

Psychotherapie und Seelsorge

Man hört gelegentlich sagen, der Psychotherapeut sei in der heutigen Zeit der eigentliche Nachfolger des Seelsorgers. Bemerkenswerterweise reden nicht nur Laien so, sondern manche Psychotherapeuten haben sich im gleichen Sinn geäußert. Besonders im Gefolge von C. G. Jung wurde öfters gesagt, die Psychotherapie sei eine logische Weiterentwicklung der Beichte.

Untersucht man allerdings derartige Behauptungen näher, so erweisen sie sich als falsch. Zwar trifft es zweifellos zu, daß sich viele Zeitgenossen an den Pfarrer nur noch zur würdigen Ausgestaltung der großen Ereignisse unseres Lebens wenden: Geburt, Geschlechtsreife, Hochzeit und Tod. Gleichzeitig ist erwiesen, daß viel mehr Menschen den Psychotherapeuten aufsuchen wollen als behandelt werden können. Dennoch steht das wachsende Interesse an der Psychotherapie und die zunehmende Abwanderung weiter Schichten von den Pfarrern nicht miteinander in Beziehung. Es ist also nicht so, daß diejenigen, die den Analytiker konsultieren, statt dessen den Seelsorger aufsuchen sollten. Davon kann keine Rede sein, obwohl manche prominente Analytiker wie Ranggell die Tatsache mit Sorge betrachten, daß sich der Gegenstandsbereich der Psychoanalyse immer mehr vom Symptom zum Charakter und schließlich zum Leben überhaupt erweitert hat. Unbeschadet dessen ist die Indikation zur Psychoanalyse, wo sie nicht außenseiterisch oder sektiererisch gehandhabt wird, streng auf die Heilung von psychisch bedingten Symptomen bezogen, weswegen sich auch die Krankenkassen in immer größerem Umfang an den Kosten einer derartigen Behandlung beteiligen oder sie sogar voll übernehmen.

Allenfalls kann man *indirekte* Beziehungen zwischen dem wachsenden Zulauf zu den Psychotherapeuten und dem immer stärkeren Meiden der Seelsorger insofern annehmen, als man sich von den Pfarrern oftmals nicht als *ganzer* Mensch angesprochen fühlt und im übrigen bei den Psychotherapeuten eine größere Freiheit von Vorurteilen vermutet. So wenig man durch solche Vermutungen der Haltung und den Bemühungen mancher Geistlicher gerecht wird, so sehr steckt in ihnen doch ein wahrer Kern, nämlich die Tatsache, daß viele Seelsorger die *irdische* Seite der Probleme ihrer Klienten zu wenig berücksichtigen, sei es aufgrund ihrer eigenen Leibfeindlichkeit, sei es aufgrund einer mangelnden Fähigkeit, sich auf deren seelische Nöte angemessen einzustellen. Andere dagegen gebärden sich als Amateurpsychoanalytiker oder als Pop-Sozialarbeiter und vergessen darüber ihren geistlichen Auftrag.

Fundamentale Unterschiede zwischen Psychotherapie und Seelsorge

Sowohl die eine wie die andere Form von Seelsorge ist ein Mißgriff. Ihr soll eine erste These entgegengesetzt werden: *Psychotherapie und Seelsorge sind ihrem Wesen nach etwas völlig Verschiedenes*. Gemeinsam ist ihnen lediglich ein *formales* Merkmal, nämlich daß dabei mit einem anderen Menschen über innere Vorgänge gesprochen wird.

Die Unterschiede zwischen Psychotherapie und Beichte werden klar, wenn man sich verdeutlicht, daß es in der *Beichte* primär um Bekenntnis und Vergebung von *Schuld* geht, und zwar um Schuld im theologischen Sinn, also um einen Verstoß gegen den Willen Gottes. Die *Psychotherapie* dagegen will etwas ganz anderes erreichen, nämlich nach Freud eine „tiefgehende *Veränderung der Person*“ (XVI, 68). Praktisch spielt sich das so ab, daß der Patient wegen bestimmter ihn quälender psychischer oder auch leiblicher Symptome zum Psychotherapeuten kommt oder zu ihm geschickt wird. Dabei will er von seinen Symptomen befreit werden. Im Lauf der Behandlung wird ihm allerdings klar gemacht, daß dies – isoliert für sich – nicht möglich ist, daß man also, bildlich gesprochen, nicht lediglich irgendwelche Symptome ausreißen kann, wobei der Patient im übrigen in Ruhe gelassen wird. Vielmehr soll durch die Umgestaltung seiner gesamten Persönlichkeit gleichsam der „Symptomflora“ der Boden entzogen werden.

Natürlich gehört auch zur Buße – und die Beichte ist ja ein Bestandteil der Buße – eine Metanoia, eine Umgestaltung der Gesinnung und nicht nur ein mechanisches Abwickeln irgendwelcher Bekenntnisse oder Bußübungen. Diese Metanoia bezieht sich aber auf mein Verhältnis zu Gott und von da ausgehend auf mein Verhältnis zu seiner ganzen Schöpfung. Das heißt also: Durch das aufrichtige Bekenntnis meiner Sünden und die Lossprechung im Namen Jesu Christi wird zwar ein Vorsatz zu einem christlichen Leben, aber keine psychologisch erkennbare Umwandlung in der Persönlichkeit des Beichtenden angestrebt.

Unter „Umgestaltung der Persönlichkeit“ im Rahmen einer analytischen Psychotherapie ist etwas davon ganz Verschiedenes zu verstehen, das sich folgendermaßen verdeutlichen läßt: Die Neurose besteht, innerpsychisch gesehen, darin, daß sich der Betreffende in einer Zwickmühle befindet, einerseits von unbewußten Triebansprüchen, die dem Ich aber trotz ihrer Unbewußtheit unannehmbar sind, und andererseits von Forderungen einer mehr oder minder starren Gewissensinstanz, des sogenannten Über-Ichs. Unter dem Druck dieser Situation versucht das Ich gleichsam auf zwei Hochzeiten zu tanzen: Einerseits verdrängt es die unannehmbaren Triebansprüche aus dem Bewußtsein, um den Forderungen des Über-Ichs gerecht zu werden. Damit sind diese Triebansprüche aber nicht vernichtet. Vielmehr wirken sie insgeheim als störende

