

Das Ich bei Viktor E. Frankl – Schnittstelle von Philosophie, Religion und Therapie

Prof. Dr. Dietrich Korsch

1. Die philosophische Dissertation eines Mediziners

Im Jahr 1948 erschien in der Wiener Amandus-Edition das 119 Seite starke Bändchen „Der unbewußte Gott.“ Es handelt sich um die philosophische Dissertation des bereits habilitierten Arztes und Psychotherapeuten Viktor E. Frankl. Frankl hatte sich schon früher für das Verhältnis von Philosophie, Weltanschauung und Psychologie interessiert.¹ In seinem Buch, das er später als das „am gründlichsten durchkomponierte“ empfand², kommt die Absicht einer philosophischen Reflexion der Psychotherapie zu einem ersten Fazit. Darum liegt es (in der Fassung von 1948) den folgenden Ausführungen zugrunde.

Zunächst gilt es, den theoretischen Anspruch zu unterstreichen, der mit einer Philosophie der Psychotherapie erhoben wird. Denn die Psychotherapie philosophisch zu erörtern, heißt in die Debatte um Geltungsfragen einzutreten, die in der therapeutischen Behandlung vorausgesetzt sind. Wenn man sich darauf einläßt, sind einerseits die Strukturen des Gegenstandes „Psyche“ oder „Seele“ im Zusammenhang einer anthropologischen Sicht des Menschen zu beschreiben; andererseits muß es darum gehen, in dieser Beschreibung den Ansatzpunkt für die Notwendigkeit und die Möglichkeit einer Therapie auszumitteln, an den sich therapeutische Verfahren anschließen können. Eine Philosophie der Psychotherapie verbindet somit Debatten um den Status der Seele mit denen über therapeutische Konzeptionen. Diesen beiden Gesichtspunkten gehe ich im folgenden nach und weite den Blick über die von Frankl selbst in seiner Dissertation eingenommene Perspektive hinaus.

¹ In den kurzen Texten „Psychotherapie und Weltanschauung“, 1925, und „Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse“, 1939; jetzt beide in GW 4, 39-41 und 59-65.

² Viktor E. Frankl, Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, jetzt als Nachdruck der letzten, 7. Auflage von 1988 in: GW 5, 137-206. Das Zitat dort 139.

2. Das Ich in der Philosophie

Auch wenn man es bisweilen zu vergessen geneigt ist: Die psychologischen Auffassungen vom Menschsein in der Medizin stehen in einem engen Zusammenhang mit den gesellschaftlich verbreiteten und wissenschaftlich vertretenen Anschauungen vom Menschen. Nun macht es ein wesentliches Merkmal des modernen Verständnisses aus, den Menschen im Spannungsfeld von Natur und Geschichte, von Organismus und Selbstbewußtsein zu sehen. Nicht zuletzt die medizinisch begründete Psychologie bewegt sich zwischen diesen Polen. Blickt man nun zurück auf die Phase der Philosophie, in der ein solches Verständnis zum ersten Mal unter modernen Bedingungen ausgearbeitet wurde, dann kann man dort den Horizont umrissen sehen, in dem sich auch die späteren therapeutisch orientierten Schulen der Psychologie bewegen. Ich beziehe mich hier paradigmatisch auf F. W. J. Schellings „System des transzendentalen Idealismus“ aus dem Jahr 1800.

Die Problemstellung, die Schelling überkommen war, hatte Kant vorgezeichnet. Bekanntlich war Kant ja von der strengen Unterscheidung zwischen der sinnlichen Welt, wie sie in den mathematisch ausgelegten Naturwissenschaften zu erkennen ist, und der sittlichen Welt, wie sie vom Gewissen als dem Ort pflichtmäßiger Selbstbestimmung des Subjekts aus erschlossen wird, ausgegangen. Diese Differenz aufzumachen war, wie wir wissen, nicht zuletzt dadurch motiviert, die Welt der Natur besser gesetzmäßig zu erkennen und zu beherrschen – und darüber die von der Natur unabhängige Freiheit zur Geltung zu bringen, die ja im Bürgertum nach der französischen Revolution zur Signatur der Epoche geworden war. Kant selbst hatte freilich in seiner „Kritik der Urteilskraft“ schon bemerkt, daß es einen Zusammenhang beider Welten gibt und geben muß, ohne daß sie auf einen einzigen Begriff gebracht werden könnten. Die gesamte nachkantische Philosophie hat sich an dieser Fassung des Problems abgearbeitet. In ihr nimmt Schelling einen besondern Platz ein.

Denn Schelling hatte sich vorgenommen, Natur und Geschichte in einen nachvollziehbaren Zusammenhang zu bringen, ohne die Eigenständigkeit der menschlichen Freiheit zu beeinträchtigen. Seine Intuition bestand darin, die Natur selbst geschichtlich aufzufassen, als einen Entwicklungsgang, in dem sich der Kosmos sozusagen auf den biologischen Organismus hin konzentriert. Die Rekonstruktion dieses geschichtlichen Prozesses der Natur erfolgt in der Naturphilosophie, die er entwirft. In ihr geht es darum, die miteinander und aufeinander wirkenden Kräfte der Natur so in ihrem Zusammenhang zu denken, daß sie sich gegenseitig stabilisieren und steigern. Den Höhepunkt dieser Naturgeschichte bildet dann der Organismus, der sich im Medium der ihn umgebenden Welt auf sich selbst zurückbezieht und unter Verwertung der natürlichen Materialien in seiner Umwelt sich selbst erhält.³

³ Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 156-167.

Schellings Pointe besteht nun darin, zwischen dieser Gestalt des Organismus und dem menschlichen Selbstbewußtsein eine Strukturanalogie zu behaupten. Auch das Selbstbewußtsein ist so verfaßt, daß es sich auf sich selbst im Umkreis einer von ihm erkannten, aber von ihm auch zu unterscheidenden Umwelt bezieht. Wenn man die Differenz zwischen Organismus und Selbstbewußtsein etwas schärfer konturieren will, kann man sagen: Die Selbstbezüglichkeit des Organismus erscheint als Resultat der Naturgeschichte; die Selbstbezüglichkeit des Selbstbewußtseins tritt als Beginn der Kultur- oder Menschheitsgeschichte auf. Damit ist klar: Es gibt, bei aller strukturellen Ähnlichkeit, eine nicht zu nivellierende Differenz zwischen Natur und Geschichte.

