

„Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“

Überlegungen zum Umgang mit religiösen Themen in der Psychotherapie

“Now say, how are you with religion?”

Considerations for dealing with religious topics in psychotherapy

Herta Brinskele¹

¹ Sigmund Freud PrivatUniversität

Kurzzusammenfassung

Publikationen zu den Schlagworten Religion, Glauben und Psychotherapie sind mittlerweile so vielfältig wie zahlreich. Überlegungen zum Umgang mit religiösen Themen in der Psychotherapie scheinen mir hingegen auf Voraussetzungen zu beruhen, die nicht ausreichend reflektiert werden. So verstehe ich meinen Beitrag zunächst als Versuch, unterschiedliche Perspektiven zum Thema Religion und Glauben zu eröffnen. Ein theoretischer Exkurs zu den Begriffen Signifikant und Signifikat soll darauf aufmerksam machen, dass Bedeutungen nicht von einer unabhängigen Macht vorgegeben sind. Vor diesem Hintergrund versuche ich anschließend meine praktische Arbeit als Psychotherapeutin verständlich zu machen, insbesondere wenn es darum geht, religiöse Themen zu bearbeiten. Zwei kurze Ausschnitte aus Therapieprotokollen leiten mich in der abschließenden Diskussion zu den Themen Wissbegier und Schuld. Ich plädiere für einen kritischen Blick sowohl auf Gemeinsamkeiten als auch auf Unterschiede zwischen Psychotherapie und Religion, versuche aber zu zeigen, dass die vergleichende Auseinandersetzung *unglaublich* spannend sein kann und sehr hilfreich dabei, die jeweilige Position nicht in dogmatische Fesseln zu legen.

Schlüsselwörter

Religion, Glaube, Psychotherapie, Bedeutung, Wissbegier, Schuld

Abstract

Publications on the key words Religion, faith and psychotherapy are now as diverse as they are numerous. On the other hand, considerations about dealing with religious topics in psychotherapy seem to me to be based on assumptions that are not adequately reflected. So I understand my contribution as an attempt to open up different perspectives on religion and faith. A theoretical digression to the terms signifier and signified should point out that meanings are not predetermined by an independent power. Against this background, I then try to make my practical work as a psychotherapist understandable, especially when it comes to dealing with religious topics. Two short excerpts from therapy protocols guide me in the concluding discussion on the subject of curiosity and guilt. I argue for a critical look at similarities as well as differences between psychotherapy and religion, but try to show that the comparative debate can be incredibly exciting and very helpful not to put the respective position in dogmatic shackles.

keywords

religion, faith, psychotherapy, meaning, curiosity, guilt

Einführung

Im Jahr 2018 wurden im deutschsprachigen Raum 26 Publikationen zu den Schlagworten Religion, Glauben und Psychotherapie veröffentlicht, zusätzlich gab es sieben Neuauflagen. Im Vergleich zu den Vorjahren hat sich die Zahl in etwa verdoppelt. Es scheint so, als hätte dieses Thema gerade wieder Hochkonjunktur, was angesichts gesellschaftspolitischer Brennpunkte im Nachhall von Flüchtlingskrise und Migration nicht verwunderlich wäre.

Abseits vom Büchermarkt gibt es nennenswerte Veranstaltungen, die eine Plattform bieten, über diesen breiten Themenkomplex nachzudenken. Besonders zu erwähnen sind die *Maimonides Lectures* an der ÖAW (Österreichische Akademie der Wissenschaften), die unter der Leitung von Patrizia Giampieri-Deutsch und Hans-Dieter Klein den Dialog zwischen Religionen und Wissenschaften fördern. Des Weiteren gab es im Rahmen des *Philosophicum Lech* in den letzten Jahren die Symposien *Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit* sowie *Die Hölle. Kulturen des Unerträglichen*, die unter der Leitung von Konrad Paul Liessmann (2017b, 2019) ebenso weitgefächerte Perspektiven zu diesem Thema aufgetan haben.

Für eine bereits ältere psychotherapeutische Kultur des Nachdenkens und der kritischen Auseinandersetzung mit Phänomenen des Glaubens, der Religiosität und religiöser Institutionen steht das von Erwin Ringel und Alfred Kirchmayr bereits 1985 erschienene Buch *Religionsverlust durch religiöse Erziehung*. Darin thematisieren sie die neurotisierende Wirkung von religiösen Institutionen und untersuchen dabei insbesondere die fundamentale Bedeutung der Grundtriebe Aggression und Sexualität für eine autonome, mündige und reife menschliche Entwicklung und wie sehr die Kirche dabei hilfreich respektive hemmend sein kann. Weiters verweise ich auf den von Anton Szanya (1993) herausgegebenen Sammelband *Religion auf der Couch. Von den unbewussten Wurzeln himmlischer Mächte*. Hier wird das Sonntagsgewand der Religion entzaubert und ein Panoptikum von Hass, Gewalttätigkeit und sadomasochistischen Lüsten freigelegt. Im Jahr 2003 widmete sich auch die Jahrestagung der DGPT der *Psychoanalyse des Glaubens* (Gerlach 2004). Die Beiträge zeigen die vielfältigen Verknüpfungspunkte in der täglichen theoretischen und praktischen Arbeit und wie unterschiedlich Psychoanalytiker*innen ihre Erfahrungen in ihrem Denken konzeptualisieren.

In jüngerer Zeit haben sich insbesondere Raphael Bonelli (2007, 2014) und Michael Utsch (2012, 2014, 2018, 2019) mit Fragen von Glauben und Religion beschäftigt und sie nachhaltig auf der Agenda professioneller Auseinandersetzung platziert. Besonderes Augenmerk legen sie dabei auf die therapeutische Handhabung religiöser oder spiritueller Themen von Patient*innen. Wie Psychotherapeut*innen professionell damit umgehen respektive umgehen sollten, darüber scheint es sehr unterschiedliche Meinungen zu geben. Frick et al. (2018, S. 13) berichten einerseits über Kolleginnen und Kollegen, die für einen Ausschluss dieser Themen plädieren, umgekehrt gibt es Stimmen, die sich sogar für die „Einbeziehung spiritueller Interventionen in die Psychotherapie“ stark machen. 2016

hat in Deutschland eine DGPPN-Taskforce „Empfehlungen zum Umgang mit Religiosität und Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie“ herausgegeben (Frick et al. 2018, 155). Eine zentrale Empfehlung lautet, „dass sich alle beraterisch Tätigen bewusst eine bessere interkulturelle und religionsensible Kompetenz aneignen“ sollten (Frick et al. 2018, 155). Nun, diese Forderung ist durchaus zu begrüßen, aber was ist damit genau gemeint? Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Voraussetzungen, auf denen diese Forderung beruht, nicht ausreichend reflektiert werden (nicht im Hinblick auf einen fundierten Theorie-Praxis-Diskurs).

Auch die meinen Titel bestimmende Gretchenfrage, „Nun sag, wie hast du's mit der Religion“, aus Goethes *Faust I* (Goethe 1808, Vers 3415) scheint indirekt zum Ausdruck zu bringen, dass Religion etwas ganz Bestimmtes sei, von dem man ohnehin wisse, was es sei. Zudem liegt Religion nur in der Einzahl vor. Aber die Frage drückt noch viel mehr aus: Sie verlangt Befragten ein Bekenntnis ab, ein Bekenntnis, das für Befragte möglicherweise unangenehm ist, dessen Beantwortung aber für Fragende eine wichtige Bedeutung zu haben scheint. Während sich Faust vor einer eindeutigen Antwort auf Gretchens Frage drückt, werde ich mich dieser Frage im Rahmen meines Beitrages in dreifacher Weise stellen.

Zunächst werde ich einige Perspektiven skizzieren, die ein Nachdenken über dieses komplexe Thema Religion jenseits eines Positionsstreites, der nur ein *Pro* oder *Contra* zulässt, möglich machen. Ausgehend von einer funktionslogischen Perspektive, eingebettet in einen evolutionären Kontext, ergänzt durch knappe historische Bemerkungen, über eine entwicklungspsychologische Perspektive hin zu einer Erfahrungsperspektive soll es möglich werden, unterschiedliche Facetten zu diesem Thema näher zu bestimmen. Mein Bekenntnis liegt also nicht darin, an einen Gott zu glauben, vielmehr geht es um meine Anerkennung, dass Religion, Gott und Glaube für viele Menschen eine wichtige Bedeutung haben. Und so bekenne ich mich auch dazu, dass es wichtig ist, als Psychotherapeutin nicht nur ein einigermaßen klares Menschenbild zu haben, sondern ebenso ein Gottesbild¹. Wenn wir nämlich die Gretchenfrage so verstehen, dass sie einen Gegenstand zum Inhalt hat, von dem für fragende Patient*innen jede Menge abhängt, sie gewissermaßen zur Schicksalsfrage wird, ist sie therapeutisch höchst relevant.

Ergänzend zur Voraussetzung einer halbwegs klaren Vorstellung über Glauben, Gott und Religion² braucht es noch einen theoretischen Bezugsrahmen, der es möglich macht, psychotherapeutisch – im Rahmen der jeweiligen Therapieschule – mit diesen Themen kompetent umgehen zu können. So werde ich in einem zweiten Abschnitt als eine Möglichkeit unter anderen den Aspekt von Bedeutung

¹ Religiöse Menschen glauben an unterschiedliche Dinge, die nicht unbedingt eine göttliche Einheit darstellen müssen. Im weiteren Sinne geht es um spirituelle Vorstellungen und alternative Glaubensideen im Allgemeinen.

² Ich beziehe mich in diesem Beitrag vornehmlich auf die abrahamitischen Traditionen Judentum, Christentum und Islam – d.h. auf konfessionsgebundene Glaubensvorstellungen mit einer Gottesidee – und habe dabei primär die Volksgläubigkeit im Blick.

respektive Bedeutungsgebung vor dem Hintergrund strukturalistischer und hermeneutischer Perspektiven genauer in den Blick rücken. Dieser knappe theoretische Exkurs soll dabei helfen, mein praktisches Vorgehen besser verständlich zu machen.

