinnorgan“ des Menschen, das Gewissen, das Frankl als „Stimme der Transzendenz“ bezeichnet, die „von personaler Seins-

art sein muß“. An dieser Stelle wird noch einmal die Tragik besonders offenbar, daß Menschen, die in einer „Über-Ich-Religiosität“ verhaftet sind, sich von den eigentlichen Quellen der Transzendenz abschneiden. In diesen Fällen ist eine Erhellung des Franklschen Gewissensbegriffes von therapeutischem Wert.

Das Gewissen ist auch die Instanz, die dem Menschen intuitiv Werte erschließt bzw. ihn für einen Wert entscheiden läßt. Frankls Wertverständnis geht davon aus, daß alle Werte, also alle Sinnmöglichkeiten des Menschen, erst von einem „absoluten Wert, von einer Wertperson - von Gott her ihren Wert erhalten“ (Frankl 1984, 223 ff.).

Er setzt voraus, daß jeder Mensch, wenn auch unbewußt, bei jeder Wertung den „göttlichen Schiedsrichter“ voraussetzt, daß es demnach eine „Rangordnung der Werte“ gibt, wobei es nur einen absoluten Wert geben darf, nämlich Gott. Das heißt, daß für Frankl der existentielle Prozeß der Sinnfindung immer auch „mit Gott zu tun hat.“

Ich denke, daß sich Längle genau darauf bezieht, wenn er auf den „appellativen und moralischen Charakter“ des Wertbegriffes bei Frankl hinweist, „weil es hier darum geht, dem Gesollten Folge zu leisten“ Diese Tendenz bei Frankl wird für mich noch an einer anderen Stelle deutlich: der Mensch soll sich nach Frankl „an Gott messen“ als seinem Maßstab:

„Diesen Maßstab anlegen heißt, das angebotene Vorbild annehmen.“ (Frankl 1984, 230)

Ein weiterer dringender Appell Frankls richtet sich gegen eine „Vergötzung der Werte“ bzw. an den „Opfersinn des Menschen“. Alle Werte soll der Mensch bereit sein loszulassen, anerkennend, daß der höchste Wert Gott ist. Weigert er sich dies zu tun, so kann im Verlustfall Verzweiflung die Folge sein:

„Wir möchten die Behauptung wagen, daß jemand, der verzweifelt ist, eben damit auch schon verrät, daß er etwas vergötzt hat.“ Und weiter: „Was tut dem gegenüber der Opfrende im Opfer? Er anerkennt, daß es ein jeweils Höheres, Wertvolleres gibt, als es das ist, was er opfert ... Und was tut derjenige, der den Dingen die Opfersinnegebung verwehrt? Er bricht aus der Rangordnung der Werte etwas heraus, er ver selbstständig einen Wert.“ (Frankl 1984, 225)

Die Konsequenz daraus ist nach Frankl, eine andere Haltung anzunehmen, dem Leben keine Bedingungen zu stellen und es als höchste Aufgabe anzusehen, „unter allen Umständen und Bedingungen es als höchste Aufgabe zu sehen das Leben zu bestehen.“ Bei aller Ausführlichkeit an dieser Stelle bleibt er meinem Empfinden nach hier tatsächlich im Appell stecken. Er geht weder darauf ein, was es einem Menschen so schwer oder vielleicht gar unmöglich macht, diese Haltung einzunehmen noch gibt er Antwort darauf, was so ein Mensch bräuchte, um es zu tun. So sehe ich in dieser „moralisch-appellativen“ Tendenz eine Gefahr, gerade für an ekklesiogener Neurose erkrankte Menschen, die ja sowieso schon an einem moralischen Anspruch zu zerbrechen drohen. Hier ist also Vorsicht geboten.

Frankls Gottesbild ist gekennzeichnet durch eine Dialektik, er sieht in ihm gleichzeitig alles und nichts. Denn Gott ist „nichts“, wenn man versucht, ihn in eine bestimmte Form zu pressen bzw. ihn in menschliche Begriffe zu fassen, da er der „Unbekannte“, der „ganz andere“, die „absolute Transzendenz“ ist. Aber er ist gleichzeitig die „absolute Intimität“. Frankl spricht von der „Duhaftigkeit Gottes“ als einem personalen Gegenüber, zu dem der Mensch in Beziehung treten kann. Diese existentielle Ebene der Beziehung ist nach Frankl der einzige mögliche Weg, sich Gott anzunähern, denn der Mensch kann eigentlich gar nicht anders zu Gott sagen als „Du“. „Von“ Gott, also von ihm als einem

„Er“, läßt sich nach Frankl überhaupt nicht sprechen.

Frankls Glaubensentwurf ist also durch und durch existentiell; er sagt kategorisch, daß „Religiosität entweder existentiell oder gar nicht“ ist (Frankl 1988, 50). Daher geschieht der Zugang zu Gott primär über die Emotion und nicht über den Verstand - so wie die erste Wertberührung immer über die primäre Emotion vermittelt ist; das gilt natürlich auch für Gott als „Über-Wert“. Daraus folgt, daß jede Heilung einer „kranken Religiosität“ eine therapeutische Wiederherstellung des Wertfühlers voraussetzt, das gerade bei ekklesiogener Neurose meist stark beeinträchtigt ist.

Frankl nimmt zu der Frage der Religiosität deutlich und engagiert Stellung, er vertritt einen Glauben an den „personalen Gott“ und leitet davon auch sein Bild vom Menschen ab. Man kann sagen, daß die ganze Sphäre des Geistigen, die letztlich den Kern der Existenzanalyse darstellt, untrennbar mit diesem seinem Glauben verbunden ist. Dennoch - oder vielleicht gerade deshalb - betont er die Notwendigkeit von Toleranz und Offenheit bezüglich religiöser Inhalte. Er anerkennt die Freiheit des Menschen, sich diesen Inhalten gegenüber zu verschließen. Er lehnt jede Form von religiösem Fanatismus und, so würde ich konsequenterweise schließen, Fundamentalismus ab. Den Sinn von Konfessionen sieht er einzig darin, als ein Rahmen zu dienen, in dem sich die Rituale, Zeremonien etc. entwickeln können, die den Glauben „davor bewahren, im Nebulösen zu verpuffen, im Vagen zu schwimmen“. Die jeweilige Konfession eines Menschen ist für ihn also nur eine Form, ein Weg und nicht das Ziel:

„Je wichtiger einem Menschen das Ziel ist, umso unwichtiger der Weg.“ (Frankl 1984, 339)

Mit anderen Worten: je existentieller die Religiosität, umso weniger festgelegt und starr ist sie in ihren Vorgaben. Neben der Toleranz betont Frankl die

Offenheit, die sich für ihn vor allem darin zeigt, daß es „keine endgültigen Antworten“ gibt, gerade auch was die Frage des Leids angeht. Sein Credo hier: Es ist alles sinnvoll, menschliche Erklärungsversuche sind im einzelnen unnütz und anmaßend - auch hier widerspricht seine Haltung eindeutig dem fundamentalistischen „Trend“, immer genau zu wissen, was Gott denkt oder will, besonders für andere.

Wenn ich nun, ausgehend von dem, was ich über Frankls Sicht herausgearbeitet habe, die Frage eines Klienten beantworten sollte, der wissen will, ob die existenzanalytische Psychotherapie eine Bedrohung für seinen Glauben darstellen könnte, so würde ich sie vielleicht so beantworten:

Du mußt keine Angst haben, daß die Existenzanalyse dir den Glauben nehmen möchte. Im Gegenteil, der „Vater“ der Existenzanalyse, Viktor Frankl, glaubt selbst an einen personalen Gott, der der Schöpfer des Menschen ist und ihm anbietet, in eine Beziehung mit ihm zu treten. Der Glaube kann dir tiefe Sinnmöglichkeiten erschließen und dich vor Verzweiflung bewahren - wenn es ein existentieller Glaube ist, das heißt, wenn er geprägt ist von der Freiheit deiner Entscheidung, von der Verantwortung für dich und dein Leben und von einer personalen Beziehung zu deinem Gott, den du den sein läßt, der er ist.

Dein Glaube wird durch die Existenzanalyse vielleicht konfrontiert mit einer ganz anderen, neuen Einstellung, die dich in eine Auseinandersetzung ruft. Diese Auseinandersetzung kann schmerzhaft sein und dazu führen, daß du tatsächlich deinen Glauben verlierst - weil du einen anderen entdeckt hast.

Die Existenzanalyse läßt dir die Freiheit, dich für deinen alten, einen neuen oder gar keinen Glauben zu entscheiden - im Gegensatz zu anderen Therapierichtungen ist sie aber überzeugt von der Existenz deines religiösen Bedürfnisses, sie anerkennt es

und bietet dir Möglichkeiten an, ihm in deinem Leben Raum zu geben.

Dies umschreibt meine innere Haltung, mit der ich als Existenzanalytikerin und Christin meinen KlientInnen entgegentrete und mit der ich sie, auch unausgesprochen, konfrontiere. Im folgenden möchte ich nun der Frage nachgehen, ob ich mich damit auf dem Boden der Existenzanalyse bewege.

2. Verschiedene Einstellungen zum Umgang mit religiösen Fragen in der existenzanalytischen Psychotherapie

a) Viktor Frankl

Aus dem Vorangegangenen wird deutlich, welche fundamentale Bedeutung der Gottesbegriff für die Anthropologie und somit auch für die psychotherapeutische Theorie Viktor Frankls hat. Es stellt sich daher nun die Frage, welche Konsequenzen er selber für die praktische therapeutische Arbeit daraus zieht. In seinen Publikationen lassen sich dazu verschiedene Akzente finden, denen ich hier nachgehen möchte.

Eine sehr klare Position vertritt er in „Der leidende Mensch“, wo er schreibt:

„Sowohl die Existenzanalyse, als auch die Logotherapie haben nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich mit solchen Fragen auseinanderzusetzen, und zwar aus einem einfachen Grunde: Bereits im Rahmen ihres therapeutischen Anwendungsbereiches stoßen beide notwendigerweise auf die religiöse Problematik.“ (Frankl 1984, 233)

An diesem Punkt stellt sich die Frage: Warum ist das so? Eine Antwort liegt in Frankls Verständnis der Werte bzw. des Sinns, sowie in seinem Gewissensbegriff, alles für die existenzanalytische Therapie relevante Begriffe, die sich bei Frankl nicht von der religiösen Dimension trennen lassen.

Weiter schreibt er an dieser Stelle:

„Während die Existenzanalyse, wie sich aus unseren Untersuchungen über unbewusste Religiosität ergeben hat, sich darum bemühen muß, die Verdrängung der Religiosität ins Unbewußte zu beheben, ist die Logotherapie gezwungen, den Widerstand gegen die nun einmal bewußt gewordene Religiosität zu beseitigen.“ (ebd.)

Es geht also um einen Prozeß der Bewußtmachung bzw. der Arbeit am Widerstand, und dann, in einem weiteren Schritt, um eine Einstellungsänderung.

„Im Gegensatz zur Psychoanalyse ... halten wir jedoch dafür, daß dieser Widerstand nicht durch Übertragung beseitigt werden muß, sondern durch Widerlegung behoben werden muß.“ (ebd.)

Es geht also in diesem zweiten Schritt nicht um einen psychodynamischen Prozeß, sondern um „Widerlegung“. Hier könnte eine Stellungnahme seitens des Therapeuten gemeint sein, die jedoch, wie Frankl ausdrücklich betont, klar von einer „weltanschaulichen Beeinflussung“ unterschieden werden muß. Diesen Aspekt betont er auch an anderer Stelle:

„Kommen solche weltanschaulichen Fragen aber zur Sprache, dann ist er als Arzt zu bedingungsloser Toleranz verpflichtet.“ (Frankl 1988, 55)

Diese Toleranz beinhaltet für Frankl nicht nur, daß der Klient seinen Glauben frei wählt, sondern auch, daß er den Glauben an Gott ablehnt:

„Gerade der religiöse Mensch müßte doch auch diese negative Entscheidung seines Mitmenschen respektieren können; er müßte diese Entscheidung als tatsächliche Wirklichkeit hinnehmen. Denn gerade der religiöse Mensch müßte wissen, daß diese Freiheit einer solchen Entscheidung eine gottgewollte, gottgeschaffene ist, denn in einem solchen Grade ist der Mensch frei, von seinem Schöpfer frei geschaffen, daß

diese Freiheit eine Freiheit bis zum Nein ist, daß sie so weit geht, daß das Geschöpf sich auch gegen seinen eigenen Schöpfer entscheiden kann, daß es Gott auch verleugnen kann.“ (Frankl 1988, 42 ff.)

Neben dieser prinzipiellen „Glaubensfreiheit“ ist es natürlich gerade im therapeutischen Prozeß wichtig, die Selbstbestimmung des/der KlientIn zu achten. Nur er/sie kann entscheiden, wie weit er/sie gehen möchte in der Entdeckung und im Umgang mit seiner/ihrer (unbewußten) Religiosität. Frankl veranschaulicht dies am Beispiel des Gewissens. Für ihn besteht durchaus die Möglichkeit, daß der Mensch die „psychologische Faktizität“ seines Gewissens hinnimmt und nicht „weiterfragt“. Für diesen Menschen ist dann das Gewissen an sich die letzte Instanz, was ihn ja nicht an einem existentiellen Lebensvollzug hindern muß. Dies zeigt, daß die Existenzanalyse durchaus keine Therapie nur für religiöse Menschen ist bzw. zwingend von TherapeutInnen durchgeführt werden müßte, die eine ähnliche Sicht von bzw. Verwurzelung in Gott haben wie Frankl - solange sie dem Menschen nicht die Unbewußte Religiosität absprechen. Die Existenzanalyse hat das Ziel, dem Menschen zur Existenz zu verhelfen u.a. dadurch, daß er fähig wird, durch Wertverwirklichung zur Sinnfindung zu kommen. Ob er bei dieser Sinnfindung in die religiöse Dimension vorstoßen will, ist seine Entscheidung. Frankl dazu:

„Vorzeitig hat der irreligiöse Mensch auf seiner Wegsuche zur Sinnfindung haltgemacht, wenn er über das Gewissen nicht hinausgeht, nicht hinausfragt. Er ist gleichsam erst auf einem Vorgipfel angelangt. Warum aber geht er nicht weiter? Weil er den festen Boden unter den Füßen nicht missen will, denn der eigentliche Gipfel ist seiner Sicht entzogen, der ist von Nebel verhüllt, und in diesen Nebel, in dieses Ungewisse, wagt er sich nicht hinein. Dieses Wagnis leistet eben nur der religiöse Mensch. Was sollte aber beide davon abhalten, daß sie dort, wo der eine

stehenbleibt und der andere aufbricht zum letzten Wegstück, voneinander Abschied nehmen ohne Groll?“ (Frankl 1988, 42)

Frankl läßt dem Therapeuten durchaus offen, dieses „letzte Wegstück“ zusammen mit dem Klienten zu gehen - vorausgesetzt daß der Klient dies möchte und der Therapeut es will und kann. In diesem Fall hat er Frankls Meinung nach nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, dies zu tun, nicht als Existenzanalytiker per se, sondern als Person, die angefragt ist:

„Die Pflicht dazu, gegenüber einem religiösen Kranken religiöse Gesichtspunkte hervorzukehren, hat der Arzt niemals als Arzt, sonder immer nur als seinerseits Gläubiger, Und zweitens: Das Recht hierzu hat er ebenfalls immer nur als gläubiger Mensch, denn ein nicht-religiöser Arzt hätte nie und nimmer das Recht, sich der Religion gleichsam als ein recht und schlecht taugliches Mittel zum therapeutischen Zweck zu bedienen.“ (Frankl 1988, 57)

Hier spricht sich Frankl noch einmal klar für eine Abgrenzung der Bereiche Psychotherapie und Religion aus:

„Jede Kontamination dieser beiden Bereiche, die zwar im Effekt einander decken mögen, je ihrer Intention nach einander aber fremd sind, ist grundsätzlich abzulehnen.“ (Frankl 1988, 57)

„Richtiger“ Glaube kann also im Falle einer ekklesiogenen Neurose nicht „verordnet“ werden, um psychische Komplexe zu lösen. Die psychotherapeutische Arbeit kann aber den Weg freimachen für eine existentielle Wende im religiösen Bereich, die wiederum positiven Effekt für die Psyche haben kann. Letztlich ist es wohl entscheidend, daß sich der Therapeut immer bewußt ist, in welcher „Sphäre“ er sich gerade mit dem Klienten bewegt, in der geistigen oder der psychischen.

Ich schließe also aus den Ausführungen Frankls:

- Er sieht eine therapeutische Aufga-

be für die Existenzanalyse darin, die Unbewußte Religiosität, da wo sie verdrängt ist, bewußtzumachen und zu bergen.

- Wenn dieses Ziel erreicht ist, können sowohl Klient als auch Therapeut an diesem Punkt stehen bleiben
- es obliegt der Freiheit des Klienten, wie er mit diesem seinem ureigensten Bereich umgehen möchte.
- Falls Klient und Therapeut auf dem Boden eines gemeinsamen Glaubens stehen und der Klient dem Therapeuten den Auftrag gibt, auf dieser geistigen Ebene existenzanalytisch mit ihm zu arbeiten, so hat dieser als Therapeut das Recht, als Gläubiger quasi die Pflicht, dies zu tun.

b) Aktuelle Entwicklung

Für mich stellt sich die Frage, welche Haltung die gegenwärtigen VertreterInnen der Existenzanalyse, für mich repräsentiert durch die GLE (Wien), in der Frage des Umgangs mit religiösen Themen in der Psychotherapie einnehmen.

Dazu möchte ich mich hier kritisch mit einer Veröffentlichung von A. Längle im Bulletin 2/1994 mit dem Titel „Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür“ auseinandersetzen, in der er u.a. auf die Frage eingeht, ob die „Logotherapie ein Verfahren sei, das mit religiösen Inhalten vorgehe und somit eine Therapierichtung für gläubige Menschen darstelle“ (Längle 1994, 15).

Für Längle liegt die Antwort auf diese Frage in der Trennung des ontologischen Sinnverständnisses Frankls von einem existentiellen Sinnverständnis. Frankl sieht die „menschliche Werterfassung als eine Bezugnahme zum absoluten Wert“. Wie von mir am Beispiel des Gewissens bereits aufgezeigt, hält Frankl aber eine existentielle Sinnfindung des Menschen auch ohne dessen religiösen Bezug für möglich - und genau hier sieht Längle

das eigentliche und vorrangige Ziel der Existenzanalyse. Der Mensch soll fähig zu dieser Sinnfindung werden, was ihm oft nicht möglich ist, nicht, weil ihm die religiösen, sondern weil ihm die psychischen und auch geistigen Voraussetzungen fehlen. Längle:

„Der existentielle Sinn rekurriert auf die Möglichkeiten, die der Mensch hat und auf die Wirklichkeit, die dem Menschen nur dort ist, wo er sich nicht selbst den Weg verstellt, sondern offen ist für den Eindruck der Welt.“ (Längle 1994, 17)

Hier ließe sich noch ergänzen: ...bzw. wo der Weg ihm verstellt (worden) ist durch psychische Gegebenheit und sein Gewordensein ...

Die existenzanalytische Psychotherapie geht also aus vom Menschen, wie Längle hervorhebt:

„...Im Gegensatz dazu stellt das existentielle Sinnverständnis nicht Gott an den Anfang. Es stellt den Menschen mit seinen Fähigkeiten in den Mittelpunkt und sieht ihn ausgerichtet auf eine Welt, auf die er trifft.“ (Längle 1994, 19)

An dieser Stelle gilt es sicher eine Gefahr im Auge zu behalten, die Frankl mit dem Begriff des „Anthropologismus“ umschreibt:

„Der Anthropologismus beginnt dort, wo der Mensch nicht nur im Vordergrund der Betrachtung, sondern im Mittelpunkt der Bewertung steht - zum Maßstab aller Wertung wird.“ (Frankl 1984, 222)

Für die praktische therapeutische Arbeit ist es aber zunächst einmal wichtig, daß der Mensch die notwendigen Fähigkeiten im Erleben und Handeln entwickelt, die für die existentielle Sinnfindung unerläßlich sind. Hier ist der erste Schritt, das Wertfühlen.

Die existentielle Sinnsuche kann nur über das Haben und Zulassen von Emotion beginnen.“ (Längle 1994, 18)

Dies wiederum führt zu der „Grundbedingung“ des Werterlebens, nämlich zum Grundwert, denn eine Wertberührung kann es nur geben, wenn der Wert im Menschen auf eine innere Resonanz stößt:

„Die Empfindung für den Wert des eigenen Seins, die ‚Ja-Gestimmtheit‘ zum Leben, zeigt sich in unserer Erfahrung als Grund für jedes Werterleben.“ (Längle 1992, 35)

Ich habe diesen Punkt näher ausgeführt, weil es für mich hier - zunächst einmal gefühlsmäßig - wiederum eine Verbindung zur religiösen Thematik gibt, was ich im nächsten Abschnitt weiter ausführen werde. Hier möchte ich abschließend auf Längles Antwort auf die eingangs gestellte Frage zum Umgang mit religiösen Fragen in der Therapie eingehen. Seine Antwort:

„Die Gruppierung, der ich angehöre, sieht die Aufgabe der Beratung darin, für religiöse Ansprüche den Seelsorger zu vermitteln.“ (Längle 1994, 20)

Diese Aussage läßt sich meines Erachtens leicht als eine Ausgrenzung religiöser Problematik aus dem beraterisch-therapeutischen Setting (miß)verstehen. Wichtig ist sicher die Unterscheidung zwischen religiösen Themen im weitesten Sinne und „religiösen Ansprüchen“ im Sinne von Erwartungen, Hoffnungen etc. Die Existenzanalyse ist kein „Erlösungsweg“ und kann nicht den „Sinn des Lebens“ offenbaren.

