

Theologischer Durchblick

JEAN-BAPTISTE LECUIT

Die Theologie der Beziehung zwischen Gott und Mensch im Licht der Psychoanalyse (Teil II)

Im zweiten Teil seines Beitrags zum Verhältnis von Theologie und Psychoanalyse (zu Teil I vgl. ThG 55 [1/2012] 41–52) skizziert J.-B. Lecuit in Anlehnung an den Religionspsychologen A. Vergote eine Homologie zwischen psychologischem und christlichem Ichwerden. Exemplarisch lässt sich diese Homologie zwischen der paulinischen Auseinandersetzung mit dem Gesetz und den frühkindlichen Konflikten und ihrer Überwindung beobachten. Für Lecuit folgt daraus, dass es weder einen reinen Dualismus zwischen psychischer Entwicklung und Offenbarung noch eine Reduktion des einen auf das andere geben kann. Vielmehr besteht ein differenziertes Verhältnis von Kontinuität und Bruch, Verwurzelung und Überschreitung, das auch zum Verständnis und zur Bearbeitung von religiösen Psychopathologien beitragen kann.

„Der umgestaltende Bruch zwischen dem, was dem Menschen eigen ist, und Gott hebt die Kontinuität nicht auf“, schreibt Vergote.¹ Es wurde bereits gezeigt, inwiefern sich die dialogische Intersubjektivität und die Vater-Sohn-Beziehung, die beide durch einen Sprechakt begründet sind, im Kern dieses Kontinuität-Bruch-Verhältnisses befinden. Jetzt muss man seine Dynamik erforschen.

Vergote ist der Meinung, dass die Struktur des Gottesbildes „dem religiösen Vorgang entspricht“, der „sich in einer Bewegung der objektiven Identifikation verwirklicht, die von der innerlichen Erfahrung zur dialogischen Beziehung führt“². Die Überlegungen werden sich nun auf diese Dynamik richten und auf die Schlüsselrolle, die die menschliche Vaterschaft und die Vaterschaft Gottes darin spielen, dem Kontinuität-Bruch-Verhältnis zufolge, das es jetzt weiter zu vertiefen gilt. Als Ausgangspunkt dafür bietet sich ein Text an, in dem Vergote die Polarität der Mutter- und der Vaterfigur verbindet mit „der Konfliktdynamik, die sich im Kern des christlichen Glaubens befindet“ – eine Dynamik, die die Vaterfigur insofern betrifft, als sie die Anhänglichkeit an die Mutterfigur umwandelt und folglich den Zweifel an der oder den Widerstand gegen die Botschaft des christlichen

¹ Vergote, A., *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, 10. Vgl. ebd. 15 und 162.

² Vergote, A., *L'imaginaire et le symbolique dans la représentation de Dieu* (texte dactylographié, Centre de Psychologie de la Religion), Louvain 1973, 19.

Glaubens auf sich konzentriert.³ Diese Gegebenheiten haben dem Autor weiterhin als Hypothese für die von ihm vorgeschlagene Interpretation der paulinischen Darlegung des „universellen Gesetzes des Christwerdens“ in Röm 7–8 gedient.⁴ Er fasst eines der Hauptergebnisse seiner exegetischen Studie⁵ folgendermaßen zusammen: „Wenn man von den psychologischen, anthropologischen und psychoanalytischen Forschungen über die väterliche Funktion unterrichtet wird, ist man beeindruckt von der Homologie zwischen der Strukturierung der menschlichen Person, die die Humanwissenschaften analysiert haben, und der christlichen Persönlichkeit, wie Paulus sie hier nachdrücklich beschreibt“⁶. Um den Inhalt dieser Homologie zu begreifen, beziehen wir uns auf die besagte Studie, in der sie ausführlich dargelegt wird.

II.A „Die Homologie zwischen dem von Paulus gezeichneten Christwerden und dem von der Psychoanalyse aufgedeckten Menschwerden“⁷

„Die Beiträge der psychoanalytischen Daten zur Exegese. Leben, Gesetz und Ichspaltung im Römerbrief“, so lautet der Titel eines bedeutenden Vortrags, den Vergote auf einem 1969 stattfindenden Kongress gehalten hat.⁸ Er bezieht sich dabei auf Röm 7–8.

In Röm 7,5 erwähnt Paulus eine Lage, die vor der Gegenüberstellung zum Gesetz liegt: „[A]ls wir noch dem Fleisch verfallen waren, wirkten sich die Leidenschaften der Sünden, die das Gesetz hervorrief, so in unseren Gliedern aus, dass wir dem Tod Frucht brachten“ (vgl. V. 9: „Ich lebte einst ohne das Gesetz“). In V. 7 tritt das Gesetz des Mose auf, und Paulus geht zur ersten Person Singular über, während die vorigen Erläuterungen in den zwei ersten Personen Plural gehalten waren: „Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt“. Das Gesetz offenbart die Begierde, indem es sie verbietet („Du sollst nicht begehren“). Die Begierde wird vom Verbot geschürt („Die Sünde erhielt durch das Gebot den Anstoß und bewirkte in mir alle Begierde“, V. 8), was zum Tod führt (V. 10) und zum Freiheitsver-

³ Vergote, A., *Le regard psychologique sur les faits religieux*, in: Jouchery, J. (Hg.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris 1997, 171–187, hier 182.

⁴ Ebd., 183.

⁵ Vgl. Vergote, A., *Apports des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains*, in: Léon-Dufour, X. (Hg.), *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 109–147. Auch in: ders., *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion* (BETHL 90), Leuven 1990, 95–129. Eine deutsche Übersetzung des Textes findet sich in: 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. Im Folgenden verwende ich jedoch meine eigene Übersetzung.

⁶ Vergote, A., *Le regard psychologique* (s. Anm. 3) 182.

⁷ Vergote, A., *Apports des données*, in: ders., *Explorations* (s. Anm. 5) 127.

⁸ Vgl. ebd., 95–129. Die Seitenangaben im Text verweisen auf diese Auflage.

lust, der im Präsens ausgedrückt wird durch das berühmte „Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse“ (V. 15, vgl. 19). Das Gesetz wird als gut anerkannt (V. 16, vgl. 22), aber die Sünde dominiert (V. 17, vgl. V. 20) und führt zur Machtlosigkeit: „[D]as Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen“ (V. 18, vgl. 24). Die Befreiung kommt von Gott durch Christus (V. 25). Eine vollkommen neue Lage folgt auf die vorige: „Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes.“ (8,1-2). Zu beachten ist, dass diese Behauptung einer radikalen Neuheit dazu einlädt, die spontane Auslegung zu befragen, nach der die erste Person Singular und das Präsens der Verse 15-24 auf eine Beschreibung der gegenwärtigen Erfahrung des Paulus hinweisen würden.

