

JEAN-BAPTISTE LECUIT

Die Theologie der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Licht der Psychoanalyse¹

Kann man Erkenntnisse der freudschen Psychoanalyse für die Theologie fruchtbar machen, ohne deren religionskritischen Impetus zu übernehmen? Jean-Baptiste Lecuit entwickelt in Anlehnung an Forschungen des belgischen Religionspsychologen Antoine Vergote ein spezifisches „Kontinuitäts-Bruch-Verhältnis“ von Psyche und Glauben, von psychoanalytischen und theologischen Einsichten. Einerseits ist es aus der Perspektive der Theologie so notwendig wie erhellend, die Verwurzelung unserer Sehnsüchte in den frühkindlichen Erfahrungen und Antrieben anzuerkennen, die die Psychoanalyse aufgedeckt hat. Andererseits zielt der Glaube als interpersonales Verhältnis nicht einfach auf infantile Wunscherfüllung, sondern wandelt das menschliche Verlangen in einem tiefgreifenden Prozess zur Sehnsucht nach Gott. (Wegen seiner Länge wird hier der erste Teil des Textes abgedruckt; die Fortsetzung folgt.) Jean-Bapiste Lecuit OCD ist Professor für theologische Anthropologie an der theologischen Fakultät der katholischen Universität Lille (Frankreich). Neuere Veröffentlichungen: *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, Paris 2007 (Collection „Cogitatio Fidei“); *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, Paris 2010.

Wenn auch von einem theologischen Standpunkt aus der biblische Glauben natürlich nicht als ein bloßes Produkt der menschlichen Psyche verstanden werden kann, so erfordert es die Logik der Menschwerdung und des Heils doch, die Verwurzelung dieses Glaubens in der menschlichen Existenz zu denken. Bei einem solchen Unterfangen, das zur interdisziplinären Sprachfähigkeit der Theologie beiträgt, kann sie von den bedeutenden interdisziplinären Arbeiten Antoon Vergotes profitieren. Dessen Werke sind m. E. von höchstem Wert, was die Beziehung zwischen Theologie und Psychoanalyse betrifft.²

Die Frage der *Gültigkeit der Psychoanalyse* ist äußerst kompliziert. Wie viele Theologen nehme ich jedoch an, dass sie positiv beantwortet werden kann. Denn obwohl eine experimentelle Einschätzung – im Sinne der Naturwissenschaften – unmöglich ist, muss in Betracht gezogen werden, dass sie Gegenstand von Veröffentlichungen, Kolloquien und Ausbildungsgängen von hohem Niveau ist und dass sie immer wieder in der klinischen Erfahrung überprüft und überarbeitet wird. Und wie könnte man ernsthaft behaupten, dass unsere psychische Struktur vollkommen unbeeinflusst bliebe von der Weise, wie wir so zentrale Erfahrungen wie das Stillen, die Entwöhnung, die Sauberkeitserziehung, die Entdeckung des Geschlechtsunterschieds, die ers-

¹ Siehe Lecuit, J.-B., *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (Cogitatio fidei 259), Paris 2007.

ten Fragen und Phantasien bezüglich des rätselhaften Verhältnisses zwischen den Eltern, bezüglich des eigenen Ursprungs und dessen der anderen Kinder gemacht haben? Die Tatsache, dass wir solche Erfahrungen vergessen haben, kann kein Beweis dafür sein, dass sie keine unbewussten Spuren in uns hinterlassen haben. Und die Hypothese der Existenz solcher Spuren kann nur durch eine spezifische Methode wie diejenige der Psychoanalyse bestätigt und nutzbringend angewendet werden.

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, die *Beziehung zwischen Gott und Mensch im Licht der Psychoanalyse zu bedenken* und, davon untrennbar, *den wesentlichen Beitrag des Werkes Vergotes* hierzu zu zeigen. Dieses Werk veranschaulicht in der Tat in exemplarischer Weise die Möglichkeit eines durch psychoanalytische Erfahrung und Theorie erhellten und geprüften Verständnisses des Glaubens.

Die christliche Anthropologie, schreibt Vergote, „hat die Aufgabe, die Spuren und die Strukturen des göttlichen Planes in der menschlichen Existenz herauszustellen sowie den Bruch und die Neuheit des historischen Geschehens, das sich zwischen Gott und Mensch ereignet, hervorzuheben“³. Dazu muss man zeigen, wie der biblische Glaube sich in der Psyche – und unter anderem in der Ödipusproblematik – einwurzelt, ohne dass er jedoch darauf reduziert wird.

Die freudsche Herangehensweise an die Religion, die seine Nachfolger weitgehend übernommen haben, ist in der Tat zweifellos reduktionistisch. Drei Dimensionen können hierbei unterschieden werden: 1. eine, die die Wurzel der Religion in demjenigen Vorgang verortet, durch den die unbewusste, dunkel wahrgenommene psychische Wirklichkeit in eine übersinnliche und überpsychische Welt projiziert wird (Projektion des Endopsychischen); 2. ei-