Gerade bei religiösen KlientInnen bzw. bei denen mit ekklesiogener Neurose ist es entscheidend, daß der Sinn als Wechselwirkung zwischen ihnen und der Welt und nicht als „substanzielle Vorgabe“ aufgefaßt wird und er somit seinen „moralisch-appellierenden“ Charakter verliert. Aber weder in diesem Aspekt und schon gar nicht in den Ausführungen Frankls könnte ich einen hinreichenden Grund für die Ausgrenzung der religiösen Fragen aus der existenzanalytischen Psychotherapie sehen. Durch eine kompromißlose Haltung an dieser Stelle könnte die Gefahr er-

wachsen, daß der durchaus vorhandene „religiöse Gehalt“ der Existenzanalyse anders ausgerichteten Gruppen anheimfällt, die ihn dann zur Untermauerung ihres eigenen, moralistisch gefärbten Glaubens mißbrauchen könnten.

Ich sehe es daher als eine Chance und Aufgabe an, das Franklsche Gedankengut gerade auch im Bereich religiöser Themen zu hinterfragen und auch im Hinblick auf die praktischen therapeutischen Möglichkeiten weiterzuentwickeln. Es ließe sich z.B. die Frage stellen, ob und welche religiösen Korrelate neu entwickelte Begriffe der Existenzanalyse wie „Grundwert“ haben. Mit einem voreiligen Verweis an den „Seelsorger“ wäre meines Erachtens weder der Sache noch den Menschen gedient.

c) Eigene Position und Überlegungen

Durch die Ausführungen Frankls fühle ich mich in meinem bisherigen, eher intuitiven Vorgehen bei religiösen Fragen fachlich bestätigt. Mit ihm bin ich der Meinung, daß ich da, wo ich als Glaubende angefragt bin, es KlientInnen und vielleicht auch mir selbst schuldig bin, mich auf ihre Fragen einzulassen. Meinem Gegenüber signalisiere ich dadurch, daß ich sie/ihn in einem umfassenden Sinn ernstnehme und mich nicht nur für Psyche bzw. Psychopathologie interessiere. Ich selbst bleibe authentisch und stelle ihnen nicht nur mein Fachwissen zur Verfügung, sondern etwas von meiner inneren Erfahrung. Dies tue ich auf anderen Ebenen ja letztlich auch. So halte ich meine eigene Erfahrung, daß Veränderung psychischen Gewordenseins und Heilung seelischer Wunden möglich ist, für einen wichtigen Faktor in der therapeutischen Arbeit. Warum sollte ich mich scheuen, so ein inneres Wissen auf der religiösen Ebene (mit)zu-teilen? Für mich sehe ich keinen Sinn darin, meine KlientInnen an einen Seelsorger zu verweisen, zumal die religiösen Einstellungen mit den psychischen Gegebenheiten meist untrennbar ver-

knüpft sind. Es besteht dadurch die Gefahr, daß KlientInnen besonders angstbesetzte Themen, wie z.B. die Sexualität, in der Therapie umgehen, indem sie diese als geistliche Fragen deklarieren. So könnten sie dann auch die Antworten, warum sie nicht richtig vertrauen oder lieben können, beim Seelsorger suchen statt bei sich und ihrer eigenen Geschichte. Ich erlebe es andererseits oft, daß mir KlientInnen von SeelsorgerInnen oder PastorInnen geschickt werden bzw. die KlientInnen kommen, weil sie in der Seelsorge nicht mehr weiterkommen - in beiden Fällen werde ich sie sicher nicht zur Seelsorge zurückverweisen. Denn ich halte diese Aufteilung in Fällen ekklesiogener Neurose für geradezu kontraindiziert. Vielleicht ist es ja nicht nur die Angst, die die KlientInnen dazu bewegt, sich eine/n gläubige/n TherapeutIn zu suchen, sondern auch ein Gespür für das, was sie brauchen.

Es ist davon auszugehen, daß ein Mensch im Verlauf einer gelungenen Psychotherapie seine „funktionalisierte Religiosität“ Stück für Stück aufgeben kann, weil er sie nicht mehr braucht - der Existenzanalytiker weiß um das existentielle Vakuum im Bereich der Unbewußten Religiosität, das dann zutage kommen wird und kann dem Klienten Hilfestellung anbieten, damit umzugehen. Als gläubige Existenzanalytikerin habe ich die Chance, mit den KlientInnen gezielt an der Entwicklung einer existentiellen Religiosität zu arbeiten.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf die Grundwertfrage zurückkommen. Wie bereits angedeutet, sehe ich einen Zusammenhang zwischen dem Grundwert und der Religion. C. Kolbe hat sich damit ebenfalls auseinandergesetzt und kommt zu folgendem Schluß:

„Das Grundvertrauen in die fragliche Wirklichkeit und das Einwilligen in die Seinserfahrung des Grundwertes ist vom religiösen Glauben zu unterscheiden. Grundvertrauen und Grundwertserfahrung kann es sowohl aus religiö-

sem Glauben, als auch ohne geben, weil die Möglichkeit des Vertrauens in der Wirklichkeit selbst und nicht erst im religiösen Glauben liegt.“ (Kolbe Es-say, 8)

Ich stimme dem zu, muß aber gestehen, daß dies für mich nur theoretisch nachvollziehbar ist, da es für eine/n Glaubende/n im eigenen Fühlen eigentlich keine Wirklichkeit „ohne Gott“ gibt - er ist immer schon Teil bzw. Grund der Wirklichkeit - so entstammt das „Ich liebe dich“ einer Mutter, das einem Kind auch ohne besondere „Glaubensoffenbarung“ eine Grundwernerfahrung vermitteln kann, demselben Geist, dem die Liebe an sich entstammt. Es geht ja letztlich darum, daß der Mensch dieses „ich bin, und daß 'ich bin', ist an sich schon gut“ dann spüren kann, wenn er es von einem „du“ zugesprochen bekommt. Längle drückt dies so aus:

„Die Grundwertinduktion geschieht durch das Du, damit der Grundwert vom Ich übernommen werden kann.“ (Längle 1991, 40)

Worauf es mir ankommt, ist aufzuzeigen, daß dieses personale „Du“ eben auch Gott sein kann. Laut Frankl kann der Mensch diesem Du im Gebet begegnen:

„Was allein ist imstande, Gott in seiner Du - Haftigkeit, das göttliche Du als Du augenblicklich aufleuchten zu lassen: Das Gebet. Es ist der einzige Akt menschlichen Geistes, der Gott als Du präsent zu machen vermag. Das Gebet präsentiert, konkretisiert und personifiziert Gott zu einem Du. Dies ist die Leistung des Gebets - des Gebetes im weitesten Wortsinn, der nicht nur das lautlose, sondern auch das wortlose Gebet in sich einschließt.“ (Frankl 1984, 237)

Wenn also der Mensch in seinem Herzen die radikale Liebe Gottes zu ihm, dem Menschen als Geschöpf Gottes wahrnehmen kann, dann ereignet sich wohl das, was Christus als die „zweite Geburt“, die aus dem Geiste geschieht, bezeichnet hat. Dies wäre

dann ein echtes Seinserlebnis, welches die Basis eines Grundwernerlebens darstellen kann. Es wäre also möglicherweise ein Teil dessen, was Längle als „existentielle Geburt“ beschrieben hat. Für einen Gläubigen könnte die existentielle Geburt ein Teil dessen sein, was er in seiner „Wiedergeburt“ erfährt. Da sich die meisten der von ekklesiogener Neurose betroffenen KlientInnen als „wiedergeborene ChristInnen“ bezeichnen, ist es hier sicher eine existenzanalytische Aufgabe, sie zu befähigen, zu den Quellen ihres Seins und damit ihrer Werthaftigkeit (zurück)zufinden, damit die verheißenen „Ströme lebendigen Wassers“ fließen können. Oft ist davon wenig zu spüren, da zuviel „psychischer Müll“ den Fluß behindert und erst einmal weggeräumt werden muß. Neben dieser Arbeit in der psychischen Dimension kann die Existenzanalyse helfen, die geistigen Potentiale wieder verfügbar zu machen, was ja gerade für den gläubigen Menschen so wichtig ist, ist doch das Gebet, die Verbindung zu Gott und damit zur „Quelle“, ein geistiger Akt - bleibt dabei aber selbstverständlich ebenso eine Therapie für Menschen, die nicht glauben, aus folgenden Gründen:

- Sie setzt zwar eine Unbewußte Religiosität, aber keinen Glauben oder irgendein Bekenntnis voraus.
- Sie vermittelt keinen Glauben und keine Glaubensinhalte.
- Sie arbeitet nicht mit religiösen Mitteln und Inhalten.

Sie sollte sich aber ihrer guten und wichtigen Möglichkeit, eine Therapie auch für Gläubige sein zu können, bewußt bleiben und dieses nicht verleugnen oder in Vergessenheit geraten lassen.

3. Falldarstellung

Nach diesen theoretischen Erwägungen möchte ich nun meine existenzanalytische Arbeit mit von der ekklesiogenen Neurose betroffenen KlientInnen veranschaulichen, indem ich einen Fallverlauf darstelle, an dem

sich viele für diesen Personenkreis charakteristischen Phänomene zeigen lassen.

Nach einer kurzen Einführung werde ich den bisherigen Verlauf der Therapie weitgehend chronologisch unter Hervorhebung der für das Thema wichtigen Bereiche schildern.

Mit dieser Klientin arbeite ich seit ca. 1 1/4 Jahren einmal pro Woche, bisher 39 Stunden; die Therapie ist noch nicht abgeschlossen. Es handelt sich also um einen Teil des Verlaufs, was mir für meine phänomenologische Zielsetzung kein Problem zu sein scheint. Namen und Orte sind selbstverständlich verfremdet.

Es handelt sich um eine Frau Mitte dreißig, die mich auf Empfehlung einer Bekannten, die genau wie sie einen religiösen Hintergrund hat, aufgesucht hatte. Mein erster Eindruck: eine sehr attraktive Frau mit selbstbewußtem, leicht burschikosem Auftreten, figurbetont gekleidet, auffallend tiefe Stimme. Die erste Kontaktaufnahme gestaltet sich einfach, da Frau L. aufgeschlossen ist und bereitwillig von sich berichtet.

Grund ihres Kommens

Seit drei Jahren leidet Frau L. unter „komischen Gedanken“, meist religiösen Inhalts, die aggressiv oder sexuell gefärbt sind. Sie will „so etwas nicht denken“, kann es aber nur schwer unterdrücken, ist darüber entsetzt und reagiert mit Schuldgefühlen. Nur sehr zögerlich nennt sie Beispiele, wie „Fuck you, Jesus“, „Scheiß Gott“ oder Vorstellungen wie „Gott mit einem riesigen Penis“. Außerdem hat sie immer wieder aggressive Impulse, wie z.B. „einen Säugling auf die Erde werfen“ oder „einer Schwangeren in den Bauch treten“. Sie hat Angst, pervers zu sein, verrückt zu werden oder von dämonischen Kräften beherrscht zu sein. Die Symptome traten auf während ihrer Beziehung mit S., ihrer „großen Liebe“, und hier besonders dann, als die Beziehung sich intensivierte und aufgrund einer ungeplanten

Schwangerschaft eine Heirat geplant wurde. Die Schwangerschaft endete mit einem Frühabort, die Hochzeit kam nicht zustande, was im Zusammenhang mit der Symptomatik stand. Frau L. hatte sich in ihrer Verzweiflung an verschiedene Seelsorger gewandt, die sie in ihrer Idee, es könnte sich um eine Besessenheit aufgrund unerledigter Schuld handeln, bestärkten und ihr dringend rieten, die Beziehung zu dem „ungläubigen“ Partner, mit dem sie „in Sünde“ lebte, abzubauen, dann würden auch die Gedanken etc. verschwinden. Frau L. befolgte diesen Rat, suchte aber, da die Symptomatik weiterhin anhielt, 1 1/2 Jahre lang eine weitere Seelsorgerin auf, die meinte, es würde sich bei den Gedanken um eine Anfechtung des Teufels handeln, durch die Frau L. von ihrer „Arbeit für Gott“ abgehalten werden sollte. Sie hätte dort „ihre Kindheit aufgearbeitet“, die Gedanken und Impulse seien aber weiterhin da.

Desweiteren leidet die Klientin unter „mangelndem Selbstvertrauen“, sie traute sich nichts zu und leide unter Versagensängsten. Sie sei oft „ziemlich depressiv“.

Diagnostische Überlegungen

Die von der Klientin geschilderte Symptomatik läßt den Schluß zu, daß eine Zwangsstörung (Zwangsneurose, DSM-III 300.30) vorliegt:

A) Es bestehen entweder Zwangsgedanken oder Zwangshandlungen

Für das Diagnostizieren von Zwangshandlungen müssen folgende Kriterien erfüllt sein:

1. Wiederholte, länger anhaltende Ideen, Gedanken, Impulse oder Vorstellungen, die, zumindest anfänglich als lästig und sinnlos empfunden werden, z.B. oder ein religiöser Mensch hat wiederholt blasphemische Gedanken.
2. Die Person versucht, solche Gedanken bzw. Impulse zu ignorieren oder zu unterdrücken oder sie mit

Hilfe anderer Gedanken oder Handlungen auszuschalten.

3. Die Person sieht ein, daß die Gedanken von ihr selbst kommen und nicht von außen aufgezwungen werden.
- B) Die Zwangsgedanken oder Zwangshandlungen verursachen erhebliches Leid, sind zeitraubend oder beeinträchtigen den normalen Tagesablauf, die beruflichen Leistungen oder die üblichen sozialen Aktivitäten oder Beziehungen zu anderen (DSM-III-R, 1989, 209f.)

Die vorliegenden Kriterien sind bei der Klientin erfüllt, zumal sie die Idee der „Besessenheit“ inzwischen aufgegeben hat .

Neben der Zwangsstörung fällt die depressive Gestimmtheit auf. Diese ist in der Falldarstellung vielleicht nicht so deutlich ersichtlich, weil hier der Schwerpunkt auf den für die ekklesiogene Problematik spezifischen Phänomenen lag. Die Klientin klagte aber häufig über „schlechte Stimmung“, die sie selber als „depressiv“ bezeichnete, eine Traurigkeit, für die sie keinen direkten Grund wußte und über Leeregefühle, die sie mit Alkoholkonsum zu überdecken suchte. Sie zeigt hier alle Merkmale der „depressiven Weise zu existieren“, wie Längle sie beschrieben hat:

1. reduzierte Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit
2. Ohnmachtsgefühle
3. Leeregefühle (Längle 1987, 94 ff.)

Ihr Selbstgefühl drückt sich aus in ihrer Aussage: „Mein Sein ist an sich sündhaft, schuldbeladen, mein bloßes So-Sein kann sich negativ auswirken auf andere.“

Dieses gestörte Selbstwörterleben zeigte sich auch in ihren Identitätsproblemen, den Versagensängsten und symptomatisch in einer Errötungsphobie und in einer „Hyperreflexion“ des Selbstwerts, die sich äußert in dem ständigen sich selbst Be- bzw. Verur-

teilen.

Durch all diese Phänomene hindurch scheint die ekklesiogene Problematik. Sie prägt den Inhalt der Zwangsgedanken, zeigt sich in den verinnerlichten Schuldgefühlen und ist sicher auch (Mit)Ursache für die vielfältigen somatischen Beschwerden im gynäkologischen Bereich, unter denen die Klientin leidet, u.a. Blutungen nach Geschlechtsverkehr, Frühabort, Hormonstörungen.

Diagnostisch handelt es sich also, zusammengefaßt, um:

1. Zwangsgedanken und Zwangsimpulse
2. depressive Grundgestimmtheit
3. ekklesiogene Neurose

Bisheriger Therapieverlauf

Gleich zu Beginn vollzieht Fr. L. einen wichtigen Loslösungsschritt: Sie verwirklicht ihren Entschluß, eine von der Gemeinde unabhängige Wohnung zu nehmen (Frau L., von Beruf Erzieherin, arbeitet seit 10 Jahren als Gemeindeförderin). Nun steht die Frage des Arbeitsplatzwechsels an, u.a. weil sie merkt, daß die Zwangsgedanken besonders in und nach Gemeindeveranstaltungen auftreten und daß sie gegen viele Inhalte und Handlungen einen zunehmenden Widerstand verspürt. Ich unterstütze sie darin, diese Widerstände trotz der damit verbundenen Schuldgefühle wahrzunehmen und zu benennen. Hier zeigt sich bereits ein zentrales Problem, das Frau L. einen existentiellen Lebensvollzug bisher unmöglich machte: Sie ist in der Wahrnehmung ihrer Gedanken und Gefühle stark eingeschränkt, was sich auch zeigt, als ich sie frage, warum es ihr so schwerfällt, ihren Arbeitsplatz zu wechseln. Sie nennt unter anderem das gute Verhältnis zu den KollegInnen. Bei näherem Nachfragen merkt sie, daß das Verhältnis nur dann gut war, „wenn ich mich angepaßt habe, wie sie mich haben wollten“.

So gelingt es ihr, Stück für Stück den eigentlichen Gründen auf die Spur zu kommen, nämlich ihrer Angst „vom

rechten Weg abzukommen“, sowie ihrer Abhängigkeit von dem Pfarrer. Während sie von ihrer Beziehung zu ihm erzählt, kommen ihr Bilder und Erinnerungen von ihrem Vater. Auch dieser sei unberechenbar gewesen und habe zu Wutausbrüchen geneigt, denen sie hilflos ausgeliefert war bzw. ist. Sie spürt, daß die Anerkennung durch den Pfarrer ihr genauso wichtig ist wie früher das Lob des Vaters. Sie fühlt sich aufgewertet, wenn der Pfarrer ihr von seinen Problemen erzählt und Bemerkungen macht, die versteckt seine Wertschätzung für sie als Frau andeuten. Es scheint, als habe der Pfarrer, nachdem sie ihr Elternhaus verlassen hatte, nahtlos die Rolle des Vaters übernommen, so daß eine Loslösung noch nicht stattgefunden hat. Auffallend ist auch, daß Vater wie auch Pfarrer unangefochtene geistliche Autoritäten darstellen, ihr Wort ist Gesetz. Als der Pfarrer sich gegen ihren Plan aussprach, für eine Zeit ins Ausland zu gehen, hielt sie nicht weiter daran fest, sondern war überzeugt, daß „das wohl nicht Gottes Wille sein konnte“. Die Angst vor beiden Männern ist deutlich spürbar, das mehr gegenwartsbezogene Reden über den Pfarrer ermöglicht Fr. L. einen Zugang zu den verdrängten Gefühlen der Kindheit. Sie hatte zuvor erwähnt, daß sie so gut wie gar keine Erinnerung an ihre Kindheit habe, insbesondere nicht daran, wie sie sich gefühlt habe. Sie selbst formuliert es so, wie ihr zunehmend bewußt wird: „Ich darf gar nicht fühlen ... es ist, als ob ich selbst alles gleich zensiere.“ Sie merkt, daß dieses aus der Vergangenheit übernommene Verbot auch heute noch in ihr wirksam ist, wobei es für ihr Bewußtsein eben (noch) nicht so sehr die Eltern sind, die das verbieten, sondern Gott: Sie könnte ja etwas fühlen, was sündig ist, besonders Wut.

Diese „Erinnerungsblockade“ im Bereich der primären Emotion taucht im weiteren Verlauf immer wieder auf. Daher stellt das Bergen der Gefühle im Rahmen der biographischen Existenzanalyse einen wichtigen Bestandteil der Arbeit dar. Auch in der Gegenwart verhindert dieses Phänomen

existentielles Leben, denn die Klientin tötet aus Angst etwas wahrzunehmen, das sie zur „Sünde“ verführen könnte, sofort alle lebendigen Impulse durch eine „Stimme der Vernunft“ ab. Es wirkt wie ein reflexartiger Vorgang, der von Angst bestimmt ist. Dieses Phänomen läßt sich bei KlientInnen mit ekklesiogener Neurose oft beobachten. Frau L. umschreibt es treffend mit dem Gefühl, daß Gott jemand ist, der „mir das Leben wegnimmt“. Auf der geistlichen Ebene habe ich versucht, dem mit Bildern aus der Bibel zu begegnen, die dort immer wieder zu finden sind: Jesus Christus, der sich als das Leben bezeichnet, Ströme lebendigen Wassers etc. Diese Bilder verhelfen der Klientin dazu, den Widerspruch wahrzunehmen zwischen ihren Empfindungen und dem, was ihre Religion eigentlich sein will. Oft ist dies der erste Schritt, sich auf die Suche zu begeben, woher denn die eigene Auffassung herkommen könnte, da sie offensichtlich nicht aus den Quellen ihres Glaubens herrührt.

Es kann dann ein Prozeß der Differenzierung in Gang kommen zwischen den Personen, die das lebensfeindliche Prinzip repräsentieren und dem Gott, den sie bekennen.

Im Bereich der primären Emotion begann ich, sobald der Mechanismus des „Wegrationalisierens“ spürbar wurde, dieses zu stoppen und Frau L. zu ermutigen, bei dem jeweiligen Gefühl oder Gedanken zu verweilen, ihm Raum zu geben, anzuschauen. Die automatische Abwertung wurde mit Hilfe der Selbstdistanzierung unterbrochen: „Bin ich es, die das denkt oder spricht da eine Stimme in mir?“. Hilfreich dabei ist es auch, wenn ich ihr mein Gottesbild zur Verfügung stelle, wenn ich z.B. sage: „Gott kennt Ihre Gedanken und Gefühle, er verurteilt sie nicht. Er, der sich als die ‚Wahrheit‘ bezeichnet, will nicht, daß etwas verleugnet oder verdrängt wird.“ Ihnen diesen Raum der Freiheit anzubieten, kann bei diesen KlientInnen eine große Hilfe sein.