II.A.1 Die Elemente („termes“) des Konflikts

Die Forschung Vergotes hebt deutlich einen Konflikt mit acht Hauptelementen hervor: fünf, die „eigentlich anthropologisch“ sind – das Ich, der Körper, das Fleisch, das Wollen und das Tun –, die Begierde, die Sünde und das Gesetz. Was den Tod angeht, ist er „eine Auswirkung des unüberwindbaren Konflikts“ (111). Es ist merkwürdig, dass das Ich, dessen Referenzpunkt [*réfèrent*] genauer erklärt werden muss, genau als Antwort auf das „allokutive [anredende] Wort“ (111) auftaucht, auf die „persönliche Aufforderung“ des verbietenden Gesetzes, dessen Autor Gott ist: „Du sollst nicht begehren“ (116). Ebenso wie das Ich soll der Körper (*sôma*) als persönliches Element betrachtet werden, weil er bei Paulus den konkreten Menschen bezeichnet (112). Das dritte anthropologische Element ist nicht persönlich: das Fleisch, das heißt das Menschsein in seiner Schwäche, aber bei Paulus auch in seinem Widerstand gegen den Geist Gottes (113). Es ist anonym und „stellt das dar, was dem Ich voraus ist, was in ihm und um ihn bleibt als ein unpersönlicher Bereich“ (121). Es ist der Sitz der Begierde, der vielfachen Wünsche, die nie als solche böse sind: Wenn sie zum Bösen treiben, dann genau insofern, als sie der begrenzenden Forderung des Gesetzes widerstehen (113, 116). Das Fleisch ist es, durch das die Sünde – eine andere anonyme Macht – das Ich beherrscht (122). Zu diesen Elementen fügen sich das Wollen hinzu, das dem Gesetz zustimmt (111), und das Tun, das nur durch das Fleisch realisiert werden kann (121). Zwischen dem Wollen und dem Tun entwickelt sich nun der Konflikt im Inneren des Ichs („Ich tue nicht das, was ich will“, V. 15). Diese anthropologischen Elemente stehen in Beziehung zu zwei „heteronomen“ Wirklichkeiten: dem Gesetz und der Sünde. Vergote dürfte sie deswegen als heteronom bezeichnen, weil sie den Menschen von außen lenken, ohne auf ihn reduzierbar zu sein. Das Besondere an der heteronomen Instanz des Gesetzes ist, dass sie persönlich ist (sie wird als eine persönliche Anrede an ein „Du“ ausgedrückt),

negativ (sie verbietet), Ursache einer inneren Spaltung (bezüglich des Gesetzes ist das Ich gespalten zwischen dem Wollen, das ihm zustimmt, und dem Tun, das sich von ihm abwendet), die Sünde aufdeckend und nicht imstande, die Gerechtigkeit, die sie fordert, zu verleihen (111-113, 116).

Die zweite heteronome Wirklichkeit ist die Sünde, welcher es eigen ist, im Gegensatz zum Gesetz zu stehen, anonym und eine Macht zu sein. Sie „erzeugt die Spaltung im Fleisch und dringt in seine Schwäche ein“, und das Fleisch wird zu ihrem Sklaven (113). „Durch die Vermittlung des Fleisches gehört die Sünde auch zum Ich“ (122).

Vergote weist darauf hin, dass der Konflikt von Röm 7 nicht Gesetz und Wollen einander gegenüberstellt (da jenes diesem zustimmt), sondern Wollen und Tun (111, vgl. 113). Das Gesetz erzeugt eine Spaltung im Ich (und mit ihm im *sôma*): Das Ich steht nicht ganz auf der Seite des dem Gesetz entsprechenden Wollens, es steht auch auf der Seite des Tuns, des gesetzwidrigen Handelns, und als solches ist es vor dem Gesetz verantwortlich (112-113). Es wird vom Fleisch und seinen Begierden beherrscht, die der anonymen heteronomen Macht der Sünde preisgegeben sind (113). In den Termini, in denen er formuliert ist, ist der Konflikt unüberwindbar (126). Was fehlt, ist eine heteronome Macht, die das Tun dem beherrschenden Einfluss des Fleisches und seiner Begierde entreißen könnte, die der Sünde preisgegeben sind, und es dem guten Wollen anpassen könnte (113). Diese Macht lässt sich, wie gesagt, nicht auf der Seite des Gesetzes suchen.

II.A.2 Die Identität des „Ichs“

Die Auslegung dieses Konflikts beruht zum größten Teil auf der Identität des Ichs, das von ihm gespalten wird. Vergote verweigert sich der Alternative zwischen den rein autobiographischen Auslegungen, denen zufolge es sich nur um Paulus handelt – vor oder nach seiner Bekehrung –, und den rein „theologisch-historischen“ Auslegungen, nach denen Paulus sich unabhängig von seiner persönlichen Erfahrung auf die Stufen der Heilsgeschichte bezieht. Er hebt demgegenüber hervor, dass die Geschichte „das Werden des Subjekts einschließt“ (106) und dass sie nicht auf „einen rein objektiven Ablauf“ reduziert werden kann (109, vgl. 118); außerdem ist die psychologische Erfahrung nicht auf die bewussten Seelenzustände reduzierbar (106) und besteht in „der subjektiven Verinnerlichung der bedeutungstragenden Strukturen“, die schon vor der Erfahrung vorhanden sind und sie bedingen (107). Ein anderes psychologisches Argument steht der Gleichsetzung der Ich-Rede mit der reinen Anwendung eines rhetorischen Verfahrens entgegen: Vom psychoanalytischen Standpunkt aus kann das unerwartete Auftauchen des „Ichs“ kein Zufall sein, „es gehorcht Absichten, seien sie bewusst oder nicht, und verrät dadurch dem Exegeten die Denkbewegung des Autors“ (107).

Der Übergang zur ersten Person Singular weist darauf hin, dass Paulus persönlich betroffen ist. Auf welche Weise? Vergote macht darauf aufmerksam, dass das „Ich“ gemäß einer „dialogischen Struktur“ genau dann auftaucht, wenn das Gesetz auftritt: Es „taucht genau als Antwort auf das Gesetz auf, das einen Urteilsspruch in der zweiten Person Singular des untersagenden Modus fällt: ‚Du sollst nicht begehren‘“ (108). Das Ich bezeichnet also denjenigen, der „in Antwort auf den Befehl des Gesetzes“ den Urteilsspruch Gottes persönlich auf sich nimmt: Paulus selbst, aber auch, dem Kontext zufolge, jeder Jude. Und die Berücksichtigung des Briefanfangs erlaubt es zu folgern, dass das Ich letzten Endes „jeden religiösen Menschen“ bezeichnet, „der sich bewusst wird, auf das Gesetz antworten zu sollen“ (108). Dieser Auslegung zufolge ist das im V. 15 erscheinende Präsens nicht dasjenige des Christen, der sich gegenwärtig als *simil peccator et iustus* erlebt, sondern dasjenige der Erinnerung, der Auslegung, die die „notwendige Struktur“ einer früheren Erfahrung ans Tageslicht bringt: die Erfahrung „des Bewusstseins des Bösen und der Anstrengung, es zu überschreiten, während man unter der Herrschaft des Gesetzes bleibt“ (109, vgl. 120).