² Vergote, 1921 in Belgien geboren, ist weltweit als Religionspsychologe anerkannt. Er ist einer der Wegbereiter der Psychologie der Religion in Europa und hat unter anderem das Zentrum für Religionspsychologie in Leuven (Belgien) gegründet und geleitet. Er ist Doktor der Theologie sowie der Philosophie, hat sein ganzes Leben als Psychoanalytiker gearbeitet und die „Belgische Schule der Psychoanalyse“ mitgegründet. Obwohl Vergote Belgier und seine Muttersprache Flämisch ist, sind seine zahlreichen interdisziplinären Veröffentlichungen hauptsächlich auf Französisch geschrieben. Davon sind eine ganze Reihe ins Englische, Italienische oder Spanische übersetzt worden. Auf Deutsch ist bislang nur Weniges verfügbar: Vergote, A., Klinische Psychologie außergewöhnlicher religiöser Erfahrung, in: Henning, C. / Belzer, J. v. (Hg.), *Verrückt nach Gott. Zum Umgang mit außergewöhnlichen religiösen Phänomenen in Psychologie, Psychotherapie und Theologie*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2007, 79–92. Ders., Art. Religionspsychologie, EKL 3, Göttingen 1992, 1587–1592. Ders., *Neue Perspektiven in der Religionswissenschaft*, in: Rendtorff, T. (Hg.), *Religion als Problem der Aufklärung*, Göttingen 1980, 36–51. Ders., *Religion – Gottesbild. Ergebnisse empirischer Forschungen*, in: Rendtorff, T. (Hg.), *Religion als Problem der Aufklärung*, 221–245. Vergote, A., *Der heutige Mensch als Empfänger der Botschaft*, in: Dreher, B. / Greinacher, N. / Klostermann, F. (Hg.), *Handbuch der Verkündigung*, Freiburg 1970, 11–53. Ders., *Religionspsychologie*, Olten / Freiburg 1970. Ders., *Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefs*, in: Léon-Dufour, X. (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München 1973, 73–116. Aus der englisch- und französischsprachigen Literatur ist u. a. zu nennen: Ders., *Guilt and desire. Religious Attitudes and Their Pathological Derivations*, New Haven 1987. (*Dettes et desirs. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris 1978). Ders., *Religion, Belief and Unbelief. A Psychological Study*, Leuven 1996. (*Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Liège 1983). Ders., *Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion*, Leuven / Amsterdam / Atlanta 1998.

³ Vergote, A., *Interprétations psychologiques du phénomène religieux dans l'athéisme contemporain*, in: Girardi, J. / Six, J. F., (Hg.), *Des chrétiens interrogent l'athéisme*, Paris 1967, 431–500, 497.

ne, die in der infantilen Hilflosigkeit die Grundquelle der gläubigen Zustimmung sieht und die Anziehungskraft der Religion mit unbewussten Wünschen in Beziehung bringt, die sie dadurch aktiviert, dass sie dem Subjekt überhöhte Darstellungen seiner Elternfiguren, vor allem der väterlichen, bietet (psycho-strukturelle Herangehensweise); 3. eine letzte, die das Auftreten der Religionen durch dasjenige der Ödipusproblematik zu erklären versucht, insbesondere durch die Schuld am Mord des Urvaters und durch die Überhöhung der Vaterfigur (psycho-evolutionistische Herangehensweise). Natürlich kann der Theologe dem positivistischen Reduktionismus Freuds nicht zustimmen, demzufolge, wie Vergote zusammenfasst, Gott schließlich nichts anderes ist als „der symbolische Vater des Ödipuskomplexes“⁴. Aber der Ödipuskomplex „bietet die affektiven und geistigen Grundmuster, in denen die religiösen Beziehungen zu Gott dem Vater entstehen können“⁵. Wenn der Theologe, während er den freudschen Reduktionismus ablehnt, sich entscheidet, die Erfahrung und die Theorie der Psychoanalyse zu berücksichtigen, weil sie zum Selbstverständnis des Menschen beitragen, dann muss er eine strukturierende Verwurzelung [enracinement structurant] der Figur des göttlichen Vaters in der des Ödipusvaters denken sowie eine transformierende Bewegung [mobilisation transformante] dieser durch jene⁶. Der Glaube und die ihm entsprechende psychische Dynamik müssen wechselseitig durcheinander verstanden werden: „Das Verständnis des Glaubens setzt die Erhellung der psychischen Dramatik voraus, und die Betrachtung der Ordnung des Glaubens erhellt die Gesetze und Vorgänge der Psyche.“⁷ Dieser Ansatz der wechselseitigen Erhellung beruht auf einer Grundoption, die Vergote in seiner Arbeit durchgehend ins Werk gesetzt hat: Im Blick auf das Verhältnis von Glauben und Psyche hat er einen Konkordismus, der in der Psyche den Beweis für eine natürliche Religiosität des Menschen⁸ finden möchte, ebenso verworfen wie einen Psychologismus, der den Glauben auf einen psychologischen Vorgang reduziert, und einen Dualismus, der die Existenz einer von der Psyche radikal unabhängigen geistigen Sphäre postuliert: Vergotes Ablehnung „einer Trennung zwischen Religion und Psyche geht mit einer ebensolchen Ablehnung ihrer Hybridisierung zusammen“⁹. Es gibt eine Formulierung Vergotes, die sehr aufschlussreich ist für seine Position und für die zwei Achsen, entlang derer er das Kontinuität-Bruch-Verhältnis zwischen Psyche und Glauben denkt: Der Behauptung einer „natürlichen Verbindung“ zwischen Theologie und Psychoanalyse, schreibt

⁴ Ders., *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris 1978, 179.

⁵ Ders., *Interprétations psychologiques*, 496.

⁶ Vgl. ders., *Dette et désir*, 179.

⁷ Ebd., 307.

⁸ Vgl. ders., *Finalité en psychologie*, in: RETM 207 (1998) 67–100, 71.