Gerade im Hinblick auf die Zwangs-

gedanken ist es immer wieder wichtig, Differenzierungsarbeit zu leisten:

„Denken Sie das wirklich? Wollen Sie das? Haben Sie sich dazu frei entschieden? Entspricht es Ihrer Überzeugung?“

Frankl drückt diesen Vorgang so aus:

„*Unser erstes Bestreben gilt nun der Notwendigkeit, die Kranke zwischen den zwangsneurotischen Impulsen und allen gesunden Intentionen differenzieren zu lehren.*“ (Frankl 1991, 165)

Für Frau L. war es darüberhinaus zunächst wichtig, diese Impulse als einen erst einmal unverständlichen Ausdruck ihrer Psyche zu begreifen, was ihr mit zunehmender Erkenntnis der inneren Zusammenhänge auch gelang. Damit war der zweite Schritt in der Therapie der Zwangssymptome möglich, nämlich die „zwangsneurotischen Symptome niemals zu bekämpfen“. (Frankl 1991, 165). Eine sachliche Information, daß es sich bei ihren Gedanken um die typischen Symptome einer nicht seltenen neurotischen Erkrankung handle, entlastete Frau L. sehr von den zuvor starken Schuldgefühlen und hatte dereflektorische Wirkung, da der Teufelskreis „Gedanken - Schuldgefühle - Unterdrücken - mehr Gedanken“ unterbrochen werden konnte. Sie lernte, die Gedanken wahrzunehmen wie einen körperlichen Schmerz und zu schauen: In welcher äußeren oder inneren Situation treten sie (vermehrt) auf? Das hilft ihr, auslösende Situationen zu vermeiden (wie z.B. Gottesdienste bestimmter Prägung) und damit auch für sich selbst Verantwortung zu übernehmen.

Die Verantwortung und damit verknüpft die Entscheidungsfindung sind immer wieder auftretende Themen. Entscheidungen und Verantwortung wurden von der Klientin bisher immer an eine „höhere Instanz“ delegiert, so z.B. in der lebensbestimmenden Entscheidung gegen ihren damaligen Partner S.. Sie hatte damals Gott im Gebet aufgefordert, ihr durch den Seelsorger zu sagen, was sie tun sollte. Als

dieser sie dann aufforderte, die Beziehung zu lösen, war das für sie eine klare Weisung Gottes, der sie Folge leistete. Auch dieses Phänomen ist unter verschiedenen Aspekten zu betrachten. Auf der psychischen Ebene macht es deutlich, daß Frau L. innerlich ein Kind geblieben ist, das noch nicht gelernt hat, von den Eltern unabhängige oder gar unerwünschte Entscheidungen zu treffen. Sie ist beherrscht von der Angst, bestraft zu werden durch Liebesentzug. Existentiell bedeutet es, daß ein weiterer Schritt zur Sinnfindung für sie nicht gangbar ist. Typisch für die ekklesiogene Neurose ist, daß aus einem psychischen Defizit eine geistliche Tugend gemacht wird: Frau L.s Verhalten wurde von ihr und anderen als beispielhaft für wahren Gehorsam angesehen und dementsprechend gewürdigt. Verhaltenstheoretisch gesprochen: In diesen Kreisen wird pathologisches Verhalten positiv verstärkt und damit verfestigt und gefördert!

Frau L. erkannte jedoch, daß der Sinn ihres Verhaltens eben auch darin lag, Verantwortung abzugeben „wie ein kleines Kind“ - ein wichtiger Schritt. Sie bemerkt zunehmend, wie oft sie bei Entscheidungen nach dem Urteil anderer fragt und daß ihre in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen nicht ihre eigenen waren, so z.B. die Berufswahl, was ihr bis dahin noch nicht einmal bewußt geworden war. Es gelingt ihr zunehmend, im Jetzt zu diesen Entscheidungen Stellung zu beziehen und auch Konsequenzen daraus zu ziehen. So kündigte sie im Verlauf der Therapie ihre Stellung und hielt sogar eine gewisse Unsicherheit bezüglich der Zukunft aus, was für sie als eine Person, „die das Leben immer in der Hand haben möchte“ eine Herausforderung darstellte. Zum ersten Mal gab es keine Vorgaben, was sie nun tun sollte, eine Situation, die mit Ängsten verbunden war, die ihr aber auch ein bis dahin völlig unbekanntes Gefühl von Freiheit vermittelte. Natürlich war dies auch ein Schritt der Loslösung aus den krankmachenden Strukturen, der an sich schon eine Linderung der Symptomatik mit sich brachte.

Die Entscheidungsproblematik ist ihrerseits verknüpft mit dem Willen. Dieser Begriff ist für Frau L. von jeher negativ besetzt gewesen. Anfangs beantwortete sie meine häufige Frage: „Und was wollen Sie?“ meist mit „Ich weiß nicht.“ Auch hier gab es eine geistliche Untermauerung: Der eigene Wille gilt als gefährlich, das Handeln entsprechend dem eigenen Willen wird von Gott bestraft. Frau L.: „Ich rede mir ein, daß ich gar nichts will...bevor mich das Leben wieder bestraft.“ Von den Eltern hat sie den Satz gelernt: „Gottes Weg ist das, was von dem eigenen Willen am weitesten entfernt ist“. Wenn sie trotzdem einmal gewagt hat, bewußt „gegen Gottes Willen zu verstoßen“, mußte sie zwanghaft anmutende Bußrituale in Form von Gebeten oder auch Selbstbestrafung vollziehen. Sie entdeckt, daß auch in ihrer Trennung von S. so ein Element enthalten war: Nachdem sie bewußt gesündigt hatte, indem sie vorehelichen Geschlechtsverkehr hatte und einen ungläubigen Mann heiraten wollte, stellte die Trennung von dem „was mir das Liebste auf der Welt war“ eine Art Opfer zur Besänftigung Gottes dar. Sie selbst entdeckt die Parallele zu Abraham, der seinen Sohn opfern sollte. Bei näherer Betrachtung der Geschichte erkennt sie, daß der liebende Gott des Neuen Bundes keine (Menschen)Opfer will; sie kann sich zunehmend anderen Bildern nähern, wie: „Er zog mich aus dem Rachen der Angst und stellt meine Füße auf weiten Raum“, Christus als Freund des Menschen etc. Das wurde aber erst möglich durch eine innere Distanzierung von den Eltern. Die geschah, als sie schrittweise deren Haltung in Frage stellen konnte, die sie anfangs stets verteidigt hatte: „Sie haben uns doch geliebt und nur das Beste für uns gewollt“. Zunehmend spürt sie aber die Gewalttätigkeit, die in den von ihr erinnerten Sätzen wie „Der Wille muß gebrochen werden“ oder „Das werden wie Dir schon noch einbleuen“ liegt. Sie erinnert sich auch an körperliche Mißhandlungen. Auf meine Frage: „Und was war gut daran?“ findet sie keine Antwort, sie nimmt die Diskrepanz zwischen ihrem

Wunschbild und der Realität wahr.

Sie unternimmt erste Schritte, ihrem eigenen Willen entsprechend zu handeln und dazu zu stehen. In einem inneren Bild sieht sie ihren Vater in einem Käfig sitzen, den er sich durch seine eigene Gesetzlichkeit gebaut hat. Sie weiß, daß es der Wille ihres Vaters wäre, daß sie mit ihm in diesem Käfig gefangen bliebe. Auf meine Frage, ob sie um der Zuneigung des Vaters willen dazu bereit sei, antwortet sie klar mit „nein“. Sie fängt an, ihre Eltern mit ihrem Leben zu konfrontieren, verschweigt z.B. nicht länger den neuen Freund, beginnt „nein“ zu sagen, wenn sie etwas nicht will, was sie sich auch bei Freunden aus Angst sie zu verlieren nicht getraut hat. Sie spürt, daß, wann immer sie sich selbst auf diese Weise übergangen hat, die aggressiven Gedanken und Impulse verstärkt aufgetreten sind.

Ich möchte nun noch einmal ausführlicher ihre Entwicklung im Bereich des Glaubens skizzieren. Frau L.s Gottesbild hat sich schrittweise verändert. Zu Beginn der Therapie konnte sie in Gott nichts anderes sehen als einen (bzw. ihren) tyrannischen Vater, der ihr „das Leben wegnehmen will“, der jede Eigenmächtigkeit unbarmherzig bestraft und sie, wenn überhaupt, nur liebt, wenn sie ohne Fehler ist. Sie lebte in ständiger Angst, von diesem Gott verstoßen zu werden und unternahm gewaltige Anstrengungen bis hin zur Selbstverleugnung, um das zu verhindern. Die Veränderung kam meines Erachtens durch zwei Faktoren zustande:

Zum einen bekam sie durch die biographische Existenzanalyse ein realitätsnäheres Bild von ihrem Vater und konnte dadurch die unübersehbaren Parallelen zu ihrem Gottesbild erkennen. Sie fing an, zwischen beiden zu differenzieren, was sie in der folgenden Begebenheit eindrücklich schilderte: Sie konnte, obwohl sie zuvor mit ihrem Freund geschlafen hatte, beten und hatte das Gefühl, daß Gott ihr nahe sei, während sie andererseits wußte: „Wenn das mein Vater

sehen würde...er wäre total entsetzt.“

Diese Differenzierung, die sie immer wieder innerlich vollziehen muß, ist für sie ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer unbelasteten Gottesbeziehung. Gott wird für sie zunehmend jemand, der ihr nahe ist, für sie da ist. Sie stellte diese beiden unterschiedlichen „Götter“ einmal sehr eindrücklich in einem Bild dar, das sie gemalt hat. Von ihrer alten Gottesvorstellung, die sie natürlich immer mal wieder bedrängt, spricht sie dann scherzhaft als von „dem kleinen Gott“ - im Gegensatz zu dem großen, weiten Gott, dem sie sich annähert. In einem Traum bildete sich dieser Prozeß so ab: Sie befand sich auf einem untergehenden Schiff, es gelang ihr aber, an die Wasseroberfläche zu gelangen, dort konnte sie endlich frei atmen, sie war umgeben von Licht und Weite.

Die „Kehrseite“ ist natürlich, daß sie nun auch zunehmend auf die Bequemlichkeit verzichten muß, den Glauben als Möglichkeit zu benutzen, vor sich selbst zu fliehen. Als sie im Rahmen ihrer neuen Beziehung mit ihrer Nähe-Distanz-Problematik konfrontiert war, wollte sie sich schnell auf die sichere Position „mit dem Mann ist es sowieso nichts, der ist ja nicht gläubig...“ zurückziehen, um der Auseinandersetzung mit ihm und ihrem Problem aus dem Weg zu gehen. In solchen Situationen arbeite ich vermehrt konfrontativ; und die Klientin lernt ihre eigenen Abwehrmechanismen zu durchschauen.

Neben der therapeutischen Arbeit an der Vaterbeziehung war es aber auch die Konfrontation mit meinem Glaubensverständnis, etwa in Form heilender Bilder aus der Bibel, die ihr geholfen hat, ihr eigenes Gottesbild zu verändern. Wann immer ich die destruktiven und neurotisierenden Elemente in ihrer Gottesvorstellung gespürt habe, bezog ich klar Stellung und scheute mich auch nicht, ihr die Liebe, die Gott anbietet, zuzusprechen. Dies wird ihr oft den nötigen Raum gegeben haben, bisher „verbo-

tene“ Gedanken und Gefühle, gerade gegen Gott, zuzulassen und auszusprechen, was wiederum die Kanalisierung in Zwangsgedanken überflüssig werden läßt.

Dies gilt natürlich auch für den Umgang mit Aggressionen an sich. Jede Form der Aggression (außer gegen sich selbst) war für Fr. L. ein Tabu. Selbst wenn sie von körperlichen Mißhandlungen durch ihren Vater sprach, hatte sie keinen Zugang zu aggressiven Gefühlen. Die Arbeit an diesem Thema erfordert viel Geduld auf beiden Seiten, denn oft war ich diejenige, die Wut gegen den Vater, aber auch gegen Frau L. spürte. Dies geschah besonders dann, wenn sie den Vater oder entsprechende „Glaubensbrüder“ in Schutz nahm. Hier half mir Supervision, die Übertragungsprozesse nicht zu stark werden zu lassen. Ein Traum, den Frau L. in einer der letzten Stunden erzählte, zeigt, daß aber auch an dieser Stelle eine Entwicklung gelungen ist:

Ich bewohne mit meinem Bruder eine gemeinsame Wohnung, die wir mit hochmodernen Designer-Möbeln eingerichtet haben. Mein Vater kommt zu Besuch und sagt: „Die Möbel sind nicht gut, ihr lebt nicht richtig...“

Ich fragte sie nach den Gefühlen, die ihr Vater im Traum bei ihr ausgelöst hatte. Von seiner Seite hatte sie eine altvertraute Wut wahrgenommen, die er immer ausgestrahlt hatte, „wenn wir nicht artig waren“. Sie selbst hatte aber im Gegensatz zu früher keine Angst vor ihm, sondern: „Es kam mir vor, als würde er immer kleiner werden...“ Nach dem Aufwachen empfand sie eine Mischung aus Verachtung und Wut. „Ich habe gedacht: Du kommst nicht mehr an mich heran, du kannst mich nicht mehr beeinflussen, das hast du lange genug geschafft!“

Im weiteren Verlauf spürte Frau L. immer häufiger, daß es ihr schadet, Aggressionen ständig zu unterdrücken: „Es ist, als würde dann etwas von mir abbröckeln...“ - ein deutliches Bild für die Bedrohung ihrer Authentizität. In

diesem Zusammenhang ist auch das Thema, mit dem sie sich in der letzten Zeit vermehrt beschäftigt, zu sehen: die Suche nach ihrer eigenen, weiblichen Identität. Sie möchte unabhängiger werden von der Anerkennung männlicher Bezugspersonen. In ihrer depressiven Mutter, die sich stets dem Vater untergeordnet hat, hatte sie kein sehr nachahmungswertes Vorbild. Später sucht sie ein Vorbild in ihrer „sehr weiblichen“ Seelsorgerin; in dieser Zeit assoziierte sie Weiblichkeit mit dienen. Jetzt interessiert sie sich zunehmend für starke, unabhängige Frauengestalten. Sie versucht herauszufinden, wer sie als Frau sein will.

Viele Themenbereiche habe ich in meiner Schilderung nur kurz angerissen oder gänzlich unerwähnt gelassen. So ist es Frau L. in kurzer Zeit gelungen, eine im Teenageralter aufgetretene und sie zeitweilig sehr belastende Errötungsphobie mit Hilfe der paradoxen Intention zu bewältigen. Andere Punkte wiederum bedürfen noch der therapeutischen Arbeit.

Hier ging es mir in erster Linie darum, die komplexen Zusammenhänge zwischen den psychischen, existentiellen und religiösen Problembereichen darzustellen, die so charakteristisch sind für die ekklesiogene Neurose und die einen ganzheitlichen Therapieansatz unter Einbeziehung der religiösen Dimension erforderlich machen.

Bei der hier beschriebenen Klientin, aber auch bei anderen Menschen mit ähnlichem religiösen Hintergrund und ganz anderer Diagnose habe ich damit gute Erfahrungen gemacht.

Die Therapie ist zwar noch nicht abgeschlossen, die Symptomatik hat sich sehr gebessert; es gibt lange symptomfreie Phasen. Der „Gotteskomplex“ hat spürbar an Macht verloren, während sich parallel dazu eine von Vertrauen und Angstfreiheit geprägte Beziehung zu Gott entwickelt, die sich auch heilend auf die Psyche auswirkt.

Insgesamt haben sich die Lebens- und

Sinnmöglichkeiten für Frau L. erweitert; sie kann dem Leben mit mehr Offenheit entgegenreten.

Abschließende Bemerkungen

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, die vielfältigen Aspekte meiner existenzanalytischen Arbeit mit an einer ekklesiogenen Neurose leidenden Menschen aufzuzeigen und zu veranschaulichen. Dabei richtet sich mein Augenmerk auf die ekklesiogene Neurose an sich und die Bedingungen, unter denen sie entstehen kann, auf die Haltung Viktor Frankls bzw. der Existenzanalyse zur Frage der Religiosität, sowie auf mich selbst als Person, die gläubig ist.

Abschließend möchte ich nun kurz zusammenfassen, welche Erkenntnisse ich dabei gewonnen habe und was auch in Zukunft weiter bedacht und diskutiert werden sollte:

- Die ekklesiogene Neurose ist kein aussterbendes Phänomen aus vergangenen viktorianischen Zeiten, sondern ist auch heute noch in bestimmten Kreisen (z.B. bei christlichen Fundamentalisten) anzutreffen.
- Sie kann zu psychischen und körperlichen Störungen verschiedener Art führen und beeinträchtigt die Betroffenen insbesondere in einem existentiellen Lebensvollzug, da die Ideologie, die entscheidend zu ihrer Entstehung beiträgt, gerade die Existentialien des Mensch-Seins wie Freiheit, Wille und (Selbst)Verantwortung buchstäblich verteuftelt.
- Meist entsteht die ekklesiogene Neurose auf dem Boden einer bereits vorhandenen, oft in der (früheren) Kindheit verwurzelten psychischen Störung, die sie dann verfestigt bzw. verstärkt in Form verschlimmelter oder zusätzlicher Symptomatik.
- Die Existenzanalyse kann dann, unter anderem mittels der biographischen Existenzanalyse, dazu verhelfen, der ekklesiogenen Neurose den Boden zu entziehen, indem sie psychotherapeutische Arbeit im engeren Sinne leistet.
- Darüber hinaus ist es gerade bei dieser Klientel von entscheidender Bedeutung, ihr den durch die Glaubens-Ideologie verstellten Blick für die existentiellen Möglichkeiten der Person zu eröffnen und ihr mittels der personalen Existenzanalyse zu einem sinnerfüllten Lebensvollzug zu verhelfen.
- Dazu gehört auch, wenn dies der Wunsch des/der KlientIn ist, ihm/ihr zu helfen, seine/ihre unbewußte Religiosität zu entdecken und ihr eine existentielle Gestalt zu geben.
- Die Existenzanalyse erlaubt es dem/der TherapeutIn, die eigene religiöse Überzeugung in den Heilungsprozeß miteinzubeziehen, der somit ganzheitlicher sein kann als in anderen Therapierichtungen. Natürlich ist dies nur unter bestimmten Voraussetzungen zulässig und sinnvoll. Es bedarf des ausdrücklichen Wunsches des/der KlientIn; seitens des/der TherapeutIn muß gewährleistet sein, daß diese/r die Möglichkeit nicht zur Indoktrination mißbraucht.
- Es gilt bei diesen religiösen Fragen wie bei jeder existenzanalytischen Arbeit, die psychische Ebene klar von der geistigen zu trennen. Sonst kann es sein, daß ein/e KlientIn theologische Debatten dazu nützt, von den psychischen Problemen abzulenken. Es hat sich dabei als sinnvoll erwiesen, religiöse Fragen erst in einer späteren Therapiephase zu vertiefen. Den schon des öfteren an mich herangetragenen Wunsch nach gemeinsamem Gebet lehne ich aus eben diesem Grund in den meisten Fällen ab. Es besteht auch hier die Gefahr, daß es zu einer Vermischung der verschiedenen Ebenen und Motive kommt. So könnte der/die KlientIn z.B. versuchen, mir bestimmte Dinge mitzuteilen, die er/sie mir direkt nicht sagen kann oder will, oder aber es wird der Versuch unternommen, eine inadäquate Intimität zu schaffen.
- Ich denke aber, daß die therapeutische Beziehung dadurch vertieft wird, daß sich hier zwei Menschen auf ein gemeinsames Drittes, in diesem speziellen Fall eben nicht nur auf das Ziel der Gesundheit des/der PatientIn, sondern auch auf Gott, beziehen. Dies geschieht meist unausgesprochen, vielleicht durch das gemeinsame Stehen bzw. Bewegen auf demselben Boden der Existenz, so unterschiedlich die jeweilige Ausprägung des Glaubens auch sein mag. Meist haben ekklesiogen geschädigte Menschen ihr Gespür für das Tragende und Halt-Gebende dieses Bodens verloren oder nie entwickeln können. So ist es für mich auch ein Ziel, ihnen dabei zu helfen, dies (wieder)zufinden.

Im Falle einer ekklesiogenen Neurose halte ich einen ganzheitlichen Therapieansatz, der den psychischen, existentiellen und auch religiösen Problemen des Menschen gerecht wird, für den sinnvollsten. Die Existenzanalyse ist daher ein besonders geeignetes Verfahren zur Therapie der ekklesiogenen Neurose.

Literatur

DSM-III-R Diagnostische Kriterien und Differentialdiagnosen (Weinheim und Basel, 1989)

Frankl V.E. Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie (Bern, 1984)

Frankl V.E. In: Sinn-voll heilen (Freiburg, 1989)

Frankl V.E. Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion (München, 1988)

Hark H. Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung (Stuttgart, 1984)

Kolbe Ch. Psychologie und Religion. Essay

Längle A. In: Mut und Schwermut. Existenzanalyse der Depression (Tagungsbericht der GLE, Wien 1987)

- Längle A. In: Wertbegegnung. Phänomene und Methodische Zugänge (Tagungsbericht der GLE, Wien 1991)
- Längle A. In: 10 Jahre Bulletin der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse (Wien, 1994)

- Pförtner S.H. Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale (Freiburg, 1991)
- Schellenbaum P. Gottesbilder- Religion, Psychoanalyse und Tiefenpsychologie (Stuttgart, 1989)

Einige Anfragen an Brigitte Kalies

Nachdem wir Ihre schöne Arbeit gelesen haben, kamen uns einige Fragen in den Sinn. Zunächst sind wir über ein paar eindrucksvolle Zitate von Frankl gestolpert, die uns natürlich bekannt waren, aber in dieser Häufung und Dichte, wie Sie sie zusammengestellt haben, noch einmal besonders augenfällig waren. Will doch Frankl tatsächlich „den Widerstand gegen die einmal bewußt gewordene Religiosität durch *Widerlegung* beheben“, die jedoch klar von einer „weltanschaulichen Beeinflussung“ unterschieden werden müsse. Wie das wohl geht? Dann ist aber wieder „bedingungslose Toleranz“ gefordert, wenn weltanschauliche Fragen zur Sprache kommen. Woran soll man sich als Therapeut nun halten?

Ihre eigene Position sehen Sie, der Franklschen Auffassung entsprechend, in der Verpflichtung, als Gläubige den Patienten auf der geistigen Ebene des Glaubens existenzanalytisch beizustehen, wenn die Patienten dies wünschen.