In einem dritten Abschnitt beantworte ich die Gretchenfrage sehr praktisch, ich zeige anhand von zwei Ausschnitten aus Stundenprotokollen, wie ich tatsächlich vorgehe und das vorher Beschriebene technisch umsetze. Abschließende Überlegungen gelten den möglichen Konsequenzen für das psychotherapeutische Arbeiten.

1 *Bekenntnisse und Lehrmeinungen*

In meinem persönlichen Religionsverständnis folge ich einer evolutionären Perspektive und verstehe Religionen ganz allgemein als kulturelle Produkte, die dabei helfen sollen, das Leben zu meistern. Es ist der kleinste gemeinsame Nenner einer funktionalistischen Sichtweise, Religion im Sinne einer lebenserhaltenden und sichernden Funktion zu verstehen (vgl. Bartosch 1993, S. 31f.).

Sloterdijk bestimmt Religionen etwas pointierter und in einer ihm eigentümlichen Weise als „mehr oder weniger fehlinterpretierte anthropotechnische Übungssysteme und Regelwerke zur Selbstformung im inneren wie äußeren Verhalten. Unter dem Obdach solcher Formen arbeiten die Praktizierenden an der Verbesserung ihres globalen Immunstatus“ (Sloterdijk 2009, S. 134). Wenn er diese verhaltenssteuernden Praktiken als *fehlinterpretiert* bezeichnet, legt er den Maßstab von richtig und falsch an. Egal, ob richtig oder falsch, jedenfalls impliziert diese Aussage, dass man diese Praktiken auch *anders* interpretieren kann. Mit dem Fokus auf den *Immunstatus* verweist er auf Schutzmechanismen, die er wie folgt expliziert:

In der Humansphäre existieren nicht weniger als drei Immunsysteme, die in starker kooperativer Verschränkung und funktionaler Ergänzung übereinandergeschichtet arbeiten: Über dem weitgehend automatisierten und bewusstseinsunabhängigen biologischen Substrat haben sich beim Menschen im Lauf seiner mentalen und soziokulturellen Entwicklung zwei ergänzende Systeme zur vorwegnehmenden Verletzungsverarbeitung herausgebildet: zum einen die sozio-immunologischen Praktiken, insbesondere die juristischen und solidaristischen, aber auch die militärischen, [...]; zum anderen die symbolischen beziehungsweise die psycho-immunologischen Praktiken, mit deren Hilfe es den Menschen von alters her gelingt, ihre Verwundbarkeit durch das Schicksal, die Sterblichkeit inbegriffen, in Form von imaginären Vorwegnahmen und mentalen Rüstungen mehr oder weniger gut zu bewältigen (Sloterdijk 2009, S. 22).

Indirekt kommt hier zum Ausdruck, dass das menschliche Leben eine höchst prekäre Angelegenheit zu sein scheint und mit Bedrohungen verschiedenster Art konfrontiert ist. Religionen kommen mit

unterschiedlichstem Rüstzeug zu Hilfe, unter anderem auch dahingehend, sich dieser Gefahren nicht ständig bewusst sein zu müssen.

Wie sie das zu leisten vermögen, fasst Sigmund Freud (Freud 1933a), der Religion als „Weltanschauung von unvergleichlicher Folgerichtigkeit und Geschlossenheit“ betrachtet, in folgenden drei Punkten zusammen:

Sie gibt ihnen (die Religion dem Menschen; Anmerkung H.B.) Aufschluß über Herkunft und Entstehung der Welt, sie versichert ihnen Schutz und endliches Glück in den Wechselfällen des Lebens, und sie lenkt ihre Gesinnungen und Handlungen durch Vorschriften, die sie mit ihrer ganzen Autorität vertritt (Freud 1933a, S. 174).

Freud gemäß erfüllt Religion – und er meint damit vornehmlich Judentum und Christentum – also drei wichtige Funktionen. Erstens befriedigt sie die menschliche Wissbegierde. Angesichts der großen Fragen des Lebens – woher kommen wir? Wohin gehen wir? Belohnt das Leben Redlichkeit? Entschädigt es irgendwann für großes Leid? Warum haben manche Menschen mehr Glück als andere? Wie kommt man aufrecht und unversehrt durchs Leben? – ist Religion ein wichtiger Machtfaktor, der „über die stärksten Emotionen der Menschen verfügt“ (Freud 1933a, S. 173). Zweitens bietet sie, sehr vereinfacht ausgedrückt, ein Angstregulativ – wenn man sich an die Gebote hält, kann einem nichts passieren (und wenn schon nicht im Diesseits, dann jedenfalls im Jenseits). Und drittens regelt sie das soziale Miteinander.

Aus individualpsychologischer Perspektive beschreibt Adler (1933, S. 197f.) die Bedeutung der Gotteidee als „Konkretisierung und Interpretation der menschlichen Anerkennung von Größe und Vollkommenheit“ sowie „als Bindung des Einzelnen wie der Gesamtheit an ein in der Zukunft des Menschen liegendes Ziel, das in der Gegenwart durch Steigerung der Gefühle und Emotionen den Antrieb erhöht“. Als vorrangiges Ziel beschreibt Adler (ebd., S. 200) dabei das „Ziel der Erlösung von allen Übeln“. Für ihn (1937g) liegt ein Fortschritt der Menschheit in einer Höherentwicklung und Erweiterung der Wohlfahrt. Dabei spielt das prinzipiell angeborene, im Zuge der Sozialisation zu entwickelnde Gemeinschaftsgefühl eine wichtige Rolle.

Folgt man diesen Annahmen, wird deutlich, dass es Religionen wunderbar verstehen, menschliche Bedürfnisse zu bedienen, und angesichts der Verheißungen ist es nicht verwunderlich, wenn Glauben eine große Faszination ausübt. Glauben – Julia Kristeva (2014, S. 10) bezieht sich auf die etymologische Wortbedeutung des lateinischen *credo* – verweist einerseits auf einen Akt des Vertrauens zu einem Gott, andererseits auf die Erwartung einer Rückerstattung in Form einer dem Gläubigen zugestanden göttlichen Gunst. In säkularisierter Form entspringt aus dieser Wortwurzel der finanzielle Kredit (vgl. Kristeva 2014, S. 10). Der Kreditgeber deponiert Geld in der Erwartung einer Belohnung, eines Mehrwertes. Der Kreditnehmer hingegen steht in einer Schuld. Wenn wir diese Analogie weiterführen, ist es ein interessantes Gedankenspiel, Gott als Kreditnehmer und die Gläubigen als Kreditgeber zu verstehen. Dieser Logik folgend, scheint Gott seine Gläubigen nicht nur zu brauchen,

sondern er wird durch sie im Sinne einer Projektion geradezu erschaffen. Normalerweise würde man das Verhältnis Gott und Gläubige genau entgegengesetzt betrachten, insbesondere wenn man das Leben als gottgegeben ansieht. So gesehen wäre der Tod so etwas wie die Bürgschaft.

Schuld scheint eine zentrale Rolle zu spielen. Für Christoph Türcke (2017, S. 35f.) ist Schuld eine Reaktion archaischer Kollektive auf traumatische Erlebnisse, insbesondere Naturkatastrophen und Tod.³ Diese Schrecken, gegen die Menschen der Frühzeit besonders empfindlich waren, wurden immer und immer wiederholt, um so das Unerträgliche allmählich erträglich, das Unfassliche fassbarer zu machen. „Markerschütternde Schreckerlebnisse in Eigenregie zu wiederholen, war eine physiologische Immunisierungsstrategie“ (Türcke 2017, S. 36), und dazu gehörten eben auch rituelle Morde. Dieser innere Zwang, ganz im Sinne einer Desensibilisierung, wurde gemäß Türcke in weiterer Folge als äußere Forderung, eben als Schuld, imaginiert. So bekam die innere Notwendigkeit nicht nur einen Adressaten, ein Wozu, sondern wurde zu einer sinnvollen Handlung, nämlich einem Opfer und damit tauglich zur Begleichung einer Schuld. Schuld und Zahlung sind ganz im Sinne einer finalen Betrachtungsweise⁴ als „Linderungsmittel“ in die Welt gekommen, als „Maßnahmen archaischer Anästhesie. [...] Götter waren das erste Zahlungsziel“ (Türcke 2017, S. 35f.).

Bemerkenswert an diesen Überlegungen scheint mir der Umstand, Schuld nicht als ursprüngliches Gefühl, sondern als Reaktion ganz im Sinne eines Bewältigungsmechanismus zu verstehen. Das hilflose Ausgeliefertsein wird geradezu ins Gegenteil verkehrt. Sich schuldig zu machen, impliziert immerhin, dass etwas getan werden kann, was den Schluss nahelegt, dass Schuldgefühle leichter auszuhalten sind als die pure Angst.

Angst geht auf's Ganze, sie bedroht die Existenz schlechthin. Und so komme ich wieder zurück zu Kristeva, die in Anlehnung an Freud⁵ die göttliche Gunst darin sehen würde, im eigenen Sein bestätigt zu werden.

Auf der einen Seite das ozeanische Gefühl, welches [...] dem Ich die jubelnde Gewissheit verleiht, der Welt anzugehören, die Allmacht ‚dabei zu sein‘. Auf der anderen Seite die primäre Identifikation mit dem Vater der individuellen Vorgeschichte, dessen liebevolle Autorität die primäre Angst beschwichtigt und mir die Überzeugung vermittelt, zu ‚sein‘.

³ Es spricht vieles dafür, dass die Geburtsstunde der Religion identisch ist mit der Erkenntnis des Menschen, als Individuum in der Natur sterblich zu sein (vgl. Drewermann 1993).

⁴ Bei Adler (1912a/2008) spielt die *Causa finalis* für das Verständnis menschlicher Erlebens- und Verhaltensweisen eine ganz zentrale Rolle. Ziel und Zweck sind also der (unbewusste) Motor, sich so und nicht anders zu verhalten.