⁹ Ders., *Dette et désir*, 47.

er, „wird auf zweierlei Weise widersprochen: sowohl durch die *Transnatürlichkeit der symbolischen Ordnung* als auch durch die *Übernatürlichkeit des göttlichen Ereignisses*“¹⁰.

Das Kontinuität-Bruch-Verhältnis zwischen Psyche und Glauben hat also zwei Dimensionen: *Transnatürlichkeit der symbolischen Ordnung* und *Übernatürlichkeit des göttlichen Geschehens*. Im Folgenden wird hier die zweite dieser beiden Achsen untersucht, die sich auf die Besonderheit des biblischen Monotheismus bezieht. Dabei wird sich zeigen, dass die Berücksichtigung der Psychoanalyse hilft, zwei Grundcharakteristika des biblischen Glaubens hervorzuheben, die in der freudschen Herangehensweise bezüglich der Religion nicht berücksichtigt werden: 1. die Erfahrung und das Selbstverständnis des Glaubens als *dialogische Intersubjektivität zwischen Mensch und Gott*, die im performativen Wort seiner Selbstoffenbarung begründet ist, 2. *den dynamische Charakter des Glaubenslebens* und die kritische Forderung einer inneren *Umwandlung*, die es beinhaltet.

Und der Fall Freuds ist kein isolierter Fall; in fast allen psychoanalytischen Herangehensweisen an die biblische Religion trifft man ein doppeltes Vorurteil an, was den Glauben betrifft: 1. Er beziehe sich wesentlich auf Vorstellungen von Gott als einem psychischen „Objekt“ oder auf den Begriff „Gott“, nicht auf das, was Bibel und Tradition als eine persönliche Anrede Gottes darstellen, die sich durch das Zeugnis der Propheten und Jesu Christi an ihn richtet. 2. Der Glaube sei eine *croissance*¹¹, eine unkritische, private Überzeugung, die eine reine Verlängerung der menschlichen Erwartungen darstelle. Demgegenüber hat der Theologe die Aufgabe zu zeigen, inwiefern die menschliche Existenz und die Beziehung zu Gott in dem bereits genannten Kontinuität-Bruch-Verhältnis stehen (I) und wie diese Beziehung im Licht der Psychoanalyse gedacht werden kann (II).

I. Das Kontinuität-Bruch-Verhältnis zwischen menschlichem Leben und theologaler Intersubjektivität

Auf der Basis der Forschungen Vergotes soll jetzt erstens gezeigt werden, wie die zeitgenössischen Begriffe der *Intersubjektivität* und des *Sprechaktes* es erleichtern, den biblischen und christlichen Glauben in seiner Besonderheit zu denken, und zweitens illustriert werden, inwiefern, obwohl der Glaube den Menschen in seinem Wesenskern betrifft, er sich reduktionistischen Herangehensweisen, insbesondere denjenigen der Psychoanalyse, entzieht. So erklärt Vergote: „Heutzutage hilft uns die Philosophie der Intersubjektivität und des Sprechakts, die Originalität der christlichen Religion zu den-

¹⁰ Ders., *Interprétations psychologiques*, 19. Hervorhebung J.-B.L. „Transnatürlichkeit der symbolischen Ordnung“ bedeutet: Die symbolische Ordnung (Sprache, Kultur, alles was mit Symbolen strukturiert wird) kann nicht auf die Natur im Sinn physischer bzw. biologischer Vorgänge reduziert werden.

¹¹ Im Unterschied zu *foi*: der Glaube, als freies und vernünftiges Engagement einer Person, das sich auf den persönlichen Gott der Offenbarung richtet und das Risiko einer kritischen Befragung eingehen kann und soll und das die Vermittlung des geschichtlichen Zeugnis Jesu und der Apostel, und derjenigen der Tradition, der Kirche, akzeptiert. In diesem Sinn sagt man „Ich glaube an Gott/Dich“, als Antwort auf das Wort Gottes.

ken und der Hegemonie des objektivierenden Denkens zu widerstehen, insbesondere der Tendenz, die Religion auf ein verhülltes theoretisches Wissen zu reduzieren“¹². Vergote versteht unter einem Sprechakt Folgendes: Er hat Wirkungen performativer Art in dem Sinne, dass eine bedeutende neue Realität hervorgerufen wird, wie z. B. die Vaterschaft, der Bund der Ehe oder der Glaube an Gott.¹³ Vom gegenwärtigen Denken der Inter-subjektivität übernimmt er insbesondere, dass das menschliche Subjekt nicht ohne den Anderen gedacht werden kann, dass seine Konstitution die Existenz des Anderen und die Intersubjektivität voraussetzt.

1.A Die Offenbarung als performativer Sprechakt

1.A.1 Gott ist das „Ich“ eines performativen Sprechakts

Wenn es sich nicht nur um Religion im Allgemeinen handelt, sondern um den biblischen Glauben, lautet einer der Leitgedanken Vergotes, dass die Offenbarung im Wesentlichen darin besteht, dass Gott sich selbst als das *personale Subjekt des Wortes* offenbart, das er an den Menschen richtet: „Das erste Element, das die Sprechaktphilosophie dem Verständnis des christlichen Glaubens liefert, ist das folgende: Gott ist der personale Gott des Sprechakts, der uns Gott als Gott offenbart“¹⁴. Gott ist personal als „das Ich eines performativen Sprechakts“¹⁵.