Darum stellt sich der nun mit dem humanen Selbstbewußtsein anhebende Prozeß als ein Ablauf eigener Art dar. Er entfaltet sich in der Geschichte als Prozeß der Erkenntnis der Natur, der Selbstbestimmung im Handeln, des Aufbaus von Familie, Recht und Staat in der Geschichte überhaupt. Allerdings ist die Notwendigkeit dieser Selbstentfaltung dem Selbstbewußtsein auch aufgegeben. Die selbstbewußten Menschen sind nur sie selbst, indem sie die Dynamik des Selbstbewußtseins entfalten, das sie als organismische Wesen prägt. Sie können gar nicht anders, als sich in der kulturellen Entfaltung selbst darzustellen. Sie sind nämlich, so kann mit einem geschärften Blick sehen, von zwei Unvollkommenheiten abhängig: einmal von ihrer Herkunft aus der Geschichte der Natur, die es ihnen nicht erlaubt, die Natur insgesamt unter ihre Herrschaft zu bringen; sodann von der inneren Differenz des Selbstbewußtseins, das mit dieser Herkunft verbunden ist. Denn diese Herkunft wirkt sich im Selbstbewußtsein darin aus, daß es zwar immer von sich weiß oder wenigstens wissen kann, daß es sich aber nicht selbst hervorzubringen vermag. Alles, was die Kultur produziert, ist danach von der Spannung des Ausgangsgegenstandes geprägt. Daher stehen für Schelling die Geschichte insgesamt, wie auch die Religion und die Kunst, unter dem Vorzeichen, eine geradezu unheimliche Ausgangslage bewältigen zu müssen.⁴

Der Schelling der Systems des transzendentalen Idealismus setzt im Jahr 1800 alles darauf, daß in der Kunst diese untergründig irritierende Spannung zu einem befriedigenden Ausgleich kommt. Dafür benutzt er den Gedanken des Genies, also des Menschen, der aus quasi natürlichem Antrieb das künstlerisch Vollkommene schafft. Ein schöner Gedanke, der nicht nur gut in die Zeit paßt, sondern der auch Folgewirkungen gehabt hat. Aber auch eine Konstruktion, die die Last nicht tragen kann, welche ihr auferlegt wird. Die Kunst beruhigt die Spannung allenfalls momentan; was eigentlich gefordert ist, wäre die Geschichte selbst und insgesamt als Kunstwerk. Doch gibt es eben für die Geschichte kein Kollektivsubjekt, das die Subjektivität der einzelnen Menschen ohne Widerstand integrieren könnte; damit fällt aber eine utopisch-universalgeschichtliche Lösung des Problems von Natur und Geist aus.

⁴ A.a.O., 200-220.

Schellings Konzeption ist darum so sprechend, weil sie einerseits das Programm sehr genau fixiert, das abgearbeitet werden muß: wie es im Gegenüber von Natur und Geschichte zu einem zugleich stabilen wie entwicklungsfähigen und ausdrucksstarken Ganzen kommt. Und sie zeichnet sich andererseits dadurch aus, daß sie die Spannungen unübersehbar deutlich aufweist, welche da zu bewältigen sind. Damit hält sich Schellings Philosophie selbst offen für die Geschichte, deren Teil sie ist. Es ist nun aber gerade dieses – nur sehr vorübergehend in der Kunst versöhnte, grundsätzlich aber unbefriedete – Miteinander von Organismus und Selbstbewußtsein, das sich als Matrix künftiger Entwicklungen und als Horizont ihrer Bearbeitung erweisen wird.

Ich beende hier diese Skizze Schellings aus dem Jahr 1800. Von Schelling her läßt sich die Folie gut verstehen, auf die sich Frankls eigener Einsatz bezieht: die Psychoanalyse Freuds.

3. Das Ich in der Psychoanalyse

Das Ich, wie es sich im – leiblichen verorteten – Selbstbewußtsein innewird, stellt schon nach Schellings Rekonstruktion eine Schlüsselfigur im Verhältnis von Natur und Geschichte dar. In seiner Zwischenstellung ist es, so gewiß es mit begrifflicher Härte auf sich selbst bezogen bleibt, insgesamt ein fragiles Gebilde. Es muß sich den Organismus voraussetzen und es muß sich in kulturellen Gebilden darstellen – und beides, das Verständnis der Voraussetzung ebenso wie die Verantwortung für die Folgen, lasten auf ihm. Im Aufwind der französischen Revolution und ihrer frühen Folgen, noch vor den napoleonischen Feldzügen, lag der ganze Akzent auf der Verheißung der Freiheit und der Erwartung des Erfolgs ihrer Darstellung in der Geschichte. Das kann man für das spätere 19. Jahrhundert nicht mehr sagen. Nicht allein der Sieg der Reaktion ab 1815, auch die insgesamt gescheiterten Revolutionen von 1848 in Deutschland und 1870 in Frankreich, um nur diese zu nennen, hatten alle unmittelbare Aussicht auf gesellschaftliche Verwirklichung der Freiheit zusammenbrechen lassen. Gleichzeitig hatten sich die Lebensbedingungen in den industriellen Zentren, aber auch auf dem Land, unter dem Zugriff einer immer strengerer Warenwirtschaft und immer stärkerer Lohnabhängigkeit verschlechtert. Die bürgerliche Außenseite der Gesellschaft erschien mehr und mehr als Fassade, hinter der andere Kräfte am Werk waren. Ja, gerade in dem Maße, wie sich etwa in Berlin und Wien die äußere Schauseite prunkhaft gestaltete – man denke an das Ensemble von Stadtschloß und Dom in Berlin-Mitte oder die Ringstraßenarchitektur in Wien –, um so schärfer wurde der Gegensatz zwischen den eigentlichen Bewegungskräften der Gesellschaft und ihrem äußerlichen Schein empfindbar.

Nimmt man Schellings Idee vom Ich als Schlüsselgestalt aus dieser Perspektive in Betrachtung, dann kann man sagen, daß sich das Ich in seinen Produktionen gerade nicht stabilisiert hat. Oder, andersherum gesagt: die kulturellen Hervorbringungen konnten die untergründige Beweglichkeit der Natur nicht aufnehmen und still stellen. Das läßt sich nun am Ich selbst aufzeigen. Seine die kulturelle Darstellung unterlaufende Fragilität muß in den Zusammenhang mit den Bewegungskräften der Natur gebracht werden, wie sie im Organismus vorliegen. Legt man sich die Dinge so zurecht, kann man die Grundannahmen der Psychoanalyse über die Struktur und die Geschichte der Seele leicht in diese Skizze einzeichnen.⁵

Danach ist der Organismus vom Bestreben gekennzeichnet, sich zu erhalten. Dabei kommt es primär auf dieses Bestreben selbst an, erst nachrangig darauf, ob und wie es erfolgreich ist. Das Bestreben in seiner vorwillentlichen Form kann man auch Trieb oder Begehren nennen. Es ist durch zwei Momente gekennzeichnet. Einmal durch seine aus der Natur stammende Kraft. Kein leibhaftes Individuum hat sich durch sich selbst zu sich selbst gemacht; immer steht es in einem Strom des Lebens, aus dem es stammt und in den es zurückfließt. Sodann aber gibt es so etwas wie eine Zentrierung des Triebs oder des Begehrens. Denn der Erhalt des Lebens im Ganzen geht eben nur so vor sich, daß Individuen als Medien dieses Prozedierens mitspielen, ins Spiel aufgenommen und eingeschlossen werden. Es liegt in dieser Betrachtung auf der Hand, daß der Sexualtrieb als wesentliche Kraft des Begehrens wirksam ist; in ihm sind subjektive Lust (also eine extreme Zentriertheit des Gefühls) und objektive Verausgabung (also eine äußerste Wirksamkeit zur Fortsetzung des Lebens) miteinander verbunden. Immerhin kommt so durchaus auch eine Selbstzentrierung zustande, sofern sich das nach außen gerichtete Begehren durch die Bezugspunkte ihm gegenüber auf sich zurückgewendet wird. Man kann leicht erkennen, daß dieses Gebilde eines „Ich“, das dadurch zustande kommt, von höchst flüchtiger Gestalt ist.

