

# Pathogene Religiosität

Diplomarbeit  
zur Diplomprüfung in der Psychologie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt  
von  
Rainer Klein

München 1986

© 1986 – 2008 Dipl.-Psychologe Rainer Klein  
([www.psychotherapie-klein.de](http://www.psychotherapie-klein.de))

Die Arbeit und ihre Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf deshalb der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Autors.

Die Informationen und Ratschläge in dieser Arbeit wurden sorgfältig erwogen und geprüft, dennoch kann eine Garantie nicht übernommen werden. Der Autor haftet nicht für Personen-, Sach- und Vermögensschäden, die direkt oder indirekt aus der Anwendung oder Verwertung der Angaben in dieser Arbeit entstehen. Für Hinweise und Anregungen sind wir dankbar. Zuschriften bitte an den Autor.

Satz und Layout:  
DTP-Service Diehl  
([www.dtp-diehl.de](http://www.dtp-diehl.de))

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität.</b>	5
1.1. Begriffsklärungen	5
1.1.1. Religion und Religiosität	5
1.1.2. Gesundheit und Pathogenität	7
1.2. Religiosität als sozialisationswirksamer Faktor.	8
1.2.1. Religiosität – ein Epiphänomen?	8
1.2.2. Religiosität – von vernachlässigbarer Wirkung?	10
1.2.3. Zur Beweisbarkeit der Wirkung von Religiosität	10
1.3. Die Pathogenität der Religiosität	11
1.3.1. Das pathogene Potential der Religiosität	11
1.3.2. Bedingungen der pathogenen Wirkung der Religiosität	13
1.4. Der psychologische Stellenwert der Pathogenität der Religiosität	14
1.5. Kritische Anmerkungen zur Rezeption der Religiosität und ihrer Pathogenität in Psychoanalyse und psychoanalytisch orientierter Praktischer Theologie	15
1.5.1. Die Vernachlässigung der Religiosität in der Psychoanalyse	15
1.5.2. Pathogene Religiosität und theologische Apologetik	17
1.5.3. Reduktionistische Konzepte pathogener Religiosität	19
1.5.3.1. Reduktionistische Konzepte pathogener Religiosität von religiös orientierten Psychologen	19
1.5.3.2. Erich FROMMS Konzept der autoritären vs. humanistischen Religion	22
<b>2. Tilmann MOSERS „Gottesvergiftung“ als exemplarischer Fall pathogener Religiosität</b>	24
2.1. Biographische Daten	25
2.1.1. Die Herkunftsfamilie	25
2.1.2. Die soziale Situation der Familie	26
2.1.3. T. MOSERS Kindheit und Jugend	26
2.1.4. T. MOSER als Erwachsener	28
2.2. Die Rolle der Religiosität in MOSERS Biographie	29
2.2.1. Die Bedeutung der Religiosität in MOSERS Herkunftsfamilie	29
2.2.2. Pathogene Religiosität in MOSERS Biographie	29
2.2.2.1. Religiosität als Beziehungersatz	29
2.2.2.2. Religiosität als Mittel der Weltflucht und der defizitären Realitätsbewältigung	31
2.2.2.3. MOSERS Allmachts- und Erwähltheitsphantasien	32
2.2.2.4. Religiöse Identifikationsmuster	33
2.2.2.4.1. Die religiös aktive Zeit	33
2.2.2.4.2. Die nach-religiöse Zeit und das Weiterwirken des Verdrängten	34
2.2.2.5. Religiöse Schuld- und Angstgefühle	37
2.2.2.5.1. Gott als die „Krankheit der unerfüllbaren Normen“	37
2.2.2.5.2. Die Sünde des religiösen Zweifels	39
2.2.2.5.3. Die Angst vor der Verwerfung	40

