

THEMENSCHWERPUNKT

**Die Beziehung  
zwischen Religion  
und Psychotherapie**

Teil II

Theorie

Diskussion

WISSENSCHAFT

**Existenzanalyse -  
eine Tiefenpsychologie?**

**Was ist Beratung und Begleitung?**

# INHALT

IMPRESSUM .....	2
EDITORIAL .....	3
<b>WISSENSCHAFT</b>	
Zum Begriff der "Tiefe" in der Existenzanalyse (N. Espinosa) .....	4
Vom Willen zu einem letzten Sinn (Ch, Kolbe) .....	11
Personale Existenz und gläubige Existenz (M. Utsch) .....	16
Das Ende der Vor-Stellung. Gespräch mit Hiob (G. Funke) .....	19
Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigerung (H. Tellenbach) .....	26
Psychotherapie und Religion: Eine Gegenüberstellung (D. Regazzo) .....	30
Was ist existenzanalytisch-logotherapeutische Beratung und Begleitung? (S. Längle) .....	36
<b>FORUM, LESERBRIEFE</b>	
Ein brisantes Thema. (B. Kalies ) .....	38
Was bleibt von der Existenzanalyse? (S. Brookmann) .....	39
Keine Lebensbereiche ausschließen (A. Längle) .....	40
Persönliche Erfahrungen (R. Hefti) .....	42
Wir unterscheiden uns sehr (J. Wolfslehner) (P. Freitag) .....	43
Sind Existenz und Person identisch? (A. Längle) .....	44
Anmerkungen zur Personalen Existenzanalyse (PEA) II (N. Espinosa) .....	46
Begegnung und Normen in der Schule (Ch. Possel) .....	47
"Person" statt "Geheimwissen" (M. Probst) .....	46
AKTUELLES .....	49
MITTEILUNGEN .....	51
TAGUNGSANKÜNDIGUNG .....	56
TERMINE .....	57
Kontaktadressen .....	55

## OFFENLEGUNG NACH § 25 MEDIENGESETZ

Medieninhaber ist zur Gänze die Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, Eduard-Sueßgasse 10, A-1150 Wien. Die Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse ist ein gemeinnütziger Verein im Sinne der Bundesabgabenordnung. Dem Vorstand gehören folgende Personen an:

Vorsitzender: DDr. Alfred Längle. Stellvertretende Vorsitzende: Dr. phil. Liselotte Tutsch. Schriftführer: Dr. med. Christian Probst. Stellvertretender Schriftführer: Dr. med. Walter Winklhofer. Kassier: Günter Funke. Stellvertretender Kassier: Stud. Dr. Wasiliki Winklhofer. Beirat für die BRD: Dr. paed. Christoph Kolbe und Dr. med. Walter Winklhofer. Beirat für die Schweiz: Dr. paed. Beda Wicki. Beirat für Pädagogik: Stud. Dr. Wasiliki Winklhofer und Günter Funke. Beirat für Forschung: Dr. Silvia Längle und Dr. med. Christian Probst.

Grundlegende Richtung: "Existenzanalyse", vormals „Bulletin der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse“ ist das offizielle Mitteilungsblatt der genannten Gesellschaft. Die grundlegende Richtung der "Existenzanalyse" besteht in der Information der Mitglieder des Vereins über die Wahrnehmung und Förderung ihrer gemeinsamen wissenschaftlichen, beruflichen, sozialen und wirtschaftlichen Belange durch die Redaktion, den Vorstand der Gesellschaft und der Mitglieder untereinander.

## IMPRESSUM

Medieninhaber, Herausgeber und Hersteller:

GESELLSCHAFT FÜR  
LOGOTHERAPIE UND  
EXISTENZANALYSE (Wien),  
GESELLSCHAFT FÜR  
EXISTENZANALYSE UND  
LOGOTHERAPIE  
in München e.V.

Redaktion: 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**

Wissenschaftliche Redaktion  
des Themenschwerpunktes:

**Günter Funke**

**HIOB**

**aus zwei Blickwinkeln**

Artikel von G. Funke und  
H. Tellenbach  
Seite 19 und 26

**- Forum -**

**Diskussion zu den Themen-  
schwerpunkten  
Psychotherapie  
und Religion,  
PEA, Pädagogik**  
ab Seite 38

**Verschwiegenheits-  
pflicht des  
Psychotherapeuten**

Seite 51

**Jahrestagung der  
GLE**

Thema:

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

vom 3.-5. Mai 1996 in  
**Rothenburg ob der Tauber**  
Seite 56  
Das ausführliche  
Tagungsprogramm liegt  
diesem Heft bei

Vorschau aufs nächste Heft:  
**Existenzanalyse in der  
klinischen Psychotherapie**

**Redaktionsschluß für die  
Nummer 2/96:**

**20. Mai 1996**

*Liebekolleginnen, Liebekollegen!*

Einige Jahre hat Lilo Tutsch die Editorials für unsere Zeitschrift geschrieben. Nun, da Patricia Freitag und ich diese Aufgabe übernommen haben, möchten wir ihr für ihre langjährige Redaktions-tätigkeit danken! Ich habe sie als den ruhenden Pol in der redaktionellen Hektik erlebt. Das tat uns allen und auch der Zeitschrift gut. Zum Glück steht sie weiterhin als „assoziertes“ Mitglied der Redaktion zur Seite.

Selbst im Wechsel bleibt Kontinuität: Wir führen den Themen-schwerpunkt Religion und Psychotherapie des letzten Heftes weiter. In diesen Kontext fügen sich zwei Vorträge von der GLE-Tagung in Stuttgart zum Thema „Existenz und Transzendenz“ ein, die bislang unveröffentlicht blieben, da es zu dieser Tagung keinen Tagungsbericht gibt. Auch eine schon länger zurückliegende Diskussion um die PEA wird wieder aufgegriffen. Die Themen-redaktion zum wissenschaftlichen Schwerpunkt lag wie im vergan-genen Heft bei Günter Funke, der die Auswahl der wissenschaft-lichen Artikel traf.

Bei einem solchen Schwerpunktthema wie dem der Psychothera-pie und Religion geht es natürlich ebenso um eine wechselseitige Bedingung wie um Abgrenzung. Im Selbstverständnis der Psycho-therapie als Wissenschaft ist die Abgrenzung von umliegenden Fachgebieten ein notwendiger Schritt. Erst in der Definition des spezifisch Psychotherapeutischen kann ein Arbeitsfeld beschrieben werden, in dem ein gezieltes Vorgehen besser möglich wird: so-wohl für Therapie, wie für Lehre und Forschung.

„Abgrenzung“ mag bei dem einen oder anderen die Befürchtung auslösen, hier werde ein Reduktionismus betrieben; die Diskus-sionsbeiträge lassen es gelegentlich anklingen. Abgrenzen darf aber nicht so verstanden werden, daß ein Teil zum Ganzen erklärt wird. Im Abgrenzen wendet man sich eben nur einem spezifischen Aspekt im menschlichen Leben zu, um in der Psychotherapie den Prozessen des menschlichen Werdens und Reifens nachzuspüren im Wissen darum, daß der Mensch und das Leben weit mehr sind als jede abgegrenzte Wissenschaft. Echte, kreative Wissenschaftler haben sich darum auch immer die Fähigkeit des Staunens bewahrt.

In diesem Sinne möchten wir gerne die EXISTENZANALYSE in der nächsten Zeit begleiten.

Silvia Längle  
für das Redaktionsteam

# Zum Begriff der „Tiefe“ in der Existenzanalyse

*Nolberto Espinosa*

Ein Beitrag zur Diskussion der Beziehung zwischen Psychotherapie und Religion

**Ausgehend von einer Unterscheidung zwischen „innerweltlicher“ und „überweltlicher“ oder metaphysisch-religiöser Erfahrung (letzte ist Erfahrung der „Höhe“ bzw. „Tiefe“) wird die Existenzanalyse von jeder Tiefenpsychologie bzw. Höhenpsychologie abgehoben. Existenzanalyse ist keine metaphysisch-religiös fundierte Psychotherapie. Anstatt um Höhe oder Tiefe geht es hier um die existenziellen Orte „Distanz“ und „Nähe“. Hauptziel der Existenzanalyse ist die Ermöglichung der subjektiven Freiheit, die darin besteht, alles für das Subjekt Distanz und Fremde nah und vertraut zu machen. Subjektive Freiheit erweist sich als Grundbedingung zu einer Moral und Religion, die man ohne Zwang und Bestimmung von außen „leben“ will. Alle Werte müssen auf einem Grundwert beruhen, nämlich auf der Intimität der Person.**

## Einführendes

Vergegenwärtigen wir uns die Axiome, auf denen die existenzanalytische Denkweise basiert:

1. „Sein“ heißt für uns Menschen „Sein in der Welt“. Welt ist das alle Seienden umgreifende „Da“, wo jeder von uns ist. Es gibt Welt, weil wir - als Da-Seiende - „existieren“, und das heißt: weil wir uns so oder so auf die Welt ausrichten. Durch jede Form unseres Gerichtetseins zur Welt wird für uns Welt erschlossen.

2. Die Eröffnung von Welt geschieht schrittweise. Menschliche Welt ist ein faktisch reich gegliedertes Wo: Wir sind immer da in der Welt, aber einmal oben, einmal unten; einmal rechts, einmal links; einmal nah, einmal weit, vorne oder hinten, innen oder außen; wir bewegen uns vor-

wärts oder rückwärts; wir haben „viel Raum“, und wir fühlen uns frei oder „wie im Gefängnis“, wo wir nicht atmen können.

3. Diese „Orte“, „Stellungen“, „Räume“ im allgemeinen Lebensraum, die in jeder Sprache mit den Adverbialformen benannt werden, liegen genau dort, wo wir uns hin gerichtet haben. Es gibt eine Pluralität von „Welten“ in der Welt: die „Nahwelt“, die „weite Welt“, die „private“ bzw. „öffentliche Welt“. Die Erschließung von Welt - in den verschiedensten Formen ihres Vorkommens - macht erst die Begegnung mit den anderen und den Dingen möglich.

4. Das Gemeinsame, das an allen Weltweisen angezeigt wird, ist folgendes:

- „Welterschließen“ ist dasselbe wie „Welterfahren“. Wenn wir erfahren, „fahren“ wir - wir fahren „in die Welt“. Das Eigentümliche dieses Fahrens liegt darin, daß der Weg - die Richtung, die wir beim Fahren nehmen, erst durch das Fahren selbst „geöffnet“ wird. Mit jeder Erfahrung geschieht ein „er-“, ein „ex-“, d.h. ein Raum, ein Feld, ein Horizont wird erschlossen, innerhalb dessen dieses oder jenes Seiende ans Licht kommen kann.
- Da die Welt faktisch gegliedert ist, sind die Strahlen dieses Lichtes an Farben, an Intensität und Reichweite sehr verschieden. Dieses „Licht“ ist das, was wir „Sinn“ nennen. Welterschließung und Erschließung des Sinns sind gleichbedeutend. Aufgrund eines bestimmten Sinns „bedeuten“ uns die Dinge unserer Welt das oder das.
- Nur weil wir die Bedeutung des Seienden irgendwie erfassen, „verstehen“ wir alles, was sich in unserer Welt zeigt. Und in eins damit verstehen wir uns selbst, indem wir uns zu den Dingen so oder so einstellen und mit ihnen umgehen.

5. Das Bild von einer reich differenzierten Welt - einer Welt nämlich mit „oben“ und „unten“, mit „innen“ und „außen“, mit „Nahem“ und „Weitem“ paßt nicht mehr zu der Form, wie wir heute die Welt verstehen (wir verstehen die Welt anders, als es selbst in der Blütezeit der Existenzphilosophie noch immer der Fall war). Demokratie, Konsumgesellschaft, Technologie, Informatik haben die Grenzen zwischen dem privaten und dem öffentlichen Lebensbereich gestrichen, das in Raum und Zeit weit Gelegene ganz nah gebracht; Menschen, Dinge, Vorkommnisse wer-

den "gegenwärtig", alles was geschieht, tritt in eine Anwesenheit ein, die keine Distanzen, Wertstufungen oder Hierarchien mehr kennt. Wir könnten so reden: Heute geht es allein um ein "horizontales" und nicht mehr "vertikales" Weltverständnis.

6. Die Formel "in der Welt sein" ist nicht nur ein theoretischer Satz, eine Seinsaussage. Dabei klingt eine praktische, ethische Forderung mit, die recht menschliche Aufgabe nämlich der Weltorientierung. Die Orientierung in der Welt, d.h. "sich in der Welt auskennen" und so die Welt beherrschen, ist ein weiterer Schritt nach der Welter-schließung, es ist deren Ziel. Hier waltet ein Sollen, weil wir zur Welt wie Blinde von Geburt an kommen, die das grelle Sonnenlicht sehen zu lernen haben. Ohne Weltorientierung vermag ein Mensch zu leben, aber nicht zu überleben.

7. Weltorientierung, Welterfahrung ist eine entschieden leibliche Angelegenheit. "Leib" ist ein anderer Name für die Person, für das Ganze der Person; für den konkreten Menschen - wie man sagt - "mit Körper und Seele", deshalb gibt es für uns eine gegliederte Welt mit "oben" und "unten", mit "innen" und "außen", mit "Nähe" und "Weite". Die "Orte" oder "Stellungen" in der Welt sind prinzipiell nicht relativ und gegeneinander austauschbar (austauschbar sind nur die ganz "neutralen" Orte des "physischen" Raumes, die von beliebigen Körpern besetzt werden können); jeder Ort für sich ist eine absolute Größe, weil sich in diesem Punkt vielleicht die Erfahrung eines ganzen Lebensganges niedergelegt hat und wir wissen, "was es gekostet hat", dahin zu gelangen. "Nach oben gehen" fordert Willenskraft, Anstrengung, Ausdauer. "Oben" nennt den Ort unserer Welt, wo sich alle unsere Wünsche, Pläne, Vorsätze versammelt haben. Von "innen" und "außen" weiß nur ein Mensch, der einen Sinn für Privates, für Intimität hat.

8. Weil die Erfahrung von Welt eine "leibliche" ist, gilt die Frage, ob man sich in einer nur "horizontalen", "amorphen" Welt überhaupt orientieren könnte. Ich verweise auf den sehr interessanten Artikel von Dietmar Kamper - erschienen in einem kollektiven Band, der das Thema "Orientierung durch Ethik?" diskutiert (Jean-Pierre Wils 1993). Der Verfasser bestreitet die Möglichkeit der Orientierungsfunktion der Ethik in einer Welt wie unserer, "die auf dem Kopf steht".

Kamper hat ganz richtig gesehen, daß Weltorientierung Sache eines aufrechten Körpers ist, der mit zwei Füßen auf der Erde steht und mit dem Kopf oben zum Himmel gerichtet ist. Solange wir auf dem Kopf stehen, d.h. die Welt nur denken, vorstellen, die Welt nicht mehr "erfahren", "berühren", "spüren", haben wir die Spuren verloren und sind nicht mehr in der Welt orientiert.

9. Weil die Erfahrung von Welt eine "leibliche" ist, ist Weltverständnis keine Sache des "Verstandes" und dessen "Logik", sondern der "gesamten" Person, an erster Stelle, ihrer leiblich-affektiven Verfassung.

10. Es gibt eine "gesunde" wie eine "krankhafte" Erschließung von Welt.

## Die Grund-erfahrung der Tiefe

Nach dem Gesagten können wir auf das Thema dieses Beitrags eingehen. Es handelt sich um eine eigentümliche menschliche Erfahrung - nämlich die Erfahrung der "Tiefe". Wir wollen wissen, welchen Platz - wenn überhaupt - dieser Begriff in der Existenzanalyse hat. Das Gegenteil von "Tiefe" ist "Höhe". Beide bezeichnen keine Orte, Stellungen, Dimensionen, die "vergleichend" gesteigert werden könnten. Höhe und Tiefe als solche "transzendieren" die Welt mit allen ihren Orten; ganz hoch bzw. ganz tief walteten der "Grund", die "Quelle", der "Ursprung" der Welt. Die Erfahrung vom Grunde heißt Grund-erfahrung. In der Grunderfahrung wird nicht "eine" - davon war oben die Rede - bestimmte Welt "in der" Welt, sondern "die" Welt im Ganzen erschlossen.

Wir unterscheiden die "innerweltliche" von der "überweltlichen", metaphysisch-religiösen Erfahrung. Der Mensch kommt hier näher zu Gott, spürt das Göttliche. Wenn wir von "Höhe" und "Tiefe" reden, ist nicht der Sinn von diesem oder jenem "Seienden" gemeint, sondern der Sinn vom "Sein" überhaupt. Sinn vom Sein ist, was für uns Sein bedeutet.

Wir haben hier keinen Platz, diese Gedanken weiter zu entwickeln. Es genügt uns, darauf hinzuweisen, daß Philosophien, Psychologien, Psychotherapien sich selbst - ausdrücklich oder unausdrücklich - als Lehren von der "Höhe" bzw. von der "Tiefe" verstanden haben: Es kommt auf den Sinn vom Sein an, der für die betreffende Lehre maßgeblich ist. Die leitende Frage dieser Arbeit ist: Für welche Lehre hält sich die Existenzanalyse? (Existenzanalyse aller Prägungen, obwohl ich mehr an die Analytik des Daseins von Heidegger und die von dieser inspirierten Existenzanalyse denke). Meines Erachtens *zielt die Existenzanalyse weder auf "Höhe", noch auf "Tiefe" ab*. Zum Beweis dieser These mag folgende grobe geschichtliche Erwähnung dienen:

### Historischer Exkurs zur Konzeption von der "Höhe"

In der Tradition des abendländischen Denkens erkennen wir als Konzeptionen von der "Höhe" eine Reihe von Philosophien, die einen Bogen zeichnen - von Plato bis vielleicht zu Kant, über Plotin, den hl. Augustinus, die mittelalterlichen Platoniker, Descartes. Das Gemeinsame aller dieser Denkrichtungen ist das, was Max Scheler (1991) im letzten Teil seines Buches "Die Stellung des Menschen im Kosmos" dargestellt hat: Der Weltgrund ist dort als das "höchste" und so als das "stärkste" und "mächtigste" gedacht. Das Höchste ist reiner "Geist" ohne Mischung mit der Materie. Den Kosmos stellt er sich wie eine Pyramide vor, an deren Spitze die göttlichen, geistigen Wesen herrschen. Sieht man den Weltbau von oben nach unten an, dann kann man dabei "Schichten", "Stufungen" unterscheiden. Diese Stufungen zeigen, daß die Erschaffung der Welt

nicht ohne eine "Degradierung" im Sein stattgefunden hat. Sind die oberen geistiger, sind die unteren materieller Natur, sie sind dunkel, schwach und von den oberen zu deren eigenen Zielen hingelenkt. Die Folge dieser Weltanschauung für die Anthropologie: Der Mensch steht in direkter Kommunikation mit dem Weltgrund, weil er wesentlich ein geistiges Wesen ist, wenngleich er auch durch seinen Körper an den unteren Weltschichten teilnimmt. Die Folge für Sittlichkeit und Religion: Wahre Moral und Religion beruhen auf der Anerkennung des Göttlichen und Geistigen, also auf dem Sieg des Geistes (der Vernunft) über die materiellen, sinnlichen Kräfte. Der Triumph des Geistes wird wie ein "Überstieg", ein "Transzendieren" des Menschen auf das Transzendente hin gedacht. Der Gott der antiken Philosophen gesellte sich zu dem Gott des Alten Testaments. Daraus ergab sich die im Abendlande weit verbreitete Idee des Gottes "in der Höhe", welcher bis heute im allgemeinen Empfinden der christlichen Völker einen gut bewahrten Platz hat. (Und Gott ist doch Fleisch geworden! Könnte Er dem Menschen noch näher sein?)

Es versteht sich von selbst, daß ein Gott in der Höhe vom Menschen "unendlich" weit entfernt ist. Deshalb wird das Selbsttranszendieren des Menschen zum Transzendenten wie eine unendliche Aufgabe begriffen, die den Einsatz aller Kräfte erfordert. Die sittliche Person soll und muß sich über sich selbst erheben und den Blick zu dem Intelligiblen und Geistigen richten, dem einzigen verehrungswürdigen Objekt, "vor dem allein alle Neigungen verstummen", wie Kant gesagt hat. Dieses Ehrwürdige ist für Kant eigentlich "das moralische Gesetz in uns". Das Gesetz sagt mir aber, daß ich von woanders herkomme: Mein Ursprung liegt im Göttlichen, das sittliche Gesetz ist nämlich "Gott in uns". "In uns" heißt jedoch nicht, der entfernte, transzendente Gott wäre jetzt dem Menschen näher gerückt. "Der Anblick (des moralischen Gesetzes) erhebt...meinen Wert, als einer 'Intelligenz', unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart... Die Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz ist nicht auf Bedingungen und Grenzen des (sinnlichen) Lebens eingeschränkt, sondern sie geht ins Unendliche..." (Kant, 1914, 174).

## Historischer Exkurs zur Konzeption von der "Tiefe"

Erst im ausgehenden 18. und ersten Drittel des 19. Jahrhunderts - während der Zeit Goethes also - tritt in der europäischen Kultur - in Philosophie, Religion, Dichtung - ein Denken auf, das nicht mehr von der "Höhe", sondern von der "Tiefe" sein wollte. Dieses Denken, das sich anfänglich als eine Reaktion gegen das Denken von der Höhe (damals die "aufklärerische" Denkweise) verstanden hat, konnte sich - in der Hochromantik - ganz durchsetzen und prägte alle philosophischen Auffassungen des vergangenen Jahrhunderts - anscheinend entgegengesetzte Denkformen,

wie Idealismus, Materialismus, Lebensphilosophie.

Es ist zu fragen: Worin besteht die Erfahrung der "Tiefe"? Ist die Erfahrung der "Höhe" ein Sich-Transzendieren, ein Sich-Erheben zum Erhabenen, so ist die Erfahrung der "Tiefe" eine "Vertiefung" in sich selbst, ein "in die Tiefe-Gehen", eine "Verinnerlichung", eine "Einkehr" in sich selbst, ein "Versunkensein", ein "Zurück zum Grunde". Streng genommen wäre die Erfahrung der Tiefe die einzige "Grund-erfahrung", wenn das Wort "Grund" hier in seiner primären Bedeutung gebraucht würde: "Grund" heißt nämlich "Fundamentum", "Boden", der Grund liegt "zugrunde", "sub", "hypo". Was in sich selbst einkehrt, wurde "Subjekt" genannt. Die Erfahrung der Tiefe (bes. in den germanischen Ländern) führte zu einer "Subjektivierung", einer "Verlebendigung" der Welt, der Geschichte, der Kultur. Das Denken der Tiefe erklärt die Welt nicht von oben nach unten, sondern umgekehrt von unten nach oben.

Für diese Denkweise ist der Weltgrund weiterhin "Geist". Aber es geht hier um eine andere Idee von Geist als jenem der Höhe: Er ist nämlich nicht mehr das Höchste und Mächtigste, reines, immaterielles Licht, sondern das tief verborgene und gleichzeitig alle Seienden durchdringende Leben der Welt, die Weltseele, von der alles, was ist, entstanden ist und die alles im Sein hält. Gott hat die Welt nicht so erschaffen wie ein Ingenieur eine Maschine baut und von außen durch einen Stoß in Bewegung setzt. Goethe hat diesen Sachverhalt in direkter Anspielung auf den Gott der Deisten schön gedichtet:

*"Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,  
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in sich, Sich in Natur zu hegen,  
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,  
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt".*

(J.W. v. Goethe in H.A. Korff 1958 (4), 103 f.)

Wie im Denken von der Höhe unterliegen auch hier Metaphysik, Religion und Moral einem Prozeß der Vergöttlichung und Vergeistigung; aber der Weg zu Gott ist nicht auf ein Jenseits der Welt gerichtet, dieser Weg ist eine Rückkehr in sich. Im Gegensatz zu Kant meinte Hegel, der Geist könne und müsse sich selbst wissen. Der Weg zum Selbstbewußtsein sei ein Zurückkehren in sich selbst, ein Vertiefen des Geistes in sich. "Der Geist muß sich selbst wissen, sich heraussetzen, sich zum Gegenstand haben, daß er wisse, was er ist, und daß er sich ganz erschöpfe, sich ganz zum Gegenstand werde, daß er sich ganz enthülle. Je höher der Geist entwickelt ist, desto tiefer ist er; er ist dann wirklich tief, nicht nur an sich; an sich ist er weder tief noch hoch. Eben die Entwicklung ist ein Vertiefen des Geistes in sich, daß er seine Tiefe zum Bewußtsein bringe. Das Ziel des Geistes, wenn wir in dieser Anwendung sprechen, ist, daß er sich selbst erfasse, daß er nicht mehr verborgen ist." (G.W.F. Hegel 1940, 111)

Es gilt anzumerken, daß das Selbstbewußtwerden des Geistes eine prozeßhafte Offenbarung des Geistes ist, d.h.

eine Entwicklung, in deren ersten Stadien der Geist sich noch nicht ganz als Geist für sich selbst zeigt. Am Anfang seines Werdeganges erscheint der Geist als inorganische Materie, später als organische nur vegetative, dann als Triebbündel beim Tierischen, als Gefühl beim Menschen bis zuletzt als Vernunft oder Gedanke. Diese entwicklungs-mäßige Phänomenisierung des Weltgrundes erklärt die geschichtliche Tatsache, daß es verschiedene Versionen des einen Denkens von der Tiefe gegeben hat - nämlich eine idealistisch-spiritualistische, eine materialistische, eine biologische. Es kam allein darauf an, welche Dimension der Entwicklung als Erklärungsprinzip der gesamten Entwicklung erhoben wurde. Die Bezeichnung "Tiefenpsychologie" für die Lehren Freuds oder Jungs ist also berechtigt, wengleich hier keine Rede von einer spiritualistischen Auffassung des Menschen ist.

## Die Existenzanalyse ist keine "Tiefenpsychologie"

Nach dem Gesagten kann klar werden, warum wir oben behaupteten, die Existenzanalyse sei weder eine Lehre von der "Tiefe" noch von der "Höhe". Denn "Höhe" und "Tiefe" bezeichnen extreme, übersinnliche, überweltliche Dimensionen, und die Erschließung dieser Dimensionen ist eine Grunderfahrung, Erfahrung vom Grunde. Die Erfahrung, aus der die Existenzanalyse ihre Erkenntnisse schöpft, ist eigentlich keine Grund-Erfahrung, anders gewendet, sie ist keine "Metaphysik", wenn man mit diesem Wort das Wissen vom höchsten-tiefsten Seienden, also von Gott meint. Das Wissen von Gott ist Metaphysik, "Theologie". Existenzanalyse ist - wie es in Beiträgen der letzten Zeit im Bulletin der GLE diskutiert wurde (siehe Längle, 1994, 15 ff.) keine Theologie, keine Religion (keine "metaphysische" Religion im traditionellen Sinne), was nicht verbietet, von einer "existenziellen" Religiosität zu reden.

Wir wollen diese Behauptungen ein bißchen nuancieren und sagen: Es ist nicht so, daß Existenzanalyse keine Grund-Erfahrung kennt. Ihre Erfahrung steht auf einem Mittelweg zum Grunde, sie ist nicht genug "gründlich", sie geht nicht ganz "zum Grunde", sie schwebt in einem Bereich "zwischen" dem endlichen Menschen und dem unendlichen Weltgrund. Weil sie nicht ganz zu Grunde geht, "transzendiert" sie die Welt nicht; sie transzendiert nur die Seienden (die innerweltlichen Seienden) zur Welt. So bleibt sie ein Denken des "Diesseits".

"Metaphysik" ist wesentlich keine Aufgabe und kein Werk einer nur "endlichen" Vernunft (des allen Menschen gemeinen Verstandes). Sie ist Wissen einer endlichen Vernunft, die aber unendlich wird; besser ausgedrückt, die von einer unendlichen Vernunft aufgehoben wird. Für die bloß endliche Vernunft ist Metaphysik eine Zumutung, sie ist eine un-endliche Aufgabe in dem Sinne, daß sie niemals zu Ende geht, zu keinem Schluß kommt. Die Vernunft, die die Existenzanalyse treibt, ist eine endliche, sie ist endlicher

als die Vernunft der Metaphysik, weil sie keinen Anspruch hat, unendlich - oder von der unendlichen aufgehoben zu werden.

Wir sagten, "Mensch-sein" heißt für die Existenzanalyse "in der Welt sein". Das Sein in der Welt erfordert - als primäre Aufgabe des Menschen - die Welt zu erschließen. Welt als solche, und zwar im Vergleich zu den Seienden, die in der Welt sind, ist unendlich, weil sie alle Seienden umgreift. "Welt" ist "Sein", kein "Seiendes", weder dieses noch jenes. Welt ist der "Horizont", der das Seiende - so wie es ist - sich zeigen läßt. Nun, die Unendlichkeit der Welt übertrifft nicht die Endlichkeit des Daseins, sie ist "proportional" zu ihr. Wir könnten es so ausdrücken: Die Welt ist so unendlich groß, wie das Vermögen des Subjekts unendlich ist, alle mögliche Welten zu erschließen. Menschliche Subjektivität oder Dasein und Welt (beide stehen hier für "Sein", nicht für "Seiendes") sind die zwei Seiten eines und desselben Phänomens, das wir seit Brentano und Husserl "Intentionalität" nennen.

Diese wichtigen Zusammenhänge finden wir bei Eugen Fink (1958, 57) noch treffender formuliert: "Das Weltgefüge (in der Metaphysik) gewinnt den Charakter einer Zuordnung der mannigfaltigen Dinge auf ein oberstes 'Seiendes', gewinnt den Charakter einer Hierarchie. Solange ein solches theologisches Gefüge die Philosophie beherrscht, versucht notwendig der denkende Mensch, seine Endlichkeit aus dem Abstand zu Gotte zu deuten - begreift er sich als 'imago Dei', welches Abbild aber durch einen ungeheuren Abstand vom Urbild bestimmt sei. Die Endlichkeit des menschlichen Daseins wird damit also als ein Verhältnis der Abständigkeit eines Seienden von einem anderen Seienden ausgelegt...Härter und radikaler ist die Endlichkeit des Menschenwesens begriffen, wo sie nicht aus einem Abstand zu einem höchsten Seienden, sondern aus dem Spannungsbezug des binnenweltlich Seienden überhaupt zum umfangenden Weltall gedacht wird. Alle Dinge überhaupt sind 'endlich'. Endlichkeit ist kein Charakter, der einigen Seienden zukommt, anderen wieder nicht. Sie ist nicht ein Makel, mit dem fast alles, was ist, gezeichnet ist, - aber der das oberste und höchste, das mächtigste und wissendste Seiende ausläßt."

## Ist die Logotherapie Frankls eine „Existenzanalyse“?

Meines Erachtens ist die Lehre Frankls - wengleich sie gewisse Begriffe der Existenzphilosophie verwendet - eine entschieden metaphysisch-religiös fundierte Anthropologie und Psychotherapie. Das Denken Frankls schreibt sich in jener Richtung der Philosophie der Gegenwart ein (dabei ist die große Schar von den sogenannten Münchner und Göttinger Phänomenologen - mit M. Scheler ganz vorne - und andere Personalisten und Spiritualisten aus Italien und Frankreich zu nennen), die in der Zeit zwischen beiden Weltkriegen eine Erneuerung der Metaphysik versucht hat-

te. In der Franklschen Axiologie, in der Lehre von Person, in seiner Auffassung des Geistes, der Freiheit, des Gewissens, der Beziehung Körper-Seele, in den noo-dynamischen Begriffen von "Selbsttranszendierung" und "Selbstdistanzierung" usw. erkennen wir sofort die Denkweise und die Sprache unserer abendländischen Denktradition. Von beiden Flügeln des metaphysischen Denkens - nämlich von der "Höhe" bzw. von der "Tiefe" - wählte Frankl schon am Anfang seiner Karriere den ersten, und dessen Förderung widmete er sein ganzes Lebenswerk. Diese frühe Entscheidung zum Spiritualismus und Personalismus teilte Frankl selber unmißverständlich dem Leser seiner "Ärztliche Seelsorge" mit, als er für eine zukünftige "Höhen-psychologie" plädierte, die als Widersacher der damals vorherrschenden "Tiefenpsychologie" auftreten sollte: "Man hat den Ausdruck Tiefen-psychologie geprägt; wo aber bleibt die Höhenpsychologie - die nicht nur den Willen zur Lust, sondern auch den Willen zum Sinn mit einbezieht in ihr Gesichtsfeld? Wir müssen uns fragen, ob es nicht an der Zeit ist, auch innerhalb der Psychotherapie die menschliche Existenz nicht nur in der Tiefe, sondern auch in der Höhe zu sehen - damit allerdings bewußt hinausgreifend nicht nur über die Stufe des Physischen, sondern auch noch über die des Psychischen, und den Bereich des Geistigen prinzipiell einbeziehend." (Frankl 1985, 14)

Von der Existenzanalyse her mag es sicher befremden, daß die Suche nach "Sinn" bei Frankl wie ein Weg "in die Höhe", als ein "Übersteigen" gedeutet wird. Warum es so ist, wird dadurch erklärt, daß es für Frankl, wie für uns alle, sofern wir weiter gemäß der traditionellen Denkweise denken, ganz selbstverständlich war (und noch ist), das "Sinnhafte" dem "Wertvollen" und dem "Gesollten" gleichzusetzen. Nun, das Wertvolle liegt - und zwar "objektiv", d.h. gemäß der ontologischen Struktur der Welt - "oben" an der Werttafel. Konsequenterweise ist es auch selbstverständlich, daß die sittliche (gute) Handlung (wie das gesunde Verhalten eines Menschen) die Ausklammerung der "unteren" Schichten der Person - des sogenannten Psychophysikums - erfordert und eine In-Bewegung-Setzung des Geistes verlangt, welcher allein offen ist für Sinn und Werte und dafür bestimmt ist.

Wie gesagt ist "Sinn" auch ein Zentralbegriff der Existenzanalyse. Aber existenzanalytisch gesehen liegt Sinn weder "hoch" noch "tief": Er liegt genau dort, wo die Person Sinn je aufscheinen lassen "kann". Das setzt die Fähigkeit und Bereitschaft des Daseins voraus, einen möglichen Sinnraum aufzuschließen und offenzuhalten. Meines Erachtens ist für die Existenzanalyse nicht entscheidend, daß der aufgedeckte Sinn gleichzeitig etwas Wertvolles ist. Wichtig ist nur, daß der Sinn "Sinn für die Person ist", und es ist dann so, wenn das Sinnhafte nicht mehr "von außen" auf die Person wirkt, als etwas Fremdes, das den Menschen zwingt, sondern etwas Nahes, sogar am nächsten, vor dem das Subjekt sich frei aber geschützt, geborgen fühlen kann. Stimmt das "Sinnhafte" (für das Subjekt) mit dem "Wertvollen" (an sich), d.h. das Subjektive mit dem Objektiven überein, desto besser. In dieser Koinzidenz liegt ein Ideal

für Moral, auch für Beratung und Therapie. Nun, eine Übereinstimmung kann in entgegengesetzter Richtung betrachtet werden. Für die Mentalität und das allgemeine Empfinden des modernen Menschen, und zwar im Unterschied zur antiken und mittelalterlichen Denkweise, geht es um eine "Subjektivierung" des "Objektiven" und nicht umgekehrt. Das bedeutet: das andere, das mir Transzendente, das, was ich nicht bin, muß mein "Eigentum" werden; mehr noch, es muß sich mit mir identifizieren.

Aus Objektivem etwas Subjektives zu machen, heißt nicht unbedingt, was an sich ist, das an sich Wertvolle, der bloßen Willkür des Individuums zu unterwerfen. Grundanliegen der Existenzanalyse ist nur, ein Verständnis für diese menschliche, allzumenschliche Tatsache zu erwecken (das macht ein Kernstück der christlichen Lehre aus), daß wir Menschen nämlich für gewöhnlich auf das moralische Gesetz achten, d.h. den Geboten folgen, aber mit schlechtem Willen, und daß eine gute Handlung vollkommener und verdienstwürdiger ist, wenn sie nicht bloß "aus Ansehung des Gesetzes", oder um dem Führer zu folgen, oder das Gewissen zu beruhigen und den Eltern Unannehmlichkeiten zu ersparen..., sondern "aus vollem Herzen" getan wird.

## Die "existenzielle" Wende der Logotherapie Frankls

Mit Alfried Längle vollzog sich in neuester Zeit die "existenzielle" Wende der Logotherapie. Vom alten logotherapeutischen Baum ergab sich dadurch die Abzweigung einer "Existenzanalyse", welche, sofern sie eine solche ist, von der Lehre Frankls strikt abzugrenzen ist. Hauptanliegen Längles ist, daß man in der psychotherapeutischen Praxis dem Subjektiven oder Personalen, d.h. dem intimen Bereich des Daseins den gebührenden Raum lasse. Man wolle "weg von der Beschreibung der äußeren Bedingungen für Sinnfindung und hin zur Analyse der personalen Voraussetzungen, Möglichkeiten und Kräfte, ohne die ein Sinn nie personal getragen ist, sondern nur als Auftrag oder Pflicht "aufgesetzt" wird. Es ist derselbe Schritt, den es braucht, damit die Logotherapie sich von ihrer moralisierenden Gefahr endlich wirksam schützen kann" (Längle 1993a, 6).