seelische Kräfte weiter. Zugleich – und das wäre gewissermaßen die zweite Hochzeit – geht das Ich bestimmte Verbiegungen und Veränderungen ein, um sich trotz seiner schwachen Kräfte weiterhin in der Realität behaupten zu können. Es tritt also der Welt nicht in aller ihm möglichen potentiellen Fülle gegenüber, sondern nur noch eingeschränkt und deformiert, indem es gewisse Abwehrhaltungen aufbaut. Psychotherapie ist unter dieser Voraussetzung der Versuch, einerseits derartige Abwehrstrategien des Ichs aufzudecken und andererseits die verdrängten Triebansprüche wieder dem Erleben zugänglich zu machen. Es wäre nun falsch, den Erfolg der Psychotherapie nur als Folge der vermehrten inneren Einsicht des Patienten anzusehen. „Den Ausschlag in diesem Kampfe gibt“, wie Freud sagt, nicht des Kranken „intellektuelle Einsicht . . ., sondern einzig sein Verhältnis zum Arzt“ (XI, 463).

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Ziel der *Beichte* ist, daß ich Vergebung der Sünden empfangen „als von Gott selber“ (Luther). Die *Psychotherapie* dagegen setzt sich das Ziel, durch die vollzogene Veränderung des Ichs eine gesunde Triebbeherrschung zu erreichen, oder in Freuds Worten: „Wo Es war, soll Ich werden“ (XV, 86).

Ein weiterer unüberbrückbarer Unterschied ist, daß sich die Sünde nur als *bewußte* Entscheidung gegen den Willen Gottes verstehen läßt, während es sich beim neurotischen Symptom um den Ausdruck eines *unbewußten* Konflikts zwischen bestimmten Triebansprüchen und dem Ich beziehungsweise Über-Ich handelt. Deshalb ist es auch falsch, zu meinen, Neurosen beruhen auf persönlicher Schuld. Dies ist genauso verkehrt wie die gegenteilige Meinung, persönliche Schuld führe zu Neurosen.

Unterschiede in der Praxis

Psychotherapie und Seelsorge unterscheiden sich aber nicht nur in ihrer Zielsetzung, sondern auch in ihrer *Praxis*: Die Wirkung der Beichte wird völlig auf Gott hingeordnet, sie ist Gegenstand des Glaubens. Wiederum stehen wir vor einer Einstellung, die – abgesehen von ihrem religiösen Anspruch – jener anderen Haltung völlig entgegengesetzt ist, die bei der Psychotherapie vom Analysanden gefordert wird. Von vornherein wird diesem klargemacht, daß der Erfolg der Behandlung beinahe ausschließlich von ihm selber abhängt: „Der beste Psychotherapeut der Welt ist knapp so gut wie sein Patient“, sagt man ihm. Der behandelnde Arzt ist in dem ganzen Geschehen, wie Viktor von Weizsäcker es ausgedrückt hat, weder ein Führer noch ein Deuter noch gar ein Weiser, sondern ein Ermöglicher.

Wird bei der Beichte jede Hoffnung auf Gott gesetzt, so bei der psychotherapeutischen Behandlung auf die im Klima der Arzt-Patienten-Beziehung

sich heranbildende emotionale Einsicht, die zu einer Nachreifung führen muß. Der Patient hat sich, wie Freud sagt, in den Zustand einer „kritiklosen Selbstbeobachtung“ zu versetzen. Jede Beeinflussung durch den Therapeuten hat dabei zu unterbleiben. Dessen Selbstverständnis beruht sogar zu einem gewissen Teil auf dem Durchhalten dieser Haltung. Voller Stolz bekennt der Begründer der Psychoanalyse: „Ich kann ohne Ruhmredigkeit behaupten, daß ein solcher Mißbrauch der ‚Suggestion‘ in meiner Tätigkeit sich niemals ereignet hat“ (XVI, 49).

Wenngleich sich der Analytiker bei der Psychotherapie eine gewollte Distanz auferlegt, entwickelt sich dennoch – genauer gesprochen: teilweise gerade deswegen – zwischen seinem Analysanden und ihm eine intensive Gefühlsbindung. Sie ist – trotz der formalen Distanz – vom Analytiker durchaus beabsichtigt. Freud sagt dazu: „Der Arzt bedient sich bei seinem Erziehungswerk irgend einer Komponente der *Liebe*. Er wiederholt bei solcher Nacherziehung wahrscheinlich nur den Vorgang, der überhaupt die erste Erziehung ermöglicht hat. Neben der Lebensnot ist die Liebe die große Erzieherin, und der unfertige Mensch wird durch die Liebe der ihm Nächsten dazu bewogen, auf die Gebote der Not zu achten und sich die Strafen für deren Übertretung zu ersparen“ (X, 365 f.).

Wir sehen also, daß sowohl von seiten des Analytikers als auch von seiten des Analysanden eine gewisse gegenseitige Sympathie erforderlich ist. Freud sagt dazu: „Ich könnte mir nicht vorstellen, daß ich es zustande brächte, mich in den psychischen Mechanismus ... bei einer Person zu vertiefen, die mir gemein und widerwärtig vorkäme, die nicht bei näherer Bekanntschaft imstande wäre, menschliche Sympathie zu erwecken“ (I, 264). Daher auch die Forderung nach einer Probeanalyse, das heißt, es werden von vornherein 10 bis 15 Sitzungen vereinbart. Nur wenn sich herausstellt, daß beide Teile das Gefühl einer fruchtbaren Zusammenarbeit haben, wird die Analyse endgültig fortgeführt.

Durch das Gesagte wird zugleich deutlich, daß sich der zwischenmenschliche Aspekt der Analyse als ein Dialog definieren läßt, der auf bestimmten Spielregeln sowie auf bestimmten Voraussetzungen auf beiden Seiten aufbaut. Zu den genannten Voraussetzungen auf seiten des Analytikers gehört vor allem dessen Eigenerfahrung im Sinn einer Lehranalyse. In die Beziehung zwischen Analytiker und Analysand fließen nun alsbald von seiten des Analysanden dessen Gefühlserfahrungen, Wünsche und Ängste der Vergangenheit und Gegenwart ein, ein Phänomen, das man „Übertragung“ nennt. Gerade dadurch, daß sich der Analytiker zurückhält, wird sein Handeln beim Leidenden leicht als eine Art von Heilsgeschehen mißdeutet: der Patient fängt an, den Analytiker zu überschätzen. Was dieser sagt, wird Evangelium. Psychotherapie scheint Glück und Lösung aller Probleme zu bringen. Das Leben wird zeitweilig förm-

lich um den Gang zur Analyse herumgeordnet und man lebt sozusagen nur noch von Behandlungsstunde zu Behandlungsstunde. Warum eigentlich?