<b>3. Die Dichotomie des religiösen Subjekts als psychologisches Kernproblem der pathogenen Religiosität</b>	41
3.1. Von der anal-sadistischen zur sado-masochistischen Gottesbeziehung	41
3.2. Die Kirche und der Gläubige	44
3.3. Abwehr von Sexualität und Aggression	46
3.4. Der Ritus als Abwehr: die zwanghafte Variante des mißglückten Versuchs, die Dichotomie zu überwinden	49
3.5. Das Helfersyndrom: die depressive Variante des mißglückten Versuchs, die Dichotomie überwinden	50
3.6. Die pathogene Bedeutung des religiösen Zweifels und seiner Abwehr	52
<b>Nachwort</b>	54
<b>Anmerkungen</b>	55
<b>Literaturverzeichnis</b>	64

# 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

## 1.1. Begriffsklärungen

### 1.1.1. Religion und Religiosität

Bevor die Frage nach der Pathogenität der Religiosität angegangen werden kann, soll zuerst kurz dargestellt werden, welcher Begriff von Religion der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt:

Religion ist zunächst eine bestimmte Form von Aussagen über die Totalität der Wirklichkeit und das Verhältnis des Individuums zu ihr<sup>1</sup>. Neben religiösen Aussagen im engeren Sinne (z.B. über das Wesen Gottes) enthält das religiöse Bezugssystem ethisch-moralische Bestimmungen (z.B. das Gebot der Nächstenliebe). Zugleich umfaßt es bestimmte, auf diese inhaltlichen Aussagen bezogene Praktiken (Ritus, Gebet, etc.). Ihr Spezifikum gegenüber anderen Welterklärungsmustern wie der Philosophie und verschiedenen Ideologien liegt nun darin, daß die Fragen nach dem Sinn des Lebens, der Wahrheit, dem angemessenen Handeln etc. mit dem Rekurs auf ein „Heiliges“, auf das hin zu handeln sei, beantwortet werden. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist dabei entscheidend, daß die Aussageform der religiösen Rede ihrem Inhalt unangemessen<sup>2</sup> ist: Sie benutzt der Empirie entlehnte Begriffe der Vorstellung (im Sinne Kants)<sup>3</sup>, um etwas Nichtempirisches zu beschreiben (z.B. Gott als Vater).

Mit der Inadäquanz von Form und Inhalt verbunden ist die Unfähigkeit des religiösen Subjekts, seine eigene Tätigkeit (Vorstellen) als konstitutiv für den Gehalt des Vorgestellten mitzudenken. Dies hat zur Folge, daß Form und Inhalt ständig Gefahr laufen, kurzgeschlossen zu werden; die Vorstellung wird mit dem Vorgestellten verwechselt. Auf der Ebene der Vorstellungen kommt es zwangsläufig zu Widersprüchen (vgl. z.B. den Gegensatz von Gott als gütigem Vater und strafendem Richter). In ihnen wird der Verlust an Kommunikationsfähigkeit und -möglichkeit manifest<sup>4</sup>.

Der Gläubige denkt seine Identität als in, von und durch Gott gegründete. Auf der Ebene des vorstellungshaften religiösen Bewußtseins entsteht jedoch das Problem, daß er Gott und sich selbst mehr oder minder als gegenseitig ausschließend denkt. Es kommt zu einer Dichotomie: dem Gegensatz von Gott und Mensch. Seine Identität auf Gott zu gründen, bedeutet unter diesen Bedingungen, die eigene Identität wesentlich auf einer Spaltung aufzubauen. Entsprechend droht die gesamte Wirklichkeitserfahrung und -deutung des Gläubigen in Gegensätze zu zerfallen, die analog zu Gott und Subjekt nicht

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

miteinander vermittelbar scheinen. Die Unvermittelbarkeit von Gegensätzen wird zum Grundbestandteil seiner religiös geprägten Erfahrung der Wirklichkeit: Gott – Welt, Leib – Seele, Egoismus – Altruismus, Zweifel – Glaube, Aggression – Liebe, Freiheit – Ordnung, Sünde – Unschuld, Erwählung – Verwerfung u.ä. stehen sich weitgehend getrennt und unvermittelbar gegenüber. Daß Gott im religiösen System als die Verkörperung aller Qualität in Vollendung gedacht wird (Allmacht, Allwissenheit, Güte etc.) hat auf dem Hintergrund der Dichotomie für das Subjekt fatale Auswirkungen. Indem sich der Gläubige als von Gott (der „jenseits“, „transzendent“ vom Subjekt zu existieren scheint) getrennt vorstellt, muß er sich selbst zugleich immer auch als defizitär angesichts des vollkommenen Gottes denken. Unvermeidliche Folge ist ein negatives Selbstbild.