II.A.3 Die Struktur der Homologie

Unter diesen Charakteristika muss man sicher seiner Weise, „den paulinischen Konflikt im Licht der Psychoanalyse“ zu interpretieren, eine besondere Bedeutung beimessen. Vergote macht darauf aufmerksam, dass der von Paulus beschriebene Konflikt „eine erstaunliche Ähnlichkeit aufweist mit Situationen innerer Spaltung, die die Psychoanalyse uns offenbart“ (114). Er denkt insbesondere an den Ödipuskomplex und an die subjektivierende Rolle, die darin das Inzestverbot spielt: „Dieses entreißt das Subjekt dem anonymen, vopersonalen [*prépersonnel*] Leben; aber es spaltet das Ich auch durch einen unvermeidlichen Konflikt“, der sich nur in einer Versöhnung mit dem Vater löst, zu der dieser selbst die Initiative ergreift (115). Der Leser wird implizit auf die entsprechenden Elemente des paulinischen Konflikts zurückverwiesen, die vorher erwähnt worden sind: die Spaltung des Ichs unter der Wirkung des Gesetzes, dessen Eingriff eine persönliche Antwort erfordert. Vergote spricht von einer Homologie – „ist sie nicht offensichtlich?“, fragt er – zwischen den Elementen, die vom psychoanalytischen Standpunkt aus für das Menschwerden nötig sind, und „den Stufen, die der Aussage von Röm 6f zufolge das Christwerden kennzeichnen“ (115). Kommen wir nun zu den Grundzügen der Homologie zwischen dem von Paulus gezeichneten Christwerden und dem von der Psychoanalyse aufgedeckten Ichwerden: Ebenso wie das religiös verantwortliche Ich als Antwort auf das verbietende Wort Gottes auftaucht, setzt der Beginn des psychischen Subjekts das Eintreten des Vatergesetzes voraus (das Inzestverbot). Ebenso wie das gläubige Subjekt vom anonymen Fleisch und seinen Begierden umgeben wird, die nur durch die persönliche und personalisierende

Gegenüberstellung zum Gesetz charakterisiert sind, wird die Psyche von vielfachen Wünschen bewohnt, die dem Auftauchen eines Ichs vorangehen. Vergote betont die Verwandtschaft zwischen diesen anonymen „präödiपालen Wünschen“ und „dem Fleisch mit seinen Wünschen“ (116). Aus den vorpersönlichen Triebkräften ergibt sich das Ich, so die Psychoanalyse, und schrittweise, also „im Laufe einer sich unter dem Einfluss der kulturellen Gegebenheiten vollbringenden Geschichte“, werden die psychischen Wirklichkeiten ein wenig personalisiert. Ähnlich kann das paulinische Ich „in einem gewissen Umfang sein Verhältnis zum [vorpersonalen] Fleisch verändern“. Hier gibt es „eine Verwandtschaft mit dem freudschen Prinzip: Wo Es war, soll Ich werden“ (121).

Das paulinische Ich ist gespalten zwischen einem dem Gesetz angepassten Wollen und einem Tun, das diesem entgegensteht. Auch vom psychoanalytischen Standpunkt aus „greift [das Gesetz] als ein negativer Befehl ein“, der dem „Du sollst nicht begehren“ ähnlich ist; das Gesetz ist ein Faktor des Konflikts und der inneren Spaltung: Indem es den Wunsch nach der Mutter verbietet – „einen grenzenlosen Wunsch, der der Begierde des Fleisches entspricht“ –, richtet es eine Trennwand auf zwischen „einem anonymen früheren Zustand“ und „einer gerade entstehenden kulturellen und persönlichen Geschichte“ (115). Diese beiden Stufen folgen nicht harmonisch aufeinander: Sie koexistieren in einem Konflikt zwischen den Wünschen, die das Kind zur Mutter führen und es an sie fesseln, und „der Treue zum Vatergesetz“ (117), das es bereit ist „anzuerkennen, da es eine zärtliche Verbindung mit ihm aufrecht erhält“ (115).

So, wie die Wünsche des Fleisches weder gut noch böse sind, sondern erst im Nachhinein durch den Eingriff des Gesetzes qualifiziert werden, so können die Triebe und die primären Wünsche, da sie der Gegenüberstellung zum Ödipusgesetz vorangehen, „keineswegs mit dem Bösen identifiziert werden“ (115). In sich selbst sind sie moralisch neutral, und nur insofern sie gegen die Forderung des Gesetzes verstoßen, können sie Ursprung von etwas Bösem werden (116).

Auch was die Macht der Sünde angeht, die von Paulus „quasi mythisiert“ wird, ist eine gewisse Annäherung an die Psychoanalyse möglich. Die Sünde gehört gleichzeitig der Ordnung der Kraft an wie dem, was „das Handeln des Ichs erklärt“. Sie ist „eine Zwischenwirklichkeit zwischen der Natur (der Kraft und dem Quantifizierbaren) und dem Persönlichen (dem, dessen wir uns bewusst werden können)“. Insofern steht die paulinische Rede über die Sünde in einer gewissen Verwandtschaft zur psychoanalytischen Rede über die Triebe; – dies zwar nicht in dem Sinne, dass diese schlecht seien, wie wir eben gesehen haben, aber in dem Sinne, dass sie ebenso wie die Sünde in Röm 7 zugleich der Ordnung der Kraft und dessen angehören, was Begriffsgehalte im Subjekt hervorbringt (122).

Hinsichtlich des paulinischen Textes braucht man weder „an die Psychologie des Unbewussten zu appellieren noch an die des Über-Ichs“ [(116)], und Vergote stellt hilfreicherweise klar, dass die Homologie, die er so deutlich hervorhebt, keine Entsprechung zwischen dem Verhältnis von Gesetz und Wünschen und dem von Über-Ich und Es herstellt. Vom psychoanalytischen Standpunkt aus ergibt sich nämlich das Über-Ich aus dem Eingreifen des Gesetzes und seiner Verinnerlichung.

Wenn man etwas Entsprechendes zu dem zwanhaften Konflikt zwischen Über-Ich und Es suchen müsste, sollte es nicht in dem gesucht werden, was Röm 7 beschreibt, sondern im „sedimentierten und organisierten“ religiösen Legalismus (116). Ganz genauso wie der paulinische Konflikt ist der Ödipuskonflikt „unlösbar, solange das Subjekt unter der Herrschaft des Gesetzes verbleibt“ (115); die Gegenüberstellung zum Gesetz ist tatsächlich in sich selbst unzureichend, um zu einer Umwandlung der Wünsche, mit denen sie in Opposition stehen, zu führen. In beiden Fällen muss ein neuer Faktor intervenieren, damit der Konflikt aufgelöst wird.

II.A.4 Die Auflösung des Konflikts

Auch diese Auflösung betrifft die Homologie. Der paulinische Konflikt bringt, wie gesagt, aufgrund des Beherrschtseins von der anonymen Macht der Sünde auf dem Weg über das unpersönliche Fleisch eine Unfähigkeit mit sich, das Tun dem Wollen anzupassen. Die heteronome Macht, die imstande ist, das Tun der Beherrschung durch das Fleisch und seine Begierde zu entreißen und es dem guten Wollen anzupassen, ist keine andere als der Geist Gottes selbst: „Das Gesetz des Geistes“ [oder sogar: „das Gesetz, das der Geist ist“] „und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2; vgl. 8,4). Vergote kommentiert: „Während die Sünde eine anonyme Macht ist, ist der Geist die personale Macht Gottes. Als solche befreit sie das Ich von der Kraft, die es gefangen hielt“. Diese völlig neue Lage besteht nicht in einer Aufhebung des Gesetzes, sondern in einer Veränderung der Beziehung zu seinem Autor: „Die Macht des Geistes erlaubt es dem Menschen, Gott nicht nur als Autor des Gesetzes anzusprechen. [...] Durch den Geist in ihm sieht er Gott nicht mehr als Autor des Gesetzes, sondern als Vater“ (126). Selbstverständlich denkt Vergote an einen der Schlüsselverse aus Röm 8: „Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ (V. 15). Die Auflösung des Konflikts besteht also grundlegend im Eintritt in die Vater-Sohn-Beziehung, die ihren Grund in der Versöhnung und Annahme an Kindes statt hat, zu der Gott die ungeschuldete Initiative ergreift. Vergote kann erneut die Homologie „zwischen dem von Paulus gezeichneten Christwerden und dem von der Psychoanalyse aufgedeckten Menschwerden“ unterstreichen. In der Tat mündet der Ödipuskomplex in eine Umwandlung der Beziehungen, und er wird aufgelöst „durch die vä-

terliche Initiative einer Versöhnung“, in der der Vater sich „als derjenige, der das Kind frei annimmt“, offenbart und es erlaubt, „die Furcht vor einem Gesetz zu überschreiten, das negativ bleibt“ (127, vgl. 115 und 117).