⁵ Freud (1933a) führt die religiöse Erfahrung auf eine Neuaufgabe der intensiven Gefühle im Rahmen der elterlichen Beziehung zwischen dem bedürftigen Kind und dem allmächtigen, strafenden, jedoch auch schützenden Vater zurück. Und so, wie das Kind das Vaterhaus verlassen muss, „in dem es ihm so warm und behaglich war“, ist der „Infantilismus [...] dazu bestimmt, überwunden zu werden. Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss hinaus ins ‚feindliche Leben‘. Man darf das die Erziehung zur Realität heißen, [...], die einzige Absicht meiner Schrift [...], auf die Notwendigkeit dieses Fortschritts aufmerksam zu machen“ (Freud 1927c, S. 373).

In seinem unglaublichen Bedürfnis zu glauben sucht das ‚Ich‘ ununterbrochen nach diesen primären Bestandteilen seiner Identität (Kristeva 2014, S. 26).

Heranwachsende, insbesondere Adoleszente, sind deswegen Glaubende, weil sie süchtig nach Identität sind. Und religiöse Narrative sind wunderbar dazu geeignet, identitätsstiftend zu wirken (Giampieri-Deutsch 2018). Sie sind auch deshalb so verlockend, weil sie in der Idealität verbleiben, während reale Beziehungen immer auch frustrierend sein können und bis zu einem gewissen Grad auch sein müssen, um Entwicklung überhaupt erst möglich zu machen. Dieser Sog des Idealitätssyndroms, wie Kristeva (2014, S. 30) es nennt, die Suche nach dem absolut befriedigenden Anderen, „das ist der Glaube, die Leidenschaft des adoleszenten Unbewussten“ (Kristeva 2014, S. 31). Die Schicksale, die sich aus dieser Suche ergeben, können sehr unterschiedlich sein.⁶

Während Freud für den Ursprung der Religion insbesondere in *Totem und Tabu* (1912-13a) sowie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939a) die Rolle des Vaters und die Vatersehnsucht betont, verweist Adler (1908a, 1927a) – zumindest indirekt – viel stärker auf die Bedeutung der Mutter, sofern sie maßgeblich an der Entwicklung des Gemeinschaftsgefühls beteiligt ist, das im Sinne einer psychischen Fähigkeit menschliche Hilflosigkeit und Minderwertigkeit kompensieren und überwinden soll. Die immense Bedeutung, die sowohl Freuds als auch Adlers entwicklungspsychologische Konzepte, insbesondere die Entwicklung des Über-Ichs respektive des Gemeinschaftsgefühls auf die Gewissensbildung haben und sich bis zu einem gewissen Grad in religiösen Normen und Werten widerspiegeln, kann ich hier nur andeuten, die differenzierte Auseinandersetzung damit würde einen eigenen Beitrag füllen. Was für die einen im Dienste der Evolution eine entwicklungspsychologische Notwendigkeit darstellt, ist für die anderen mitunter ein religiöses Gebot. Sowohl individuelle als auch kollektive Glaubenssysteme stehen im Dienste der menschlichen Normengenesse und sind mit vielfältigen unbewussten Konflikten und deren Lösungsversuchen verbunden (Gerlach, 2004).⁷

Julia Kristeva (2014) spricht im gleichnamigen Titel ihres Buches über „dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben“. Es handelt sich dabei um ein entwicklungspsychologisches, vorreligiöses Bedürfnis.

Egal, ob man einer Religion zustimmt, Agnostiker oder Atheist ist, glauben bedeutet *für wahr* halten. „Eine Wahrheit, die mich erobert und die mich am Leben hält“ (Kristeva 2014, S. 19).

„Der Glaube [...] im starken Sinn einer unerschütterlichen Gewissheit, einer sinnlichen Vollkommenheit und einer endgültigen Wahrheit, vom Subjekt empfunden als ein exorbitantes Mehr-Als-Leben [...], das ununterscheidbar sinnlich und mental ist, also wortwörtlich ek-statisch“ (Kristeva 2014, S. 22f.).

⁶ Den meisten Heranwachsenden gelingt es, diese Suche zu sublimieren und die Energie aktiv in die Gestaltung von Beziehung, Gemeinschaft und Beruf zu lenken. Aber sie kann auch Quelle des Leidens sein, wenn dieses Phantasma nicht hält – egal ob im religiösen Sinne, im Rahmen von Ideologien, Idolen usw. – und sich in grausame Verfolgung verkehrt (vgl. Kristeva 2014, S. 30f.).

⁷ Siehe dazu auch Giampieri-Deutsch (1999) sowie Brinskele (2014).

Über die entwicklungspsychologische Perspektive hinaus kommt hier die Wirkkraft des sinnlichen Erlebens und der sinnlichen Wahrnehmung von Glaubensinhalten in den Blick. „Magische Worte, bedeutsame Gesten, beruhigende Töne und einschläfernde Gerüche“, religiöse Praktiken im Allgemeinen können Gläubigen sehr viel Sicherheit und Geborgenheit vermitteln (Leupold-Löwenthal 1993, S. 21).⁸ Arnold Metznitzner (2008) beschreibt in *Couch & Altar* auf sehr berührende Art und Weise, wie wunderbar und angenehm die Stimmung war, wie er als Bub den sonntäglichen Besuchen des Pfarrers und den damit verbundenen Gesprächen mit seiner Mutter beiwohnen durfte.

Die Bedeutung der religiösen Erfahrung, sofern sie unmittelbar auf die eigene Wirklichkeit einer Person, deren Wertvorstellung und Lebenspraxis abzielt, scheint mir für die psychotherapeutische Arbeit von großem Interesse zu sein. So gibt es zwar eine Reihe von religiösen Praktiken, die wunderbar benannt und beschrieben werden können, wie sie jedoch von einzelnen Gläubigen erlebt werden und welche Bedeutung diesen Praktiken gegeben wird, ist eine ganz individuelle Angelegenheit.⁹ Die Erschließung sprachlicher und symbolischer Bedeutungen gewinnt dann psychotherapeutisches Gewicht, wenn sie reflexiv mit der Problematik des Selbstverstehens verknüpft wird.

Bevor ich mich dieser Aufgabe beispielhaft anhand von Ausschnitten aus Praxisprotokollen widme, fokussiere ich im nächsten Abschnitt im Sinne eines kurzen theoretischen Exkurses auf den Begriff der Bedeutung.

EXKURS: Bedeutung – Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens

Im vorigen Jahrhundert gab es im Bereich einiger philosophischer Strömungen sowie in der Linguistik eine sehr fruchtbare Auseinandersetzung rund um die Begriffe Zeichen, Symbol, Metapher, Bedeutung und Sinn. Eine Entsprechung finden wir auch in den Anfängen der drei psychoanalytischen Schulen. Sigmund Freud (1900) hat sich bereits in der Traumdeutung mit der Ausdrucksform der *Metonymie* beschäftigt und so auf den Unterschied zwischen manifestem und latentem Trauminhalt hingewiesen. Mechanismen der Verschiebung, wie Metapher respektive Übertragung, spielen in seiner Theorie der Psychodynamik eine zentrale Rolle. Carl Gustav Jung (Jung 1968/1999) beschäftigte sich

⁸ An dieser Stelle sei auch an die Aussage von Karl Marx (1986) erinnert, Religion als „Opium des Volkes“ zu betrachten.

⁹ Den Aspekt der Erfahrung respektive des Erlebens im Zusammenhang mit Religion und Psychotherapie kann ich hier nur andeuten und möchte auf einige Autoren verweisen, die sich diesem Thema ausführlicher gewidmet haben. Karl Heinz Witte (2010) stellt sich beispielsweise die Frage, wie sich in der Psychotherapie die unbewusste Dynamik und im spirituellen Leben die unmittelbare mystische Erfahrung dem Bewusstsein offenbaren. Eine vertiefte Untersuchung der religiösen Erfahrung nehmen auch Psychoanalytiker*innen und Religionspsycholog*innen wie Donald Winnicott (1958/1997), Wilfred Bion (1962b/2013, 1965/1997), Ana-Maria Rizzuto (1998), Antoine Vergote (2007), William Meissner (1984), Shmuel Erlich (2006) und andere auf. Aus wissenschaftstheoretischer Perspektive geht es dabei um das Bemühen, die Grenzen des diskursiven und reflexiven Erkennens um den Bereich der Selbsterfahrung zu erweitern.

mit *archetypischen Bildern* und *Symbolen*. Und für Alfred Adler (1912/2008) wird das psychische Geschehen maßgeblich durch *Fiktionen* und eine *private Logik* bestimmt.

Ein in diesem Zusammenhang besonders einflussreicher Denker war Ferdinand de Saussure. Im Folgenden werde ich mich hauptsächlich auf ihn konzentrieren, weil er mit seinen Überlegungen zu *Signifikat* und *Signifikant* einen entscheidenden Einfluss auf die Theorieentwicklung der Psychoanalyse hatte. Sowohl poststrukturalistische Denker*innen wie beispielsweise Jacques Lacan und Julia Kristeva machen diese Ideen für die Psychoanalyse fruchtbar als auch Hermeneutiker wie Paul Ricœur.

Die Auseinandersetzung mit Signifikat und Signifikant eröffnet vor allem eine theoretische Perspektive, die mir besonders geeignet erscheint, Horizonte zu markieren, an denen Psychotherapie und Religion in einen fruchtbaren Dialog miteinander treten können. Auch wenn meine Ausführungen etwas abstrakt wirken mögen, eine gewisse Distanz scheint mir für ein kritisches Urteilsvermögen von großem Vorteil.

Als Psychotherapeut*innen, die einem psychodynamischen Verständnis folgen¹⁰, sind wir es gewöhnt, Symptome oder Aussagen von Patient*innen im Allgemeinen auf deren meist unbewusste Bedeutung hin zu überprüfen. Wir nehmen also nicht nur das Gesprochene wahr, sondern lesen quasi zwischen den Zeilen und trennen damit zwischen Wort und Bedeutung.