Die Dichotomie muß also insofern pathogen wirken, als das individuelle Subjekt die Dichotomie einseitig sich selbst als defizitärem Subjekt zuschreibt. Es ist nicht in der Lage, die benannte Gegensätzlichkeit zu überwinden, da sie als unüberwindbare Dichotomie von Gott und Mensch vorausgesetzt wird. Die Pathogenität bezieht sich dabei nicht allein auf das Verhältnis von Gott und Subjekt, sondern auch auf das Verhältnis des Subjekts zur Wirklichkeit insgesamt, zumal die Wirklichkeit religiös interpretiert wird. Da Gott nach Auffassung des religiösen Bewußtseins die gesamte Wirklichkeit bestimmt, muß die Wirklichkeit und das Verhältnis des religiösen Subjekts zu ihr ebenfalls weitgehend dichotom wahrgenommen werden. Alle Versuche, diese Dichotomie von seiten des individuellen Subjekts zu überwinden, sind zum Scheitern verurteilt, solange die Dichotomie von Gott und Mensch als Grundlage der religiösen Identität unangetastet bleibt.

Psychologisch ausgedrückt handelt es sich hierbei um eine Fixierung einer Subjekt-Objekt-Spaltung, in der das Subjekt von vorneherein auf verlorenem Posten steht, da einerseits das Ich nur durch Aufrechterhaltung der Spaltung als religiöses existieren kann, andererseits das Selbst sich aufgefordert sieht, die Spaltung zu überwinden, denn der Wunsch bzw. die Forderung z.B. seine Sündhaftigkeit aufzugeben impliziert genau dies. Von der Struktur her handelt es sich somit in gewisser Weise um eine Double-Bind-Situation, deren innere Dynamik der Gleichzeitigkeit unvereinbarer Gegensätze unter bestimmten Bedingungen, die im folgenden weiter auszuführen versucht wird, pathogen wirken kann. Dieser Sachverhalt soll mit dem Begriff der psychopathogenen Dichotomie religiösen Bewußtseins (im folgenden kurz „Dichotomie“ benannt) umschrieben werden.

Da Religion nie abstrakt auftritt, sondern sich immer nur auf der Ebene des Individuums und dessen religiöser Vergesellschaftungsformen als konkrete Religiosität manifestiert, ist auch auf diese hin die Frage nach der Pathogenität der Religiosität zu stellen.

Religiosität reicht, wo sie vorhanden ist, in die verschiedensten Bereiche wie Denken, Fühlen, Wahrnehmen und Handeln hinein und enthält neben den vom Individuum explizierbaren Anteilen auch solche, die erst eines Bewußtmachungsprozesses bedürfen<sup>5</sup>. Wenngleich die wesentlichen in dieser Arbeit genannten Strukturen für Religiosität (im oben definierten Sinne)<sup>6</sup> allgemein gelten, wird sich die folgende Betrachtung auf christlich geprägte Religiosität in unserem Kulturkreis beschränken, da sie hier aufgrund ihrer Verbreitung am ehesten psychotherapeutisch bedeutsam wird.