Ein letzter Aspekt der Homologie ist „die Ähnlichkeit bezüglich der Dialektik von Leben und Tod“ (125): In beiden Fällen gelangt das Subjekt sukzessive von einem Leben, das noch nicht dem Gesetz gegenübergestellt und von ihm qualifiziert ist, über ein Leben unter dem Gesetz und gegen es – ein Leben, das in Wirklichkeit tödlich ist – zu einem persönlichen und bewussten Leben, das in der Vater-Sohn-Beziehung, der Versöhnung mit dem Vater, besteht (125). Dies geschieht durch die Annahme eines symbolischen Todes (einerseits die Taufe, die mit dem Tod Christi vereint, andererseits die symbolische Kastration), die rückblickend die Tödlichkeit des Lebens im Gegensatz zum Gesetz offenbart.

Die Zurückweisung der Auslegung, derzufolge der in Röm 7 beschriebene Konflikt dem christlichen Glauben innewohnt, und die Rede von einer Auflösung des Konflikts bedeuten nicht, dass die Existenz eines solchen diesem Glauben innewohnenden Konflikts geleugnet würde. Aber dieser wird in Gal 5 beschrieben, und nicht in Röm 7: „Das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, so dass ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt“ (Gal 5,17). Es gibt keine „magische Befreiung von der Macht der Sünde“; aber durch die Gabe des Geistes (Röm 8) „wird uns ein Ausweg angeboten“: der Eintritt in die Vater-Sohn-Beziehung zu Gott, an den wir die Anrufung Christi selbst richten dürfen: „Abba! Vater!“ (Röm 8,15), sowie die Möglichkeit einer Befreiung von der Begierde.⁹ Die in Röm 7 beschriebene „psychologische und theologische Grundstruktur“ ist für den Menschen konstitutiv und besteht deshalb im glaubenden Christen fort, auch wenn der zu ihr gehörende Konflikt vorüber ist. Hier findet man dasselbe Verhältnis zwischen Vorübergang des Konflikts und Permanenz der konfliktgeladenen Struktur, die ihm zugrunde liegt, wie hinsichtlich der Wiederbelebung des Ödipuskomplexes während der Adoleszenz: „Man könnte analog [...] auf die christliche Existenz“ das Gesetz anwenden, nach dem die Adoleszenz eine Zeit der Wiederaufnahme des ödipalen Vorgangs ist, der „ein weiteres Mal (innerlich) angenommen werden muss, damit sich der Übergang zum Erwachsenenalter vollziehen kann“¹⁰.

In seinem der Sublimierung gewidmeten Werk wird Vergote später auf seine Studie über Röm 7-8 verweisend schreiben, dass der persönliche Lebensweg des Paulus „als eine progressive Sublimierung“ bestimmt werden kann, d. h. als das Durchqueren von Konflikten, das zu „einem libidinösen Band“ führt, das „man in der Perspektive der Sublimierung mit den freud-

⁹ A. Vergote in der seinem Beitrag folgenden Diskussion in: *Léon-Dufour*, X. (Hg.), *Exégèse* (s. Anm. 5) 149-173, hier 158f.

¹⁰ Ebd., 159.

schen Worten ‚höher‘ und ‚vergeistigt‘ charakterisieren muss“¹¹. Wir werden sehen, wie diese Behauptung über den Sonderfall des Paulus hinaus jeden Weg des Glaubens an den Gott Jesu Christi betrifft.

II.B „Die strukturelle Homologie zwischen dem Ödipuskomplex und dem christlichen Glauben“ jenseits des Sonderfalls Röm 7–8

II.B.1 Eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der Dynamik der Emergenz des menschlichen Subjekts und derjenigen des glaubenden Subjekts

Die von Vergote herausgestellte Homologie besitzt eine größere Tragweite als den Sonderfall des Paulus. Sie betrifft jede Person, die sich bewusst wird, dazu berufen zu sein, dem Gesetz Gottes zu antworten. Sie besteht in einer „Strukturähnlichkeit“¹², die das „Kräftefeld“ betrifft, innerhalb dessen das Subjekt auftritt: „Auf dem Gebiet der Psychologie sind es die Triebe, das Gesetz, der Vater; bei Paulus sind es das ‚Fleisch‘ und seine Begierden, das Gesetz und Gott-Vater, der Autor des Gesetzes ist“¹³. Es kann nicht darum gehen, hier angewandte Psychoanalyse zu treiben oder gar „Tabellen der Entsprechungen zwischen den Begriffen aufzustellen“ in der Manier eines „apologetischen Konkordismus“, der die psychoanalytischen Begriffe benutzte, um sie dem paulinischen Text aufzuzwingen, so dass er darin spezifisch psychoanalytische Vorgänge wie Verdrängung oder Verschiebung lesen könnte.¹⁴

Es ist deshalb in aller Deutlichkeit zu sagen, dass der Text des Paulus, obwohl er eine universelle Tragweite beansprucht, von seinem eigenen Gesichtspunkt bestimmt bleibt und dass er nicht unterschiedslos alle Modalitäten der Dynamik des Auftauchens des gläubigen Subjekts und des entsprechenden Bewusstwerdens umfassen kann. Aber jenseits des paradigmatischen Falls dieses Textes und der Einzelheiten der von Vergote herausgestellten Homologie lässt sich die Existenz einer strukturellen Ähnlichkeit zwischen der Dynamik des christlichen Daseins und derjenigen des psychischen Lebens, das anhand der Beziehung zum Vater strukturiert ist, immer wieder bestätigen.¹⁵

¹¹ Vergote, A., *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris 1997, 214f.

¹² Vergote, A., *Apports des données*, in: *ders.*, *Explorations* (s. Anm. 5) 114.

¹³ A. Vergote in der seinem Beitrag folgenden Diskussion in: *Léon-Dufour*, X. (Hg.), *Exégèse* (s. Anm. 5) 151.

¹⁴ Vergote, A., *Apports des données*, in: *ders.*, *Explorations* (s. Anm. 5) 103.

¹⁵ Vgl. *Lecuit, J.-B.*, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote* (Cogitatio fidei 259), Paris 2007, 565ff.