Gerade weil der Analytiker nicht richtet, sondern sich um Verstehen bemüht, und die Symptome des Patienten nicht isoliert für sich betrachtet, sondern in den Gesamtzusammenhang, in den Kontext der Biographie zu stellen versucht, fühlt sich der Analysierte angenommen, wodurch das Auftauchen unreifer Wünsche, Befürchtungen, Hoffnungen und Ängste erleichtert wird. Diese sind, ähnlich wie die ethischen Normen, die der Patient an sich selber und an seine Umgebung heranträgt, um so übersteigter, je kränker er ist. Die Folge davon ist, daß sich in einem solchen Menschen vor der Analyse zwangsläufig eine immer tiefere Kluft auftut zwischen Forderungen, Wünschen und Erwartungen, mit denen er sich und der Umwelt gegenübertritt, einerseits und den Möglichkeiten, diese zu erfüllen, andererseits. Der meistens schweigsame Analytiker hinter der Couch scheint der erste zu sein, bei dem diese Kluft nicht mehr besteht. Durch sein freundlich akzeptierendes Verhalten ermöglicht er, daß z. B. alte Wunschregungen wach werden, die eigene Selbständigkeit aufzugeben und wieder in den glücklichen Zustand zurückzukehren, wo man noch so schön in Mutters Schoß geboren war.

Aber es kann in der Analyse auch leicht zu einer umgekehrten Reaktion kommen. Sie drückt sich darin aus, daß ein bloßes menschliches Verständnis bereits als Angriff auf die eigene Integrität mißdeutet wird. Viele Menschen fühlen sich ja nur in der Weise als Ich, daß sie sich ihrer Umgebung gegenüber im Protest absetzen, wie wir es notwendigerweise in der Pubertät getan haben sollten. Oder man mißversteht das Verhalten des Analytikers in dem Sinn, daß man glaubt, dieser sei machtgierig oder unpersönlich oder nachgiebig oder unverständlich, sei es, weil man derartige Erfahrungen an den ursprünglichen Beziehungspersonen, also namentlich an den Eltern, gemacht hat und sie jetzt auf die Menschen überträgt, sei es, weil man selber ähnliche Impulse in sich trägt.

Daß solche Projektionen auftauchen, ist ein notwendiger und sinnvoller Schritt. Wo man diese Reaktionen bei sich selber nicht durchschaut und annimmt, kann man sie auch nicht ändern. Nur auf diesem Weg können die lebensfremden Gebote im Patienten, seine Ängste und kindlichen Wünsche aus ihm heraustreten, so daß er sich mit ihnen auseinanderzusetzen vermag. Dies ist um so wichtiger, als derartige Wünsche, Ängste und Befürchtungen ja nicht nur während der Analyse auftreten, sondern überhaupt das Gesamtverhalten des Patienten bestimmen. Das Besondere bei der Analyse besteht darin, daß er sie hier gleichsam in Reinform erfahren und studieren kann. Natürlich werden sie im Lauf der Analyse mit zunehmender Einsicht abgebaut. Damit versachlicht sich dann auch die Einstellung zum Analytiker.

Ganz anders ist die Beziehung mit dem *Seelsorger*. Dieser soll – jedenfalls von seinem Auftrag her – nicht primär die Dynamik der Aussagen seines Ge-

sprächspartners zu begreifen suchen. In erster Linie wird er diesem vielmehr die Einsicht vermitteln müssen, daß Gott ihn hält und liebt. Ein derartiger Auftrag schließt sowohl eine tröstende wie eine in seelsorgerischer Gesprächsführung erfahrene Haltung in sich. Ja, der Seelsorger wird meiner Auffassung nach sogar auf gewisse Einsichten der Tiefenpsychologie nicht verzichten können. Aber der Schwerpunkt liegt nicht bei diesen Einsichten, sondern bei seinem geistlichen Auftrag.

Geht er über diese Grenze hinweg, das heißt, versucht er sich sozusagen aktiv als Amateurpsychoanalytiker, so wird er dabei zweifellos bald in verschiedener Weise „in Teufels Küche“ kommen. Er erschleicht sich nämlich damit beim Beichtenden Projektionen, die dazu führen, daß er zwangsläufig als etwas mißdeutet wird, das er weder sein kann noch von seinem Amt her sein darf. Die Beichtenden werden dann genauso unausweichlich wie bei der Psychotherapie Liebe, Haß, Eifersucht usw. auf ihn übertragen. Nur mit dem Unterschied, daß dies weder beabsichtigt ist, und vor allem, daß es kaum von einer der beiden Seiten durchschaut, bestimmt jedoch aufgrund der vorgegebenen Situation nicht aufgearbeitet und abgebaut werden kann. Der Seelsorger löst so beim Beichtenden Reaktionen aus, die er einfach nicht mehr in der Hand hat und die außerdem mit großer Wahrscheinlichkeit die religiöse Entwicklung des ihm Anvertrauten erheblich stören. Der katholische Theologe Josef Goldbrunner verweist deshalb mit Recht darauf, daß es mit zum Wesentlichsten der Seelsorge gehört, sich nicht in derartige Übertragungen einzulassen, wie es der Psychotherapeut tun kann, sondern ihnen vorzubeugen.

Unterschiede in den Inhalten

Nicht nur in ihrer Zielsetzung und in der Stellung der beiden Gesprächspartner, also Analytiker/Analysand beziehungsweise Beichtvater/Beichtender, unterscheiden sich Psychotherapie und Seelsorge. Sie unterscheiden sich auch in dem, was jeweils zur Sprache kommt. Das wird deutlich, wenn wir vom sechsten Hauptstück des Kleinen Katechismus Martin Luthers ausgehen, wo er fragt: „Welche Sünden soll man denn beichten?“ und antwortet: „Vor Gott soll man aller Sünden sich schuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun; aber vor dem Beichtiger sollen wir allein die Sünden bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen.“ Luther sagt damit also – und dies ist auch die katholische Ansicht –: Man braucht nur dasjenige zu beichten, was man bei ruhiger Gewissensentscheidung als Sünde erkannt hat. Der Tatsache, daß wir wegen unseres oft wenig geschärften Gewissens das faktisch Sündhafte als solches gar nicht erkennen, ist hier bereits Rechnung getragen.