Im Zusammenhang mit dem *Linguistic Turn* in den Geisteswissenschaften wurden die Begriffe Signifikant und Signifikat zu *den* zentralen Begriffen. Bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts hat Ferdinand de Saussure (1967, S. 79) in den „Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft“ zwischen Signifikant und Signifikat unterschieden. Ein Signifikant, oder das Bezeichnende, kennzeichnet die Ausdrucksseite eines sprachlichen Zeichens, d.h. die materielle Form, in der z.B. ein Schriftzeichen oder ein Lautzeichen ausgedrückt und wahrnehmbar wird. Als solches verweist es auf eine Bedeutung, das Signifikat, das Bezeichnete, also den Inhalt eines Zeichens.

Wenn wir von einem Tisch sprechen, haben wir in der Regel ein Vorstellungsbild von einem Tisch, und jemand anderer würde dieses Vorstellungsbild ebenfalls als Tisch bezeichnen. Nur so kann Sprache im Sinne einer Möglichkeit zur Verständigung funktionieren. Aber es ist nicht immer so klar und einfach. Auch wenn die Verbindung von Signifikant und Signifikat im Alltag selbstverständlich erscheinen mag, im Grunde genommen ist sie willkürlich festgelegt und beruht primär auf Konventionen. Saussure betont, dass Bedeutung erst im sozialen Austausch erzeugt wird, also keine Ursache für die Zeichensynthese, sondern vielmehr deren Folge ist. Denken wir beispielsweise an einen Hut; in unseren Köpfen werden jetzt unterschiedliche Bilder von Hüten auftauchen, und die meisten von uns werden sich darüber einig sein, dass es sich um Hüte handelt. Viele von uns kennen „Der kleine

¹⁰ Welchen Stellenwert Religion für Psychotherapeut*innen anderer Therapieschulen hat, wird in diesem Beitrag nicht berücksichtigt.

Prinz“ von Saint- Exupéry und erinnern sich bestimmt an das Bild, das eben keinen Hut darstellen sollte, sondern eine Schlange, die einen Elefanten verschluckt hat. Hier deutet der Signifikant Hut nicht auf eine Kopfbedeckung hin, sondern auf etwas ganz anderes.

Signifikat und Signifikant sind in ihren Verbindungen austauschbar. Der Signifikant selbst verfügt auch über keine Eigenschaft, die nur eine ganz bestimmte Bedeutung, ein einzigartiges Signifikat rechtfertigen würde. Diese Trennung von Signifikant und Signifikat, zwischen Zeichen und Bezeichnetem oder zwischen Form und Inhalt macht nun auch verständlich, dass es unterschiedliche Sprachen gibt und dass sich Bedeutungen im Laufe der Zeit verändern können.

Im Rahmen des *Linguistic Turn*¹¹ fanden sprachwissenschaftliche Überlegungen auch Eingang in die Geistes- und Sozialwissenschaften. Maßgeblich verantwortlich dafür waren Vertreter*innen des Strukturalismus und Poststrukturalismus wie beispielsweise Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Roland Barthes und andere mehr. Auch Hermeneutiker*innen wie Paul Ricœur stehen in dieser Tradition. Das bemerkenswert Neue ist nun, dass nicht nur sprachliche Zeichensysteme oder Symbole als Signifikanten betrachtet werden, sondern auch andere Dinge, seien es Objekte, Beziehungen, Symptome oder kulturelle Produkte, zu denen ebenso Religionen respektive religiöse Praktiken gezählt werden können.

Wenn wir nun der Annahme folgen, dass Signifikate mehrfach determiniert sind, lassen sich Äußerungen, die – auf Grund von Konventionen – als religiöse Äußerungen wahrgenommen und interpretiert werden, je nach Deutungsmodell auch anders interpretieren. Nehmen wir zum Beispiel den Akt des *Beichtens* – laut ihrem „Erwachsenenkatechismus“ (1989) versteht beispielsweise die römisch-katholische Kirche unter Beichte einerseits das Sündenbekenntnis als solches, andererseits Sündenbekenntnis plus Spendung des Bußsakramentes. Zweiteres bewirke die Wiederherstellung der sogenannten Taufgnade, die ihrerseits für das ewige Leben bei Gott notwendig sei. Das Sündenbekenntnis könnte somit als Signifikant betrachtet werden, die Wiederherstellung der Taufgnade als Signifikat.

Wenn wir nun der Theorie folgen und davon ausgehen, dass diese Art von Signifikant nicht zwingendermaßen mit dieser Art von Signifikat verbunden sein müsste, eröffnen sich mehrere Denkoptionen. So könnte das Sündenbekenntnis auch eine andere Bedeutung, einen anderen Sinn haben. Das Eingeständnis, etwas nicht gut gemacht zu haben und es zu bereuen, könnte zunächst ein Akt der Wiedergutmachung sein. Die Mitteilung der Sünde könnte auch ein Akt der Befreiung sein, indem man sie mit dem Beichtvater teilt und sie nicht mehr alleine mit sich herumträgt. Und vielleicht helfen diese anderen möglichen Bedeutungen *Wiedergutmachung* und *Befreiung* erst recht dabei, bes-

¹¹ Mit den Anfängen des Linguistic Turn eng verbunden sind Ludwig Wittgenstein sowie die Philosoph*innen des Wiener Kreises. Für die gesamte Analytische Philosophie wurde dieser Ansatz geradezu paradigmatisch. Mittlerweile wurde er vom Mentalistic Turn abgelöst.

ser zu verstehen, was man sich als ewiges Leben mit Gott¹² vorzustellen vermag. Und umgekehrt drängt sich die Frage auf, wenn es nun um Wiedergutmachung und Befreiung geht, ob es nicht auch andere Praktiken als die Beichte gibt, die vom Ergebnis her zumindest das Gleiche bewirken.¹³ Andererseits kann der Akt des Beichtens auch bedeutungslos bleiben, wenn er nur dem Gehorsam geschuldet ist und zur Pflichtübung verkommt.

Wir sehen schon, mit jeder Interpretation wird auch der Reichtum an Deutungsmöglichkeiten eines Zeichens reduziert, aber nur so kann es Bedeutung erlangen und zum Signifikat werden. Unsere psychoanalytische Arbeit lässt sich wunderbar dadurch charakterisieren, dass wir mit Hilfe unserer Deutungsmodelle eine Verbindung herstellen zwischen Signifikant und Signifikat und Bedeutungen festlegen. Auch wenn wir davon ausgehen können, dass das im Rahmen von psychoanalytischen Therapien Gesagte grundsätzlich mehrere Bedeutungsschichten enthält, heißt technisch vorzugehen, einen verborgenen Sinn aufzudecken, und dieser Sinn ist ein psychoanalytisch determinierter Sinn.

Aus diesem Grund geht es in der Psychoanalyse weder um Tatsachen noch um die Beobachtung von Tatsachen, sondern um die Interpretation einer Geschichte; selbst die beobachteten und im Lauf der Analyse errichteten Tatsachen haben nicht als Tatsachen ihre Bedeutung, sondern als Äußerungen der Sinnwandlungen, die sich in dieser Geschichte ereignen. Die Verhaltensänderungen werden nicht als ‚Observablen‘ gewertet, sondern als ‚Signifikanten‘ der Geschichte des Wunsches (Ricoeur 2010, S. 173).

Wenn Ricoeur (2010, S. 36f.) von der Geschichte des Wunsches spricht, markiert er im Sinne der philosophischen Hermeneutik bereits die Schranken der psychoanalytischen Interpretation und weist darauf hin, dass jede Methode eine ganz bestimmte Theorie widerspiegelt und damit sowohl Möglichkeiten als auch Grenzen des eigenen theoretischen Feldes bestimmt. Mit anderen Worten, „Psychoanalyse als hermeneutische Disziplin folgt einer bestimmten Sinnarchitektur, die stets etwas zugleich verbirgt und enthüllt“ (Ricoeur 2010, S. 33).

Darüber hinaus wird das hermeneutische Problem zu einem psychologischen Problem, „denn Verstehen bedeutet für ein endliches Wesen, sich in ein anderes Leben hineinzusetzen“ (Ricoeur 2010, S. 25). Selbsterkenntnis ist also immer auf ein Gegenüber angewiesen, nur im Spiegel eines Anderen können neue Bedeutungen übernommen und alte zwanghafte Bindungen an Herkunft und Kindheit durchbrochen werden.

Mit diesem sehr knappen theoretischen Exkurs habe ich zu zeigen versucht, dass es in der Auseinandersetzung mit Sinn und Bedeutung zunächst in einer allgemeinen Weise sinnvoll sein kann, zwischen

¹² Auch der Begriff Gott kann natürlich als Signifikant betrachtet werden, wie dies Hummel (2002) in seinem gleichnamigen Buch macht.

¹³ Ich stelle diese zwei Optionen für unser Gedankenexperiment bewusst nebeneinander. Saussure ist davon ausgegangen, dass der Signifikant das Signifikat bestimmt, während Lacan genau die entgegengesetzte Position einnimmt und dem Signifikat klar die Vorrangstellung überlässt.

Signifikat und Signifikant zu unterscheiden. Damit wird nämlich klar, dass Bedeutungen nicht von vornherein gegeben und deswegen auffindbar sein müssen, sondern dass es sich um gemeinschaftlich gesetzte Akte handelt. Verstehen im analytischen Sinne ist demnach nie nur das Erschließen von Bedeutungen, sondern auch das Korrigieren und das Setzen von neuen Bedeutungen – auch im religiösen Kontext. Eine Deutung im psychoanalytischen Sinne ist quasi das stimmige Zusammenkommen von Signifikat und Signifikant, das im intersubjektiven Raum zu einem Akt der Erkenntnis und Befreiung führen kann.¹⁴

Im nächsten Abschnitt werde ich anhand von zwei Ausschnitten aus Stundenprotokollen genauer zeigen, wie Religion und Glaube im Rahmen des psychotherapeutischen Arbeitens zum Thema werden kann und dieser theoretische Hintergrund in der Praxis mitschwingt.