### **1.1.2. Gesundheit und Pathogenität**

Die Beantwortung der Frage nach der „Pathogenität von etwas“ setzt die Klärung des zugrunde gelegten Gesundheitsbegriffes voraus. Maßstab für „Gesundheit“ soll unter psychologischen Gesichtspunkten der „Realitätssinn“ sein im Sinne der bewußten und unbewußten (intuitiven) Fähigkeit, die objektive Realität zu erkennen und ihr gemäß zu handeln<sup>7</sup>. Hierunter fallen u.a. die Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung, Selbsterkenntnis, Kommunikationsfähigkeit, aber auch die für endliche Subjekte unabdingbare Fähigkeit zur angemessenen Realitätsausblendung (z.B. als „Regression im Dienste des Ich“, sofern ihr das bewußte oder unbewußte Erfassen der aktuellen Verarbeitungsmöglichkeiten des Ich bzw. der regenerativen und kreativen Potenz vorübergehender Regression zugrunde liegt).

Als pathogen sind auf diesem Hintergrund jene Phänomene zu bezeichnen, die die Entwicklung des Realitätssinns bewußt bzw. unbewußt behindern<sup>8</sup>. Diese Definition des Gesundheitsbegriffs läßt sich durchaus mit dem Wesen der Religion vereinbaren – ist also kein ihr fremder, von außen übergestülpter Maßstab –, da ihr Ziel eine universelle, nicht partikularistisch-positivistische Realitätsentsprechung ist<sup>9</sup>.

Den Gesundheitsbegriff auf den Begriff der „objektiven Realität“ zu gründen, erscheint unter neuzeitlichen Bedingungen als aporetisch, weil sich das Subjekt dessen bewußt ist, daß ihm die Realität immer nur als subjektive, d.h. durch seine begrenzten Erkenntnismöglichkeiten verkürzt und teilweise perspektivisch verzerrt präsent sein kann. Der Begriff der objektiven Realität ist allerdings unverzichtbar, was u.a. darin seinen Ausdruck findet, daß er – wenn auch nur implizit – immer schon in Anspruch genommen wird: Denn selbst im Wissen um die Subjektivität der Erkenntnis wird zugleich die objektive Realität beansprucht, der gegenüber sich das Subjekt als beschränkt weiß<sup>10</sup>.

Auf diesem Hintergrund kann gesagt werden, daß Religion in dem Maße pathogen wirkt, wie ihre empirischen Erscheinungen in Differenz zur objektiven Realität stehen, diese also leugnen, bekämpfen, angemessenes Verhalten behindern etc., d.h. dem Realitätssinn und der aus ihm resultierenden Realitätsbewältigung zuwiderlaufen.

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

Der über den Realitätssinn abgeleitete Gesundheitsbegriff trägt auch dem Faktum der gesellschaftlichen Vermitteltheit von Leiden sowie der gesellschaftlich vermittelten Definition des Gesundheitsbegriffes Rechnung, insofern er nicht nur die Differenz individueller subjektiver Wirklichkeiten (z.B. von Religiosität und physischer Realität), sondern auch die der intersubjektiven Wirklichkeiten zur objektiven Realität beinhaltet. Er berücksichtigt also auch die Erkenntnis, daß das, was in einer Gesellschaft als „krank“ oder „gesund“ gilt, zum Teil Ergebnis kollektiver Abwehr ist<sup>11</sup>.

Ein ahistorisches Mißverständnis von Gesundheit z.B. naturwissenschaftlich-medizinischer Couleur) wird damit als unzureichend abgewiesen, indem an der Unvergleichbarkeit und Spezifität des konkreten Individuums und der Gesellschaft, in der es lebt, als Bestandteil der Realität festgehalten wird. Andererseits wird ein individueller und intersubjektiver sowie ein historischer Relativismus abgewehrt, da an der Bedeutsamkeit der objektiven Realität festgehalten wird, zu der auch die gemeinsamen Bedingungen der Gattung Mensch (wie die physiologischen und psychologischen Grundbedürfnisse) gehören. Auch der Grad des vom Subjekt erfahrenen Leidens kann nicht Maßstab für Gesundheit sein, da Leiden sowohl als erfahrenes wie als verdrängtes Leiden Ausdruck eines defizitären Realitätssinns sein kann.