Vergotes durchgängige Auslegung des von Gott an Mose gerichteten „Ich bin, der Ich bin“, lautet, dass Gott nicht als erstes *etwas* über sich selbst offenbart, sondern *sich selbst* als Subjekt seines Wortes. Die linguistische Pragmatik hat tatsächlich viel zur Erhellung dieses wesentlichen Faktors des Offenbarungsverständnisses beigetragen: „die Bedeutung des Personalpronomens ‚Ich‘, das keinen anderen Inhalt hat als das Subjekt des Aussageakts“¹⁶. Insofern es selbstreferentiell ist, ist das Ich „weder eine Vorstellung noch eine Kategorie des Denkens“¹⁷ und entgeht den ausschließlich verobjektivierenden Vorgehensweisen.

Das Wort der Offenbarung teilt also Gott als personales Subjekt mit. Außerdem ist es performativ, indem es bewirkt, was es sagt, und sagt, was es hervorruft: die dialogische, intersubjektive Beziehung zwischen Gott und Mensch. „Durch die Offenbarung ruft Gott also eine neue Realität hervor: diejenige der Gegenwart als personales Band zwischen Gott und dem Menschen; selbstverständlich unter der Bedingung, dass der Mensch, zu dem dieses durch Boten vermittelte Wort kommt, es durch seine Zustimmung in

¹² Vergote, A., *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris 1999, 185.

¹³ Vgl. ders., *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris 1997, 253f.

¹⁴ Ebd., 190.

¹⁵ Ders., „Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...“, *L'identité chrétienne*, Paris / Montréal 1997, 122.

¹⁶ Ders., *La théologie devant les changements culturels en Europe*, in: *Pesch O. H. / Van Cangh J.-M.* (Hg.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau*, Académie internationale des Sciences religieuses, Paris 2003, 95–117, 104.

¹⁷ Ders., *Nom, présence, visage*, in: Ders., *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion*, Leuven 1990, 343–366, 358.

der ersten Person bestätigt: Ich glaube an Gott¹⁸. Der Sprechakt der Selbstoffenbarung gehört der Ordnung des *Geschehen* an, der Erschaffung einer neuen Realität: die dialogische Intersubjektivität zwischen Gott und Mensch, das persönliche Engagement Gottes in der Geschichte durch die Gabe seines Gesetzes, durch „das performative Bundeswort“, in dem seine Heilshandlung „im Inneren des Menschen und zu seinem Gunsten“ vollendet wird.¹⁹ Dieses Engagement findet seine Vollendung in der Menschwerdung des göttlichen Wortes, durch das sich in einem Sprechakt der Annahme an Kindes Statt Gottes Vaterschaft gegenüber den Menschen verwirklicht. Weit davon entfernt, ein allgemeines und natürliches Produkt der menschlichen Psyche zu sein, ist der Glaube an einen personalen Gott, der sich in einem Liebesbund mit den Menschen engagiert und sie ruft, ihn ihrerseits zu lieben und persönlich anzureden, vielmehr einzigartig in der Geschichte der Religionen. Diese Botschaft ist es, welche die menschlichen Sehnsüchte in Sehnsucht nach Gott umwandeln kann, weil, wie wir sehen werden, „das, was das Christentum dem Verlangen anbietet, den menschlichen Wünschen so fremd ist, dass Freud nicht einmal erkannt hat, dass genau das das Ziel dieser Religion ist: das Verlangen nach Gott hervorzurufen“²⁰.

I.A.2 Die Transzendenz des göttlichen „Ich“ gegenüber dem objektivierenden Denken

Die Transzendenz Gottes und der Offenbarung gegenüber der menschlichen Vernunft wird mit einem Grundcharakteristikum jedes „Ich“ in Zusammenhang gebracht, das sich im Dialog [interlocution] gibt: der Tatsache, dass es sich nicht auf einen Begriff oder eine Vorstellung reduzieren lässt: „Man kann durchaus annehmen, dass es eine Ähnlichkeit gibt zwischen der Anerkennung Gottes und der Anerkennung der menschlichen Person, weil es in der Natur der Person liegt, dass sie sich nur über ihre Sprechakte zu erkennen geben kann.“²¹ Dass Gott „das Ego eines performativen Sprechakts“ ist, hat laut Vergote zur Folge, dass „der Mensch ihn weder findet, indem er aus seinem Geist alle kontingenten Vorstellungen ausschließt, noch indem er seinen Geist in Richtung einer absoluten Idee treibt“²². Übrigens hängt es genau damit zusammen, dass jedes Sprachsubjekt sich als solches dem Verstehen entzieht, dass der Sprechakt der Offenbarung die metaphorische Sprache auf den Plan ruft: „Ebenso wenig wie das menschliche Ich lässt sich das göttliche Ich vom Verstand ergreifen. Als Transzendenz entzieht es sich allem objektivierenden Denken. Aus diesem Grund ist die Sprache der Offenbarung insgesamt eine metaphorische Sprache: Ich bin das Licht, ich bin das Brot des Lebens, ich bin das Reich Gottes in euch ...“²³

¹⁸ *Ders.*, *L'oscillation de l'intention dans les métaphores religieuses. Déisme ou foi chrétienne*, in: *Million*, P. (Hg.), *Religiosité, religions et identités religieuses*, Grenoble 1998, 147–163, 151.

¹⁹ *Ders.*, *Approche psychologique de la prière*, in: *La Maison-Dieu* 109 (1972) 72–86, 83.

²⁰ *Ders.*, *Psychoanalyse et religion*, in: *Ders.*, *Explorations*, 577–595, 585.