2 Praxisbeispiele

Egal, ob jemand gläubig ist oder nicht, unser Alltag wird ganz stark von Religionen bestimmt. Gerade jetzt¹⁵, wo es um die Diskussion geht, ob der Karfreitag als allgemeiner Feiertag eingeführt oder abgeschafft werden soll, zeigt sich, wie sehr ein Jahr durch religiöse Feiertage geprägt ist und das Verhältnis von Arbeit und Erholung ein Stück weit vorgibt. Es scheint schwer vorstellbar, auf Begriffe und Konzepte zu verzichten, die an Gott anschließen, wie das Heilige, die Transzendenz, das Unendliche und Unsterbliche, und viele mehr. Religion und Glaube stehen nicht nur in Konkurrenz zum Profanen, zur Immanenz, zum Endlichen und zur Sterblichkeit, letztlich zur Weltlichkeit und seiner Vernunft. Diese scheinbaren Gegensätze berühren sich, durchdringen einander und geraten in Konflikt miteinander (Liessmann 2017a, S. 9).

Religiöse Themen in Psychotherapien, die schließlich dem Leben dienen sollen, außen vor zu lassen, wäre für mich ein absoluter Widerspruch. Wie ich diese Themen therapeutisch nutzbar mache, will ich im Folgenden an Hand von zwei Ausschnitten aus Praxisprotokollen zeigen. Es handelt sich dabei um zwei Patient*innen, die ich als Individualpsychologin in meiner freien Praxis behandelt habe.

2.1 *Glauben: Oder der unheimliche Wunsch nach Gewissheit*

Diese kurze Therapiesequenz handelt von einer Patientin, die in einer praktizierenden religiösen Familie aufgewachsen ist und im Zuge ihres Biologiestudiums ihren Glauben nicht mehr mit den evolutionstheoretischen Erkenntnissen, mit denen sie in ihrem Studium konfrontiert war, in Einklang bringen konnte.

¹⁴ Ich möchte hier nicht den Eindruck erwecken, Psychotherapie im Allgemeinen und Psychoanalyse im Besonderen auf die Macht der Deutung zu reduzieren; es ist vielmehr diesem Beitrag geschuldet, den Fokus auf die erlösende Kraft des Verstehens zu legen.

¹⁵ Ich schreibe den Beitrag im März 2019.

P: Wissen Sie, ich bin in einer sehr gläubigen Familie aufgewachsen, wir sind jeden Sonntag in die Kirche gegangen. Das war alles ganz normal, ich meine, in dem Dorf, wo ich aufgewachsen bin, da sind alle in die Kirche gegangen. Das hat man so gemacht. Und dann bin ich nach Wien gegangen und habe angefangen, Biologie zu studieren. Und als ich dann diese Vorlesung zur Evolutionsbiologie gemacht habe, bin ich mir vorgekommen wie, ... wie im falschen Film.

T: Wie meinen Sie das?

P: Wissen Sie, ich habe dann einfach nicht mehr glauben können ...

T: Das, was vorher für sie ganz normal war, Ihren Alltag bestimmt hat, wurde plötzlich wie aus den Angeln gehoben ...

P: Ja.

T: Und ersetzt durch eine ganz andere „Schöpfungsgeschichte“ – meinen Sie das?

P: Ja, das trifft es ziemlich genau. Wie sollte ich da noch an Gott glauben können? ... Vom Kopf her leuchtet mir das alles ja ziemlich ein, aber ... ich weiß nicht, wie ich das sagen soll ...

T: Sie glauben, dass ihre Angst etwas damit zu tun haben könnte.

P: Ja.

T: Und Sie haben erst Vertrauen aufbauen müssen, um mit mir darüber zu sprechen.

P: Ja, ... und irgendwie schäme ich mich ..., weil eigentlich, eigentlich ist es eh klar, dass es keinen Gott geben kann.

T: Hatten Sie Angst, dass ich Sie beurteilen oder gar verurteilen könnte?

P: Ja, schon. Ich komme mir richtig naiv vor.

T: Ich möchte Ihre Gefühle nicht beschwichtigen und wir werden auch noch darauf zu sprechen kommen, aber Sie scheinen etwas ganz Wichtiges erfasst zu haben, und Sie haben es mir anvertraut!

P: Wissen Sie, irgendwie bin ich erleichtert. Sie geben mir das Gefühl, dass ich mich nicht schämen muss. Ich weiß nämlich gar nicht mehr, was ich denken soll, ich kann nicht mehr denken ...

T: Es muss sich ganz merkwürdig anfühlen, dass all das, was bisher Ihrem Leben eine Ordnung gegeben hat, nicht mehr stimmen soll. Ich könnte mir vorstellen, dass Sie sich fühlen, als hätte man Ihnen den Boden unter den Füßen weggezogen.

P: Ja, es macht mich ganz wahnsinnig, und ich kann gar nicht abschalten. Ganz schlimm ist es, wenn ich alleine bin, das geht eigentlich gar nicht.

T: Da hält Sie dann gar nichts mehr. Da scheinen Sie sich richtig zerrissen zu fühlen.

P: (weint) ... Ich weiß überhaupt nicht mehr, was ich tun soll.

T: Sie sind gerade dabei, etwas sehr Wichtiges für sich zu tun. Sie kommen hierher, Sie vertrauen sich mir an, und so kann es uns gelingen, wieder Ordnung reinzubringen und Sicherheit zu finden.

P: Und wie soll das gehen?

T: Religion war offensichtlich etwas sehr Wichtiges für Sie, und plötzlich ist sie weg. Sie haben etwas verloren, da muss Ihnen ja etwas fehlen, oder?

P: Ja, schon. Aber irgendwie ist nichts mehr so wie früher ...

T: Sie meinen, da gibt es kein Zurück mehr?

P: Genau.

T: Entschuldigen sie bitte, es mag ein bisschen sarkastisch klingen, aber wir wollen eh nach vorne (Patientin lacht). Und trotzdem wird es wichtig sein, genauer zu verstehen, welche Bedeutung Religion für Sie früher hatte und welche Sie vielleicht doch in Zukunft haben kann.

P: So habe ich das noch nicht gesehen.

Bemerkenswert ist zunächst, dass diese Patientin ihre Aussagen drei Mal mit „Wissen Sie“ beginnt, was bereits die Vermutung nahelegt, dass Wissen eine besondere Rolle zu spielen scheint. Für die Patientin war Glaube Gewissheit, und plötzlich wankt diese Gewissheit. Sie reagiert so, als hätte sie einen geliebten Menschen verloren, ein lebensnotwendiges Objekt. Bemerkenswert ist das Ausmaß ihrer Trauerreaktion, was darauf hindeuten kann, dass die Gläubigkeit dieser Patientin vielleicht schon länger im Sinne einer Sicherungstendenz zu verstehen ist, anders formuliert, im Dienst der Abwehr steht. Wie religiöse Vorstellungen im Rahmen einer psychischen Problematik *verwendet* werden, ob als defensive oder als kompensatorische Strukturen, kann auch Aufschluss über den Schweregrad der Erkrankung geben (vgl. Bartosch 1993, S. 39).

Viele Menschen haben Ähnliches erlebt und durchgestanden. Für viele Menschen ist das Nebeneinander von Glauben und Naturwissenschaft keine Bedrohung. So als wären Glauben und Wissenschaft wie zwei unterschiedliche Modalitäten, die am besten dann kompatibel sind, wenn sie in einer guten Distanz zueinanderstehen und ja nicht gegeneinander aufgewogen werden. Nicht so bei dieser Patientin – für sie ist, respektive war, Glaube Gewissheit. Der Glaube – so geht es aus dem Protokoll hervor – durchzog ihre Alltagspraxis, er ordnete ihr Weltverständnis, und religiöse Praktiken verliehen ihr einen Sinn. Und plötzlich wurde dieser zentrale Baustein ihres Lebens nun durch eine andere Weltdeutung ins Wanken gebracht.

Mir schien es wichtig, der Patientin zu vermitteln, dass sie über ihren Glauben und ihre Religiosität sprechen darf, dass sie sich deshalb nicht schämen muss und die gemeinsame psychotherapeutische

Arbeit durchaus der richtige Ort ist, darüber zu reden. Gleichzeitig habe ich die Richtung vorgegeben und klar gemacht, dass es nicht um einen Gottesbeweis oder das Gegenteil gehen wird, sondern darum, welche Bedeutung und Funktion Glauben und Religion in ihrem Leben hatten und vielleicht auch weiterhin haben könnten. Damit habe ich angedeutet, dass man nicht notwendigerweise im Entweder/Oder verharren muss, sondern auch eine Art Integration schaffen kann. Mit Integration meine ich eine Umdeutung ihrer religiösen Erfahrungen, damit sie einen neuen Platz in ihrem Leben finden können. Die Betonung liegt auf neu, weil sich ja zeigt, dass die alten Plätze für sie nicht mehr tauglich sind.

Aus dem Stundenprotokoll geht hervor, dass die Patientin vom Land nach Wien gekommen ist, um hier zu studieren. Man darf nicht unterschätzen, welche Irritation allein diese Veränderung für sie bedeutet haben mag. Im weiteren Verlauf der Therapie hat sich auch herausgestellt, dass die Übersiedlung nach Wien für sie wie ein Kulturschock war. Sie hat gewissermaßen ihre Heimat doppelt verloren, zum einen ihre religiöse Heimat, aber vor allem auch das Eingebunden-Sein in eine übersichtliche dörfliche Gemeinschaft – in der Großstadt war sie allein.

Das Signifikat wäre mit Glaubensverlust völlig unzureichend bestimmt, die Patientin hat ihre Heimat auf unterschiedlichsten Ebenen verloren. Ihre religiöse Heimat wurde geradezu zu einem Schreckgespenst. All den Gewohnheiten wurde die fraglose Gültigkeit genommen. Der Verlust der Gewissheit bedroht ihre psychische Existenz.

2.2 *Glauben: Oder die erklärte Versicherung gegen Schuld*

Eine Patientin mit einer bereits längerdauernden depressiven Episode war darob einigermaßen verzweifelt – hier der Dialog, der sich im Rahmen einer Therapiestunde daraus ergab:

P: Ich habe doch nichts verbrochen, warum geht es mir so schlecht?