Frage 1:

Warum kommt ein Patient zum Psychotherapeuten oder Berater, wenn er Glaubensprobleme hat?

Sie schreiben, daß Sie manchmal Patienten von Seelsorgern geschickt bekommen, die Sie den Seelsorgern dann nicht wieder zurückschicken wollen, wenn es um Glaubensfragen geht. Schicken die Seelsorger Ihnen die Patienten wegen der ekklesiogenen Neurose oder wegen Glaubensfragen? Kommen die gläubigen Patienten also wegen Glaubensfragen oder wegen Neurosen?

Frage 2:

Wenn der Therapeut die Verpflichtung hat, dem Patienten auf seine religiösen Fragen Antwort zu geben, sofern er selbst religiös ist, so stellt sich uns die Frage, was wohl passiert, wenn ein Therapeut z.B. ein strafendes oder mächtiges Gottesbild hat? Wir haben Angst um die Patienten, wenn sie Sektenführern, Fanatikern oder Ideologen in die Hände geraten, die ihre Überzeugungen den Patienten mitteilen mit der Legitimation, daß dies in der Existenzanalyse sogar Pflicht sei. Selbst wenn dies ein braver Katholik, Jude oder evangelischer Christ macht, sind wir in Sorge um die autonome und fundierte psychologische Entwicklung der Persönlichkeit des Patienten.

Frage 3:

Worum geht es in der Therapie, wenn der Patient den Therapeuten in seinem Glauben anfragt? Darf ich ihm darauf antworten, ohne zu wissen, wonach er fragt? Worum geht es wohl einem Patienten, wenn er dies fragt? Fragt er nicht aus Angst oder weil er von etwas bewegt ist und leidet? Das wären dann unsere Themen. Darauf einzugehen bin ich ihm schuldig. Aber bin ich ihm eine religiöse Antwort schuldig? Ganz parallel verhält es sich mit seinem Liebesbedürfnis. Was mache ich, wenn er mich als Mann oder Frau anfragt und ich auf derselben Wellenlänge bin wie er? Oder: welche Antwort bin ich ihm „schuldig“, wenn er mich als politisch Wählenden anfragt? So wie ich ihm darauf meine persönliche Antwort gebe, verlasse ich den Boden der Therapie und Beratung. Ich werde privat.

Frage 4:

Wie gibt ein Klient den Auftrag, mit

ihm am existenzanalytischen Gottesbild zu arbeiten? In Ihrem Fall fanden wir keinen Hinweis dafür. Als Psychotherapeuten und Berater sind wir an den Haltungen, Einstellungen, Erlebnissen, Erfahrungen und Umgangsweisen interessiert. Aber wir machen keine inhaltlichen Vorgaben. Wir reden keinem Menschen die Liebe zu einem Partner ein oder aus oder erklären ihm, daß er keine Zweifel haben müsse. Uns interessiert, wie er es erlebt und warum er es so erlebt. Und wenn er kein Problem damit hat, sind wir lediglich verschiedener Meinung. Das Austragen einer solchen Meinungsverschiedenheit ist dann wiederum nicht mehr Therapie (evtl. Beratung).

Frage 5:

Wäre Ihre Therapie anders gewesen, wenn Sie nicht *religiös* gearbeitet hätten? War die Bearbeitung der biblischen Bilder kausal wichtig für den Therapieerfolg? - Auch wir sind der Meinung, daß es manchmal wichtig sein kann, den Glauben zu thematisieren. Aber das heißt nicht, daß wir unseren eigenen Glauben dazu geben müssen. Sondern es geht eben wieder um die Einstellung, die Probleme etc., die der *Patient* mit dem Glauben hat.

Frage 6:

Wessen Problem ist es, ob der Therapeut auf Glaubensfragen des Patienten eingehen soll? - Wir halten es primär nicht für das Problem eines Patienten, denn ihm geht es um das Leiden. Ist es nicht mehr das Problem von uns Therapeuten, daß wir Angst haben könnten, was vom eigenen Glauben blieb, wenn er nur mehr Privatsache wäre und im beruflichen Kontext keine Bedeutung hätte?

Wir hoffen, mit diesen Fragen einige Anregungen (vielleicht auch Aufregungen) gegeben zu haben, die eine Diskussion dazu anregen können. Im nächsten Heft, in dem es wiederum um die Thematik Religion und Psychotherapie geht, bietet sich im Forum Raum für Ihre Meinung.

S. und A. Längle

Ontologischer und existentieller Sinn: ein Fallbeispiel

Ein Artikel von A. Längle „Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür“ aus dem Bulletin 2/94 liefert nach wie vor Zündstoff für Diskussionen. Vor einigen Wochen erreichte uns eine Stellungnahme von Mag. Dr. Johannes Wolfslehner mit der Bitte um Veröffentlichung:

Ontologischer und existentieller Sinn - eine Anmerkung

Ich möchte zu dem vieldiskutierten Thema ein Fallbeispiel nennen:

Eine junge Frau lebt nach dem Abschluß einer Abendschule mit Matura in einer größeren Stadt, ist im kaufmännischen Bereich einer Firma mit großem Erfolg und Wertschätzung seitens der Firmenleitung tätig, trägt sich mit dem Gedanken, nebenberuflich an der Universität weiterzustudieren und könnte, wie sie meint, rundherum zufrieden sein, zumal sie genau das Leben führt, das sie sich schon lange gewünscht hat, den Beruf hat, der ihr Wohlbefinden bereitet usw., wenn da nicht mit zunehmender Intensität eine zweite, der ersten diametral entgegengesetzte Lebensform, sich in ihrem Innenleben bemerkbar machen würde und samt Ansprüchen nicht mehr zum Verschwinden gebracht werden konnte. Die Klientin kommt aus bäuerlichen Verhältnissen, ist das einzige Kind eines alten und nur mehr bedingt arbeitsfähigen Elternpaares. Ihr Bruder und Hoferbe mußte bei einem Verkehrsunfall sein Leben lassen. Der sehnlichste Wunsch der Eltern ist es, daß die Tochter aus der Stadt zurückkehrt, den Bauernhof übernimmt und

in der Folge heiratet und eine Bäuerin wird.

Beiden Ansprüchen konnte die Klientin nicht gerecht werden, Schlafstörungen, depressive Verstimmungen, Schuldgefühle und in der Folge eine Sinnkrise mit bedrohlichen Selbstzerstörungstendenzen waren die Folge.

In der Therapie war es bald möglich, zwischen den Ansprüchen und Wünschen der Eltern und dem eigenen Werten und Wollen zu unterscheiden und dies auch zu vertreten. Dennoch, und deshalb erzähle ich dieses Beispiel, blieb noch etwas unbedacht, was nach und nach im Denken und Fühlen der Klientin in den Vordergrund drängte. Das, was sich in der Folge auftrat, war das, was A. Längle den ontologischen Sinn nennt, und den er definiert als objektiv, transzendental und absolut. Er nennt auch einige Beispiele für ontologischen Sinn, z.B.: „Kriege und Krankheiten haben den Sinn, die Menschen zu strafen.“ Weiters sagt er über den ontologischen Sinn in "Existenzanalyse 1/95, S. 19": „Der ontologische Sinn verlangt vom Menschen Glauben und Hinnehmen. Der Mensch soll sein Leben danach ausrichten. Der Sinn gibt ihm vor und leitet ihn an, was zu tun ist. Der Sinn wird zum 'Gebot der Stunde'. Der Mensch, der den Sinn als 'ontologisch'

annehmen kann, weiß sich in der Absolutheit geborgen“.

Zurück zum Fallbeispiel: Über einen längeren Zeitraum hinweg stellten sich der Klientin und manchmal auch früher schon Fragen, die ihr unangenehm und bedrohlich, aber auch unverständlich und unannehmbar waren, weil es nicht, wie sei meinte, ihre eigenen Fragen waren, sondern „irgendwie“ waren diese Fragen viel grundsätzlicher und unbedingter, jedenfalls aber unausweichlich, eben von Gott. Der ganze Prozeß war immer deutlicher ein vor der Frage stehen, ob und welcher Auftrag hinter all dem stünde, welche Antwort sie auf Gottes Wollen geben sollte, und ob es überhaupt ein Wollen und einen Plan Gottes gebe, oder ob all das Göttliche nichts weiter sei, als die Projektion eines „schlechten Gewissens“. Manchmal meinte sie, sich ganz klar von Gott hineingestellt (Bauernhof), aufgefordert, herausgefordert und begleitet zu wissen, manchmal kam ihr diese Gewißheit wieder abhanden, mitunter ging sie mit Gott sehr vorwurfsvoll um.

Dieses und ähnliche Beispiele lassen mich zu folgendem Schluß kommen:

1. Der ontologische Sinn wird kaum je objektiv und absolut wahrgenommen. A. Längle gesteht dies wegen der Irrtumsmöglichkeit menschlicher Erkenntnis auch zu. Objektives jedoch irrt nicht, sonst ist es eben nicht objektiv, und was hilft es uns, wenn wir Objektives nur subjektiv wahrnehmen können. Ein solcherart relativierter ontologischer Sinn erweist sich somit als bloß theoretisch und nicht objektiv, vielmehr spekulativ.
2. Ich stimme Karl Dienelt vollinhaltlich zu, wenn er sagt: „Je umfassender der Sinn ist, um so weniger faßlich ist er. Wo es gar um den letzten Sinn geht, entzieht er sich zumindest dem bloßen intellektuellen Zugriff vollends. Was unwißbar ist, braucht nicht un-glaub-lich zu sein. Angesichts der Frage, ob alles einen, wenn auch verborgenen Sinn

hat oder aber die Welt, ein einziger großer Unsinn ist, muß das Wissen das Feld räumen - es ist der Glaube, der zu einer Entscheidung aufgerufen ist.“

3. Der ontologische Sinn verlangt meines Erachtens von Menschen ein sich Ein-lassen auf das, was Gott dem Menschen zeigt und sagt, was Gott im einzelnen berühren und bewirken oder auch verändern, vielleicht auch verhindern möchte. Dies hat mit dem „Hinnehmen von Absolutheit und Geborgenheit“, wie A. Längle es sagt, nichts zu tun. Ontologischer Sinn entfaltet sich fast immer ein Leben lang in der Bandbreite von *trial and error*, Gewißheit und Einsamkeit, Einsicht und Verzweiflung, Zustimmung und Verweigerung, Gotteserkenntnis und Gottesfinsternis.
4. Wenn ich mich als Logotherapeut auf den „ontologischen Sinn“ einlasse, dann nicht in Form „verkappeter christlicher Psychotherapie“ oder gar religiöser Psychotherapie, vor einer solchen Gefahr warnt Längle zurecht. Ich mag mich aber nicht für oder gegen Heilung oder Heil, Transzendenz oder Immanenz, Diesseits oder Jenseits, Leben oder Tod entscheiden. In einer solcherart verstandenen Aufspaltung würde ich problematische dualistische Tendenzen im Gefolge eines reduktionistischen Welt- und Menschenbildes vermuten.
5. Mein Eindruck ist, daß A. Längle zwischen ontologischem und existentiellern Sinn wohl „unterscheidet“ und damit eine überaus hilfreiche „Standortbestimmung“ schafft, nicht jedoch „trennt“, was letztlich zusammengehört. Wenn mit einer derartigen theoretischen Begriffstrennung trügerische Sicherheiten verloren gehen und dafür in der Folge praktische befreite Emotionalität gewonnen werden kann, dann möchte ich diese Entwicklung nachhaltig begrüßen.
6. Es ist eigenartig, daß es so schwie-

rig ist, herauszufinden, wo für Frankl Gott steht, am Anfang, am Ende oder sonst wo. Mir persönlich sind hiezu viele philosophische An-

sätze bekannt, wirklich persönliche Antwort hat Frankl auf diese Frage bisher nicht gegeben.

Dazu eine Stellungnahme von Dr. Patricia Freitag:

Sehr geehrter Herr Dr. Wolfslehner!

Ich bin nun schon seit zwei Jahren Mitglied des Redaktionsteams der *Bulletins*, und als solches sammle und redigiere ich Artikel. Ihre Anmerkung zu einer nun schon länger dauernden Debatte über „existentiellen“ und „ontologischen“ Sinn (im speziellen Ihr Auszug aus einem Fallbeispiel) ließen in mir den Wunsch reifen, aktiv in die Diskussion einzusteigen.

In ihrem Fallbeispiel von der jungen Frau schildern Sie zunächst mit großer Klarheit die Gewissensnot der Patientin, die sich zwischen den eigenen Ansprüchen und denen der Eltern in einer neurotisch depressiven Pattstellung befindet, welche mit „bedrohlichen Selbstzerstörungstendenzen“ einhergeht und das Ausmaß einer schweren „Sinnkrise“ annimmt. Ich kann Ihrer Vorgangsweise anfangs gut folgen. Aber in dem Satz: „In der Therapie war es bald möglich, zwischen den Ansprüchen und Wünschen der Eltern und dem eigenen Werten und Wollen zu unterscheiden und *dies auch zu vertreten*“, liegt für mich der entscheidende Irrtum Ihrerseits, der sich auch bald als gefährlich für die Patientin erweist.

Meiner Meinung nach sind Sie viel zu schnell bereit, dieser jungen Frau zu attestieren, daß sie das eigene Werten und Wollen auch vertreten kann. Woran haben Sie das gesehen? Konnte diese Patientin wirklich Ihr eigenes Wertempfinden erleben und danach handeln?

Sie schreiben weiter: „Was sich in der Folge auftat, war das, was A. Längle den ontologischen Sinn nennt, und den er definiert als objektiv, transzendental und absolut. ... Der Mensch, der den Sinn als ‘ontologisch’ annehmen

kann, weiß sich in der Absolutheit geborgen.“ Und genau hiermit bringen Sie in der Folge Fragen in Zusammenhang, die der Patientin als „unangenehm, bedrohlich, unverständlich, unannehmbar, nicht die eigenen Fragen, als eben von Gott usw.“ erscheinen.

Es hat mich beunruhigt, diese Zeilen zu lesen. Sie sehen darin die Frage einer Patientin nach dem ontologischen Sinn. Ich sehe darin eine Patientin, die um sich selbst ringt, die am fehlenden Grundwörterleben (Wertsein wollen) leidet, in Konsequenz natürlich auch am mangelnden Selbstwertgefühl (Sosein dürfen). Diese junge Frau fragt instinktiv richtig, ob denn nicht <all das Göttliche nichts weiter als eine Projektion des schlechten Gewissens sei>. Ich wünsche mir für diese Patientin, daß Sie in den Therapiestunden nicht nur bloß Staunen wegen der vermeintlichen Frage nach dem ontologischen Sinn ausgelöst hat, sondern daß diese Fragen auch bearbeitet werden konnten. Ist dies nicht erfolgt, so könnte dies der jungen Patientin eine weitere Wunde zufügen, ihr möglicherweise auch für später einen Zugang zu ihrer persönlichen Religiosität verstellen. Hier geht es meiner Meinung nach um den existentiellen Sinn in einer Situation; darum, daß diese Frau mit ihrem eigenen Werteleben in Berührung kommt, daß sie ansprechbar wird für den Appell aus der Welt, daß sie Stellung bezieht (nicht wie ein als fremd empfundener Gott es vielleicht wollen könnte, sondern wie sie es vor ihrem Gewissen für gut und richtig befindet) und dieser Stellungnahme dann zum Ausdruck in Form des entsprechenden Handelns verhelfen kann. Sonst läuft die Patientin wirklich Gefahr, daß sie gemäß „all dem Göttlichen“ handelt, das für mich in diesem Beispiel klar eine

Über-Ich Struktur hat. Dafür spricht, daß sie die vermeintlich von Gott kommenden Fragen als unangenehm, bedrohlich empfindet und daß sie mitunter auch sehr vorwurfsvoll mit diesem Gott umgeht. Ein personales Gewissen ist hier offenbar noch nicht zum Durchbruch gekommen. Ontologische Sinnfragen im Zusammenhang mit diesem Fallbeispiel sehe ich in Ihrer Schilderung keine. Denkbar wären für mich nur eventuelle Fragen der Patientin, wie z.B.

- * Welchen Sinn hat es, daß mein Bruder starb?
- * Welchen Sinn hat es, daß meine Eltern ihren Sohn verloren?
- * Hat mein Leben eine von Gott vorgegebene Bestimmung? Wie kann ich diesen „göttlichen Sinn“ erkennen?

Ob es aber einen ontologischen Sinn gibt oder nicht, daß ist nicht mehr Thema der Psychotherapie, sondern des Glaubens. Der Weg zum ontologischen Sinn kann nur über das Gewissen führen. Die Anbindung an eine ontologische, tragende Seinsebene ist offen und nicht zwingend. Ich halte Ihre Darstellung der Frage nach dem ontologischen Sinn in diesem Beispiel für therapiegefährdend. Ich kann eigentlich diese Vorgangsweise nicht als eine existenzanalytische sehen. So bleiben mir auch Ihre Schlußfolgerungen 1. bis 6. im Zusammenhang mit dem Auszug aus dem Fallbeispiel unverständlich.

Mit freundlichen Grüßen

Patricia Freitag

rungen anzunehmen.

Die Bildungspolitik folgt der gesellschaftlichen Kritiklust und stellt Leitbegriffe wie individualisierter Unterricht, Gruppenunterricht, offener Unterricht in Frage, bevor sie sich etablieren können. Man scheint zwar zu wissen, daß niemand zum alten Frontalunterricht zurückkehren möchte, aber wohin es gehen soll, bleibt offen. Darüber hinaus ist von Sparpaketen die Rede. Förderunterricht soll eingeschränkt werden, Schülerzahlen erhöht, Lehrern der Beamtenstatus genommen und ihr Lohn reduziert werden. Dies alles führt zu Spannungen, Gedanken vom „Aussteigen“ kommen auf. Auf Forderungen von Kindern, Eltern und Behörden wird mit Irritation reagiert.

Weil jedoch Alternativen fehlen, wird am Lehrberuf festgehalten, obwohl das Bild vom „Förderer der Jugend“ längst begraben werden müßte.

„Kritik am Lehrberuf ist populär. Lehrer, die mit Freude unterrichten, erleben, wie die Umgebung ihre Arbeit kaum schätzt, sondern darin mit Argusaugen nach Fehlern sucht.“ (Guggenbühl) Die Stellung der Öffentlichkeit gegenüber dem Lehrberuf hat sich verändert. Die Bevölkerung sieht nicht mehr mit respektvollen Augen zu Lehrern hoch, sondern nimmt Unterrichtsführung und Schulorganisation genau unter die Lupe. Der Lehrer muß nicht nur vor den Schülern bestehen, sondern vor einer großen Zahl von kritischen Beobachtern, wie Eltern, Schulbehörden, Schulpsychologen etc. Was in den Schulklassen geschieht, wird immer mehr an die Öffentlichkeit gezerrt und verliert damit seine Vertrautheit. Die Schule wird gnadenlos veröffentlicht.

Das große Interesse der Öffentlichkeit, sich mit der Schule auseinanderzusetzen, resultiert aus einer unmittelbaren Betroffenheit des einzelnen. Jeder von uns war einmal Schüler, viele von uns haben und hatten selbst schulpflichtige Kinder. In unserer Auseinandersetzung mit der Schule, den Lehrern unserer Kinder schwingen unsere persön-

Sündenbock Lehrer - von Michaela Probst

Personale Pädagogik - ein Geheimnis?

Am 31.01.1995 erschien in der Neuen Züricher Zeitung ein Artikel über „Die heimliche Magie der Schule - Strategien gegen das Sündenbock - Syndrom der Lehrenden“. Allan Guggenbühl beleuchtet darin die komplexe Problemsituation, in der sich unsere Schule befindet. Im Zuge seiner Überlegungen fordert Guggenbühl, dem Lehrer ein Geheimwissen zuzugestehen, das anderen fremd bleibt - dies scheint mir für die Existenzanalyse diskutierenswert.

Lehrpersonen stehen ständig in öffentlicher Kritik; dem Ruf Ferienspezialist und überbezahlt zu sein, steht das weitverbreitete „Burnout - Syndrom“ dieses Berufstandes gegenüber. Die Alltagsbelastungen des Lehrers werden meist unterschätzt. Niemand scheint sich Gedanken zu machen, daß Lehrer oft nach sechs Unterrichtsstunden mit dröhnendem Kopf

Aussprachen mit Eltern und Schülern führen, in diversen Konferenzen und Kommissionen sitzen müssen und zu Hause noch Korrekturarbeiten, sowie Vorbereitungen für den nächsten Unterrichtstag zu machen haben. Darüber hinaus macht es die öffentliche Geringschätzung des Berufes und ewig fortdauernde unerschöpfliche Kritik schwierig, die täglichen Herausforde-

lichen Erfahrungen mit, werden erlittene Traumata bearbeitet und oft wird unbewußt mit der eigenen Vergangenheit abgerechnet. Bei Elternabenden wird dies deutlich. Vätern, die sich zu Wort melden wollen, schnellen die Hände in die Höhe, der Redefluß wird stockend und alte Ängste tauchen wieder auf (- ich könnte etwas Falsches sagen, beurteilt, bestraft oder vor die Tür geschickt werden). Oft wird übersehen, daß die Schul-erfahrungen vieler Menschen nicht positiv waren, sondern als notwendiges Übel erlebt wurden. Im Gegensatz dazu entspringen Lehrer meist einer Gruppe, die Gefallen an der Schule fanden. Dies alles führt zu Verständigungsschwierigkeiten.

Diese komplexe Situation macht verständlich, daß es rasch zu überzogenen Erwartungen an den einzelnen Lehrer kommt.

Daneben besteht die Gefahr, daß gesamtgesellschaftliche Herausforderungen und Probleme, für die eigentlich wir alle die Verantwortung tragen müßten, an die Schule delegiert werden. „Es besteht die Gefahr, daß die Lehrpersonen zu den Problemlösern der Nation emporstilisiert und überfordert werden.“ (Zitat)

Nachdem Guggenbühl die Schwierigkeiten, in denen sich unsere Schule befindet, beleuchtet hat, stellt er ein pädagogisches Modell der Omaha, eines Stammes der Sioux, unserem gegenüber.