Mit dem Ziel der Förderung des Realitätssinnes als Aufgabe der Psychotherapie wird also zugleich an der Aufgabe der Überwindung überflüssigen Leidens festgehalten, wobei sowohl die Anpassung des Individuums an die Gesellschaft (als Mittel zu Reduktion individuellen Leidens) zurückgewiesen wird, als auch die Hochstilisierung des individuellen Leidens zur entscheidenden gesellschaftsverändernden Kraft<sup>12</sup>.

### **1.2. Religiosität als sozialisationswirksamer Faktor**

#### **1.2.1. Religiosität – ein Epiphänomen?**

Bevor die Frage nach der möglichen pathogenen Wirkung der Religiosität angegangen werden kann, muß geklärt werden, ob Religiosität überhaupt einen eigenen Wirkungsfaktor in der Geschichte des Individuums darstellt. Denn die Gläubigkeit eines Individuums wird – wenn überhaupt – erst zu einem Zeitpunkt klarer erkennbar, zu dem nach Ansicht der meisten Psychoanalytiker die wesentlichsten Entwicklungsschritte bereits abgeschlossen sind: Der Grundstock zum Urvertrauen bzw. zum Urmißtrauen ist schon gelegt, das Selbstwertgefühl ist positiv oder negativ entwickelt, ein mehr oder minder stabiles Selbst hat sich herausgebildet, die Basis für eine schizoide, depressive, zwanghafte oder hystrionische Persönlichkeitsstruktur ist

vorhanden. Hinzu kommt, daß sich die Strukturen der Persönlichkeit des Kindes und der Relationen zur Umwelt in der individuellen Gläubigkeit widerspiegeln. Die Mechanismen der Angstabwehr und der Wunscherfüllung, hervorgegangen aus den Konflikten von innerer Natur und Sozialität, sind in der Religiosität unverkennbar. Die religiösen Ausdrucksmittel – sprachliche wie nonverbale – verdanken sich der Vermittlung durch die Bezugspersonen.

Die Themen des Glaubens können auf allgemeinmenschliche Erfahrungen zurückgeführt werden; als deren spezifische Ausdrucksform stellt der Glaube jedoch keineswegs ein anthropologisches Grundphänomen dar, wie die Entwicklung einzelner Individuen in der hochindustrialisierten Gesellschaft in neuerer Zeit hinlänglich beweist: In einer areligiösen Umgebung entwickeln Kinder keine Religiosität im eigentlichen Sinne; bei gleichen psychischen Strukturen (z.B. magisches Denken der Kinder) sind in einem Fall die Inhalte, Vorstellungen und Vollzugsformen religiös geprägt, im anderen Fall nicht. Schließlich könnte noch darauf verwiesen werden, daß gläubige Personen hinsichtlich der psychodynamischen Struktur keine anderen Störungen aufweisen als Nichtgläubige.

Handelt es sich also bei der Religiosität um ein Epiphänomen, eine Folgeerscheinung, die als Ausdruck von etwas anderem ohne eigenständige Bedeutung ist, eine bloße Form für einen Inhalt, dem alleinverursachende Wirkung zugeschrieben werden kann, wozu etwa die marxistische und die psychoanalytisch orientierte Religionskritik tendiert?<sup>13</sup> Diesem Schluß muß aus erkenntnistheoretischer und systemtheoretischer Sicht widersprochen werden, da ihm ein (mono-) kausal-lineares Verursachungsmodell zugrunde liegt<sup>14</sup>.