Auch in dieser Hinsicht ist es bei der Psychotherapie völlig anders: Sehen wir auch hier wieder vom grundsätzlichen Unterschied ab, daß es dabei nicht um den Menschen in seiner Schuldhaftigkeit geht, sondern um den Menschen in seinen Gehemmtheiten und den daraus resultierenden Ichveränderungen, dann stoßen wir auf das Phänomen, daß Psychotherapie gerade an der Stelle anfängt, wohin auch die kritischste Selbsterforschung des Gewissens nicht mehr vordringen kann. Daß der Psychotherapie ein weiteres Eindringen ins eigene Innere möglich ist, vermag sie dank einer speziellen Methodik. Sie führt an jene Teile des Bewußtseins heran, die prinzipiell der Selbstbesinnung nicht mehr zugänglich sind. Voraussetzung dafür ist die sogenannte analytische Grundregel, die, von Freud auf eine kurze Formel gebracht, lautet: „Wir legen es dem Kranken auf, sich in einen Zustand von ruhiger Selbstbeobachtung ohne Nachdenken zu versetzen und alles mitzuteilen, was er dabei an inneren Wahrnehmungen machen kann: Gefühle, Gedanken, Erinnerungen, in der Reihenfolge, in der sie in ihm auftauchen ... Wir schärfen ihm ein, ... jede wie immer geartete Kritik gegen das, was er findet, zu unterlassen“ (XI, 297).

Zu dieser Methodik gehört außerdem von seiten des Psychotherapeuten eine bestimmte Bewußtseinshaltung, die „freischwebende Aufmerksamkeit“, die sich allen Äußerungen des Analysanden in gleicher Weise zuwendet, sowie bestimmte Deutungs- und Verhaltensweisen, die das Auftauchen neuen Materials aus dem Unbewußten ermöglichen und so dem Analysanden ein vertieftes Selbstverständnis vermitteln.

Wie radikal Psychotherapie und Beichte voneinander geschieden sind, wird einem vollends klar, wenn man sich besinnt, was Beichte eigentlich ist, nämlich ein Teil der Buße. Diese aber schließt für den Christen eine tiefe Hoffnung in sich. In Lukas 15, 10 steht: „Ich sage euch: Ebenso herrscht auch bei den Engeln Gottes Freude über einen einzigen Sünder, der Buße tut.“ Das ist eine Aussage, für die es in der Psychotherapie keine Entsprechung geben kann.

Schließen sich Psychoanalyse und Christentum gegenseitig aus?

Im ersten Teil wurden die Unterschiede zwischen Psychotherapie und Seelsorge herausgestellt. Wer diese verwischt, ist entweder intellektuell unredlich oder er hat nicht begriffen, was Beichte ist, beziehungsweise er mißdeutet die Aufgabe der Psychotherapie.

Heute stehen wir einer außerordentlichen Polarisierung vieler Theologen in bezug auf die Psychotherapie gegenüber, die eingangs schon erwähnt wurde. Auf der einen Seite finden wir ein immer intensiveres Andienen vieler Pfarrer an die Psychotherapie. Als Psychotherapeut wird man dies aus den geschilderten Gründen unhaltbar und als Christ wird man es gefährlich finden, weil auf

diese Weise immer mehr mit ihrem Glauben ans Ende gekommene Pfarrer in ideologischer Weise ihre religiöse Krise kaschieren, statt sich mit ihr auseinanderzusetzen und irgendeine Form von Konsequenz zu ziehen. Auf der anderen Seite findet man eine genauso ideologische Ablehnung der Psychotherapie durch viele traditionell Gläubige. Auch ihr kann nicht zugestimmt werden.

Die Skepsis und Ablehnung gegenüber der Psychoanalyse wird auch heute noch – 80 Jahre nach deren Einführung durch Freud – mitunter mit religiösen Bedenken gegenüber psychoanalytischen Grundkonzeptionen motiviert. Tatsächlich ist unbestreitbar, daß die ältere Psychoanalyse durch zahlreiche Grenzüberschreitungen und durch Freuds fehlendes Gespür für die Eigenart des Religiösen zu Gegenangriffen aus dem christlichen Lager förmlich eingeladen hat. Geht man allerdings näher darauf ein, dann ist die Situation wesentlich komplexer. Sie soll hier lediglich an einem Beispiel veranschaulicht werden. Näher Interessierte seien auf die zahlreichen Beiträge über Religionspsychologie von Autoren unterschiedlicher Ausgangspositionen im neuerschienenen Band 15 der „Psychologie des 20. Jahrhunderts“ verwiesen.

Freud untersuchte zum Beispiel in seiner Schrift „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ (X, 324–355) den Unsterblichkeitsglauben, der ja ein konstituierender Bestandteil der christlichen Botschaft ist. Dabei ging er von der zweifellos unbestreitbaren Tatsache aus, daß dem Unbewußten das Erlebnis des zeitlichen Endes nicht möglich ist. Das hängt damit zusammen, daß – kantianisch ausgedrückt – im Unbewußten die Anschauungsform der Zeit nicht existiert. Was das bedeutet, sei an zwei Beispielen veranschaulicht:

Eine chronisch schizophrene Patientin, deren Ich jahrelang von unbewußten Inhalten überschwemmt war, schilderte immer wieder in ihrer Therapie, wie ein Ereignis, das viele Jahre zurücklag, für sie erlebnismäßig genauso nahe oder fern war wie ein anderes, das sich am Vortag abgespielt hatte. „Es war, als wäre alle Vergangenheit in einen schwarzen Sack hineingefallen“, versuchte sie zu erklären.

Eine Möglichkeit, die Zeitlosigkeit des Unbewußten bei sich selber zu erleben, ist unter der Wirkung von LSD möglich. Ich bin nach einem derartigen Selbstversuch von einem Kollegen im Auto nach Hause gefahren worden, wobei aber die Wirkung des LSD noch nicht ganz abgeebbt war. Als der Wagen vor einer roten Ampel halten mußte, hatte ich den Eindruck, der Bremsvorgang dauere „mehrere Leben lang“.