²¹ *Ders.*, *Cultuur, religie, geloof*, Leuven 1989, 105.

²² *Ders.*, *Tu aimeras*, 122.

²³ *Ders.*, *Interprétations psychologiques*, 55.

Die Behauptung, dass das „Ich“ des Sprechakts sich dem Zugriff des Verstandes entzieht, ist nun genauer zu klären. Die Beziehung zu Gott, schreibt Vergote, „ist nicht paradoxer als jede Beziehung zum Anderen“²⁴, genau insofern als zu behaupten, den anderen vollkommen zu verstehen, bedeutet, seiner Alterität nicht gerecht zu werden, ihn auf eine Sache zu reduzieren: „Das personale Ich ist jedem begrifflichen Inhalt so transzendent, dass man nur auf diesem Pfad die theologische Ausarbeitung der Idee des sich selbst durch das Wort erschließenden Gottes verfolgen kann.“²⁵ Es bedeutet, dass die Welt nicht vollkommen in sich geschlossen ist, sondern einen Spalt breit geöffnet: „Derjenige, der sich in sich selbst sammelt und Stellung bezieht, indem er ‚Ich‘ sagt, positioniert sich vor dem Innen der Welt als jemand, der sich aus der Geschlossenheit der Welt befreit. Das sich selbst setzende ‚Ich‘ entzieht sich jeder Definition, weil es keinen anderen Inhalt hat, als sich selbst zu setzen, indem es in der ersten Person das Wort ergreift.“²⁶ Von sich allein aus ermöglicht die Nichtgeschlossenheit der Welt keinen Zugang der Vernunft zu Gott, aber ihre Anerkenntnis bereitet die Vernunft darauf vor, „die Zeichen zu empfangen, die vom Jenseits der Welt kommen könnten. Das ist genau das, was der biblische Monotheismus aussagt, wenn er behauptet, dass Gott erkannt werden kann, insofern er sich selbst als persönlicher Gott bekundet hat, als das göttliche *Ich*, das bis dato unbekannt war“.²⁷

I.A.3 *Quellen und Originalität des Denkens Vergotes bezüglich der Offenbarung*

Vergote ist nicht der Einzige, der die Offenbarung als performativen Sprechakt denkt. Aber die präzise Idee, dass Gott sich als das Ich seines performativen Sprechakts offenbart, scheint sich nur bei ihm zu finden. Seine Originalität besteht darin, sich auf die Transzendenz des „Ichs“ und die dialogische Intersubjektivität gegenüber der theoretischen Vernunft zu stützen, um zu zeigen, inwiefern sich der Kern der biblischen Religion den Versuchen entzieht, sie zu reduzieren, zu erklären oder zu leugnen, unter anderem auf psychoanalytische Weise.

I.A.4 *„Urvort“ und Logos vom Kreuz*

Man könnte sich darüber wundern, dass Vergote bei diesem Unterfangen dem Wort vom Kreuz („logos tou staurou“, 1 Kor 1,18), dem „Ärgernis“ und der „Torheit“ des gekreuzigten Christus (1 Kor 1,23) keinen zentralen Ort zuweist, wo diese Aussagen sich doch der These entgegenstellen, die aus Gott eine reine Projektion der menschlichen Sehnsüchte macht. – Freilich ignoriert er diese Dimension nicht.²⁸ Aber die Verwunderung löst sich m.E., wenn man abwägt, wie wenig das Argument, dass der Glaube an einen ge-

²⁴ Ders., *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Paris, 2006, 137.

²⁵ Ebd., 137.

²⁶ Ders., *Monde clos et entrouvert*, in: *Dondelinger, P.* (Hg.), *Faut-il croire au merveilleux?*, Paris 2003, 83–97, 95. Vgl. ders., *Humanité*, 160.

²⁷ Ebd., 95.

²⁸ Vgl. ders., *Tu aimeras*, 137.

kreuzigten Messias die Erzeugung Gottes durch das Verlangen widerlege, der psychoanalytischen Kritik entgegengehalten werden kann. Denn man muss ihm in der Tat eine Antwort auf den Einwand hinzufügen, demzufolge der Glaube an eine Auferstehung eine mächtige Verleugnung des Todes sei, ein Beherrschtwerden vom infantilen Wunsch nach Allmacht über die Begrenzungen der menschlichen Existenz. Besteht nun aber das Prinzip dieser Antwort nicht darin, dass das berücksichtigt wird, was aus diesem Beherrschtwerden vom Infantilen herausreißt: die auf dem Verhältnis von Vater und Sohn oder Tochter²⁹ begründete Intersubjektivität? Alles in allem, schreibt Vergote, „findet sich das Prinzip zur Beantwortung aller Fragen, die man sich im Blick auf die Wahrheit, die man der Schrift zuzuschreiben pflegt, in der Offenbarung, sofern man sie als Sprechakt Gottes denkt, in dem Gott sich selbst durch zu diesem Zweck erwählte Menschen der Menschheit gegenwärtig macht. Als Logos Gottes in einem ganz bestimmten Menschen ist Jesus das Paradigma der Offenbarung wie auch ihre vollkommene und letzte Verwirklichung“³⁰.