In der individualgeschichtlich, wenn auch sozial vermittelt, einmal entstandenen Religiosität hat sich der Inhalt, das, was sich in ihr ausdrückt, eine Form geschaffen, die zum mitverursachenden Faktor der weiteren Entwicklung einer Person wird. Das internalisierte individuelle Glaubenssystem wird zum Deutungsrahmen für Erfahrungen<sup>15</sup> und erzeugt seinerseits wiederum Erfahrungen und Deutungsmuster. Es wird zur Möglichkeit und Grenze von Erfahrungsinterpretation, schafft eine spezifische, perspektivische Wirklichkeitswahrnehmung. Dieser Vorgang läßt sich vergleichen mit der Wirkung eines Meßinstruments oder Werkzeugs, daß einerseits dem Benutzer erst bestimmte Wahrnehmungen oder Handlungen ermöglicht, andererseits wiederum diese durch die ihm innewohnenden Grenzen determiniert. So ermöglicht z.B. die religiöse Interpretation von Schicksalsschlägen einerseits die Akzeptanz unabweisbarer Realitätserfahrung, andererseits kann durch die darin stattfindenden Kausalzuweisungen eine angemessene Realitätsbewältigung blockiert werden.

Der Glaube entfaltet darüberhinaus eine Eigendynamik, indem er in sich Widersprüche aufwirft und spezifische Probleme erzeugt, die

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

ohne ihn nicht zustande kämen und die sich bezüglich der Pathogenität der Religiosität als äußerst virulent erweisen. Diese Sachverhalte der psychopathogenen Dichotomie religiösen Bewußtseins sollen im folgenden näher untersucht werden.

### **1.2.2. Religiosität – von vernachlässigbarer Wirkung?**

Auch wenn man die Wirksamkeit der Religiosität für gegeben hält, bleibt immer noch offen, wie hoch diese zu veranschlagen ist. Kommt ihr im Vergleich zu anderen Umwelteinflüssen wie etwa dem ökonomischen System und seinen Auswirkungen auf das Individuum überhaupt eine nennenswerte Bedeutung zu? Es scheint plausibel, daß dies mit zunehmender Säkularisierung immer weniger der Fall ist. Dennoch gilt prinzipiell: Der Einfluß der Religiosität ist um so größer, je größer ihr Anteil am gesamten Denken, Fühlen, Handeln etc. einer Person ist.<sup>16</sup> Dies betrifft sowohl das Verhältnis des Individuums zu sich selbst, als auch das zu seiner Umwelt. Umgekehrt bedeutet das für das Verhältnis der Umwelt zum Individuum: Je größer der Anteil der Religiosität an der wahrnehmbaren sozialen Umgebung einer Person ist, desto größer werden ihre Auswirkungen auf diese Person sein. Auch heute noch gibt es Familien und Gemeinschaften, die von den Einflüssen der modernen Industriegesellschaft wie ihrer Konsumideologie weniger geprägt sind als von Gebet, Bibellektüre, Gottesdienst etc.

Sozialpsychologisch orientierte Psychoanalytiker machen auf den Umstand aufmerksam, daß ein nahezu allgegenwärtiger Konsumappell erheblichen Einfluß auf das Handeln und Erleben des Individuums ausübt.<sup>17</sup> Es liegt nahe, daß die Wirkung eines stark religiös geprägten Milieus auf die Entwicklung des Individuums ebenfalls nicht unterschätzt werden darf. Dies muß nicht einmal nach außen deutlich erkennbar sein (z.B. in Form von häufiger Teilnahme an verschiedenen religiösen Gemeinschaftsaktivitäten). So kann bereits das Vorbild einer einzigen religiösen Bezugsperson genügen.<sup>18</sup>

Da bewußte und unbewußte kulturelle Einflüsse sich bereits vom ersten Tag an auf die Interaktion von Mutter und Kind auswirken,<sup>19</sup> kann damit gerechnet werden, daß auch eine intensive Gläubigkeit der Mutter nicht ohne Einfluß auf die Interaktion mit ihrem Kind bleibt, und zwar schon *bevor* diese für das Kind verbal erfaßbar wird.<sup>20</sup>

### **1.2.3. Zur Beweisbarkeit der Wirkung von Religiosität**

Die Determinanten, die den Sozialisationsprozeß bzw. das „Trieb-schicksal“ bestimmen, sind so zahlreich und stehen in solch vielfältigen Wechselbeziehungen, daß es in der Regel unmöglich ist, eine eindeutige Ursache-Wirkungs-Kette zu rekonstruieren, die im konkreten Fall einer Person den klaren Nachweis der Wirksamkeit eines bestimmten Faktors erbringen könnte, es sei denn bei schwer traumati-

sierenden Einflüssen. Selbst bei einem Individuum, dessen gesamte Umwelt stark religiös geprägt ist, lassen sich stets eine Reihe nicht-religiöser kultureller und naturhafter Einflüsse namhaft machen, die seine Entwicklung mitbestimmen.