T: Wie meinen Sie das?

P: Naja, wie kann es mir so schlecht gehen, wenn ich doch nichts Unrechtes getan habe?

T: Es klingt für mich so, als würden Sie ihren Zustand wie eine Bestrafung erleben, nur wissen Sie nicht weshalb? Ist es so?

P: Ja, warum bestraft mich Gott? (Patientin wirkt verzweifelt) Es dauert schon so lange, es soll endlich aufhören.

T: Ja, es dauert schon lange, und es ist spürbar, dass Sie das schon mürbe macht. Ich weiß, dass Sie gläubig sind, aber wie kommen Sie auf den Gedanken, dass Gott Sie bestraft?

P: Naja, woher soll denn das sonst kommen?

T: Wenn man über Gott spricht, dann ist es letzten Endes doch ein ganz persönliches Bild von Gott, und ich will Ihres besser verstehen.

P: Irgendwie sind doch alle Gräuel dieser Welt ein Fluch Gottes. Ich weiß, wir haben viel über meine Kindheit gesprochen, und ich kann mir mittlerweile erlauben zu sagen, dass ich es wirklich nicht leicht hatte. Es war nicht normal, was ich alles erleben musste, aber ... Dabei habe ich mich immer so bemüht. Sie wissen doch, wie sehr ich mich immer angestrengt habe.

T: Langsam. Wenn ich Sie richtig verstehe, dann scheinen Sie jetzt zwei Erklärungsmodelle zu haben, eines, das wir gemeinsam gefunden haben, und ein anderes, nämlich das eines gerechten Gottes, eines Gottes, der gutes Verhalten belohnt und schlechtes Verhalten bestraft. Ist das so?

P: Ja.

T: Sie wirken ganz verzweifelt!

P: Ja, ... wie lange wird das noch dauern?

T: Sie sind ganz verunsichert und wissen gar nicht mehr, woran sie sind. Weder das Wissen um Ihr Kranksein noch Ihr Gottesglaube scheinen im Moment eine Hilfe zu sein.

P: Es soll endlich aufhören, ich habe schon genug gelitten.

T: Sie haben es satt. Und ich habe das Gefühl, dass Sie sich auch betrogen fühlen. Weder unsere gemeinsame Arbeit hat Ihnen geholfen, noch Ihr Glaube.

P: Glauben Sie, dass ich die Kraft habe, das alles durchzustehen?

T: Sie hätten gerne eine Antwort von mir. Sie hätten gerne, dass ich Ihnen die Gewissheit gebe, dass Sie das alles aushalten können. Ist es so?

P: Wir haben viel über meine Kindheit gesprochen, und ich habe einen ganz neuen Blick bekommen auf all das, was ich erlebt habe ... und es hat mir eingeleuchtet, dass das zu viel ist für einen Menschen und ich deswegen depressiv geworden bin. Aber warum bin ich noch immer depressiv? Es dauert schon so lange ...

Ich konzentriere mich hier auf diesen kleinen Ausschnitt, weil sich darin zwei ganz zentrale Aspekte von Religion und Glauben wiederfinden, die meiner Einschätzung nach viele Menschen betreffen. Zum einen zeigt sich, wie Glaube im Sinne einer *Versicherungsleistung* praktiziert wird. Wenn ich nur glaube, ein gottgefälliges Leben führe, kann mir nichts passieren. In einer unübersichtlichen Welt scheint es ein praktikables Angebot, sich gegen alle möglichen Gefahren zu wappnen. Zum anderen werden *Schadensfälle* im Rahmen einer Schuldlogik interpretiert. Meine Patientin betrachtet ihre depressive Symptomatik, die sich für sie so unerklärlich in ihr Leben eingeschoben hat, als Schuld. Obwohl die Vorstellung einer Schuld nicht gerade etwas Positives ist, gibt sie immerhin eine Erklä-

rung, und die Depression wird plötzlich in einem Ursache-Wirkungszusammenhang verstehbar. Dieses *Wissen* scheint nun einerseits entlastend zu sein, und andererseits zeigt es den Weg zur Lösung. Der Wunsch nach Erklärung und Orientierung scheint eine dermaßen zwingende Kraft zu haben, dass es möglich wird, Krankheit als Schuld aushaltbar zu machen und gleichzeitig etwas dagegen tun zu können, nämlich beten, beichten, glauben. Reue bringt Vergebung.

Die Entlastung durch Erklärung hält sich allerdings in Grenzen, die Patientin bekommt nicht das, was sie sich davon erwartet. Zu diesem Zeitpunkt scheint kein Erklärungsmodell zu halten, was es verspricht. Im Stundenprotokoll kommt zum Ausdruck, dass sie ganz im Sinne der Theodizee-Frage mit Gott hadert. Gleichzeitig hadert sie auch mit mir und unserer gemeinsamen Arbeit. Und ihre Empörung gibt ihr Recht. Wir hatten uns bislang stark auf ihre belastete Vergangenheit konzentriert. Signifikat und Signifikant schienen stimmig zu sein und waren es doch nur zum Teil. Die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung ihrer Depression musste neu gestellt werden und konnte dadurch eine andere, aber passende Antwort finden. Die neue Denkrichtung war für die Patientin zunächst un bequem, ging es doch darum, einen für sie moralisch verwerflichen Wunsch nicht wahrhaben zu wollen. So lässt sich aber auf ganz andere Weise verstehen, warum sie die Krankheit als Strafe interpretiert hat. Im Sinne des analytischen Symptomverständnisses – im Symptom kommen sowohl die Erfüllung als auch die Abwehr eines unbewussten Wunsches konflikthaft zusammen – ist ein Symptom auch immer als eine Art Selbstbestrafung gemäß einer ganz privaten Logik zu verstehen.

Mit diesen kurzen Ausschnitten aus Fallgeschichten habe ich zu zeigen versucht, dass ich in meiner psychotherapeutischen Arbeit offen bin für religiöse Themen, dass ich sie genauso als Material verstehe, wie alles andere, was Patient*innen in Therapien einbringen. Ich betrachte sie gewissermaßen als Signifikant und mache mich mit den Patient*innen auf die Suche nach deren Bedeutung. Auf diese Weise fühlen sich gläubige Patient*innen ernst genommen, und wir können eine gemeinsame Sprache der Verständigung entwickeln.

3 *Diskussion*

Ich komme abschließend wieder zurück zur Ausgangsfrage: „Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“ Es sollte klar geworden sein, dass ich Religion und Glaube als etwas betrachte, das mit dem Menschsein zutiefst verbunden ist. Es spricht vieles dafür, dass die Geburtsstunde der Religion identisch ist mit der Erkenntnis des Menschen, als Individuum in der Natur sterblich zu sein (vgl. Drewermann 1993). So gesehen ist die Frage nach der Stellung des Menschen zur Religion aus einer historischen Perspektive für Psychotherapeut*innen unumgänglich. Der Anspruch von Religionen, das Ganze des Menschlichen und des Göttlichen darzustellen, mag völlig vermessen erscheinen, aber in ihrem Bemühen, auf die Fragen des Lebens mehr oder weniger hilfreiche Antworten zu geben, will ich sie ernst nehmen. Wenn ich unseren unmittelbaren kulturellen Umkreis betrachte, haben Religionen in

sämtlichen Lebensbereichen einen wichtigen Beitrag geleistet, man denke nur an Bildungseinrichtungen, Spitalswesen, karitative Organisationen, Kunst und natürlich auch Seelsorge. All diese Bereiche gibt es selbstverständlich auch ohne Religionen, aber für deren Entwicklung waren sie auf alle Fälle ein wesentlicher Faktor. Ich erlaube mir zu sagen, dass sich Psychotherapie am Busen der Religionen vollgesogen hat und einerseits zu ihrem Produkt, andererseits zu ihrem Gegenstück geworden ist. Wie meine ich das? Im Bemühen, Menschen eine Hilfestellung zu einem gelingenden Leben ganz allgemein und in psychischen Notlagen im Besonderen zu sein, steht die Psychotherapie in der Tradition der Seelsorge. Wie im psychotherapeutischen Rahmen damit allerdings umgegangen wird, muss sich vom seelsorgerischen klar unterscheiden. Als Psychotherapeut*innen würden wir meines Erachtens unsere berufliche Legitimation verlieren, wenn wir diese Unterschiede verwischen würden.

Wenn aber für Patient*innen Religion und Glaube Teil ihres Lebens ist, muss dieser Teil im Rahmen der psychotherapeutischen Arbeit auch Platz haben können. Hätte ich meinen PatientInnen aus den Fallbeispielen diesen Raum nicht gegeben, wäre ich deren Problematik möglicherweise verständnislos gegenübergestanden. Die besondere Leistung, die Psychotherapeut*innen diesbezüglich abverlangt wird, ist es, eine Brücke über den Graben zwischen Glaubenswahrheiten und Vernunftwahrheiten zu bilden. Damit meine ich das gesamte Spannungsfeld der menschlichen Existenz, „die Dualität zwischen Immanenz und Transzendenz, Profanität und Heiligkeit, Wirklichkeit und Imaginärem“ (Liessmann 2017a, S. 15). Es sollte gelingen, „zumindest in eine lebendige Dialektik eintreten und gemeinsam so etwas wie eine Vernunft des Glaubens erzeugen [zu] können“ (Ricœur 2008, S. 41).

Als Psychotherapeut*innen sind wir einerseits dem Geist der Wissenschaftlichkeit verpflichtet, gleichzeitig werden wir in der Auseinandersetzung mit unseren Patient*innen mit einer umgreifenden anthropologischen Problematik und damit verbundenen Fragen konfrontiert, die sich empirisch nicht beantworten lassen. Nicht nur, *dass* unterschiedlich auf die Fragen geantwortet wird, sondern vielmehr *wie* nun mit diesen Fragen umgegangen wird, darin scheint mir ein wesentlicher Unterschied zwischen Seelsorge und Psychotherapie begründet zu sein. Anknüpfend an meine Fallbeispiele werde ich abschließend diesen Unterschied mit knappen Bemerkungen zu den Themen *Wissen* und *Schuld* beispielhaft zur Diskussion stellen.