II.B.2 *Eine Homologie, die wie der Ödipuskomplex verschiedene Verwirklichungen einschließt*

Hinter der Vielfältigkeit der von Vergote benutzten Wörter: Verwandtschaft, Ähnlichkeit, Analogie, Homologie, und jenseits der Varianten in der Formulierung oder Betonung und der Eigenheit des Falls von Röm 7-8 lässt sich immer dieselbe Zentralidee ausmachen. Wenn man sie so versteht, dass sie sich in der gerade genannten Vielfalt vollzieht, kann man von der von Vergote unterstrichenen „Homologie“ sprechen im Sinn einer strukturellen Ähnlichkeit zwischen der Dynamik der Emergenz des menschlichen Subjekts durch den Vorgang des Ödipuskonflikts und seiner Auflösung einerseits und der Dynamik der Emergenz des gläubigen Subjekts durch den Vorgang des durch das Gesetz Gottes hervorgerufenen Konfliktes und seiner Auflösung in der Annahme an Kindes statt andererseits. Meines Erachtens ist „Gesetz Gottes“ hier nicht im Sinne des mosaischen Gesetzes zu verstehen, wie dies in Röm 7-8 der Fall ist, sondern im weiteren Sinne des Gebotes, Gott und jeden Menschen zu lieben, das die Erfüllung des Gesetzes ist (vgl. Röm 13,10). Die Ähnlichkeit bezieht sich nicht auf die Elemente jeder dynamischen Struktur: ödipaler Vater und Gott Vater, Gesetz des Inzestverbots und Gesetz Gottes, Inzestwunsch und Sünde usw. Sie betrifft vielmehr die dynamischen Strukturen, d. h. die innere Komplexität der Verhältnisse zwischen den Elementen beider Strukturen jeweils für sich betrachtet, sowie die Entwicklung dieser Verhältnisse gemäß der Vielfalt der individuellen und kulturellen Situationen. Deshalb kann Vergote vom Sonderfall Röm 7-8 behaupten, dass „die Homologie die Reduktion ausschließt“, die darin bestünde zu behaupten, dass Paulus „von nichts anderem spricht als von einem sehr allgemein-menschlichen Problem“¹⁶.

II.B.3 *Eine Homologie, die auf den „Strukturgesetzen“ des von Gott erschaffenen Menschen beruht*

Vergote hat sich nicht ausführlich zu den Ursachen der von ihm unterstrichenen Homologie geäußert. Die wenigen Hinweise, die er liefert, sind jedoch klar. Schon 1966 behauptete er, dass die strukturelle Entsprechung zwischen dem Vater-Kind-Verhältnis und dem Gott-Mensch-Verhältnis kein Zufall sei, und er gab zu verstehen, dass das erste eine Möglichkeitsbedingung des zweiten sei: „Während er in seinen Familienbeziehungen menschlicher wird, wird der Mensch imstande, zu der wahren religiösen Dimension zu gelangen“¹⁷.

¹⁶ A. Vergote in der seinem Beitrag folgenden Diskussion in: *Léon-Dufour, X.* (Hg.), *Exégèse* (s. Anm. 5) 151.

¹⁷ Vergote, A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, 211.

Die strukturelle Entsprechung zwischen der Entwicklung des christlichen Ichs nach Paulus und derjenigen des psychischen Ichs beruht auf den Gesetzen, die die komplexe Struktur des Menschen und ihre Entwicklung regeln: „Nichts geschieht mir als religiöser (hier: christlicher) Person, ohne gewissen Entwicklungsgesetzen zu folgen, die überall in der Entwicklung der Person zu finden sind“¹⁸. Das heißt: Vom theologischen Standpunkt aus hängt die Homologie an der Kohärenz der Ökonomie der Schöpfung, der Offenbarung und der Vergöttlichung. Nach Gottes Bild als ein „Wort-Wesen“ erschaffen, für das das Vater-Sohn-Verhältnis eine konstitutive und strukturierende Rolle spielt, kann der Mensch das Wort Gottes und die Annahme an Kindes statt, die Gott ihm ungeschuldet anbietet, empfangen. Und der fortschreitende Eintritt in diese Beziehung vollzieht sich notwendigerweise gemäß ihrer Grundstruktur, die aus dem Geschaffensein durch Gott stammt: „Woher diese Ähnlichkeit, diese Homologie? Ein Theologe kann sagen: aufgrund der Gesetze der menschlichen Natur selbst, so, wie sie aus der Absicht des Schöpfers hervorgehen! Wenn Gott zum Menschen spricht, muss er wohl sein Wort in eine menschliche Rede eintragen“; und das Werden des Menschen, der die persönliche Anwesenheit Gottes entdeckt, „geschieht notwendigerweise durch Strukturgesetze, die in seine Natur eingeschrieben sind“¹⁹.

Umgekehrt erlaubt es die Kenntnis der „Strukturgesetze“ des Menschen, das Verständnis des Vorgangs zu verfeinern, der in der Beziehung zu Gott am Werk ist. Vergote schreibt: „Im Licht der Psychoanalyse kann ich also die innere Artikulation dessen besser verstehen, was Paulus als Bildungsgesetz des christlichen Daseins beschreibt“²⁰. Ebenso wird er einige Jahre später im Blick auf das Verlangen und auf die Liebe, eine wesentliche Dimension der Beziehung zu Gott, schreiben: „Zwischen religiösem Verlangen und religiöser Liebe einerseits und menschlichem Verlangen und menschlicher Liebe andererseits gibt es nicht nur eine reine Analogie; der expressive Vollzug des menschlichen Verlangens überträgt sich und weitet sich auf das Verhältnis zu Gott aus“²¹.

Diese Thematik der Übertragung betrifft auch den väterlichen Pol der Homologie. Wie soll man verstehen, was Vergote „die Umsetzung des väterlichen Symbols auf Gott“ nennt? Zwei Vorgänge sind hier verbunden: die Metaphorisierung und die Übertragung. Die Metaphorisierung, daran erinnert der Autor, ist der linguistische Vorgang der „Schaffung eines neuen Sinns durch die Wechselwirkung zwischen zwei Sprachfeldern“²². Im Fall

¹⁸ A. Vergote in der seinem Beitrag folgenden Diskussion in: *Léon-Dufour, X.* (Hg.), *Exégèse* (s. Anm. 5) 151.

¹⁹ Ebd., 151f.

²⁰ Ebd., 151f.

²¹ Vergote, A., *Dette et désir. Eux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris 1978, 179.

²² Vergote, A., *Religion, foi, incroyance. Étude psychologiques*, Liège - Mardaga 1983, 207.