Die multikausale Verursachung psychischer Störungen zwingt, da die Totalität der Kausalzusammenhänge nicht erfaßt werden kann, in der Praxis immer zum Kausalreduktionismus. Im Interesse der Aufhebung überflüssigen Leidens und der Reifung des Individuums müssen zwangsläufig konkrete Bedingungen und lineare Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge aufgezeigt werden, um nicht im infiniten Regreß der Ursachenanalyse paralytisch zu werden und zumindest einigen bedeutsamen schädlichen Einflüssen wirksam begegnen zu können.

Auch die vorliegende Arbeit ist zum Kausalreduktionismus gezwungen. Wichtige pathogene Determinanten und Wechselwirkungen müssen ungenannt bleiben. Das unten angeführte Fallbeispiel T. MOSERS mag daher den Leser, der die hier gemachten Voraussetzungen nicht teilt, nicht von der möglichen Pathogenität der Religiosität überzeugen, da es auch anders gedeutet werden könnte.

### **1.3. Die Pathogenität der Religiosität**

#### **1.3.1. Das pathogene Potential der Religiosität**

Im Verlauf seiner Entwicklung übernimmt das Kind mittels Identifikation die Religiosität der Bezugspersonen zur Konstruktion und Stabilisierung seiner Identität in einer seiner augenblicklichen Verfaßtheit entsprechenden Weise und formt sie in der Auseinandersetzung mit der inneren und äußeren Realität individuell weiter aus. Es definiert dabei seine Identität zunehmend vom Glauben her, und zwar um so mehr, je mehr die Bezugspersonen ihre Identität von daher definieren.<sup>21</sup>

Je stärker das Kind eine religiös bestimmte Identität ausbildet, desto mehr werden die Grenzen des Glaubens hinsichtlich seiner Möglichkeiten zur Realitätsbewältigung zu seinen eigenen und es übernimmt das pathogene Potential der Religiosität.

Mit dem Vorzug des Glaubens, durch einen Totalentwurf von Realität die Identität zu sichern und eine wie auch immer gebrochene Geborgenheit vermitteln zu können, ist der Nachteil verbunden, daß der Identitätentwicklung spezifische systemimmanente Grenzen gesetzt sind. Diese Grenzen (die mit dem pathogenen Potential der Religiosität identisch sind) ergeben sich aus der zu Beginn beschriebenen Insuffizienz der Religion, insbesondere in ihrer dichotomen Form. Die Unfähigkeit des religiösen Bewußtseins und Erlebens, sich selbst hinlänglich den religiösen Inhalt mitkonstituierend zu denken bzw. zu er-

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

leben, läßt den Gläubigen seine Vorstellungen und sein Erleben als autoritativ geoffenbart interpretieren. Damit werden sie einer angemessenen Kritik entzogen und die u.U. nötige Reflexion und Kommunikation wird vorzeitig abgebrochen. In diesem Zusammenhang besteht die Gefahr, daß durch dogmatische Fixierung stark vereinfachter und fehlerhafter Wirklichkeitsmodelle die Ausbildung des Realitätssinns behindert wird.

Zwar werden Freiheit und Selbstverantwortlichkeit im Glauben immer schon mitgesetzt,<sup>22</sup> doch gleichzeitig können sie – aufgrund des Zwangs des religiösen Bewußtseins, seinen konstitutiven Charakter ausblenden zu müssen – nicht voll eingeholt werden. Seinen spezifischen Ausdruck findet dies darin, daß der Zweifel nur bis zu einem gewissen Punkt erlaubt ist, an dem dann ein Glaubensdezipationismus einsetzt, wobei sich dieser weder seiner Voraussetzungen noch seiner Folgen bewußt ist.