Nun, es läßt sich fragen, ob durch ihre Krisis die Logotherapie nicht von der "Höhe" weggerissen und wieder in die "Tiefe" geführt wurde, in die Tiefe nämlich, wo sie nicht bleiben wollte. Meines Erachtens enthebt sich die Existenzanalyse im Sinne Längles der Polarisierung "Höhe-Tiefe", zumal sie keiner Metaphysik oder Ontologie Tribut zahlen will (siehe den Artikel "Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür", Bulletin 2/1994, S. 15), zumal sie - und zwar mit Recht, solange sie eine "Existenzanalyse" ist - keine metaphysisch-religiös fundierte Psychotherapie ist. Ich rede von einer "Polarisierung: Höhe-Tiefe", weil - wie die Geschichte der abendländischen Metaphysik wohl lehrt - die Ontologien der Höhe ihre eigene Dimension, nämlich die



Höhe, nach einem schweren Ringen mit den Ontologien der Tiefe erreicht haben; mit anderen Worten, sie gelangten zur Höhe, indem sie irgendwie die Tiefe "verneint" haben. (Diese Verneinung wird auch "Transzendierung" genannt). Und dasselbe gilt von den Ontologien (bzw. Psychologien, Psychotherapien) der Tiefe in bezug auf die Ontologien der Höhe (das zeugt zur Genüge die Geschichte des Materialismus, Naturalismus, Biologismus aller Prägungen bis in unsere Tage).

In dem Maße, wie es der Existenzanalyse gelingt, dem Spannungsfeld beider metaphysischen Gegenpositionen zu entkommen, gewinnt sie eine Dimension - wir könnten sie "existenzielles Milieu" nennen - wobei es nicht darum geht, über die Welt hinaus hoch zu steigen oder in sich selbst zurückzukehren, sondern das uns in der Welt Distant und Fremde nah und vertraut zu machen. "Höhe" und "Tiefe" könnten "metaphysische" Orte heißen; jetzt geht es um die "existenziellen" Orte, um "Nähe" und "Distanz". Die metaphysischen Orte liegen in den Extremen einer Vertikalen, die existenziellen dagegen sind nicht "End-stationen", sind vielmehr dynamische Größen, Segmente einer Horizontalen, die schon deshalb nicht "objektiv" gemessen werden könnten, weil sie nicht - ohne uns - schon in der Welt vorliegen: Sie sind also nicht etwas an sich Reales, sie sind "Möglichkeiten", die aber dann zum Dasein gelangen, wenn man die Initiative ergreift, sie sich anzueignen. Was auf dieser Horizontalen gezeichnet wird (gemeint ist der "Horizont" der Welt, die ich für mich erschlossen habe; von alldem was "diesseits" dieses Horizontes ans Licht kommt, kann ich sagen - das ist "meines") ist die Erfahrung der Freiheit.

## Die Ermöglichung der subjektiven Freiheit: Hauptziel der Existenzanalyse

Es gibt verschiedene Arten von Freiheit: Eine ist die "sittliche" Freiheit, die dann erreicht ist, wenn das Gute an sich - mittels der entsprechenden Handlungen - verwirklicht wird; eine andere ist die, die man gewinnt, wenn man sich mit dem "Allgemeinen" - dem All der Seienden, dem Vaterland, der Familie - "versöhnt", von dem sich der einzelne Mensch notwendigerweise zu trennen hat, damit er als er selbst leben kann. Bei der dritten Form der Freiheit, von der hier die Rede ist, - der "existenziellen" Freiheit nämlich, geht es um etwas anderes: Im Sinne der existenziellen Freiheit bin ich nicht dann frei, wenn ich ein "besserer" Mensch geworden oder als der "verlorene Sohn" nach Hause zurückgekehrt bin. "Frei sein" heißt jetzt "sich nicht gezwungen fühlen", "nicht von außen bestimmt sein", "die Distanzen mit den anderen und den Dingen geschlossen haben".

Der Weg zur existenziellen Freiheit geht nicht nach oben - in die Höhe der Werte, der Ideale und Lebensprojekte; es handelt sich nicht um eine "geistige", rein "vernünftige", sondern um eine mehr "psychologische",

"gefühlsmäßige" Freiheit. Das "Selbst" oder das "Subjekt", das die Erfahrung der existenziellen Freiheit macht, bin "ich selbst", der ich mir "ganz nah" bin. Die "Nähe", von der die Existenzanalyse spricht, und die alles Äußere und Fremde zu sich zu ziehen vermag, ist - wenn man so will - eine mehr "periphere", am eigenen Körper, an der Haut gefühlte Nähe. Sie ist also keine tiefe Nähe, die das tiefe Selbst mittels einer Reflexion oder Vertiefung in sich selbst spüren könnte, von der wir im alltäglichen Leben keine Ahnung haben (das ist übrigens die metaphysische, mystische Erfahrung der Nähe Gottes).

Mit der Unterscheidung von diesen drei Arten von Freiheit wollte ich nicht eine Form - nämlich die "existenzielle", die auch "subjektive" Freiheit heißt - gegen die anderen ausspielen. Nehmen wir die drei Formen zusammen, dann gilt es zu sagen: Die "existenzielle" Freiheit ist nicht Endzweck der sittlichen Freiheit und der Freiheit der Versöhnung mit dem Seinsgrund; mit anderen Worten, ich soll das Gute tun, Gott und die Nächsten lieben, aus Achtung des Gesetzes handeln, nicht mit der Absicht - wenn ich so lebe, dann werde ich mich "gut" - in Frieden mit mir selbst - fühlen. Sicher ist der innere Friede, das Sich-wohl-Fühlen, "Folge" eines rechten Lebens. Existenzanalyse ist eigentlich kein "Subjektivismus", wenn man davon eine Denkposition versteht, für die der Mensch (das einzelne Subjekt oder das Kollektive) Mitte der Welt ist. Existenzanalytisch denke ich jedoch "subjektivistisch", solange ich nicht vergesse, daß es in meinem Leben, als diesem konkreten Menschen, "um mich selbst geht". In der Existenzanalyse geht es, wie schon vermerkt, allein darum, dem Faktum (ich rede von einem Faktum, weil es anders sein könnte) genug Rechnung zu tragen, daß wir gewöhnlicherweise das Gute tun, aber mit keinem guten Willen; und weil wir keinen guten Willen haben, auch nicht das Gute tun. Nun, wo liegt der Grund des schlechten Willens? Anders gefragt, warum sind wir miteinander und mit uns selbst schlecht gesinnt? Von Jesus haben wir zum ersten Mal gehört, daß wir Gott von ganzem Herzen nicht lieben, wenn wir die Nächsten nicht lieben; und seit Freud lernten wir, daß wir uns nicht lieben, wenn die anderen - in erster Stelle die Eltern - uns nicht geliebt haben. Der schlechte Wille hat sich selbst nicht gern, er verachtet sich, er haßt sich. Heute wissen wir, daß dieser Selbsthaß sich als Grundlage fast aller Psycho-pathologien erweist. Ist dem so, dann ist die existenzielle Freiheit nicht "Ziel", sondern "Voraussetzung" für die anderen Freiheitsformen.

Kommen wir zu dem eingangs Gesagten zurück: "Mensch-sein" heißt "in der Welt sein", "Welt-erschließen". In dieser Formel bin nicht ich, sondern ist nur die Welt erwähnt. Die Eröffnung von Welt aber erfordert die Öffnung des intimen Bereiches des Daseins, des Menschenherzens, an dessen Wärme alles Distant und Fremde nah und vertraut wird. Unser Herz wärmt sich, indem wir uns selbst innen berühren, fühlen. Was ich fühle, ist, "daß ich bin - und es im Grunde gut ist, daß ich bin" (Längle 1993a, 36). Auf der Selbsterfahrung des Wertes meiner Existenz gründet - muß gründen - die Tafel aller Werte und Gebote

te. Hauptziel der existenzanalytischen Psychotherapie ist, Menschen, die taub und blind für sich selbst sind, zu helfen, sich selbst zu finden und zu erkennen.

## Die Rede von "Subjekt" und "Subjektivem" in der Existenzanalyse

Zuletzt eine Erklärung über die Form, wie die Existenzanalyse von "Subjekt", "Subjektivem" und "Subjektivität" spricht. Gion Condrau (1963, 26) wies in seiner Abhandlung - ganz im Sinne Heideggers gedacht - die Idee einer "personalen" Psychologie (an dieser Stelle bezieht er sich auf die Logotherapie Frankls) mit dem Argument zurück, man könne den Begriff von Person nicht denken, ohne ihm den eines "Subjekts" zu unterstellen: "Wenn Rudin (in "Psychotherapie und Religion", Zürich, 1960, 84) bemerkt, die Logotherapie Frankls beziehe die geistige Dimension des Menschen am entschiedensten mit ein, so darf dies nicht kritiklos hingenommen werden. Die Idee vom Menschen als einer Geist-Seele-Einheit, wie immer diese auch beschaffen sein möge, entspricht ...wohl nicht der heutigen Auffassung des menschlichen Daseins. Deshalb fällt es auch schwer, in der psychotherapeutischen Praxis von 'Person' oder 'personaler' Psychologie zu sprechen, ohne daß man gleichzeitig dieser 'Person' oder dem 'Personalen' den Begriff eines Subjektes oder einer Subjektivität unterstellen müßte".

Condrau läßt sich dabei - wie sein verstorbener Lehrer Medard Boss - von der Meinung Heideggers leiten (wie ich es auch tat, als ich Stellung nahm zur "Personalen Existenzanalyse" Längles (Espinosa 1993; vgl. den Brief in diesem Heft - Anm.d.Red.), man habe sich das "Subjekt" oder die "Subjektivität" immer wie eine "Kapsel" (wie einen Innenraum der Seele oder des Bewußtseins) vorgestellt, wo wir leben und von dem her wir zur Außenwelt kommen, wenn wir etwas wahrnehmen, fühlen, wollen, usw. (Boss 1987, 5). Gegen "diese" Idee von "Subjekt" hat der frühe Heidegger die Idee des "Daseins" gedacht: Wir sind nicht "drinnen", in uns selbst verschlossen; die dem Menschen eigene Seinsweise heißt "Existieren", und dieses ist "Sein in der Welt". Das "In" von "in der Welt" ist kein Lokativ, wie wenn wir jetzt nicht mehr in uns, sondern in der Welt wären. In der Tat existieren wir weder draußen in der Welt noch drinnen im Psychismus, sondern "zur Welt hingerichtet". Nun, wegen der in der Auseinandersetzung Heideggers mit der "Bewußtseinsphilosophie" (Kant, Husserl) berechtigten Betonung des "ex-statischen" Charakters der Existenz (Existenzialität des Daseins), hat man nicht - oder nicht genug - einen anderen Aspekt berücksichtigt, der so wichtig ist wie dieser, nämlich die "Intimität" des Daseins. Person kann, ohne eine Kapsel zu sein, gedacht werden; ohne Intimität aber nicht.

In dem Maße wie Längle (1993b, 133 ff.) diesen für das Person-Sein tragenden Aspekt (das Personale in der Existenz) hervorhebt, kann er seine Existenzanalyse als eine "personale" bezeichnen. Damit läßt die neue Existenzanalyse ihre logotherapeutische Herkunft erkennen.

## Literatur

- BOSS M. (1987) (Hrsg) Zollikoner Seminare, Frankfurt/M.: Klostermann
- CONDRAU G. (1963) Daseinsanalytische Psychotherapie. Bern: Huber
- ESPINOSA N. (1993) Anmerkungen zur Personalen Existenzanalyse (PEA). Wien: Bulletin der GLE 10,2, 15-19
- FINK E. (1958) Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Den Haag: Martinus Nijhoff
- FRANKL V. (1985) Ärztliche Seelsorge. Frankfurt: Fischer
- HEGEL G.W.F. (1940) Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Ausgabe J. Hoffmeister, Hamburg: Phil. Bibl., Meiner
- KAMPER D. (1993) Orientierung durch Ethik? In: Wils J.-P. (Hrsg.) Orientierung durch Ethik? Paderborn: Schöningh
- KANT I. (1914) Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke, Bd. V. Berlin: Ausgabe Cassirer
- KORFF H.A. (1958 (4)) Geist der Goethezeit, Bd I, Leipzig: Köhler & Amelang
- LÄNGLE A. (1993a) Wertberührung. In: Längle A. (Hrsg.) Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. Wien: GLE-Verlag, 22-59
- LÄNGLE A. (1993b) Personale Existenzanalyse. In: Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. Wien: GLE-Verlag, 133-160
- LÄNGLE A. (1994) Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür? Zur Differenzierung von ontologischem und existentiellm Sinn in der Logotherapie. Wien: Bulletin der GLE 11, 2, 15-20
- SCHELER M. (1991) Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn: Bouvier, 12. Aufl.
- WILS J.-P. (1993) (Hrsg.) Orientierung durch Ethik? Paderborn: Schöningh

*Anschrift des Verfassers:*

*Prof. Dr. Nolberto Espinosa  
Martinez de Rosas 44  
5500 Mendoza, Argentinien*

Anmerkung der Redaktion:

Die Schreibweise von "existenziell" lehnt sich auf ausdrücklichen Wunsch von N. Espinosa an die von M. Heidegger an.

# Vom Willen zu einem letzten Sinn

Christoph Kolbe

Die Existenzanalyse und ihr Verhältnis zu Glaube und Religion aus der Sicht V.E. Frankls

**Diesem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, der während der GLE-Tagung im Herbst 1990 gehalten wurde.**

**Es geht in diesem Beitrag um eine möglichst sachgerechte Darstellung der Position Viktor E. Frankls zum Verhältnis von Existenzanalyse und Religion bzw. Glaube.**

**Der Vortrag diente damals als Gesprächsgrundlage für die weitere thematische Entfaltung während der Tagung. Er kann auch heute noch manchen Anlaß für eine vertiefte und weiterführende Auseinandersetzung bieten. Die Gedanken werden unter vier Schwerpunkten entfaltet:**

- 1. Religion als Gegenstand**
- 2. Gläubigkeit als umfassenderer Sinn-glaube**
- 3. Existentielle und unbewußte Religiosität**
- 4. Glaubenserfahrung und Form**

*sondern ein Jemand sein muß, eine Person bzw. - als ein meine Person Überragendes - eine Überperson sein muß. Mit einem Wort: Sofern ich existiere, existiere ich immer schon auf Gott hin.“ (Frankl 1984, 232)*

Es bleibt die Frage: Ist mit einer derartigen Aussage die Grenze einer sich als wissenschaftlich verstehenden Psychotherapie überschritten? Handelt es sich bei der Existenzanalyse also letztlich um ein religiöses System? Derartige und ähnliche Sätze veranlassen manche Psychotherapeuten zu dieser Annahme und damit zur Ablehnung der Existenzanalyse als ein religiös-philosophisch überhöhtes System. Auf der anderen Seite läßt sich ein großes Interesse an der Existenzanalyse aus kirchlich-christlichen Kreisen beobachten. Man hört dann, daß die Verbindung von Glauben und Psychotherapie - vermittelt über den Sinnbegriff - fasziniert. Gerade aber der Glaube dieser von der Existenzanalyse faszinierten Menschen erweist sich bei genauerem Hinsehen oft als massiv von angst- und zwang-neurotischen Strukturen geprägt, sodaß der Eindruck entsteht, daß die Faszination von einer als stützend empfundenen Existenzanalyse für einen angstbesetzten Glauben ausgeht. Endlich kann man im Horizont des eigenen Glaubens auch die Psychologie, ja sogar die Psychotherapie integrieren. Daß dieses die Skepsis und Ablehnung eben genannter Psychotherapeuten nur verschärft, liegt auf der Hand.

Macht es die Existenzanalyse aufgrund ihrer Aussagen zu Religion und Glauben dem Glaubenden zu einfach, indem sie ihn in seiner Selbstgewißheit bestätigt und an kirchlich-theologische Traditionen und bürgerliche Formen anpaßt? Legen die Aussagen Frankls nahe, als reifer, existentiell lebender Mensch konsequenterweise auch religiös zu sein? Entfaltet sich also vor dem Hintergrund der Aussagen Frankls ein geheimer Anspruch an das Erleben von Religiosität? Und schließt dieser nicht unweigerlich die sich als irreligiös verstehenden Menschen aus, ja mobilisiert in ihnen sämtliche Abwehrmechanismen aufgrund einer als unzulässig empfundenen Vereinnahmung? Ist die Existenzanalyse eine eigenständige anthropologische und psychotherapeutische Forschungsrichtung oder eine ancilla theologiae, eine Magd der Theologie?

Diese und weitere Fragen ergeben sich aus dem Studium der Aussagen Frankls zur Religion und entsprechender Auseinandersetzungen.

## Einführendes

Beginnen wir mit einer Aussage Frankls, die die gesamte Spannung des Themas bereits enthält - eine Aussage im Rahmen eines Artikels, dem Frankl die Bemerkung voranstellt, daß viele seiner Ausführungen die anthropologischen Grundlagen der Psychotherapie auf theologische Grenzfragen hin überschreiten. Deshalb dürfen sie auch nicht als Bestandteil der Logotherapie gesehen werden, die sich als Methode und Technik der Psychotherapie auch von denen anwenden läßt, die diesen Überlegungen nicht zustimmen. Nun also zu dem Zitat: „*Sofern ich existiere, existiere ich auf Sinn und Werte hin; sofern ich auf Sinn und Werte hin existiere, existiere ich auf etwas hin, das mich notwendig an Wert überragt, das wesentlich von höherem Wert rang ist als mein eigenes Sein - mit anderen Worten: ich existiere auf etwas hin, das auch schon kein Etwas sein kann,*

## 1. Religion als Gegenstand

### Zum Verhältnis von religiöser und nicht religiöser Grundauffassung

Beginnen wir deshalb grundlegend mit der Frage nach dem Verhältnis von Existenzanalyse und Religion, wie es von Frankl verschiedentlich herausgearbeitet wurde:

*„Für die Logotherapie kann Religion nur ein Gegenstand sein - nicht aber ein Standort. Religion ist ein Phänomen unter anderen Phänomenen, denen die Logotherapie begegnet; im Prinzip aber sind für die Logotherapie die religiöse und die irreligiöse Existenz ko-existente Phänomene, mit anderen Worten, die Logotherapie ist ihnen gegenüber zu einer neutralen Einstellung verpflichtet.“* (Frankl 1981, 91)

Dies bedeutet für die Existenzanalyse, auf jeden weltanschaulichen Oktroi zu verzichten. Warum aber ist dieser Verzicht eine grundlegende Bedingung, weshalb ist strikte Neutralität gefordert? Frankls Hinweis auf das "Österreichische Ärztegesetz" in diesem Zusammenhang mutet zunächst eher formal an. Tatsache ist, daß es religiöse und nicht religiöse Menschen gibt. Und ihnen gegenüber ist die Existenzanalyse zu Toleranz verpflichtet, ansonsten würde sie in den psychotherapeutischen Prozeß Bedingungen einflechten, die dem Patienten keine freie Wahl hinsichtlich seiner Religiosität lassen. Das aber bedeutet auch, daß sich die Sinnfrage und weiter gefaßt die Frage nach erfülltem Leben diesseits einer Trennung in eine religiöse und eine nicht religiöse Grundauffassung beantworten lassen muß. Und gerade diesen Nachweis hat die Existenzanalyse geführt. Sie hat die Sinnfrage als eine zutiefst menschliche Frage herausgearbeitet - eine Frage, die religiös beantwortet werden kann, aber nicht muß. Dies ist ein Stachel für jegliche Weltanschauung und Religion, die meint, daß sich nur von ihr her die Sinnfrage beantworten ließe.

*„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. Diese Frage wird sich von der Existenzanalyse her 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)

Damit aber stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der religiösen und der nicht religiösen Grundauffassung neu. Frankl sieht es nicht gegensätzlich, sondern zusätzlich. Dieser Gedanke ist überaus klärend und hilfreich. Psychotherapeutisches Ziel der Existenzanalyse ist es, den Menschen zur Erfahrung des Lebens als Aufgabenerlebnis zu führen. Die Existenzanalyse des religiösen Menschen zeigt nun, daß dieses Aufgabenerlebnis in Verbindung mit einem Auftraggeber erfahren wird, so daß sich

vom Auftragserlebnis sprechen läßt. Dieser Schritt in eine weitere, eine andere, eine umfassendere Dimension hinein, wie Frankl sagt, darf jedoch weder Überlegenheit noch Überheblichkeit als Gefühl zur Folge haben.

### Halten wir bis hierhin fest:

Existenzanalyse als Psychotherapie bescheidet sich 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. Anders stellt sich die Sinnfrage in ontologischer Hinsicht. Ihr geht es um den Sinn des Seins. Damit wird der Mensch zum Fragenden aus ontologischer Betroffenheit heraus: Wie und durch wen bin ich im letzten begründet? Wer kann mir antworten? Stellt sich auf diese Fragen 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. Das Wozu des Verantwortlichseins wird in Verbindung mit dem Wovor erlebt.

*„Das Sollen ist bei allem Wollen somit immer schon vorausgesetzt; das Sollen ist dem Wollen ontologisch vorgelagert ... so ist das Wovor aller Verantwortung - vorgängig der Verantwortung selbst. Mein Sollen muß vorgegeben sein, sofern ich wollen soll.“* (Frankl 1979, 51 f.)

## 2. Gläubigkeit als umfassender Sinn Glaube

### Zum Verhältnis von Sinn und Über-Sinn

Von hierher läßt sich nun die Frage nach dem Verhältnis von Sinn und Über-Sinn aufnehmen. Existenzanalyse und Religion treffen sich in der Frage nach dem Sinn des Lebens, wenn auch die Sinnfrage als anthropologische Orientierungskategorie nicht identisch ist mit der Gottesfrage. Vermag nun die Religion die Antwort auf diese Frage vom Offenbarungsgeschehen her zu geben, so ist der Psychotherapie eine Antwort nur diesseits eines solchen Glaubensschrittes möglich. Die Existenzanalyse beantwortet darum die Sinnfrage diesseits einer Trennung in eine religiöse oder nicht religiöse Lebenseinstellung. Allerdings stellt sie dabei fest, daß der Sinn Glaube eine transzendente Kategorie ist.

Frankl vergleicht den Sinn mit einer Mauer, hinter die nicht weiter zurückgetreten werden kann, die vielmehr hinzunehmen ist. Ebenso muß der Mensch einen letzten Sinn annehmen, hinter den er nicht zurückfragen kann, denn „bei dem Versuch, die Frage nach dem Sinn von Sein zu beantworten, (ist) das Sein von Sinn immer schon vorausgesetzt“

(Frankl 1979, 78). Genauso wie es sinnlos ist, über die Kategorien von Raum und Zeit hinauszuforschen, weil der Mensch nicht denken und fragen kann, ohne diese Kategorien immer auch schon vorauszusetzen, genauso ist das menschliche Sein immer schon ein Sein auf den Sinn hin, mag es ihn auch noch so wenig kennen. Frankl spricht deshalb vom „Vorwissen um den Sinn“ bzw. einer „Ahnung vom Sinn“, die dem Willen zum Sinn zugrunde liegen. Hierin ist der Glaube an einen im dimensional Sinn höheren Sinn des Lebens eingeschlossen.

Diesen „umfassenderen Sinn glauben“ stellt Frankl dem „Glauben an Gott“ gegenüber, und deshalb hält er es für legitim, sich als Psychotherapeut mit dem „Phänomen der Gläubigkeit“ zu beschäftigen. Dann erst im Glauben stößt der Mensch in diese höhere, die ultra-humane Dimension vor. Frankl geht davon aus, daß der „Sinn des Weltganzen“ für den Menschen erst dann faßbar wird, wenn er seine Welt überhöht sieht als von einer ihm nicht zugänglichen Welt, deren Sinn seinem Leben und Leiden Sinn zu geben imstande ist.

Dieser Schritt in die ultra-humane Dimension kann nur im Glauben vollzogen werden. Die Existenzanalyse spricht hier von dem „Willen zu einem letzten Sinn, einem Übersinn, ... und der religiöse Glaube ist letztlich ein Glauben an den Übersinn - ein Vertrauen auf den Übersinn“ (Frankl 1979, 78). So läßt sich also das Phänomen der Gläubigkeit existenzanalytisch als umfassenderer Sinn glaube kennzeichnen.

Diese phänomenologische Charakterisierung des religiösen Glaubens als Vertrauen auf den Übersinn steht jeder Reduzierung religiöser Erfahrung auf eine bestimmte Religion, eine bestimmte Konfession, auf einzelne dogmatische Inhalte sowie auf einen bestimmten institutionellen Rahmen entgegen. Ja mehr noch - in existentieller Hinsicht gilt:

*„Soweit es überhaupt möglich ist, nach dem Sinn zu fragen, muß nach dem Sinn einer konkreten Person und konkreten Situation gefragt werden. Sobald die Sinnfrage jedoch aufs Ganze geht, wird sie sinnlos. Wird die Sinnfrage konkret gestellt, so wird sie 'ad hoc' gestellt, d.h. es wird nach einem bloß relativen Sinn gefragt - wenn auch nicht im Sinne eines Relativismus, sondern nur in dem einer Frage nach einem partikulären Sinn. Die Frage nach dem absoluten Sinn zu beantworten, ist der Mensch außerstande.“* (Frankl 1984, 200)

An anderer Stelle führt Frankl deshalb aus, daß, je umfassender ein Sinn ist, er um so weniger faßlich ist (Frankl 1979, 89). Das hat damit zu tun, daß das Ganze für den Menschen eo ipso nicht mehr überschaubar ist und damit der Sinn des Ganzen über das menschliche Fassungsvermögen notwendig hinausgeht. Der Sinn des Ganzen ist deshalb nicht weiter aussagbar - außer im Sinne eines Grenzbegriffs: „Das Ganze hat keinen Sinn - es hat einen Übersinn“ (Frankl 1984, 200 f.). Ein Beweis für den Sinn des Ganzen, den Übersinn, ist unmöglich, ebenso wie es unmöglich ist, ihn zu denken; so ist es notwendig, ihn zu glauben. So stellt sich dem Menschen eine grundlegende

Aufgabe:

*„Die Unüberschaubarkeit des Ganzen, die Uneinsehbarkeit der Sinnfülle dieses Ganzen, die Unbeweisbarkeit des Übersinns - dies auf sich zu nehmen, gehört zum Dasein wesentlich mit dazu.“* (Frankl 1984, 201) *„Und was ihm (dem Menschen) die Verzweiflung erspart am offenen Unsinn, das ist sein Vertrauen in den verborgenen Übersinn. Ein Vertrauen, das den Verzicht in sich schließt auf die Wißbarkeit des Übersinns - zugunsten einer Gläubigkeit an ihn.“* (Frankl 1984, 227)

Es stellt sich von hierher neu die Frage: Muß der Mensch glauben, um sinnvoll leben zu können? Genauer gefragt: Wie korrespondiert die Sinnfrage in existentieller und ontologischer Hinsicht? Hierzu nochmals ein längeres Zitat von Frankl:

*„Wenn ich mich in meinem Glauben an einen Übersinn darauf verlasse, daß - was auch immer ich tun mag und wie auch immer dieses mein Tun ausgehen mag - im Effekt des Tuns der Übersinn sich irgendwie, so oder so, durchsetzen wird, durchsetzen muß: wenn ich mich auf all dies verlasse, dann bin ich in meinem Handeln lahmgelegt. Daher muß ich so tun, als ob alles einzig und allein von meinem Tun und Lassen abhinge und als ob alles darauf ankäme, was ich tue und lasse. Meinen Glauben an einen Übersinn muß ich im Augenblick meines Handelns, um überhaupt handeln zu können, abblenden. Ich darf mich im Moment des Handelns nur an den Sinn halten, der mir jeweils vorschwebt, aber nicht an den Übersinn, der sich immer durchsetzt. Darauf, daß er sich durchsetzt, kann ich mich verlassen. Darauf kann ich rechnen. Ich kann 'auf' den Übersinn rechnen, aber nicht 'mit' ihm. Den Glauben an einen Übersinn abblenden heißt aber nicht, den Übersinn ausschalten. Das Durchsetzen eines Sinnes, der mir vorschwebt, ist abhängig von meinem Tun und Lassen: Je nachdem, was ich tue und lasse, geschieht etwas entweder - oder es geschieht nichts; aber der Übersinn setzt sich durch, unabhängig von meinem Tun und Lassen: entweder mit oder ohne mein Zutun, entweder mit meiner Mitwirkung oder unter Umgehung meiner. Mit einem Wort: Die Geschichte, in der sich der Übersinn erfüllt, geschieht entweder durch meine Unternehmungen hindurch - oder über meine Unterlassungen hinweg.“* (Frankl 1984, 202)

Dieser Gedanke ist gerade in praktischer Hinsicht außerordentlich wichtig. Wenn ich davon ausgehe, daß sich im Effekt meines Tuns der Übersinn irgendwie durchsetzt, dann wird mein Handeln, meine Entscheidung, mein Entschluß zweitrangig, dann trage letztlich nicht ich Verantwortung, sondern irgendeine höhere Instanz. Das aber legt mich im praktischen Handeln lahm. Tatsächlich suspendieren sich viele religiöse Menschen von der Last der Eigenverantwortung, indem sie ständig auf den Willen Gottes verweisen und sich dabei noch besonders fromm vorkommen, weil sie sich selbst zurückzunehmen und damit anderen und anderem Raum geben. Bei genauerem Hinsehen erweist sich ein derartiger Glaube als eine Hilfsfunktion, Eigenverantwortung zu vermeiden, also nicht selbst für das eintreten zu müssen und zu wollen, was man

tut und läßt. Bei noch genauerem Hinsehen vermag sich dahinter sogar eine spezifische Selbstverwirklichung in religiösem Gewand verbergen. Hierzu der evangelische Theologe Heinz Zahrnt in seinem Buch „Gotteswende“:

*„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 Götzchen. Gott hat seinen Grund allein in sich selbst und ist darum auch nur um seiner selbst willen interessant.“* (Zahrnt 1989, 102)

### 3. Existentielle und unbewußte Religiosität

#### Zur Existenzanalyse des homo religiosus

Kommen wir nun zu einem dritten Schwerpunkt meiner Ausführungen, zur Existenzanalyse des homo religiosus.

Wenn Glaube seine Bedeutung nicht im funktionalen Sinne des Zweckglaubens hat, dann ist zu fragen, um welche Erfahrung es sich hierbei handelt. Denn daß es Menschen gibt, die „das Leben gleichsam in einer weiteren Dimension erleben“ (Frankl 1985, 71), läßt sich immer wieder feststellen. Frankl unterscheidet nun zwischen existentieller Religiosität, unbewußter Religiosität und existentiell unechter Religiosität.

*„Religiosität ... ist nur dort echt, wo sie existentiell ist, wo also der Mensch nicht irgendwie zu ihr getrieben ist, sondern sich für sie entscheidet. Nun aber sehen wir, daß zu diesem Moment der Existentialität als ein zweites noch hinzu tritt das Moment der Spontaneität.“* (Frankl 1979, 65 f.)

Entscheidung und Spontaneität gelten somit als Kennzeichen echter Religiosität. Gemeinsam mit C.G. Jung vertritt Frankl die Auffassung, daß die Seele des Menschen naturaliter religiosa sei (1979, 69). Innerhalb des Unbewußten ist auch das Religiöse zu sehen, die sogenannte unbewußte Religiosität. Anders als Jung sieht Frankl sie jedoch im geistig Unbewußten angesiedelt. Wie kommt Frankl zu diesen Auffassungen? Ein Zugang war die existenzanalytische Traumdeutung, die bei verschiedenen Patienten die Problematik mehr oder weniger bewußter bzw. verdrängter Religiosität zum Thema hatte. Dabei zeigte sich, daß ein Kennzeichen echter Religiosität ihre Intimität ist. Zusätzlich zu diesen psychologischen Ergebnissen existenzanalytischer Traumdeutung versucht Frankl das Faktum unbewußter Religiosität aufgrund ontologischer Voraussetzungen nachzuweisen. Es sind wohl gerade diese Ausführungen, die einige Wissenschaftler und Psychotherapeuten veranlassen, die Existenzanalyse und Logotherapie als letztlich theologisch überhöht einzuschätzen und abzulehnen. Frankl sagt, daß sich das Frei-Sein des Menschen aus seiner Existentialität verstehen läßt, das Verantwortlich-

sein bedarf jedoch eines Rückgriffs auf die Transzendentalität des Gewissen-Habens. Mit anderen Worten: Gewissen ist die Stimme der Transzendenz, Sprachrohr von etwas anderem, mehr als mein Ich. Eine außermenschliche Instanz klingt durch das Gewissen der menschlichen Person.

*„Der irreligiöse Mensch ist nun nichts anderes als einer, der diese Transzendenz des Gewissens verkennt. Denn auch der irreligiöse Mensch 'hat' ja Gewissen, auch der Irreligiöse hat Verantwortung; er fragt bloß nicht weiter - weder nach dem Wovon der Verantwortung noch nach dem Woher des Gewissens. ... Der irreligiöse Mensch ist also derjenige, der sein Gewissen in dessen psychologischer Faktizität hinnimmt; derjenige, der bei diesem Faktum als einem bloß immanenten quasi haltmacht - vorzeitig haltmacht, können wir sagen: denn er hält das Gewissen für eine Letztheit, für die letzte Instanz, vor der er sich zu verantworten hat. Das Gewissen ist aber nicht das letzte Wovon der Verantwortlichseins; es ist keine Letztheit, sondern eine Vorletztheit. Vorzeitig hat der irreligiöse Mensch auf seiner Wegsuche zur Sinnfindung haltgemacht, wenn er über das Gewissen nicht hinausgeht, nicht hinausfragt. ... Dieses Wagnis leistet eben nur der religiöse Mensch.“* (Frankl 1979, 48 f.)

Von hierher läßt sich auch verstehen, daß existentielle Religiosität Entscheidungscharakter hat. Hinter dem Gewissen nun steht - so Frankl - das Du Gottes. Machtwort ist das Gewissen in der Immanenz, weil es das Du-Wort der Transzendenz ist (Frankl 1979, 52). Die unbewußte Religiosität innerhalb der unbewußten Geistigkeit des Menschen meint also seine unbewußte Gottbezogenheit, eine dem Menschen immanente, wenn auch noch so oft latent bleibende Beziehung zum Transzendenten. Gott ist unbewußt immer schon intendiert. Der Mensch hat immer schon eine, wenn auch unbewußte, so doch intentionale Beziehung zu Gott.

*„Und diesen Gott eben nennen wir den unbewußten Gott. Unsere Formel vom unbewußten Gott meint also nicht, daß Gott an sich, für sich, sich selbst - unbewußt sei; vielmehr meint sie, daß Gott mitunter uns unbewußt ist, daß unsere Relation zu ihm unbewußt sein kann, nämlich verdrängt und so uns selbst verborgen.“* (Frankl 1979, 55)

Ist die Beziehung zur Transzendenz gestört, der transzendente Bezug verdrängt, so mag sich das in der neurotischen Existenzweise widerspiegeln - sichtbar mitunter in einer „Unruhe des Herzens“ oder anderen Erscheinungsformen neurotischer Vordergrundsymptomatik. Verdrängte unbewußte Religiosität kann pathogen sein. Im Gegenüber zu Freud wagt Frankl die Behauptung, die Zwangsneurose sei die seelisch erkrankte Religiosität. Man sieht dies überall dort, wo der verdrängte Glaube in Aberglaube ausartet, wo das religiöse Gefühl einer Verdrängung seitens der selbstherrlichen Vernunft, des technischen Verstandes zum Opfer fällt. „In der neurotischen Existenz rächt sich an ihr selber die Defizienz ihrer Transzendenz.“ (Frankl 1979, 64)

## 4. Glaubenserfahrung und Form

### Zum Verhältnis von personalisierter Religiosität und Konfession

Lassen sie mich mit einigen Aussagen zum Verhältnis von Personalität und Konfession schließen - wohl wissend, daß eine Reihe von Aussagen Frankls z.B. zur Frage nach der Existenz und Essenz Gottes, zum Verständnis der Symbole und zum Menschen als dem Ebenbild Gottes nur angedeutet bzw. nicht ausgeführt werden konnten.