Insbesondere dann, wenn man sich die Instanzen näher vergegenwärtigt, die in diesem relativen Zentrierungsprozeß wirksam sind. Schon für das je eigene Begehren gilt, daß es mit Empfindung verbunden ist. Diese Empfindung muß nun aber zu Bewußtsein kommen. Indem das geschieht, setzt sich gewissermaßen ein reflexives Schema auf die Triebhaftigkeit des Begehrens auf. Damit ist klar: Es gibt zwischen der Ursprünglichkeit des Triebs und der Abkünftigkeit des Bewußtseins so etwas wie eine Phasenverschiebung. Was sich dem Bewußtsein aufdrängt, ist die Kraft des Triebs in seiner Ungesteuertheit; was es davon wahrnimmt, scheint sich auf es selbst zu konzentrieren. Beide Sichtweisen aber liegen miteinander überkreuz. Eigentlich ist es das Unbewußte des Triebs, welches das Geschehen bestimmt; im Bewußtsein kommt

⁵ Ich orientiere mich in dieser systematischen Übersicht an Freuds Abhandlung von 1923: *Das Ich und das Es*.

das als bloßer Hintergrund des Selbstbewußtseins an, das der Stabilität des Ich nicht abträglich ist.

Dieser Eindruck vermittelt sich nun nicht aufgrund eigenen individuellen Vermögens, sondern sofern das Ich in den Prozeß der Kultur verwoben ist. Formierungsleistungen, mittels derer sich das Bewußtsein seiner selbst innerwird, entstammen einer Ausrichtung der Triebe auf ein vermeintlich Allgemeines. Diese Ausrichtung erfolgt durch ein „Über-Ich“, also die kulturelle Prägung des sich selbst ergreifenden Selbst oder Ich. Auch diese Instanz hat zwei Seiten. Einmal repräsentiert sie das Allgemeine, also die rationalisierte Form der Allgemeinheit des Triebs, und bringt die widersprüchlichen und gegenstrebigten Regungen des Begehrens auf einen gemeinsamen Nenner. Man muß durchaus sagen, daß diese Allgemeinheit des Über-Ichs aus der Allgemeinheitendynamik des Triebs herkommt. Auf der anderen Seite wirkt das Über-Ich ebenfalls zentrierend, sofern es die Fähigkeit des Ich anspricht, sich im Getriebe der Triebe gleichwohl als eines zu verstehen.

Daß ein Ich, wenn es sich in der Spannung zwischen unbewußten Trieben und bewußter Steuerung wahrnimmt, nicht wohlfühlen kann, liegt auf der Hand. Das ist dann der Ansatz der Therapie, welche sich dem Bestreben verpflichtet sieht, das Ich in seiner Fragilität zu stützen und ihm die prekäre Lage zwischen den es bestimmenden Mächten erträglich zu machen.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf Schelling zurück. Wir sehen nun, daß dessen weitsichtige Konstruktion des Ich auf der Schnittstelle von Natur und Geschichte das Problem vorab markiert, dem sich die Psychoanalyse unter anderen geschichtlichen Bedingungen und in einer neuen Zuordnung der Elemente widmet. Denn es hat sich gezeigt, daß sich die triebhaften Elemente in der Konstitution des Ich durch die Kultur keineswegs harmonisch integrieren ließen. Vielmehr blieben sie im Untergrund treibend und störend präsent – und bieten gerade so den Anlaß zur Behandlung.

Was ich jetzt unter Rekurs auf Schelling zu erläutern versucht habe, ist der Vorwurf, den Frankl an Freud richtet, nämlich auf so etwas wie einen Naturalismus in der Beschreibung der Seele beschränkt zu sein. Die Urteile Frankls fallen relativ harsch aus und erscheinen einem distanzierten Blick auch ungerichtet. Wenn man dagegen die moderne Geschichte des Ich und seiner Seele in Rechnung stellt – und sei es nur so skizzenhaft wie eben vorgeführt –, dann kann man einerseits die geschichtlich-gesellschaftliche Konsequenz verstehen, die zu einer Konzeption wie der Freuds führt; und man kann gleichzeitig das Urteil Frankls über das Ungenügen einer derart angelegten Psychoanalyse nachvollziehen. Allerdings kann man dieses Urteil noch genauer und differenzierter aussprechen, wenn man auf eine innere Widersprüchlichkeit in der Psychoanalyse hinweist. Es läßt sich der Übergang zu Frankls eigener Theorie von dort aus sogar noch strenger begreifen.

Freuds eigene Praxis steht nämlich in einer signifikanten Spannung zu den bisher geschilderten theoretischen Rahmenbedingungen. Die Therapie setzt ja

am Ich und seinem Verstehen an – und beansprucht damit ein, sagen wir: rationales, Gegenüber zur Psychodynamik der Triebe, sofern das Unbewußte jedenfalls teilweise vom Bewußtsein berührt werden kann. So sehr es am Ende vielleicht dabei bleiben muß, sich mit einem Ausgleich und Kompromiß der Triebkräfte zu begnügen, so sehr ist die organisierende Instanz gleichwohl die Einsicht des Ich. So fragil es ist, so einsichtsfähig ist es auch; möglicherweise ist die Fragilität sogar die Voraussetzung des Verstehens. Das heißt aber: Die Psychoanalyse verfährt hermeneutisch – in einem Umfeld, das naturalistisch geprägt scheint. Das mag, rein konzeptionell geurteilt, ein Widerspruch sein. De facto ist es der einzige Ausweg, der bleibt. Denn wenn nicht das Ich sich seiner Stellung auf der Grenze von Natur und Geschichte oder Moral innegeworden wäre, sich also mindestens momentan aus dem Lauf der Naturgeschichte herauskatapultiert hätte (Schelling spricht von einem „Riß“), dann wäre es gar nicht zur Aufgabe gekommen, nach einer Integration der beiden miteinander in Konflikt liegenden Seite im Menschen zu suchen. Wenn aber dieses Bewußtsein einmal errungen ist, wird auch das Leiden am nicht erreichten Ausgleich spürbar – und es erwächst der psychotherapeutische Imperativ im psychosomatischen Setting: Du sollst die leibhaftige Seele heilen. Die mit dem Naturalismus der theoretischen Grundlagen inkompatible Methode der hermeneutischen Therapie verweist auf den Impuls, der der Psychotherapie insgesamt zugrunde liegt.

Auf dieses Spannungsverhältnis zwischen anthropologischer Theorie und therapeutischer Praxis ist Frankl nicht eingegangen. Darum fällt seine Freud-Kritik, literarisch genommen, unbefriedigend aus.⁶ Umgekehrt ergeben sich aber aus einer genaueren Reflexion auf das therapeutische Verfahren selbst theoretische Einsichten über die Verfaßtheit der Seele. Diese will ich nun im Blick auf Frankls Buch nachzeichnen.