Den Übergang von einem Altersabschnitt zum anderen markierten Tänze und Gesänge, die von Mitgliedern geheimer Gesellschaften gesungen wurden. Einer Art „Rat von Weisen“, denen ein Geheimwissen um Kinder und Jugendliche attestiert wurde, oblag es, mit den Heranwachsenden **ohne Beisein der Eltern**, Gespräche und Rituale zu führen mit dem Ziel, die Fähigkeiten der einzelnen zu entdecken und sie zu fördern. Es dauerte oft Jahre, bis diese Weisen die Fähigkeiten und Kenntnisse der einzelnen erkennen konnten und sie einer Untergruppe des Stammes zuwies.

Natürlich ist es klar, daß solche Mo-

delle nicht auf unser gesellschaftliches System übertragen werden können. Dennoch ist im Beschriebenen ein Kern psychologischer Wahrheit für den Umgang mit dem Jugendlichen enthalten. Menschen, die sich mit Jugendlichen auseinandersetzen, brauchen dazu eine Portion „Geheimwissen“.

- Worin besteht dieses Geheimwissen?
- Worum geht es da?
- Können wir mit dem Wissen der Existenzanalyse über Person und personale Begegnung diesem Geheimnis auf die Spur kommen?

Früher hat vielleicht der Lehrstoff, der Unterrichtsstoff dem Lehrer den Hauch des Vermittlers von Geheimwissen gegeben, heute sind die jungen Menschen über verschiedene Wissensgebiete durch Medien und Reisen bestens informiert. Der Inhalt des Geheimwissens des Lehrers hat sich verändert. Der Lehrer verschafft sich nicht durch Kenntnisse von Fertigkeiten, nicht durch Informationsvermittlung Anerkennung, sondern durch seine Fähigkeit, in die Seele der Kinder zu schauen.

Die jungen Menschen sind in unserer Gesellschaft vielen Hindernissen, Gefahren und Versuchungen ausgesetzt. Um diesen stand zu halten, benötigen sie Erwachsene, die bereit sind, sie auf diesem kurvenreichen Weg zu begleiten. Sie brauchen Begleiter, die die Fähigkeit besitzen, vorurteilslos, ohne Prinzipien und Normen in die Kinder hineinzuhören, sie ernst zu nehmen und ihre personalen Äußerungen wahrzunehmen. Sie verlangen Erzieher - Pädagogen, die sich in Unbefangenheit, in Offenheit für das, was jetzt ist, mit persönlicher Verbindlichkeit mit ihnen einlassen. Lehrer, die sich durch Unruhe und Unangepaßtheit der Schüler nicht irritieren lassen, sondern kreativ und je nach Situation handeln können. Schüler fordern lebendige Pädagogen, die sich unmittelbar mitteilen können, die offen sind für die Gunst der Stunde und diese nicht festgelegten Erziehungszielen und Wissensvermittlungen opfern. Nur so können wir den jungen Menschen gerecht werden.

Dem, was Guggenbühl als „Geheimwissen“ bezeichnet und wo er meint, daß dieses einen Kern psychologischer Wahrheit im Umgang mit der Jugend enthält, möchte ich in der Existenzanalyse den Begriff **„Personale Begegnung“** gegenüberstellen. Pädagogische Arbeit hat zur Voraussetzung, daß der Lehrer die Fähigkeit aufbringt, die Person des Kindes zu erreichen und sich selbst als Person zu zeigen. Der Existenzanalyse geht es um offene, normdistanzierte Pädagogik, die bereit ist, der Person des jungen Menschen zuliebe Vorgaben zurückzustellen und die Person des Heranwachsenden in den Mittelpunkt zu stellen.

Wie soll es gelingen, das Werden der Person zu fördern, wenn die Person nicht im Blickfeld steht? Der Existenzanalyse geht es um die Entfaltung personaler Kräfte im Heranwachsenden und nicht um die Durchsetzung elterlicher Ziele oder Lehrplan-Vorgaben.

Der Rat der Weisen im Stamm der Sioux nahm sich Zeit für die Begegnung mit dem jungen Menschen, Zeit und Raum, die benötigt werden, um die Individualität des einzelnen zu sehen und eigenes, selbstverantwortetes Handeln zu fördern. Letztendlich bleibt es immer etwas Geheimnisvolles, wenn eine Person einer anderen Person begegnet. Denn diese Begegnung ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie sich nicht fassen läßt, daß es eben nicht gelingt, sie zu normen und zu vereinheitlichen.

Personale Begegnung fordert uns immer ganz, verlangt eine radikale Offenheit und Kreativität, verlangt den Lehrer mit „Leib und Seele“. Sie entlohnt dafür mit dem Gefühl von Freude, Lebendigkeit und innerer Zufriedenheit. Das Persönliche bewahrt uns vor der Gefahr, in der Alltagsroutine unterzugehen und in Gewohnheit zu ersticken. Ein so gestalteter Unterricht ist auch ein ungewohntes Wagnis, zu dem der Lehrer Zeit, Vertrauen, Gelassenheit und Mut braucht. Pädagogisch handeln bedeutet aus existenzanalytischer Sicht die Schüler zu ermutigen, sich zu zeigen und sich zu äußern. Es fordert eine beträchtliche innere Sicherheit der Lehrperson, sich mit diesen Äußerun-

gen auseinanderzusetzen, sie in ihrer Bedeutung zu verstehen und bestehen zu lassen. Es braucht Mut, das Eigene, das Persönliche hinzuzustellen und sich nicht in einer unpersönlichen „objektiven“ Distanz zu halten. Bei einem solchen Vorgehen ist es natürlich, ja geradezu notwendig, daß es zu Konfrontationen kommt; neben Verständnis braucht es auch die ehrliche Auseinandersetzung.

Es ist dabei wichtig, den jungen Menschen das von ihnen zu Leistende nicht abzunehmen. Wir können ihnen Herausforderung und Spannung nicht ersparen, wenn wir die „Person des Menschen“ zur Entfaltung bringen wollen.

Zum Abschluß seines Artikels beschreibt Guggenbühl die Geschichte einer sogenannten „Killerklasse“, die sich zum Ziel setzte, jeden Lehrer loszuwerden. Dafür war ihnen jedes Mittel recht. Sie setzten die Klasse unter Wasser, Anweisungen und Aufforderungen wurden kollektiv ignoriert. Sie verweigerten Mitarbeit, und zudem wurden Lehrer durch nächtliche Telefonanrufe belästigt. Disziplinierungsversuche und Strafmaßnahmen halfen nichts. Immer wieder unternahmen Lehrpersonen den Versuch, in der Klasse zu unterrichten und sie in den Griff zu kriegen. Aber jedesmal scheiterten sie. Keiner war der Situation gewachsen. Als letzte Möglichkeit dachte die Schulbehörde an einen bereits pensionierten, als Sonderling geltenden Lehrer. Sie baten ihn, die Klasse zu übernehmen. Er tat es.

Die ersten Stunden liefen gleich ab, die Schüler tobten und zeigten kein anderes Verhalten. Der „alte pensionierte“ Lehrer blieb ruhig hinter seinem Tisch sitzen und las seine Zeitung. Er machte keinen Versuch sie maßzuregeln, sie zu korrigieren oder sie zu bestrafen. Die Schüler ignorierten ihn ebenfalls und gestalteten ihren Schulalltag eigenständig und nach eigenen Vorstellungen. Sie hörten Musik und zeitweise entfernten sie sich sogar aus der Klasse. Auch damit konnten sie ihn nicht aus der Ruhe bringen, er widmete sich seiner Lektüre. Dieses Geschehen wiederholte sich in den nächsten Tagen.

Langsam kehrte Ruhe ein. Plötzlich wollte eine Schülerin vom Lehrer wissen, ob er nicht endlich mit seinem Unterricht beginnen wolle.

Diese Frage war für ihn Grund, von seiner Lektüre aufzuschauen und zu antworten: „Wenn die Klasse dazu bereit ist, dann unterrichte ich gerne“. Von diesem Augenblick an hatte er die Klasse gewonnen.

Wodurch gelang die Wende in dieser Oberstufenklasse?

Dieser alte, pensionierte Pädagoge hat in sehr knapper Form viel von dem umgesetzt, was oben angesprochen wurde. Er hatte den Mut, die Schüler zu lassen. Dabei waren sie ihm nicht gleichgültig, er war anwesend und blieb bei ihnen.

Zugleich ließ er sich sein Verhalten von den Schülern durch ihre Provokationen nicht diktieren - er blieb sich treu und las seine Lektüre. Er hatte Zeit und die nötige Ruhe zum Abwarten. Er war frei von Vereinbarungen, Prinzipien und Regeln. Er brauchte sich an keine Vorgaben halten. Es gab für ihn nichts zu verlieren, er kam ja aus dem Ruhestand zurück. Dann konnte er sich den Luxus leisten, den Anforderungen der Schulbehörden nicht nachkommen zu müssen, da er sowieso nichts mehr zu verlieren hatte. Er war die letzte Möglichkeit für diese Schüler, somit gewann er viel Freiheit, weil ein Scheitern legitim war.

Die Schüler konnten mit ihren gewohnten Verhaltensweisen keine Wirkung erzielen. Ihr provokantes Verhalten zog nicht. Schließlich empfanden sie seine Ruhe und Gelassenheit selbst als provokant und begannen sich für den Lehrer, die Person, die dort so gelassen am Lehrerpult saß, zu interessieren.

Sie fragten ihn und wollten von ihm wissen, was er zu tun gedenke. In dieser Situation reagierte er nicht mit dem Einfordern von Normen. Er zeigte sich auch nicht gekränkt, sondern machte glaubwürdig, daß er sogar **gerne** unterrichten würde, wenn die Klasse dazu bereit wäre.

Er würde sich gerne mit ihnen beschäftigen, aber er wolle sie nicht zwingen

und habe keine Ambitionen sie zu besiegen,..... sie zu disziplinieren. Somit war das Feld für Begegnung wieder offen.

„Es gibt beim Unterrichten keine „beste Pädagogik“. Jugendliche spüren rasch die Absicht hinter den sogenannten bewährten didaktischen Methoden und versuchen die Lehrpersonen auszutricksen.“

Junge Menschen wollen Pädagogen, die sich von ihren Sorgen, Wünschen und Ängsten berühren lassen, die sich mit ihnen auseinandersetzen, die sich den jungen Menschen stellen und die bereit sind, an sich selber zu arbeiten. Der eigenen Auseinandersetzung mit sich selbst, muß gerade im Lehrberuf viel Augenmerk geschenkt werden, denn die eigene Person stellt für den Lehrer das wichtigste Medium dar. Je größer unsere Unsicherheit und Ratlosigkeit ist, umso dringender suchen wir eine schnelle Lösung. Je mehr ein Lehrer seine persönlichen Fähigkeiten leben kann, je mehr er selbst ist, desto freier ist er, desto leichter geht es. Wenn Lehrer ihre Unterrichts- und Erziehungsarbeit ausschließlich auf die Öffentlichkeit abstimmen, verlieren sie ihren Freiraum, den sie aber dringend benötigen, um ihr Geheimwissen zu entwickeln und zu verwirklichen.

Guggenbühl gesteht Lehrern ein Geheimwissen zu, das den anderen fremd bleibt. Dieses setzt sich aus pädagogischen Erfahrungen, psychologischem Wissen und Einsichten aus der Auseinandersetzung mit sich selbst zusammen.

Wenn in einer Schule jeder Schritt nach außen kommentiert wird, wird es für Lehrpersonen schwieriger, den eigenen Erfahrungen zu folgen. Er wird zum Normallehrer, der sich den kollektiven Erwartungen der Allgemeinheit anpaßt, jedoch an Überzeugungskraft gegenüber der Jugend einbüßt. Ich möchte hinzufügen, daß Lehrer neben Fachwissen noch ein spezielles Wissen benötigen, nämlich wie man auf Kinder reagiert, sich in sie einfühlt und sie erzieht. Es wird in der heutigen Lehrerbildung sträflich vernachlässigt, auf die Entwicklung solcher Fähigkeiten zu achten.

Neues aus Rumänien

Gründung der rumänischen Gesellschaft für Existenzanalyse und Logotherapie - S.A.E.L.

S.A.E.L. (Societate de Analisa Existentiala si Logoterapie), so heißt die neue Gesellschaft für Existenzanalyse und Logotherapie, die Ende August 1995 im Beisein von Dr. Alfred Längle und Dr. Wilhelmina Popa von der rumänischen Gruppe gegründet wurde. Diese rumänische Gruppe besteht aus Ärzten und Psychologen, die unter der Leitung von Dr. W. Popa ihre Ausbildung in Existenzanalyse und Logotherapie absolvieren. Die Kurse fanden hauptsächlich in Temesvar/Rumänien statt. Einige aus der Gruppe konnten wir bei der GLE Tagung 1994 in Feldkirch begrüßen.

Die KollegInnen in Rumänien arbeiten mit großem Einsatz daran, die Existenzanalyse und Logotherapie publik und für verschiedene Arbeitsbereiche nutzbar zu machen. So z.B.:

Dr. Ch. Furnica, existenzanalytische Psychotherapie und logotherapeutische Beratung beim Symposium für Psychiatrie in Piatra Neamtz - **Dr. A. Furnika**, Selbsterfahrungsseminare für Telefonseelsorger in Klausenburg - **V.**

Gulyas und L. Gheorghiu, Existenzanalyse und Logotherapie in der Familientherapie beim 30jährigen Jubiläum des Kinderklinikums für Neuropsychiatrie - **Dr. D. Grecu**, Einführung in die Existenzanalyse und Logotherapie am Kreiskrankenhaus Sam - **Dr. A. Vonica-Clej**, existenzanalytischer Zugang zum Patienten für Praktikanten der Psychiatrie im Kreiskrankenhaus Gataia-Banat - **Dr. R. Tudorache**, existenzanalytischer Zugang zum Behinderten an der Heilpädagogischen Fakultät Temesvar - **Priv. Doz. Dr. T. Mircea**, Vortrag über Existenzanalyse und Logotherapie im Fach Psychotherapie in der Ausbildung für Sozialarbeit - Vorlesungen in Existenzanalyse und Logotherapie an der Medizinischen Hochschule und der Psychologischen Fakultät der Universität Temesvar - **Mitglieder der S.A.E.L.**, Beiträge über Existenzanalyse und Logotherapie auf der Jahrestagung der rumänischen Psychotherapiegesellschaft in Gataia.

W. Popa/Red.

Die korrespondierenden Mitglieder aus Rumänien

Die beiden rumänischen korrespondierenden Mitglieder haben uns neuerlich Informationen über ihre Tätigkeit und ihr Werk zukommen lassen. Wir möchten einen Auszug daraus wiedergeben, weil es doch einige Kollegen gibt, die in ähnlichen Fachbereichen tätig sind.

Prof. Mircea Lazarescu (geb. 1939)

ist Professor für Psychiatrie an der Medizinischen Fakultät der Universität Temesvar. Er ist Mitglied der Rumänischen Akademie der medizinischen Wissenschaften, der internationalen Gesellschaft und der europäischen Gesellschaft für Psychiatrie. Er war Präsident der rumänischen Gesellschaft für Psychiatrie, deren Vizepräsident er

zur Zeit ist. Er arbeitet mit am „European Journal of Psychiatry“ und an dem „Akt der Psychiatria Danubiana“. Lazarescu war an zahlreichen internationalen psychiatrischen Kongressen vertreten und Repräsentant für Rumänien.

Schon während seines Studiums zeigte Lazarescu besonderes Interesse für die Philosophie und hatte Gelegenheit, sich mit zahlreichen psychotherapeutischen Verfahren bekannt zu machen. Während seiner Ausbildung zum Psychiater arbeitete er mit Prof. Eduard Pampfield zusammen, der ein Schüler und Freund von Henry Ey war. So konnte Lazarescu Eys Werke gut kennenlernen und damit die humanistisch phänomenologische Anthropologie verstehen.

Ab 1970 hatte er die Möglichkeit, Logotherapie in Forschung und Praxis in Rumänien zu unterstützen. Dr. S. Balanescu hatte in diesen Jahren bereits regelmäßige Psychotherapieveranstaltungen organisiert, bei denen es besonders um Heidegger, Binswanger, Gebattel und Frankling. Durch diese Arbeit und später durch Dr. Furnika wurde die Logotherapie in Rumänien schon vor 1990 bekannt und teilweise praktiziert.

Lazarescu hat nach 1990 versucht, die junge Psychiatriegeneration mit der phänomenologischen Psychotherapie vertraut zu machen. Lazarescu stand auch in ständigem Briefwechsel mit Tellenbach, Blankenburg und Kraus. Zentrales Anliegen seiner Arbeit war stets, den Menschen nicht im kartesischen Sinn als „regulierbaren Automaten“ zu verstehen, sondern als ein freies und verantwortliches Wesen.

Einige seiner wichtigen Publikationen sind: Die Psychopathologie des Zwanges (1973); Eine Einführung in die anthropologische Psychopathologie (1989); Eine klinische Psychopathologie (1994); Ein Essay über das intermediäre Sein - Skizze über die Phänomenologie des Logos (1994); Leitlinien für die Psychiatrie (1995).

Prof. Corneliu Mircea (geb. 1944) ist ebenfalls Psychiater und seit 1993 auch Assistenzprofessor für Metaphysik an der Fakultät für Literatur, Philosophie und Geschichte der Universität Temeszvar. Er ist Mitglied des rumänischen Schriftstellerverbandes und Organisator des ersten Ontologiesymposiums (1994).

Mircea veröffentlichte mehrere Bücher, darunter drei über das Sein (1987,

1995, das letzte ist in Druck). Er begann seine Buchpublikationen 1978 mit dem Buch „Die Waage des Sehns“, welches ein Essay über das Gefühl des Sehns und dessen metaphysische Dimension ist. Dem folgte 1979 ein Buch über „Interkommunikation“, welches einen Essay über die philosophische Anthropologie zum Thema der zwischenmenschlichen Kommunikation und deren Störungen darstellt. Das Buch des Seins (1980)

war die erste in Rumänien veröffentlichte Abhandlung über die Ontologie. Es folgte dann 1984 „Sein und Bewußtsein“, eine Abhandlung über die metaphysische Dimension des Bewußtseins. Dieses Buch wurde mit dem Preis des Schriftstellerverbandes ausgezeichnet. Als letztes Buch ist zu erwähnen eine „Tragische Ethik“, das derzeit in Druck ist.

W. Popa/Red.

Korrigenda zum Nachruf Hubertus Tellenbach

(Heft 2/95)

Etwas mißverständlich war eine Formulierung, in der vom „Lehrstuhl“ Hubertus Tellenbachs gesprochen wurde. Tellenbach hatte kein Ordinariat, sondern eine selbständige Abteilung für Psychopathologie an der Universität Heidelberg. Das Ehepaar Tellenbach hat drei Kinder. Tellenbach war nicht in russischer Kriegsgefän-

genschaft, sondern an der russischen Front, wo er auch verwundet wurde. Prof. Lang ist Ordinarius in Würzburg und nicht in Heidelberg.

Wir danken Frau Tellenbach für die Hinweise.

Red.

“Es kann nicht ganz sinnlos ge- wesen sein”

Im Stadtsenats-Saal bekam Viktor E. Frankl gestern die Ehrenbürgerurkunde seiner Geburtsstadt Wien.

WIEN (hws). Prominenz im Wiener Rathaus am Montagnachmittag: Der weltberühmte Erfinder der “Logotherapie”, der gebürtige Leopoldstädter Viktor Frankl, ist zwar schon der vierte Ehrenbürger dieses Jahres, doch erstmals ist auch der Bundespräsident erschienen. Neben Frankls Frau Helmut Zilk, daneben die US-Botschafterin Swanee Hunt, Vizekanzler Schüssel - und Jörg Haider.

Die Freiheitlichen hatten den 25fachen Ehrendoktor zu seinem 90. Geburtstag für die höchste Auszeichnung der Stadt vorgeschlagen, dann hatte es eher peinliche Verzögerungen im Rathaus gegeben. Für dieses parteitaktische Hickhack entschuldigte sich Bürgermeister Häupl eigens und nachdrücklich beim Jubilar.

Frankl selbst nannte diese Ehrung die Krönung seines Lebenswerkes. “Ich kann mir nicht vorstellen, daß dieses 90 Jahre dauernde Leben ganz sinnlos gewesen sein soll.”

Red. Aus: “Die Presse” vom 17.10.1995

Todesnachricht

Mit tiefer Betroffenheit haben wir die unfaßbare Nachricht erhalten, daß unser Mitglied

Dr. med. Anton Morscher
Satteins (Vorarlberg)

ganz unerwartet durch einen Schlaganfall am 2.10.1995 aus dem Leben gerissen wurde.

Anton wurde am 21.5.1957 geboren. Er hatte seine Eltern sehr früh verloren, besuchte aber trotzdem die Mittelschule und konnte anschließend Medizin studieren. Er begann eine Facharzt Ausbildung in Interner Medizin, wechselte aber bald zur Psychiatrie über. In

diesem Fach sah er einen besseren Zugang zur Tiefe des Menschen, die er immer gesucht hatte und die ihn umso stärker faszinierte, je mehr er mit ihr in Berührung kam.

Anton schloß die Ausbildung in Psychiatrie etwa zwei Wochen vor seinem Tode ab. Auch die Ausbildung in Existenzanalyse war nun schon fast beendet.

Anton verbrachte seine Zeit besonders gerne in seiner Familie. Er hinterläßt fünf kleine Kinder und seine Gattin Susi, die in Erwartung des sechsten Kindes ist.

EUGEN DREWERMANN UND JÜRGEN JEZIROWSKI

Gespräche über die Angst

Gütersloh, 1993, 4. Aufl.