3.1 Wissen

Die großen existenziellen Fragen im Spannungsfeld von *Woher komme ich?* bis *Wohin gehe ich?* und *Was ist der Sinn des Lebens?* bleiben deshalb so bedeutsam, weil es keine Antworten gibt, die sie zum Schweigen bringen. Es sind Fragen, die man bereits von vier- bis fünfjährigen Kindern gestellt bekommt in ihrem immensen Bedürfnis, die Welt zu verstehen. Karl Löwith (2004) weist darauf hin, dass erst jüdisches und christliches Denken die Frage nach dem letzten Sinn der Geschichte ins Leben gerufen haben. Diese maßlose Frage „überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen“ (ebd., S.

14). Und Religionen verstehen sich sehr gut darauf, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Vielleicht lässt sich verallgemeinernd sagen, dass Psychotherapie dann einspringt oder einspringen kann, wenn daraus keine befriedigenden Antworten erwachsen.

Als Erstes kann im Rahmen einer Psychotherapie das, was im religiösen Kontext zunächst als Signifikat gesetzt wird, als Signifikant umgedeutet und somit neuen Bedeutungen erschlossen werden. Somit können Fragen und Antworten in einem neuen Bedeutungszusammenhang erhellt werden.

Psychotherapien springen auch dann ein, wenn Religionen und Gott keine Option sind. Dann können, müssen oder dürfen auch Antworten jenseits eines religiösen Kontextes gefunden werden. Was für den einen ein selbstbestimmtes Leben möglich macht und als solches vielleicht die höchste Form von Glückseligkeit darstellt, kann für jemand anderen pure Überforderung sein. So kann Psychotherapie Hilfe und Unterstützung bei der Sinnfindung werden.

Es gibt noch andere *Schicksale* dieser Fragen, die für das psychotherapeutische Arbeiten relevant sind. Es kann auch sinnvoll sein, *für* die Existenz offener Fragen zu plädieren. „Offene Fragen sind wie ein Kraftwerk. Mit einer unentschiedenen Frage lässt sich leben, man muss es nur versuchen, ohne sie zu verdrängen. Sie vermag uns wach zu halten und wachsam zu machen. Das eingestandene Unwissen beflügelt unsere Fantasie, die wir für vieles so nötig haben“ (Kaizik 2017, S. 17).

Zu guter Letzt verweise ich auf einen mir besonders wichtigen Aspekt, nämlich jenen des Nicht-Wissens. Psychotherapie bedeutet auch, ein entspanntes Verhältnis zum Nichtwissen zu bekommen! Dies schließt insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Tod ein. Wenn es gelingt, dieses Nichtwissen und vor allem die damit verbundene Angst auszuhalten, dann ist psychotherapeutisch gesehen viel gewonnen.¹⁶

Der deutlichste Unterschied zwischen Religion und Psychotherapie im Umgang mit dem Thema Wissen scheint mir, knapp zusammengefasst, darin zu bestehen, dass Psychotherapie dafür steht, einen entspannten Umgang sowohl mit dem Wissen-Wollen als auch mit dem Nicht-wissen-Können zu ermöglichen, während Religionen eher dazu neigen, einerseits auf bestimmte Fragen unumstößliche Antworten zu geben und andererseits ein zu großes Bedürfnis an Erkenntnis zum Sündenfall zu erklären. Und damit leite ich über zum Thema der Schuld.

3.2 Schuld

Wie bereits im ersten Kapitel deutlich geworden ist, scheint Schuld im Zusammenhang mit Religionen eine große Rolle zu spielen. In den letzten Wochen gab es nicht nur die Debatte um den Karfreitag, sondern auch eine etwas weniger heftig ausgeprägte um *Jom Kippur*, den Versöhnungstag und zu-

¹⁶ Siehe dazu auch Irvin D. Yalom (2010), der in seiner „Existenziellen Psychotherapie“ genau diesen Aspekt in den Mittelpunkt rückt.

gleich höchsten jüdischen Feiertag. Hierbei geht es um den Glauben, von allen Sünden des vergangenen Jahres freigesprochen zu werden. Auf die enge Verzahnung von Schuld und Glauben habe ich bereits hingewiesen, ebenso auf deren Rolle hinsichtlich der Entwicklung sozialer Regeln. Das Befolgen der Gebote regelt das menschliche Miteinander, und egal ob Erbsünde oder Selbstverschuldung, dagegen gibt es Praktiken der Entschuldung. Das Wohlbefinden vieler Menschen scheint stark davon abhängig zu sein, ob sie unerledigte Verpflichtungen haben, also Schulden, und ob es gelingt, sich von inadäquaten Bindungen und Pflichten zu befreien.

Die Schuldentlastung durch Mitteilung, sowohl in der christlichen Beichte als auch im psychotherapeutischen Gespräch, habe ich bereits angedeutet. Stavros Mentzos weist, Bezug nehmend auf Sigmund Freud (1924/1987b), auf unterschiedliche Verwendungen masochistischer Strategien im Dienste der Schuldentlastung hin. „So wird mit dem masochistischen Modus Schmerz und Leiden als ein wertvolles Kapital gesammelt und zur Stabilisierung der Selbstwertregulation, zur Stärkung der Identität, zur vorwegnehmenden Regulierung des Umgangs mit dem eigenen Über-Ich usw. verwendet“ (Mentzos 2013, S. 146). In weiterer Folge spricht er metaphorisch von einem Über-Ich-Konto, dem alles Mögliche zu Gute kommen kann, wie beispielsweise prosoziales Handeln, erlittenes Leid, Naturkatastrophen, Schicksalsschläge, aber auch Krankheiten, Unfälle usw. „Hat man genug gelitten, so fühlt man sich wohler, reiner, unbelasteter“ (ebd., S. 278). Die Grenzen zwischen gesund und krank sind fließend, egal, ob man sie im Rahmen ritueller Praktiken oder in alltäglichen psychodynamischen Gebilden mit ihren mehr subjekt- oder objektbezogenen Abwehrformen bestimmt. Aber die Dynamik des Über-Ich-Kontos ist eine verhängnisvolle, so Mentzos. Die Erleichterung ist meist nur eine vorübergehende, es muss rasch für neue Einnahmen gesorgt werden. „Patienten, die sehr stark unter dem Druck eines strengen Über-Ich litten und alle möglichen Opfer auf sich nahmen, um ihr Über-Ich-Konto einigermaßen auszugleichen und um sozusagen dadurch weiter leben zu ‚dürfen‘“ (ebd., S. 281).

Es gibt noch ganz viele Facetten der Schuldthematik, dabei scheint mir dies ein zentrales Problem zu sein, nämlich *leben zu dürfen*. In der Gleichsetzung *leben dürfen* mit *Subjekt sein dürfen*, verweise ich auf ein Spannungsverhältnis zwischen Unterwerfung und Befreiung. Leben als großes Mysterium bedeutet immer auch schuldig sein; schuldig in dem Sinne, als wir abhängig sind von Eltern, die uns zeugen, einer Mutter, die uns zur Welt bringt, liebevollen Menschen, die uns dabei helfen, unseren Platz im Leben zu finden. Anders formuliert, wir leben immer auch auf Kosten von Anderen. Ob Geben oder Nehmen, die Schuld lauert überall.¹⁷ Die entscheidende Frage dabei ist, *wie* mit dieser *conditio humana* umzugehen ist. Konzentriert man sich zu sehr darauf, Schuld zu vermeiden oder Schuld zu tilgen, verliert man leicht aus dem Blick, dass es auch andere Optionen geben könnte. Eine Option

¹⁷ Im allgemeinen Sprachgebrauch wird Schuld auch häufig im Sinne einer Ursache verwendet. Jemand ist schuld an etwas, ist gewissermaßen dafür verantwortlich, dass etwas passiert ist und hat auch die Konsequenzen daraus zu tragen.

wäre es, zur Kenntnis zu nehmen, dass Schuld im oben genannten Sinn eine Tatsache ist, die wir weder vermeiden noch tilgen können, sondern zu *verantworten* haben.¹⁸

Schuld verweist auch stets auf ein Du. Im religiösen Kontext wird Gott um die Vergebung der Sünden gebeten. Psychotherapeutisch betrachtet geht es vielmehr darum, mit Hilfe der TherapeutIn zu lernen, die Verantwortung für das eigene Leben so gut wie möglich selbst in die Hand zu nehmen.

4 *Schluss*

In meiner Auseinandersetzung mit Religion, Glaube und Psychotherapie nehme ich die Frage „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ zum Anlass, Voraussetzungen in den Blick zu nehmen, die ein Nachdenken darüber, wie im Rahmen von Psychotherapien religiöse Themen sinnvoll aufgegriffen werden können, möglich macht. Wissenschaftstheoretisch gesehen sitzen Religion und Psychotherapie in einem Boot¹⁹. Beide versuchen – bezogen auf das menschliche Leben und insbesondere auf die Psyche – einen Ausschnitt der Wirklichkeit abzubilden. Mit den unterschiedlichen Perspektiven auf Religion und Glauben sowie dem Exkurs zum Thema Bedeutung am Beispiel von Signifikat und Signifikant habe ich zu zeigen versucht, dass Theorien immer nur Annäherungsversuche sind, die Wirklichkeit zu begreifen.

Darüber hinaus habe ich angedeutet, dass beide, sowohl Religion als auch Psychotherapie, Prototypen des Erfahrungswissens sind. Im Gegensatz zum Vorstellungs- und Schulwissen geht es ganz zentral um Selbsterfahrung (vgl. Witte 2010), in rituellen Praktiken ebenso wie in Psychoanalysen. Über Wahrheiten und Gewissheiten lässt sich streiten. Wenn man aber dieses Erfahrungselement der Wahrheitsfindung in den Vordergrund rückt, scheinen mir Aussagen über wahr und falsch fehl am Platz, vielmehr geht es darum, ob sich eine Erkenntnis *stimmig* anfühlt und in weiterer Folge zu einem *sinnvollen* Verhalten führt, das dem Leben dienlich ist.