Diese Sichtweise, die dem „Urlogos“³¹ einen Vorrang einräumt – dem Wort, das „im Anfang“ war, das sich im Bund verwirklicht und sich in der Menschwerdung ausdrückt –, richtet die Aufmerksamkeit sofort auf die entscheidenden anthropologischen und theologischen Realitäten: den Sprechakt, die Intersubjektivität und die Vaterschaft. Und diese letzteren sind es, die, eben weil die heilsökonomischen Vorgänge der Erschaffung des Menschen als Abbild Gottes und der Menschwerdung sie zu theo-anthropologischen Realitäten machen, ins Zentrum der Kontinuität-Bruch-Problematik zwischen dem Menschlichen und dem Gott des Glaubens gestellt werden müssen. Wenn die Theologie des Kreuzes nicht durch eine solche Herangehensweise vervollständigt wird und wenn sie zu schnell oder zu exklusiv die Dimension des Bruchs betont, setzt sie sich dem Vorwurf aus, den Aspekt der Kontinuität zu verleugnen, um sich so vor einer zum Reduktionismus neigenden Kritik zu schützen.

I.A.5 Die Unterscheidung zwischen Rede und Dialog

Um das Thema der Offenbarung als performativem Sprechakt abzuschließen, soll die Wichtigkeit betont werden, zweierlei gut zu unterscheiden: einerseits die *Rede* über die dialogische Intersubjektivität und das Ich des performativen Sprechakts, andererseits die Realitäten, die sie anzielt. Es ist ein entscheidender Unterschied, der nur der persönlichen Erfahrung zugänglich ist, ob man von der Ehe spricht oder ob man sagt „Ich nehme dich zur Frau“; ob man über den Glauben redet oder ob man zu Gott sagt: „Ich glaube an dich“; ob man negative Theologie predigt oder ob man zu Gott sagt: „O Du, der Du jenseits von allem bist“ (Gregor von Nazianz); es ist ein

²⁹ Wenn im Folgenden z.T. zu Gunsten der besseren Lesbarkeit nur vom „Sohn“ gesprochen wird, sind dennoch immer beide Geschlechter gemeint, außer der Kontext legt eindeutig eine geschlechtsspezifische Differenzierung nahe.

³⁰ *Ders.*, *Tu aimeras*, 79.

³¹ *Ders.*, *Interprétations psychologiques*, 55.

entscheidender Unterschied, über den Sohn Gottes zu sprechen oder zu bekennen, dass Gott zu ihm sagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (Vgl. Apg 13,33); ebenso, über die Vaterschaft Gottes zu sprechen oder ihn als „Vater unser“ anzusprechen. Dies wird besonders gut in folgender Textpassage zum Ausdruck gebracht: „Der Mensch als solcher erkennt den Anderen nicht durch den Diskurs der Vernunft. Er muss dazu aus dem egologischen Zirkel des Cogito heraustreten und mit einem Sprung in die dialogische Beziehung der Anrede [interpellation] eintauchen.“³²

Bei Freud, Lacan und anderen wird man eine ausreichende Aufmerksamkeit auf diese so wesentliche Dimension des Glaubens vergeblich suchen; Vergote hingegen hat sie immer sehr betont.

I.B Die Vaterschaft Gottes als Akt

Zweifellos wegen der zentralen Bedeutung der Vaterschaft in der psychoanalytischen Herangehensweise hinsichtlich der Religion hat sich Vergote zuerst für diese Dimension der Gottesbeziehung interessiert, vor derjenigen der persönlichen Offenbarung in einem Sprechakt. Er beklagt, dass Freud und Lacan die Tatsache nicht ausreichend in die psychoanalytische Theorie integriert haben, dass die Vaterschaft vor allem in einem Anerkennungs- und Adoptionsakt durch den Vater besteht. Diese Anerkennung ist ein performativer Sprechakt, insofern als sie die neue Wirklichkeit des Bandes zwischen Vater und Sohn oder Tochter begründet und sich „eher im Stil des Verhältnisses, durch das Zuhören und die ausgetauschten Worte, als durch eine ausdrücklich erklärte Vaterschaft“³³ ausdrückt. Dies gilt auch für die Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus und den Menschen: „Die Neuheit der Botschaft Jesus besteht darin, keine ‚Idee‘ der göttlichen Vaterschaft darzustellen, sondern deren Verwirklichung. [...] Für und durch Jesus ist die göttliche Vaterschaft keine allgemeine Idee, kein metaphorischer Ausdruck, wie Kant dachte und mit ihm viele Christen, die eher Erben der Aufklärung als Jesu Christi sind. Die göttliche Vaterschaft ist ein Geschehen, ein Mysterium im ursprünglichen Sinn des Wortes: das effektive Kommen Gottes als Vater zum Menschen.“³⁴

Zwar ist die göttliche Vaterschaft kein ausschließliches Merkmal der biblischen Religion. Aber was ihr eigen ist, ist, dass diese Vaterschaft sich hier als ein von Gott persönlich ausgeführter Adoptionsakt ereignet³⁵. Tatsächlich hat eine gewisse metaphysische Theologie „wesentliche Gegebenheiten des Glaubens überdeckt, wie denjenigen göttlichen Namen, der par excellence der des christlichen Gottes ist: den Vaternamen“. Und die „Humanwissenschaften“ (Vergote denkt hier offensichtlich an die Psychoanalyse) sind es,

³² Ders., Verticalité et horizontalité dans le langage symbolique sur Dieu, in: Vergote, A., Explorations, 525–548, 525. Schon erschienen in: Lumen Vitae, 25 (1970) 9–32.

³³ Ders., Art. Psychologie et religion. Dieu, Mère, Père et Amant, in: Rosa J. P. (Hg.), Encyclopédie des Religions 2, Paris 1997, 2275–2288, 2281.