Eine Buchbesprechung in Sachen Religion und Existenz von Rudolf Kunert

„Und über alldem, laß dich warnen, denn des vielen Büchermachens ist kein Ende, und viel Studieren macht den Leib müde!“ (Kohélet 12/12,) und getrost könnte man im Stile des Predigers fortsetzen: „... und eine Flut von Artikeln und Feuilletons stürzt über die Menschen und überschwemmt sie mit Informationen, die ihnen doch nichts nützen, sondern nur die Zeit zu leben stehlen.“

Was wußte denn der alttestamentliche Prediger über den heutigen Büchermarkt, und wie hätte er wohl darauf reagiert, hätte man ihm gesagt, sein Beitrag werde in einem der auflagestärksten Bücher der Welt seinen (Abstell-) Platz finden? Manchmal frage ich mich, wie gewisse Menschen es fertigbringen, so viel zu schreiben, wo uns Sterblichen schon das Lesen eine nahezu olympoide Disziplin abnötigt. Daher obsiegt dann zuweilen auch der olympische Gedanke bei der Arbeit des Lesens und führt zum „Querlesen“ im Sinne des „Nicht Siegen - Dabeisein ist wichtig“ oder zum „Anlesen“ in der Art eines Testlaufs. Als wahre Kunst darf aber gelten, aus dem uns angebotenen Büchermaterial jene Werke mit sicherer und gelassener Hand auszuwählen, die es wirklich wert sind, ganz gelesen zu werden. Und selbst dann kann es sein, daß das eine studiert werden will, in kleinen Stücken durchgearbeitet, damit es bekömmlich bleibt, und das andere wird aufgesaugt, weil wir das, was darin gesagt wird, irgendwie schon immer selber meinten, aber es nie in einen geraden Satz bringen konnten. Gut, daß wir zumindest in Fragen der Belletristik Marcel Reich-Ranicki haben, der uns einigermaßen auf dem laufenden hält.

Aber was tun vor den vollen Regalen mit wissenschaftlicher Primär- oder Sekundärliteratur, mit pseudo- oder allgemeinwissenschaftlichen Abhandlungen. Vor welchen Autoren sollen wir knien, und welche Plagiateure dürfen wir belächeln? Gerade im Falle der Psychotherapie ist das Dilemma groß zu wissen, wen man gerade noch gelesen haben muß (X), um bestens informiert zu sein und was man nicht mehr lesen darf (Y), denn hätte man (X) gelesen, dann wüßte man, daß (Y) eigentlich alte Sachen aufwärmt und nicht mehr.

Ich habe mich gefragt, was man jemandem zum Thema Religion und Existenzanalyse eigentlich an Büchern empfehlen kann. Mir ist eine ganze Liste eingefallen. Aber manche Autoren sind darunter, die weigern sich einfach, in einer Liste angeführt zu werden, und ich verstehe das. Entweder man nimmt sich für sie Zeit, oder man läßt es ganz bleiben, meinen sie. Und das ist ja auch ein existentiell ganz vertretbarer Standpunkt.

Ich habe hier also bescheiden ein Büchlein ausgewählt, um

kurz darüber zu berichten. Es scheint mir vom Standpunkt des Existenzanalytikers aus sehr lesenswert, ist für den theologischen Laien verständlich und auch für den nicht-religiösen Leser ein Impuls, sich auf eine Tiefe einzulassen, die den Seinsgrund berührt. Es handelt sich keineswegs um einen Klassiker religiöser Literatur, eignet sich aber gegebenenfalls auch zum Weiterempfehlen an PatientInnen, die sich in Punkto Religion zwar dem Kind zuwenden, nicht aber gleich das ganze Bad austrinken wollen.

Mein Tip ist das 120 Seiten Buch von Eugen Drewermann und Jürgen Jezirowski „*Gespräche über die Angst*“ (Gütersloh, 1993, 4.Aufl.) Das Buch besteht aus drei Teilen - drei Interviews mit Eugen Drewermann:

- a) Im Getto gnadenloser Angst
- b) Erlösung aus der Angst
- c) im Dialog mit dem Protestantismus und einer Vorbemerkung des Herausgebers.

Drewermann versteht die Angst als das Zentralproblem menschlichen Daseins. Die Tiefenpsychologie macht konkret „... in welchen Formen Angst erlebbar ist - gerade auf dem Hintergrund einer Existenz, die Gott aus den Augen verloren hat“ (S. 78). Drewermann ist sowohl Theologe, als auch therapeutischer Praktiker. Er doziert nicht über Angst, sondern spricht aus Erfahrung, auch aus eigener, wie er selber zugibt. Sünde ist für ihn in diesem Zusammenhang der Selbststretungsversuch des Menschen, mit der Angst fertigzuwerden außerhalb von Gott. Hier zieht der Jungsche Analytiker Drewermann die Parallele zur Individualpsychologie Adlers. „Der Mensch übersteigt seine Möglichkeiten buchstäblich ins Unendliche, indem er gegen die Angst den verzweifelten Willen setzt, aus sich etwas hervorzubringen, das nach etwas Absolutem aussieht“ (S. 43). Der Versuch wird verständlich, weil der Mensch erkennen muß, „...daß er in der Welt ein Nichts ist, daß es auf ihn nicht ankommt, daß ihn niemand gefragt hat, warum es ihn gibt und daß es keinen zureichenden Grund unter seinen Füßen gibt“ (S. 44). „Wem diese Fragen bewußt werden“, so folgert der Theologe Drewermann, „der kann darauf nur mit Gott antworten, oder er wird hineinfliehen in genau die Prozesse und Bewegungen, die auf der psychischen Ebene von seiten der Psychoanalyse beschrieben werden“ (ebd.). Drewermann widerspricht der Möglichkeit des Menschen, sich durch Leistung und Bemühung eine Lebensberechtigung zu erwerben, um so seine Daseinsangst zu lösen. „Die Angst des menschlichen Daseins kann sich nur beruhigen im Gegenüber eines absoluten

Willens, der möchte, daß wir sind. Dieser Wille ist für den Theologen, für den Gläubigen: Gott.“ (S. 78) Ich erinnere mich hier an die Beschreibung der existentiellen Dynamik der Depression (Tagungsbericht 3/87, Wien: GLE, S. 123), derzufolge am Beginn der depressiven Entwicklung ein gestörtes Seinserlebnis steht und in ihrem weiteren Verlauf der Versuch des Menschen, die gestörte oder fehlende ontologische Grunderfahrung “Es ist gut, daß ich bin” durch Bestätigung von außen zu kompensieren. „Und wenn da nicht zumindest einmal im Leben ein Fenster aufgetan wurde in diese Richtung, in diesen Abgrund des Seins“, erklärt A.Längle, „dorthin, wo das Sein und das Nichts ineinander fließen - und wenn man dabei spürt, daß da eigentlich noch immer ein Grund ist, ein Grund der von den Theologen gedeutet werden kann, aber der keinesfalls theologisch gedeutet werden muß, der meines Erachtens, auch therapeutisch erschlossen werden kann - wenn also das Fenster auf diesen Grund des Seins nicht geöffnet wird, dann kann man wirklich beobachten, daß im Leben alles bestenfalls gleichgültig ist.“ (ebd. S. 127) Diese Gegenüberstellung mag als Beleg dafür dienen, wie direkt existentielles Denken aus therapeutischen Erwägungen heraus die ontologische Frage der letzten Begründung menschlichen Daseins stellt und stellen muß. Dabei geht es in einem Glauben, der im Rahmen existentiell-ontologischer Überlegungen zur Sprache kommt, niemals um ein Fürwahrhalten von etwas, sondern um ein Vertrauenkönnen auf etwas, auf einen als tragend erlebten Seinsgrund. Und auch ohne daß je ein Wort von Glauben im religiösen Sinne während der Sitzungen fällt, ist doch Therapie der Angst nur möglich, wo, wie auch immer, Vertrauen erlebbar wird. Was Glaube im existenzanalytischen Kontext bedeuten kann, hat schon Frankl in seinem Buch „Der unbewußte Gott“ gegen alle Mißverständnisse festgehalten: „Der Glaube ist nicht ein Denken, vermindert um die Realität des Gedachten, sondern ein Denken, vermehrt um die Existentialität des Denkenden“ (S. 109). In der angstlösenden Erfahrung eines letzten Geborgenseins im Sein

selbst, spielt Konfessionalität keine Rolle und erscheint wenn, dann eher als Hinderung.

Wo die Schnittstelle dieser Überlegungen zur praktischen, therapeutischen Arbeit liegt (wie A. Längle oben angedeutet hat) und in welche Konsequenzen sie führen, scheut sich Drewermann nicht, deutlich auszusprechen. Für ihn ist das, was uns an Güte, an Nähe, an Vertrauen entgegengebracht wird, „... die Art, wie Gott sich offenbart als Person im Hintergrund jedes Aktes menschlicher Bejahung. Umgekehrt gewinnen wir mit unserer Angst durch solche Begegnungen ein Vertrauen, das es möglich macht, jenseits aller Gefährdungen und aller Abgründe an eine vorgängige Güte der Welt zu glauben, die selber in sich die Gestalt einer Person hat.“ (S.78) Drewermann geht es nicht um bestimmte therapeutische Strategien oder Interventionen, sondern darum, wie man Angst beruhigen kann in der Begleitung des geängstigten Menschen; sie „abzutauen“ im Feld des Vertrauens und ihn zu ermutigen, trotz und gegen alle Angst den Veruch zu wagen, das zu leben, was in ihm angelegt ist, um so sich selbst und Gott zu finden. „Ich glaube“, sagt Drewermann und formuliert in einfachster Weise große Schritte des Denkens, „daß Selbstfindung und Gottfindung die Voraussetzung ein und desselben Vorgangs darstellen. So nämlich, daß wir Gott nur finden, indem wir möglichst intensiv unter den Bedingungen, in die wir hineingestellt sind, versuchen, Mensch zu sein, und das kann oft genug geschehen durch Widerspruch, Leid und Schmerz. Wenn ich Selbstfindung sage, meine ich keineswegs ein subjektiv gelungenes und zu Ende gekommenes Dasein. Aber den Versuch, ein solches zu leben, niemals aufzugeben, halte ich für ein wesentliches Stück Glauben.“ (79) Wer will, kann sich darüber den Kopf zerbrechen, ob diese Lektüre sich eher für Seelsorger oder für Psychotherapeuten eignet, wer von beiden mehr gemeint sein könnte. Manch geängstigter Mensch aber wird sich darin wiederfinden und verstanden fühlen, und seine Suche nach einem Ausweg aus der Angst wird vielleicht eine neue Richtung bekommen - in die Tiefe.

KARL HEINZ BIERLEIN

Lebensbilanz

Krisen des Älterwerdens meistern - kreativ auf das Leben zurückblicken - Zukunftspotentiale ausschöpfen

Claudius Verlag: München 1994, 299 Seiten.

Der Titel „Lebensbilanz“ macht neugierig, da die Themen - Krisen des Älterwerdens meistern - kreativ auf das Leben zurückblicken - Zukunftspotentiale ausschöpfen - uns alle betreffen.

Das Buch des Autors Karl Heinz Bierlein ist das Ergebnis eines mehrjährigen Forschungsprojektes, in dem die Lebensbilanz theoretisch, empirisch und praktisch-theolo-

gisch untersucht wurde.

Für mich leider enttäuschend und sehr anstrengend zu lesen war der theoretische Teil. Hier wurde versucht, den Prozeß des Älterwerdens und die Lebensbilanz zu kategorisieren und zu definieren. Durch die vielen verschiedenen Überschriften, Absätze, Definitionen und Beschreibungen verlor ich bald den Überblick, und es fiel mir zeitweise

schwer, „Lebensbilanz“ als Prozeß oder Einheit zu erkennen. Zum Positiven wendete sich mein Eindruck im empirischen Teil, der plötzlich Lebendigkeit zeigt. Durch die konkreten Beispiele und Schilderungen der befragten Personen werden die übergeordneten Themen, die im Leben der Menschen eine Rolle spielen, deutlich.

In der Zusammenfassung der Ergebnisse zeigt der Autor auf, daß Lebensgeschichte sich aus einer Vielzahl von einzelnen Geschichten zusammensetzt. In der Lebensbilanz vollzieht sich ein Sammeln, Ordnen und Bewerten der Geschichten, die erinnert werden. Einzelgeschichten repräsentieren sich als abgeschlossene oder als weitergehende, bis in die Gegenwart und Zukunft hinein offene Stories. Abschließend werden die Folgerungen für die Praxis aufgezeigt. Obwohl hier vom seelsorgerischen Gespräch aus-

gegangen wird und daher die Lebensgeschichte im Kontext des Glaubens gesehen wird, konnte ich doch wertvolle Hinweise für BeraterInnen und TherapeutInnen finden.

Zusammenfassend würde ich sagen, daß dieses Buch, wenn man sich durch den theoretischen Teil nicht abschrecken läßt, einen recht guten Überblick gibt über die genannten Themen, die im Leben eines Menschen eine Rolle spielen. Weiters berichtet der Autor über die Möglichkeit und die Art der Vorgangsweise, die Lebensgeschichte eines Menschen mit ihm zu betrachten, ihn aufzufordern zur Stellungnahme und Bewertung. Erst dadurch wird es ihm möglich sein, ein sinnvolles Leben in der Gegenwart - im Hier und Jetzt - zu gestalten.

R. Kriz

JEFFREY MASSON

Final analysis: the making and unmaking of a psychoanalyst

Harper Collins, London 1991

and

Against Therapy

Harper Collins, London 1992

„Final analysis“ ist die Autobiografie eines Professors für Sanskrit, der in Toronto eine Ausbildung zum Analytiker machte. Sodann wurde er mit der Leitung des Sigmund Freud Archives in London betraut. Er fiel schnell in Ungnade, als er seine Meinung über Freuds „suppression of the seduction theory“ äußerte. Das führte zu Auseinandersetzungen mit Anna Freud und Kurt Eissler. Auf diesem Hintergrund erklärt sich, warum er in seinem späteren Werk „Against Therapy“ alte Formen von Psychotherapie über-

aus kritisch beleuchtet, besonders FREUD, JUNG, John ROSEN (Psychoanalytiker-Temple University Medical School, Philadelphia, ROGERS, PERLS und Milton ERICKSON. Masson schließt daraus letztendlich, daß das eigentliche Problem nicht nur mit fehlerbeladenen Individuen zu tun habe. Vielmehr sei jede Form von Psychotherapie prinzipiell gefährlich aufgrund des Kräfteungleichgewichtes zwischen Klient und Therapeut.

Ch. Wurm

EVA MARIA WAIBEL

Erziehung zum Selbstwert.

Persönlichkeitsfindung als zentrales pädagogisches Anliegen

Ludwig Auer GmbH, Donauwörth 1994, 272 Seiten

Schon der Titel des Buches stellt einen Zusammenhang her zwischen „Selbstwert“ und „Persönlichkeitsfindung“. Letztere ist für Frau Dr. Waibel ein wichtiges pädagogisches Anliegen. Aber nicht nur der Einfluß anderer (am Beispiel

Erziehung) ist bedeutsam. Auch eigene, immer neue Stellungnahme in Freiheit und Verantwortung zu dem, was die Person beeindruckt hat, unterstützen die Entfaltung des Selbstwertes. Das ist eine der Kernaussagen dieses Wer-

kes, das sich in drei große Abschnitte gliedert.

Im ersten berichtet die Autorin über ihre eingehende Auseinandersetzung mit dem Bereich „Suchtprävention“ in der Lehrerfortbildung. Das war der Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzung mit diesem Thema.. „Sucht“ ist für sie eine „gesamthafte Ausrichtung des Denkens, Fühlens, Wollens (...) auf ein oder mehrere Suchtmittel oder auf ein bestimmtes Verhalten.“ (14) Für die Prävention sei es wichtig, vor allem solche Verhaltensweisen zu vermitteln und einzuüben, die „auf Entfaltung der Persönlichkeit und des Selbstwertgefühls, auf (...) Sinnfindung und Bewältigung der Lebensaufgaben ausgerichtet sind“. (22) Hier zeigt sich bereits der Bezug zum nächsten Abschnitt des Buches, nämlich zum „Versuch einer Systematisierung von Existenzanalyse und Logotherapie“. Dieser enthält auch ein Kapitel zum Thema „Der Selbstwert als zentraler Begriff der Persönlichkeitsstärke“.

Im zweiten Abschnitt spannt die Autorin den Bogen von der Logotherapie und Existenzanalyse Prof. Viktor E. Frankls bis hin zur (Personalen) Existenzanalyse nach DDr. Alfried Längle, die zu einer eigenständigen Psychotherapieform geworden ist. Die einzelnen Kapitel beschreiben einprägsam und übersichtlich die zentralen Begriffe der Existenzanalyse, wie z.B. Personsein (Authentizität), Wille, Werte, Sinn, Gewissen, Existenz. Das Gewissen z.B. als „Wert-Organ“ (113) ermöglicht es der Person „zu spüren, was in der Situation gut und richtig ist.“ Dieser Wert beinhaltet nun die Aufforderung, etwas damit zu tun. Daraus entsteht dann etwas Sinnvolles (=„Sinn“). „In einem existentiellen Leben geht es darum, in Freiheit das zu gestalten, was einem selbst und nicht einer äußeren Instanz sinnvoll erscheint.“ (130) Um aber Werte überhaupt wahrnehmen zu können, brauche es einen „Resonanzboden“ in Form eines zumindest ansatzweisen „Ja zum Leben“, eines ursprünglichen, emotionalen Wissens um sich selbst. (110) Dieses „Wissen“ entstehe aus „Rückspiegelungen“ anderer und dem eigenen Beitrag des Betreffenden. (110) Im Kapitel „Der Selbstwert als zentraler Begriff der Persönlichkeitsstärke“ geht Frau Dr. Waibel ausführlich auf beide Aspekte ein. Anhand der drei Grundmotivationen („Ja zur Welt“, „Ja zum Leben“, „Ja zu mir als Person“) werden sowohl die Einflüsse anderer Menschen, als auch die eigene Leistung der Person deutlich. Die „Erlangung und Verbreitung des Grundwertes“ (150), ferner die Beziehung zwischen Selbstwert und Vertrauen (auch „in das eigene emotionale Empfinden“, 151), Selbstwert und Mut und die drei Wertekategorien nehmen in ihren Ausführungen viel Raum ein. Freiheit und Verantwortung werden als bedeutsam für den Selbstwert angesehen: die Freiheit zu entscheiden, was dem Menschen wichtig ist, und danach zu handeln, verbunden mit der Verantwortung für ebendieses Handeln.

In der nachfolgenden Zusammenfassung zitiert die Autorin P. Eckhardt, die 1992 Selbstwert aus existenzanalytischer Sicht als „die Erfahrung eigener Werthaftigkeit im Erleben von Wertvollem und durch Schaffen von Wertvollem“ cha-

rakterisiert hat. Damit sind die Erlebniswerte und die Schöpferischen Werte angesprochen, die nach Auffassung von Frau Dr. Waibel ebenso wie die Einstellungswerte zur Entfaltung des Selbstwertes beitragen können.

Im dritten Abschnitt widmet sich Frau Dr. Waibel schließlich der pädagogischen Umsetzung der Existenzanalyse in der Erziehung und in der Lehrerfortbildung. Es ist zu spüren, wie wichtig ihr dieser Bereich ist. Sie beschäftigt sich hier mit der Person des Kindes ebenso wie mit der Person des Erziehers, unter anderem mit der Fähigkeit zur personalen Begegnung und dem Respekt vor der Persönlichkeit des anderen. Weitere Themen sind Vorbild, Liebe im Erziehungsgeschehen, ausweichende Verhaltensweisen, Psychohygiene und vieles mehr.

Obwohl dieser Abschnitt vor allem unter dem Aspekt der Erziehung und der Konsequenzen für die Schule steht, bietet er auch anschauliche, praxisbezogene Erläuterungen zu einzelnen Punkten wie z.B. etwa zur „Wertklärung“ (248 ff.), zur „Gewissensentfaltung“ (240 ff.), zur „Willensstärkung“ (231 ff.).

Insgesamt gesehen handelt es sich um ein sehr profundes und auch faires Werk. Es ist der begrüßenswerte Versuch einer Synthese zwischen der Lehre Prof. Viktor E. Frankl's, der Weiterentwicklung der Existenzanalyse, vor allem am Beispiel der Gedanken von DDr. Alfried Längle und eigenen Überlegungen der Autorin. Dieses Buch bietet in gut lesbarer und verständlicher Form eine Zusammenfassung des theoretischen Hintergrundes der Existenzanalyse mit sehr praxisbezogenen Hinweisen zur Umsetzung. Da sich diese in erster Linie auf die Schule beziehen, ist dieses Werk für Lehrer und die Lehrerfortbildung sehr zu empfehlen. Der Hinweis auf Personalität (Authentizität) des Erziehers und auf Respekt vor der Personalität des anderen (des Schülers) z.B. ist außerordentlich wichtig! Auch für ExistenzanalytikerInnen in Ausbildung ist dieses Buch meiner Ansicht nach besonders geeignet: für die einen zum Nachlesen und Nachschlagen, für die anderen als wichtiges, zusätzliches Hilfsmittel zur Vorbereitung auf die Theoretische Prüfung. So ein Buch habe ich in meiner Ausbildung vermisst. Für die Erwachsenenbildung könnte dieses Buch ebenfalls interessant sein. Ich denke da unter anderem an die Kapitel über „Person - Charakter - Persönlichkeit - Authentizität“, die „existentielle Dynamik“ und „Werte“. Mir selbst hat es viele wertvolle Anregungen gegeben bei der Vorbereitung meines Seminars mit dem Titel „Den eigenen Weg spüren“. Darüber hinaus kann das Buch sicher vielen Interessierten Hinweise und Denkanstöße geben. Ich habe gehört, daß in einer Gruppe regelmäßig daraus gelesen und darüber diskutiert wird.

Dieses Buch ist für mich ein grundlegendes Werk über Erziehung aus existenzanalytischer Sicht, das ich allen KollegInnen empfehlen kann.