In welchem Verhältnis steht nun das personale Vertrauen auf den Übersinn, wie es auch im religiösen Glauben erlebt wird, zur Konfession? Frankl meint, seine Auffassung von Religion habe herzlich wenig zu tun mit konfessioneller Engstirnigkeit und religiöser Kurzsichtigkeit, „die in Gott anscheinend ein Wesen sieht, das im Grunde nur auf eines aus ist: daß eine möglichst große Zahl von Menschen an ihn glaubt, und überdies noch genau so, wie eine ganz bestimmte Konfession es vorschreibt. Ich kann mir einfach nicht vorstellen, daß Gott so kleinlich ist. Ich kann mir aber auch nicht vorstellen, daß es sinnvoll ist, wenn eine Kirche von mir verlangt, daß ich glaube. Ich kann doch nicht glauben wollen“ (Frankl 1979, 78). Soweit die Konfessionen nichts anderes zu tun haben, als sich gegenseitig zu bekämpfen und die Gläubigen abspenstig zu machen, führt der Trend von ihnen weg, nicht aber von der Religion. Hier zeigt sich, daß wir auf „eine personale - eine zutiefst personalisierte Religiosität zu(gehen), eine Religiosität, aus der heraus jeder zu seiner persönlichen, seiner eigenen, seiner ureigensten Sprache finden wird, wenn er sich an Gott wende“ (Frankl 1979, 79). Das macht die Konfession nicht zwangsläufig überflüssig, es verweist sie jedoch in ihre Grenzen. Konfession hat den Charakter der Form und des Weges. Die Toleranz gebietet es, im Blick auf das Ziel um den Weg nicht zu streiten. Religiosität und Konfession gehen insofern Hand in Hand, als die konfessionelle Tradition dem religiösen Menschen die Sprache bietet, in der er seiner Religiosität Ausdruck zu verleihen vermag. Andererseits weist Frankl auf die Gefahr erstarrter Konfessionalität hin. Der religiöse Gehalt einer Konfession darf nie in der Form gerinnen, darf nicht in dogmatischem Inhalt und in ritueller Form fixiert werden. Es bleibt zu berücksichtigen, daß die Konfessionen „irgendwie einen identischen Urtatbestand“ (Frankl 1982, 71) meinen, der nun wiederum auch nicht in einer allgemeinen Menschheitsreligion aufzulösen ist. Dies würde lediglich künstliche Religiosität zur Folge haben. Die konfessionelle Verschiedenheit ist nämlich für den Menschen eine Notwendigkeit, weil sie jedem einzelnen seinen Weg weist, zu dem einen gemeinsamen Ziel zu gelangen. Das aber erfor-

dert - wie bereits angesprochen - Toleranz und gegenseitiges Verständnis. Für den durchschnittlichen Menschen - so betont Frankl - ist die religiöse Sprache nur als konfessionell traditionsgebundene Sprache zu finden (Frankl 1982, 71). Denn der religiöse Enthusiasmus neigt dazu, „im Nebulösen zu verpuffen, im Vagen zu verschwimmen, im Uferlosen zu zerfließen. Gerade darum aber verlangt es ihn nach der Form, nach einer Form, die ihn eingrenzen soll, nach symbolischer Form: nach dem Ritualen, Zeremoniellen, Institutionellen - kurz: nach der konfessionellen Tradition.“ (Frankl 1984, 238). Dies schließt jedoch ein, daß der Mensch durch das Medium jeder Religion hindurch zu dem einen Gott finden kann. Glaube darf also nicht starr sein, er soll jedoch fest sein. „Starrer Glaube macht fanatisch - fester Glaube tolerant“ (Frankl 1984, 239).

Nach diesen weitgespannten Überlegungen zum Verhältnis der Existenzanalyse zu Glaube und Religion bleibt abschließend als Anliegen der Existenzanalyse festzuhalten:

*„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 Spontaneität, die aller echten Religiosität eignet.“* (Frankl 1982, 75)

## Literatur

- FRANKL V.E. (1979) Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. München: Kösel (5. Aufl.)
- FRANKL V.E. (1981) Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Freiburg/Basel/Wien: Hans Huber (6. Aufl.)
- FRANKL V.E. (1982) Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Bern/Stuttgart/Wien: Hans Huber (3. Aufl.)
- FRANKL V.E. (1984) Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern/Stuttgart/Toronto: Hans Huber (2. Aufl.)
- FRANKL V.E. (1985) Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Frankfurt/Main: Fischer
- ZAHRNT H. (1989) Gotteswende. Christsein zwischen Atheismus und neuer Religiosität. München: Piper

*Anschrift des Verfassers:*

*Dr. paed Christoph Kolbe  
Borchersstraße 21  
D - 30559 Hannover*

# Personale Existenz und gläubige Existenz

*Michael Utsch*

Über die spannungsreiche Verbindung zwischen personaler und gläubiger Existenz

***Durch die Verwurzelung der Existenzanalyse in der christlichen Anthropologie von M. Scheler hatte die Logotherapie von jeher eine natürliche Nähe zur Religion. Im Sinne einer Abgrenzung schlägt der Autor eine Differenzierung zwischen personaler Existenz und gläubiger Existenz vor. Dies hätte den Vorteil, daß die unterschiedlichen Voraussetzungen zu ihrem Gelingen sowie die Verschiedenheit der Ziele deutlich gemacht werden könnten.***

***In der Gegenüberstellung der beiden Existenzweisen werden kritische Anfragen an die jeweilige Gegenposition formuliert.***

Die Existenzanalyse Frankls berücksichtigt wie kaum ein anderes psychotherapeutisches Verfahren in ihrer Entwicklungs-, Persönlichkeits- und Krankheits- bzw. Gesundheitslehre die religiöse Dimension der Person. Für Frankls genuin christliches Verständnis von Religion ist primär der Einfluß der theonom geprägten Anthropologie Schelers geltend zu machen, der mit seiner dualistischen Person-Geist-Lehre als eine philosophische Hauptquelle Frankls gilt. Die anthropologischen Grundlagen des Persönlichkeitsmodells von Frankl weisen starke Affinitäten zur christlichen Lehre vom Menschen auf, wenngleich Frankl in seinem wissenschaftlichen Werdegang eine Verschiebung von einer christlichen zur existentialistischen Anthropologie nachgewiesen wurde (Röhlin 1986, 14 ff). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Wyss (1977, 276) in seinem Überblickswerk der psychotherapeutischen Schulen den Ansatz des "frühen" Frankl zur „katholischen Schule“ einordnete und mit dem thomistischen Personbegriff gleichstellte. Der implizite Ausgangspunkt einer christlichen Anthropologie hat es vielen überzeugten Christen leicht gemacht, auf dem schillernden Psychomarkt zwischen den vielfach egomanischen Selbstfindungsschulen die Existenzanalyse als ideale Therapierichtung für sich zu erwählen und damit zu arbeiten. Das Theoriegebäude Frankls läßt

bekanntlich die Tür zur transpersonalen Dimension des Menschen offen, weshalb Frankl in einigen Übersichtsartikeln auch der Transpersonalen Psychologie zugerechnet wird (vgl. Fabry 1988, Heinrichs 1993, Sedlak 1994). Allerdings lassen persönliche Erfahrungen und die teilweise hitzigen Auseinandersetzungen der letzten Ausgaben in der vorliegenden Zeitschrift darauf schließen, daß eine geradlinige Verknüpfung zwischen christlichem Glauben und personalem Sein offensichtlich eine Fiktion darstellt. Was macht die Verbindung zwischen gläubiger und personaler Existenz so spannungsreich? Bei dem Versuch einer Integration zwischen personaler Existenz - verstanden als zentrales Theorem authentischen Lebens- und Zentralbegriff der Existenzanalyse Wiener Provinienz (vgl. Längle 1993) - und gläubiger Existenz als eine Formel für gelebtes Christsein (vgl. Michel 1948, Guardini 1952) treten unvermeidlich Konflikte auf. Um die Gegensätzlichkeit beider Grundeinstellungen zu kontrastieren und möglicherweise zu einer besseren, weil bewußteren Integration beizutragen, werden im folgenden die unterschiedlichen Definitionen, Ziele und Voraussetzungen von personaler und gläubiger Existenz gegenübergestellt. Dabei nimmt die Darstellung der gläubigen Existenz einen größeren Raum ein, weil davon ausgegangen wird, daß dem Leser die personale Existenz besser vertraut ist. Reizvoll erweist sich die Gegenüberstellung auch deshalb, weil die theologische Anthropologie von Michel und Guardini - ebenso wie das Menschenbild der personalen Existenzanalyse - dialogisch und personalistisch angelegt ist und auch psychotherapeutische Implikationen enthält (vgl. dazu den Sammelband von Sborowitz 1979). Abschließend wird gegenseitig je eine kritische Anfrage gestellt und eine ergänzende Verbindung beider Lebensformen angedeutet, wobei der Rahmen dieses Beitrags nur Hinweise erlaubt.

## 1. Unterschiedliche Definitionen

Personale Existenz will „die Person in ihrer authentischen Art auffinden und ihr im Rahmen ihrer Existenz zum Durchbruch verhelfen ... Dank ihrer dialogischen Natur steht die Person stets im Austausch mit der Welt und in Wechselwirkung mit sich selbst und der Welt“ (Längle



1993, 134 u. 137). Für die Welt ansprechbar zu sein, den „Anruf“ der Situation zu verstehen und darauf antworten zu können, sind nach Längle die drei Grundaktivitäten der Person aus dialogisch-personaler Sicht.

Als gläubige Existenz „weiß sich der Mensch auch als ein Abhängiger, er ist nicht absoluter Herr seiner eigenen Existenz, sondern erfährt sich als ‘verdankt’, ‘beschenkt’, ‘beauftragt’, ‘bei seinem Namen angerufen’ (Jes. 43, 1)“ (Betz 1992, 367). Aus christlich-personalistischer Perspektive gründet nach Michel (1948) die gläubige Existenz auf der Anrede Gottes, deshalb charakterisiert er den Menschen als „angesprochenen Partner Gottes“. Dieses „Angesprochenwerden ‘von oben’, erfahren als Anruf einer transzendenten und absoluten und doch zuinnerst vertrauten Macht, konstituiert den Menschen als Person“ (Michel 1948, 100). Damit kehrt Michel die geläufige anthropologische Reihenfolge um: „Der Mensch ist primär nicht ein Ich, das auch fähig ist, Du zu sagen, sondern kraft des Angesprochenenseins als Du wird er in ursprünglicher Art fähig, Ich zu sagen“ (ebd. 101).

Während Guardini (1952) in seiner ebenfalls personalistisch geprägten theologischen Anthropologie vom christlichen Dasein, Bewußtsein oder der christlichen Existenz spricht, präzisiert Michel die Bezeichnung der christlichen Personalität zur „gläubigen Existenz“ als dem „tragenden Grund“ des Menschseins (Michel 1948, 13 ff.). Dem Menschen kann seine Existenz nach Michel nur im Glauben gelingen: „Vom wiederhergestellten Ursprung her wird die Anrede Gottes erfahren als geheimnisvolles Heilswirken des Vaters aus der Liebe und beantwortet in einer Vertrauenshingabe aus der Herzensmitte, im Glauben“ (Michel 1948, 101). Glaube als sinnstiftende Persönlichkeitsdimension hat neuerdings Fowler (1991) in das Zentrum seiner empirisch generierten Entwicklungstheorie gestellt (vgl. dazu Utsch 1990).

Während sich die drei konstitutiven Elemente der personalen Existenz aus der ansprechenden Situation, der verstehenden und dann antwortenden Person zusammenfügen, bildet die ebenfalls dialogisch konzipierte Grundlage der gläubigen Existenz der Anruf Gottes, die sich nur im Glauben verständlich machende Funktion der Person Jesu und der Antwort des Glaubens im Gehorsam des Menschen.

Im systematischen Entwurf von Guardini (1952), der den christlichen Personalismus weiterentwickelt hat, ist ein bedenkenswerter Brückenschlag zwischen personaler und gläubiger Existenz zu finden. Nach Guardini haben die Dinge der Welt „Wortcharakter“ (ebd., 140ff). Im Anruf der Situation kann sich auch der Anruf Gottes verbergen: „Die Welt ist von Gott zum Menschen hin gesprochen. Alle Dinge sind Worte Gottes zu jenem Geschöpf hin, das dazu bestimmt ist, im Du-Verhältnis zu Gott zu stehen“ (Guardini 1952, 146).

Aus diesen schlaglichtartigen Zitaten werden die ähnlich aufgebaute dialogische Grundkonzeption, aber auch die unterschiedlichen Bestimmungsgrößen deutlich. Während die Urheberschaft der ansprechenden Situation bei der personalen Existenz im Dunkeln bleibt, kann durch einen

Glaubensschritt der Raum der Existenz auf das Transpersonale ausgeweitet werden.

## 2. Unterschiedliche Ziele

Ziel der personalen Existenz ist es, die Offenheit der Person für die Welt herzustellen und den personalen Austausch mit ihr zu fördern (Längle 1993, 134). Auch Guardini geht in seiner christlichen-dialogischen Anthropologie von dem Welt-Person-Zusammenhang aus. Seine Grundthese besagt, daß „der Mensch nicht als geschlossener Wirklichkeitsblock oder selbstgenügsame, sich aus sich selbst heraus entwickelnde Gestalt, sondern zum Entgegenkommenden hinüber existiert“ (Guardini 1952, 10). Ziel der Personwerdung des Menschen besteht nach Guardini darin, ein „christliches Bewußtsein“ auszubilden und zur „christlichen Existentialität“ heranzureifen. Während der „personal existierende Mensch in der Einheit all der Strukturen und Prozesse steht, welche die dingliche Natur ausmacht“ (ebd. 131), sei die gläubige Existenz dadurch charakterisiert, daß sie die angestrebte Offenheit gegenüber Gott nicht durch eine unbestimmte, „im freien Raum der Welt und Geschichte sich vollziehenden religiösen Begegnung, sondern von der Person Christi“ (ebd. 146) herleite.

Das Weltbild der personalen Existenz stellt sich als ein geschlossenes dar, das der sinnlich wahrnehmbaren Welt personale Deutung entnimmt und um die Verwirklichung sinnvoller Möglichkeiten bemüht ist. Demgegenüber erweist sich die gläubige Existenz offen für übersinnliche, transpersonale Einflüsse und strebt nach der Verwirklichung der ursprünglichen Bezogenheit des Menschen zu Gott, in den Worten Guardinis: „Die Person hat eine Sinnbedeutung, die ihr Seinsgewicht übersteigt“ (ebd. 144). Mit ähnlicher Intention bezeichnet Michel den Glauben als den unzerstörbaren Existenzgrund des Menschen. Erst der von Gott angesprochene Mensch finde durch sein Antwortgeben zu seiner ursprünglichen Existenzmöglichkeit zurück.

## 3. Unterschiedliche Voraussetzungen

Die Grundlage der personalen Existenz beruht auf dem Seinserlebnis als Grundwerverfahrung: „Ich bin, und daß ich bin, ist an sich schon gut“. Demgegenüber geht die gläubige Existenz von der Mangelverfahrung der „ichhaften Selbstbezogenheit“ (Michel) aus. Weil der antwortende Glaube gegenüber Gottes Anfragen befürwortet oder abgelehnt werden kann, ist auch der Vertrauensbezug Gott gegenüber eine Entscheidungsmöglichkeit: „Der Mensch kann die ursprüngliche Gottbezogenheit des Selbst aufgeben und aus seiner Selbst-Ermächtigung, also von sich aus, zu leben versuchen“ (Michel 1948, 103). Hat der Mensch einmal die existentielle Glaubensbasis verlassen, verändert sich nach Michel das Grundverhältnis zur Welt zur Ur-

Angst, aus der eine „Selbstverschlossenheit“ (Guardini) resultiert, die erst durch Christus überwunden werden könne.

## 4. Gegenseitige kritische Anfragen

Personale Existenz bildet nicht nur die anthropologische Grundlage einer psychotherapeutischen Methode, sondern stellt ebenso wie die gläubige Existenz auch eine Lebensform dar, vielleicht sogar eine Weltanschauung. Insofern konkurrieren beide Grundeinstellungen miteinander. An folgenden Berührungspunkten ergeben sich gegenseitige kritische Anfragen:

\* Wo hört „Welt“ auf, und was/wer befindet sich „hinter“ ihr? Kann der Anruf der Situation nicht auch einen Anruf Gottes bedeuten? Die gläubige Existenz lädt ein, den Horizont der Personalität zu erweitern und die Geborgenheit nicht nur in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern darüberhinaus in ihrer kosmischen Dimension zu suchen. Diese erschließt sich allerdings nur dem Glaubenden. Gehört aber die Beantwortung metaphysischer Fragen zum Aufgabengebiet von Wissenschaft und Psychotherapie? Interessanterweise hat die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion ergeben, daß jegliche Wissenschaft abhängt von metaphysischen Vorentscheidungen und ontologischen Festlegungen. Dies ist insbesondere bei religionspsychologischen Fragestellungen zu berücksichtigen, weil sich hier Religion und Wissenschaft berühren (vgl. dazu ausführlich Utsch 1995). Insofern bleibt die Möglichkeit einer stimmigen und sich gegenseitig ergänzenden Verbindung zwischen personaler und gläubiger Existenz eine Herausforderung, bei der aber die jeweiligen Kompetenzgebiete strikt getrennt bleiben sollten.

\* Der christliche Ausgangspunkt der Mangelsituation kann dazu verleiten, ein manifestes Minderwertigkeitsgefühl zu entwickeln, das einer selbstbewußten und vor allem selbstverständlichen Personalität wenig Raum läßt. Vor diesem Hintergrund kann die Personale Existenzanalyse gerade der gläubigen Existenz große Dienste erweisen, wenn sie ihr den Reichtum der Welt erschließen hilft und den Blick für das Geschenk der Diesseitigkeit und des Augenblicks öffnet.

## Literatur:

- BETZ O. (1992) Existenz. In: C. Schütz (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität (366 f.). Freiburg: Herder
- FABRY J. B. (1988) Die Rolle des Transpersonalen in der Logotherapie. In: S. Boorstein (Hrsg.), Transpersonale Psychologie (S. 89-107). Bern: Scherz
- FOWLER J. (1991) Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- GUARDINI R. (1952) Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg: Werkbund (Neuaufgabe Mainz: Grünewald)
- HEINRICHS J. (1993) Transpersonale Psychologie. In: S. R. Dunde (Hrsg.), Wörterbuch der Religionspsychologie (S 330-338). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- LÄNGLE A. (1993) Personale Existenzanalyse. In ders. (Hrsg.) Tagungsbericht der GLE, 6 (1 & 2), (S. 133-160). Wien: GLE.
- MICHEL E. (1948) Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis. Heidelberg: Lambert Schneider
- RÖHLIN K.-H. (1986) Sinnorientierte Seelsorge. München: tuduv-Verlagsgesellschaft
- SBOROWITZ A. (Hrsg.) (1979) Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- SEDLAK F. (1994) Die transpersonale Perspektive der Logotherapie und Existenzanalyse nach V. Frankl. In: E. Zundel & P. Loomans (Hrsg.), Psychotherapie und religiöse Erfahrung (S 81-103). Freiburg: Herder
- UTSCH M. (1990) Glaubensentwicklung zum Thema der Psychologie. Wege zum Menschen 42(6), 359-366
- UTSCH M. (1995) Grundmerkmale wissenschaftlicher Religionspsychologie und Entwurf einer Synopse. Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn (Publikation in Vorbereitung)
- WYSS D. (1977) Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

*Anschrift des Verfassers:*

*Dr. Michael Utsch  
Niedernfeldstraße 23  
D - 30890 Barsinghausen*

# Das Ende der Vor-Stellung Gespräch mit Hiob

Günter Funke

Überarbeitetes Referat von der Jahrestagung der GLE zum Thema „Existenz und Transzendenz“ in Stuttgart, Herbst 1990.

**Die Hiobgeschichte ist religionsgeschichtlich betrachtet ein einzigartiges Dokument der Befreiung aus einem moralisch verstandenen Gottesbild, das den Menschen in seiner Unmündigkeit und Angst festhält und dadurch lebensbehindernd und krankmachend wirkt. Hiob überwindet den moralischen Gott, er widerspricht dem Zweckhaften der Religion, er vertieft Religion auf ihr Wesen hin und lebt aus diesem Wesen seinen Glauben auch als Protest gegen Gott. Nicht Unterwerfung, sondern Widerspruch und Herausforderung sind die wesentliche Signatur eines personalen, existentiellen und damit auch heilenden Glaubens. In der Hiobgeschichte wird erkennbar, daß Gottes Sein im Werden ist. In diesem Werdeprozeß gibt es besondere Markierungspunkte, an denen sich ein neues menschliches Gottes- und Selbstbewußtsein zeigt, das alte Formen und traditionelle Bilder ablöst und so eine personale Entwicklung des Glaubens ermöglicht.**

## Einleitung

Über Hiob zu sprechen, führt mich in eine große Befangenheit. Denn ich weiß, daß im Buch Hiob letztlich etwas Unsagbares geschieht im Verhältnis Mensch zu Gott, Gott zu Mensch, etwas elementar Echtes, das Einblick geben kann in das Wesen des Glaubens. Hier wird Glaube als Vertrauen von der intimsten Seite her sichtbar, ohne daß dieser Glaube ins Private verschoben wird. Deshalb kann ich

eigentlich nicht „über“ Hiob sprechen. Die Reflexionen, die ich vornehmen werde, sollen deshalb der Versuch sein, mit Hiob ins Gespräch zu kommen, ohne immer in der wörtlichen Rede zu sein. Ein Dialog hat viele Ebenen.

Angesichts der Gestalt des leidenden und um sein Recht ringenden Hiob, angesichts der sich aufbauenden und scheinbar in den Abgrund führenden Dramatik wäre ich gut beraten, zu schweigen. Schon ein Blick auf die Reden der Freunde Hiobs legt es nahe, denn sie zeigen, wie das gutgemeinte Reden, wenn sie das Wesen des Glaubens nicht berühren, zum Gerede wird und so zur Qual für den Angeredeten. Dies ist auch eine Warnung an die Existenzanalyse, an das oft allzu forsche Fragen und Auffordern zur Stellungnahme. Aber das Schweigen soll nicht bedeuten, mich vor etwas zu drücken. Die Befangenheit, die gerne das Schweigen wählt, muß überwunden werden in dem Wissen, daß das Reden vom Unsagbaren die große Herausforderung echter Theologie und Psychotherapie schlechthin ist.

Es ist meine Überzeugung, daß das Thema dieser Tagung - Existenz und Transzendenz - sich in kaum einer anderen „Geschichte“, in kaum einer anderen Gestalt, in kaum einer tiefergehenden Dramatik und Reflexion so sehr verdichtet, wie im Buch Hiob. Denn Hiob begründet mit seinem Widerspruch und durch seine Kritik eine Religionskritik, die auch die Existenzanalyse trifft, wenn diese sich nicht radikal von allen Vor-Stellungen, Sinnhorizonten und Sinnverpflichtungen löst. Ich habe oft den Eindruck, daß wir sowohl in der Theologie, als auch in der Existenzanalyse immer wieder hinter das Niveau Hiobs zurückfallen. Jeder Rückfall hinter Hiob aber bedeutet, daß der Gehalt der Aussagen oberflächlich wird, daß der Mut des Glaubens verkommt zur Ergebenheit ins Leiden, wodurch die Kraft des „Sich-Transzendierens“ auf das Unbedingte verloren geht. Kurzum, es wird banal, und wie bei jeder Banalität ist die Person gefährdet, und nicht selten wird diese Gefährdung gerade von denen, die sie betreiben, einfach verharmlost oder zur Ideologie gemacht.

Hiob existiert im ausweglosen Leiden, er ist ins Unrecht versetzt, ist rechtlos, verzweifelt, aber nicht depressiv. Wie sieht diese Ausweglosigkeit aus? Wie nimmt Hiob

sie auf? Das sind zwei wichtige Fragen, die stets im Hintergrund mit bedacht werden.

## Existenz und Transzendenz

Wo aber liegt für die Thematik dieser Tagung der Anknüpfungspunkt zur Hiobgeschichte, wo können wir sie thematisch ansiedeln? Was haben die kritischen, ja unerhörten Aussagen Hiobs mit den Grundaussagen der Existenzanalyse zu tun?

Ich gehe zunächst davon aus, daß es dort, wo von Existenz und Transzendenz gesprochen werden soll und wo diese beiden Begriffe aufeinander bezogen sein sollen, vor allem darum geht, daß Existenz im Gegenüber zur Transzendenz bedeuten muß, daß sie sich nie in sich selbst verschließen und in sich selbst abschließen kann. Wenn Frankl davon spricht, „daß die Existenzanalyse das Wartezimmer zur Transzendenz einzurichten habe, ohne dabei die Türe zu verstellen“, dann beziehe ich diese Aussage nicht nur auf das Verhältnis von Religion und Psychotherapie, sondern sehe darin eine Erinnerung an diese „Haltung und Offenheit“ dem Leben gegenüber. Und diese Erinnerung bezieht sich auf das Grundphänomen des Lebens, dem es in seinem Leben immer wieder gelingt, so zu existieren, daß dieses Existieren sich nicht in sich selbst verschließt. Ist das „Abschließenwollen“ der Dinge, der Fragen, des Lebens doch letztlich eine neurotische Tendenz. Es ist eine Tendenz, die sich besonders schnell auch des Glaubens bemächtigt. Dogmen, Traditionen, Instruktionen, Fundamentalismus, Überzeugung statt Haltungen sind einige solcher Erscheinungen des sich Abschließens.

Aber auch die Existenzanalyse ist nicht ungefährdet. Ontologischer Sinn statt existentieller Sinn, Sinndeutung statt Sinnfindung. Wertfühlen statt Lebensaffektion, ja selbst die in der PEA geforderte Stellungnahme darf nicht als einzig wesentlicher personaler Akt verstanden werden.

Es gibt auch Geheimnisse und man kann etwas schön finden, ohne zu wissen warum. Leben ist Offenheit, Personsein ist Offensein. Wenn existieren bedeutet „heraustreten“, dann stellt sich die Frage, wo heraus - und wo hinein? Ist existieren nicht nur möglich in der Spannung zwischen der „Versuchung“, die Dinge abzuschließen und so verfügbar zu machen und dem Widerstehen dieser Versuchung aus personalem Grund, der immer aufs Leben und nicht auf die Welt verweist? Existieren in der Weltverhaftung als Unfreiheit (Weltdeutung ist Unfreiheit) oder existieren im Bezug auf das Unbedingte, das das Leben, das Gott selbst ist. Menschsein bedeutet, vor dieser ständigen Wahl zu stehen. Dies bedeutet, die eigene Existenz stets offen zu halten auf ihre eigene Zukunft hin, denn Existenz ist nicht denkbar ohne diese Offenheit zur Zukunft. Wir werden sehen, wie Hiob der Versuchung widersteht, trotz seines Leidens et-

was „abzurunden“ und sei es dadurch, dem Leiden einen Sinn zu geben.

Die Situation des Leidens scheint mir eine besondere Versuchung zu sein, ja, sie ist besonders gefährlich und gefährdet den Menschen zutiefst gerade dann, wenn in ihr die Sinnfrage nicht ausgehalten, sondern beantwortet wird. Die Sinnfrage führt zur großen Versuchung der Sinnantwort, einer Antwort, die dann aufs Ganze gehen wird. Es bleibt die Versuchung, im Aufbrechen der existentiellen Sinnfrage die Ontologie mit zu beantworten, eine Gefahr, die Therapeuten und Therapeutinnen erkennen müssen. Die Situation des Leidens kann nicht durch Ontologie gelöst, sie kann durch Personalität vielleicht ein wenig gelindert werden. Ontologie statt Person verhält sich wie „Steine statt Brot“.

Es hilft auch nicht weiter, wenn ich einwende, daß statt nach Sinn doch gerade im Leiden nach Gott zu fragen sei. Auch nach Gott kann ontologisch gefragt werden. Jedoch ist Gott kein Aspekt des Seins - Gott geschieht „jenseits des Seins“ inmitten der Welt. „Wenn man nach Gott in der Erwartung fragt, in ihm den Punkt zu finden, an dem sich die Rätsel, die Widersprüche und auch Sinnlosigkeiten der Geschichte und auch der eigenen Existenz auflösen, dann wäre es falsch, in Gott lediglich die Repräsentation dieses gesuchten Sinns zu sehen“ (Thielicke, 94 ff).

Wie geschlossen (Levinas spricht in diesem Zusammenhang von „gewalttätig“) die Ontologie definiert werden kann, wird an Heidegger deutlich, wenn er formuliert: „Das Sein, dem es in diesem seinem Sein um dieses Sein selbst geht.“ Wird das Personsein des Menschen nicht nur dann gewahrt, wenn er sich auf ein Unbedingtes bezieht, das in keinem Seinszusammenhang aufgeht, auch wenn es „in jedem dieser Bezüge präsent ist, ja sie trägt?“ (Thielicke, 94ff). Gott ist die Antwort, die mich in meinem Suchen nach Sinn auch schon wieder in Frage stellt, Gott ist nicht die Antwort auf unsere Fragen, er ist die Frage als Leben an uns. Gott ist die Lebensdynamik, die dafür sorgt, daß wir unser Leben nicht im engen Horizont der Welt verantworten müssen. Wir dürfen das Leben nicht in einer Weltformel abschließen, auch wenn wir uns oft genug danach sehnen, weil es Ruhe versprechen würde, Friedhofsruhe, aber keine Geborgenheit, Weltanschauung, aber keinen Glauben.

Alle diese bisher angesprochenen Themen, die für therapeutisch-beraterisches Arbeiten im Sinn der Existenzanalyse nicht ohne Bedeutung sind, werden in der Hiobgeschichte zu zentralen Themen mit größter Dramatik.

Eine letzte Anmerkung zur Einleitung. Jede Theodizeefrage (warum läßt Gott das Leiden zu) ist angesichts der existentiellen Not und Verzweiflung Hiobs eine Unredlichkeit. Und bis in die Nähe der Unredlichkeit gehen auf logotherapeutischer Seite solche Formulierungen wie „auch dein Leiden hat Sinn“. Schon im voraus ein solches „Wissen“ zu postulieren (das tun die Freunde Hiobs), ist eine Unerträglichkeit. Auch hier ist

Offenheit nicht gewährt. Wer meint, daß Leiden und Leben unter allen Umständen und Bedingungen Sinn hat, unterwirft das Leben einem Postulat, einem Dogma.

## Aber nun endlich zur Hiobgeschichte selbst.

Hiob nimmt sein Leiden an, widersteht aber nachdrücklich der Sinndeutung seines Leidens

Kennen wir Hiob? Was wissen wir von ihm? Bekannt ist jener Hiob, der nach dem Verlust seines Reichtums, seiner Kinder und seiner Gesundheit in der Asche sitzend mit „böartigem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel“ mit einer Tonscherbe seine Wunden schabend immer noch sagt: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, gelobt sei der Name des Herrn. Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ Vor allem von der kirchlichen Tradition ist der Hiob bekannt gemacht worden, der sich in Leiden ergibt, der sich dem Leiden unterwirft, der sich in einer beklemmenden Fraglosigkeit auch Gott fügt. Gerade so ist er verkündigt worden, als solle man von ihm lernen das Dulden, das Stillsein, die fromme Resignation. Aber genau das ist nicht Hiobs Antwort auf sein Geschick und Ergehen. Schon Kierkegaard hat in seiner scharfen Kritik am bürgerlich-kirchlichen Glauben Beschwerde darüber geführt, daß Hiob in der Tradition eben nur um dieser schönen Worte willen zitiert wird. Hochgehalten wird seine fromme Ergebung. Verschwiegen wird sein Klagen, sein heftiges Klagen und Anklagen. Hiob hat den Tag seiner Geburt verflucht, er hat Gott verflucht, hat sich empört über diesen schweigenden Gott und über die frommen Freunde. Das ist Hiob, der über sein frommes Sich-Ergeben hinauswächst, der sich transzendiert weg vom Gott der Tradition, fort von einem fragwürdigen Theismus, den Gott der Philosophen hinter sich lassend hin zum personalen Gott. So wurde Hiob zu einem unbestechlichen Zeugen für die Möglichkeit des sich Transzendierens, er wurde auch Zeuge des herzerreißenden Elends, das in uns stecken kann, und er hat es gewagt, der Bitterkeit seines Herzens Sprache zu geben auch gegen Gott und Sinn, er wagte es, gegen Gott zu streiten. Warum hat man uns das nicht gesagt von seiten der Kirche? Denn letztlich gilt von Hiob, was M. Luther einmal etwa so ausdrückte: „Das Fluchen der Heiligen ist Gott lieber als die Heuchelei der Unfrommen.“ Weil Hiob nicht schwieg, weil er sich nicht gefügt hat in Deutung und Welterklärungen, wirft er Lebensfragen von letzter Tragweite und Bedeutung auf, Fragen, die auch in der Sinnfrage und in der Gottesfrage kulminieren.

Sie lauten etwa so:

- Was ist der Sinn des Glaubens an Gott?
- Hat Glauben einen Zweck oder einen Sinn?
- Ist Religion auf's „Haben“ aus?
- Was habe ich vom Glauben, was vom Sinn?

Und die Antwort, die Hiob gibt, die er mit Gott erstreitet,

die er durchhält und die dann von Gott bestätigt wird, ist die:

VOM GLAUBEN HAT DER MENSCH NICHTS,  
GLAUBE IST ZWECKLOS!

Ja, wenn wir es genau sehen, dann hat Hiob eigentlich nur Ärger und dann Elend durch seinen Glauben. Denn sein gelebter, gerade sprichwörtlicher Glaube läßt es zu einem Verdacht und dann zu einer himmlischen Wette kommen. Schauen wir in den Text der Rahmenerzählung, die in Kap. 1,1-2,10 zu finden ist:

„Der Herr sprach zum Satan: Hast Du auf meinen Knecht Hiob geachtet? Seinesgleichen gibt es nicht auf der Erde, so untadelig und rechtschaffen, er fürchtet Gott und meidet das Böse. Der Satan antwortete dem Herrn und sagte: Geschieht es ohne Grund, daß Hiob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast Du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur Deine Hand gegen ihn aus, und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht .....“ (Kap.1, 8 11).

Der Ankläger, im Text wird er Satan genannt, der in dieser Szene als Staatsanwalt am göttlichen Hofstaat fungiert, hat ja recht. Es ist leicht zu glauben, wenn es einem gut geht, wenn man etwas davon hat. Wird Hiob den Glauben durchhalten, wenn ihm das genommen wird, was er von seinem Glauben zu haben scheint? Was man vom Glauben hat, das könnte als das „Opium fürs Volk“ bezeichnet werden. Sicherheit, Tradition, Vertröstung, ewiges Leben, etc. und sogar Sinn könnte man vom Glauben erwarten. Wird nicht so versprochen? Aber der Versucher ist der Überzeugung, daß Hiob Gott ins Gesicht den Glauben aufkündigen wird, wenn ihm das genommen wird, was er von seinem Glauben hat.

Und dann kommt eine „Hiobsbotschaft“ nach der anderen, und Hiob sitzt in Staub und Asche mit seiner Krankheit und seinem ganzen Elend. Nicht nur das muß er aushalten und bewältigen, er muß dieses Geschick mit Gott und mit der Echtheit seines Glaubens in Verbindung bringen.

Auf die Kunde von Hiobs Unglück kommen drei Freunde. „Als sie von Ferne aufblickten, erkannten sie ihn nicht; sie schrien auf und weinten... Sie saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte; keiner sprach ein Wort mit ihm, denn sie sahen, daß sein Schmerz groß war“ (Kap. 2, 12-13). Das ist eine bewegende Szene, diese Solidarität im Schweigen.

## Die traditionellen Deutungen werden Hiob nicht gerecht

Um so größer ist dann das Erstaunen, dann das Entsetzen, als die Freunde zu reden beginnen. Dieses Entsetzen will

ich nicht als Vorwurf an die Freunde verstehen, sondern es drängt sich auf, weil allzu sichtbar wird, daß die Freunde mit einem traditionellen Gottesbild, mit einem geschlossenen Weltbild, mit fertigen Sinnantworten Hiob nicht mehr gerecht werden können. Sie möchten Hiob trösten, aber sie können es nur mit der Hilfe ihrer eigenen erstarrten Bilder von Gott, Welt, Sinn und Existenz. Sie kommen nicht mehr los, sie können sich nicht mehr auf Hiob hin transzendieren, weil sie gefangen sind in ihren eigenen Bildern und Vorstellungen. Dies ist und bleibt auch eine kritische Anfrage an die Ausbildung in Existenzanalyse. Wie offen ist sie, wie offen kann sie sein? Wer löst die inneren Fixierungen auf, ohne neue Bindungen zu schaffen und neue Bilder zu fertigen?

Die Freunde Hiobs variieren letztendlich immer wieder ein Argument hin und her: Das große Unheil, das Hiob getroffen hat, zeigt an, daß er vor Gott schuldig ist. *„Bedenke doch, wer geht ohne Schuld zu Grunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen?“* (Kap. 4, 7).