Ein solches Erleben ist im normalen Alltag nicht zu machen, außer in unseren Träumen. Daß Freud dieses Phänomen entdecken konnte, würde allein schon ausreichen, ihn zu den wenigen ganz großen Forscherpersönlichkeiten aller Zeiten zu rechnen. Auch seine nächsten Denkschritte beruhen noch auf einer Beobachtung. Er schreibt: „Was wir unser ‚Unbewußtes‘ heißen, die tiefsten, aus Triebregungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung – Gegensätze fallen in ihm zusammen – und kennt darum auch nicht den eigenen Tod“ (X, 350). Anders verhalte es sich

beim Tod fremder Menschen. Bei ihm werde das Lebensende ohne weiteres als Seinsvernichtung erfahren.

Die genannten Beobachtungen werden nun aber von Freud in ein System eingebaut, in dem er dem Urmenschen bestimmte Überlegungen unterstellt, die vermutlich seine eigenen Überlegungen waren: Die Zeitlosigkeit des Unbewußten und die Erfahrung des Todes fremder Menschen stießen konflikthaft zusammen beim Tod eines geliebten Menschen, des Ehepartners, des Kindes oder eines nahen Freundes. Hier mußte der Mensch „in seinem Schmerz die Erfahrung machen, daß man auch selbst sterben könne, und sein ganzes Wesen empörte sich gegen dieses Zugeständnis“ (X, 346). Die Lösung bestand – historisch – in einem Kompromiß. Man akzeptierte den Tod auch für sich, nahm ihm aber seine Bedeutung als Lebensaufhebung, indem man den Menschen in Leib und Seele zerlegte und nur ersterem Sterblichkeit, letzterer dagegen Unsterblichkeit zuordnete (X, 347).

Auch am eben Zitierten wird deutlich, daß Freuds Überlegungen nicht ausschließlich rationalistisch waren, sondern daß er dennoch ein Gespür für das – gerade von den Christen hervorgehobene – Empörende des Todes beibehielt. Dieser ist ja keineswegs lediglich ein Kunstgriff der Natur, neues Leben zu erzeugen, sondern ein zutiefst widergöttlicher Angriff auf Gottes Schöpfungswerk.

Dennoch wird zugleich die Problematik sichtbar, die darin besteht, daß Freud fraglos den verengten, rationalistischen Wirklichkeitsbegriff des 19. Jahrhunderts übernahm. Für diesen existierte nichts, was sich nicht beweisen ließ. Alles Wirkliche, so schien es damals, ist erkennbar und beweisbar. So meinte Freud, am Gläubigen einen Mangel an intellektueller Redlichkeit feststellen zu müssen; denn es nahm diesem in seinen Augen jeglichen Ernst, daß er jenseits jeder naturwissenschaftlich aufweisbaren Empirie glaubte. Noch weniger hätte er mit seinen Denkprinzipien die Hoffnung auf eine Auferstehung oder den Glauben an einen in Christus Mensch gewordenen Gott vereinen können. Kurz zusammengefaßt: Für Freud gab es weder eine Metaphysik als Wissenschaft noch Antinomien noch einen Glauben als Phänomen der personalen Hingabe an ein absolutes Du noch gar Glaube als Ausdruck meines Verhältnisses zu Gott. Vielmehr mußte er von seiner weltanschaulichen Position her geistig-geistliche Tatbestände auf nichtgeistige – hier triebhafte – reduzieren.

Nach Freuds Tod hat sich die Psychoanalyse weitgehend von einer Gleichsetzung ihres Systems mit bestimmten spekulativen Positionen gelöst. Freilich war diese Reinigung von allem möglichen zeitgebundenen Beiwerk zugleich von einem Verlust an Geschlossenheit des Gesamtsystems begleitet, während die ältere Psychoanalyse von ihrer Gruppenstruktur her noch praktisch eine Sekte war, mit typischen Merkmalen einer solchen. Ihre Vertreter waren fast durchgehend von glühendem Entdeckerdrang besessen, dabei rationalistisch und anti-

religiös, abgesehen von einzelnen Ausnahmen wie dem Pfarrer Pfister, der zur Psychoanalyse schon in den Gründerjahren stieß (später auch Maeder, Silberer und C. G. Jung). Heute findet man unter dem Oberbegriff „Psychotherapie“ nicht nur alle möglichen Schulen und Methoden vereinigt, sondern es gibt unter ihren Vertretern so gut wie alle Spielarten weltanschaulicher und religiöser Ausrichtung.

Das genannte Beispiel der Überlegungen Freuds zum Unsterblichkeitsglauben zeigt, wie zu einer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse sowohl Sachkenntnis wie kritische Besinnung gehören. Zum Stichwort „Sachkenntnis“ zählt z. B. auch, daß viele Streitgespräche zwischen Theologen und Psychoanalytikern um Fragen gehen, über die die eigentliche psychoanalytische Forschung schon längst hinweggeschritten ist. Und was das Stichwort „kritische Besinnung“ angeht, so ist gerade Freud in seinen Schriften immer wieder für sie eingetreten, wenngleich er selber trotz aller kritischen Besinnung manche seiner eigenen theoretischen Voraussetzungen nicht zu analysieren vermochte. Das lag vor allem daran, daß er sich ausschließlich als Empiriker verstand und die nicht-empirischen Voraussetzungen jeder Empirie, auch seiner eigenen, nicht genügend durchschaute.

Die Bereitschaft, sich von der Empirie leiten zu lassen und nicht zu spekulieren, wird oft gerade von christlicher Seite, soweit sie an Psychotherapie interessiert ist, nicht geteilt. Immer noch findet man die Neigung, spekulative Theorien und Aussagen der Psychoanalyse mit einer christlichen Anthropologie vorschnell zu harmonisieren. Dabei wird aber der Unterschied zwischen der Psychotherapie als einer empirischen Wissenschaft und theologischen Aussagen über den Menschen verkannt. Bei der Psychotherapie liegt der Schwerpunkt, wie bei jeder empirischen Wissenschaft, ganz entschieden auf der Tatsachenfindung und nicht auf der Theorie. Zwar muß auch sie Hypothesen und Theorien bilden, da es ohne Hypothesen und Theorien keine Wissenschaft gibt. Sie muß aber ihre eigenen Prämissen immer wieder empirisch verifizieren und denkerisch überprüfen, weshalb die psychoanalytische Theorie, genau wie jede andere Theorie übrigens auch, weder wahr noch falsch, sondern lediglich brauchbar oder weniger brauchbar ist. Eine christliche Anthropologie dagegen setzt zwar die Einsichten der empirischen Wissenschaften, etwa der Medizin, Psychologie oder Soziologie voraus. Ihrem Kern nach geht es aber nicht darum, sondern um den Versuch, das Selbstverständnis des Menschen von der Offenbarung Gottes her zu begründen.