E. Huber

Aufruf zur Forschung

Forschungstätigkeit intensivieren

Die Forschungsarbeit ist der GLE seit längerer Zeit bereits ein Anliegen. In regelmäßigen Abständen (1 x monatlich, immer am Donnerstag) finden „Forschungsgespräche“ statt. Unter anderem laufen Erhebungen mittels der Existenzskala, die nun erste Ergebnisse bringen. Leider ist von offizieller Seite keine finanzielle Förderung von Forschungsprojekten zu erwarten. Effizienzstudien sind dennoch von dem Vereinen zu leisten.

Nun drängt sich aber besonders der Punkt bei der wieder aufgenommenen Verhandlung zum Abschluß eines Gesamtvertrages zwischen Sozialversicherungsträgern und PsychotherapeutInnen zusehends in den Vordergrund: die Eignung der anerkannten Psychotherapieschulen zur Krankenbehandlung. Die besagte Eignung läßt sich nun einmal nur mittels Psychotherapieforschung wissenschaftlich nachweisen.

Aus diesen Gründen rufen wir nochmals zur aktiven Teilnahme an Forschungsprojekten der GLE auf. Die wissenschaftliche Untermauerung der Effizienz der Existenzanalyse sollte nun allen ein Anliegen sein. Wir laden Sie somit herzlich zur Teilnahme an den Forschungsgesprächen ein. Nächster Termin: 15.1.1996.

P. Freitag

Achtung AusbildungskandidatInnen

Da offenbar immer wieder Unklarheiten bezüglich einer möglichen Abrechnung von Selbsterfahrungsstunden mit den Krankenkassen auftreten, bringen wir aufgrund einer Aussendung des WLP eine Selbstverständlichkeit nochmals in Erinnerung:

Es ist absolut unzulässig, Ausbildungsschritte, ob dies Selbsterfahrung, Supervision oder Theorie als Teile der Psychotherapie betrifft, mit den Krankenkassen zu verrechnen.

ÖBVP

SupervisorInnenliste des ÖBVP

Im Sinne einer weiteren Dienstleistung plant der ÖBVP die Herausgabe einer Liste von „Feld-SupervisorInnen“. Eine eigene Supervisionskommission wird die einlangenden Anträge der ÖBVP-Mitglieder sichten und evaluieren. Ein ausgefüllter Erhebungsbogen ist mit den dazugehörigen Belegen an das ÖBVP-Büro/Wien zu senden, Kostenaufwand infolge Bearbeitungsgebühren öS 600,-. Die Anerkennung kann auch über den Ausbildungsverein erfolgen. In diesem Falle bedarf es der Vorlage eines Supervisionszertifikates, ausgestellt vom Verein, und des

ausgefüllten Erhebungsbogens. **Redaktionsschluß** für die Liste ist der **15. März 1996**.

Unterlagen erhältlich bei der GLE/Wien oder:

ÖBVP-Büro/Supervisionskommission
Rosenburgerstraße 8/3/7
1010 Wien
Tel.: 512 70 90, Fax: 512 70 914

Wer - Was - Wo

Projekt: Suchtprävention an der Schule

Am 15.7.1995 fand am Max-Planck-Institut für Psychiatrie im Therapiezentrum für Eßstörungen, das nunmehr seit einem Jahr in der Schleißheimerstraße 267 in München in modernen Räumen arbeitet, ein Sommerworkshop statt. Dr. Monika Gerlinghoff, die Leiterin des Therapiezentrums stellte das von ihrem Team entwickelte Vier-Phasen-Modell der Therapie von Anorexie und Bulimie vor. Eindrucksvolle Bilder und Skulpturen der Patientinnen zeigten Phasen aus dem Therapieverlauf.

Zum anschließenden Round Table Gespräch mit dem Thema: „Möglichkeiten der Prävention am Therapiezentrum für Eßstörungen“ waren Vertreter aus Wissenschaft, dem Gesundheitsreferat der Stadt München, der Krankenkassen, eine Ärztin in freier Praxis, eine ehemalige Patientin und ein Pressevertreter geladen. Wasiliki Winklhofer vom Willi-Graf-Gymnasium in München vertrat den Bereich Pädagogik. Es ist geplant, in Zusammenarbeit mit dem Therapiezentrum für Eßstörungen und dem Willi-Graf-Gymnasium das Projekt „Suchtprävention an der Schule“ zu starten, für das in diesem Rahmen auch die ersten Sondierungsgespräche liefen.

Wasiliki Winklhofer

Der Schüler als Person

Am 4.9.1995 fand im Rahmen der Pädagogischen Tage in Graz eine Fortbildungsveranstaltung zum Thema „Personale Begegnung zwischen Schüler und Lehrer - Existenzanalyse als Hilfestellung für Lehrer und Erzieher“, gehalten von A. Längle und M. Probst statt.

In der Lehrveranstaltung ging es uns darum, Möglichkeiten für personale Begegnung im Unterricht und Schulalltag aufzuzeigen. In einem einleitenden Kurzreferat ging M. Probst folgenden Fragen nach:

- Wie kann der Schüler als Person wahrgenommen werden?
- Wie kann der Lehrer dem Schüler als Person begegnen?
- Wie kann der Lehrer den Schüler im Person-Sein stärken?

Im 2. Teil des Referats über die praktische Anwendung gelang es anhand von Fallbeispielen „Personale Begeg-

nung“ als Wirkfaktor im Schulalltag darzustellen.

Im Anschluß an das Referat griff A. Längle das Thema auf und stellte die Grundvoraussetzungen für personale Begegnung dar. Die Hörer hatten nun Gelegenheit, das Gesagte in einer Gruppenarbeit selbst zu erfahren und zu überprüfen. Es entwickelte sich ein lebhaftes Gespräch zwischen Vortragenden und Teilnehmern. Im gemeinsamen Bearbeiten des Erlebten konnten die Grundzüge der PEA für die Unterrichtsgestaltung und die Lehrer-Schüler Beziehung sichtbar gemacht werden. Aus den zahlreichen Wortmeldungen wurde deutlich, daß sich die anwesenden Pädagogen bestärkt fühlten, ihrem Bedürfnis nach Begegnung mit den jungen Menschen mehr Raum zu geben und die jeweilige Unterrichtsmethodik nicht überzubewerten.

M. Probst

Existenzanalyse in Australien

Christopher Wurm trat im Mai dieses Jahres eine Reise nach Kanada, England und Österreich an. In Quebec hielt er einen Vortrag über „Logotherapy and Existential Analysis: Practical Approaches to Psychotherapy with a Focus on the Future“. In Montreal traf Ch. Wurm mit führenden Ärzten/Psychotherapeuten und Philosophen zusammen wie Dr. Balfour Mount und Prof. Christopher Gray.

Im Regent's College/London begeisterte sein Vortrag Schüler und Professoren. Endlich in Österreich angelangt, fand sich Zeit zum ausführlichen Gespräch mit A. Längle, sodaß nun auch die neuesten Entwicklungen der PEA nach Australien gelangen werden.

Im Juni traf Christopher Wurm wieder in Adelaide, seiner Heimatstadt, ein. Trotz der anstrengenden Reise setzte er seine Vortragstätigkeit mit aktuellen Themen fort wie: „Spiritual Pain in Health Care - Paths to Healing“, „The Search for Meaning in the Face of Life and Death: a Logotherapeutic Approach to Suffering“ und „Existential Approaches in the GP Consultation“ an Universitäten und Spitälern in Brisbane und Adelaide stießen auf reges Interesse.

Ch. Wurm/Red.

Zum Seminar von Rolf Kühn

Absolute Phänomene und Nichtgegebenheit. Zur Selbstradikalisierung der neueren Phänomenologie

Blockveranstaltung an der Universität Wien. *Näheres finden sie im Termineil des Heftes.*

Themenschwerpunkte

1. *Ontologie und Phänomenologie* - a) Distanz und Transzendenz; b) Rezeptivität und Immanenz

2. *Intentionale und materiale Phänomenologie* - a) Vier Grundprinzipien der intentional-eidetischen Methode; b) Lebendigkeit als affektive Kraft und Urphänomenalität
3. *Passives Ich und absolutes Phänomen* - a) Phänomenologische Ichnatur und phänomenale „Sättigung“; b) Langeweile und Anruf als Seinsaufhebung und Gegenexistenzial (Marion)
4. *Geben und Gabe oder: Phänomenologie als Onto-dologie?* a) Präsenz und Geburt (Henry; ALTER) ; b) Geben und Gabeneffekte (Derrida) ; c) Sich-Rekurrenz als originäre Verletzlichkeit (Lévinas)
5. *Phänomenologie und Sprache:* - a) Reicht die philosophisch-phänomenologische Begrifflichkeit zur Erfassung der „Urphänomene“? b) Hinweise auf Sinnlichkeit als Ästhetik: Anmut statt Sein und Leben?

Praxiseröffnungen

VORARLBERG Dr. Barbara Rehberger
Ärztin für Allgemeinmedizin
Psychotherapeutische Medizin
Hofnerfeldweg 19
6820 Frastanz
Tel.: 05522/54024
Fax: 05522/54024-4

WIEN Mag. phil. Birgitta Rennefeld
Mariengasse 21/6
1170 Wien
Tel.: 48 50 499

Abschlußarbeiten in Logotherapie und Existenzanalyse

- BACH D.** Der Wille zum Altern. Die Sinnfrage in der Geriatrie - notwendige Voraussetzung zur Steigerung der Lebensqualität.
- FISCHER D.** Freiheit hinter Gitter - Ein Versuch über die therapeutischen Möglichkeiten und Grenzen von Existenzanalyse hinter Gitter.
- HASELWANTER E.M.** Personale Aspekte in der Montessori-Pädagogik.
- JAEGER-GERLACH S.** Sprachem, Berührung und Bewegung. Begründung eines Fortbildungskonzeptes aus Personaler Gesprächsführung, Basaler Stimulation und Kinästhetik für die Berufsgruppen im pflegenden, therapeutischen und medizinischen Team.
- KALIES B.** Existenzanalyse als Therapie ekklesio-gener Neurosen.
- NEUMANN-RÖDER S.** Existenzskala und Coaching. Eine Untersuchung im Top-Management.
- OERTER-GOLLOB C.** Hasst du was, bist du was! Zum Problem der Gewalt - eine existenz-

MITTEILUNGEN

analytische Untersuchung ausgehend von einem Jugendbuch.

MANNITZ R. Ich bin ich, mich gibt es einmal nur. Möglichkeiten der existenzanalytischen Selbsterfahrung bei Kindern in der Grundschule - eine Unterrichtseinheit.

STURM M. Wegabschnitte existenzanalytischer Beratung bei neurotischer Angstsymptomatik. Ein Werkstattbericht.

WURST E. Seelische Gesundheit - Personalität - Existentialität. Ein empirischer Beitrag aus existenzanalytischer Sicht.

Neue Ausbildungsgruppen

WIEN - SUPERVISOREN-AUSBILDUNG

Unter der Leitung von L. Tutsch ist erstmals für Absolventen der Psychotherapieausbildung in Existenzanalyse eine dreisemestrige Weiterbildung zum Supervisor geplant.

Voraussetzungen: Abgeschlossene Ausbildung in Existenzanalyse und mind. 5 Jahre praktische psychotherapeutische Erfahrung.

Beginn: 2.-4. Februar 1996

Information: Liselotte Tutsch, Einwanggasse 23, 1140 Wien, Tel.: 89 41 407

WIEN - FACHSPEZIFIKUM

Leitung: Alfried Längle

Einführungsseminar: 9.-10.2.96

Information: GLE Wien

VORARLBERG/TIROL - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

Leitung: Günter Funke

Beginn: Juni/Juli 1996

Information: Inst. für Existenzanalyse und Logotherapie, Lietzenburger Str. 39, D-10789 Berlin
Tel./Fax: 030/217 77 27

WIEN - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

Leitung: Alfried Längle

Beginn: Herbst 1996

Information: GLE Wien

MÜNCHEN - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

Leitung: Wasiliki Winklhofer

Beginn: Herbst 1996

Information: Wasiliki Winklhofer, D-80797 München, Schleißheimerstraße 200
Tel.: 089/3087471

MÜNSTER - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

Leitung: Christoph Kolbe

Beginn: Herbst 1996

Information: Institut für Existenzanalyse und Logotherapie Hannover, Borchersstr. 21, D-30559 Hannover, Tel.: 0511/5179000

Kontaktadressen der GLE

Dr. Christian Firus, Albertine-Assor-Straße 6a, D-22457 Hamburg

Günter Funke, Seelingstraße 29, D - 14059 Berlin 19 (Tel.: 030/3226964)

Dipl. theol. Erich Karp, Meisenweg 11, D - 73035 Göppingen (Tel.: 07161/641 - Klinik am Eichert)

Dr. Krizo Katinic, Kneza Bone 1, 41000 Zagreb, Kroatien (Tel: 414839)

Dr. Christoph Kolbe, Borchersstraße 21, D - 30559 Hannover 71 (Tel.: 0511/5179000, Fax: 0511/521371)

Dr. Milan Kosuta, Sermageoa 17, 41000 Zagreb, Kroatien, (Tel.: 41-239193)

Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Kaiserstraße 37, D-78532 Tuttlingen (Tel.: 07461/77280)

Dr. Heimo Langinvainio, Riihitje 3 A 1, SF - 00330 Helsinki 33

Dr. Helka Makkonen, Topeliuskenk. 35/11, SF - 00250 Helsinki 25 (Tel.: 417247)

Dr. Wilhelmine Popa, Unterratherstraße 44, D - 40468 Düsseldorf 30 (Tel.: 0211/410292 oder 02102/470818 nach 20 Uhr)

Univ. Prof. Dr. Heinz Rothbucher, Pädagogische Akademie, Akademiestraße 23, A-5020 Salzburg (Tel.: 0662/629591/12)

Dr. Inge Schmidt, Pfeifferhofstraße 7, A-5020 Salzburg (Tel.: 0662/822158)

Univ. Doz. Dr. Mircea Tiberiu, Str. Tarnave No. 2, 1900 Timisoara, Rumänien

Dr. Beda Wicki, Weststraße 87, CH - 6314 Unterägeri (Tel.: 042/725270)

Dr. Walter Winklhofer, Nymphenburgerstraße 139, D - 80636 München (Tel.: 089/181713)

Stud. Dir. Wasiliki Winklhofer, Schleißheimerstraße 200, D - 80797 München (Tel.: 089/3087471)

Dr. Christopher Wurm, Chatham House, 124 Stephen Terrace, Gilberton SA 5081, Australien (Tel.: 08/3448838, Fax: 08/3448697)

Institut für Existenzanalyse und Logotherapie Graz, Neutorgasse 50, A - 8010 Graz (Tel.: 0316/815060)

Gesellschaft f. Existenzanalyse u. Logotherapie in München e.V., Wertherstraße 9, D-80809 München (Tel./Fax: 089/3086253)

Institut für Existenzanalyse und Logotherapie Berlin, Lietzenburger Straße 39, D - 10789 Berlin (Tel./Fax: 030/2177727)

Institut für Existenzanalyse und Logotherapie Hannover, Borchersstr. 21, D-30559 Hannover (Tel.: 0511/5179000, Fax: 521371)

SINNAN - Institut für Existenzanalyse und Logotherapie, Weststraße 87, CH-6314 Unterägeri (Tel.: 042/725270)

Ich kann nicht...

Behinderung als menschliches Phänomen

Ort: Rothenburg o.d. Tauber

Tagungsstätte Wildbad

Zeit: 3. - 5. Mai 1996

Beginn: Freitag 14.00 Uhr

Ende: Sonntag 13.00 Uhr

PROGRAMMVORSCHAU

VORTRÄGE:

SILVIA LÄNGLE	Behinderung und Existenzanalyse
ELFE HOFER	Behinderung phänomenologisch erschaut
BARBARA FORNEFELD	Wahr-nehmen und Sinn-stiften des (behinderten) Menschen
ALFRIED LÄNGLE	Leben in Begrenzungen (öffentlicher Vortrag)
KARL RÜHL	Die Begegnung mit dem Behinderten
ALBERT LINGG	Bleiben geistig behinderte Menschen Stiefkinder - auch in der Psychotherapie?
GÜNTER FUNKE:	Ethik und Existenzanalyse
GEORG THEUNISSEN	Personenbegriff, Behindertenfeindlichkeit und neuere Euthanasiedebatte
ISOLDE BADELT	Psychotherapie mit geistig Behinderten
FEE CZISCH	Kinder sehen die Welt naturgemäß anders als wir Erwachsenen

SEMINARE:

Anke Böttcher-Pötsch und Helga Müller - *Was behindert mich zu leben?* **Uli Braun und Elisabeth Panknin** - *Ein behindertes Kind wird geboren* **Christa Chamoni** - *Wenn es meinem Angehörigen schlecht geht, geht es auch mir schlecht* **Daniela Grabner** - *Der psychisch behinderte Mensch* **Hans-Dieter Haas** - *Selbstbestimmung - eine Haltung des Geistes. Perspektivenwechsel im Umgang mit Behinderung* **Brigitte Heitger** - *Einführung in die Existenzanalyse* **Christoph Kolbe** - *Wenn Religion behindert* **Andrea Kunert** - *Jede/r mit den eigenen Möglichkeiten* **Rudolf Kunert** - *Ich will - ich will nicht - ich kann nicht. Ambivalenz als Behinderung* **Regina Mannitz** - *Wieso eigentlich „behindert“? - Wer behindert hier wen?* **Renate Resch** - *Das Erleben der Sinne wird zum Sinn des Lebens* **Birgitta Rennefeld und Ursula Peterstorfer** - *Behinderung - ein Handikap für Psychotherapie?* **Elisabeth Walzl und Eduard Berdnik** - *Gleichberechtigt - gleichwertig - behindert; meine Lebensverhinderungen* **Wasiliki Winklhofer** - *Das psychoorganische Syndrom (MCD) in der Schule* **Elisabeth Wurst** - *Ich finde keinen Weg zu Dir - ich kann Dich nicht erreichen*

ANMELDUNG:

Mit beiliegendem Anmeldeformular beim Sekretariat der GLE. Das ausführliche Programm wird mit EXISTENZANALYSE 1/96 verschickt.

TERMINE

ÖSTERREICH - KONGRESSE-SYMPOSIEN

17.-18.11.95	Wien	<p>Übergänge - dasein-beistehen-mitgehen. <i>Veranstalter und Information:</i> Pro mente infirmis Wien, Baumgartner Höhe 1/B1, 1145 Wien <i>Ort:</i> Jugendstiltheater am Steinhof, Psychiatrisches Krankenhaus, Baumgartner Höhe 1, A-1145 Wien</p>
22.-23.3.96	Wien	<p>4. Wiener Dialog über Ganzheitsmedizin und Psychoneuroimmunologie <i>Veranstalter und Information:</i> Wiener Internationale Akademie für Ganzheitsmedizin, Kurbadstraße 8, A-1107 Wien, Tel.: 0222/687 50 70, Fax: 684 50 715 <i>Ort:</i> Haus der Industrie, Schwarzenbergplatz 4, A-1010 Wien</p>
3.-5.5.96	GLE-Wien	<p>Ich kann nicht... Behinderung als menschliches Phänomen Jahrestagung der GLE, siehe Ankündigung in diesem Heft, S. 49 <i>Anmeldung:</i> ab sofort im Sekretariat der GLE Wien, vormittags Tel.: 985 95 66, Fax: 982 48 45</p>
30.6.-4.7.96	Wien	<p>The World of Psychotherapy. 1. Kongreß des World Council for Psychotherapy (WCP), ein Council, das aus der Initiative des EAP (European Association of Psychotherapy) und insbesondere des Präsidenten des ÖBVP, Dr. Alfred Pritz, entstanden ist. <i>Information:</i> IGOS - Congress Organisation Service GmbH., Johannesgasse 14, 1010 Wien, Tel.: +43/1/51280910, Fax: +43/1/512809180</p>

ÖSTERREICH - VORLESUNGEN

WS 95/96	Innsbruck	<p>Einführung in die Existenzanalyse und Logotherapie mit DDr. A. Längle (Blockveranstaltung) <i>Veranstalter:</i> Institut für Psychologie der Universität Innsbruck, Innrain 52, Tel.: 0512/507-0 <i>Zeit:</i> 10.-11.11.95 und 15.12.1995 <i>Ort:</i> Seminarraum 1, Psychologisches Institut (Prof. Ritter), Innrain 52 <i>Auskunft:</i> Dr. Geser bzw. Fr. Fuchs (Tel.: 507 55 52)</p>
11.-12.12.95	Wien	<p>Einführung in die existentielle Psychotherapie mit Lektor DDr. A. Längle und Univ.-Doz. Dr. Ch. Simhandl <i>persönliche Anmeldung:</i> Sekretariat der GLE, Tel.: 9859566 <i>Ort:</i> Seminarraum der GLE <i>Zeit:</i> Mo 14.00-19.00 Uhr, Di 16.00-20.00 Uhr</p>
WS 95/96	Wien	<p>Absolute Phänomene und Nichtgegebenheit. Zur Selbstradikalisierung der neueren Phänomenologie (Seminar, 2st.) mit Univ. Doz. Dr. Rolf Kühn. <i>Ort:</i> Institut für Philosophie (NIG/III), Seminarraum 2 <i>Seminar:</i> 11-18.12.1995, Blockveranstaltung. <i>Zeit:</i> jeweils 9.30-11,30 Uhr, Fr. 9.00-11.00 Uhr (siehe auch ausführliche Beschreibung im Mitteilungsteil dieses Heftes)</p>
WS 95/96	Salzburg	<p>Pädagogische Anthropologie. Schwerpunkt Logotherapie und Existenzanalyse mit Prof. Dr. H. Rothbucher <i>Ort:</i> Universität Salzburg, Institut für Erziehungswissenschaften <i>Auskunft:</i> Sekretariat des Pädagogischen Instituts (0662/629591)</p>