Etwas anders formuliert: Wenn du krank bist, dann hast du etwas Böses getan, denn Gott straft nur den Schuldigen. Die Freunde können Hiobs Schicksal nur kausal-deterministisch deuten und Hiob deshalb nicht verstehen und ihm nicht gerecht werden. Das geballte Unglück, das über Hiob hereinbrach, kam nicht von ungefähr: ihm müssen konkrete Vergehen Hiobs vor Gott und vor den Menschen zugrunde liegen. Und deshalb kommt auch bald der Rat der Freunde: *„Beugt etwa Gott das Recht, oder beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit? Wenn du mit Eifer Gott suchst, an den Allmächtigen dich flehend wendest, wenn du rein bist und recht, dann wird er über dich wachen, dein Heim herstellen, wie es dir zusteht. Und war dein Anfang auch gering, dein Ende wird gewaltig sein“* (Kap. 8, 5-7). Unschwer ist das Gottesbild und die Weltdeutung der Freunde zu erkennen. Es ist gewachsen aus der Tradition und der Beobachtung des Laufs der Welt, *„ja, das haben wir erforscht, so ist es. Wir haben es gehört. Nimm auch du es an“* (Kap. 5, 27). Fazit ist, daß Frevler und Gottlose am Ende umkommen, die Gerechten aber leben und blühen werden. In diesem Fazit allerdings ist schon festgelegt, wer gerecht ist und wie ein Gerechter sich zu verhalten hat. Er muß sich Gott unterwerfen und Gott recht geben in seiner Allmacht. Hiobs Freunde sind unermüdlich im Beschwören der Ansicht, daß man vom Glauben etwas hat, und wenn man nichts davon hat, dann glaubt man nicht richtig. Erfolg, Reichtum, Glück, Glückseligkeit als „Beweis“ des richtigen Glaubens. Sie sind dabei, einen eudämonistischen Glauben zu begründen. Thesen dieses Eudämonismus sind:

- Wenn du richtig glaubst, hast du etwas davon!
- Bekehrung zu Gott lohnt sich!
- Wenn du vorgegebene Werte verwirklichst, findest du Sinn!

Mit solchen Thesen wird Gott zum Hüter des Lebensglücks degradiert und die Intentionalität zur Effekthascherei reduziert. Ein „Sich-transzendieren“ auf Gott hin ist damit nicht mehr möglich.

## Naiv-archaische Religiosität als pädagogische Maxime und Festhalten in der Unmündigkeit

Das Gottesbild der Freunde Hiobs und die damit verbundene Weltsicht tragen die Zeichen einer naiv-archaischen Religiosität, die sich bis heute auch in säkularisiertem Gewande hartnäckig durchhält. Hier liegen die Wurzeln der unbarmherzigen Leistungsgesellschaft, die auch für existentiellen Sinn immer weniger Verständnis hat, und die der Verzweckung des Lebens unter dem Synonym „Sinn“ das Wort redet. Hier wurzelt auch eine Form der Depressivität, die das Gefühl des „Nie genug“ und „immer zu wenig“ wuchern läßt. Das Gottesbild der Tradition, dessen sich die Freunde bedienen, hat sich auch in Staats- und Gemeinschaftsformen etabliert. So meint Paulus, daß die „Obrigkeit“ das Schwert nicht umsonst trägt, sie soll den Bösen strafen und den Guten belohnen. Hier wird der moralische Gott sichtbar, ein Gott soll hier am Werk sein und das Weltgeschick lenken, der nur eines vom Menschen will, daß er sich ihm unterwirft und den eigenen Willen aufgibt. Daraus läßt sich dann auch leicht eine pädagogische Maxime entwickeln: Das Selbst des Kindes, des Gläubigen, des Rekruten, der Frau muß erst einmal „gebrochen“ werden, bevor er und sie als Mensch gelten können. Dieses moralische Gottesbild mit seinen schlimmen Folgen hat auch den säkularisierten Menschen mehr im Griff, als sich dieser so aufgeklärte Zeitgenosse selbst zugesteht. Und die Existenzanalyse tut gut daran, darauf zu achten, diesem Gottesbild nicht in die Hände zu arbeiten. Ich halte die Existenzanalyse übrigens recht gefährdet an diesem Punkt.

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang einmal gründlich auf Freuds Religionskritik einzugehen und zu zeigen, daß im archaischen Gottesbild sich auch das Schutzbedürfnis und die Sehnsucht nach Zuwendung spiegeln, die mit Unterwerfung bezahlt werden müssen. *„Wer hochmütig redet, den duckt er, doch hilft er dem, der die Augen senkt“* (Kap. 22, 29).

## Hiobs Widerspruch - auf dem Weg zur Partnerschaft mit Gott

Hiob aber, dessen ganze Wirklichkeit in der Deutung seiner Freunde und in der Sicht der Lehrmeinung der Tradition gegen ihn selbst stehen muß, widerspricht dieser Argumentation heftig und nachdrücklich. Ja, er steigert sich angesichts dieser ständigen Bedrängnis in Wut, in Haß und in Feindschaft gegen das Gottesbild, das ihm immer wieder vor-gestellt wird und das nach Unterwerfung ruft. Hiob eröffnet hier aber eine ganz neue Dimension von Religion.

Das Buch Hiob ist religionsgeschichtlich betrachtet ein Höhepunkt. Hiob löst sich aus dem traditionellen Gottes- und Weltbild, in dem er sich auf Gott selbst hin transzendiert und Gott zum Partner macht. Religion und Glaube

meinen nicht das Verhältnis vom kleinen Kind zum Übervater, dem es zu gefallen und zu gehorchen hat. Glaube ist nicht bezogen auf Abhängigkeit, sondern auf Partnerschaft, ist Gleichberechtigung zwischen Gott und Mensch, ist Beziehung zwischen DIR und MIR und nicht zwischen Herr und Knecht. Daß diese naiven Vater- und Mutterbezüge sich auch im sogenannten Glauben der Erwachsenen fortführen und verfestigen ist immer wieder ersichtlich, besonders in der Therapie der „eklesiogenen Neurosen“, die aber, wie schon angedeutet, durchaus in säkularerem Gewand als einer gelebten Frömmigkeit daherkommen können. Hiobs Gottesglaube, der im Verlauf der Auseinandersetzung mit den Freunden immer offener wird, kann von S. Freuds Religionskritik nicht getroffen werden. Er hat überholt, was Freud kritisierte. Hiobs Glaube macht nicht krank! Wie aber transzendiert Hiob sich auf Gott hin, den er doch auch nur vermittelt durch Tradition und Theologie kennt? „Hiob steigert sich in Haß und Feindschaft gegen das gefügte Gottesbild der Tradition, gegen diesen „gerechten Gott“ der Wissenden und Urteilenden. Aber was diese weisen Redner vorzutragen haben, weiß auch er (Kap. 13, 2). Natürlich ist auch er Teilhaber am Gottesbild der Tradition. Anteil hat er im abgrundtiefen Zweifel am bekannten Gott, im Aufbegehren und eben im Haß und in der Feindschaft. Hinter allen Exzessen der Polemik, die auch von seiten Hiobs erfolgen, aber steht letztlich der Wille, Gott neu zu begegnen, mit ihm zu reden und zu streiten (Kap. 13, 3).

## **Authentizität trotz Leiden**

Zunächst aber bestreitet Hiob den Freunden und damit auch Gott gegenüber, daß er sein Unglück verdient habe. Existenzanalytisch können wir sagen, daß Hiob seine Authentizität durchhält. Er hört nicht auf, seine Unschuld zu beteuern gegenüber den aufdringlichen Unterstellungen der Freunde, die er als untaugliche Ärzte (Kap. 13, 4) und Therapeuten entlarvt. „*Fern sei es mir; euch recht zu geben, ich gebe, bis ich sterbe, meine Unschuld nicht preis. An meinem Rechtsein halt' ich fest und laß' es nicht. Mein Gewissen beißt mich nicht wegen einer meiner Tage*“ (Kap. 27, 5-6). Gegenüber dem Ansinnen der Freunde, endlich die Schuld zu bekennen, beruft sich Hiob auf sein Gewissen. Hier ist keine Spur von Depressivität spürbar, wenn er sagt, daß sein Gewissen ihn nicht beißt wegen einer seiner Tage. Das ist Bejahung des Lebens, das ist Stimmigkeit, das ist Authentizität trotz Sinnlosigkeit.

Indem Hiob so eigensinnig, ja so rechthaberisch (Trotzmacht des Geistes) auf seiner Unschuld besteht, kämpft er gleichzeitig auch um die Echtheit seines Glaubens. Er sitzt ja immer noch in der Asche in seinem ganzen Elend. Und angeboten werden ihm - sehr versuchlich - Mittel, die Besserung versprechen. Es wäre das größte Unrecht vor sich selbst und deshalb auch vor Gott, wenn Hiob den Freunden recht gäbe, damit es ihm „besser“ gehe.

Dann würde für Hiob das Gesundwerden bedeuten, sich selbst zu verleugnen und seine Integrität aufzugeben. Gäbe er dem Drängen nach und würde sich vor Gott schuldig bekennen, er würde nicht nur sich und seinen Glauben, sondern auch Gott verraten. Würde er auf die Weise sein Leiden wenden, so würde er damit Ausdrücken, nicht an Gott zu glauben, sondern einem Zweck zu huldigen.

Aber da ist ja auch noch das undurchdringliche Schweigen Gottes. Das ist die Situation, die Hiob in die Verzweiflung stürzen könnte. Die Freunde reden unerträglich, und Gott schweigt - unerträglich. Von allen Seiten - die Krankheit ist nicht zu vergessen - Unerträglichkeit.

## **Hiobs Herausforderung**

Hiob weiß, daß Gott sich verborgen hat, er offenbart sich nicht mehr, schon gar nicht in den Reden der Freunde, die schlechte Therapeuten und Theologen sind. Hiob weiß, daß Gott neu erscheinen muß. Hiob will Gott zum Reden, zum Erscheinen zwingen, und deshalb fordert er ihn zum Rechtsstreit heraus. Auch das ist aus religionsgeschichtlicher Sicht eine Ungeheuerlichkeit. Daß jemand innerhalb der Tradition steht und in ihr stehend gegen Gott aufsteht und einen Rechtsstreit beginnt. „*Der Allmächtige gebe mir Antwort. Rufe, so will ICH DIR antworten, oder ICH will rufen, dann antworte DU mir*“ (Kap. 13, 22). An folgenden Zitaten soll das Ungeheuerliche des Ansinnen Hiobs noch einmal deutlich werden: „Was sind doch die sämtlichen alten und neuen Skeptiker, Pessimisten, Religionsspötter und Atheisten für arglose, gemütliche Gesellen neben diesem Hiob. Die wußten und wissen ja gar nicht, gegen wen sie mit ihrem Achselzucken, Zweifeln, Lächeln und Leugnen angingen und angehen. Hiob wußte es. Die konnten und können sich mit einem Gott, den sie als ihren Gott gar nicht kannten, wohl ohne erhebliche Kosten auseinandersetzen. Hiob konnte das überhaupt nicht tun“ (K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV, 3; 466).

## **Radikale Subjektivität**

Ich glaube, das ist die tiefste Weise des sich Transzendierens: Im Herausschreien des eigenen Zorns und Hasses an der eigenen Gerechtigkeit festzuhalten; dem eigenen Gespür zu vertrauen, auf Welt- und Sinnformem von Übersinn und Sinn zu verzichten und mich ihnen nicht zu unterwerfen, auch wenn dadurch Hilfe oder Wendung versprochen wird. Hier ist „radikale Subjektivität“ gefordert, wie sie R. Kühn phänomenologisch erörtert (R. Kühn, 43ff). Hiob zieht aus den Vorstellungen aus, nicht demütig und gehorsam, sondern als Rebell, Gott überwindend. Ein Mensch kann besser sein als Gott, „ein Mensch überholt, ja durchleuchtet seinen Gott - das ist und bleibt die Logik des Hiobbuches“ (E. Bloch; 154). Aber Hiob überholt Gott

nicht nur, er zieht aus, zieht aus „aus caesarischer Gottesvorstellung. Gerade der Rebell Hiob besitzt Gottvertrauen, ohne an Gott zu glauben“ (Bloch 166 f.). Das heißt Glauben. Hiob hat Gottvertrauen, ohne sich seines Glaubens in letzter Instanz versichern zu können, er glaubt, und hat deshalb keine Weltanschauung und keine Weltdeutung. Glauben ist Einklammerung der Welt, ist Epochè.

Hiob kann auch selbst nichts von einer Gerechtigkeit im Lauf der Welt erkennen. Die Frevler und Gottlosen kommen eben nicht um, und den Gerechten und Frommen geht es nicht schon deshalb gut, weil sie glauben und an Gott festhalten. Hiob spricht: *„Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? Ihre Nachkommen stehen fest vor ihnen. Ihre Häuser sind in Frieden, ohne Schreck, die Rute Gottes trifft sie nicht. Ihr Stier springt und fehlt nicht, die Kühe kalben und werfen nicht. Sie singen zu Pauke und Harfe, erfreuen sich am Klang der Flöte, verbrauchen ihre Tage im Glück und fahren voll Ruhe ins Totenreich. Und doch sagen sie zu Gott: Weiche von uns! Deine Wege wollen wir nicht kennen. Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen, was nützt es uns, wenn wir in angehen?“* (Kap. 21, 7-21).

Hiob kann in der Weltgeschichte nirgendwo eine gerechte, göttliche Ordnung erkennen. Aber nicht nur das. Der Gott der Freunde, der moralische Gott zeigt Züge von Willkür. *„Der eine stirbt in vollem Glück, ist ganz in Frieden, sorgenfrei. Der andere stirbt mit bitterer Seele und hat kein Glück genossen. Zusammen liegen sie im Staub, und Gewürm deckt beide zu.“* (Kap. 21, 22-34). Letztendlich ist Hiob davon überzeugt, daß es gleichgültig ist, ob man an Gott glaubt oder nicht, denn er hat festgestellt, daß Gott nicht darauf achtet. Gott macht, wie er es will, er bringt den Frommen um, wie den Gottlosen. Ehrlicher und schonungsloser kann dies kaum gesagt werden. Hiob kann kein moralisches Prinzip erkennen, weder im Gang der Geschichte, noch in der Biographie eines einzelnen Menschenlebens. Es gibt keinen ontologischen Sinn! Indem Hiob auch persönlich immer wieder auf seiner Unschuld beharrt und für den Lauf der Welt das Gesetz der gerechten Vergeltung leugnet, streitet er auch gegen den moralischen Gott, der in immer neuen Variationen bis in unsere Tage hochgehalten wird. Dem Menschen nützt es nichts, wenn er gottgefällig lebt! *„Es nützt dem Menschen nichts, daß er in Freundschaft lebt mit Gott“* (Kap. 34, 9). Die Freunde sind empört, mit Recht, denn das ist das Ende der Religion im traditionellen Verständnis, ist der Tod des moralischen Gottes. Dieser Gott ist eine Illusion und ebenso die Religion, die dieses Gottverständnis aufrecht erhält. Diese Vorstellung geht zu Ende. Der Vorhang könnte fallen, Religion ist überflüssig geworden: nur noch eine private Angelegenheit für nicht Aufgeklärte?

Hiob jedoch kämpft gegen Gott um Gott, er will von Gott nicht los, er leidet unsäglich, besonders aber unter dem Schweigen Gottes, das er nicht mit dem Durchhalten seiner Authentizität und der eigenen Berufung auf sein Gewissen kompensieren kann. Jetzt, da feststeht, daß Hiob vom Glauben an Gott nichts hat, kann es um Gott selbst gehen.

*„Gäbe es doch einen, der mich hört. Das ist mein Begehren, daß der Allmächtige mir Antwort gibt.“* (Kap. 31, 35).

## Die Hilflosigkeit Gottes und Hiobs Glaube

Endlich erhält Hiob Antwort, Gott redet, und wie er redet. Lese ich diese Gottesreden Kap. 38 - 419, dann bin ich jedesmal enttäuscht, ratlos, auch zornig. Gott macht Hiob klein. Er spricht nicht anders als die Freunde, er fragt nur: Wo warst du, als ich die Erde gründete? Gott geht nicht ein auf Hiob, er bringt eine grandiose Selbstdarstellung seiner Schöpfungstaten. Hat Gott das nötig? Braucht er den leidenden Hiob, um groß zu sein? Hier türmen sich Fragen über Fragen auf, sehr kritische Fragen. Ist denn nun doch alles umsonst gewesen, der ganze Kampf Hiobs, sein „Sich-Transzendieren“? Es scheint, als ob Hiob sich am Ende doch diesem mächtigen, moralischen, allwissenden Gott wieder fügt. Als Gott den Hiob zur Antwort auffordert, mit dem nötigen Unterton der Überlegenheit, *„da antwortete Hiob dem Herrn und sprach: Siehe, ich bin zu gering. Was kann ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal habe ich geredet, ich tu es nicht wieder“* (Kap. 40, 3-5). Und Gott redet weiter, aufdringlich, eindringlich, schleudert Frage an Frage dem Hiob entgegen und fordert zur Stellungnahme auf ohne Einfühlungsvermögen (Kap. 40-41). Aber dann antwortet Hiob doch noch einmal und bekennt: *„Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“* (Kap. 42, 5). Das heißt doch, daß Hiob durch das Gottesbild der Tradition und auch durch das Bild der Selbstdarstellung Gottes hindurchstößt zu Gott selbst. Der allein über die Tradition vermittelte Glaube, der keine eigene Gotteserfahrung kennt, kann nur Gefängnis sein. Dieses Gefängnis hat Hiob aufgebrochen in seinem Kampf. Und wenn Hiob sagt „mein Auge hat dich gesehen“, dann können wir zunächst annehmen, daß Gott gesehen wird, wo ihm widersprochen wird, wo er herausgefordert wird. Der Protest, der Kampf offenbart Gott, die Ergebenheit vernebelt die Klarheit.

„Hier ist Glaube aber nicht mehr Glaube an einen irgendwie verstehbaren oder lehrbaren Gott, an einen anderen über dem Menschen, einen ‚Großherren‘, aber noch an ein Wort, - ein Wort aber, das nicht dem Menschen zugesprochen wird, sondern das er in sich trägt: das letzte Wort human - ein Wort, aus dem nun nicht mehr ausgezogen wird“ (Bloch 166 f.). Dieses Wort ist das Wort des Lebens selbst, das sich ohne Vermittlung mitteilt. Das, was Hiob bleibt, ist zunächst die „bescheidene Hoffnung“, zumindest schon durch das „Gefühl“ (wie Haß, Zorn, Wut, Leid) sich wieder zum Geborgensein im Leben leiten zu lassen. Dazu bedarf es keiner Worte (siehe Bloch), weil das Unsagbare des Lebens als das Unvorstellbare (Gott) keine andere Sprache als die des Gefühls und Tuns eben besitzt“ (Kühn, 113 f.). Kühns weitere Ausführungen machen für die Therapie das geltend, was Hiob geltend machte gegen seine



Freunde. „Will man für therapeutische „Bergung der Gefühle“ mithin die Abhängigkeit von lang tradierten Denkmustern vermeiden, so ist aus lebensphänomenologischer Analyse heraus jene radikale Umkehr gerade zu vollziehen, die als unser je vorgängiges, ursprüngliches Geborgensein in den Gefühlen angesprochen werden kann... Nur indem wir die Schalen der sozialen Vorurteile und der angelernten Scham, Gefühle zu haben und zu zeigen, nach und nach einklammern, gelangen wir an einen Kern, der nicht mehr von einem selbst, sowie vor anderen zu rechtfertigen ist, weil er das Leben selbst ist“ (Kühn, 114 f.). Hiob ist bis zu diesem Kern vorgedrungen.

Aber er bleibt gefährdet durch das alte Gottesbild. Kaum hat er Gott mit seinen eigenen Augen gesehen, scheinen die alten Muster wieder in Gang zu kommen „Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche“. Doch Resignation?

## **Radikale Wende - kopernikanische Wende - der Tod des moralischen Gottes**

Jetzt aber geschieht etwas ganz entscheidend Wichtiges. Gott kommt mit den Freunden ins Gespräch: „*Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine beiden Gefährten, denn ihr habt nicht recht geredet von mir wie mein Knecht Hiob. Hiob aber soll für euch Fürbitte einlegen, nur auf ihn nehme ich Rücksicht, daß ich euch nichts Schlimme-*

*res antue... Und der Herr nahm Rücksicht auf Hiob“* (Kap. 42, 7-9). Hier kehren sich alle Vorstellungen um. Gott begibt sich in die Hände Hiobs, Gott gibt Hiob recht! Beide, Hiob und Gott haben sich gegenseitig gefunden, sie sind Partner. Glaube kann nur um dieser Partnerschaft willen gelebt werden, nicht um irgendeinen Zweck zu verfolgen. Der zweckorientierte Glaube, und würde er die edelsten und frömmsten Zwecke verfolgen, ist Irrglaube, und er trägt ein krankmachendes Potential in sich. Glaube ist nicht nur der verlängerte Sinn auf Gott hin, wie Frankl meint, Glaube erschließt eine ganz andere Dimension. Am Glauben und im Glauben an Gott zerbrechen auch alle Vorstellungen von Sinn, und „*darum ... atme ich auf*“ (Kap. 42, 6).

## **Literatur**

Für genauere Literaturangaben wenden Sie sich bitte an den Autor.

*Anschrift des Verfassers:*

*Günter Funke  
Berliner Institut für EA und LT  
Lietzenburger Straße 39  
D - 10789 Berlin*

# Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigerung

Hubertus Tellenbach<sup>†</sup>

Einübung im Transzendieren als Prinzip einer psychotherapeutischen Melancholie-Prophylaxe

**Hubertus Tellenbach geht es in dieser Arbeit um den psychologischen Aspekt der Verarbeitung des Schicksals von Hiob. Es geht insbesondere um die Frage, warum Hiob nicht in eine Depression verfallen ist. Tellenbach weist in exemplarischer Weise darauf hin, wie Hiob die Situation zu transzendieren versteht und sich damit vom Typus melancholicus unterscheidet.**

**Bei diesem Artikel handelt es sich um eine leicht gekürzte Version eines Beitrages von Hubertus Tellenbach für die Festschrift „Werden und Handeln“ zum 80. Geburtstag von V.E. Freiherr von Gebattel (1963). Wir danken Frau Dr. I. Tellenbach für ihre freundliche Erlaubnis zur Wiederveröffentlichung.**

Der Genius, der in den Rahmen der „vorexilischen Prosaerzählung“ (G. v. Rad) - vom Hiob eine die Menschen aller Zeiten und Breiten erregende Auseinandersetzung einließ, war - über seine theologische Bedeutung hinaus - von staunenswerter *psychologischer* Kapazität. In einer einzigen fundamentalen Wendung führt er den Hiob der *Geschichte* über in einen Hiob der *Geschichtlichkeit*: er läßt Hiob in die Reflexion eintreten, indem er in ihm die Sinnfrage weckt.

Die Reflexion geht dem Wort voran. Wenn der Mensch in die Reflexion eintritt, wird alles still. Es ist von feiner psychologischer Konsequenz, daß Hiob nach dem Bescheid an sein Weib sieben Tage und sieben Nächte verstummt. Diese stumme Zeit wird, *psychologisch* gesehen, zum *absoluten Mittelpunkt* des Hiob-Buches, weil hier das Entscheidende beginnt: eine gigantische Reflexion auf das Warum des Schicksals<sup>1</sup>. Während noch die Freunde jammern, ist Hiob schon verstummt, weil die Reflexion auf die Sinnfrage ihm die Sprache geraubt, ihn aber noch nicht in die Klage freigegeben hat.

Mit diesen Feststellungen ist zugleich eine Vorentscheidung zum Ursprung von Hiobs Klagen getroffen. Daß diese aus der Reflexion stammen und nicht aus jener Region des Seelischen, der die Klagen der Melancholischen entfließen, wird deutlicher, wenn wir sehen, wie aus dem Klagenden bald ein Kläger wird, aus dem Kläger ein Ankläger. Wer wollte den Mann, den sein Geschick zu so erbitterter, leidenschaftlicher, kämpferischer Gegenwehr aufruft, der sich aus so unsäglichem Elend aufrichtet, um Jahwe gegenüberzutreten, wer wollte einen solchen provocator Dei jemals einen Melancholischen nennen!<sup>2</sup> Wenn nun aber Hiob *nicht* in einer Depression zu Boden sinkt: weshalb denn verknüpfen wir seinen Namen mit dem Problem der Melancholie? Nicht so sehr, um zu vergegenwärtigen, daß selbst ein so steiler Sturz in tiefste Niederungen den Menschen nicht notwendig in das Schattenreich der Melancholie hinabzwingen muß - und daß Hiobs Entwicklung sein Wort „So steigt, wer hinabfuhr, nimmer herauf“ (7, 9) glänzend widerlegt, - wohl aber, um zu verdeutlichen, *wie* Hiob sich dem Wirken eben jener Schwerkraft *entzog*, die sein Dasein womöglich in das hätte hinabziehen können, was der psychiatrische Kliniker Melancholie nennt.

Von Melancholie sprechend meinen wir nicht die Schwermut - seit Aristoteles' berühmtem Problema Gegenstand von Philosophie und Dichtung-, sondern die psychiatrische Krankheit. Wenn uns die Analyse der Entwicklung Hiobs zeigen kann, daß Hiob sich immer mehr von der Möglichkeit der Melancholie entfernte, so gilt uns diese Möglichkeit durchaus als ein Datum der klinischen Empirie. Es läßt sich nämlich zeigen, daß eine solche Möglichkeit immer dann aufkommt, wenn gewisse unter den Titeln der *Einschränkung* („Inkludenz“) und des *Hinter-sich-selbst-Zurückbleibens* („Remanenz“) faßbare und designierbare Situationen im Dasein eines spezifisch strukturierten Typus bestimmend werden; eines Typus, für den solche inkludent-remanenten Entwicklungen deshalb gefährlich sind, weil in ihm, der durch starre Ordnungsmächte festgelegt ist, die geistgeborene Kraft des Übersteigens zu schwach angelegt ist, oder weil es ihm an Energie gebricht, das Vermögen des *Transzendierens* hinreichend zu entfalten. Für einen solchen Typus können die genannten Entwicklungen *dann* von perniziöser Bedeutung werden, wenn sie ihn in einen Status drängen, in welchem Tendenzen einander widersprechen, an deren Realisierung die Selbstverwirklichung gebunden ist. Eine solche Konstellation der

*Selbstwidersprochenheit* kann in einem solchen Dasein den Sturz in die Melancholie vorbereiten<sup>3</sup>, in welcher das Remanente endgültig in die durch V.v. Gebattel meisterhaft erschaute „basale Werdenshemmung“ übergegangen ist.

Indem wir die Feststellung vorwegnehmen, Hiob entferne sich stetig von der Möglichkeit der Melancholie, unterstellen wir streng genommen, es liege in Hiobs Möglichkeiten, ein Melancholiker im Sinne der Psychiatrie zu werden - während wir doch andererseits davon überzeugt sind, daß Hiob eine solche Möglichkeit gar nicht zuerkannt werden kann. Diese unsere Überzeugung wächst in dem Maße, in welchem Hiobs Reden vorschreiten. Vollends aber werden durch die Selbstdarstellung der Schlußrede (Kap. 29-31) alle möglichen Zweifel an einer Verwandtschaft Hiobs mit dem zur Melancholie disponierten Typus beseitigt; denn hier begegnen wir den Selbstzeugnissen einer so königlichen Fülle, eines so unbedingten Willens, sich in der Prägung seiner Umgebung auszudrücken, zugleich aber auch einer so freimütigen Bekundung unbestechlicher Rechtfertigung im Gewissen, daß uns die Sorge, Hiobs innere Entwicklung könne sich in eine prämelancholische Konstellation verknoten, zunehmend verläßt.

Wenn es dennoch zuweilen scheint, als wehe durch das Buch Hiob ein Hauch aus der Welt der Melancholie, so ist nun zu fragen, wie ein solcher Eindruck entstehen kann. „Recht, gerade, Gott fürchtend, fern vom Bösen.“ Diese Formel für Hiobs Wesen, die in der Art einer stehenden Wendung des öfteren wiederkehrt, versieht, wie F. Stier zu Recht sagt, den so Bezeichneten mit einem Akzent des *Notorischen*. Denken wir vor allem daran, daß Hiob die Söhne - sie *könnten* sich doch beim Gelage versündigt haben! - „nach ihrer aller Zahl“ durch Brandopfer zu entzählen pflegt. Dieser Vorgang mutet an wie eine Eventual-Propylaxe. Die darin vorscheinende Korrektheit wird allerdings nicht wundernehmen, wenn man den erhabenen, unbedingten Gehorsam heischenden Rang bedenkt, welchen die mosaische Religion wie auch die damalige Weisheitslehre dem Gesetze zuweist. Wie sehr Hiob sich mit diesem Anspruch identifiziert - wiewohl er doch, wie vor allem die Schlußrede zeigt, das Leben nie und nimmer vom Gesetze entwerten ließ - , zeigt sich an der ausdrücklichen Erwähnung dieses Sühneopfers, das gerade in seinem *prohibitiven* Sinn Hiobs Tendenz offenbart, sein Dasein unbedingt in den festen Ordnungen der gesetzten Sitte zu verwirklichen. Diese Art ist es, die - zumindest formal - in ihrer Beflissenheit, Korrektheit, Gewissenhaftigkeit an Wesenszüge erinnert, wie man sie bei Menschen findet, die zur Melancholie hinneigen. Es ist diese Gewissenhaftigkeit, die zu den entscheidenden Bedingungen der *Möglichkeit* zur Melancholie zählt. In dieser Perspektive erweist sich denn auch die Satansfrage „Ist etwa Hiob *umsonst* gottesfürchtig?“ in psychologischer Hinsicht als eine Frage von wahrhaft diabolischem Raffinement. Diabolisch ist die Frage, weil sie Hiobs Gottesfurcht in der Perspektive der Unheilprävention erscheinen läßt. Weil die Prägung durch den Geist des Gesetzes Hiob lehrte, sein Gottesverhältnis an die korrekte Erfüllung gebotener Dienste zu knüpfen, und weil der Eindruck entstehen konnte, es habe Hiob vor allem an einer magisch-prohibitiven Entkräftung des unheilbringenden Bösen gelegen: kann Hiobs Gestalt in einer Beleuchtung erscheinen, welche der inneren Landschaft der Melancholischen verwandt ist.

Über solche primär *außerhalb* von Hiobs Eigensein liegen-

dem, an ihn erst herangetragenen Momente hinweg ist jetzt auch auf etwas anderes hinzuweisen. Gemeint ist ein furchtbarer, das ganze Dasein Hiobs in Frage stellender *Widerspruch*. Könnte denn ein größerer Widerspruch vorgestellt werden als es der war, der Hiobs Dasein zerklüftete? Was die Erinnerung an Hiob durch alle Zeiten wachhielt, das war - so nennt es F. Stier (S. 217), „der Skandal“, daß Gott mit solchem Unheil gerade den schlug, den er selbst seinen treuesten Knecht nennt. Aber wenn Hiob sich nun nicht tötete und wenn er nicht versteinte; wenn er, der in der totalen Zerstörung seiner Existenz durch Jahwe einen furchtbaren Widerspruch zu dem erblicken mußte, was ihm das Gesetz verhieß, sofern er nur sein Gottesverhältnis in der Erfüllung des Gesetzes verwirklichte - wenn Hiob in diesem Widerspruch nicht zu Boden sank, weder in der Melancholie noch in der Schwermut: dann müssen wir fragen, vermöge welcher Bewegungen es Hiob gelang, diese seine *Eingeschlossenheit* in seinen zerstörten Leib, seine gedemütigte Seele, sein Schicksal des Verstoßenseins von Jahwe, zu *übersteigen*.

Es sind in der Tat Bilder *verderblicher Einschränkung*, mit denen Hiobs Klage beginnt. Er ist der Betrübe, der des Todes harret, der nach dem Tode gräbt, wie nach einem Schatz (3, 21). Er ist der Mann, „dem gesperrt sein Weg, den allum Gott umzäunt“ (3, 23)<sup>4</sup>; und der auch später noch sagen wird, daß Gott in „krümmt“, ihn rings mit seinem Netz umspannt (19, 6). „Den Weg er mir vermauert, darüber komm ich nicht“ (19, 8)<sup>5</sup>. Dem so Umschlossenen werden Licht und Leben schal, weil es ihm versagt ist, sich im Welthaften, Lebendigen zu verwirklichen. Darum kehrt sich in ihm das Leben gegen sich selbst, den Augenblick der Zeugung und die Stunde der Geburt nihilistisch verwünschend. Unterbrochen wird dieses Wüten gegen das eigene Leben durch den Widerspruch der Freunde; denn als diese empfehlen, die Herkunft des Leidens in verborgener Schuld zu erblicken, wecken sie seinen leidenschaftlichen Protest. Was die Freunde sagen, soll Hiob von der Selbstverneinung abziehen und deren destruktive Energien durch Wendung zur Resignation lähmen. Was sie ihm auf die gequälte Frage nach dem Grunde seines Unglücks (3, 20) antworten, kann ihn allenfalls dorthin führen, wo alles Fragen unnötig wird: in die Resignation. Indessen hätten sie mit nichts sein Wissenwollen stärker herausfordern können. Indem Hiob sich gegen das Ansinnen verwahrt, sein Unheil könne nur in eigener Schuld wurzeln, formt sich in ihm erst recht die Frage nach dem Ursprung seines Geschickes.

Die reine Selbstverneinung wird rasch abgelöst von einem *durchdringenden Fragen*; aber in diesem Fragen gelangt Hiob zunehmend vor die Paradoxie. Der psychologische Ausdruck dieser in sich widersprüchlichen Situation ist die *Verzweiflung*; denn was ist es - in der Perspektive seines bisherigen Gottesverhältnisses - anderes als Verzweiflung, wenn Hiob im Unglück ist und dabei doch im Recht (6, 30) - eine Verzweiflung aber, die nicht stumm ist, sondern beredt, deren Wesen ein Alternieren ist, das sich in immer eindringlicheren Fragen zu Wort meldet und sich Gehör verschaffen will. Deshalb sollen die Freunde „des Verzweifelten Rede“ (6, 26) auch nicht in den Wind schlagen.

Darin, daß er das *factum brutum* seiner vernichteten Existenz im ursprünglichen Sinne des Wortes „in Frage stellen“ kann, vollzieht Hiob *einen Akt echten Transzendierens*; denn damit hat er die resignierende Selbstverneinung gegen die Verzweiflung ein-

getauscht. Das ist die glatte Umkehr jenes Vorgangs, den wir so oft als ein Geschehen auf der Strecke zur Melancholie beobachten können. Dennoch hat Hiob damit die Möglichkeit zur Melancholie noch keineswegs definitiv entkräftet. Vielmehr wird in der Folge alles darauf ankommen, daß er die im Überstieg zur Verzweiflung gewonnene Elastizität nicht mehr preisgibt. Wenn - was gerade am Anfang der Melancholie angetroffen werden kann - die Verzweiflung sich verfestigen würde in eine (wörtlich zu nehmende) *dubietas*, in ein auswegloses Hin und Her zwischen möglichen Positionen, so wäre Hiob verloren. Einer solchen Werdehemmung (V.v. Gebssattel) kann Hiob nur dadurch entgehen, daß er die dialektische Spannung der alternierenden Verzweiflung zu einem immer vollkommeneren Ausdruck bringen, auf einer immer höheren Stufe austragen kann.

Der Wandel im Modus der Beziehungen zu den Freunden kann als ein Kriterium gelten, an dem sich der Stand solcher Bewegungen<sup>6</sup> ablesen läßt. Die Freunde vernehmen den schneidenden Ton von Hiobs Verzweiflung nicht. Gleichsam *advocati diaboli* wider Willen vertiefen sie diese in ihren starsinnigen Entgegnungen nur noch mehr. So wächst eine sich ständig vertiefende Kluft: denn die Freunde verbleiben auf der einst gemeinsamen Stufe der Auslegung von Welt und Dasein, indessen Hiob immer entschiedener auf eine Stufe gedrängt wird, auf welcher seine Verzweiflung einen absoluteren Ausdruck annehmen kann. Diese Stufe kann Hiob nur erreichen, wenn seine Intention sich auf das Absolute schlechthin, auf Jahwe richtet. Und so versucht Hiob immer mehr, seine Verzweiflung in einem Dialog mit Jahwe auszutragen. Er will Jahwe in ein Gespräch hinein*zwingen*. Noch sein letztes Wort verlangt: „Der Allmächtige gebe mir Antwort“. Merkt Gott so sehr auf den Menschen, warum erniedrigt er ihn dann zu einem so nichtigen Vegetieren? Ist er die Großmut, warum vergreift der unendlich Überlegene sich dergestalt an dem Schwachen? Wenn Gott die Gerechtigkeit ist, warum vernichtet er dann Schuldlose wie Schuldige? (9, 22); und warum läßt er ihn, den Schuldlosen („da du doch weißt, daß ich schuldlos bin“ 10, 7), so aus seiner Gerechtigkeit fallen! Wie kann Gott sein eigenes, so liebevoll und kunstvoll geschaffenes Geschöpf so gering achten, den Vornehmen, der sich seinem Dienste weihte, auf den Kehricht werfen. „Meiner Seele ekelt ob meines Lebens“ (10, 1).