Gewißheit und Zweifel

Deshalb unterscheiden sich Psychotherapie und Seelsorge auch in ihrem Verhältnis von Gewißheit und Zweifel. Als Wissenschaftler muß ich die Richtigkeit meiner Aussagen ständig in Frage stellen. Es gibt für mich ausschließlich eine sogenannte *pragmatische Gewißheit*, das heißt ich kann mich auf meine Theorie lediglich in bezug auf ihre praktische Anwendbarkeit verlassen. Trotzdem läßt sich damit zum Beispiel durchaus praktische Psychotherapie treiben, denn der Zweifel zielt ja primär auf den Charakter der Theorie.

Während sich bei jeder anderen Wissenschaft der Zweifel immer auf die – theoretischen – Grundannahmen des eigenen Ansatzes richtet, ist es bei der Theologie oder irgend einer Form der christlichen Anthropologie genau umgekehrt. Sie beruht auf Glauben und Glauben ist immer der Glaube an die Wahrheit einer Sache. Zweifel ist insofern unvereinbar mit ihm.

Auch im Bereich des Glaubens gibt es natürlich Zweifel. Aber es handelt sich dabei nicht um den methodischen Zweifel des Wissenschaftlers, sondern, wie es Paul Tillich formuliert hat (122 ff.), um den existenziellen Zweifel des einzelnen. Dieser Zweifel ist Zweifel, der das Wagnis des Glaubens ständig begleitet; denn wo Wagnis ist, da ist immer auch Zweifel. Es geht ja beim Glauben nicht um eine mehr oder minder große Richtigkeit, sondern um Sein oder Nichtsein. Im übrigen sind Phänomene im Umfeld des existenziellen Zweifels die Hauptursachen für die religiösen Schwierigkeiten vieler Neurotiker, sei es, daß diese in einem skrupulösen Zweifel alles in Frage stellen müssen, sei es, daß sie unfähig sind, das Wagnis des Glaubens einzugehen, weil sie aufgrund ihrer inneren Angst zu jedem Wagnis unfähig sind.

Gedankengänge wie die eben gebrachten, die auf eine strenge Trennung zwischen Theologie und Psychotherapie in deren theoretischem und empirischem Ansatz hinauslaufen, stoßen bei vielen Christen auf Widerspruch. Sie argumentieren mit der *einen* Welt, in der letztlich alle Dinge widerspruchslös nebeneinander existierten. Deshalb dürfe man zumindest das Fernziel einer christlichen Anthropologie nicht aus dem Auge verlieren, die dazu berufen sei, eine gemeinsame Basis für Psychotherapie und Seelsorge abzugeben. Dazu ist zu sagen, daß der Gedanke an die eine Welt zwar ein kostbarer Gedanke ist. Er kann jedoch zu einem Instrument ideologischen Denkens werden, wenn damit die Tatsache verdeckt wird, daß wir in einer Welt leben, in der es ein letztlich gesichertes Wissen nicht gibt und auch nicht geben kann. Es ist deshalb nicht nur richtiger, sondern auch ehrlicher, den Zustand des Nichtwissens oder eventuell sogar unaufhebbare Widersprüche in Kauf zu nehmen, als das verwaschene Kunstprodukt einer Schein-Einheitlichkeit zu schaffen. Und was gar eine christliche Psychotherapie angeht, in der der Psychotherapeut den, wie einmal jemand so schön gesagt hat, Archetypus des Heilbringers verkörpern

soll: de facto handelt es sich dabei um eine Abart von Christian Science, um ein Sektierertum.

Um einer sauberen Grenzziehung willen müssen in unsere Kritik auch die Gedankengänge des bedeutenden Internisten Arthur Jores einbezogen werden, eines Vorkämpfers der psychosomatischen Medizin. Er erregte seinerzeit dadurch viel Aufsehen, daß er Krankheit und Schuld in einen Zusammenhang bringen wollte (96 ff.). Dazu ist zu sagen, daß die Bibel zwar betont, die Menschheit sei krank in Schuld und Sünde; aber dieses Kranksein liegt auf einer ganz anderen Ebene als die Krankheiten des Leibes oder der Seele. Ein so klarer Denker wie Thomas von Aquin hat darauf wiederholt mit Nachdruck verwiesen.

Gemeinsamkeiten zwischen Psychotherapie und Seelsorge

Bisher wurde mehr das Trennende zwischen Psychotherapie und Seelsorge herausgearbeitet. Dadurch wurde aber zugleich der Raum definiert, innerhalb dessen die tatsächliche Berührungsebene zwischen beiden Gebieten zu suchen ist. Sie umfaßt sowohl die Forderung, sich gegenseitig zu respektieren, voneinander zu lernen und sich von den verschiedensten Standpunkten her des *einen* Menschen in allen Lebensbereichen anzunehmen, wie auch die Notwendigkeit, sich mit der anderen Seite auseinanderzusetzen, mit dem Ziel, so zu einem vertieften Verständnis der eigenen Position zu kommen. Das Ideal wäre sicherlich eine möglichst ausgiebige Kenntnis der anderen Sichtweise, wobei diese Kenntnis weder hier noch dort in einem abstrakten Buchwissen aufgehen sollte. Eine Personalunion zwischen Psychotherapeut und Theologen in dem Sinn, daß dieser beide Funktionen ausübt, dürfte dagegen in den wenigsten Fällen wünschenswert sein.