4. Das Ich in der Existenzanalyse

a. Dazu sei in einem ersten Gedankenschritt noch einmal Frankls Verhältnis zu Freud auf den Begriff gebracht. Mit Freud hält er – gegenüber der aufklärerischen Philosophie und dem deutschen Idealismus – an der Gebrochenheit des Ich fest. Es handelt sich beim Ich um ein höchst fragiles Phänomen, das nie in die Lage kommt, sich selbst zu beherrschen. Das Unbewußte, das wir aus seiner natürlichen Vorgeschichte stammen sehen, bleibt ein unüberwindliches Widerlager des bewußten Ich. Doch gegen Freud unterstreicht Frankl, daß dieses Widerlager des Unbewußten unterbestimmt ist, wenn man es allein als natürliches Resultat des Trieblebens versteht. Vielmehr steckt im Unbewußten, so sehr es dem direkten Zugriff des Ich entzogen ist, doch bereits ein

⁶ Vgl. Frankl, *Der unbewußte Gott*, 2015, 9-12.

Moment des verstehbaren Zusammenhangs, der sich darin zeigt, daß Unbewußtes überhaupt interpretiert werden kann.⁷ Wie aber läßt sich diese Fähigkeit zum Verstehen ihrerseits verstehen?

b. Die Antwort auf diese Frage gebe ich nun in einem zweiten Gedankengang, den ich in fünf Argumentationsschritte aufteile. Sie führen auf Frankls Gedanken vom „unbewußten Gott“.

(1) Ganz offensichtlich besitzt das Ich, das im therapeutischen Prozeß als Instanz des Verstehens angesprochen wird, eine konstruktive Kraft. Diese ist so zu beschreiben, daß das Ich in der Lage ist, etwas anderes als es selbst in eine Ordnung des Verstehens zu bringen, die ihm selbst zugänglich ist. Nicht nur das. Diese Ordnung verhilft ihm zugleich dazu, sich selbst ins Verhältnis zu anderem zu setzen und sich in der unterscheidenden Beziehung zu ihm zu erhalten. Konstruktion heißt demnach: Auf etwas anderes bezogen zu sein und dennoch bzw. darin bei sich selbst zu bleiben.

(2) Diese konstruktive Kraft kommt dem Ich nicht allein als Resultat in einem Prozeß natürlichen Werdens zu. Das Ich ist nicht nur „Fall von Selbstbeziehung“, der von außen beobachtet werden kann, sondern weiß sich selbst als in diesem Verhältnis stehend. Wenn es also mit einem bloßen Naturalismus des Ich nicht sein Bewenden haben kann, dann muß die eigentümliche Selbstständigkeit des Ich, die ja seine Abhängigkeit nicht auflöst, eigens schematisiert werden. Schelling etwa statuierte an dieser Stelle, daß sich das Ich als Selbstbewußtsein gewissermaßen von dem natürlichen Prozeß „losreißt“, sich in einem Akt der Unterscheidung aus der Bewegung der Natur befreie, um ihr alsdann reflektierend gegenüberzutreten. Doch diese Auskunft reicht noch nicht aus. Denn woher nimmt das Ich die Kompetenz, sich auf diese Weise loszureißen? Freilich, es muß sich um einen Akt der Freiheit handeln, durch den das Ich auf sich selbst zurückkommt, ohne sich von seinen natürlichen Lebensumständen verabschieden zu müssen. Aber dieser Akt der Freiheit verdient den Namen nur dann, wenn er wirklich frei ist, sich also nicht nur von dem Gegenüber her bestimmt, von dem er sich unterscheidet.

(3) Nun ist aber nichts gegeben, von dem her sich die Freiheit selbst ableiten könnte. Denn alles, was als solches gegeben wäre, besäße denselben Status wie das Natürliche, demgegenüber ja die Freiheit beansprucht wird. Man kann also an dieser Stelle auch nicht einfach einen Gottesbegriff einfügen, der als das Gegenüber der Natur beansprucht werden könnte oder gar vorausgesetzt werden müßte. Diese Überlegung ist von erheblicher Bedeutung. Denn sie verhindert, Gott sozusagen als übernatürliche Gegebenheit auf-

⁷ In einem später gestrichenen Absatz der Ausgabe von 1948 heißt es: „Indem Freud das Ich zu einem bloßen Epiphänomen degradierte, hat er *das Ich an das Es* sozusagen verraten; zugleich aber hat er *das Unbewußte* gleichsam *geschmäht* – indem er in ihm nämlich bloß das Es-hafte, das Triebhafte sah, das Ich-hafte jedoch und das Geistige übersah.“ Der unbewußte Gott, 1948, 24.

zufassen. Ein bloß übernatürlicher Gott wäre aber allein zu dem Zweck ausgedacht, dem Menschen seine reflektierende Stellung zur Natur zu ermöglichen; er wäre insoweit selbst von einem ihm gesetzten, ja über ihn bestimmenden Zweck abhängig – also nicht Gott. Hier käme etwa Freuds Religionskritik zu stehen, die in dem um dieses Effekts willen in Anspruch genommenen Gott nur einen untauglichen Ausdruck des unbefriedigten menschlichen Naturalismus erkennen will. Gott, der zu diesem Zweck menschlicher Freiheit gebraucht würde, wäre gerade die tiefste Signatur menschlicher Unfreiheit.

(4) Diese Zwischenüberlegung macht die Frage nach der Herkunft menschlicher Freiheit, wie sie sich im konstruktiven Vermögen des Verstehens des Ich zeigt, nicht gerade einfacher. Wenn es denn diese Fähigkeit zum (auf das eigene Ich konzentrierten) Verstehen gibt, dann kann sie nicht einfach aus der Natur stammen, sie kann aber auch nicht einfach aus einer „Über-Natur“ folgen. Woher aber dann? Wenn es untauglich ist, als Antwort auf diese Frage auf etwas immanent oder transzendent Gegebenes zu rekurrieren, dann muß man sich auf den Vollzug der Verstehens-Konstruktion des Ich konzentrieren. Er vollzieht sich ja, das ist gewiß. Und dieser Vollzug von Verstehen kann auch von der Psychoanalyse nicht bestritten werden, die sich ja seiner bedient. Das Verstehen läßt sich nun aber nirgendwoher begründet ableiten. Also, muß man sagen, steht es auf sich selbst, ist unbedingt. Allerdings wäre es falsch, diese Unbedingtheit als Unmittelbarkeit aufzufassen, als etwas, das einfach da ist. Das kann nicht stimmen, weil damit ja noch nicht erklärt ist, daß „da“ etwas ist, das „sich“ versteht. Es muß also im Verstehen eine Bewegung stattfinden, die dafür sorgt, daß in der Ordnung der Dinge, die verstehend vorgenommen wird, eine Selbstbeziehung stattfindet, welche sich ihrerseits keinem gegenständlichen Grund mehr verdankt. Es ist diese Formulierung, die Frankls Rede vom „unbewußten Gott“ meint. Sie ist also alles andere als trivial.