Je mehr die Freunde versuchen, dieses Fragen schon als solches, in seinem Eigenrecht, zu bestreiten, desto energischer treibt ihn die Verzweiflung weiter und weg vom antinomischen Aspekt Jahwes. Der Zarathustra-Ton seiner Rede gegen die Freunde zeugt von seinem tapferen, wengleich tiefverwundeten Geiste, dem es (im 13. Kapitel) gelingt, seiner Verzweiflung nochmals eine neue Fassung zu geben; denn nun sehen wir ihn einerseits gleichsam auf seiten Jahwes *gegen* die Jahwes Größe verwässernden Freunde zu Felde ziehen. Hiob wagt das Äußerste: um des Rechtes willen will er Jahwe *stellen*, Leib und Leben aufs Spiel setzen. Er will Gott zu einem Rechtsgang fordern. Seines geschundenen Leibes nicht achtend und mit einer von der Macht seiner Verzweiflung zeugenden geistigen Vehemenz will er den Deus absconditus beschwören, aus der Verborgenheit hervorzutreten. Welch ein verzweifelt großes Spiel! Ein Spiel *vor* Gott *gegen* Gott!

Bei alledem sagt Hiob sich doch *nicht einen Augenblick*

*lang* von Jahwe los. Darin liegt ja seine Größe, daß er von Anbeginn alles ihm Widerfahrende von seinem Gottesverhältnis her begreift, es vor dem Angesicht Gottes zur Sprache bringt. „Seine Streitreden sind weithin eine Bitte an Jahwe, sein Bild in Hiobs Seele zu retten“ (G.v. Rad S. 411). Je dringlicher er sich aber an das Fragen und das Fordern Gottes verwiesen sieht, um so stärker fühlt er seine Intention dadurch gefährdet, daß Jahwe ihn ermüdet und verstört, ihn der Energie der Verzweiflung berauben will, die allein ihn doch über das Nichts hinwegtragen kann. Es gibt kaum Worte, die nun folgende letzte Wendung in Hiobs Verzweiflung auszudrücken: wie er dieser aus seiner Ohnmacht heraus nochmals einen neuen und äußersten Ausdruck zu geben vermag; *denn nun bittet Hiob Gott, ihm gegen Gott Recht zu verschaffen*. Dabei ist doch in Hiob keine Spur von Egoismus und nicht einmal eine Andeutung von Querulanz! Allein darum geht es Hiob, daß Gott sich tiefer offenbare, ihm seine Gerechtigkeit entdecke und fälschlich mache, seine Gerechtigkeit, die sich entgegen der konstanten Versicherung der Freunde eben nicht im intramundanen Ausgleich zeigt.

Es ist nicht verwunderlich, daß diese letzte sublime Form der Verzweiflung Hiobs Wesen so bereit macht für das Erfassen des Sinnes seiner Prüfung, so offen für die wandelnde Macht göttlicher Verkündigung, so tauglich zur Metamorphose seines Daseins. Was an diesem Vorgang im Felde der Psychologie faßbar wird, läßt sich so verstehen: daß Hiob von *der* Instanz geborgen wird, die er mit seinem *Fragen*<sup>7</sup> *als solchem* wählte: vom *Geist*. Indem seine mächtige Reflexion sich in leidenschaftlichem Fragen entlädt, ist Hiob nicht einen Moment in Gefahr, melancholisch zu werden - vor allem deshalb nicht, weil die Richtung seines Fragens auf das Unendliche hin geht. Gibt es ein zwingenderes Maß für die Größe dieser Haltung als das furchtbare Dilemma, in das Hiob geworfen ward? *Ethisch* gesehen war Jahwes Eingehen auf Satans Vorschläge der Beginn eines experimentellen Verhältnisses zu Hiob; *religiös* gesehen war es eine Prüfung. Deshalb kann Hiob die nur ethische Ebene der Freunde keinesfalls akzeptieren; denn hier könnte er sich angesichts der subjektiven Gewißheit seiner Schuldlosigkeit ja nur als Gegenstand von Willkür und Experiment erfahren. Andererseits kann aber Hiob auch nicht erkennen - höchstens ahnen -, daß er geprüft wird; das heißt, er kann die religiöse Ebene im Entscheidenden nicht betreten, höchstens intendieren. Das macht, daß Hiobs Situation Verzweiflung ist. Mit Energie zweifelt er sich durch die Endlichkeit hindurch, gleichsam bis an deren Ende; denn wenn sich das Endliche auch in seiner provozierenden Schlußrede noch einmal in ungeheurer Weise dokumentiert, so doch dergestalt, daß gerade darin sein Dasein reif wird für die Botschaft des Unendlichen.

Psychologisch gesehen wird dieses Reifen nur dadurch möglich, daß Hiob den *Geist* wählte; genauer gesagt: daß er aus schier hoffnungsloser Umschränkung in das Fragen der Verzweiflung - und das heißt: in den Geist ausbricht. In allen Stürzen fing Hiob sich auf kraft der unermüdlichen Bitte um eine tiefere Apophansis Gottes, rettet er sich dadurch, daß er eine Weise des Gottverhältnisses sucht, die eigentlicher ist als in glücklicherer Zeit. Indem er verzweifelt immer aufs neue ansetzt, jene Tiefe in sein Gottesverhältnis einzubeziehen, in die ihn das Geschick verstieß, kann er der Resignation vor dieser Tiefe entgehen. Das Abge-

löst-sein von dem Leben, das um ihn und durch ihn blühte, das Eingeschlossensein in einen der Zerstörung anheimgegebenen Leib und das ungeheure Entfernensein vom Heile Gottes: all diese heillosen Einschränkungen kann Hiob nur mittels der Energie seines Transzendierens auf das Unendliche hin übersteigen. Von dieser ihn rettenden Bewegung haben die Freunde nicht die leiseste Ahnung.

In dieser immer neu anhebenden Bewegung auf die Offenheit des Geistes hin liegt Hiobs Bedeutung für ein bislang nicht einmal gesehenes, geschweige denn in Angriff genommenes Problem der Melancholie-Prophylaxe. Der Typus, in dessen Struktur die Möglichkeit angelegt ist, melancholisch zu werden, gravitiert mit jener Konstanz, die dem Typischen eignet, zur Eindeutigkeit des Festliegenden, Konstanten, Geregelten, Gesicherten, kurzum: zu einer Form von Ordnung in allen Daseinsbezügen, welche durch eine progressive Eliminierung des *nur Möglichen*, des Möglichen vor allem als der möglichen Unordnung, gekennzeichnet ist. Was dieser Typus Mensch sich allemal verderblich wünscht, sagt den Kern treffend Elihu: „Die Ruhe vor dem Rachen der Not, da keine Bedrängnis dich erschreckte“ (36, 16). Das ist ein von Grund auf melancholischer Zug: daß der gewissenhafte und rechtschaffende Typus der Leiderwartung keinen Platz einräumen will. Es ist in ihm ständig eine prohibitive Tendenz am Werk, allen Möglichkeiten vorzubeugen, die Leid nachziehen könnten - vor allem der Schuld, die ihn Leid verdienen lassen könnte. Er beschenkt alle, will sich selbst aber nicht beschenken lassen, weil ja das Geschenkte nicht verdient ist. Wer Unverdientes nimmt, gerät in Schuld; aber der Rechtschaffene will niemandem etwas schulden. Das Wesen des melancholischen Typus ist bezeichnet durch eine Tendenz, sich ausschließlich im Endlichen aufzuhalten und die Einübung jenes Übersteigens der Endlichkeit zu vernachlässigen, ohne welches das Dasein keiner Metamorphose fähig ist. Demgegenüber hat das menschliche *Werden* seine entscheidende Voraussetzung darin, daß der Mensch geist-offen existiert, weil die ganze Schöpfung vom Werde-Geiste lebt (34, 14), ohne den alles stagnieren, verfaulen würde. Menschliches Dasein kann nicht stagnieren, wenn es über seinem Hingehen die Weite des Geistigen sich offenhält. In dem Überstieg auf das Geistige hin verwirklicht der Mensch sein Wesen, das auf Natur und auf Geist angelegt ist. Von der Wendung auf das Geistige hin sprechend meinen wir jene schlichten, inneren Bewegungen, deren auch der Einfachste mächtig ist, die ihn aber wie durch ein Zauberwort aus der Welt des Endlichen hinausführen. Es ist dabei - *psychologisch* gesehen - nicht entscheidend, welche Bereiche der geistigen Wirklichkeit gewählt werden. Im strengen Gedanken wie im schönen Gebilde wie auch im Felde des religiösen Bezuges weist die gleiche Flammenkraft, die den Menschen unmerklich gewandelt der Endlichkeit zurückgibt. Ein solches immer wieder geübtes Übersteigen kann jeder leisten, wenn er nur will. Wo auch immer der Mensch sich in solchen Akten in seiner *allgemeinen* Bedeutung ergreift - da geschieht etwas, das jener Neigung zur Stagnation *entgegenwirkt*, die dem melancholischen Typus mitgegeben ist. Es ist von ebenso abgründigem wie beglückendem Sinn, daß Hiobs Fragen zwar keine entsprechende Antwort zuteil wird; aber „die wahre Antwort, die Hiob empfängt, ist“, so sagt M. Buber (S. 106), „die Erscheinung Gottes allein, dies allein, daß die *Ferne zur Nähe* sich

wandelt“. Daß Hiob ein *Genie des Transzendierens* war, und daß dieses Transzendieren fruchtet, weil es den Menschen dem Absoluten nähert und darin jedwede Stagnation aufhebt: darin beruht - psychologisch gesehen - Hiobs hilfreiches Vermächtnis an alle, deren Wesen in Gefahr ist, auf den Weg in die Melancholie zu geraten - aber auch an alle, die den so Gefährdeten ärztlich, *psychotherapeutisch*, helfen wollen, diesen Weg zu vermeiden.

## Anmerkungen

- 1 Diese Auffassung hätte textkritische Konsequenzen. Ihr zufolge würde die Rahmengeschichte mit 2,10 enden und mit 42,10 wieder beginnen.
- 2 L. Baumer hat Hiob die Selbstschilderung einer zyklischen Depression in den Mund gelegt. Dieser Versuch gründet diagnostisch in einer Querschnittsanalyse und auf einem Symptom - Pointillismus. Die Verknüpfung des Klage - Kanons, der sich in den gleichen Formeln in den Psalmen wie bei den Propheten findet, hat Baumer bewogen, auch dort wörtlich zu nehmen, wo stehende Wendungen vorliegen. (Schurr J.).
- 3 Für die ausführliche Begründung und für das nähere Verständnis dieser Sachverhalte darf ich verweisen auf: Tellenbach H., Melancholie. Springer, Heidelberg 1961.
- 4 Die Zürcher Bibel übersetzt: „Dem sein Pfad verborgen und dem Gott jeden Ausweg sperrt.“
- 5 Luther übersetzt: „Er hat meinen Weg verzäumt, daß ich nicht kann hinübergehen.“
- 6 Das rechte Verständnis dieser Bewegungen scheint uns G. von Rad (S. 407/408) zu ermöglichen, wenn er sagt, die „geistige Bewegung in dem Dialogganzen“ entspreche nicht dem Vorgang „eines einlinigen und folgerichtigen Schlußverfahrens“, sondern einem Angehen des Problems von den verschiedensten Seiten, in der Absicht, es „in seiner Totalität zu erfassen“. Das schließt jedoch nicht aus, daß sich „wenigstens in den Monologen Hiobs ein gewisses gedankliches Fortschreiten feststellen“ läßt (S. 409).
- 7 Man könnte eine gleichsam transzendente Rechtfertigung dieses Fragens darin erblicken, daß Jahwes Antwort an Hiob mit „einem Sturm von Gegenfragen“ (G. v. Rad, S. 414) beginnt.

## Literatur

- BAUMER L. (1957): Das Buch Hiob. Versuch einer psychopathologischen Deutung. Nervenarzt 28, 546.
- BAUMER M. (1952): An der Wende. Jak. Hegner. Köln.
- RAD v. G. (1957): Theologie des Alten Testaments. Bd.I. Chr. Kaiser. München.
- SCHURR J.cand. theol. (1958): Vortrag über das Problem der Melancholie bei Hiob in meinem Seminar „Gestalten der Melancholie“ im Heidelberger Sommersemester.
- STIER F. (1954): Das Buch Hiob. Kösel. München.
- WOLFSKEHL K. (1950): Hiob oder die vier Spiegel. Claassen. Hamburg

Die verbindende Funktion des Heiligen.

# Psychotherapie und Religion: Eine Gegenüberstellung

**Lucio Demetrio Regazzo**

***Dies ist ein Versuch, Psychotherapie und Religion gegenüberzustellen und dabei nach Gemeinsamkeiten zwischen beiden zu suchen. Das Thema wird dafür in verschiedene Teile geteilt, die vorwiegend selbständig analysiert werden. Die einzelnen Teile fügen sich aber an den Berührungspunkten der therapeutischen und religiösen Praxis wieder zusammen, wobei der Begriff des Heiligen hier gleichsam als Synapse dienen wird.***

## Religion und Religiosität

Die Religionen sind gegliederte Systeme von Übereinkünften, Gefühlen und rituellem Verhalten, die das, was für heilig gehalten wird, zum Gegenstand haben. Obwohl diese Systeme Elemente für individuelle Differenzierungen vorsehen, sind sie normalerweise von einer oder mehreren Sozialgruppen gebilligt und tragen so dazu bei, den Kulturtyp einer Bevölkerung zu bestimmen. Die wesentliche Funktion der Religion ist es, dem Einzelnen und der Gruppe eine Beziehung zum Heiligen zu ermöglichen und diese Beziehung in ihren Grundaspekten zu kodifizieren.

Die Religiosität kann dagegen als subjektive Überzeugung vom Bestehen einer transzendenten göttlichen oder heiligen Wirklichkeit angesehen werden; in ihr geht es um die Gegenwart eines Subjekts in der persönlichen Lebensideologie, nämlich um die Gegenwart des Göttlichen. Die Religiosität ist also letztlich der Glaube an Gott, während die Religion die Weise betrifft, in der sich das Subjekt mit diesem Gott in Verbindung setzt.

Religiosität und Religion beinhalten eine typische Art zu empfinden, selbst wenn man ganz absieht vom Spezifischen eines jeden Glaubens und den charakteristischen

Ritualen der verschiedenen Religionssysteme, sowie vom Grad der Echtheit, mit dem sie in den verschiedenen sozialen Gruppen oder im Individuum vorhanden sind. Diese spezifische Art religiösen Empfindens hilft den Menschen gerade dort, wo die Wissenschaft keine erklärenden Theorien mehr bereitstellt.

Das sind z.B. Fragen welche die Schöpfung, der Tod oder eine Gerechtigkeit, die die Handlungen des Menschen in eine Ursache-Wirkung-Beziehung zum eigenen Schicksal bringt, aufwerfen. Tatsächlich finden sich in den Religionen (und zwar in allen) grundlegende Aussagen über diese großen Existenzfragen des Menschen. Es sind Kenntnisse, die man schon in der Kindheit in unverfälschter Weise assimiliert und denen jene verzerrenden Elemente fehlen, die die kindliche Religiosität von jener der Erwachsenen oftmals unterscheiden.

Zahlreiche Forschungen über die Aufnahme religiöser Kenntnisse in der Kindheit zeigen:

- das Vorhandensein der Idee eines Schöpfers in der Religiosität (Vianello 1980, Forschung über christliche Kinder. Braido, Sarti, 1967-68-70, Forschungen an christlichen und moslemischen Kindern);
- das Vorhandensein der Idee eines Gottes, der sich für die Gerechtigkeit einsetzt (Vianello 1977-80);
- die Präsenz eines Gottes, der die Unsterblichkeit, die keine irdische sein kann, gewährleistet, sondern ein Leben ist, das nach dem Tod anfängt und für immer dauert.

Das bisher Gesagte soll genügen, um die große Bedeutung, die der Religion und der Religiosität zukommt, aufzuweisen. Sie gibt dem Menschen strukturierte Mittel zur Lösung seiner Angstknoten, wie verschiedene Autoren des Existentialismus und der Existenzanalyse unterstreichen:

- die Angst, die Heidegger für den Grundzug der Gefühlsituation des Menschen hält. Es ist dies eine Angst, die nicht von Ereignissen oder durch konkrete äußere Wirklichkeiten verursacht ist. Sie ist vielmehr das Ergebnis der Möglichkeit des Existierens. Mit anderen Worten handelt es sich um eine Angst ohne genaue Ursachen, die den Menschen befällt und ihm die Anwesenheit des Nichts

und sein eigenes Sein zum Tode enthüllt.

- das Jaspersche „Scheitern“, in das der Existierende unweigerlich fällt, weil er dem Leid und dem Tod nicht entkommen kann.
- der Wahnsinn, den Binswanger als das Versagen der Existenzmöglichkeiten des Menschen auffaßt. Das Ich kann seine Unabhängigkeit in der Welt nicht mehr vertreten, es kann sich nicht differenziert und authentisch entwickeln. Im Binswangerschen Verständnis des Wahnsinns wird die Fähigkeit paralytisiert, aufeinanderfolgende Weltentwürfe zu konstruieren, die weiter und tiefer sind als die vorhergehenden. Die Person verfällt in der Folge in die Einsamkeit, in ein Interesse für das weltlich Vergängliche und in eine Unfähigkeit, neue Beziehungen zum anderen einzugehen;
- das Leid, die Schuld und der Tod, die V. Frankl „die tragische Triade der Existenz“ bezeichnet;
- das Franklsche „Existenzielle Vakuum“, in das der Mensch verfällt, wenn er die Möglichkeit verliert, sich selbst zu transzendieren in der Realisierung von Sinn und Werten und auf eine Begegnung mit einer Existenz hin, die über die eigene hinausgeht.

Die Religionen können also auch in ihrer Eigenschaft als Glaubens- und Gefühlskategorien aufgefaßt werden, die den Menschen in seinem Versuch beistehen, zur Authentizität zu gelangen, insofern sie nämlich den Menschen helfen, sein Schicksal anzunehmen (Heideggersche Authentizität) mittels der Erwartung einer Begegnung mit der unendlichen Existenz. In gleicher Weise helfen die Religionen, daß das Scheitern im Jasperschen Sinne zum Mittel wird, die größte Freiheit zu erreichen, weil sich in den religiösen Werten der Sinn des Leidens, des Schmerzes und des Todes findet. Darüber hinaus geben die Religionen dem Menschen Beistand in seinem Verlangen, an die Möglichkeit zu glauben, unzählige Weltentwürfe bauen zu können, indem er mit Gott das ideale und unendliche Projekt ins Seins projiziert (Binswanger). Schließlich sind die Religionen Kategorien, die das Franklsche existenzielle Vakuum kompensieren. In bezug auf das Verhältnis zwischen Glaube, Religion und Psychotherapie bekräftigt Frankl (1982, 217): „Dem religiösen Menschen, der sich im verborgenen Metaphysischen geborgen weiß, haben wir nichts zu sagen, hätten wir nichts zu geben.“ An einer anderen Stelle schreibt er (ebd. 46): „Daß der Glaube an einen Über-Sinn (...) von eminenter psychotherapeutischer und psychohygienischer Bedeutung ist, erhellt von selbst. Er ist schöpferisch. Als echter Glaube innerer Stärke entspringend, macht er stärker. Für solchen Glauben gibt es letzten Endes nichts Sinnloses.“

Wir haben soeben sicherlich mehr über die Beziehung zwischen Religion und Psychopathologie gesprochen und weniger über Religion und Psychotherapie. Tatsächlich können die religiösen Werte auch als Werte eingesetzt werden, die pathologische Entwicklungen verhindern können, weil sie der Existenz einen Sinn geben. Die Psychotherapie hingegen tritt dann auf den Plan, wenn die Ver-rücktheit

schon vorhanden ist. Ein allfälliger Zusammenhang der Psychotherapie mit der Religion kann dann nur in der Analyse des Gegenstandes der Religion selbst erkannt werden, nämlich in dem, was das Heilige ist.

Die Religion ist sicherlich keine Psychotherapie, und die Beziehung zwischen Priester und Gläubigen kann mit jener zwischen Psychotherapeut und Patient nicht gleichgesetzt werden, selbst in Momenten größter Intimität, die den Geistlichen mit dem Gläubigen verbindet - in der „Koexistenz“ während des Beichtrituals. Die Beichte - individuelle oder kollektive, geheime oder öffentliche je nach den Besonderheiten der Religion und ihren verschiedenen historischen Entwicklungen - sieht einen Beichtvater und einen Beichtenden vor: eine Person, die der Seele verzeiht und sich um sie kümmert und eine Person, die den religiösen Regeln zuwidergehandelt hat und Schuldträger ist. Der erste benutzt eine „Bezugstheorie“, um den Sünder zu heilen; diese stimmt mit dem religiösen System überein, in welchem er Diener ist; der zweite befindet sich in einer bußfertigen Haltung und wartet auf die Wiederversöhnung mit Gott, die nur durch die Absolution des Priesters und eventuell auch ein vom Priester erteiltes Sühneopfer wiederhergestellt werden kann.

In den phänomenologisch-existentialen Psychotherapien sollte der sich entwickelnde Vorgang in der psychotherapeutischen Dyade die folgenden Eigenschaften aufweisen:

- keine Beurteilung durch den Psychotherapeuten
- Verzicht einer Theorie zur Erklärung dessen, was passiert
- vom Therapeuten werden keine Verhaltensanweisungen zur Heilung (Wiederversöhnung) vorgeschlagen
- Ausschluß von therapeutischen Verhaltensweisen und Haltungen, die mit einem Angebot von heilsbringenden Sühneopfern einhergehen
- der Patient soll sich nicht notwendigerweise als Sünder fühlen und sich in Schuld und in reuiger Haltung befinden.

Die Unterschiede in der Beziehung zwischen Beichtvater und Gläubigem und zwischen Therapeut und Patient sind so evident, daß eine Berührung von Psychotherapie und Religion nur mittels einer dritten Wirklichkeit möglich werden kann, nämlich jener, die man als das Heilige bezeichnet. Denn die Unterschiede zwischen Religion und Psychotherapie sind paradigmatisch auf Grund der Andersartigkeit der Beziehungen, aus denen die Religion und die Psychotherapie jeweils bestehen. Beide Beziehungsformen verweisen nämlich auf unterschiedliche Wirklichkeiten, die sich der Person zeigen.

## Das Heilige

Es ist nicht leicht, den Begriff des Heiligen zu definieren. Er kann durch alle menschlichen Tätigkeiten und durch alle Gegenstände der Wirklichkeit erklärt werden, die mit der Gottheit, dem unerklärbaren Religiösen verbunden sind. Anders gesagt kann das Heilige so bestimmt werden, daß

es sich in all dem zeigt, was dem Menschen erfurchtsvolles Verhalten und Verehrung abverlangt. Im allgemeinen wird das Heilige durch Gegensatzbegriffe definiert: als heilig gilt das, was nicht unter die Kategorie des Profanen fällt.

Die Phänomenologie hat das Problem der Unbestimmbarkeit des Heiligen durch das Studium der Wirklichkeit, die durch sie zum Ausdruck kommt, überwunden; dazu führte W. F. Otto in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Studien durch, durch die er den autonomen Aspekt der Erfahrungen des Heiligen bestätigen konnte. Er definierte das Heilige, ohne Gegensatzbegriffe zu verwenden und ohne sie anderen moralischen oder rationalen Kategorien unterzuordnen. Konkret behauptet Otto, daß das Heilige durch seine Wirkung auf das menschliche Verhalten verstanden werden könne: das Verhalten angesichts des Heiligen sei ein besonderes Verhalten. Es habe genaue Charakteristiken, die es von anderen Verhaltensweisen unterscheidet, die zu der gleichen Art von Ereignissen gehören, aber keine Heiligkeit haben. Das Verhalten zum Heiligen sei oft kodifiziert, das heißt mit Auflagen und Verboten verbunden. Das Verhalten zum Heiligen nehme Formen und Richtungen an, die von der Überzeugung geleitet seien, daß Dinge und Personen, die mit Heiligkeit ausgestattet seien, eine Macht und eine oft mysteriöse Stärke hätten, die den Ablauf der Ereignisse und das Schicksal der Personen zu ändern vermöge.

Ottos Definition des Heiligen ist offenkundig phänomenologisch, weil sie den Inhalt nicht mit Worten erklärt, die in direkter oder abstrakter Weise auf das Konzept selbst wieder Bezug nehmen. Statt dessen schaut Otto auf die Manifestationen des Heiligen, erklärt sie durch die Art, wie sie erscheinen und stellt erst danach Abstraktionen an.

Erminio Gius (1982a) geht dann über die phänomenologische Bestimmung des Heiligen hinaus, indem er eine im wesentlichen existentialistische Beschreibung versucht: „Das Heilige ist die Möglichkeit selbst, unendlich vielfältige Daseinsweisen zu sein; es ist die dialektische Bewegung zu einer Neubildung seines eigenen Wesens inmitten der Heiligkeit, (...) es ist die Möglichkeit für die Präsenz, sich in der Transzendenz zu leben als ständige Wiederentdeckung seiner inneren Freiheit, seiner schöpferischen Fähigkeit, seiner Möglichkeit der Teilhabe an der authentischen Freiheit der Kinder Gottes.“ (Gius 1982a)

Gemäß der Auffassung dieses Autors ist die Heiligkeit also in jedem Menschen zu suchen, wenn er sich mit der Welt in Verbindung setzt, und jede Beziehung ist in dem Moment heilig, wenn sie die innere Freiheit ermöglicht und die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen von der Fessel der Einsamkeit löst. Diese Kreativität ist immer Bewußtheit davon, daß man seine Existenz auf verschiedene und unendliche Weise entwerfen kann. Das Heilige und das Göttliche können sich also decken, aber das Heilige ist auf jeden Fall in jeder Person vorhanden. Auch wenn es oft verborgen ist, und wenn es auch geopfert wurde „der Macht der Sorge, des Besetztseins durch die Dinge, dem eigenen

Sicherheitsbedürfnis, dem Narzißmus, der eigenen inneren Armut“ (Gius 1982b, 69).

## Psychotherapie

Die Psychotherapie als Behandlung des menschlichen Geistes entstand vor sehr langer Zeit und wurde im Ursprung sicherlich mit der Zauberkunst und mit einigen archaischen Religionsformen verwechselt. Wenn wir aber die Psychotherapie als ein Behandlungssystem für seelische Störungen auffassen, welches mit nicht-pharmakologischen Mitteln arbeitet, dann müssen wir den Ursprung bei F. A. Mesmer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts suchen. Er führte die Hypnose und die Suggestion ein. Vor allem müssen wir den weiteren Ursprung bei S. Freud sehen, der mit der Psychoanalyse die ausschließliche Orientierung an der Symptomheilung überwand und damit die Ursache der seelischen Störung zum Gegenstand der Psychotherapie machte und sich nicht mehr mit der Behandlung der Beschwerden selbst begnügte.

Seither hat sich die Psychotherapie entwickelt und viele und unterschiedliche Behandlungsmodelle hervorgebracht, sodaß Harper 1959 eine Liste von 36 Interventionsmethoden aufstellte. Herink kam 1980 sogar auf 250 verschiedene Psychotherapiemethoden. Spätere Autoren versuchten in einem Bemühen um Vereinheitlichung die breite Skala therapeutischer Strukturen auf drei Hauptströmungen zu reduzieren:

- a) psychodynamisch-analytische
- b) kognitiv-verhaltenstherapeutische
- c) phänomenologisch-existentielle und humanistische.

Der Versuch, die unterschiedlichen Formen der Psychotherapie zu verbinden, benützt als Hauptkriterien die Theorie der Persönlichkeit, von der sich das Therapiemodell ableitet, die wissenschaftliche Tradition, die Theorie der Intervention. Anhand dieser Kriterien wurden alle bestehenden psychotherapeutischen Modelle den drei oben genannten Hauptströmungen zugeordnet.

Es gibt hingegen zahlreiche Methoden zur Bildung von Kategorien, nach denen die verschiedenen Therapierichtungen unterschieden und die vielen Interventionsstränge eingeordnet werden können; eine Art, die für das Thema, das wir hier behandeln, hilfreich sein könnte, besteht in der Unterscheidung der Psychotherapien in *theistische* und *atheistische*. Das Konzept des Heiligen und das Konzept von Gott sind darüber hinaus nicht nur für die existenzialistischen Therapiemethoden grundlegend, die sich dem Thema auch explizit stellen, sondern erweisen sich als ebensowichtig für jene Therapiemethoden, die das Problem des Göttlichen behandeln, aber oft ohne es zu benennen.

Wenn man tatsächlich das Göttliche als Bezugspunkt hernimmt, beschränken sich die Psychotherapien auf bloß zwei Typen, nämlich atheistische und theistische. In den ersten sind Gott und der Glaube das Emblem der Entfrem-



derung des Menschen von den Ereignissen der Welt, und der Mensch hat die Aufgabe, sich dem Heiligen zu versagen, um die eigene Authentizität und die eigene, individuelle Identität wiederzufinden, durch die man vor dem eigenen Schicksal verantwortlich ist. In den theistischen Therapie-richtungen ist Gott das Fundament der Existenz, sind der Sinn und der Wert, auf welche sich der Mensch beziehen soll, um seine Identität zu finden, die ihn aus seiner Einsamkeit herausführen und es ihm ermöglichen, sich auf den anderen auszurichten.

Wenn man diese kategoriale Unterteilung verwendet, finden wir ein erstes Moment der Einheit zwischen der Psychotherapie und dem Gegenstand der Religion (nicht unbedingt zwischen Psychotherapie und Religion). Tatsächlich bedienen sich alle Theorien des Heiligen: entweder um es zu leugnen oder um auf es als das Licht der Existenz zu verweisen. Es ist klar, daß das nicht immer direkt gesagt wird. Die Kategorien sind als ideale Konstruktionen und als extreme Pole eines ebenso idealen Segments zu verstehen, wo jedes psychotherapeutische Modell eine Position finden kann, die mehr oder weniger nahe am theistischen oder atheistischen Extrem liegt. Nehmen wir z.B. den Pawlowschen Behaviorismus, nach welchem der Mensch, seine Gesundheit und seine Pathologie ausschließlich von gleichsam mechanischen Konditionierungen abhängen und wo als Konsequenz davon die Therapie mit ebenso mechanischem Dekonditionieren erfolgt. Wir wissen nicht, ob Pawlov Gott ausdrücklich oder theoretisch gelehnet hat; aber er hat nicht nur Gott gelehnet, sondern hat sicherlich dem Menschen die Existenz einer Spiritualität abgesprochen. Er mußte notwendigerweise den Menschen die Spiritualität und die Heiligkeit absprechen, um mit seinem eigenen Theoriemodell und der resultierenden therapeutischen Praxis die wissenschaftliche Kohärenz und die scheinbare, positivistische Sicherheit zu erreichen.

Eine andere Art, die verschiedenen Modelle der psychologischen Behandlungsformen zu trennen, ist jene, welche E. Gius (1982) verwendet hat - einer der berühmtesten italienischen Forscher der Anthropanalyse L. Binswangers. Gius unterteilt die verschiedenen Formen der Analyse in nur zwei unterschiedliche Klassen anhand der tiefen und neuen Bedeutung der Psychotherapie, die sich in den Begriffen „repressiv“ und „reparativ“ niederschlägt. Nach Gius sind die Psychotherapien also entweder repressiv-hemmend oder reparativ-heilend. Eine hemmende Methode (Gius nimmt die orthodoxe Psychoanalyse als Beispiel) betrachtet den Patienten als ein Subjekt, das von den Gesellschaftsnormen abweicht und das dahin geführt werden muß, daß es wieder Gefühle und Verhalten entsprechend der Theorie und der Ideologie dieser psychotherapeutischen Strategie ausdrückt.

Auch wir stimmen mit dieser Aufteilung der psychotherapeutischen Methoden in repressiv-hemmende und reparativ-heilende - oder besser befreiende - Interventionsweisen bei psychischen Störungen überein. Die einen werden repressiv, weil sie sich von einer Ideologie leiten lassen und sich beim Versuch, den abweichenden Patienten auf

den richtigen Weg - den Weg ihrer Ideologie - zu bringen, verhärten. Zu diesem Zweck werden Techniken und Instruktionen eingesetzt, mit deren Hilfe der Patient besser die krankhaften Mechanismen benutzen soll, auf denen sich unsere - noch zu technokratische - Gesellschaft gründet. Durch sie verringert sich die Möglichkeit des Menschen, seine Bedürfnisse auszudrücken und nach seinen Werten zu suchen.

Repressiv ist auch jedes Modell, das den Patienten ideale Werte vorschlägt, seien sie theistischer oder atheistischer Natur. Dabei handelt es sich um Ideale, die theoretisch im Vorhinein gebildet wurden mit dem Zweck, der eigenen Existenz einen Sinn zu verleihen; sie erfüllen daher eine Funktion der inneren Befriedigung. In diesen Modellen wird der Patient gläubig, unabhängig davon, ob er einer Religion angehört oder nicht und nimmt in dogmatischer Weise Werte des anderen als eigene an. Er hat entweder Vertrauen in den Therapeuten und in die Behandlung oder ist unfähig, die Zuwendung des Therapeuten aufs Spiel zu setzen und ihn narzißtisch zu verletzen. Es ist sicherlich weniger gefährlich, sich in eine Zweierbeziehung einzulassen, wenn man geschützt ist durch eine strenge Rolle als Heiler, gesund und ausgerüstet mit allmächtigen Behandlungsinstrumenten. Gestützt durch eine Ideologie, die den anderen als verrückt oder unangepaßt beschreibt und Gesundheitsmodelle liefert, an denen man sich orientieren kann, um die Verrücktheit der anderen in akzeptabler Weise zu umschreiben, wird der Wert der Behandlung glaubwürdig und die Gesellschaft vor den Außenseitern geschützt. In einem solchen Kontext besteht daher keine Gefahr, daß der Analytiker (Psychotherapeut) sich dem seelisch Kranken zu ähnlich fühlt und sich einer plötzlichen Anwendung von relationaler Authentizität in derselben inneren - geistigen - Armut - wie der Patient wiederfindet, von der beide versuchen herauszukommen unter identischen Bedingungen des Menschseins und auf der Suche nach Werten und Sinn: der eine, indem er verrückt wird, der andere, indem er den Wahnsinn behandelt. Es besteht daher keine Gefahr, daß die Rollen verwechselt werden oder daß der Therapeut seine sichere Identität plötzlich verliert. Dagegen gibt es den Sieg des Narzißmus, der Arroganz dessen, der mit seinen wissenschaftlichen Kenntnissen sein eigenes existentielles Vakuum armselig auffüllt. Der Gipfel der repressiven Feigheit besteht darin, den leidenden Menschen wieder an eine Normalität zu adaptieren, die auf dogmatische Weise auf gesellschaftlichen Prinzipien beruht, die den Erfordernissen des Menschen und seinem existentiellen Ziel, sich von den Zwängen der vergänglichen Dinge zu befreien, entgegen stehen. Der Priester-Therapeut, der Verhaltensweisen lehrt und auferlegt, die nicht aus der Solidarität mit dem Patienten erwachsen, hindert sich, am Leid des anderen teilzuhaben und sich in ihm wiederzuerkennen; schlimmer noch, er hält das Leid von sich ab: und da das Leid Ergebnis eines „Abweichens“ ist, benutzt der nicht-deviante Therapeut den, der leidet, um seine eigene „Normalität“ und seinen gesunden Zustand zu bestätigen.

Es ist schließlich jede therapeutische Beziehung als

repressiv zu bezeichnen, in welcher der Therapeut Komplize eines Spieles ist, bei dem die Gesellschaft die Aufgabe stellt, den devianten Patienten mit Hilfe von Techniken auf die Geleise der gesellschaftlichen Normalität zu bringen. In der Annahme einer solchen Rolle stellt der Psychotherapeut seine Kenntnisse und Methoden der Gesellschaftskontrolle zur Verfügung und arbeitet somit gegen den Menschen, statt zu ihm hin. Er wird damit selbst zum Priester einer Religion, deren Heiligkeit nicht das Göttliche ist, sondern die Angst vor der Verschiedenheit, vor all dem, was wissenschaftlich nicht kontrolliert werden kann und was sich den von den Gesellschaftsgruppen als befriedigend anerkannten Werten oder Unwerten nicht anpaßt. Der Psychotherapeut, ganz gleich ob existentialistischer oder positivistischer Prägung, ist dann ein Beichtvater, der eine Beziehung bildet, wo der bußfertige Patient seine Sünden gegen einen Gott zugibt, der die Gestalt der wissenschaftlichen Sicherheit und der von ihr abgeleiteten Theorien annimmt. Ob das heilige Objekt nun Gott oder die Wissenschaft sei, der Psychotherapeut hat seinen eigenen Glauben auszusetzen und sich damit freizugeben für den Mut, sich in die Beziehung einzulassen und dabei Gefahr zu laufen, mit der eigenen Identität in Verwirrung zu geraten, weil er als grundlegenden Wert für den eigenen Beruf den Abschluß jedes ideologischen Kompromisses ansieht.