Gottes als Vater bringt die Wechselwirkung den Referent „Gott“ und die elterlichen Figuren ins Spiel: Die Gläubigen vollziehen in ihrem eigenen Inneren diese Metaphorisierung, die kulturell bereits im Laufe der Geschichte ins Werk gesetzt worden ist, indem sie die charakteristischen Eigenschaften der Eltern auf Gott übertragen, „insofern sie von der Idee Gottes gefordert werden“²³. Diese Eigenschaften sind relational, und als solche erfordern sie eine andere Art Umsetzung, die nicht mehr linguistisch, sondern psychisch ist: nämlich die Übertragung der Affekte und Wünsche, die gegenüber den infantilen Liebesobjekten empfunden wurden, auf jemand anderen. Die relationalen Modalitäten, „die die dynamischen Vektoren der Psyche bilden, wie sie sich mit Bezug auf die urbildlichen Figuren gebildet haben“ (die Figuren der Eltern), werden auf Gott übertragen, so wie die religiöse Botschaft seine Gegenwart vermittelt und wie Jesus Christus seine Vaterschaft offenbart.²⁴ Übertragung und Metaphorisierung entsprechen sich und sind untrennbar: „Nur insofern Gott die Erfüllung der elterlichen Figuren darstellt, wirkt die Übertragung, aber umgekehrt ist es die religiöse Metapher, die den Bezug eröffnet, so dass die Übertragung sich vollzieht“²⁵. Gerade aufgrund seiner Strukturierung durch die Bezugnahme auf Gott, der auf dem Weg über die Vermittlung durch die religiöse Botschaft und insbesondere durch Christus von außerhalb ankommt, kann man nicht von einer reinen Projektion sprechen, derzufolge Gott-Vater nichts anderes wäre als der aus der Psyche vertriebene ödipale Vater. „Wenn die andere Person nicht zuerst in ihrer Identität anerkannt wird, bleibt die dialogische Beziehung in einer Übertragungsbindung eingeschlossen, wodurch der Mensch allerlei Vorstellungen in Gott projiziert, die aus seinen eigenen Wünschen und seinen Ängsten hervorgezogen sind“²⁶. Mehr denn je muss die lange und schwierige Umwandlung des Verlangens berücksichtigt werden, die, wie gesagt, die Bekehrung zum Gott Jesu Christi erfordert, die Verzichtleistungen, die die Anerkennung des personalen Gottes und das Engagement in der theologalen Inter-subjektivität einschließt, und die schwere „Arbeit des Negativen“, in die der Gläubige einwilligen muss.²⁷

Die Übertragung mobilisiert nicht nur die Beziehung zur Vaterfigur, sondern auch die Beziehung zur Mutterfigur: „Das Leben durch die Anhänglichkeit an diejenigen empfangen, der eine bedingungslose Liebe gewährleistet, das ist das Verlangen, das sich von der Anhänglichkeit an die Mutter auf Gott überträgt“; was die Erwartung gegenüber dem Vater betrifft, die auf Gott übertragen wird, ist sie wesentlich diejenige, die die bedingungs-

²³ Ebd., 207.

²⁴ Ebd., 207.

²⁵ Vergote, A., Religion (s. Anm. 22) 208.

²⁶ Vergote, A., L'imaginaire (s. Anm. 2) 21. Vgl. ders., Psychologie (s. Anm. 17) 212.

²⁷ Vergote, A., Religion (s. Anm. 22) 193.

lose Anerkennung seiner selbst als Person anstrebt: „Endgültig und ohne Eingrenzung bestätigt zu sein und in seiner einzigartigen Persönlichkeit anerkannt zu werden, in seinen Unternehmungen und seiner Wahrheitsanstrengung, das ist die Erwartung, die an den Vater gerichtet ist und die der Gläubige auf Gott überträgt“²⁸.

Mit dieser Thematik der Übertragung soll diejenige der Verwurzelung oder Verankerung verbunden werden: Die christliche Religion ist „tief in der Psyche verankert, wie sie durch das grundlegendste affektive Band gebildet wird: dasjenige des Kindes zur Mutter“²⁹. Ebenso kann sich der Name eines göttlichen „Vaters“ im Namen des Vaters im psychoanalytischen Sinne verankern³⁰; und allgemeiner verankern sich die Ideen, die der Psychoanalyse und der Theologie gemeinsam sind – wie das Verlangen, die Vaterfigur oder das Gesetz – „in Urerfahrungen, die zu jedem Menschen gehören“³¹. Wesentlich ist hier die Präzisierung, dass, wenngleich „die Beziehung zu Gott zweifellos über die Vaterfigur vermittelt wird“, es sich nicht zuerst und lediglich um den wirklichen Vater handelt, sondern um die Vaterfigur, wie sie in jedem Menschen durch den Ödipuskomplex gezeichnet wurde.³²

II.B.4 Eine Universalität, die mit derjenigen des Ödipuskomplexes verbunden ist

Hier stellt sich, in direkter Abhängigkeit von der Frage der Universalität des Ödipuskomplexes, erneut die Frage nach der universalen oder bloß partikularen Tragweite der von Vergote festgestellten Homologie. Hinsichtlich der ersten Frage sind viele der Ansicht, dass die interkulturelle Variabilität der Familienordnung nicht die Universalität dessen infrage stelle, was den Kern der Ödipusproblematik ausmacht: das Inzestverbot; sofern es durch einen Dritten vertreten wird, der zur Überschreitung der dualen Kind-Mutter-Beziehung ruft.

Nichtsdestoweniger würde man in einer Gesellschaft, die nicht im Ausgang von der Familie strukturiert wäre – schreibt Vergote –, „einen anderen Typ Mensch finden, und was Freud schreibt, käme in ganz anderer Weise ins Spiel“. „In dieser Perspektive [...] kann man nicht von einem universalen Menschen sprechen“ oder von „einer allgemein-menschlichen Natur“. Ebenso gilt, was Paulus in Röm 7–8 schreibt, nur für den Sonderfall einer monotheistischen Religion, in der Gott-Vater sich an den Gläubigen

²⁸ Ebd., 208, vgl. ebd., 20.

²⁹ Vergote, A., Art. Psychologie et religion. Dieu, Mère, Père et Amant, in: Rosa, J.P. (Hg.), *Encyclopédie des religions*. Bd. 2, 2275–2288, hier 2278. Vgl. ders., *Dette et désir* (s. Anm. 21) 173.

³⁰ Vgl. Vergote, A., *Psychanalyse et religion*, in: Florence, J. / Vergote, A. u. a., *Psychanalyse, l'homme et ses destins*, Louvain – Paris 1993, 311–338, hier 324.

³¹ Ebd., 319.

³² Vergote, A., Art. Psychologie et religion (s. Anm. 29) 2278. Vgl. ders., *Psychologie* (s. Anm. 17) 199.

wendet und ihm sein Gesetz gibt.³³ Sehr viel später ist Vergote auf diese Frage zurückgekommen und hat präzisiert, dass höchstwahrscheinlich jede partikulare Modalität des ödipalen Vorgangs eine organisierende Rolle in der Strukturierung der Beziehung zur Gottheit spielt, jeweils entsprechend den verschiedenen Religionen.³⁴

II.C Die Gültigkeit der Homologie: weder Dualismus noch Reduktionismus oder Konkordismus

Vergote bezeichnet die Homologie als atemberaubend, offensichtlich, verblüffend. Ab und zu formuliert er sogar explizit die Idee, dass diese Entsprechung dem christlichen Glauben gutgeschrieben werden könne. So schreibt er im Anschluss an den oben vorgestellten Text, dass die „strukturelle Analogie zwischen dem christlichen Glauben und der menschlichen Ordnung“, die so „verblüffend“ ist, „den Psychoanalytiker dazu bewegen“ kann, „die Wahrheit der christlichen Religion zu erwägen“, und dass der Gläubige eine „Bestätigung seines Glaubens“ darin sehen kann.³⁵

Die Tatsache, dass die von Vergote vorgeschlagene Homologie für den Geist befriedigend ist, hat es nicht verfehlt, Kritik hervorzurufen. Aber es ist hierbei zu betonen, dass die Homologie nicht darin besteht, verwandte Elemente paarweise zu identifizieren oder einander anzunähern, sondern das Verhältnis zwischen zwei dynamischen Strukturen zu analysieren, die an sich konfliktgeladen sind und in denen das entscheidende Element kein bloßes Bild oder eine Vorstellung des Vaters ist, sondern das, was als ein Akt der Vaterschaft gegeben ist, welcher untrennbar sowohl die Gabe des Gesetzes als auch die Annahme an Kindes statt beinhaltet. Und genau in der Gegenüberstellung zu diesem Sprechakt finden der Konflikt und seine Auflösung statt. Es handelt sich nicht um verführerische Ideen, schöne Vorstellungen oder eine illusorische Harmonie, sondern um einen Akt, der aus der Initiative eines anderen hervorgeht und um eine persönliche Antwort bittet, die, wie es die Erfahrung der Beharrlichkeit im Glaubensengagement bezeugt, nicht einfach auf der Verlängerung der spontanen Erwartungen liegt.