Um den etwas abstrakten Gedankengang anschaulicher zu machen: In der Therapie zeigen sich Lebensprobleme, die in die Behandlung führen. Sie sind insgesamt von der Art, daß sie den Lebensvollzug so sehr stören, daß ihnen Krankheitswert zugemessen werden muß. Sie aufzulösen oder wenigstens einen Umgang mit ihnen zu erlauben, setzt voraus, sie in einen Zusammenhang des Verstehens einbringen zu können. Dafür ist einerseits eine Analyse der unbewußten (Trieb-)Kräfte nötig, die mit den akuten Lebensproblemen verbunden sind. Diese Analyse jedoch nimmt immer schon eine Kraft des konstruktiven Verstehens in Anspruch. Auf deren Vorliegen muß die Therapie sozusagen a priori setzen. Dabei zeigt sich, daß sich die Fähigkeit des Verstehens immer – nur! – am konkreten Material des zu deutenden Lebens artikuliert. Darum ist es nicht nur müßig, sondern unmöglich, nach so etwas wie einer „reinen“ Kraft des Ich in seinem Verstehen zu fragen. Es gibt kein „reines“ Verhältnis zwischen „Gott“ und dem „Ich“, sondern nur die Wirksamkeit der konstruktiven Kraft des Verstehens im angefochtenen Einzelfall eines individuellen Lebensproblems. Gleichwohl kommt die unbedingte Fähigkeit

zum Verstehen gerade unter den Bedingungen zur Geltung, wo sich das Verstehen „nicht von selbst ergibt“. Gerade die therapeutische Situation ist also ein Ort, die unbedingte Macht des Verstehens zu gewahren.

(5) Wenn man sich den Gedankengang so zurechtlegt, dann wird der volle Sinn der Rede Frankls vom „unbewußten Gott“ verständlich. Es handelt sich um eine im Vorgang des Verstehens selbst angesiedelte Instanz, die dessen Freiheitsvollzug erklärt. Es kann unter den lebensweltlichen Bedingungen der Beschränkung ein Widerlager gegen diese Beeinträchtigungen in Anspruch genommen werden, das sie dem eigenen Selbstverständnis zuzuordnen erlaubt. Dabei treten gewissermaßen die aus der Triebnatur stammende Bestimmung des (kranken) Menschen und die Verstehensfähigkeit des sich mit seiner Krankheit auseinandersetzen Menschen einander gegenüber – und der nähere Sinn der Therapie besteht darin, die Sinnkonstruktionen im Verstehen so auszubauen, daß die Störungs- und Schädigungspotentiale eingedämmt werden können. Ohne die Fähigkeit zum Selbst-Verstehen hinge die Psychotherapie in der Luft bzw. wäre von einer Manipulation in bester Absicht nicht zu unterscheiden. Dabei kommt es definitiv nicht darauf an, die Instanz, die gegen die bedrängenden Lebensumstände das Verstehen mobilisiert und motiviert, als solche, separat von ihren Wirkungen, vorzustellen oder zu thematisieren. Der „unbewußte Gott“ kann unbewußt bleiben – wenn man sich denn überhaupt nur der Kontingenz dieser Kraft zum Verstehen innewird.⁸

c. Diese Konstellation des „unbewußten Gottes“ enthält nun vier metatherapeutische Konsequenzen in sich, Einsichten also, die therapeutische Interventionen leiten, ohne selbst schon individuelle Behandlungsschritte zu sein, die sich selbstverständlich nur aus konkreten Lebensgeschichten ergeben. Dabei nehme ich den Sinn-Begriff zur Hilfe, der übrigens – man wird sagen müssen: überraschenderweise – in Frankls philosophischer Dissertation kein einziges Mal auftaucht.

(1) Bereits die Psychoanalyse kam ja nicht umhin, mit so etwas wie einer insgeheim gegebenen Grammatik der Triebe zu rechnen. Als psychische Funktionen sind sie, wie versteckt auch immer, nicht nur triebmechanische Phänomene, sondern grundsätzlich sinnhaft verfaßt. Frankls Existenzanalyse erlaubt es nun, diese Sinnhaftigkeit der Triebe nicht nur zu unterstellen, sondern sie mit dem Sichselbstverstehen des Ich zusammenzubringen. So gewiß die komplexe Struktur des Ich sich im Geflecht von organismischen und intellektuellen Funktionen der Psyche aufbaut, so gewiß haben die Elemente dieser Struktur einen gemeinsamen Charakter: als Gefühle dem Bewußtsein grundsätzlich erschlossen zu sein. Daher kann sich die Existenzanalyse als Therapie durchaus mit der Psychoanalyse verbinden. Man kann es sogar noch schärfer sagen: Eine existenzanalytische Therapie, die sich als Alternative zur Psychoanalyse

⁸ Hilfreich ist die Zusammenfassung in Frankl, *Der unbewußte Gott*, GW 5, 167 f.

verstehen wollte, wäre in Gefahr, ihre kritisch-aufklärende Wirkung zu verfehlen, sofern sie die unbewußten Spannungen in der Psyche in Sinn aufzulösen beanspruchen würde.

(2) Aus dieser Parallele von psychoanalytischer und existenzanalytischer Therapie folgt nun als Binnenbeschreibung der Existenzanalyse, daß der gelungene Ich-Sinn, wenn man das Sichverstehen in therapeutischer Hinsicht in seiner Zielperspektive einmal so abkürzen darf, selbst aus einem gestörten Ich-Sinn erwächst. Am Anfang ist der Un-Sinn, hieße das im Blick auf das therapeutische Verfahren. Nicht in dem Verständnis, daß etwa Sinn aus reinem Nicht-Sinn entstehen könnte; wohl aber so, daß ein falscher oder verquerer Sinn stets den empirischen Ausgangspunkt des Sichverstehens abgibt. Natürlich kann man schon diese Feststellung nur unter der grundsätzlichen Voraussetzung der Anwesenheit von Sinn treffen. Es zeigt sich aber bereits in einer nicht der Therapie bedürftigen Lebensgeschichte, daß die genauen Umstände, unter denen das Leben geführt werden muß, einer individuellen Aneignung bedürftig sind, also nach einer Koordination von Fremdverstehen und Sichverstehen verlangen. Oder noch einmal anders gesagt: Nicht erst die beängstigenden Momente der triebhaften Bestimmung des Ich suchen Aufklärung, sondern auch die sinnkonstitutiven Elemente des Ich selbst brauchen eine Anregung zu ihrem Selbstvollzug. Im Falle der Therapie geschieht das durch das Setting von Patient und Arzt, also durch verteilte Rollen – durch die aber nichts anderes bezweckt wird, als was sich in einem weniger beeinträchtigten Leben auch ohne diese methodische Intervention ereignen würde.

(3) Diese Beschreibung wirft nun ein Licht auf das Verhältnis von Klient und Therapeut bzw. von Patient und Arzt. Es ist in zweifacher Weise zu benennen. Einmal gilt, daß Patient und Arzt grundsätzlich von derselben Struktur sind, sich selbst verstehen zu können und zu müssen. Das macht das tatsächliche Verhältnis empirisch fließend; auch der Arzt kennt ja – und hat in seiner Ausbildung methodisch kennengelernt – die Umstände und Probleme einer Ich-Sinnbildung. Eben diese strukturelle Identität bei positioneller Differenz im Behandlungsprozeß befähigt ihn überhaupt zu seinen therapeutischen Interventionen. Sodann wird an den Therapeuten die Anforderung gestellt, sich über die Aufbaumomente des Ich-Sinns, um noch einmal bei diesem Ausdruck zu bleiben, Klarheit verschafft zu haben. Es ist schon nicht zufällig, daß der Arzt Frankl eine philosophische Dissertation vorlegt. Es wären daher – durchaus in therapeutischem Sinn, nicht nur als allgemeine Bildungsvoraussetzung – philosophische Kenntnisse auf seiten des Seelenarztes nötig. Kommen sie in der heutigen Ausbildung vor? Im klassischen Medizinstudium jedenfalls nicht. In der psychoanalytischen Ausbildung an den Instituten?