## Heilende Psychotherapie

Wie kann eine heilende Psychotherapie aussehen? Bis jetzt haben wir sie durch ihren Gegensatz beschrieben: reparativ-heilend ist das, was nicht repressiv-hemmend ist. Hier soll nun eine Beschreibung versucht werden, indem die Gedanken von Gius erweitert werden.

Reparativ heilend ist eine Beziehung, in welcher der Patient Person wird und Gegenstand der Liebe des Therapeuten, sodaß er sich mit ihm in absoluter Freiheit bei der Suche seines Sinns wieder herstellt und daß beide als Paar in einen Prozeß radikaler Veränderung des Wissens um sich selbst gelangen.

Die Psychotherapie ist reparativ-heilend, wenn mit dem Wort Liebe das Konzept der Heiligkeit koinzidiert, eine Heiligkeit, die die Freiheit darstellt, die kreativen Kapazitäten eines jeden zum Ausdruck zu bringen, in einem unablässigen sich Finden in den existentiellen Möglichkeiten. Die Psychotherapie ist heilend, wenn sie über die Notwendigkeit der Behandlung hinaus das Heilige in jeder Form des Daseins, in jedem Wahnsinn entdeckt. Heilsam ist jede Psychotherapie, die sich selbst heiligt, indem sie die geistige Armut des Therapeuten und Patienten erkennt und annimmt und im Modus der Zweierbeziehung unter Gleichgestellten einen Entwurf der Existenz wiederfindet, der sich, wenn auch bescheiden, so dennoch in die Geistigkeit erhebt. Heilend, heilig und geistig ist jede Psychotherapie - ich denke z.B. an die Existenzanalyse - die die Geistigkeit in all jenes übersetzt, was Solidarität, Respekt, Sinn

der Existenz ist, der in der eigenen Möglichkeit liegt, andere in der Tiefe zu lieben, in einer unbegrenzten Hingabe an den Verlauf der Zeit, in den unendlichen Wirklichkeiten, die darin freigegeben werden:

- reparativ-heilend ist jede Zweierbeziehung, die ein einmaliges und einzigartiges Gepräge hat und wo Ideologie und Werte mit der kollektiv-gesellschaftlichen Ideologie nicht übereinstimmen müssen, sofern sie nicht destruktiv sind. So heilen sich Patient und Therapeut gegenseitig ohne vorgegebene Kategorien theoretischer, technischer oder wertmäßiger Art. Sie suchen in der Beziehung ihre Theorie, ihre Technik und ihre Werte;
- eine Beziehung ist reparativ-helfend, je mehr sie auf festgesetzte Regeln für eine klare Trennung der Therapeuten-Patientenrolle verzichtet. Indem sich die beiden gegenseitig anvertrauen und vertrauen, finden sie Heilung in einem Bündnis, dessen Ziel die Suche der Heiligkeit darstellt, die in jedem der beiden gegenwärtig ist. Eine solche Beziehung ist kein Bündnis, das nach mehr Effizienz im Überleben der Verkommenheit, der sozialen Einsamkeit, der gewaltsamen und zwingenden Vergänglichkeit oder einer in Kodices gefaßten Daseinsbewegung sucht. Diese Heiligkeit ist in uns allen vorhanden, auch wenn sie durch die Inauthentizität und Verfremdung verborgen ist. Sie stellt jenes Bewußtsein dar, die Möglichkeit zu unendlich vielen Arten des Daseins zu haben. Sie bestehen in der Möglichkeit, radikale Veränderungen in der Kenntnis von sich selbst vollbringen zu können: ob am Ende ein Gott ist oder nicht, ist dann nicht von Bedeutung.

## Religion, Psychotherapie und das Heilige

Im Verlauf dieses Beitrags wurden vielleicht unerwartete und unvermutete Zusammenhänge zwischen Religion, Psychotherapie und dem Heiligen gefunden. Die Religion steht nur dann in einem verbindenden Zusammenhang mit der Psychotherapie, wenn wir von repressiv-hemmender Psychotherapie sprechen, also jener Psychotherapie, die die Heilung einer von der Norm abweichenden Person zum Ziele hat. Zwischen reparativer Psychotherapie und Religion haben wir nichts gefunden, das sie verbinden würde, wenn wir nicht eine dritte Wirklichkeit eingeführt hätten: das Heilige. Tatsächlich entsteht die Verbindung zwischen reparativer Psychotherapie und Religion durch den Gegenstand der Religion selbst, der das Heilige ist. Die Psychotherapie ist für den Menschen Liebe, Heilung und Befreiung, wenn es ihr gelingt, das Heilige, das in uns allen ist, zu befreien. Aber paradoxerweise muß dieses Heilige mit dem Dogma, dem Mysterium und dem Glauben nichts zu tun haben; es ist eine Art Heiligkeit, die mit dem Leben und nicht mit Gott übereinstimmen kann.

## Literatur

- A.A.V.V. (1989) Trattato Enciclopedico di Psicologia dell'età evolutiva. A cura di M. W. Barracchi. Piccin ed., Padova
- BINSWANGER L. (1973) Essere nel mondo. Con una introduzione critica alla sua Analisi Esistenziale, Roma Ed
- BRAIDO P.- SARTI S. (1967) L'idea di Dio presso ragazzi della scuola dell'obbligo. Orientamenti pedagogici, 1967, 14, 5, CLEUP PD, Padova
- FRANKL V.E. (1975) Dio nell'inconscio. Morcelliana Ed., Brescia
- FRANKL V.E. (1977) Logoterapia e Analisi Esistenziale. Morcelliana Ed., Brescia
- FRANKL V.E. (1978) Teoria e terapie delle Nevrosi. Morcelliana Ed., Brescia
- FRANKL V.E. (1982) Ärztliche Seelsorge. Wien: Deuticke
- GIUS E., Benna L., De Sanctis R. (1975) L'antropoanalisi di L. Binswanger. Antonianum-Roma e La Scuola-Brescia Ed.
- GIUS E., Cavanna D. (1979) La personalità. In: Nuovi Orientamenti Teorici, vol 3 o, Patron Ed., Bologna
- GIUS E. (1982a) Vortrag am Kongreß "Psicoterapia e Psicomatica a confronto con il Sacro", Padua 1982 (Wiss. Leitung: Caillotto P., Regazzo L.D.)
- GIUS E. (1982b) Con Freud o con Binswanger? Riza no 22, Riza Ed. Milano
- HARPER R.A. (1959) Psychoanalysis and Psychotherapy: 36 Systems, Englewood Cliffs, Prentice Hall, N.S.
- HERINK (1983) aut. cit. in 'Un confronto tra i principali orientamenti della psicoterapia contemporanea' di Caillotto Paolo, Piovani Ed., Abano Terme
- HUSSERL E. (1972) La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Il Saggiatore ed., Milano
- NONIS P. (1979) Religione e Paura, Piovani. Abano Terme
- OTTO W.F. (1923) Der Geist der Antike und die christliche Welt. Meno, Frankfurt
- OTTO W.F. (1926) Die Manen. Von der Urform des Totenglaubens. Meno, Frankfurt
- POPPER K.R. (1969) Scienza e filosofia - problemi e scopi della scienza. Einaudi ed., Torino
- REGAZZO L.D. (1981) Il paradosso cattolico del peccato. In: L'esperienza ed il comportamento nella relazione terapeutica, A. A. V. V., a cura die Caillotto-Regazzo, Piovani ed., Abano Terme
- REGAZZO L.D. (1984) Morte, Amore: Principi di vita: Piovani ed., Abano Terme
- REGAZZO L.D. (1992) Separazione e rischio: In: Depressione? A. A. V. V., Piovani ed., Abano Terme
- REGAZZO L.D. (1995) Adulti che tacciono, Synthesis no 30, Piovani Ed., Abano Terme
- REGAZZO L.D., Dimattia G. (1995) Death feeling in children: a research among primary school teachers In: Journal of the Society of Existential Analysis, London
- VIANELLO R. (1980) Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile. Giunti-Barbera ed., Firenze
- ZANOVELLO Marin M.L., Vianello R.: Ricerca condotta a Thiene su soggetti dai 13 ai 15 anni. Problemi di Psicologia dell'età evolutiva, Vol 1, 1977 CLEUP PD, Padova
- ZANOVELLO Marin M.L., Vianello R.: Ricerca di sondaggio sull'atteggiamento magico infantile. Età Evolutiva, 1980, no 7, CLEUP PD, Padova

*Anschrift des Verfassers:*

*Dott. Lucio Demetrio Regazzo  
Istituto di Analisi Relazionale  
Piazzale Mazzini, 3  
I-35137 Padua*

*Dott. Regazzo ist Direktor dieses Instituts, das neben der Patientenbetreuung auch eine Ausbildung in phänomenologisch-existentialer Psychotherapie anbietet. Das Institut steht in wissenschaftlicher Zusammenarbeit mit der GLE.*

# Was ist existenzanalytisch-logotherapeutische Beratung und Begleitung?

Silvia Längle

**Zu dieser Frage haben wir im letzten Sommer im Ausbildungsteam der GLE ausführlich beraten und diskutiert. Wir sehen das sinnorientierte Vorgehen der Logotherapie von ihrem Wesen her als bestens geeignet für Beratung und Begleitung existentieller (Krisen-)Situationen. In Abgrenzung zur Existenzanalyse als Psychotherapie ist in der GLE „Logotherapie“ die Bezeichnung für die beraterische Vorgangsweise. Da die Beratungsausbildung in der GLE aber nicht nur die rein sinnorientierte Vorgehensweise vermittelt, sondern darüberhinaus auch einen Zugang zu breiteren existenzanalytischen Themen wie z.B. Grundmotivationen, Phänomenologie, Authentizität, personale Ressourcen und Abgrenzungen, Entscheidungsfähigkeit, Willensstärkung, Beziehungsfähigkeit, Konfliktfähigkeit, Anleitung zur Persönlichkeitsentfaltung usw., hat die Beratungsausbildung der GLE neben der spezifischen Bezeichnung „Logotherapie“ auch die Bezeichnung „existenzanalytische Beratung und Begleitung“. Das Diplom der GLE wird daher auf die Bezeichnung „Logotherapie und existenzanalytische Beratung und Begleitung“ ausgestellt.**

**Im folgenden werden die in den Diskussionen des Ausbildungsteams der GLE im Konsens erarbeiteten inhaltlichen Beschreibungen unseres Verständnisses für Beratung und Begleitung wiedergegeben.**

Worin unterscheidet sich Beratung von Psychotherapie? Haben sie spezifische Vorgangsweisen oder unterscheiden sie sich nur im Ausbildungsgang und in der Honorierung der Krankenkassen? Die Psychotherapie hat sich spätestens seit dem neuen Psychotherapiegesetz in Österreich breitflächig etabliert - wird Beratung dadurch überflüssig? Atmosphärisch wurde die Akzeptanz für Beratung und Begleitung in den vergangenen Jahren schmaler. Dies soll Anlaß sein, das Spezifische in der Zielsetzung und Umsetzung von Beratung und Begleitung darzustellen.

## Existenzanalytische Beratung

Die Beratung arbeitet auf der Handlungsebene mit dem Ziel, eine Lösung für ein aufgeworfenes Problem aufzufinden.

Psychotherapie hingegen wendet sich einer dahinterstehenden Traumatisierung oder der Ebene der Persönlichkeitsstruktur zu. Sie zielt darauf ab, das dazugehörige Erleben hereinzubringen, zu halten und zu verarbeiten.

Das heißt also, Beratung befaßt sich lösungsorientiert mit einer Aufgabe oder einem Thema. Auf der Handlungsebene zu arbeiten bedeutet folglich, daß der Berater ressourcenorientiert vorgeht und dabei folgende Mittel einsetzt:

- geeignete Sichtweisen werden auf dem Hintergrund der Selbst-Distanzierung vermittelt („... so hab' ich es noch nie gesehen“)
- Informationen und Kenntnisse z.B. aus der existenzanalytischen Anthropologie verhelfen, das Spektrum des Möglichen zu erweitern („letztlich verbleibt mir immer ein Freiraum, um mit dem Faktischen im Leben umzugehen“)

- beraterische Methoden (z.B. die Dereflexion, Sinnerfassungsmethode, Willensstärkungsmethode) werden eingesetzt.

Damit setzt Beratung immer dort an, wo der Patient/Klient jetzt steht. Manchmal reichen Impulse aus, um eigene Kompetenzen zu mobilisieren. Oft bedarf es dabei einer etwas längeren Hilfestellung, um Lebensbereiche neu zu ordnen und zu strukturieren. Die Beratungstätigkeit hat dadurch eine Nähe zur Kurzzeittherapie.

Beratung erfolgt also unter zwei Fragestellungen:

- "Was steht an?" - Damit wird die Problemstellung und die situative Anfrage erfaßt.
- "Was ist als nächstes zu tun?" - Unter dieser Frage erfolgt die Zuwendung zu Lösungsschritten und einem sinnorientierten Weg (Wertstrukturierung).

Beratung will letztlich, daß der Patient/Klient lernt, zunehmend besser mit seiner Persönlichkeit umzugehen. Es geht um einen Kompetenzgewinn im Umgang mit sich und der Welt, um ein Entwickeln des intentionalen Fühlens der Person auf Welt hin. Dies stärkt rückwirkend wiederum die Person. Die Minimalanforderung von Beratung ist, Verhaltensweisen zu erweitern und andere Gewichtungen im Leben vornehmen zu können.

Der Berater soll ein Gespür dafür haben, wann die Grenze zur Therapie erreicht ist. Dies ist jedenfalls dann der Fall, wenn sich das lösungsorientierte Vorgehen als nicht wirkungsvoll erweist und in der Folge das Problem immer wieder störend auftritt. Wenn also mögliche Lösungen nicht aufgegriffen werden können oder neue Sichtweisen nicht greifen, kommt die Persönlichkeitsebene mit ins Spiel. Hier ist die Schnittstelle zur Psychotherapie, an die dann die Beratung abzugeben ist.

Neben diesen inhaltlichen Beschreibungen der Beratungstätigkeit soll auf die selbstverständliche Haltung des

Beraters nicht vergessen werden. Sie ist gekennzeichnet durch ein empathisches Einfühlungsvermögen und ein phänomenologisches Erfassen dessen, worum es dem Patienten/Klienten geht.

Die Kunst des Vorgehens besteht unter anderem auch darin, die Schritte so klein zu wählen, daß der Patient/Klient die Veränderungen eigenständig vornehmen kann.

Dies läßt sich zusammenfassend in folgende Definition bringen:

*Beratung arbeitet lösungsorientiert auf der Handlungsebene an einer Aufgabe oder an einem Thema.*

## **Existenzanalytische Begleitung**

Von existenzanalytischer Begleitung ist dann zu sprechen, wenn kein zu lösendes oder zu bearbeitendes Problem vorliegt, sondern eine unausweichliche und unabänderliche Lebenssituation durchzustehen ist. Wir haben daher die Begleitung folgendermaßen definiert:

*Begleitung ist die annehmende, mittragende Anwesenheit, die den Menschen aushält und mit ihm in seiner Situation angemessen verweilen kann. Die Haltung des Begleiters ist raumgebend, teilnehmend und von Respekt vor der Würde der Person geprägt.*

Das fordert vom Begleiter die Kompetenz, dem Abgründen der menschlichen Existenz standhalten zu können, wie auch offen zu sein für das Staunen vor der Größe des Menschen, die in der Haltung zum Schicksal zum Ausdruck kommen kann.

## Religion und/oder Psychotherapie

*In der letzten Ausgabe von EXISTENZANALYSE (3/95) wurde ein Artikel von B. Kalies zum Thema "Existenzanalyse als Therapie ekklesiogener Neurosen" veröffentlicht. A. und S. Längle hatten dem Artikel einige kritische Anfragen hinzugefügt, die zu den folgenden Reaktionen führten. Eingelangte Leserbriefe von B. Kalies, S. Brookmann und R. Hefti und eine Antwort von A. Längle werden hier wiedergegeben.*

## Ein brisantes Thema

### Eine Antwort von B. Kalies auf Anfragen zu ihrem Artikel

Lieber Alfried, liebe Silvia,

sind's wirklich Fragen an mich persönlich oder eher Diskussions-(zünd)stoff bzw. Statements zu einem anscheinend brisanten Thema? Wie dem auch sei, ich möchte persönlich antworten auf das, was mich berührt bzw. angreift:

#### Frage 1:

Patienten kommen - so sagt es schon das Wort - weil sie leiden, an ihrem Leben, an ihren Beziehungen und zum Teil auch an ihrem Glauben.

Seelsorger schicken Menschen zum Therapeuten (hoffentlich, wenn sie merken, daß diesem Leiden mit geistlichem Rat allein nicht beizukommen ist).

Etliche gläubige Menschen gehen zum Seelsorger, weil sie meinen, ihr Leiden müßte eine Folge ihres „unzureichenden Glaubens“ sein - sollte doch mit der Bekehrung „alles neu“ werden...

Neurotische Menschen werden mit Sicherheit auch Glaubensprobleme haben, wenn man unter „Glauben“ nicht das intellektuelle „für-wahr-halten von etwas“ versteht, sondern eine Liebes- und Vertrauensbeziehung zu einem personalen Gegenüber, sprich Gott.

Insofern gibt es kein Entweder - Oder im Sinne Eurer Frage.

#### Frage 2:

Ich teile Klienten keine Überzeugungen mit. Ich lasse sie teilhaben an meiner Erfahrung bzw. meinem Erleben - dies tun wir als Therapeuten sicher alle, sei's auch „nur“ an unserer Grundwerterfahrung.

Daß es Therapeuten gibt, die bewußt oder häufiger unbewußt ihre Klienten durch ihre Überzeugung beeinflussen, ist natürlich ein großes Problem, das es mit hohen Ausbildungsstandards, besonders im Bereich der Selbsterfahrung, zu bekämpfen gilt.

#### Frage 3:

Ich hoffe, niemand von uns gibt Antworten, ohne sich die Mühe zu machen herauszufinden, wonach ein Mensch fragt....

Fragt er, weil er unter seinem Glauben leidet, so ist dies sein und damit auch mein Thema.

Ich verstehe die von Euch gezogene Parallele nicht. Als Therapeutin werde ich mich da verweigern, wo ein Klient mich zum „Erfüllungsobjekt“ seiner Bedürfnisse machen will, seien sie erotischer, emotionaler oder religiöser Natur. Meine Aufgabe liegt darin, ihm zu helfen, für sich einen (besseren) Weg zu finden, seine Bedürfnisse zu befriedigen.

Als Wählende angefragt würde

ich sagen, warum ich es für mich wichtig finde, von meinem Wahlrecht und der damit verbundenen Entscheidungsmöglichkeit Gebrauch zu machen. Ich antworte persönlich, werde aber nicht privat.

#### Frage 4/5:

Im vorliegenden Falle gab mir die Klientin durchaus den Auftrag, auch wenn dies in der Arbeit nicht wörtlich erwähnt wird. Sie spürte, daß ihr Gottesbild mitverursachend für ihr Leiden war, es ging also nicht um eine „Meinungsverschiedenheit“, sondern um ein existentielles Problem der Klientin, die Bearbeitung der Thematik war somit für den Therapieerfolg kausal wichtig. Ich habe dabei nicht „meinen Glauben dazugegeben“, sondern ihrem Bild meine Erfahrungen gegenübergestellt und damit den Horizont des Möglichen erweitert.

Sicher ist „Meinung“ als ein Begriff aus dem rationalen Bereich überhaupt kein treffendes Wort, wenn es um Glauben geht. Hier geht es doch vielmehr um Erleben, Erspüren, Erfahren. Wo Meinungen ausgetauscht werden, wird der existentielle Bereich verlassen.

#### Frage 6:

Ihr sprecht bei diesem Thema viel von Problemen, von Angst - sind es Eure Ängste, die Ihr in dieser Frage auf die „gläubigen Therapeuten“ projiziert?

Ich jedenfalls habe keine Angst um meinen Glauben und brauche den „beruflichen Kontext“ nicht, um ihm Bedeutung zu verleihen.

Es verhält sich genau umgekehrt: Meine Arbeit würde an Bedeutung verlieren ohne meinen Glauben - ist er doch ihr Grund in zweifacher Hinsicht:

Mein Glaube ist der Boden, auf dem für mich die Wahrhaftigkeit des Menschen basiert. Diese Wahrhaftigkeit des Menschen wiederum ist für mich die Motivation für meine Arbeit.

*Brigitte Kalies*

# Was bleibt von der Existenzanalyse?

## Bedenken infolge der Definition des existentiellen Sinns

Als Existenzanalytikerin in Ausbildung (Therapiekurs Göppingen/München) habe ich die Weiterentwicklung der Existenzanalyse stets mit Interesse verfolgt. Im Zuge der Kontroverse "Sinn-Glaube Sinn-Gespür" hat die Diskussion nun, im speziellen durch die Anfragen an Brigitte Kalies, einen Stand erreicht, an dem ich meine Bedenken und Fragen auch aussprechen möchte. Zunächst möchte ich betonen, daß ich die Vertiefung und Ausweitung der Existenzanalyse zur Personalen Existenzanalyse als einen wesentlichen und notwendigen Schritt mitvollziehe. Ich teile die Auffassung, daß die Emotionalität im Franklschen Konzept noch nicht den ihr gebührenden Stellenwert einnimmt. Das Heben und Bergen der Emotionalität, die biographische Arbeit und die Selbsterfahrung als Element der Ausbildung halte ich für unumgänglich. Meine Bedenken betreffen im wesentlichen zwei Bereiche:

### 1. Die Kritik der Nähe zur Religion

A. Längle beanstandet die Zweideutigkeit des Franklschen Sinnbegriffes, die damit verbundene Unmöglichkeit, den Sinnbegriff vom Absoluten zu trennen und die sich daraus ergebende Unschärfe in der Abgrenzung zwischen Psychotherapie und Religion.

Frankl selbst siedelt seinen "Übersinn" jenseits der Zuständigkeit des therapeutischen Rahmens und selbst der konkreten alltäglichen Handlungsebene an. "Meinen Glauben an den Übersinn muß ich im Augenblick meines Handelns, um überhaupt handeln zu können, abblenden." (Der leidende Mensch: 1990, S. 321). So bleibt die im "situativen Sinn" vernehmbare Gewissensstimme als "Ein-

fallstor der Transzendenz" (A. Längle, Bull. 2/94) und damit als Mittler zur Absolutheit. Wie ist aber nach Frankl diese Verbindung beschaffen? Sie kann, aber sie muß nicht religiös gefärbt sein. An dieser entscheidenden Stelle bleiben Logotherapie und Existenzanalyse meines Erachtens gänzlich freilassend. Frankl: "So ist sowohl die Existenz Gottes als auch seine Nicht-Existenz je eine Denkmöglichkeit... nicht aber eine Denknotwendigkeit." (ebd. S. 374). "...logisch spricht ebensoviel für wie gegen die eine bzw. die andere Deutung." (ebd. S. 197).

Ob der durch das Gewissen aufgefundene Wert seine Werthaftigkeit aus einer persönlichen Resonanz mit einem religiösen oder atheistischen Bezugsrahmen empfängt, bleibt dem intimsten Bereich vorbehalten: der persönlichen Entscheidung. Religiosität stellt somit eine Möglichkeit persönlicher Antwort dar, die atheistische Haltung eine andere. In diesem Fall spricht sich durch das Gewissen die Bezogenheit auf das schlichte Gegebensein von Lebendigkeit aus (Existentialismus).

Zwar sollen Logotherapie und Existenzanalyse die unbewußte Religiosität bewußt machen, aber nicht durch Übertragung, sondern durch argumentative Widerlegung, um weltanschauliche Beeinflussung zu vermeiden, denn zum Glauben kann man eben nicht durch Wissen gelangen, sondern nur durch "persönlichen Einsatz" in Form einer Entscheidung (ebd. S. 197).

Frankl spricht mit größtem Respekt vom Freiraum dieser Entscheidung: "Bei der von uns abverlangten Entscheidung stehen wir unter keinerlei logischem Zwang." "Nur zu einem Wissen kann ich gezwungen sein, zum

Glauben nicht" (ebd. S. 374). Die rationale Ebene ist persönlich (existentiell und emotional) freilassend. Mit diesem Sachverhalt möchte ich auf die in der Einleitung der Anfrage an B. Kalies gestellte Frage antworten, wie es möglich sein soll, den Widerstand gegen die einmal bewußt gewordene Religiosität durch Widerlegung zu beheben, ohne weltanschaulich zu beeinflussen (Längle, Existenzanalyse 3/95).

Die Nähe zur Religion ist also so beschaffen, daß sie eine Möglichkeit darstellt, die zu ergreifen der persönlichen Entscheidung vorbehalten bleibt. Meiner Ansicht nach ist weltanschauliche Neutralität gegeben, wenn alles möglich, aber nichts zwingend ist. Und zwingend, sowie in sich widersprüchlich erscheint es mir, Neutralität durch Ausschluß erreichen zu wollen. Sollte eine psychotherapeutische Gesinnung, die auch die geistige Dimension des Menschen umfassen will, nicht den Mut aufbringen, für eine mögliche (nicht für eine zwingende!) Nähe zur Religion einzustehen. Kann sie ihrem Anspruch überhaupt noch gerecht werden, wenn sie diese Offenheit verläßt? Ich denke nicht. Existenzanalytisch stellt sich mir die Frage, warum etwas nicht sein darf?

### 2. Die Trennung von existentiell-em und ontologischem Sinn-Definition des existentiellen Sinns

Die zu Beginn von Punkt 1 geschilderte Problematik löst A. Längle durch die Neudefinition der Sinnkategorien. Für den psychologischen Bereich gilt der existentielle Sinn, der mit dem Absoluten in keinerlei Verbindung mehr steht. Er "erwächst einzig aus der Relation Subjekt - Situation" (Längle, Existenzanalyse 1/95) und rückt die Emotionalität ins Zentrum.

Worin gründet aber das Subjektive, bzw. die Emotionalität? Frankl spricht von einem Wertmaßstab, der in eben dieser Relation zum Tragen kommt: "Nur sind die Werte, auf die er (der Wertmaßstab) geeicht ist, in einer solchen Tiefenschicht unserer

selbst verankert, daß wir, wofern wir uns selbst nicht untreu werden,... gar nicht anders können als ihnen zu folgen..., weil wir sie schon immer "sind" (ebd. S. 91).

Die Trennung der Sinnkategorien und das Herauslösen der Intentionalität aus dem existentiellen Sinn unterbindet auch die Hinwendung zu diesem Ursprung in uns selbst, in dem doch letztlich das Geheimnis der Individualität geborgen ist. Wie soll denn die Emotionalität noch ihren Platz in der Anthropologie der Existenzanalyse erhalten, wenn ihr für ein dem "Willen zum Sinn" vorausgehendes Stadium ihre latente Intentionalität abgesprochen wird? Wenn ich nicht mehr in jedem Augenblick des therapeutischen Prozesses darauf hinarbeite, ein Verschüttetes, aber im Grunde Vorhandenes freizulegen, sondern vom therapeutischen Prozeß erwarte, diesen Grund als solchen erst einmal zu erstellen, drängt sich mir die Gefahr eines bedrohlichen Machtanspruchs auf. Frankls "psychiatrisches Credo" des "unbedingten Glaubens an den

personalen Geist" scheint mir verletzt.

Kann nicht aus dem heilsamen In-Berührung-Kommen mit der eigenen Emotionalität nur deshalb die Möglichkeit zur anschließenden Stellungnahme und Entscheidung erwachsen, weil ich in meiner Emotionalität auch meiner unbewußten Geistigkeit in Form des intentionalen Fühlens begegne? - Als einem Ausdruck von Gewissen und Eros, wurzelnd im irrationalen, nur intuitiv zugänglichen Bereich des geistig Unbewußten?

Im Zuge der Kontroverse wurde die Frage gestellt, was durch die Trennung der Sinnkategorien verlorenginge. Die Konsequenzen der Auftrennung und Zuordnung erscheinen mir aber so schwerwiegend, daß ich gegenläufig anfragen möchte, was eigentlich nach diesem Schritt von der Existenzanalyse noch bleibt?

Aus vielen Richtungen nähern sich psychologische und psychotherapeutische Ansätze der geistigen Dimension des Menschen an. "Menschen sind partiell frei. Sie können ihre künftigen Bedingungen dadurch beeinflus-

sen, daß sie ihr eigenes Verhalten steuern" (A. Bandura: Sozial-kognitive Lerntheorie: 1979, S. 202). "Hat der Mensch nicht das Glück einer positiven Bindung in der frühen Kindheit gehabt, so ist er für den Start ins Leben benachteiligt. Aber weder im positiven noch im negativen Fall ist der Mensch durch seine frühen Erlebnisse determiniert." (B. Kendell über die "Bindungstheorie" von J. Bowlby, FU Berlin, PI, 1986)

Die Existenzanalyse verfügt über die notwendige Anthropologie, dem Phänomen menschlicher Freiheit zu begegnen. Da mir diese anthropologischen Grundlagen durch die jüngste Entwicklung bedroht erscheinen, ist mir die Beantwortung der genannten Fragen ein wesentliches Anliegen.

Es gibt viele Ausbildungskurse. Wie geht es Euch anderen zu dieser Thematik? Bin ich die einzige, der sich diese Problematik darstellt?

*Susanne Brookmann*

## Keine Lebensbereiche ausschließen

Antwort von A. Längle auf S. Brookmans Bedenken

Liebe Frau Brookmann,

ich glaube, ich habe das Anliegen, das Sie in Ihrem Artikel vorbringen, gut verstehen können. Sie haben Sorge, daß die Existenzanalyse durch ihre jüngste Entwicklung die Religiosität des Menschen ausklammern könnte, wodurch den Menschen und nicht zuletzt der Existenzanalyse/Logotherapie viel verloren ginge. Eine solche Entwicklung würde auch mich mit Sorge erfüllen. Ich teile Ihr Anliegen aus persönlichen und ebenso beruflichen Gründen, und wir sollten darauf achten, daß nicht Lebensbereiche des Menschen in unserer Psychotherapie-

richtung ausgeschlossen werden - hier eben die Religiosität des Menschen und sein freier Glaube an Gott.

### Raum für religiöse Dimension

Wir unterscheiden uns möglicherweise darin, daß ich nicht sehen kann, daß eine solche Entwicklung in der GLE stattfände. Durch die Trennung des Sinnbegriffes in einen ontologischen und einen existentiellen ist meiner Meinung nach sogar noch mehr Raum für die religiöse Dimension des Menschen entstanden, für Gläubige ebenso wie für Ungläubige. Eine Auftrennung der Begriffe bestreitet ja

nicht die Existenz eines der beiden Inhalte. Durch ihre Benennung werden die Themen sogar noch markanter. Ein religiöser Sinn hat neben dem situativen Sinn einen neu zugewiesenen Platz im System der Sinnlehre; er würde der Kategorie des ontologischen Sinns zuzurechnen sein.

Die Trennung der Begriffe besagt im Grunde ja nur, daß der existentielle Sinn (z. B. für mich jetzt: diese Antwort zu verfassen) nicht notwendiger Weise und zwingend mit dem ontologischen Sinn ident ist (der könnte z. B. sein: das Verfassen einer Antwort als einen Auftrag Gottes anzusehen; oder zu glauben, daß das zu meiner Bestimmung gehöre, wofür ich glaube, auf der Welt zu sein). Sie werden zu Recht einwenden: das kann doch zusammenfallen! - Ja, der existentielle Sinn *kann* im ontologischen Sinn enthalten sein - aber muß er es? Es ist nicht ausgeschlossen, daß der existentielle Sinn der Situation mit dem ontologischen in Beziehung steht. Möglicherweise steht der existentielle Sinn sogar immer mit einem absolu-



ten Sinn in Verbindung. Das wäre erst noch eine weitere Debatte.

## Existentieller und ontologischer Sinn

Nun stellt sich aber die Frage, warum der existentielle Sinn mit dem ontologischen nicht zwingend zusammenfällt? Der Grund liegt in einer *qualitativen Differenz* zwischen beiden. Sie ist vergleichbar mit der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem bei Heidegger. Es ist daher zwischen dem existentiellen und dem ontologischen Sinn ein Schritt in eine neue Ebene zu tun. Ich möchte das erklären.

Bei einem existentiellen Sinn ist noch nicht von vornherein klar und keineswegs ausgemacht, daß sich der situativ erkannte Sinn mit dem ontologischen Sinn der Situation und dem ontologischen Sinn meiner selbst als handelnder Person deckt. Der existentielle Sinn ist eine subjektive, perspektivische Wahrnehmung der Situation, in der ich aus meiner Wahrnehmung heraus hoffentlich einen Teil des ontologischen Sinns der Situation und meiner selbst erfaßt habe. Wenn ich Ihnen z.B. auf Ihre Anfrage antworte, so antworte ich auf das, was ich als den Sinn ihrer Anfrage verstehe. Ich weiß aber nicht, ob ich den ganzen Sinn, den ihre Anfrage hat, erfaßt habe und erfassen konnte. Ihre Anfrage hat vielleicht einen Sinn für Sie selbst, um den ich nicht weiß, und vielleicht hat sie einen Sinn für die historische Entwicklung der Existenzanalyse, um den wir beide noch nicht wissen können usw.

## Zur Evidenz des ontologischen Sinns

Was ich meine ist, daß der ontologische Sinn grundsätzlich mehr und weiter ist als der existentielle Sinn und daß wir für die Art der Anbindung des existentiellen Sinns an den ontologischen Sinn wahrscheinlich nie jene Evidenz erhalten können, wie wir sie für den situativen Sinn (manchmal) haben. Wie der existentielle Sinn mit dem ontologischen Sinn verbunden ist,

darüber stellen wir im Alltag manche Vermutung und Spekulation an. Diese Frage ist darüber hinaus eine Frage der philosophischen Reflexion und eine Frage der Haltung, die sich im Glauben und Hoffen manifestiert. Der existentielle Schritt ist eben das Wagnis in die Unbestimmtheit! Wäre für uns Menschen alles durch den ontologischen Sinn abgesichert, dann wäre der existentielle Sinn nur noch ein Rückschritt. Wir bräuchten ihn nicht und könnten auf ihn verzichten. Ich meine, mit dem Gesagten wäre wahrscheinlich auch Frankl einverstanden. Nur die begriffliche Trennung hat Frankl nicht vollzogen. Leider hatte ich nicht mehr die Gelegenheit, mit ihm darüber diskutieren zu können, worum er diese begriffliche Trennung nicht gemacht hat. Denn implizit habe ich in seinem Werk beide Sinnbegriffe vorgefunden. Mir scheint, daß ich mit der begrifflichen Trennung keine neuen Inhalte geschaffen habe, sondern mich nur um eine definitorische Klärstellung bemüht habe.

## Einiges zur Haltung Frankls

Frankl hat, wie Sie schreiben, tatsächlich viele Textstellen, in denen er den Menschen in religiöser Hinsicht gänzlich freiläßt. Daneben gibt es aber immer wieder andere Denkversuche philosophischer oder theologischer Art, wo er doch der Idee nachhängt, daß der situative Sinn vielleicht doch so etwas wie eine Art Gottesbeweis liefern könnte. Hinter all diesen Bemühungen steht der geniale Denkansatz, den er in Anlehnung an Descartes äußerst knapp in dem Satz faßte: *Amo, ergo est.* - Liebe als Beweis für die Existenz des Anderen. Im übertragenen Sinn: Liebe für Gott als Beweis für seine Existenz. Liebe für den Sinn als Beweis für einen Sinn an sich. Und dieser mißt sich an einem Übersinn, an einem absoluten Sinn, ohne den es gar nicht möglich wäre, daß der relativ-situative Sinn erkennbar wäre. Hätten wir nicht schon das Göttliche in uns, könnten wir es nie entdecken. Der aus der Geschichte übernommene Versuch, mit Hilfe der Extrapolation des goldenen Schnittes auf eine Exi-

stenz Gottes zu schließen, ist hier einzureihen. Ebenso die Analogie mit dem Affen, der den Sinn seines Leidens nicht verstehen kann, wenn ihn die Menschen für die (für den Menschen sinnvolle) Gewinnung eines Impferums infizieren.

## Der Schritt in die Praxis

Ich kann diesen Gedankengängen viel abgewinnen und habe großen Respekt vor der Haltung, die dahinter steht. Durch meine praktische Arbeit habe ich aber gemerkt, daß diese religiös-philosophischen Überlegungen die Menschen in ihrer Situation oft nicht erreichen. Viele Menschen wehren sich gegen solche Gedankengänge. Ihnen geht es um die - meines Erachtens notwendige und legitime - Befähigung zur Existenz, zur Authentizität, zur Befreiung ihrer eigenen Ursprünglichkeit (Gewissen) usw., und sie wehren sich gegen Einengungen, wie sie z.B. eine falsch verstandene Religion darstellt. Für diese praktische Arbeit ist die begriffliche Trennung des Sinnbegriffs dann hilfreich, weil die Leute sonst gleich hinter der Sinnlehre wieder eine verkappte Religion wittern und damit der Sinnthematik gegenüber von vornherein verschlossen sind.