TERMINE

WS 95/96	Graz	<p>Zur Entstehung, Diagnose und Therapie der Neurosen aus existenzanalytischer Sicht mit Dr. Ch. Probst. Blockveranstaltung. Die Vorlesung ist für das Propädeutikum/Psychotherapie und für die vertiefte Ausbildung im Rahmen des Rigorosums aus Psychiatrie für MedizinstudentInnen mit 1 Semesterwochenstunde anrechenbar.</p> <p><i>Ort und Zeit:</i> nach Vereinbarung</p> <p><i>Auskunft:</i> Sekretariat der Universitätsklinik für Psychiatrie, Tel.0316/385-3612</p>
-----------------	-------------	--

ÖSTERREICH - ERWACHSENENBILDUNG

25.-26.11.95	Wien	<p>Plötzlich allein - wie geht's weiter?. Leitung Emma Huber.</p> <p><i>Zeit:</i> Sa: 14.00-18.00 Uhr und So: 9.00-13.00 Uhr.</p> <p><i>Ort und Anmeldung:</i> Volkshochschule Floridsdorf (Tel.: 271 32 36)</p>
---------------------	-------------	---

ÖSTERREICH - FORTBILDUNG FÜR EXISTENZANALYTIKER

18.-19.11.95	Wien	<p>Herbstakademie der GLE. Referenten: E. Lindner/K. Wawra</p> <p><i>Ort:</i> GLE, Ed. Sueßgasse 10, 1150 Wien</p> <p><i>Anmeldung:</i> Sekretariat der GLE</p>
27.-28.1.96	Wien	<p>Herbstakademie der GLE. Referenten: E. Lindner/K. Wawra</p> <p><i>Ort:</i> GLE, Ed. Sueßgasse 10, 1150 Wien (Wiederholung)</p> <p><i>Anmeldung:</i> Sekretariat der GLE</p>
2.-4.2.96	Wien	<p>Ausbildung zum Supervisor. Leitung: L. Tutsch,</p> <p><i>Dauer:</i> 3 Semester, je 3-4 Wochenenden</p> <p><i>Ort:</i> GLE-Wien</p> <p><i>Information und Anmeldung:</i> Dr. L. Tutsch, Tel.: 89 41 407</p>

ÖSTERREICH - ALLGEMEINE FORTBILDUNG

30.11.-2.12.95	Innsbruck	<p>Personale Gesprächsführung. Leitung: G. Funke</p> <p><i>Veranstalter:</i> Religionspädagogisches Institut</p> <p><i>Weitere Termine:</i> 14.-16.1.96 11.-13.4.96 10.-12.7.96 12.-14.9.96</p>
12.-14.1.96	Innsbruck	<p>Kultur des Fehlermachens. Leitung: G. Funke</p> <p><i>Veranstalter:</i> Pädagogisches Institut</p>
18.1.96	Dornbirn	<p>ORF - Aktuelle Stunde zum Abendvortrag. Live-Radiosendung mit Ch. Kolbe</p>
18.1.96	Dornbirn	<p>Authentisch Leben. Öffentlicher Vortrag im ORF. Referent: Ch. Kolbe</p>
18.1.96	Vorarlberg	<p>Das Kind als Person sehen. Lehrerfortbildung des Pädagogischen Instituts Feldkirch und Schloß Hofen. Referent: Ch. Kolbe</p>
19.-21.1.96	Salzburg	<p>Personale Pädagogik. Fortbildung für Pädagogen.</p> <p>Leitung: G. Funke</p>

TERMINE

		<p>Veranstalter: Pädagogisches Institut Weitere Termine: 22.-24.2.96 16.-19.5.96 27.-29.9.96 15.-17.11.96</p>
29.2.-3.3.96	Linz	<p>Personale Pädagogik. Fortbildung für Pädagogen. Leitung: G. Funke Veranstalter: Pädagogisches Institut Weitere Termine: 30.5.-2.6.96 10.-13.10.96 05.-08.12.96</p>
1.-3.4.96	Innsbruck	<p>Was motiviert die Person? Arbeitsplatzzufriedenheit für LehrerInnen und SchülerInnen. Leitung: G. Funke Veranstalter: Pädagogisches Institut</p>
22.4.96	Götzis	<p>Kann ich mich auf mein Gefühl verlassen? - Vortrag von A. Längle Veranstalter: Kath. Bildungswerk - VHS - Kulturverein Auskunft: Frau Hofer (Tel.: 05523/55373) Ort: Gemeindezentrum Zeit: 20.00 Uhr</p>
8.-10.7.96	Innsbruck	<p>Personale Begegnung und Sinnerfahrung in der Schule. Leitung: G. Funke Veranstalter: Pädagogisches Institut</p>

ÖSTERREICH - SUPERVISION

3. Do im Monat	Wien	<p>Supervisionsmöglichkeit logotherapeutischer Themen aus Beratung und Therapie, Anwendung Franklscher Methoden Ort: "Institut für Logotherapie und andere Methoden der Psychotherapie" (MR Dr. Eva Kozdera), Lainzer Straße 50, 1130 Wien, Tel.: 877 12 97. Zeit: 19.00-21.00 Uhr.</p>
Ab Oktober 95	Wien	<p>SV-Gruppe für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Zielgruppe: LehrerInnen, PsychotherapeutInnen und PsychotherapeutInnen in Ausbildung, die mit Kindern und Jugendlichen arbeiten, sowie in psychosozialen oder pädagogischen Arbeitsfeldern tätige Personen. Leitung: Andrea Kunert Ort: Psychotherapeutische Praxis, 1150 Wien, Eduard Sueßg. 10 Anmeldung bei A. Kunert, Tel.: 02231/20893 oder 985 32 15.</p>
10.-11.11.95	Wien	<p>Supervision mit Univ.-Doz. Dr. Ch. Simhandl Ort: Wiedner Gürtel 12/4, 1040 Wien Zeit: Fr. 10.11. von 18.00-21.00 Uhr Sa. 11.11. von 9.00-17.00 Uhr Anmeldung: Sekretariat der GLE max. 8 Teilnehmer</p>
11.11.95	Wien	<p>Supervision für existenzanalytisch-logotherapeutische Beratung und Begleitung (Kerngruppe ist 10c) mit A. und S. Längle Zeit: 11.11. von 9.00-18.00 Uhr 16.12. von 9.00-13.00 Uhr Ort: GLE, Anmeldung erforderlich</p>

TERMINE

1.12.95	Wien	Supervisionsgruppe für AusbildungskandidatInnen <i>Zeit:</i> 15.00-20.00 Uhr <i>Anmeldung:</i> R. Kunert, Tel.: 985 32 15 oder 02231/20893
7.12.95	Vorarlberg	Supervision für BeratungslehrerInnen. Leitung: Ch. Kolbe

ÖSTERREICH - JOURS FIXES

1. Di im Monat	Graz	Jour fixe für LogotherapeutInnen am Grazer Institut für Existenzanalyse und Logotherapie. <i>Ort:</i> Neutorgasse 50, 8010 Graz, Tel.: 0316/815060 <i>Zeit:</i> 19.00-21.00 Uhr Je nach Vereinbarung finden Themen- bzw. Fallsupervisionen statt. Alle der Existenzanalyse und Logotherapie Nahestehenden sind herzlich dazu eingeladen.
15.1.96	Wien	13. Forschungsgespräch der GLE. Beginn 20.00 Uhr. <i>Weitere Termine:</i> 18.3.1996 10.6.1996

DEUTSCHLAND - KONGRESSE-SYMPOSIEN

3.-5.5.96	Rothenburg o.T.	Ich kann nicht... Behinderung als menschliches Phänomen Jahrestagung der GLE, siehe Ankündigung in diesem Heft, S. 49 <i>Anmeldung:</i> ab sofort im Sekretariat der GLE Wien, vormittags Tel.: 985 95 66, Fax: 982 48 45
------------------	------------------------	---

DEUTSCHLAND - ALLGEMEINE FORTBILDUNG

8.-10.12.95	Düsseldorf	Existentielles Bilderleben zum Thema: "Warten müssen - abwarten können - hoffen dürfen". Leitung: W. Popa <i>Ort:</i> Unterratherstraße 44, Düsseldorf <i>Zeit:</i> Fr. 18.00 - So. 13.00 Uhr <i>Information:</i> Dr. W. Popa, Görlitzer Weg 1, 40880 Ratingen
12.12.95	München	Gewalt in der Schule - Umgang mit Gewalt und Aggression im Berufsalltag. Referenten: Wasiliki Winklhofer, Ubbo Groeneveldt <i>Ort:</i> Pädagogisches Institut der Landeshauptstadt München, Herrnstraße 19 <i>Zeit:</i> 9.00-16.00 Uhr
25.1.96	München	Inzest - ein Problem für die Schule? Referentin: Wasiliki Winklhofer <i>Ort:</i> Pädagogisches Institut München, Herrnstraße 19 <i>Zeit:</i> 18.00-20.30 Uhr <i>Weiterer Termin:</i> 22.2.96
28.-29.2.96	Berlin	Gesprächsführung. Leitung: S. Jaeger-Gerlach <i>Veranstalter:</i> Wannsee-Schule e.V. <i>Anmeldung beim Veranstalter:</i> Tel.: 030/8050020 <i>Zeit:</i> 9.00-16.00 Uhr

TERMINE

6.3.96	Berlin	Existenzanalyse und Logotherapie für Ärztinnen und Ärzte. Leitung: G. Funke und S. Jaeger-Gerlach <i>Ort:</i> Institut für Existenzanalyse Berlin <i>Zeit:</i> 19.00-22.00 Uhr
21.3.96	München	Freiräume wahrnehmen - Freiräume schaffen. Fortsetzung unserer pädagogischen Gespräche. Referentin: Wasiliki Winklhofer <i>Ort:</i> Pädagogisches Institut München, Herrnstraße 19 <i>Zeit:</i> 18.00-20.00 Uhr <i>Weitere Termine:</i> 25.4.96 und 9.5.96

DEUTSCHLAND - ERWACHSENENBILDUNG

30.1.96	Dülmen	Astrid Lindgren - Janusz Korczak - Viktor Frankl. Eine pädagogische Spurensuche - Erziehungsfragen einmal anders! Leitung: Ulrich Braun <i>Information:</i> Familienbildungsstätte Dülmen, Tel.: 02594/9430-12 <i>Weitere Termine:</i> 06.02.96 und 13.02.96
14.2.96	Dülmen	Natur-Spiel-Räume für Kinder - Neue Ideen zur Wohnumfeldgestaltung. Leitung: Ulrich Braun <i>Information:</i> Familienbildungsstätte Dülmen, Tel.: 02594/9430-12

DEUTSCHLAND - SELBSTERFAHRUNGSGRUPPEN

28.8.95 - Feb. 96	Berlin	Existenzanalytische Selbsterfahrungsgruppe. Leben lernen. Alle 14 Tage am Montag. Leitung: G. Funke, S. Jaeger-Gerlach. <i>Zeit:</i> 18.00-21.00 Uhr. (Insgesamt 12 Seminarabende).
--------------------------	---------------	--

DEUTSCHLAND - SUPERVISIONEN

10.11.95	Berlin	Supervision für Berater - Hannover IV. Leitung: G. Funke <i>Ort:</i> Inst. f. Existenzanalyse, Lietzenburger Str. 39, 10789 Berlin
20.11.95	Göppingen	Supervision für Berater. Leitung: E. Karp <i>Ort:</i> Psychologische Beratungsstelle Göppingen, Friedrich-Ebert-Str. 20, D-73035 Göppingen <i>Zeit:</i> 19.30-22.00 Uhr <i>Weitere Termine:</i> 04.12.95 und 18.12.95
9.12.95	Berlin	Supervision für Berater. Leitung: S. Jaeger-Gerlach <i>Ort:</i> Inst. f. Existenzanalyse, Lietzenburger Str. 39, 10789 Berlin <i>Zeit:</i> 10.00-15.00 Uhr
16.12.95	Berlin	Supervision für Therapie. Leitung: G. Funke <i>Ort:</i> Inst. f. Existenzanalyse, Lietzenburger Str. 39, 10789 Berlin

TERMINE

DEUTSCHLAND - JOURS FIXES

	Raum Nürnberg	Existenzanalytischer Arbeitskreis. <i>Information:</i> Karl Rühl, Erlenstraße 13, 90587 Veitsbronn, Tel.: 09111/754578.
	Raum Hannover	Existenzanalytischer Arbeitskreis. <i>Information:</i> Helga Grasshoff, Hachingweg 11a, 30916 Isern- hagen FB, Tel.: 05139/87843
19.12.95	Berlin	Existenzanalytischer Arbeitskreis. Leitung: S. Jaeger-Gerlach <i>Ort:</i> Inst. f. Existenzanalyse, Lietzenburger Str. 39, 10789 Berlin <i>Zeit:</i> 19.00-21.00 Uhr

ANDERE LÄNDER

29.1.96	Schaan/FL	Dem Kranken die Wahrheit sagen? - Vortrag von A. Längle <i>Zeit:</i> 20.00 Uhr <i>Auskunft:</i> Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung, Postfach 403, FL-9494 Schaan, Tel.: 075/2324822
7.-12.6.96	Mouressi/GR	Traum - Selbsterfahrung - Supervision. Leitung: H. Drexler, G. Funke, L. Tutsch <i>Anfragen und Anmeldung:</i> H. Drexler, Einwanggasse 23, A-1140 Wien, Tel.: 89 41 405
24.-31.8.96	Toscana/I	Traum - Selbsterfahrung - Supervision. Leitung G. Funke <i>Anfragen und Anmeldung:</i> G. Funke, Institut für Existenzanaly- se und Logotherapie Berlin, Lietzenburgerstr. 39, D-10789 Berlin, Tel. 030/2177727
August 96	Toscana/I	Biographische Arbeit - Selbsterfahrung für Ausbildungskandida- ten. Leitung: Ch. Kolbe <i>Anfragen und Anmeldung:</i> Institut für Existenzanalyse Hanno- ver, Borchersstraße 21, D-30559 Hannover, Tel.: 0511/5179000

WEITERE ANKÜNDIGUNGEN

17.-19.11.95	Graz	Organische Psychosen. III. Conventum Psychiatricum Internationale Graz <i>Veranstalter:</i> Universitätsklinik für Psychiatrie, Auenbruggerplatz 22, 8036 Graz, Tel.: 0316/385-3612, Fax: 0316/385-3556
10.-12.5.96	Zürich	Wissenschaftlicher Kongreß der die Charta Psychotherapie unterzeichnenden psychotherapeutischen Ausbildungsinstitute und Fachverbände <i>Information und Anmeldung:</i> Schweizer Psychotherapeuten- Verband, Weinbergstraße 31, CH-8006 Zürich, Tel.: 0041 1 266664 00, Fax: 0041 1 262 29 96
11-14.7.96	Los Angeles	Fifth Conference of the International Society for Philosophy and Psychotherapy. Thema: Liberation Secular & Spiritual. <i>Veranstalter:</i> The International Society for Philosophy and Psychotherapy, c/o Dr. Mary-Rose Barral, Gannon University 921, Erie, PA 16541, USA

Ankündigungen für das Studienjahr 96

FORTBILDUNGS- SEMINARE

- | | |
|-------------|---|
| 27.-28.1.96 | Personales Management - Führen-Leiten-Motivieren
Leitung: G. Funke, S. Jaeger-Gerlach |
| 31.1.96 | Logotherapeutisch-existenzanalytischer Zugang zu Depressionen. Seminar für die Berufsgruppen Psychotherapie, Medizin, Psychologie...
Leitung: G. Funke, S. Jaeger-Gerlach |
| 23.4.96 | Existenzanalytischer Umgang mit Kinderbüchern. Seminar für alle, die in ihrem Beruf Kinder begleiten.
Leitung: A. Kunert |
| 27.4.96 | Am Ende des Lebens - Hilfen in der Begleitung Sterbender
Leitung: S. Jaeger-Gerlach |

WEITERBILDUNG / AUSBILDUNG

- | | |
|--------------------|---|
| Februar-Oktober 96 | Sprache und Berührung - Integratives Konzept der drei Grundkurse: Logotherapie, Personale Gesprächsführung, Basale Stimulation und Kinästhetik. Dauer: 6 Wochenenden
Leitung: S. Jaeger-Gerlach, G. Funke, S. Keßler |
| Herbst 96 | Logotherapie und existenzanalytische Beratung nach Viktor E. Frankl. Dreijährige berufsbegleitende Ausbildung. Weitere Kurse beginnen im Sommer 1997 und Herbst 1998
Leitung: G. Funke
Kursbegleitung: S. Jaeger-Gerlach |

Information und Anmeldung: Institut für Existenzanalyse
Lietzenburger Straße 39, D-10789 Berlin, Telefon/Fax: 030-2177727

Ankündigungen für das Studienjahr 95/96

NEUE

AUSBILDUNGSGRUPPE Herbst 1996

**Beginn der Ausbildung
in Logotherapie und existenzanalytischer
Beratung im Raum Münster**
Leitung: Ch. Kolbe

SEMINARE UND
SELBSTERFAHRUNG

11.-12.11.95

**Leiste erst mal was! Von Lebensmustern und
Lebensmöglichkeiten**
Leitung: A. Böttcher-Pötsch, Ch. Kolbe

2.-3.12.95

Wenn der Glaube krank macht.....
Leitung: A. Böttcher-Pötsch, Dr. W. Eichinger,
und Ch. Kolbe

16.-17.12.95

Authentisch leben
Leitung: H. Müller, U. Schaffelder

20.-21.1.96

**Wo ich gut sein kann. Ein Blick auf meinen
Lebensraum**
Leitung: A. Böttcher-Pötsch, H. Müller

10.-11.2.96

**Zu mir stehen und dich sehen. Wie Partner-
schaft gelingen kann....**
Leitung: Ch. Kolbe, U. Schaffelder

2.-3.3.96

Authentisch leben
Leitung: H. Müller, U. Schaffelder

SELBSTERFAHRUNG

Herbst 1995

**Fortlaufende Selbsterfahrungsgruppe im
Raum Bremen**
Leitung: C. Oerter-Gollob

Frühjahr 1996

**Fortlaufende Selbsterfahrungsgruppe im
Raum Hannover**
Leitung: Ch. Kolbe

Information und Anmeldung:

Institut für Existenzanalyse
Borchersstraße 21, D - 30559 Hannover, Telefon/Fax: 0511/5179000

TERMINE

EXISTENZANALYTISCHE SUPERVISORENAUSBILDUNG

IN 3 SEMESTERN

AUFNAHMEBEDINGUNGEN UND AUFNAHMEVERFAHREN

- abgeschlossene psychotherapeutische Ausbildung in Existenzanalyse
- mind. 5 Jahre praktische Erfahrung in der Arbeit mit Patienten, Klienten und Teams
- persönliche Eignung
Diese ist in einem Aufnahmegespräch mit einem Ausbilder zu klären

DIE AUSBILDUNG WIRD ALS BAUKASTENSYSTEM ANGEBOTEN:

Block A: Ausbildung zur EA Fallsupervision und Coaching **97 Stunden**

Block B: Teamsupervision in Organisationen. **85 Stunden**

LEGITIMATION DURCH DIE AUSBILDUNG

In Österreich gibt es (noch) keine gesetzlichen Richtlinien; SupervisorInnenlisten existieren jedoch z.B. schon für die Gemeinde Wien und in nächster Zeit ist die Herausgabe von SupervisorInnenlisten durch den ÖBVP oder der Vermerk im Handbuch der Psychotherapie von Stumm geplant. Diese Verzeichnisse stellen eine gewisse Qualitätsbezeichnung dar. De facto darf jedoch in Österreich jeder Psychotherapeut oder jedermann, der eine Supervisorenausbildung gemacht hat, Supervision anbieten. Lediglich die Lehrsupervisoren müssen eine mindestens 5jährige Praxis sowie die Anerkennung durch ihren Verein nachweisen.

Das Diplom der GLE ist daher eine Qualitätsbezeichnung.

TERMINE DER AUSBILDUNG

1. Wochenende	02. - 04.02.1996	Einführung	jeweils	Freitag	16.00-20.00 Uhr
2. Wochenende	08. - 10.03.1996	Fallsupervision		Samstag	9.00-18.00 Uhr
3. Wochenende	10. - 12.05.1996	Fallsupervision		Sonntag	9.00-14.00 Uhr

Kosten: öS 3.000,— pro WE (17 Std.)
 (öS 1.500,— pro Ausbildungstag)

Leitung: L. Tutsch, A. Längle

ANMELDUNG

schriftlich oder telefonisch bei Dr. Liselotte Tutsch (Tel.: 0222/89 414 07) zur Vereinbarung eines Aufnahmegespräches

LAUFENDE AUSBILDUNGSGRUPPEN

FACHSPEZIFIKUM

BERN	WIEN 11b	WIEN 12a	INNSBRUCK
20.-25.11.95	13.-17.11.95	25.-26.11.95	18.-19.11.95
22.-27.01.96	27.2.-1.3.96	08.-10.12.95	09.-10.12.95
15.-20.04.96	11.-14.06.96	05.-07.01.96	27.-28.01.96
07.-12.10.96	16.-20.09.96	02.-03.03.96	24.-25.02.96
20.-25.01.97		16.-19.05.96	23.-24.03.96
			16.-19.05.96

EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

HANNOVER 5	HANNOVER 6	BERLIN II	WIEN 11C	VORARLBERG II
14.-17.12.95	23.-25.11.95	11.-12.11.95	02.-03.12.95	09.-10.12.95
	15.-18.02.96	12.-14.01.96	13.-14.01.96	20.-21.01.96
	25.-28.04.96	10.-11.02.96	24.-25.02.96	
	13.-16.06.96	09.-10.03.96	23.-24.03.96	
	19.-22.09.96	20.-21.04.96		
	05.-08.12.96	11.-12.05.96		
		22.-23.06.96		

NEUE AUSBILDUNGSGRUPPEN

FACHSPEZIFIKUM

WIEN 13

09.-10.02.96 (Aufnahmetage)
 18.-22.03.96
 17.-20.06.96
 09.-13.09.96
 02.-05.12.96

EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

WIEN

Herbst 1996

MÜNSTER

Herbst 1996

VORARLBERG/TIROL

Juni/Juli 1996

MÜNCHEN

Herbst 1996

SUPERVISOREN

2.-4.02.1996