³⁴ Ders., Dieu notre Père, in: Ders., Explorations, 189–198, 190.

³⁵ Vgl. ders., Interprétations psychologiques, 124.

„die den komplexen Sinn und die strukturierende Wirkung der Vaterschaft wiederentdeckten und dadurch dem Christentum die Möglichkeit gaben, sich selbst besser zu verstehen“³⁶.

I.C Der Glaube als performativer Sprechakt, in der psychischen Spontaneität eingewurzelt

Die Sprechaktphilosophie „hilft“ laut Vergote, „der Theologie das Verständnis des Glaubensaktes“ als performativem Sprechakt „zu erarbeiten“³⁷, der auf die Offenbarung Gottes und seinen Adoptionsakt antwortet. Das Wort des Glaubensbekenntnisses „Ich glaube an Gott“ bewirkt nämlich, was es sagt: das intersubjektive und Sohn-Vater-Verhältnis zu Gott, das den Menschen zum glaubenden Subjekt und Sohn Gottes macht. „Ich glaube“ ist ein performatives Wort ebenso wie das Wort, das den Ehebund schafft: „Mit diesem Wort setze ich mich ein und engagiere ich mich für eine gelebte Beziehung, die mein Leben verwandelt, in der gleichen Weise und noch fundamentaler als der Mann und die Frau, die durch die Heirat eine Beziehung schaffen und sich verpflichten, entsprechend zu leben.“³⁸

Das Wort des Glaubens als Antwort auf das Wort Gottes „begründet die Intersubjektivität zwischen Gott und Mensch“, eine Vater-Sohn-Intersubjektivität³⁹, die „theologisch“⁴⁰, auf die Person Christi gegründet und über das Zeugnis und den Glauben der kirchlichen Gemeinschaft vermittelt ist.⁴¹

Paul Ricœur hat „eine gewisse Emphase der Theologien des Wortes, die nichts als Wortereignisse bemerken“⁴², kritisiert. Vergote fällt nicht in diese Übertreibung: Er unterstreicht, dass *der Glaube sich in der Spontaneität der Psyche einwurzelt*, und wenn man ihn dort austreiben will, „errichtet man in seiner Religion die Kritik in Gestalt eines wilden und tödlichen Über-Ichs“⁴³. Der Glaube muss in die menschlichen Sehnsüchte und Vorstellungen einstimmen, sonst ist er „nicht mehr ein Leben in Beziehung und erschöpft sich in einem Wissen über Gott, das weiterhin durch eine Verneinung jeder positiven Darstellung verschlossen ist“.⁴⁴

³⁶ Ebd., 12f.

³⁷ Ders., Psychotherapy after the recognition of the distinctive psychic and divine realities, in: *Psyche en Geloof*, Tijdschrift van de Christelijke Vereniging voor Psychiaters, Psychologen en Psychotherapeuten 13 (2002) 62-73, 72.

³⁸ Ders., Dieu notre Père, 191.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ders., L'autre au fondement de l'ego et de l'intersubjectivité, in: Ders., Explorations, 367-377, 377.

⁴¹ Ders., L'infailibilité entre le désir et le refus de savoir, in: Ders., Explorations, 173-188, 187.

⁴² Ricœur, P., Gott nennen, in: Casper, B. (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg / München 1981, 45-79, 60.

⁴³ Vergote, A., Religion, foi, incroyance. Étude psychologique, Liège / Mardaga, 1983, 241.

⁴⁴ Ders., Religion, 241.

I.D Was der christliche Glaube anbietet, entzieht sich dem Verlangen, zieht es jedoch auf sich und orientiert es

Der Sprechakt der Offenbarung bricht die Verslossenheit der Vernunft auf und führt sich von außen in eine „einen Spalt breit geöffnete“⁴⁵ Welt ein. Zudem setzt seine Anerkennung eine Verwandlung des Verlangens voraus. Die Erfahrung beweist, dass der Übertritt zum christlichen Glauben durch etwas gehen lässt, was „affektiv und imaginär als ein menschlicher Tod“⁴⁶ erscheint; ein Tod, der übrigens eine gewisse Verwandtschaft zu der Verzichtserfahrung aufweist, die dem psychoanalytischen Vorgang innewohnt. „Es gibt ein ganzes Netz von stark affektiven Vorstellungen über Gott, sich selbst und die Welt, die eine Umformung benötigen, die wir mit einer Therapiearbeit vergleichen können und für die wir den freudschen Ausdruck der Durcharbeitung der Widerstände aufgreifen möchten“⁴⁷, eine Umformung, deren Notwendigkeit umso größer ist, je weniger die Religion „etabliert“ ist, und in der die Art von Idealisierung, zu der der Glaube verleitet, zutiefst in eine Krise gestürzt wird. „Die erwachsene Religion vollendet den Bruch zwischen Gott und den Regungen der menschlichen Psyche.“⁴⁸

Dies rührt daher, dass die Offenbarung, wie bereits deutlich wurde, wesentlich den Einbruch einer radikalen Neuheit darstellt: der Selbstaussage Gottes, seines Angebots einer intersubjektiven Beziehung mit dem Menschen und der väterlichen Anerkennung in einem Adoptionsakt: „Indem er sich selbst in seiner vollkommenen Andersheit und Neuheit offenbart, befindet sich Gott nicht mehr allein in der Verlängerung der Motivationen und Erfahrungen des Menschen als eines In-der-Welt-Seins. Auf diese Weise ist Gott jenseits des Psychischen, das den Menschen zur Religion führen kann, gerade so wie ein deklaratives Wort, durch das ein Subjekt in der ersten Person in das Leben des Anderen einbricht.“⁴⁹