Was die Offenheit der EA/LT und der mit ihr arbeitenden Therapeuten und Berater für religiöse Themen anlangt, das braucht hier meines Erachtens nicht eigens Thema zu sein. Es ist selbstverständlich, daß wir jedem Anliegen und Problem unserer Patienten/Klienten mit einer offenen und um ein Verstehen bemühte Haltung begegnen. Eine religiöse Problematik, die ein Leid verursacht, soll Thema sein, und wenn der Patient sie nicht anspricht oder findet, und es dem Therapeuten als eine Ursache des Leidens vorkommt, soll der Therapeut die Problematik bzw. den Konflikt aussprechen. Wir wollen ja Probleme lösen helfen und nicht Tabus aufbauen - aber das gilt ja generell für alle Themen, nicht nur für die religiösen.

Dabei geht es in der Psychotherapie und Beratung meines Erachtens in erster Linie darum, zu verstehen und zu klären, warum ein religiöses The-

ma (Inhalt, Haltung, Umgang) sich so leidvoll auswirken kann. Welcher Hintergrund liegt diesem Verständnis zugrunde, welche Erfahrungen sind gemacht worden, welche Einstellungen zum Leben und zu sich selbst haben sich daraus entwickelt und wie geht es dem Patienten damit? Was sagt sein Gewissen dazu? Wie will er/sie es leben?

### Zur Intentionalität

Eine Unklarheit scheint mir bezüglich der Intentionalität vorzuliegen. Intentionalität meint Gegenstandsbezogenheit, also ausgerichtet-sein auf ein Objekt. Sie ist somit in der Selbsttranszendenz enthalten, und natürlich in jedem Sinn, weil sich hier der Mensch auf ein Gegenüber bezieht. Es kann daher auch keinen "Willen zum

Sinn" geben, ohne daß darin eine Intentionalität enthalten wäre. Intentionalität ist aber nicht gleich zu setzen mit einer religiösen Haltung - daß der Mensch also mit seiner Intentionalität Gott meine. Damit keine Mißverständnisse entstehen: Intentionalität kann auch auf Gott gerichtet sein - aber Intentionalität meint nicht in jedem Fall ein (unbewußtes) Ausgerichtetsein auf Gott.

Was Sie dann über das „in Berührung kommen mit der eigenen Emotionalität“ schreiben, halte ich für eine sehr geglückte Formulierung. Aber vielleicht werden auch noch andere Ihrer Anfrage folgen und zu dieser Thematik Sorgenvolles oder Bestätigendes, Gedanken und Erfahrungen schreiben?

*A. Längle*

für mich zunehmend zu einem Instrument der Echtheitsprüfung meiner Existenz und auch meines Glaubens. Ich mußte und wollte mich der Frage stellen: Wie ist das bei mir wirklich? Was bewegt mich wirklich? Habe ich Halt, und was gibt mir Halt? Es ging also immer wieder um die Frage: existentieller Glaube versus „funktionaler“ Glaube, echter Glaube versus Scheinglaube, realer Glaube versus geglaubter Glaube? Beides kam zum Vorschein: Einerseits spürte ich, daß ich wirklich diesen Halt im Glauben hatte, dieses innere Fundament, das mir eine Basis gab, mich dem Leben (und auch der Logotherapieausbildung) zu stellen. Diese Erfahrung beglückte und stärkte mich. Andererseits wurde mir klar, wie mein Grundwertempfinden und noch viel mehr mein Selbstwert auf wackeligen Füßen standen, obwohl ich ja vom Glauben her genügend Grund hatte, mich wert zu fühlen und mein Eigenes zu schätzen. Ich merkte, wie mich an diesen Punkt Gottes Zusagen nicht erreichten, da auf Grund meiner persönlichen Biographie mein Selbstbezug und damit auch mein Glaubensvollzug blockiert war. Und genau da erlebte und erlebe ich nun, wie mir die Logotherapieausbildung hilft, meinen Glauben existentiell zu verankern, ihn in meiner Existenz noch umfassender fruchtbar werden zu lassen.

Somit würde ich abschließend postulieren, daß Religion und Psychotherapie, Lebens- und Glaubensvollzug in einem unauflösbaren, wechselseitigen Verhältnis zueinander stehen und höchstens formal voneinander abgegrenzt werden können. Ich bin auch zunehmend der Überzeugung, daß sie sich gegenseitig in positiver Weise beeinflussen und befruchten können, wie ich das versucht habe darzulegen (sicherlich ist auch das Gegenteil möglich). Voraussetzung dazu scheint mir die Bereitschaft zu einer konsequenten phänomenologischen Haltung auf beiden Seiten zu sein. Dies wünsche ich mir persönlich für meine weitere Ausbildung, und dies wünsche ich der GLE für ihre weitere Entwicklung.

*Dr. Rene Hefti*

## Persönliche Erfahrungen

### Existenzanalyse als Echtheitsprüfung des Glaubens und Logotherapie als Hilfestellung zu existentielltem Glaubensvollzug

Da mich die Thematik „Religion und Psychotherapie“ schon seit Beginn meiner Logotherapieausbildung beschäftigt, möchte ich es wagen, einige Erfahrungen und Gedanken dazu hier zu äußern. Anstelle des Begriffes „Religion“ möchte ich die Begriffe „Glaube“ und „Glaubensvollzug“ einsetzen, da diese, so scheint mir, den inneren, personalen Anteil des Phänomens (um den es mir hier hauptsächlich geht) besser erfassen und ausdrücken.

Mein Leben war in den letzten 10 Jahren von tiefen Glaubenserfahrungen geprägt, und diese brachte ich auch in die Logotherapieausbildung mit hinein. So bewegte mich die Frage, inwieweit ich mich auf die Ausbildung einlassen und mich hineingeben könnte, und inwieweit das, was mir so

wertvoll geworden war, darin auch Platz haben wird. Eine erste positive Erfahrung diesbezüglich war das Aufnahmegespräch, wo ich diese Glaubenserfahrungen, die zu einem essentiellen Bestandteil meiner Lebensgeschichte geworden sind, erzählen konnte und mich damit angenommen fühlte. Es hatte Platz, und es durfte sein, wenn auch die Gesprächspartnerin mir einige Rückfragen stellte. Auch im Rahmen unserer Ausbildungsgruppe war es immer wieder möglich, Glaubenserfahrungen einzubringen. Dabei wurde deutlich, daß andere Ausbildungsteilnehmer auf Grund gewisser kirchlicher Traditionen auch schmerz- und leidvolle Erfahrungen gemacht hatten.

Die Selbsterfahrung wurde dann

## Diskussion zu einem Fallbeispiel

*Ein "Fallbeispiel" von Dr. Wolfslehner zum Thema ontologischer und existentieller Sinn birgt weiterhin Stoff für eine inhaltliche Diskussion, die unterschiedliche Verständnis- und Umgangsweisen mit existenzanalytischer Anthropologie verdeutlicht.*

## Wir unterscheiden uns sehr

Frau Dr. Freitag!

Ich danke Ihnen für die Möglichkeit, zu Ihrer Stellungnahme meines Artikels etwas sagen zu können:

Sie schreiben, daß der entscheidende Irrtum meinerseits darin besteht, daß ich viel zu schnell bereit war, „dieser jungen Frau zu attestieren, daß sie das eigene Werten und Wollen auch vertreten kann“. Sie fragen mich, woran ich das gesehen habe. Dazu möchte ich Ihnen eine Gegenfrage stellen: Woher wissen Sie, daß ich zu schnell bereit war...., daß ich attestiert hätte. Den existenzanalytisch/therapeutischen Prozeß habe ich mit keiner Silbe beschrieben, deshalb meine große Verwunderung darüber, wie riskant Sie ohne Informationen Interpretationen wagen. So wurde dann aus: „In der Therapie war es bald möglich“ (ohne nähere Zeitangabe) Ihrerseits ein „viel zu schnell bereit“. Dies ist eine eindeutige Bewertung. Ich habe weiters gesagt, daß die Klientin zwischen den Ansprüchen und Wünschen der Eltern und dem eigenen Werten und Wollen unterscheiden konnte. Nun: Vom „unterscheiden“ bis zum „Handeln“ war noch ein breiter Weg, den ich in meinem Artikel nicht zu beschreiben beabsichtigte. Aber: Könnte es sein, daß Sie zwischem dem wahrnehmenden „Unterscheiden“ und dem umsetzenden „Handeln“ nicht ausreichend unterschieden haben?

Ich habe versucht, deutlich zu machen, daß die Klientin Gott als den nahen und zugleich fernen Gott erlebt hat, bis hin zur bangen Frage, ob all

dies Göttliche nichts weiter sei, als eine Projektion des eigenen schlechten Gewissens. Sie haben tendenziös all die vielen Fragen reduziert auf die Stelle, die Ihnen in Ihr Bewertungssystem paßt, nämlich auf: „Diese junge Frau fragt instinktiv richtig, ob denn nicht all das Göttliche nichts weiter als eine Projektion des schlechten Gewissens sei.“ Indem Sie nunmehr feststellen, welche Frage die richtige ist, und außerdem genau wissen, daß diese Frage instinktiv gestellt ist, laufen Sie in einen bedauerlichen Reduktionismus samt ständiger Bewertungen. Theologisch gesehen wohl deshalb, weil Ihnen methodologisch kein adäquates Instrument für Religiöses und kein angemessener Gebrauch gegenwärtiger begrifflicher Ansätze in religionswissenschaftlicher Forschung zur Verfügung steht.

Zwei weitere Textpassagen Ihrer Stellungnahme können meiner Meinung nach dies untermauern. Sie sprechen und wissen automatisch von „nicht wie ein fremd empfundener Gott es vielleicht wollen könnte....“ Und weiter unten stellen Sie klar fest, daß von Gott kommende unangenehme, bedrohliche Fragen selbstverständlich nichts anderes sein können, als ein „Über-Ich.“

In der Tat, wir unterscheiden uns sehr. Wo Sie von unmißverständlichem Über-Ich sprechen, denke ich an ein mögliches Über-Ich. Wenn Gott dem Menschen eine unangenehme Frage stellt, ist dies Ihrer Meinung nach ein gesichertes Zeichen für ein Über-Ich. Wenn Gott dem Menschen eine ange-

nehme Frage stellt, - gibt es ihn auch nicht. Ist es das, was Sie eigentlich sagen wollten?

Frankl hat gesagt: „Hinter dem Über-Ich des Menschen steht nicht das Ich eines Übermenschen, sondern das Du Gottes, denn nie und nimmer könnte das Gewissen ein Machtwort sein in der Immanenz, wäre es nicht das Du-Wort der Transzendenz.“ (Frankl, *Der unbewußte Gott*, S. 85)

Dem kann ich sowohl als Theologe als auch als ein an Gott glaubender Mensch zustimmen. Nur: Nicht prinzipiell und immer schon steht hinter dem Über-Ich des Menschen das Du Gottes. Es kann sowohl das Du Gottes, aber unter Umständen auch eine Über-Ich Struktur sein. Therapeutisch habe ich nunmehr die Aufgabe, im konkreten Einzelfall alle Möglichkeiten auszuschöpfen, um es herauszufinden. Schnelles Attestieren ist, da hat Fr. Dr. Freitag recht, äußerst problematisch.

Vielleicht könnte es auch so sein: Gott kann auch anders erlebt werden als das Objektive (Längle), ist wirklicher als ein Über-Ich (Freitag) und mitunter weniger als das DU Gottes (Frankl). Den Vorwurf, viel zu schnell attestiert zu haben, gebe ich mit einiger Gelassenheit zurück.

*Johannes Wolfslehner*

Sehr geehrter Herr Dr. Wolfslehner!

Ich bedaure persönlich sehr, daß keine inhaltliche Diskussion über Ihr „Fallbeispiel“ möglich war. Mein Gefühl beim Lesen Ihres Antwortschreibens war eher eines, das sagte, hier findet ein Schlagabtausch statt. Warum eigentlich? Ich hätte mir eine sachliche Antwort gewünscht, die ohne Polemik Bezug nimmt auf gestellte Fragen, sodaß eine inhaltliche Auseinandersetzung möglich wird.

*Mit freundlichen Grüßen  
Patricia Freitag*

## Die PEA - eine späte Antwort auf N. Espinosas kritische Anmerkungen

# Sind Existenz und Person identisch?

A. Längle

Schon lange bin ich Nolberto Espinosa eine Antwort auf seinen kritischen Kommentar zur Personalen Existenzanalyse (im Bulletin 2/93, 15-19) schuldig. Er schrieb damals eine philosophische Kritik auf hohem, professionellem Niveau, und es war mir als Nichtphilosophen nicht ganz leicht, darauf zu antworten. Dieser Umstand wurde noch dadurch erschwert, daß ich glaubte, die Kritik träfe nur bedingt auf die PEA zu. Ich hätte mich daher genötigt gefühlt, nicht nur zur Kritik Stellung zu beziehen, sondern meine eigenen Gedanken erneut zu explizieren. Letztlich wäre vieles auf eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Heideggers hinausgelaufen, für die ich aber nicht gerüstet war und auch die Zeit für entsprechende Studien nicht aufbrachte. Aber was wir getan haben, war, daß wir miteinander korrespondiert haben, diskutiert haben, gelesen haben, und ich habe immer mehr von Espinosa gelernt, wie die Begriffe der Person, der Existenz, der Ontologie in der abendländischen Tradition positioniert sind und fühlte mich auch umgekehrt immer besser von Espinosa verstanden.

Nun schickt Espinosa einen Brief, der gesprächsweise noch einmal auf die „Anmerkungen auf die Personale Existenzanalyse (PEA)“ vom Jahre 1993 zurückkommt. Dieser Brief ist mir nun Anlaß, auf den kritischen Kommentar zurückzukäme. Wegen des großen Zeitabstandes zur veröffentlichten Kritik denke ich, daß es dem Leser entgegenkommt, wenn ich hier noch einmal die wichtigsten Kritikpunkte wiederhole und dann kurz auf sie eingehe. Im Anschluß daran möchte ich den letzten Teil des Briefes von Espinosa, der auf die PEA Bezug nimmt, wiedergeben. Ich möchte

Nolberto Espinosa für diesen Brief und für die Druckerlaubnis herzlich danken. In diesen Zeilen sind einige Erklärungen zur PEA enthalten, die die Zentralbegriffe „Person“ und „Existenz“ gut beleuchten, wodurch nicht nur die Bezeichnung „Personale Existenzanalyse“ in einen erweiterten Zusammenhang gestellt wird, sondern auch die Bedeutung der PEA für die Praxis deutlich wird.

### PEA und die Franklsche Tradition

Espinosa warf in seinem Artikel zunächst die Frage auf, inwieweit die PEA eine Ergänzung und eine methodische Weiterentwicklung der Franklschen Logotherapie und Existenzanalyse darstelle? Er fand im Verlauf der Untersuchung, daß der Existenzbegriff der PEA auf jenem von Frankl basiere, welcher Existenz im wesentlichen als Selbsttranszendenz sehe. Dadurch würden sich sowohl der Franklsche Existenzbegriff sowie jener der PEA, bei dem die Existenz in der stellungnehmenden Vorbereitung und dann insbesondere im Antwortverhalten angesiedelt ist, vom Existenzbegriff Heideggers unterscheiden. Bei Heidegger ist der Mensch immer Existenz, sein Wesen *ist* Existenz, ist „in der Welt sein“, „außer sich sein“.

Diesem Teil des kritischen Kommentars Espinosas kann ich ganz zustimmen. Auch ich bin der Meinung, daß die PEA den Franklschen Existenzbegriff zur Grundlage hat, der gleichsam eine Eingrenzung des Heideggerschen Universalbegriffes darstellt und die Existenz im Grunde aus einer personalistischen Sicht verstanden hat.

### Zum Verhältnis Person zu Existenz

Diese erste Fragestellung (ist die PEA mehr Frankl oder mehr Heidegger) führt logischerweise zur nächsten Frage, die Espinosa aufwirft: „Wie verhält sich die Person zur Existenz?“ Ist die Person etwas „in“ der Existenz? Hängt die Existenz von der Person ab? Bewirkt die Person die Existenz? Wird Leben erst durch die Person zur Existenz?

An dieser Stelle orientiert sich Espinosa am Heideggerschen Existenzbegriff und stellt auf diesem Hintergrund das Wechselverhältnis von Person und Existenz, wie es in der PEA gedacht ist, in Frage. Wenn Existenz das Wesen des Daseins sei, könne niemand zum Wesen erst werden, sondern er sei es immer schon. Insofern wäre die Theorie der Existenz in der PEA eine Unmöglichkeit. Die Person könne die Existenz nicht bewirken, weil der Mensch immer schon in der Existenz sei. Es gäbe daher für einen Menschen keine andere Daseinsform, als die des Existierens, was von der Person nicht erst kausal hervorgebracht werden müsse.

Hier nun hätte ich einzuwenden, daß es sich in der PEA ja eben nicht um den Existenzbegriff Heideggers handelt, so daß die PEA auch nicht auf ihn bezogen werden kann. Darüber aber schreibt Espinosa in seinem Antwortbrief selbst Genaueres. In meinem Verständnis „existiert“ der Mensch, sofern er sich der Welt, der „Andersheit“ hingibt. Im Umgang mit sich selbst bleibt er in der Intimität des Personseins, in einer Innenwelt, auf die hin er sich aber nicht entwerfen kann, weil er sie selbst ist. Wenn wir Existenz so verstehen, dann ist das Personsein (mit seiner Entschiedenheit, Einwilligung, Authentizität und Verantwortung) eine *notwendige Bedingung für die Verwirklichung* von Existenz. Ebenso gehört dann natürlich zum Zustandekommen ontischer Existenz der Leib und die psychische Energie - also alle drei Dimensionen der Franklschen Anthropologie. Und notwendigerweise als vierte Dimension des „Woraufhin“ des Existierens, die Welt, von der der Anruf stammt,

der den Menschen erreicht. Existenz hat somit vier Voraussetzungen. Fehlt eine, so ist sie nicht „ganz“, ist z.B. bloß psychodynamisch und nicht welt-offen, oder bloß gedacht und nicht leibhaftig gelebt. Die personale (noetische) Dimension des Menschen vermag die anthropologischen Gegebenheiten der subjektiven Wirklichkeit (Leib, Psyche) dank ihres Charakteristikums des Offenseins ebenso zu fassen, wie sie die Welt in ihrer Logoshaftigkeit zu erfassen versteht. Daher ist „personale Existenz“ in meinem Verständnis die größte, weil vollständige Verdichtung des Existieren-Könnens des Menschen.

Ich möchte hier auch noch anmerken, daß es mir keineswegs so klar ist, daß das Wesen des Menschen so statisch gesehen werden muß, wie es Heidegger tut. Ist der Mensch schon das Wesen, das er ist, hätte ich zu fragen? Gehört es nicht zum Wesen des Menschen, sich in einem Werden zu befinden, so daß der Mensch eigentlich erst zu dem wird, der er ist? Dann gehörte es auch zu seinem Wesen, daß sein Wesentliches letztlich noch ausständig ist; anders gesagt: daß seine Essenz im „Werden“ liegt. Diese dynamische Diskussion sei hier nur nebenbei erwähnt, weil ich sie für eine Psychotherapie für besonders spannend halte.

### **Sind Person und Existenz in der PEA gleichbedeutend?**

Die Kritik Espinosas kulminierte dann in der Frage, ob Person und Existenz in der PEA gleichbedeutend seien. „Ist Person ein anderer Name für Existenz?“, fragt Espinosa. Diese wichtige Frage ist entscheidend für die Bezeichnung der Methode - darf von einer „Personalen“ Existenzanalyse gesprochen werden, oder ist diese Bezeichnung tautologisch? Die Frage ist auch wichtig für die Theorie der Existenz bzw. der Person und sie ist natürlich wichtig für die Praxis: Gibt es in der Theorie der PEA eine „nicht-personale“ Existenz?

Espinosa hat zu diesem zentralen Punkt in seinem letzten Brief selbst eine Antwort gegeben, die für mich

sehr aufschlußreich war. Sie finden sie im Anschluß an diesen Artikel. Ich möchte hier die praktische Erfahrung als ein für mich gewichtiges Argument zu Espinosas Ausführungen dazugeben. Nach dem Franklschen Personkonzept kann tatsächlich von personaler und nicht-personaler Existenz gesprochen werden (Frankl gebraucht den Begriff „personale Existenz“ übrigens selbst). Espinosa führt im Gefolge von Heidegger dagegen an, daß auch der Kranke „in der Welt sei“. Die Offenheit zur Welt sei kein Privileg des gesunden, freien, entwickelten Menschen. Nur sei die Welt der Kranken kleiner, dunkler, beängstigender als die der Gesunden. Wenn also Espinosa meinte, auch der (seelisch) Kranke führe eine „personale“ Existenz, so würde ich sagen: Er fühlt sich seelisch gerade deshalb krank, weil er spürt und erfährt, daß seine Existenz eben nicht-„personal“ ist, sondern fremd, „neurotisch“ oder „psychotisch“. Er ist nicht mehr „Herr im eigenen Hause“ (Freud), seine Existenz ist nicht mehr von ihm „personiert“, und das spürt er selbst. Dort also, wo die personalen Grundbegriffe wie Freiheit, Verantwortung, Sinn nicht (mehr) gelebt werden (können), wo die Binnenhaftigkeit des Seelenlebens (Lersch) die grundsätzliche Weltoffenheit des Menschen verstellt hat und der Zwang, die Verstimmung des Gemütes, die Angst usw. die Existenz beherrschen und die Person in Fesseln legen, dort spreche ich für-wahr von einer „apersonalen Existenz“. „Personal“ ist Existenz in meinem Verständnis dann, wenn sie gewissenhaft in Verantwortung und Freiheit und subjektiv sinnvoll gelebt werden kann.

### **Existenzanalyse - eine Theorie?**

Ein weiterer Kritikpunkt war dann mehr wissenschaftstheoretischer Natur: Espinosa vertrat (mit Heidegger) die Ansicht, daß die Existenzanalyse als Phänomenologie nicht (wie eine Theorie) methodisch zur „Anwendung“ gebracht werden könne, weil eine Phänomenologie nie von allgemeinen Sätzen oder Erkenntnissen auf

Konkretes und Einzelnes gehe, sondern immer umgekehrt beim Konkreten und Einzelnen anfangen. Er wies nach, daß in der PEA aber tatsächlich ein solches Anwendungsdenken einer Theorie vorkomme und auch von einer empirischen Überprüfbarkeit der Existenzanalyse gesprochen werden könne, die durch die PEA erreicht werden könne. Ein solches Anwendungsdenken sei aber irreführend, weil es den Glauben vermitteln würde, daß die PEA die Anwendung einer Theorie für die Praxis darstelle und eine empirische Überprüfbarkeit der Existenzanalyse mit dem Wesen einer Existenzanalyse unvereinbar sei.

Dies ist sicherlich ein philosophisch sehr grundsätzlicher und überlegenswerter Punkt. Tatsächlich gibt die PEA die Grundelemente für das Gelingen personaler Existenz an: den Vollzug von Eindruck, Stellungnahme und Ausdruck. Damit ist offenkundig, daß die PEA auch eine Theorie ist. Nur im ersten Teil (Eindrucksebene) fordert die PEA ein rein phänomenologisches Vorgehen. Im weiteren Verlauf ist ihre Vorgehensweise auf konkret zu vollziehende Schritte hin angelegt, wobei die Phänomenologie stets im Hintergrund anwesend bleibt. Vielleicht ist hier ein Unterschied zur Daseinsanalyse zu sehen, die sich als rein phänomenologische Methode versteht. Espinosas Kritik könnte daher der daseinsanalytischen Kritik an der PEA entsprechen. Sie geht jedoch fälschlicherweise von der Vorstellung aus, daß die PEA unter dem Anspruch stünde, eine rein phänomenologische Methode zu sein.

In diesem Zusammenhang kritisierte Espinosa, daß der Begriff Person in der PEA ungleichmäßig verwendet werde. Einmal würde Person im üblichen Sinn als der konkrete Mensch verstanden, an dem die Methode „zur Anwendung“ gelange, dann aber sei Person mit Existenz gleichbedeutend verwendet.

Ich kann dieser Kritik nur die Frage entgegenstellen, ob die Verwendung eines Wortes mit zwei verschiedenen Semantiken, wie es in der Sprache gang und gebe ist, hier Anlaß zur Verwirrung darstellt? Dann allerdings

müßte eine begriffliche Trennung durchgeführt werden.

### Das psychologisierte Personenverständnis

Ein letzter Kritikpunkt Espinosas bezog sich auf eine befürchtete Psychologisierung des Personenverständnisses. Er befürchtete, daß durch die Schematisierung der Person in der Gestalt eines Dreiecks der Person und ihrer Existenz ein Rhythmus des Existierens unterstellt werde, der die Bewegung von außen nach innen und dann wieder von innen nach außen habe. Diese Vorstellung sei in der Psychologie geläufig, die eben meine, daß das Leben mit einem Stimulus, einem Reiz oder einem Eindruck anfangs, auf den das Lebendige antwortet. Hier böte die Philosophie eine tiefere Sichtweise des Menschen. Tiefer betrachtet werde die Welt erst durch das Existieren konstituiert. Und das Entziffern dieser Zusammenhänge sei genau das Hauptanliegen der Existenzanalyse.

Ich meinerseits kann hier

Espinosa nur Recht geben. Ich sehe den Menschen nicht nur bewegt durch Eindrücke von außen, sondern sehe in ihm eine ursprüngliche Lebendigkeit und Geistigkeit aus seiner eigenen Mitte (und nicht aus der Welt) hervorgehen, was ein simples mechanisches Modell der Anthropologie nicht zuläßt. Diesen ursprünglichen, vitalen und geistigen Kräften wird auch in der PEA Rechnung getragen. Dies geschieht in der durch die phänomenologischen Analyse der primären Emotion, in der diese Kräfte schon enthalten sind. In der integrierten Emotion (Stellungnahme) kommen diese Kräfte schließlich ganz zum Tragen, um sich dann in der Ausdrucksebene wieder mit den Umweltinformationen zu vermengen.

Zum Schluß möchte ich Nolberto Espinosa für die Mühe danken, eine Kritik an der PEA geschrieben zu haben. Bestimmt läßt sich noch viel Kritisches sagen, aber das, was bereits gesagt wurde, hat zu vielen fruchtbaren Gesprächen geführt.

nicht "getroffen". Ich muß zugestehen, daß mich etwas von Anfang an bei Deiner PEA schockiert hat: Das war nämlich der Titel, die Bezeichnung dieser Analyse, wobei zweierlei - "Existenz" und "Person" - zusammengebracht werden. Ich wollte wissen, warum Du beides unterscheiden wolltest, wie das klar zu lesen war bei Deinem Satz: die PEA richte sich "auf das Personale in der Existenz". In meinem Aufsatz bin ich davon ausgegangen - und das war meine Position -, daß "Existenz" und "Person" bzw. das "Existenzielle" und das "Personale" gleichbedeutend sind. Weil Du beides unterschieden hast, wußte ich mich berechtigt zu schreiben, daß Deine P.E.A. keine "Existenzanalyse", sondern vielmehr eine psychotherapeutische Lehre "personalistischer" Prägung sei. Genau so hätte Heidegger Deine Position angesprochen. Ich erwähne jetzt Heidegger, weil ich mich in meiner Schrift vom Begriff der Existenz Heideggers und von der Kritik, die er gegen den "Personalismus" (für Heidegger gleich "Subjektivismus", "Immanentismus", "Bewußtseinsphilosophie", "Idealismus") Husserls, Schellers und vieler anderer geübt hat, habe leiten lassen (siehe „Sein und Zeit“ und „Zolliker Seminare“, hrsg. v. Medard Boss, S. 3).

Vielleicht waren die Dinge, die ich im Kopf hatte, als ich so kritisch Deine PEA-Abhandlung beurteilt habe, genau die Argumente von Heidegger gegen die Bewußtseinsphilosophie. Nun, was ich von Deinem Besuch in Mendoza gelernt habe, ist (wußte ich das nicht?), daß die Perspektive der Philosophien, d.h. die Weise, wie sie die Welt Dinge, den Menschen, die Geschichte, die Kultur betrachten, eine andere als die Perspektive eines Psychotherapeuten ist. Das hervorzuheben ist sehr wichtig, was die Logotherapie und Existenzanalyse anbelangt, zumal in dieser Psychotherapie so viel "Philosophie" steckt. Beim Seminar hast Du uns mit Recht einige Male davor gewarnt, wir sollten nicht die Interessen, die Anliegen der Philosophie mit denen der Psychotherapie verwechseln. Und es ist in der Tat so: Der Umgang mit den

## Anmerkungen zur Personalen Existenzanalyse (PEA) II

*Im Bulletin Nr. 2/93, 15 hat Prof. Nolberto Espinosa zur PEA aus philosophischer Sicht einen kritischen Kommentar veröffentlicht, auf den er in diesem Brief vom 13.6.95 an A. Längle noch einmal eingeht.*

(...) Nach der Lektüre Deiner ersten Publikationen über die PEA konnte ich andere Abhandlungen von Dir studieren, in denen Du "die" Perspektive, aus der heraus Du Dich mit der Existenzanalyse befassen willst, m.E. schon genug umrissen hast. Eines ist dabei ganz klar: Dein Anliegen, das Du in Deinem Umgang mit der Existenzanalyse - und wir reden von einer Sehweise einer psychotherapeutischen Praxis - zu vermitteln versuchst, ist das Sein, der Wert des Menschen "als Person". Mir halfen sehr die Diskussionen über Deine Position, die in der letzten Zeit im Bulletin erschienen

sind, und besonders Dein Seminar in Mendoza machte mir die Augen auf.

Da ich erst jetzt imstande bin, zu sagen, daß ich "Deine" Blickweise in der Existenzanalyse "verstehe", möchte ich zu meinem Aufsatz "Anmerkungen zur 'Personalen Existenzanalyse'" (Bull. 93/2) wieder zurückkommen und zu dem von mir Geschriebenen Stellung nehmen. Würde ich denselben Aufsatz heute verfassen, nach dem, was ich von Dir gelesen und gehört habe, würde ich einige Sätze umändern, mehr noch, die ganze Schrift anders konzipieren: Einfach gesagt, in dieser Schrift habe ich Dich

konkreten Menschen, mit den "Personen" also, schützt einen Therapeuten vor der Gefahr, Dinge, Aspekte, Dimensionen des Realen, die eng zusammenhängen oder eine Einheit bilden, auseinanderzulegen. Diese Trennungen, Abstraktionen, Reduktionen von einheitlichen Phänomenen werden von den Philosophen ständig vorgenommen, sicher aus "theoretischen" Gründen. Psychotherapie aber - leider wird es oft vergessen - ist keine "Theorie", sie ist eine "Praxis", die auf bestimmten theoretischen Grundlagen ruht. Heidegger hat sich darum bemüht - und ich ihm folgend -, den Begriff der "Existenz" von dem der "Person" bzw. von "Subjekt", "Bewußtsein", "Seele", "Geist" sauber abzusetzen, weil er der Meinung war, man stelle sich die Person - das "Ich" - wie eine "Kapsel" vor: Wir sind drinnen, in dieser Kapsel, und von ihr gehen wir heraus in die Welt. Tatsächlich ist die Person aber gar keine Kapsel! Dein Verständnis des "Personalen" läuft in eine ganz andere Richtung: Bei Dir

kommen "Existenz" und "Person" überein, aber Du nimmst in dieser Einheit eine Differenz vor, derart, daß "das Personale" etwas, ein Aspekt, ein Zug in der "Existenz" ist: Besagt "Existieren" „Offen-Sein zur Welt“, „Außer-sich-sein-bei den Dingen“, „Sich-selbst-transzendieren“, dann meint "das Personale in der Existenz" einen anderen Aspekt, die andere Seite der Existenz, die so wichtig wie das Offen-sein ist, nämlich gemäß der die Existenz "bei ihr selbst" ist, indem sie "Distanz" zur Welt und Stellung zu sich selbst und zu den Dingen in der Welt nimmt. Dieser Aspekt wurde in der Daseinsanalytik Heideggers vernachlässigt. Und das ist gerade das, was Du hervorzuheben versuchst. Ich glaube, Deine Position richtig verstanden zu haben, wenn ich sage: Bei Dir ist der Hauptbegriff die "Person"; die Person erweist sich als eine solche auf Grund von zwei gleichwichtigen und unzertrennlichen Zügen: das Offen-sein zur Welt (das ist das "Existenzielle" in der Person, das, was eine Per-

son zur "Existenz" bringt) und das Bei-sich-selbst-Sein, Sich-selbst-Fühlen, Sich-selbst-Annehmen, Stellung-Nehmen, Aus-sich-selbst-sich-Entscheiden, Aus-sich-selbst-Handeln usw. (das ist das "Personale" in der Person).

Die Berücksichtigung dieser Dimension - das "Personale" bei uns - ist in der Psychotherapie bei allen jenen Fällen unerläßlich, die ganz klar zeigen, daß die Menschen sich selbst nicht gefunden haben, von sich selbst nicht wissen, abhängige Personen, die ohne eigene Initiative leben usw. Noch auf andere schöne, wichtige Dinge hast Du in dem Personbegriff hingewiesen: daß das Personale nicht nur der Grund unserer Freiheit ist, sondern daß es der unberührbare "heilige" Raum bei uns ist - unsere "Intimität" - die eine respektvolle Achtung von allen Menschen verlangt, sogar von uns selbst. Denn darin sind wir zutiefst verletzbar. (...)

Nolberto Espinosa

## Standpunkte in der Pädagogik

**M. Probst hat in der letzten Nummer der Existenzanalyse einen Artikel des Schweizer Psychologen Guggenbühl zusammengefaßt und aus existenzanalytischer Sicht kommentiert. Guggenbühl selbst ist Jungianer (daher die Nähe zum mythischen Menschenverständnis) und ein in der Schweiz renommierter Spezialist für Aggression in der Schule.**

# Begegnung und Normen in der Schule

## Gedanken zu „Personale Pädagogik - ein Geheimnis?“

1. „Menschen, die sich mit Jugendlichen auseinandersetzen, brauchen dazu eine Portion 'Geheimwissen'-.“ (M. Probst)

Ich bin seit fast 25 Jahren Hauptschullehrerin in München und arbeite mit 12 bis 15jährigen Jugendlichen. Ich weiß um ihre Probleme und Nöte, vom einen mehr, vom anderen weniger, (von machen fast nichts), oft mehr

als ihre Eltern wissen, aber ein „Geheimwissen“ im und zum Umgang mit Jugendlichen habe ich bis heute nicht entwickelt. „Die Fähigkeit in die Seele der Kinder zu schauen“ ist stets begrenzt durch meine Subjektivität, mein Wahrnehmungsvermögen, mein Person-Sein, ebenso aber auch begrenzt und eingegrenzt von Seiten der Schüler durch ihre Biographie, Ängste

und Erfahrungen im Umgang mit Erwachsenen, besonders im Bereich der Schule.

Von meinem Wollen alleine her ist dies Hineinschauen dürfen nicht machbar. Es geschieht allmählich im gegenseitigen Vertrauen und Zutrauen, im Umgehen miteinander. In dem Maß, in dem mich meine Schüler als Person erleben, als offen, stabil, authentisch und ihnen zugewandt, sie von mir eine Art Vertrauensvorschuß erfahren, auch Grenzen erkennen - eigene und meine- trauen sie sich, je nach Erfahrung früher oder später (oder auch gar nicht) sich selbst zu zeigen.

Diese „Personale Begegnung“ ist weder machbar noch konkret planbar. Sie setzt ein Gespür für den richtigen Moment voraus und Einfühlungsvermögen. Von „Geheimwissen“ kann hier aber keine Rede sein.

2. „Sie brauchen Begleiter, die die Fähigkeit besitzen, vorurteilslos, ohne Prinzipien und Normen in die Kinder hineinzuhören...“ (M. Probst)

- Vorurteilsloses Hinhören und wertfreies Wahrnehmen dessen „Was ist“ (begrenzt durch eigene Subjektivität) machen personale Begegnung erst möglich.
- Ist aber ein Miteinander in der Schule ohne Prinzipien und Normen überhaupt möglich?
- Ist vorurteilsloses Hineinhören nicht bereits auch ein Prinzip?
- Ohne alle Prinzipien und Normen mit dem „Was ist“ umzugehen, hieße für mich, keine eigenen Werte zu haben, nach Lust und Laune zu reagieren statt zu agieren, schlicht, eine chaotische Pädagogin zu sein.
- Vorurteilslos, ohne Prinzipien und Normen zu sein, auch dann, wenn: Hauptschüler rücksichtslose Gewalt in Szene setzen, Drogen nehmen, auf den Strich gehen, kriminell werden, eigene und fremde Grenzen nicht wahrgenommen werden?