(4) Was nützt die Philosophie dem Therapeuten? Nun, eine philosophische Ausbildung in therapeutischer Absicht bringt eine ganz ursprüngliche Ausrichtung der Philosophie erneut ans Licht: Philosophie als Lebensorientierung. Es ist nicht egal, welcher Philosophie man folgt. Fichtes Satz in diesem Sinn ist völlig zutreffend: „Was für Philosophie man wähle, hängt ... davon ab, was

man für ein Mensch ist.“⁹ Nur daß diese Wahl nicht quasi existentialistisch vorgestellt werden darf, wie ein ursprüngliches und unbefragbares Sich-Festlegen. Sondern eher zu denken ist als Resultat einer Art von denkerischer Selbsterfahrung, die die philosophischen Theorien stets darauf hin befragt, was sie über den Menschen sagen, der ihnen folgt; oder vielleicht noch genauer: was sie aus einem Menschen machen, der ihnen anhängt. Der Therapeut im Franklschen Sinn, wie er sich aus der Schrift ergibt, der wir gerade folgen, ist seinem Klienten dadurch ein Gegenüber, daß er die Philosophie als Horizont des eigenen Sichverstehens schon einmal abgemessen hat.

Vom „unbewußten Gott“ war die Rede als Hintergrund existenzanalytischer Therapie. Nicht umsonst wählt Frankl diesen ja auch religiös konnotierten Ausdruck. Darum gilt dem Verhältnis von Therapie und Religion unsere nächste Aufmerksamkeit.

d. Wer im therapeutischen Kontext von Religion spricht, sieht sich – heute gewiß noch mehr als Ende der vierziger Jahre in Wien – dem Vorwurf einer Kategorienvermischung ausgesetzt. Daher ist hier trennscharf zu unterscheiden. Wir können Frankls Aufstellungen ganz gut folgen. Dabei rufe ich die vorhin erwähnte, im konstruktiven Durchgang vielleicht etwas rätselhaft gebliebenen Bemerkung in Erinnerung, daß man die eigene Freiheit nicht von einem Gott abhängig machen darf, den man sich als pures Gegenüber vorstellt. Das wäre der Verlust eigener Freiheit ebenso wie, theologisch geredet, Götzenverehrung. Welche Rolle spielt nun aber die Religion in der Rede vom unbewußten Gott?

Wir haben gesehen, daß sich dieser Ausdruck aus Gründen der psychotherapeutischen Arbeit nahegelegt hat, nicht im Ausgang von einer Religion, weder dem Judentum noch dem Christentum. Daher ist der Zugang zunächst ein funktionaler. Frankl benennt denjenigen Hintergrund, der ein konstruktives Sichverstehen ermöglicht, aufgrund der Unmittelbarkeit und Unbedingtheit des Verstehens mit dem Namen des religiösen Zentralsymbols. Aber er unterscheidet diesen Namen zugleich von der Verwendungsweise in religiösen Sprachspielen. Denn Gott heißt hier „der unbewußte“ Gott – im Unterschied zum verborgenen Gott. Der verborgene Gott ist sozusagen die Rückseite des offenbaren Gottes; der Ausdruck „unbewußter Gott“ dagegen bezieht sich auf das Bewußtsein, das als solches Gott nicht kennt – obwohl auf die mit seinem Namen verbundene Funktion nicht verzichtet werden kann. „Der unbewußte Gott“ – das ist eher eine hermeneutische als eine theologische Bezeichnung.

Zugleich wahrt sie in Frankls Verwendung sehr genau die Grenze, die dem Umgang mit dem Gottesnamen auch theologisch gesetzt ist. Denn in der Tat ist es theologisch nicht erlaubt, Gott zu einem Gegenstand zu machen, den man erst einmal annehmen und glauben muß, bevor man sich zu ihm ins Verhältnis setzt. Vielmehr kommt im Christentum (und auch im Judentum) Gott

⁹ Fichte, Versuch einer neuen Darstellung. Erste Einleitung, 17.

gerade als vorbewußter Grund des Bewußtseins zur Geltung. Das bedeutet für unseren Zusammenhang, daß mit Gottes Wirken als dem Grund der Freiheit immer zu rechnen ist – auch da, wo man ihn nicht *expressis verbis* anerkennt und verehrt. Umgekehrt macht auch seine Verehrung aus ihm kein Objekt, das dem Bewußtsein gegenüberstünde.

Diese Überlegungen helfen uns nun, Religion und Therapie einander zuzuordnen. In der beschriebenen Weise wirkt sich der „unbewußte Gott“ stets als der Grund der konstruktiven Tätigkeit des Verstehens im Ich aus. Das gilt unabhängig davon, ob man von Gott redet und mit ihm religiös umgeht. Allerdings kann dann auch im therapeutischen Prozeß Religion nicht um jeden Preis ferngehalten werden. Denn es ist ja nicht auszuschließen, daß dieser grundsätzlich schon anonym wirkende Grund auch als solcher aus- und angesprochen wird. Eine prinzipielle Religionskritik wie bei Freud gibt es folglich bei Frankl nicht – und wir haben, so denke ich, verstanden, warum das so ist. Das heißt jedoch nicht, daß allen Typen von religiöser Inanspruchnahme Gottes in gleicher Weise therapeutisch begegnet wird. Hilfreich ist diejenige Umgangsweise, bei der Gott ganz und gar in der Position des Grundes des Bewußtseins gesehen und gelassen, also radikal ungegenständlich aufgefaßt wird. Dieser Gott wirkt, so könnte man theologisch sagen, als Geist und im Geist. Er läßt sich nicht zum Götzen machen. Dagegen kann es auch eine religiöse Haltung geben, bei der Gott als einschränkende, verurteilende Gegeninstanz zum Menschen aufgefaßt wird – das ist ein Weg, der ziemlich sicher in eine Neurose führt, jedenfalls das freie Sichverstehen hemmt oder unmöglich macht.

Der „unbewußte Gott“ ist also Hintergrund der existenzanalytischen Arbeit. Aber Religion, also ein ausgeführtes Gottesbewußtsein, ist keine Voraussetzung dieser Art von Psychotherapie. Wo die Religion ausgesprochen wird, wird sie als Horizont von Sinnbildung der therapeutischen Kritik und damit der Frage unterworfen, ob sie förderlich oder hinderlich ist. So lassen sich religiös bedingte Neurosen behandeln – ohne daß darüber die Religion selbst verschwinden müßte.¹⁰ Nur anmerungsweise sei gesagt, daß das natürlich auch theologisch interessant ist.

5. Das Ich in der Existenzanalyse und die Philosophie

Wir hatten mit der Beobachtung begonnen, daß die philosophische Rekonstruktion der Psychotherapie die Geltungsansprüche psychotherapeutischer Verfahren zur Debatte stellt. Allerdings ergibt sich nun auch eine Rückwirkung der therapeutischen Verfahren, hier: der Existenzanalyse, auf die Philosophie.

¹⁰ Vgl. die therapeutische Bearbeitung von religiösen Fragen im Kapitel über existenzanalytische Traumdeutung, Frankl, *Der unbewußte Gott*, GW 5, 158-161.