Nun setzt die Anerkennung des Anderen einen schmerzhaften Verzicht auf den Ursprung, auf das erste Objekt (also: die Mutter), auf die unendliche Bewegung des Verlangens voraus: „Für das Urverlangen stellt die intersubjektive Beziehung eine Entfremdung dar, die Anforderung, die Zentrierung auf sich selbst aufzugeben [se décentrer] und den Verlust eines unbekanntes Objekts zu akzeptieren, dessen Besitz es verfolgt.“⁵⁰ Die Anerkennung des personalen Gottes und das Engagement in einer intersubjektiven Beziehung, zu der er einlädt – was Vergote „theologische Intersubjektivität“ nennt – bilden keine Ausnahme von dieser Notwendigkeit, auf das erste Objekt zu verzichten. Dies wird besonders deutlich bezeugt in der Erfahrung der Bekehrung oder in den Prüfungen der Mystiker und der schweren „Arbeit des Negativen“⁵¹, zu der sie bereit sein müssen. Der Glaube erfordert ein existenzielles

⁴⁵ Ders., *L'esprit de la psychanalyse*, in Rey, J.-F. (Hg.), *Spiritualités du temps présent. Fragments d'une analyse, jalons pour une recherche*, Paris / Montréal 1999, 111-125, 121.

⁴⁶ Ebd., 121.

⁴⁷ Ders., *Religion*, 238.

⁴⁸ Ders., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, 320.

⁴⁹ Ders., *Religion*, 192.

⁵⁰ Ders., *De la finalité religieuse en l'homme*, in: Ders., *Explorations*, 273-303, 297. Vgl. ders., *Religion*, 193.

Engagement, das das Verlangen verwandelt. Er ist „ein Exodus zu Gott, dem ganz Anderen“⁵². Er steht mit der Psyche in Konflikt, weil er einen Verzicht auf die direkte Erfahrung Gottes fordert, sowie die Akzeptanz der Abhängigkeit und die Bewältigung der Furcht vor der Illusion.⁵³ Das „religiöse Liebesverlangen“, das der Glaube hervorruft und erhält, entspringt wie jedes Verlangen „aus dem psychologischen Verlangen, das durch die ursprüngliche Anhänglichkeit an die Mutter gebildet wurde“. Aber wie jedes Verlangen eine Abtrennung von diesem ersten Bund voraussetzt, „fordert das religiöse Verlangen die Erneuerung dieser Art Entwöhnung, den Eintritt in die Nacht“: „hinausgehen in Richtung des göttlichen Du ist sich auf die Nacht einlassen“⁵⁴, die Nacht des Verzichts auf die Erfahrungen der Wahrnehmungsfähigkeit, auf die imaginären oder konzeptuellen Vorstellungen, die zur spontanen Dynamik auf Gott hin dazugehören, aber ihm fremd bleiben, die Nacht der Annahme der inneren Trockenheit und Leere, deren Durchqueren in die mystische Erfahrung der sehr tiefen Freude mündet, Gott zu lieben, und von Ihm geliebt zu werden.⁵⁵ Indem der Glaube solcherweise einen Tod der ursprünglichen und spontanen Anhänglichkeiten fordert, verlängert er dieses von der Psychoanalyse ans Tageslicht gebrachte Grundgesetz: Um zu leben, muss man der Anhänglichkeit an das erste Objekt sterben, in einem Prozess, bei dem die Entwöhnung und der Ödipuskomplex zwei entscheidende Stufen bilden: „Man könnte die analytische Methode unter die Formel des Evangeliums stellen: Wer sein Leben retten will, wird es verlieren. Wer aber bereit ist, sein Leben zu verlieren, wird es retten“, schreibt Vergote, für den dieses Gesetz des Durchgangs durch Tod und Neugeburt, um zu leben, ein universales „Initiationschema“ darstellt, das in den Initiationsriten besonders deutlich ausgeführt wird.⁵⁶

Weit davon entfernt, sich in der schlichten Verlängerung des Verlangens zu befinden, ruft die christliche Religion das Verlangen nach Gott hervor. M.E. bedeutet dies: *Das Verlangen nach dem Gott des Glaubens [foi] kann nicht auf das Überzeugtsein [croyance] vom Gott des Verlangens reduziert werden.* Diese Grundthese widersetzt sich dem freudschen Reduktionismus: „Was das Christentum dem Verlangen anbietet, ist den menschlichen Begierden so fremd, dass Freud nicht im Mindesten durchschaut hat, dass gerade dies die Absicht dieser Religion ist: das Verlangen nach Gott hervorzurufen. [...] Ein wenig Erfahrung mit den Menschen lehrt den immensen Abstand, der sich zwischen ihren Begierden und der möglichen und schmerzhaften Umwandlung dieser in ein Verlangen nach Gott auftut.“⁵⁷

⁵¹ Ders., Religion, 193.

⁵² Ebd., 196.

⁵³ Vgl. ebd., 237.

⁵⁴ Ders., Art. Psychologie et religion, 2286.

⁵⁵ Ebd., 2286. Vgl. ebd. 2287.

⁵⁶ Ders., La mort rédemptrice du Christ à la lumière de l'anthropologie, in: Ders., Explorations, 55–93, 84.

⁵⁷ Ders., Psychanalyse et religion, in: Ders., Explorations, 585.