3. „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.“ (M. Probst)

Für mich wird hier „Personale Begegnung“ zur Methode degradiert; Methode, statt wie ich es in der Ausbildung gelernt habe - innere Haltung zu sein. Wenn ich dieses Methode so wie beschrieben anwende, dann ist „Freude,

innere Zufriedenheit und Lebendigkeit“ der Lohn. Wenn es so einfach wäre, wäre es doch ganz einfach Lehrer/in zu sein - oder?

- Meine Schüler durchschauen Methoden ziemlich schnell, fühlen sich zum Objekt gemacht und verweigern erst recht - mit Recht!
- Meine Schüler sind nicht pflegeleicht; von 22 haben 5 eine massive Grundwertstörung, 3 sind relativ stabil, der Rest weist alle Variationen von Selbstwertstörungen auf...
- Ich habe in der Schule kein therapeutisches Setting, sondern „nebenebei“ auch noch Unterricht zu halten...

Ich mag meine Schüler und meinen Beruf und bin bisher absolut nicht in der Alltagsroutine erstickt; nur, so leicht ist „das Gefühl von Freude, Lebendigkeit und innerer Zufriedenheit“ nicht „machbar“. Sonst könnten wir uns vor Lehrernachwuchs sicher nicht retten.

Wenn ich meine innere Zufriedenheit und Freude von äußeren Erfolgen abhängig mache, dann bin ich tatsächlich abhängig, aber nicht „frei“ - und das sollte die „Person“ doch sein - oder? Ich wünsche Frau Probst, daß ihr die positiven Schulerfahrungen noch lange erhalten bleiben.

*Claudia Possel*

keit haben, als sie für die jeweilige Situation als stimmig empfunden werden. Alles darüber hinausgehende Festhalten an Normen und Prinzipien bringt die Gefahr mit sich, apersonal und damit ein die Begegnung behinderndes Vorurteil zu sein. Es geht um die Angst, daß der Person eben im Grunde nicht vertraut werden könnte und die Gesellschaft Gefahr laufe, in Anarchie und Chaos unterzugehen, wenn man der Person des einzelnen vertraut. Gerade mit diesem Vorurteil der Person gegenüber kann und will ich mich nicht abfinden. Sie entspricht auch nicht meinen Erfahrungen, die ich mit meinem Vertrauen auf die Verantwortlichkeit der Person in 16 Berufsjahren als Grundschullehrer gemacht habe.

Die Befürchtung eine chaotische Pädagogin zu werden, wenn ohne Normen und Prinzipien unterrichtet wird, drückt auch ein Vorurteil bzw. Mißtrauen gegen die Person aus.

Frau Possel fragt, ob vorurteilsloses Hineinhören nicht auch ein Prinzip sei. Diese Frage muß ich mit nein beantworten, da es sich nicht um ein Prinzip, sondern um eine Haltung der Person des Pädagogen handelt. Haltung unterscheidet sich von Normen und Prinzipien dadurch, daß sie im Erleben der Person des Pädagogen gründet.

### **Zum dritten Gedanken:**

In diesem Punkt verstehe ich die Stellungnahme Frau Possels nicht mehr. Indem „Personale Begegnung“ dem Lehrer mit Leib und Seele, somit radikal die Person des Lehrers verlangt, kann sie aus meiner Sicht niemals zur Methode verkommen. Falls jemand „Personale Begegnung“ nur als „Methode“ ansieht, dann würde ich die Sorgen C. Possels auch teilen.

Zum Abschluß möchte ich Frau Possel für ihre Wünsche danken. Ich kann ihre Sorge verstehen, wenn sie aus meinem Text ableiten zu können glaubt, daß ich meine innere Zufriedenheit und Freude von äußeren Erfolgen abhängig mache. Ich gestehe, daß ich mich auch über sichtbare äußere Erfolge und meine positiven Schulerfahrungen freue. Aber abhängig davon erlebe ich mich nicht.

## “Person” statt “Geheimwissen”

### Stellungnahme zum Brief C. Possels von M. Probst

Offenbar liegt dem **ersten Gedanken** C. Possels zu meinem Artikel ein Mißverständnis zugrunde.

Der Begriff „Geheimwissen“ wird von Guggenbühl verwendet, was meines Erachtens aus meinem Text klar hervorgeht. Mein Anliegen war es, in einer Reflexion über Guggenbühls Artikel mögliche Bezüge zur Existenzanalyse („Geheimwissen“ - Personale Begegnung) zu

beleuchten. Ich stimme mit C. Possel überein, daß für die Existenzanalyse der Begriff “Geheimwissen” entbehrlich ist.

### **Zum zweiten Gedanken:**

Normen und Prinzipien können für die Person nur dann Gültigkeit haben, wenn sie von der Person zumindest einmal grundsätzlich hinterfragt werden. Sie können nur solange Gültig-



*Obwohl V.E. Frankl zur GLE bekannterweise keine Beziehung mehr hält, wurden wir in der jüngsten Zeit wiederholt danach gefragt, wie Frankl zu Haider stehe. Vor kurzem hat Frankl der Presse eine Information zukommen lassen, die wir hier für unsere Leser abdrucken. Sie stammt aus der Zeitschrift: „News 3/96“.*

## Frankl an Haider: Verärgerung über den „Freund“

*„Keinerlei Verständnis“ für Auftritt vor Veteranen der Waffen-SS*

Verwundert äußert sich derzeit der 90jährige Professor Viktor Frankl, mehrfach ausgezeichnete Psychiater und Psychotherapeut, über die dauernden Versuche Jörg Haiders, ihn permanent als Freund und sich selbst dadurch als Antifaschist zu bezeichnen. Frankl in einer vergangenen Freitag NEWS übermittelten Stellungnahme: „Herr Dr. Haider und ich wurden einander im Frühjahr 1995 vorgestellt. Im Sommer erlitt ich gelegentlich einer Abendgesellschaft eine Blutdruckkrise und mußte ins Spital gebracht werden. Herr Dr. Haider, der ebenfalls anwesend war,

hat sich damals in einer weit über das notwendige Maß hinausgehenden Weise um mich gekümmert. Ich bin ihm dafür zu Dank verpflichtet, und man muß verstehen, daß ich nun nicht öffentlich Wortklaubereien darüber anstelle, ob es sich dabei nur um die Hilfsbereitschaft eines Bekannten oder schon um einen Beweis von Freundschaft handelte. Allerdings bin ich nicht erfreut darüber, daß mein Name ausgerechnet im Zusammenhang mit der Diskussion um die Krumpendorf-Affäre ins Spiel gebracht wird. Ich habe keinerlei Verständnis für Dr. Haiders

dortigen Auftritt.“ Frankl, der viele Verwandte in nationalsozialistischen Vernichtungslagern verloren hat, hat Haider ausrichten lassen, von ihm nicht mehr als Zeuge seiner politischen Unbedenklichkeit bezeichnet werden zu wollen; nun ist er umso verärgerter, daß ihn Haider bei der sonntäglichen TV-Sendung „Zur Sache“ neuerlich zitiert hat. Dabei ist die von Haider vorgelesene Widmung in einem Frankl-Buch an Haiders Gattin Claudia ergangen - und auch nicht direkt an sie, sondern über einen Bekannten, der ihn darum gebeten hatte.

---

## Ch. Kolbe in Vorarlberg zum Thema: Authentisch Leben

*Gute Resonanz fanden die öffentlichen Präsentationen in Zusammenarbeit mit dem ORF und die Vertiefung des Themas im Rahmen der Lehrerfortbildung*

Im Jänner 1996 veranstaltete das Pädagogische Institut des Landes Vorarlberg mit dem Pädagogischen Institut des Bundes und in Zusammenarbeit mit dem ORF eine dreiteilige Vortragsreihe im Rahmen des Projektes „LernWeltLeben“. Dazu wurde unter anderem Dr. Christoph Kolbe (Hannover) eingeladen, der in Vorarlberg durch Vorträge, als Ausbildungsleiter für existenzanalytische Beratung und als Leiter von Lehrerfortbildungen

schon sehr bekannt ist.

„Authentisch leben“ war das Thema, das am 18. Jänner im Rahmen des ORF von Dr. Kolbe einer breiteren Öffentlichkeit präsentiert wurde. In der einstündigen Livesendung „Aktuelles Thema“ konnten ihn die ZuhörerInnen direkt befragen, was sie mit erstaunlicher Offenheit in Anspruch nahmen. Das große Interesse an authentischem Leben wurde auch im Abendvortrag spürbar. Im ausgebuchten ORF-

Publikumsstudio folgten die Menschen mit gespannter Aufmerksamkeit und teilweiser tiefen Betroffenheit Dr. Kolbes Ausführungen. Anschließend machten sie regen Gebrauch von der Möglichkeit, dazu Stellung zu nehmen und Fragen zu stellen.

Ca. 60 PädagogInnen aller Schultypen nahmen an einer Lehrerfortbildung zum Thema „Das Kind als Person“ teil. Auch hier wurde die Möglichkeit zur Diskussion eifrig genutzt. Dr. Kolbes Fähigkeiten, mit den LehrerInnen an konkreten (Schul-)Problemen zu arbeiten, erwies sich als gute Hilfe für die tägliche Arbeit.

Die Pädagogischen Institute sind bemüht, ihn auch in Zukunft für Fortbildungsveranstaltungen zu gewinnen und so werden im Sommersemester 1995/1996 zwei Kurse zum Thema „Authentisch Leben“ und zwei Supervisionskurse stattfinden.

*Susanne Ammann*

# 1. Kongreß des World Council for Psychotherapy WCP

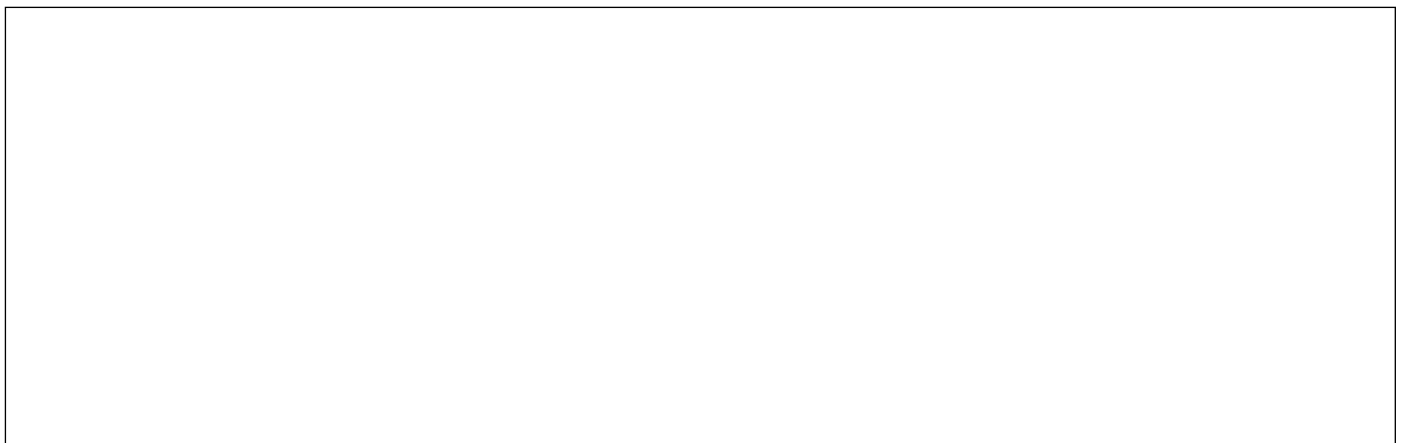


*30. Juni bis 4. Juli 1996 in Wien*

Ca. 50 führende Repräsentanten der Psychotherapie (wie z.B. G. Condrau, E. Drewermann, H.J. Eysenck, G. Gendlin, M. Goulding, O. F. Kernberg, M. Mitscherlich, H. Petzold, T. Szasz, P. Watzlawick) sind an den Vormittagen zu Vorträgen geladen. V.E. Frankl wird am Sonntag dem 30. Juni 96 mit einer Grußadresse den Kongreß eröffnen. Am Nachmittag finden jeweils von 15.00 bis 18.00 Uhr Subsymposia statt zu den Bereichen psychotherapeutischen Schulen, Therapie als Wissenschaft und Kunst, Verständnis und Heilungsprozesse durch Psychotherapie in den Kulturen unserer Welt, Psychotherapie als Beruf und ihre Rolle in unterschiedlichen Gesellschaftsformen, Psychotherapie und Medizin, Psychotherapie in speziellen Bereichen.

Die Existenzanalyse und Logotherapie ist ebenfalls durch ein Subsymposion vertreten. Die GLE wird durch Chr. und A.M. Furnica, Ch. Kolbe, A. Längle und Ch. Wurm Workshops anbieten.

## ***Kongreßprogramm***



Ein interessantes Vorkongreßprogramm (29. und 30. Juni) sowie ein charmantes Rahmenprogramm ergänzen den Kongreß und runden in ab.

***Information und Anmeldung:*** Tagungssekretariat  
ICOS Congress Organisation Service GmbH  
Johannesgasse 14  
A-1010 Wien  
Tel.: +43/1/51280910  
Fax: +43/1/512809180

Die Teilnahme am Weltkongreß wird als Fortbildungsveranstaltung für die Ausbildung in Existenzanalyse angerechnet.

## Verschwiegenheitspflicht in der psychotherapeutischen Praxis

Da sich Abgrenzungsfragen der Verschwiegenheitspflicht der PsychotherapeutInnen im Praxisalltag immer wieder mal stellen, versuchte Dr. Heiner Bartuska eine vorläufige Einschätzung der Rechtslage. Bislang liegen keine Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes vor, da diese Fragen bis jetzt nicht judiziert sind.

In der psychotherapeutischen Praxis sind einige typische Problemstellungen erkennbar:

### 1. Aussagen eines/r behandelnden PsychotherapeutIn zugunsten des/r PatientIn in einem Scheidungsverfahren.

Der/die PsychotherapeutIn darf nicht aussagen, um die Verschwiegenheitspflicht zu wahren und nicht zu gefährden (§ 15 PthG). Dies gilt auch vor dem Scheidungsrichter und ist als absolut zu sehen. Der § 15 PthG entspricht in seiner Formulierung dem Beichtgeheimnis der Geistlichen. Es gibt keine Entbindung davon. Der Patient könnte auch nach gegebenem Einverständnis zur Bekanntgabe von Details aus Therapiegesprächen auf mangelnde Einschätzungsfähigkeit der Folgen plädieren.

Für die Therapie wird in diesem Falle empfohlen, mit dem/der PatientIn durchzuarbeiten, was er/sie dem Anwalt/Scheidungsrichter sagen will, warum und welche möglichen Konsequenzen dies hätte.

### 2. Welche Inhalte darf ein Therapiebericht haben, und wie ist mit diesem umzugehen?

Inhaltlich dürfen nur Einschätzungen und fachliche Meinungen des/r PsychotherapeutIn aufscheinen. Im Zweifelsfalle ist die Verschwiegenheitspflicht höher zu bewerten, als die Pflicht zur interdisziplinären Zusammenarbeit (ÄrztelkollegInnen, Krankenhäuser, Krankenkassen).

ÄrztInnen haben eine wesentlich verringerte Verschwiegenheitspflicht; sie müssen im öffentlichen Interesse auf sämtliche Anfragen oder bei Entbindung durch PatientInnen auch vor Gericht aussagen. Daher wird diese Therapeutengruppe aber Schwierigkeiten haben, die Verschwiegenheit nach dem PthG zu verstehen.

### 3. Wer trägt im Krankenhaus die Haftung für die Verschwiegenheit: Krankenhaus oder TherapeutIn?

Dies ist eindeutig der/die PsychotherapeutIn, da die Verschwiegenheit eine persönliche Pflicht ist, die dem/der

TherapeutIn durch ein Spezialgesetz auferlegt ist.

### 4. Was ist, wenn die Polizei zwecks Inhaftierung des Täters ein schriftliches Gutachten des/der behandelnden PsychotherapeutIn verlangt im Falle eines Kindesmißbrauchs?

Dies ist aufgrund der Verschwiegenheitspflicht nicht möglich. Die Polizei müßte hierzu einen/e PsychotherapeutIn als Gutachter beauftragen, wobei in diesem Falle die Verschwiegenheit dann nicht gilt.

### 5. Welche straf- bzw. zivilrechtlichen Folgen kann die Verletzung der Verschwiegenheitspflicht haben?

Der/die aussagende oder berichtende und daher potentiell verrätende PsychotherapeutIn trägt das volle Verwaltungsstrafisiko von bis zu öS 50.000,- (§ 23 PthG) und zusätzlich das volle Zivilprozeßrisiko über eventuell entstandene Schäden (sprich: nachteilige Folgen) auch dann, wenn der/die PatientIn die Aussage geradezu verlangt. Die extremste Folge einer zivilrechtlichen Haftung kann als lebenslängliche Unterhaltszahlung an Ehefrau, Ehemann und Kinder des/der PatientIn wegen des „Verrates“ angenommen werden.

Aus diesen Ausführungen folgt, daß es grundsätzlich keine Entbindung von der psychotherapeutischen Schweigepflicht gibt. Entschuldbar kann der Bruch der Verschwiegenheitspflicht nur sein, wenn die Verletzung derselben eine gegenwärtige oder unmittelbare Gefahr von sich selbst oder einem anderen abwendet, wobei der Eintritt des Schadens als sicher oder höchstwahrscheinlich erscheinen muß (=Parere-Einweisung).

P. Freitag

## ÖBVP

### Abschlußbericht zur Studie der PsychotherapeutInnen in Ausbildung in der 2. Übergangsregelung des Psychotherapiegesetzes

Wie schon mehrmals berichtet wurde diese Studie zwischen Oktober 1994 und März 1995 von Dr. Wolfgang Wladika, Vertreter der P.i.A., durchgeführt.

Laut Psychotherapiegesetz gilt die zweite Übergangsregelung für all jene KollegInnen, die ihre Psychotherapieausbildung vor dem 1.1.1992 begonnen haben und diese in einer anerkannten Ausbildungseinrichtung bis spätestens

31.12.1997 abschließen werden. Ein wichtiger Schritt zur Umsetzung der 2. Übergangsregelung war die Definition des für den Ausbildungsabschluß erforderlichen Stundenumfangs, zumals die meisten AusbildungskandidatInnen ursprünglich mit weniger umfangreichen Curricula gerechnet hatten. Abgesehen von den insgesamt 1.900 Stunden Ausbildung, muß das jeweilige Curriculum auch den Schwerpunkten der inhaltlichen Beschreibung des Fachspezifikums folgen:

1. Theorie (Umfang von 300 Stunden)
2. Lehrtherapie, Lehranalyse, Einzel- oder Gruppenselbsterfahrung (Umfang von 200 Stunden)
3. Praktikum in einer im psychotherapeutisch-psychosozialen Feld bestehenden Einrichtung des Gesundheits- und Sozialwesens (Dauer von zumindest 550 Stunden)
4. begleitende Teilnahme an einer Praktikums-supervision (Dauer von zumindest 30 Stunden)
5. psychotherapeutische Tätigkeit mit verhaltensgestörten oder leidenden Personen (in der Dauer von zumindest 600 Stunden), sowie einer begleitenden Supervision (in der Dauer von zumindest 120 Stunden)
6. Schwerpunktbildung der Punkte 1-5 (100 Stunden)

So müssen die betroffenen P.i.A. ihr Ausbildungscurriculum zu den Bedingungen, unter denen es begonnen wurde, abschließen und für die Eintragung in die Psychotherapeutenliste die Zusatzanforderungen (s.o.), die für jeden Verein speziell festgelegt wurden, erfüllen. Die Frist bis zum 31.12.1997 scheint dazu äußerst knapp bemessen. Die Studie zur Situation der AusbildungskandidatInnen sollte hierzu Klarheit schaffen.

Ein entsprechender Fragebogen wurde an 2.750 KollegInnen (insgesamt 21 Ausbildungsinstitute, ausgenommen Psychodramasektion des ÖAGG und der Wiener Arbeitskreis für Psychoanalyse) ausgeschickt. Mit 1.151 Antworten betrug der Rücklauf ca. 40 %.

## **Zu der Studie nun der Abschlußkommentar von Dr. Wladika:**

Überraschend war zunächst einmal die hohe Zahl an AusbildungskandidatInnen die im letzten Jahr vor Einführung des Psychotherapiegesetzes von den Ausbildungseinrichtungen in die Ausbildung übernommen wurden. Wenn man nun in Betracht zieht, daß auch die zweite Übergangsregelung die 1900 Stunden Ausbildungsumfang vorsieht, so ist die Zahlenverteilung bezüglich der Selbsteinschätzung des Endes der Psychotherapieausbildung in den Jahren 1997, bzw. später, nachvollziehbar. Entgegen den Erwartungen ist jedoch die Anzahl der Personen, die ihr Ausbildungsende mit Ende 1998 oder später erwarten, etwas kleiner ausgefallen als vermutet. Wenn jedoch die Rücklaufquote von 40% berücksichtigt wird und diese Zahl mit Rücksicht auf die Aussendungszahlen extrapoliert wird, ergeben sich die erwarteten Größenordnungen.

Was hat dies nun für politische Konsequenzen? Der erste und wichtigste Schritt muß von Seiten der Aus-

bildungseinrichtungen erfolgen. Es müssen die Voraussetzungen geschaffen werden, um möglichst viele AusbildungskandidatInnen die Möglichkeit zuteil werden zu lassen, ihre Psychotherapieausbildung bis zum Ende der zweiten Übergangsregelung absolvieren zu können. Das heißt weiters, daß in besonders prekären Ausbildungsabschnitten eine noch deutlichere Unterstützung von Seiten der Institutionen kommen muß. Nur wenige Ausbildungseinrichtungen bieten nach Meinung der AusbildungskandidatInnen genügend Ausbildungsangebote im Bereich Selbsterfahrung, Theorie und Supervision an. Hier sind noch wichtige Verbesserungen zu setzen. Das zentrale Problem scheint aber, um die Ausbildung fristgerecht abzuschließen, die selbständige psychotherapeutische Tätigkeit unter Supervision - die Praxis - zu sein.

Ein anderer Ansatzpunkt ist die legislative Veränderung des Psychotherapiegesetzes im Hinblick auf das Ende der Frist am 31. Dezember 1997. Derzeit jedoch erscheint die politische Umsetzung dieses Vorhabens noch nicht durchführbar, da eine parlamentarische Mehrheit nicht gewährleistet ist. Die Hoffnung der AusbildungskandidatInnen schon eine Lösung im Jahr 1995 erreichen zu können, mußte leider enttäuscht werden. Jedoch werden wir seitens der Berufsvertretung unsere Bemühungen noch intensivieren, um auch hier eine Lösung zu erzielen, die allen gerecht wird.

Auch wenn es zu keiner parlamentarischen Lösung kommt, müssen Überlegungen angestellt werden, welche Möglichkeiten diejenigen KollegInnen erhalten, die ihre Ausbildung nicht fristgerecht absolvieren können, denn das Gesetz kennt auch keinen Umgang mit Härtefällen (die da wären: Schwangerschaft, Krankheit, berufliche Auslandsaufenthalte, o.a.). Hier müssen in naher Zukunft gerechte Lösungen gefunden werden, die nicht alleine zu Lasten der AusbildungskandidatInnen gehen dürfen.

In der Diskussion um die Folgen einer nicht fristgerechten Absolvierung der zweiten Übergangsregelung taucht immer wieder die Überlegung auf, die KollegInnen sollten doch einfach nachträglich noch das Propädeutikum absolvieren. Sie hätten dann keine Probleme mehr mit einer regulären Eintragung, da sie auf die zweite Übergangsregelung nicht angewiesen seien. Eine zusätzliche und nachträgliche Absolvierung des Propädeutikums kann sicher nicht im Sinne einer qualitativen Verbesserung der Ausbildung gewertet werden. Es erscheint wenig sinnvoll, Grundlagen, die nach dem Gesetz an den Beginn der Psychotherapieausbildung gestellt wurden, nach vielen Jahren Ausbildung und unter anderem auch psychotherapeutischer Tätigkeit diese auch noch absolvieren zu müssen.

Die Absolvierung des Praktikums dürfte ein kein zu großes Hindernis darstellen. Nur mehr wenigen KollegInnen, die ein Praktikum absolvieren müssen, steht eine große Anzahl von Praktikumsstellen gegenüber. Jedoch wäre von Seiten der Ausbildungseinrichtungen zu wünschen, daß sie hier, dem Gesetz entsprechend, einer Unterstützung und Beratung beim Auffinden einer Praktikumsstelle nachkommen. Den AusbildungskandidatInnen sei ge-

raten, möglichst frühzeitig allfällige Unsicherheiten bezüglich der Anrechnung ihrer Praktikumszeiten auszuräumen und die Ausbildungseinrichtungen um eine Stellungnahme zu bitten, damit nicht zum Ende der Ausbildung neuerliche Hindernisse auftauchen.

Die selbständige psychotherapeutische Tätigkeit unter Supervision scheint jedoch das eigentliche Problem zu sein, welches die fristgerechte Absolvierung der Ausbildung innerhalb der Übergangsfrist verhindert. Viele der KollegInnen beklagen die große Schwierigkeit, entsprechende KlientInnen zu finden, mit denen sie psychotherapeutisch arbeiten können. Hoher Konkurrenzdruck, vor allem auch von seiten eingetragener PsychotherapeutInnen bzw. die äußerst niedrige Honorarabgeltung werden als Schwierigkeiten genannt. Geringe Kontakte zu überweisenden Einrichtungen wie Ärzten oder Instituten aus dem psychosozialen Feld am Beginn einer psychotherapeutischen Tätigkeit, wie auch nicht ausreichendes Wissen und Kontakt mit potentiellen KlientInnen und Klientengruppen erschweren die Situation.

In diesem Zusammenhang muß auch die hohe Zahl derjenigen PsychotherapeutInnen beachtet werden, die noch nicht oder erst bis zu 100 Stunden ihrer psychotherapeutischen Tätigkeit unter Supervision absolviert haben. Besonders in diesem Bereich sehen sich viele AusbildungskandidatInnen von den Ausbildungseinrichtungen alleingelassen. Dies wird auch aus den Kommentaren zum Fragebogen immer wieder deutlich. In diesem Bereich optimale Ausbildungsmöglichkeiten zu schaffen, kann nicht allein Aufgabe der Auszubildenden sein. Hier sind die Ausbildungseinrichtungen, wie auch die Berufsvertreter aufgerufen, konsequentere Unterstützung zu liefern, damit bei sonst optimalen Voraussetzungen die KandidatInnen nicht alleine deswegen an der Übergangsfrist scheitern.

Genauere Unterlagen zur Studie sind anforderbar bei:

Dr. Wolfgang Wladika  
Vertreter der P.i.A. im Psychotherapiebeirat  
Wiener Landesverband für Psychotherapie  
Rosenbursenstraße 8/3/7  
1010 Wien

*P. Freitag*

## Zur Vorlesung von Rolf Kühn

### „Passive Synthesen“ in der Genetischen Phänomenologie E. Husserls (Teil II): Potentialität, Triebintentionalität, Einfühlung und passive Intersubjektivität

Die Analyse Husserls in seinem Spätwerk zur Trieb- und Instinktintentionalität lösen auf dem Hintergrund

transzendentalgenetischer Monadologie als konkreter „Geschichte“ der Ego-Subjektivität das vorkonstituierende Wesen der „Passivität“ als Potentialität ein. Trieb bedeutet hierbei phänomenologisch ein ahnend-sorgendes Gewecktwerden zur „Welt“ hin, die sich durch Hineinnahme einer „vorgeschichtlichen Natur“ seitens des hyletisch-zeitlichen Vor-Ich konstituiert. Über die Leiblichkeit und Generativität (Kinästhesen, Mutter-Kind-Beziehung, elterliche Vergemeinschaftung innerhalb einer All-Historie) ist diese „angeborene“ Triebintentionalität von Anfang an eine passiv-intersubjektive Kommunikation, welche die Voraussetzung in die eigentliche „Einfühlung“ des Anderen in der Fremdwahrnehmung bildet. Die praktisch-theoretischen Korrelationen der Triebwirklichkeit als originäres Streben wie wacher Erkenntniswille verschränken sich hierbei ebenso wie absolute Subjektivität und Pluralität der Lebenswelt. Insofern bilden diese Analysen eine Weiterführung der „Krisis“-Schrift und erweisen sich als Problematisierung des transzendental-phänomenologischen „Idealismus“ durch dessen Begründer selbst. Im Kontext heutiger philosophischer Vernunft- und phänomenologischer Methodendiskussion führen diese Analysen unserer originären Passivität zur radikalisierten Selbstbesinnung des Philosophierens als „Denken“ wie „Praxis“.

*R. Kühn*

## Praxiseröffnungen

**SALZBURG** Doris Polasek  
Psychotherapeutin i.A.  
Fürstenallee 1  
5020 Salzburg  
Tel.: 0662/841515

**WIEN** Dr. Elisabeth Denk  
Facharzt für Psychiatrie und Neurologie  
Oberarzt der Univ. Klinik für Psychiatrie  
Arzt für psychosoziale und psychosomatische Medizin  
Psychotherapeut  
Telekygasse 4/7  
1190 Wien  
Tel.: 0222/3681699  
(Praxisverlegung)

**WIEN** Dr. Alexander Brem  
Lindengasse 37/5  
1070 Wien  
Tel.: 0222/5243676  
mit angeschlossenem Institut  
„Wendepunkt“ (Qi Gong und Tai Qi)  
(Praxisverlegung)

## Neu in unserer Bibliothek

- BERGIN A.E., GARFIELD S.L. Handbook of Psychotherapy and Behaviour Change. New York: John Wiley & Sons, Inc., 1986.
- BERNAUER F., DONATI R., GRAWE K. Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession. Göttingen: Hogrefe, 1994.
- BINSWANGER L. Traum und Existenz. Bern: Gachnang & Springer AG, 1992
- BUCHHEIM P., CIERPKA M., SEIFERT TH. (Hrsg.) Neue Lebensformen - Zeitkrankheiten - und Psychotherapie. Lindauer Psychotherapiewochen 1993. In: Lindauer Texte. Texte zur psychotherapeutischen Fort- und Weiterbildung. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 1994
- HENRY M. Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH, 1994
- KÜHN R., PETZOLD H. (Hrsg.) Psychotherapie & Philosophie. Philosophie als Psychotherapie? Paderborn: Junfermann Verlag, 1992
- LAUCKEN U. Denkformen der Psychologie. Dargestellt am Entwurf einer Logographie der Gefühle. Bern: Verlag Hans Huber, 1989
- MAHONEY M.J. Human Change Processes. The Scientific Foundations of Psychotherapy. USA: Basic Books
- MOUSTAKAS C. Phenomenology Science and Psychotherapy. Canadian Cataloguing in Publication Data, 1988
- STRASSER ST. Understanding and Explanation. Basic ideas concerning the Humanity of the Human Sciences. Pittsburgh, USA: Duquesne University Press, 1985

## Publikationen

- GUTH E. Spielsucht. Salzburg: Amt der Salzburger Landesregierung 1995
- HLADSCHIK B. et al.: Einstellungsänderungen von Studierenden gegenüber Krebskranken nach einem Praktikum zur Betreuung onkologischer Patienten. In: Österr. Ges. f. Psychoonkologie (Hrsg.), Jahrbuch der Psychoonkologie 1995. Wien: Springer 1995

## Abschlußarbeiten in Logotherapie und Existenzanalyse

- EMGE S. Alkoholabusus und Belastungsverarbeitung vor dem Hintergrund existenzanalytischer Betrachtungen (Diplomarbeit)

- FEICHTINGER TH. Ermutigung zur Lebendigkeit
- KINAST R. Christlicher Glaube kann den psychotherapeutischen Prozeß auch unterstützen... Erfahrungen aus der Sicht eines Existenzanalytikers.
- MICHAELIS-BRAUN R. Eine phänomenologische Betrachtung
- RIEDMANN B. Tanz als erfahrbare Ebene der Existenzanalyse

## Neue Mitglieder

- Frau Doris BACH, Wien (A)
- Frau Beate DIENST, Wien (A)
- Frau Barbara FRANKE, Wien (A)
- Frau Dr. Anna-Maria FURNICA, Rumänien
- Frau Michaela GERNGROSS, Graz (A)
- Frau Marcela KOZLOVIC, Berlin (D)
- Frau Eleni PAPAMANOLI-AHLBORN, Winzenburg (D)
- Frau Werngard PFANNENSCHWARZ, Dolgenbrodt (D)
- Frau Dr. Joana POPESCU, Rumänien
- Frau Dorli ROTHBUCHER, Salzburg (A)
- Frau Alexandra STUDER, Dornbirn (A)
- Frau Maria TISCHLER, Wien (A)
- Frau Helga WEISE, Burghausen (D)
- Frau Renate ZEINLINGER, Wien (A)
- Herr Karsten KÜMMEL, Ahnsbeck (D)
- Herr Jens LEMBERG, Essen (D)
- Herr Rolf SCHMITT, Freigericht (D)
- Herr Ingo ZIRKS, Berlin (D)

### Ausgetretene Mitglieder:

- Frau Sigrid THURNHOFER, Wien (A)
- Frau Ulrike FAHRNER, Bergheim (A)
- Frau Dr. Ingeborg VACHALEK, Wien (A)
- Frau Renate WEBER, Wien (A)
- Frau Vera WORM, Graz (A)
- Herr Roland KÖCKEIS, Wien (A)

## Neue Ausbildungsgruppen

### SCHWEIZ/VORARLBERG - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG UND FACHSPEZIFIKUM

- Leitung:** Alfried Längle und Christine Wicki-Distelkamp
- Beginn:** 30./31. August 1996  
(Aufnahmewochenende)  
19.-21. September 1996  
(1. Ausbildungsblock)
- Ort:** voraussichtlich im Kanton Zug
- Information:** Sinnan, Institut für Existenzanalyse und Logotherapie, Weststr. 87  
CH-6314 Unterägeri, Tel.: 042-725270

## Neue Ausbildungsgruppen Fortsetzung

### MÜNSTER - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

**Leitung:** Christoph Kolbe  
**Beginn:** 14./15. September 1996 (Auswahlseminar)  
15.-24. November 1996  
(1. Ausbildungseinheit)  
**Information:** Norddeutsches Institut für Existenzanalyse  
Borchersstr. 21  
D-30559 Hannover, Tel.: 0511/5179000

### BERLIN - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

**Leitung:** Günter Funke  
**Beginn:** Herbst 1996  
**Information:** Berliner Institut für Existenzanalyse und  
Logotherapie, Lietzenburger Str. 39  
D-10789 Berlin, Tel./Fax: 030-2177727

### MÜNCHEN - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

**Leitung:** Wasiliki Winklhofer  
**Beginn:** Herbst 1996  
**Information:** Wasiliki Winklhofer, D-80797 München,  
Schleißheimerstraße 200  
Tel.: 089/3087471

### TIROL - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

**Leitung:** Günter Funke  
**Beginn:** Juni/Juli 1996  
**Information:** Berliner Institut für Existenzanalyse und  
Logotherapie, Lietzenburger Str. 39,  
D-10789 Berlin, Tel./Fax: 030/2177727

### WIEN - EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

**Leitung:** N.N.  
**Beginn:** Herbst 1996  
**Information:** GLE Wien, 0222/9859566

## Bankverbindungen der GLE

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

## Kontaktadressen der GLE

Dr. Christian Firus, Albertine-Assor-Straße 6a, D-22457 Hamburg  
Günter Funke, Seelingstraße 29, D - 14059 Berlin (Tel.: 030/3226964)  
Dipl. theol. Erich Karp, Meisenweg 11, D - 73035 Göppingen (Tel.: 07161/641 - Klinik am Eichert)  
Dr. Krizo Katinic, Kneza Borne 1, 41000 Zagreb, Kroatien (Tel: 414839)  
Dr. Christoph Kolbe, Borchersstraße 21, D - 30559 Hannover (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, Topeliusksenk. 35/11, SF - 00250 Helsinki 25 (Tel.: 417247)  
Dr. Wilhelmine Popa, Unterratherstraße 44, D - 40468 Düsseldorf (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)  
Berliner Institut für Existenzanalyse und Logotherapie, Lietzenburger Straße 39, D - 10789 Berlin (Tel./Fax: 030/2177727)  
Norddeutsches Institut für Existenzanalyse 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 als Schicksal. Bedingungen und Grenzen menschlicher Existenz (öffentl. 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 Pankin** - *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* **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 Handicap für Psychotherapie?* **Elisabeth Walzl und Eduard Berdnik** - *Gleichberechtigt - gleichwertig - behindert; meine Lebensverhinderungen* **Wasiliki Winklhofer/K. Rückert** - *Das psychoorganische Syndrom (MCD) in der Schule* **Elisabeth Wurst** - *Ich finde keinen Weg zu Dir - ich kann Dich nicht erreichen*

#### ANMELDUNG:

Sekretariat der GLE, Frau Reisenberger, Ed. Sueßgasse 10, A-1150 Wien, Tel.: 985 95 66, Fax: 982 48 45