Letzten Endes würde die Verneinung jeder Homologie oder ihre Nichtberücksichtigung in den Bereich eines Dualismus gehören, der die Beziehung zu Gott vor jeder Verwurzelung in das Triebhafte und die Ödipusproblematik schützen wollte. Die Homologie, so wie Vergote sie denkt, vermeidet

³³ A. Vergote in der seinem Beitrag folgenden Diskussion in: *Léon-Dufour, X.* (Hg.), *Exégèse* (s. Anm. 5) 162.

³⁴ Vgl. Vergote, A., *Le regard psychologique* (s. Anm. 3) 182.

³⁵ Vergote, A., *At the crossroads of the personal word / Al crocevia della parola personale*, in: *Aletti, M. / De Nardi, F.* (Hg.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Torino 2002, 4-34, hier 22.

die Falle des Dualismus; sie vermeidet ebenso, wie gezeigt wurde, die spiegelbildliche Falle des Konkordismus und noch mehr diejenige des Reduktionismus.

II.D Das Gesetz des Vaters und der Akt der Vaterschaft im Zentrum der Kontinuität-Bruch-Beziehung zwischen Glauben und Dasein

In seiner Konzeption der Homologie verbindet Vergote Kontinuität und Bruch, Verwurzelung und Überschreitung. Die Entsprechung zwischen Glauben und Dasein ist nicht unmittelbar, sondern „zerbrochen“³⁶. Wenn man diese Verbindung zwischen Kontinuität und Bruch nicht festhält, wie das Denken der Homologie sie anwendet, zerschellt man an der einen oder der anderen dieser beiden Klippen bei der Anforderung, den Glauben in den konkreten Menschen einzufügen: indem man eine reine Verlängerung, sogar ein reines Erzeugnis des menschlichen Verlangens daraus macht, oder umgekehrt, indem man aus Furcht vor diesem Ergebnis die besagte Einfügung nicht anerkennt. Mit anderen Worten: Es handelt sich darum, die klassischen Fallen des Immanentismus wie des Extrinsezismus in der Auffassung der Beziehungen zwischen der Gnade Gottes und dem Menschen zu vermeiden. Was die psychische Dimension des Menschen betrifft, spielt sich die Verknüpfung zwischen christlicher Theologie und Anthropologie um die „zentrale und dynamische Stellung herum, die die freudische Anthropologie dem Vatersymbol einräumt“, ab (eine Stellung, die Vergote im Übrigen reinterpretiert und vervollständigt). „Die theologische Anthropologie“ soll, laut der Behauptung, die am Anfang dieser Überlegungen zitiert wurde, zugleich „die Spuren und die Strukturen des göttlichen Projekts in der menschlichen Existenz herausstellen“ und „den Bruch und die Neuheit des historischen Geschehens, das sich zwischen Gott und Mensch ereignet, hervorheben“³⁷. Dieser letzte Punkt ist entscheidend. Die Wirklichkeit, in der Kontinuität und Bruch sich abspielen, ist gerade eine in sich selbst konfliktgeladene Wirklichkeit, die, wie gezeigt wurde, Kontinuität und Bruch in sich selbst in ein dialektisches Spannungsverhältnis bringt: nämlich die dialogische Intersubjektivität, die auf den Sprechakt der Gabe des Gesetzes und der Annahme an Kindes statt gegründet ist, mit Hilfe der Durchquerung des vom väterlichen Gesetz hervorgerufenen Konflikts. Wir finden hier die zwei Dimensionen des Glaubens wieder, die von Freud und so vielen anderen vernachlässigt werden: die theologale Intersubjektivität, die auf dem performativen Sprechakt der Offenbarung gegründet ist, und den dynamischen Charakter des Lebens aus dem Glauben,

³⁶ Vergote, A., *Interprétation du langage religieux* (s. Anm. 1) 15.

³⁷ 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, hier 497.

der eine tiefe innere Umwandlung erfordert. Dieser Kern des christlichen Glaubens wird von der freudschen Kritik der Religion ignoriert und demnach von ihr nicht getroffen. Trotzdem ist die Tatsache, dass es keinen Beweis für einen rein menschlichen Ursprung des christlichen Glaubens gibt, kein Beweis dafür, dass es nicht so ist. Aus der Unreduzierbarkeit der Ereignisse Christi und des Glaubens an ihn auf die Vorgänge, die von Freud in seiner Herangehensweise an die Religion nachgezeichnet worden sind, möchte ich ebenso wenig wie Vergote eine Garantie ihres göttlichen Ursprungs machen. Umgekehrt ist kein Reduktionismus darin impliziert, dass die von Vergote hervorgehobene Homologie eine Verwurzelung der Beziehung zu Gott in der Ödipusproblematik sowie eine Übertragung der elterlichen Figuren auf Gott impliziert, die freilich von den der Offenbarung eigenen Anforderungen reguliert wird. Im Gegenteil wird der Theorie, dass die Idee Gottes von den menschlichen Wünschen hergestellt würde, dadurch widersprochen, dass ihre Umwandlung „in religiös orientierte Wünsche sich durch eine richtiggehende Prüfung vollzieht, eine Prüfung, die derjenigen homolog ist, die der Ödipuskomplex und die symbolische Kastration für die imaginären Wünsche des Narzissmus darstellen“³⁸. Aber eine solche Herangehensweise steht jedem Dualismus von geistlichem und psychischem Leben entgegen und verlangt es, ihre Implikationen zu berücksichtigen.

Es könnte hilfreich sein, die strukturierende Rolle des Gesetzes hervorzuheben. Die innere Spaltung, der Konflikt und das Schuldgefühl, die sich daraus ergeben, sind unvermeidbar. Die Bekehrung, die der Glaube mit einschließt, erfordert, dass wir darauf verzichten, dem Gesetz vollständig zu entsprechen. Wir sollen eher dem Heiligen Geist zustimmen, der uns auf den geoffenbarten Vater hin orientiert. So wird Gott nicht nur als Autor des Gesetzes der Liebe anerkannt, sondern auch als Vater, der uns ungeschuldet als Kinder annimmt.