Für die Vereinigung der beiden Ämter des Arztes und des Seelsorgers gibt es zwar in der Geschichte des Christentums großartige Beispiele, angefangen bei den Aposteln über die mittelalterliche Klostermedizin, die russischen Starzen bis in die neuere Gegenwart, wie die Beispiele etwas des älteren Blumhardt oder von Albert Schweitzer bezeugen. Diese waren aber aus ihrer gottgegebenen und menschlichen Autorität heraus handelnde Persönlichkeiten und keine in Übertragung und Gegenübertragung verstrickte Psychoanalytiker. Begrüßenswerte Ausnahmen von dieser Regel sind dagegen Theologen, die sich psychotherapeutische Kenntnisse erworben haben, einschließlich von Selbsterfahrung, um auf gewissen Zwischengebieten besser arbeiten zu können, sei es theoretisch, sei es praktisch, wie etwa in der Eheberatung.

Während also eine Personalunion von Psychotherapeut und Seelsorger – von Ausnahmen abgesehen – abzulehnen ist, ist es dringend notwendig, daß sich der

Seelsorger mit der Sichtweise des Psychotherapeuten und darüber hinaus mit Aspekten der modernen Psychologie und Psychopathologie vertraut macht. Man wird dabei zwar nicht soweit gehen können wie der verstorbene Psychotherapeut von Gebattel, der sich davon eine völlige Wiedergeburt der Seelsorge versprach, dennoch kann man ihm beipflichten, wenn er sagt, daß durch ein solches Kennenlernen unermesslicher Schaden vermieden werden könnte.

Diese Verbindung ermöglicht vor allem ein besseres Wissen, mit dessen Hilfe ein Seelsorger zum Beispiel erkennen kann, wann es sich bei seinem Klienten nicht mehr primär um ein religiöses, sondern um ein medizinisches Problem handelt. Beispiele dafür sind ein übertriebener Skrupulantismus und vor allem depressive Schwankungen, die heute immer noch häufig nicht als solche erkannt und entsprechender fachärztlicher Behandlung zugeführt werden.

Mit einer ersten diagnostischen Feststellung ist freilich noch nicht alles getan, sondern es bedarf auch während der Behandlung einer Zusammenarbeit zwischen Arzt und Seelsorger, wobei letzterer zwar nicht therapieren, aber wissen soll, wie man sich seelisch Kranken gegenüber verhält. Dazu gehört unter anderem auch, daß der Pfarrer dem Betreffenden mit allem Nachdruck sagt, daß er nicht als Sünder vor Gott steht, sondern als Kranker. Die Zusammenarbeit in solchen Fällen ist um so wichtiger, als es ja simpel wäre, dem Arzt sozusagen die Natur und dem Seelsorger die Übernatur zuzuweisen. Das wäre genauso einseitig wie das andere Extrem, aus dem Psychotherapeuten einen Heilbringer und aus dem Seelsorger einen verkappten Psychotherapeuten machen zu wollen.

Auch weitere Formen tiefenpsychologisch-theologischer Zusammenarbeit sind noch keineswegs ausgeschöpft. Dazu gehört zum Beispiel die Auswertung von Einsichten, die die moderne Tiefenpsychologie erarbeitet hat und die dazu verhelfen könnten, den Symbolhintergrund bestimmter biblischer Texte tiefergründiger zu verstehen. Vor allem wäre es aber wichtig, mit Hilfe von psychologischen und tiefenpsychologischen Einsichten eine Form religiöser Verkündigung anzubieten, die auch von modernen Menschen aufgenommen werden kann.

Diese Aussage darf freilich nicht als Plädoyer für den oftmals unternommenen Versuch verstanden werden, Religion an den Mann bringen zu wollen wie ein Waschmittel, nämlich nach der jeweils neuesten Werbemasche. An die Stelle werbepsychologischer Gags und beeindruckender kirchlicher Selbstdarstellung sollte etwas anderes treten, nämlich ein stärkeres Engagement an der geistig-geistlichen Wirklichkeit. In deren Vernachlässigung liegt ja der eigentliche Mangel unserer Zeit. Warum sonst die vielen Jugendreligionen, warum der Drang zur Meditation, warum überfüllte Tagungen über Yoga, Zen und so weiter? Will man den geistigen Hunger stillen, der sich darin manifestiert, dann muß man zunächst akzeptieren, daß wir in einem geistig-geistlichen Entwicklungsland leben, und versuchen, das Fehlende nachzuholen und einzuüben.

Der Psychoanalytiker E. Fromm nannte unsere Gegenwart „die erste vollkommen verweltlichte Zivilisationsepoche der Menschheitsgeschichte“ (158). Die Schuld dafür läßt sich sicherlich nicht den Naturwissenschaften in die Schuhe schieben. An deren Beginn standen so tief religiöse Gestalten wie Kepler. Und auch die wissenschaftlichen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte, zum Beispiel auf dem Gebiet der Physik, degradieren den platten Materialismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem dümmlichen Atavismus. Selbst die Errungenschaften unserer Zivilisation einschließlich unseres Wohlstands beschwören nicht zwangsläufig einen Materialismus herauf. Das haben wir selber getan, indem wir sie zum Fetisch machten.

Es dürften ganz andere Gründe sein, die die Menschen vom Religiösen weggebracht haben. Da ist einerseits die Unangemessenheit, Langweiligkeit und Plattheit vieler religiöser Äußerungsformen, die gerade dort sichtbar wird, wo man sie modern aufputzt. Da ist aber vor allem die Tatsache, daß seit langem die geistig-geistliche Wirklichkeit zu wenig sichtbar gemacht wird, aus der man als Christ eigentlich leben sollte. Beides hängt insofern zusammen, als vermutlich die religiösen Äußerungsformen dann nicht mehr so langweilig wären, würden sie mehr vom Geist durchweht sein. Dieser Geist weht zwar, wie in der Bibel steht, wo er will, aber wir haben im Verlauf der Kirchengeschichte fast alles getan, um einen fabelhaften Windschutz dagegen aufzurichten. Daher besitzen wir zum Beispiel eine scharfsinnige Orthodoxie, aber eine weitgehend verkümmerte Orthopraxie, also eine fehlende Übung im Umgang mit dem Numinosen.

Die Bedeutung der Psychotherapie für die Kirche

Was haben in dieser Situation die Kirchen von seiten der Psychotherapie zu erhoffen? Sicher weniger, als manche Utopisten erwarten. Dafür ist sie selber noch zu uneinheitlich und befindet sich außerdem gegenwärtig in einer „Goldgräberphase“, wo zwar dauernd neue „Goldkörner“ gefunden werden, wo aber das Vorgehen dabei über weite Strecken abenteuerlich ist. Was sie anzubieten hat, sind nur in zweiter Linie gewisse praktische Ratschläge hinsichtlich der Verkündigung: So werden gerade viele differenzierte Menschen in unserer Gegenwart durch autoritäres, triumphalistisches Gebaren genauso abgestoßen wie durch die Weltfremdheit oder durch den salbungsvollen Ton vieler Pfarrer.