Im Blick auf Schelling konnten wir konstatieren, daß die klassische deutsche Philosophie um 1800 ein deutliches Bewußtsein von der zentralen, aber auch prekären Stellung des Ich gewonnen hatte. Es ist, bei aller Selbstbehauptung, doch ein fragiles Phänomen, sofern es nicht ohne seine natürliche Herkunft zu denken ist, die es durch und durch prägt – so daß es seine kulturell-geschichtliche Selbstdarstellung nur in dem angestregten und unabgeschlossenen Prozeß vornehmen kann, den wir Geschichte nennen. Die Stellung in der Natur und die Verantwortung für die Geschichte gehen Hand in Hand. Der Begriff der Geschichte hat sich damit grundsätzlich verändert, denn er meint einen universellen Weg, auf dem alle Menschen sich gemeinsam befinden. Darum ist über das Geschick der Menschen auch nur gemeinsam zu entscheiden. Das Geschick der Individuen und das der menschlichen Gattung sind fortan untrennbar verwoben.

Die Geschichte ist nicht nur nicht zu Ende, auch ihr Ausgang steht auf dem Spiel. Das Leiden der Menschen, in ihrem seelischen wie in ihrem leiblichen Leben, ist und bleibt eine Signatur unserer Zeit. Die Psychoanalyse hat das vor hundert Jahren so tief verfolgt wie kaum eine andere Wissenschaft, und Freud war, wie wir wissen, höchst skeptisch hinsichtlich der Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft. Doch ist damit ein Verfallsprozeß angezeigt und eingeleitet? Nicht nur die therapeutische Intuition spricht dagegen, die stets mit der Aussicht auf individuelle Heilung und auf objektives Gelingen verbunden ist; selbst dann, wenn „nichts mehr zu machen“ ist. Warum halten wir an dieser Perspektive fest? Äußere Gründe dafür gibt es nicht. Empirisch betrachtet, bleiben alle Wetten auf die Zukunft unentschieden. Aber wir haben dieses eigentümliche Versprechen des Verstehens in uns. Ein Versprechen, das noch tief in unsere Treib- und Bedürfnisstruktur hinabreicht. Ein Versprechen, von dem wir uns nicht abbringen lassen, weil wir uns selbst nicht verlassen können. An diese Intuition, die auch in der therapeutischen Intervention spürbar ist, schließt die Existenzanalyse Frankls an. Sie verbindet diese geschichtsphilosophische Option mit therapeutischer Praxis, philosophischer Einsicht und religiösen Überzeugungen. Darum ist sie auch für ein philosophisches Konzept vom Ich aufschlußreich und anregend. Sie macht klar, daß sich eine umfassende Sorge um das Ich nicht nur auf Ich-Konzepte beschränken kann, sondern eine Praxis der teilnehmenden Fürsorge verlangt, in der geschichtlichen Situation, die uns alle verbindet.

6. Das Ich in der Seelsorge

Die große Entdeckung Frankls besteht, wie unsere Analyse zeigte, in dem scharf gefaßten Bewußtsein davon, daß sich Sinn über die dem Ich innewohnende Kompetenz zur Selbstbeziehung vermittelt. Zu den Geschicken des eigenen Lebens Stellung nehmen zu können, setzt ja eben voraus, zu sich selbst

in einem Verhältnis zu stehen, das es erlaubt, sich selbst als Ich von seiner Lebensgeschichte zu unterscheiden, um beide aufeinander zu beziehen und als unwiderrufliche Einheit zu bejahen. Damit unterscheidet sich der subjektivitätstheoretisch gefaßte Sinnbegriff Frankls von allen Konzeptionen, die Sinn über einen universalen Umfang des Sinnvollen quasi gegenständlich aufzubauen bestrebt sind.

Diese Konzentration des Sinnbegriffs steht in einer interessanten Parallele zur Geschichte der Religion in der Moderne. Denn seit der Aufklärung, insbesondere seit Kant, ist nicht mehr die äußere Welt der Kosmologie der Bezugsrahmen von Religion, sondern das Subjekt, das sich in der Welt versteht. Alle religiösen Fragen sind daher auf die Verfassung des Subjekts hin zu erörtern, und Gott erweist sich als er selbst gerade darin, daß er sich in der Konstitution des Ich zur Geltung bringt, von dem her dann überhaupt erst zu bestimmen ist, was als äußere Realität in Betracht kommt. Diese Einsicht gilt es nun auch für theologische Debatten über den Sinnbegriff zu berücksichtigen. Es handelt sich, bei Frankl ebenso wie in einer über ihren geschichtlichen Stand aufgeklärten Theologie, um einen transzendentalen Sinnbegriff, von dem alle empirischen Anmutungen fernzuhalten sind.

Aus dieser Perspektivenverschiebung ergibt sich für die Praxis der Religion, daß die Behandlung von sinnhaften Lebensfragen in den Mittelpunkt tritt – sowohl in der Predigt als auch und vor allem in der Seelsorge. Die Predigt ist aufgefordert, die religiösen Bildwelten auf ihren subjektiv aneignungsfähigen Sinn hin auszulegen; in der Seelsorge wird die Aufgabe, Religion für das Subjekt zu erschließen, noch direkter unter die Maxime der individuellen Aneignung gestellt. Ja, Seelsorge zielt, ihrem Namen und Begriff entsprechend, auf nichts anderes als die Sinnentdeckung, die die Seele als sinnsuchendes Subjekt an sich selbst macht – im thematischen Umweg über Elemente religiöser Kommunikation.

Denn sofern es sich bei allen subjektbezogenen Sinnbildungen um transzendente Vorgänge handelt, in denen die Sichtweisen ausgebildet und verändert werden, mit denen ein Mensch in der Welt lebt, läßt sich die Erörterung derselben nur in symbolischer Kommunikation vornehmen, die sich von jeder Verständigung über Gegebenheiten in der Welt unterscheidet. Ärztliche und religiöse Seelsorge stehen insofern vor derselben Aufgabe und müssen sich kategorial derselben Mechanismen bedienen. So wie es die ärztliche Seelsorge damit zu tun hat, den Patienten mittels ihrer Interventionen einen Horizont zu eröffnen, in dem sie zu sich kommen können, also einen Selbst-Sinn empfinden lernen, so geht es der religiösen Seelsorge um dieselbe Aufgabe, wenn sie sich religiöser Bildwelten bedient. Dabei ist es nicht um den scheinbar gegenständlichen Gehalt, sondern um die subjektbezogene Funktion zu tun, die sich aus den religiösen Bildern und Symbolen ergibt. Aber ärztliche und religiöse Seelsorge sind sich nicht nur im Blick auf den kategorialen Status der Medien ihrer Kommunikation einig, sie stehen auch in derselben Gefahr, nämlich die funktionale Zielsetzung aus dem Auge zu verlieren. Im Falle der ärztlichen

Seelsorge etwa darf nicht ein einziges und festgefügt symbolisches Bezugssystem die Aufgabe übernehmen wollen, als Horizont der Sinnfindung gebraucht und angeboten zu werden. Der Arzt darf also, auch wenn er „als Mitmensch“ agiert, nicht sein Sinnsystem dem Patienten aufdrängen. In der religiösen Seelsorge stellt sich dieses Problem analog so dar, daß nicht Zustimmung zu religiösen Vorstellungswelten angestrebt werden soll und kann, um davon eine subjektive Sinnbildung zu erwarten.