So besteht nicht nur die Gefahr, dass die Rolle des Gesetzes unterschätzt wird, sondern auch die, dass die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Geschichte und in uns nur unzureichend anerkannt wird. In diesem Fall bedroht uns die Fehlform des Legalismus, dem zufolge Gott uns seine Wahrheit und sein Gesetz völlig äußerlich aufdrängt. Wie Vergote energisch unterstreicht, herrscht dann „Autoritarismus, Dogmatismus und Ritualismus“; „mit dem Ziel, einen Dienst der Liebe zu leisten, nimmt die kirchliche Autorität die Stelle Gottes ein“³⁹.

Zuletzt möchte ich eine der Folgen der Homologie zwischen psychologischem und christlichem Ichwerden betonen. Diese Homologie enthält die Möglichkeit, dass unsere Vorstellungen von Gott und unsere Beziehung zu

³⁸ Vergote, A., *Psychanalyse et religion* (s. Anm. 30) 320.

³⁹ Vergote, A., *L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle*, in: *ders., Explorations* (s. Anm. 5) 207.

ihm in die Psychopathologie verwickelt werden. Die Übertragung, von der gerade gesprochen wurde, kann Vorstellungen auf Gott projizieren, „die den Inhalt des Glaubens verzerren“⁴⁰. Zwar soll die Heiligkeit – die geistliche Gesundheit – nicht mit der psychischen Gesundheit verwechselt werden. Und die Psychologie kann nicht die Heiligkeit bewerten. „Man braucht nicht gesund zu sein, um heilig zu sein“⁴¹. Aber alles, was über die Homologie zwischen dem Gläubigwerden und dem Ichwerden, über die Verwurzelung der Beziehung zu Gott in der Psyche dargelegt wurde, hat zur Folge, dass die Echtheit des Glaubens als solche nicht von einer psychischen Krankheit ausgehen und von ihr sogar beeinträchtigt werden kann. So soll die Behauptung „man braucht nicht gesund zu sein, um heilig zu sein“, folgenderweise vervollständigt werden: Als solche setzt die Heiligkeit die psychische Gesundheit voraus, und je nachdem mobilisiert und be-seelt sie mehr oder weniger Gesundheit. Ebenso wie andere menschliche Wirklichkeiten kann auch die Religion die psychische Gesundheit begünstigen oder beeinträchtigen, je nach der Weise, in der sie erlebt wird. Die spirituelle Gesundheit der Umgebung spielt eine Rolle für die individuelle psychische Gesundheit, und sie fördert sie „beim psychisch verletzten Menschen“⁴². Vergote weist im Besonderen darauf hin, dass die Freiheit, im Gebet Gott alles sagen zu können, der Regel und der Möglichkeit, dem Psychoanalytiker alles zu sagen, analog ist. Auf diese Weise kann das Gebet eine gewisse therapeutische Wirkung haben. Aber eine Benutzung der Religion für die psychische Heilung muss als utilitaristisch kritisiert werden. „Die Religion der psychischen Gesundheit unterordnen heißt die Religion verderben. Solch eine funktionalistische Benutzung der Religion für die psychische Gesundheit wäre eine grobe moderne Weise, die Religion als Illusion des Verlangens zu kultivieren“⁴³ (weil sie dann auf ein menschliches Bedürfnis reduziert würde). Übrigens zeigt die Erfahrung, dass die Religion auf Störungen nicht einwirken kann, die entwicklungsgeschichtlich sehr frühen und lang anhaltenden Prozessen entstammen, und dass sie manchmal sogar dazu tendiert, sie zu bestätigen.

Schluss

Die Aktualität dieser Überlegungen ergibt sich nicht nur aus der unüberschreitbaren Prägung durch die psychischen Prozesse in jedem von uns, insbesondere durch die Ödipusproblematik. Sie bezieht sich auch auf ihren Beitrag zum Dialog zwischen Glauben und zeitgenössischer Kultur, ihre

⁴⁰ Vergote, A., Religion (s. Anm. 22) 208.

⁴¹ Vergote, A., L'Esprit, puissance (s. Anm. 39) 203.

⁴² Ebd., 208.

⁴³ Vergote, A., At the crossroads (s. Anm. 35) 32.

Hervorhebung der strukturierenden Rolle des Gesetzes und der Vater-schaft in einem Kontext, in dem sich diese Rolle in einer Krise befindet, und ihren Beitrag zum Gedanken der spezifischen Besonderheit und des Wesens des biblischen Glaubens im interreligiösen Kontext. Sie trägt außerdem dazu bei, die sowohl zutiefst menschlichen als auch transzendenten Dimensionen des christlichen Glaubens zu erklären, während beide Dimensionen heute vielleicht mehr als je zuvor bestritten werden. Und dies geschieht auf eine Weise, die ein Modell des Zusammenspiels von Psychoanalyse und Theologie bietet – ohne Reduktionismus oder Dualismus, ohne Psychologismus oder Spiritualismus. Die Berücksichtigung der Psychoanalyse hat Vergote dazu geführt, immer wieder die wesentlichen Dimensionen der Beziehung zu Gott zu unterstreichen, die die metaphysische Theologie nicht ausreichend berücksichtigte: die Annahme an Kindes statt; die strukturierende Rolle des väterlichen Gesetzes und die Konfliktivität, die sie impliziert; die theologale Intersubjektivität; die Offenbarung als Sprechakt. Schließlich ist es gut, die Aufmerksamkeit auf das Risiko zu lenken, das untrennbar mit der Kluft zwischen Reden und Erfahrung verbunden ist. In der Theologie ebenso wie in der Psychoanalyse ist gewissermaßen die subjektive Erfahrung weit davon entfernt, das störende Element zu sein, das methodisch aus der Suche nach der Wahrheit ausgeklammert bleiben sollte, vielmehr deren Ursprungsort und permanente Bedingung. Es gibt keinen Psychoanalytiker ohne eigene Analyse, die immer in Arbeit ist; keinen Theologen ohne Glaubensengagement, das immer auf dem Wege ist. Werdegang und Werk Vergotes veranschaulichen m. E. beispielhaft die Möglichkeit eines Verständnisses des Glaubens, das durch die psychoanalytische Erfahrung und Theorie aufgeklärt und geprüft ist. Aber was bezüglich der Kluft zwischen Reden und Erfahrung gesagt wurde, ruft dazu auf, die Aufmerksamkeit auf das Risiko einer oberflächlichen Wiederversicherung zu lenken, die es vermeidet, sich dem Licht der Psychoanalyse auszusetzen. Es gibt Türen, die, einmal geöffnet, nicht wieder geschlossen werden können. Zusätzlich droht die tiefe Befriedigung, die das Lesen eines Werkes wie dasjenige Vergotes bieten kann, das Wesentliche insgeheim abzuschwächen: Dieses besteht nicht in der Rede über die Überschreitung des Konflikts in der Vater-Sohn-Beziehung zu Gott, über die theologale Inter-subjektivität, über ihren Vollzug in der *Agape*-Liebe, sondern in ihrer Wirklichkeit. Man soll, sagt Vergote, „mit einem Sprung in die dialogische Beziehung der Anrede [*interpellation*] eintauchen“⁴⁴.

⁴⁴ Vergote, A., Verticalité et horizontalité dans le langage symbolique sur Dieu, in: *ders.*, Explorations (s. Anm. 5) 525-548, hier 525. [Der Text erschien zuvor bereits in: *Lumen Vitae* (1970) 9-32.]