Wichtiger aber noch als derartige Äußerlichkeiten ist der Hinweis auf den Bewußtseinswandel, der sich bei den meisten Zeitgenossen als Ausdruck der enormen sozialen und mentalen Veränderungen in unserer Gegenwart eingestellt hat. Er hat auch seine Auswirkungen bezüglich der religiösen Verkündigung. Um nur ein Beispiel zu geben, das für viele stehen kann: Der Gedanke

an ein Fortleben nach dem Tod hat heute für viele Menschen im Unterschied zu früheren Zeiten nichts Tröstliches mehr. Es ist kein Zufall, wenn eine begabte, sensible Frau vor einiger Zeit in der Analysestunde folgendes sagte: „Die Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod lockt mich überhaupt nicht. Im Gegenteil! Ich finde diese Vorstellung quälend und furchtbar. Mir würde es ausreichen, wenn es den Menschen auf dieser Welt – mich eingeschlossen – zu Lebzeiten etwas besser ginge.“

Mit Plakaten wie: „An Jesus Christus kommt niemand vorbei!“ wird man diese Menschen sicher nicht ansprechen können, wohl aber vielleicht, wenn man die Erfahrungen aus der Psychotherapie jener Depressiven mit heranzieht, die vor ihrer Erkrankung sozusagen die Prototypen von in der Welt aufgehenden, scheinbar „normalen“ und „ordentlichen“ Menschen waren, die sich aber in ihrem Leben nichts mehr von dem zu verwirklichen getrauten, was sie „unbedingt angeht“ (Tillich, 111).

Oder eine andere Aufgabe: Viele traditionelle Christen waren Virtuosen im Befolgen sogenannter Erfüllungsgebote, das heißt von äußeren Vorschriften. Zielgeboten gegenüber, das heißt also Geboten, die auf die Forderung hinauslaufen, ein glaubender, hoffender oder liebender Mensch zu sein, erwiesen sie sich als ziemlich blind. Auch heute noch fehlt weitgehend die Methode, auf der einen Seite ideologische Haltungen aufzulösen und auf der anderen Seite gläubige Haltungen zu befördern. Hier wäre ein weites Feld für die Orthopraxie!

Ein Angebot gibt dabei zweifellos die moderne Gruppendynamik. Aber wiederum, in welcher orientierungslosen Zeit leben wir, wenn ein Theologieprofessor, der gruppenspezifisch arbeitet, in einem Buch schreibt: „Christus bezeichnet die Identität der Gruppe Kirche“, „Theologie (ist) nur als Anthropologie möglich“, „als Credo stellt Theologie den Konsensus der Glaubenden dar“ (Stollberg, 186, 187, 191). Das alles zeigt, wie sehr unsere Gesellschaft einschließlich vieler ihrer Theologen dazu neigt, sich in Extremen zu bewegen.

Das wichtigste Angebot, das wir Psychotherapeuten angesichts einer solchen Situation den Kirchen anzubieten haben, dürfte wohl darin liegen, daß wir sie ermutigen, sich endlich auf ihre eigentlichen Aufgaben zu konzentrieren – und das sind in unserer zutiefst „Geist-losen“ und geistig verwahrlosten Zeit geistig-geistliche Aufgaben. Wir Psychotherapeuten können heutzutage fast jedem helfen, mit sich selber und seinen Symptomen besser fertig zu werden, wenn er sich keine Illusionen macht und wenn er lange, intensiv und ehrlich an sich arbeitet. Aber das Heil kommt bestimmt nicht von uns!

Die Aufzählung der gemeinsamen Aufgaben von Psychotherapie und Seelsorge mußte notgedrungen unvollständig bleiben. Dies ist zweitrangig gegenüber der Herausarbeitung des Grundverhältnisses zwischen beiden Gebieten. Es wurde gezeigt, daß es zwischen Psychotherapie und Seelsorge – zwischen

„Seelen-Heilkunde“ und „Seelenheil-Kunde“ – einige grundsätzliche, unüberbrückbare Unterschiede gibt. Das Verhältnis zwischen beiden Lagern muß ein dialogisches und darf kein symbiotisches sein. Dennoch gehen wir mit dem *einen* Menschen um. Vermutlich haben Theologen wie Bonhoeffer oder Karl Rahner recht, wenn sie betonen, daß dieser Mensch in einem nachchristlichen Zeitalter lebt und daß auch die christlichen Restbestände noch weiter reduziert werden. Zugleich scheint aber alles dafür zu sprechen, daß wir in einer Zeit leben, in der humane und inhumane Züge unter den Menschen derartig polarisiert sind wie selten zuvor, mit einem deutlichen Vordringen des Inhumanen. Dies müßte dringend dazu führen, daß diejenigen, die sich um den Menschen kümmern und die ihn besser begreifen wollen, stärker als früher zusammenrücken, um miteinander zu reden, trotz allen Wissens um die Unvereinbarkeit der Standorte.

Literatur: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, hrsg. v. G. Condrau, Bd. 15: Transzendenz, Imagination und Kreativität (Zürich 1979); S. Freud, Gesammelte Werke (London 1950); E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung (Frankfurt 1969); J. Goldbrunner, Sprechzimmer und Beichtstuhl. Über Religion und Psychologie (Freiburg 1965); W. Huth, Wahl und Schicksal. Voraussetzungen, Grundprinzipien und Kritik der Schicksalsanalyse von Leopold Szondi (Bern 1978); A. Jores, Der Mensch und seine Krankheit. Grundlagen einer anthropologischen Medizin (Stuttgart 1962); C. G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion: Ges. Werke, Bd. 11 (Zürich 1963); L. Rangell, Perspektiven der Psychoanalyse, in: Psyche 28 (1974) 933–950; D. Stollberg, Seelsorge durch die Gruppe (Göttingen 1972); P. Tillich, Offenbarung und Glaube: Ges. Werke, Bd. 8 (Stuttgart 1970).