Eine weitere Gefahr für eine sinnbezogene Seelsorge ist unvermeidlich. Wenn, wie wir sagten, der Sinnbegriff bei Frankl und einer ihm darin folgenden religiösen Seelsorge einen transzendentalen Status besitzt, müssen sowohl der Unterschied zur empirischen Welt als auch die Beziehung zu ihr artikuliert werden. Im Blick auf den Unterschied verlangt festgehalten zu werden, daß sich Sinnbildung allein im Verhältnis des Subjekts zu seinem nichtempirischen Sinngrund ergibt, wie immer dieser symbolisiert werden mag. Unter dem Aspekt der Beziehung gilt es festzuhalten und durchzuarbeiten, daß die individuelle subjektive Sinndimension, die sich auftut, eben das Verhältnis des Menschen zu seiner Lebenswelt konstituiert, also alles andere als abstrakt ist.

Diese Doppelsituation nun ist es, die besondere Anforderungen an die seelsorgliche Praxis stellt. Denn es kommt die Versuchung auf, die Triftigkeit der subjektiven Sinnbildung und den Erfolg der empirischen Lebenswelt zu vermischen – oder den Sinn vom Erfolg abhängig zu machen. Angesichts dieser Problematik ist es geraten und nötig, sich auf die Dynamiken zu besinnen, die den symbolischen Sprach- und Bildwelten innewohnen, mit denen die verschiedenen Seelsorgeverfahren arbeiten. Grundsätzlich lassen sich zwei Tendenzen unterscheiden: die Tendenz zu einer angestrebten Ganzheitlichkeit und die Tendenz zu einer erprobten Differenzkompetenz.

Dem Trend zur Ganzheitlichkeit unterliegen Symbolwelten, die die als bedrohlich erlebte Vereinzelung des Individuums durch Überführung einen größeren Zusammenhang aufheben oder jedenfalls erträglich gestalten wollen. Dabei werden Bilder gebraucht, die trotz ihres eindeutig symbolischen Charakters einen zugleich realistischen Anspruch erheben. Alle Bestrebungen in dieser Richtung bekommen einen esoterischen Anstrich; sie wollen die Differenz von Umwelt und die Innenwelt synchronisieren, wenn nicht eliminieren. Regelmäßig stellt sich diese Problematik ein, wo der Unterschied von subjektiver Sinnbildung und objektiver Lebenswelt – sei es durch Spiritualisierung der Physik, sei es durch Materialisierung der Psyche – aufgehoben werden soll. In der Religion ist es die Dominanz einer unreflektierten Schöpfungs-Metaphorik, die in diese Richtung führt, welche transzendente und empirische Gesichtspunkte vermischt. Man kann, wie man am Beitrag von Maike Schult in diesem Band sieht, den Eindruck gewinnen, daß auch seriöse Reflexionen zum Sinnbegriff in der Seelsorge diesem Gesichtspunkt der Unterscheidung der Dimensionen nicht hinreichend Raum geben. Aber auch logotherapeutische Interventionen sind kritisch unter dem Aspekt zu reflektieren,

ob sie Lebens-Sinn und Welt-Sinn ineinanderzuschieben. Frankls sogenannte Dimensional-Ontologie weist ein Gefälle in diese holistische Richtung auf.

Dagegen besitzt die trennscharfe Unterscheidung der beiden Sinn-Dimensionen, die ja die Form ihres Zusammenbestehens ist, erhebliche Vorteile. Insbesondere dann, wenn man – wie in dem Beitrag von Dieter Lotz zu sehen – das Faktum des „Stellungnehmens“ zu sich in der Welt als maßgebliches Kriterium logotherapeutischer Praxis unterstreicht. Für die christliche Seelsorge, insbesondere protestantischer Provenienz, ist die Konzentration auf den Subjekt-Sinn eine unerläßliche Bedingung. Denn dem protestantischen Bewußtsein ist die Erfahrung eingeschrieben, daß es nicht nur in einer bleibenden Spannung zu seiner Lebenswelt steht, sondern, tiefer noch, mit sich selbst zerfallen ist. Dabei tritt der eigentümliche Sachverhalt vor Augen, daß das Ich von seinem Sinnbildungsverlangen nicht loskommt, dieses aber, aufgrund der Beschränkung auf die eigenen Kräfte, stets nur desaströs umzusetzen vermag. Diesem fehlgehenden, aber mächtigen Bestreben verdanken sich alle Phänomene, die nach theologischem Urteil als Sünde bezeichnet werden. Ihm widersteht nichts anderes erfolgreich und zielführend als die Gnade Gottes, durch die sich die subjektive Sinnbildung als gelingend erfährt. Oder anders gesagt: Da, wo durch die Aufklärung in der Seelsorge verstanden und erfahren wird, daß die Einheit der Subjektivität sich allein Gott verdankt, so sehr das abstrakte Bestreben danach bereits zu jedem Menschen gehört, kommt es zu einer Sinnbildung, in der sich ein Mensch, ungeachtet äußerer Umstände, als anerkannt und geachtet, ja geliebt, empfindet. Dafür ist aber vorausgesetzt, daß die Markierungen der Differenz nicht verschoben werden. Das Ich ist nicht – und bleibt nicht – Herr im eigenen Hause. Es ist sich entzogen, und es hat sich nur in dieser Entzogenheit. Das ist ein Grund, in der Seelsorge an der Nähe zu elementaren psychoanalytischen Einsichten festzuhalten, gerade wenn man sich der scheinbar naturwissenschaftlichen Metaphorik der Psychoanalyse nicht überlassen, sondern an kritischen Einsichten Frankls festhalten möchte. Die weitere Ausarbeitung einer Seelsorge, die sich auf einen Sinnbegriff konzentriert, wie er von Frankl entworfen wurde, die dessen transzendentalen Charakter festhält und methodisch zur Durchführung bringt, könnte sich als lohnend erweisen; es wäre aussichtsreich, in dieser Richtung der Aufforderung von Maike Schult in diesem Band nachzukommen.

Bibliographie:

- Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98) (Philosophische Bibliothek 239), Hamburg: Meiner 1975 (dort S. 17).
Viktor E. Frankl, Der unbewußte Gott, Wien: Amandus-Edition 1948.
Viktor E. Frankl, Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion, 13. Auflage (nach der 7., wesentlich erweiterten Auflage), München: dtv 2015.

- Viktor E. Frankl, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Und Vorarbeiten zu einer sinnorientierten Psychotherapie. Hg. v. Alexander Batthyány, Karlheinz Biller und Eugenio Fizzotti, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2011.
- Viktor E. Frankl, *Gesammelte Werke*, Bd. 5: Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben. Hg. v. Alexander Batthyány, János Vik, Karlheinz Biller und Eugenio Fizzotti, Wien/Köln/Weimar: Böhlau 2018.
- Sigmund Freud, Das Ich und das Es (1923), in: Sigmund Freud Studienausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main: Fischer 1975, 273-330.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800) (Philosophische Bibliothek 254), Hamburg: Meiner 1957 (dort S. 156-167. 200-220).