Meine Überlegungen zu den Fallbeispielen fokussieren abschließend auf die Themen Wissen und Schuld, und ich führe damit beispielhaft vor Augen, dass Religion und Psychotherapie zwar einen gemeinsamen Gegenstand haben, plädiere aber dennoch für einen kritischen Blick sowohl auf Gemeinsamkeiten als auch auf Unterschiede. Die vergleichende Auseinandersetzung mit beiden kann *unglaublich* spannend sein und sehr hilfreich dabei, die jeweilige Position nicht in dogmatische Fesseln zu legen.

¹⁸ Den Begriff der verantworteten Schuld habe ich bei Helmuth Figdor (2006) entlehnt und für meine Betrachtungen erheblich erweitert. Er charakterisiert damit Verhaltensweisen von Eltern, die entgegen den momentanen Wünschen und Bedürfnissen von Kindern dennoch in deren Entwicklungsinteresse agieren.

¹⁹ Dies gilt natürlich auch für andere Disziplinen, in diesem Beitrag beschränke ich mich auf Religion und Psychotherapie.

Literatur

- Adler, Alfred (1908a/2008). Das Zärtlichkeitsbedürfnis des Kindes. In *Persönlichkeit und neurotische Entwicklung. Frühe Schriften (1904–1912)* (S. 77–81). Hrsg. v. Almuth Bruder-Bezzel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 1).
- Adler, Alfred (1912a/2008). *Über den nervösen Charakter: Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*. Hrsg. v. Karl Heinz Witte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 2).
- Adler, Alfred (1927a/2008). *Menschenkenntnis*. Hrsg. v. Jürg Ruedi. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 5).
- Adler, Alfred (1933/2008). *Der Sinn des Lebens. Religion und Individualpsychologie*. Hrsg. v. Reinhard Brunner & Ronald Wiegand. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 6).
- Adler, Alfred (1937g/2009). *Ist Fortschritt der Menschheit möglich? wahrscheinlich? unmöglich? sicher? In Gesellschaft und Kultur* (S. 194–198). Hrsg. v. Almuth Bruder-Bezzel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Alfred Adler Studienausgabe, Bd. 7).
- Bartosch, Erwin (1993). Der Inquisitor und sein Ketzer. Die Verschränkung von Religion und Sadomasochismus. In Anton Szanya (Hrsg.), *Religion auf der Couch. Von den unbewussten Wurzeln himmlischer Mächte*, S. 31–57. Wien: Picus-Verlag.
- Bion, Wilfred R. (1997). *Transformationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bion, Wilfred R. (2013). *Lernen durch Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bonelli, Raphael M. (Hrsg.) (2007). *Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie*. Lengerich, Berlin, Bremen, Miami, Riga, Viernheim, Wien, Zagreb: Pabst Science Publ.
- Bonelli, Raphael M. (2014). *Der Glaube auf der Couch. Plädoyer für ein friedliches Miteinander von Psychotherapie und Religion*. Heimbach/Eifel: Patrimonium-Verlag.
- Brinskele, Herta (2014). Gemeinschaftsgefühl. Zur näheren Bestimmung eines individualpsychologischen Leitbegriffes und dessen ethischer Implikation. In *ZfP* 39, S. 155–168. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drewermann, Eugen (1993). Hoffen auf Unsterblichkeit. Eugen Drewermann über die Zukunft der Religionen. Im Gespräch mit Josef Ertl. *Der Standard* 1993, 25./26. Oktober, S. 22.
- Erllich, Shmuel (2006). Der Mann Freud: A contemporary perspective on his and our Jewish and psychoanalytic identity. In Ruth Ginsburg (Hrsg.), *New perspectives on Freud's "Moses and monotheism"* (S. 235–244). Tübingen: Niemeyer.
- Figdor, Helmuth (2006). *Praxis der psychoanalytischen Pädagogik*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Freud, Sigmund (1900/1987). Die Traumdeutung. In *Gesammelte Werke, Bd. 2* (S. 191–197). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1912–13a/1987). Totem und Tabu. In *Gesammelte Werke, Bd. 9*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1927c/1987): Die Zukunft einer Illusion. In *Gesammelte Werke, Bd. 14* (S. 325–380). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1933a/1987). Über eine Weltanschauung. Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In *Gesammelte Werke, Bd. 15* (S. 170–197). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1924/1987). Das ökonomische Problem des Masochismus. In *Gesammelte Werke, Bd. 13* (S. 371–383). Frankfurt am Main: Fischer.

- Freud, Sigmund (1939a/1987). Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen. In *Gesammelte Werke, Bd. 16* (S. 103–246). Frankfurt am Main: Fischer.
- Gerlach, Alf; Schlösser, Anne-Marie; Springer, Anna (Hrsg.) (2004). *Psychoanalyse des Glaubens*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Giampieri-Deutsch, Patrizia (1999). Aggression und Normengenesse. Zum ethischen Subjekt in der Psychoanalyse. *Geschichte und Gegenwart* 18/4, S. 147–164.
- Giampieri-Deutsch, Patrizia (2018). *Endliche und unendliche Befreiung. Säkularisierte Interpretationen des Exodus. Einleitungsvortrag der 8. Maimonides Lectures*. Karl-Landsteiner Universität, Krems.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1808/1998). Faust I. In *Goethes Werke, Bd. 3* (S. 7–145). Sonderausg. München: C.H. Beck.
- Hummel, Günter von (2002). *Signifikant Gott? Anleitung zu einer Psychoanalyse des großen Gefühls*. Münster: Agenda-Verlag.
- Jung, Carl Gustav (1968/1999). *Der Mensch und seine Symbole. 15. Aufl. der Sonderausg.* Olten, Freiburg im Breisgau: Walter.
- Kaizik, Jürgen (2017). *Liber Gott: Das Buch der 24 Philosophen*. Wien: Braumüller.
- Kristeva, Julia (2014). *Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Lacan, Jaques (1955–1956/2016). *Die Psychosen: Das Seminar, Buch 3*. Hrsg. V. Jacques-Alain Miller. Wien, Berlin: Turia + Kant. 2016.
- Leupold-Löwenthal, Harald (1993). Psychoanalyse und Religion. In Anton Szanya (Hrsg.), *Religion auf der Couch. Von den unbewussten Wurzeln himmlischer Mächte* (S. 13–29). Wien: Picus-Verlag.
- Liessmann, Konrad Paul (2017a). Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit. In Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit* (S. 7–18). Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.) (2017b). *Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit*. Paul-Zsolnay-Verlag. Wien.
- Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.) (2019). *Die Hölle. Kulturen des Unerträglichen*. Wien: Paul-Zsolnay-Verlag.
- Löwith, Karl (2004). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Metznitzner, Arnold (2008). *Couch & Altar: Erfahrungen aus Psychotherapie und Seelsorge*. Wien u.a.: Styria.
- Marx, Karl (1844/1986). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Leipzig: Reclam.
- Meissner, William W. (1984). *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven, London: Yale University Press.
- Mentzos, Stavros (2013). *Lehrbuch der Psychodynamik. Die Funktion der Dysfunktionalität psychischer Störungen*. Göttingen, Bristol, CT, U.S.A.: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ricœur, Paul (2008). *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Freiburg, Br., München: Alber.
- Ricœur, Paul (2010). *Der Konflikt der Interpretationen: Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*. Freiburg, Br., München: Alber.
- Ringel, Erwin; Kirchmayr, Alfred (1985). *Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen*. Wien, Freiburg, Basel: Herder.

- Rizzuto, Ana-Maria (1998). *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven, London: Yale Univ. Press.
- Sloterdijk, Peter (2009). *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anton Szanya (Hrsg.). *Religion auf der Couch. Von den unbewussten Wurzeln himmlischer Mächte*. Wien: Picus-Verlag.
- Türcke, Christoph (2017). Wir kommen von Gott nicht los, solange wir noch mit Geld hantieren. In Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Über Gott und die Welt. Philosophieren in unruhiger Zeit* (S. 34–49). Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Utsch, Michael (Hrsg.) (2012). *Pathologische Religiosität. Genese, Beispiele, Behandlungsansätze*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Utsch, Michael (Hrsg.) (2014). *Spirituelle Lebenshilfe*. Berlin: EZW.
- Utsch, Michael (2019). *Psychologie des Glaubens. Einführung in die Religionspsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vergote, Antoine (2007). Klinische Psychologie außergewöhnlicher Erfahrung. In Christian Henning und J. A. van Belzen (Hrsg.), *Verrückt nach Gott. Zum Umgang mit außergewöhnlichen religiösen Phänomenen in Psychologie, Psychotherapie und Theologie* (S. 79–92). Paderborn: Schöningh.
- Winnicott, Donald W. (1997). *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Witte, Karl Heinz (2010). *Zwischen Psychoanalyse und Mystik: Psychologisch-phänomenologische Analysen*. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Yalom, Irvin D. (2010). *In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tod überwindet*. München: btb.

Autorin

Mag.^a Herta Brinskele

Guglgasse 8/3/42

1110 Wien

+43 (0) 664 941 0009

herta.brinskele@chello.at

Herta Brinskele ist ausgebildete Ergotherapeutin und hat in Wien Philosophie, Pädagogik und Wissenschaftstheorie studiert. Ihre Ausbildung zur Individualpsychologin beim ÖVIP hat sie 2001 abgeschlossen, sie arbeitet seither vorwiegend als Psychotherapeutin in freier Praxis. Seit 2008 ist sie als Lehranalytikerin für das Fachspezifikum Individualpsychologie an der SFU tätig.

Schwerpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit: philosophische Grundlagen der IP; vergleichende Überlegungen zur Theorie des Mentalen bei Alfred Adler und Sigmund Freud; Adlers Position zum Leib-Seele-Problem; Theorie und Praxis; Willensfreiheit; Glauben; u.a.m.