

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 - fasziniere. Gerade aber der Glaube dieser von der Existenzanalyse faszinierten Menschen erweist sich bei genauerem Hinsehen oft als massiv von angst- und zwangsneurotischen 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 Wertrang 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 hinauszufragen, 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 Sinnglauben“ 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 Sinnglaube 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 Götze. 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 Wovor 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 Wovor des 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 Rituellen, 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*