Indem das religiöse Bewußtsein seine Vorstellungen immer wieder mit dem intendierten Inhalt verwechselt, setzt es sich selbst gegenüber seinem Vorstellen als unfrei. Die für jedes empirische Subjekt erfahrbare Unfreiheit wird dadurch verzerrt erfaßt und zugleich (teilweise unnötig) fixiert. Das Subjekt kämpft damit auf einem Terrain um seine Identität, auf dem seine Erfolgsmöglichkeiten von vornherein vielfältig beschnitten sind, z.B. durch fehlerhafte Kausalzuweisungen.

Die Preisgabe der prinzipiellen Kommunikabilität der religiösen Gehalte<sup>23</sup> birgt die Gefahr der Isolation und/oder Konkurrenz (als Modi inadäquater Selbstbehauptung) in sich, weil das religiöse Subjekt in der Begegnung mit abweichenden Vorstellungen die Gemeinsamkeit der Gehalte nur sehr begrenzt erfassen kann und daher kaum in der Lage ist, die Vermittlung der Vorstellungen zu leisten.<sup>24</sup>

Aufgrund der dichotomen Struktur der religiösen Identität, in der sich das Subjekt selbst als negativ bestimmt fixiert, ist Religiosität zwangsläufig immer – wenn auch in recht unterschiedlichem Maße – autoritär und dogmatisch. Dies wird u.a. an der Achilles-Ferse der theistischen Religion, der Theodizee,<sup>25</sup> deutlich: Die konkrete Erfahrung des Leidens drängt nach Erklärung. Im religiösen System beziehen sich Erklärungen auf Gott als den letzten Grund. Das somit in irgendeiner Weise durch Gott verursachte Leiden zwingt zu einem mehr oder minder autoritären Gottesbild (selbst wenn dieses nur unbewußt bleibt<sup>26</sup>), demgegenüber sich das Individuum als negiert und unfrei setzen muß. Diese nicht bewußte Freiheitsbeschneidung birgt u.a. die ständige Gefahr in sich, auch andere in ihrer Freiheit zu beschneiden.

Zusammenfassend formuliert besteht das pathogene Potential der Religiosität darin, daß die Verdrängung der Realität – in mehr oder minder großem Umfang – für die Religiosität mitkonstitutiv ist, was

die Gefahr mit sich bringt, daß das religiöse Individuum als solches bei sich und/oder anderen überflüssiges Leiden erzeugt und fixiert.

### **1.3.2. Bedingungen der pathogenen Wirkung der Religiosität**

Mit dem Verweis auf das pathogene Potential der Religiosität soll keineswegs behauptet werden, daß Religiosität schlechthin pathogen sei. Gerade angesichts einiger expliziter und impliziter Ideologien der modernen Industriegesellschaft darf nicht übersehen werden, daß innerhalb bestimmter Frömmigkeitsformen der Realitätssinn besser ausgebildet und die Möglichkeiten zur Identitätsbildung größer sein können. So sind die Bedeutung expliziter Totalentwürfe von Wirklichkeit (Sinn, Handlungsnormen etc.) für den Einzelnen wie für die Gesellschaft kaum zu überschätzen.<sup>27</sup>

Bei dem Konstrukt der pathogenen Religiosität sind potentielle und aktuelle Pathogenität zu unterscheiden. Die aktuelle oder tatsächliche Pathogenität als die Realisierung der allgemeinen Möglichkeit steht immer unter den Bedingungen des konkreten Kontextes und kann daher auch nur unter seiner Berücksichtigung erfaßt werden. Die tatsächliche Pathogenität einzelner religiöser Phänomene ohne die Beachtung ihres Kontextes – der gesamten Religiosität einer bestimmten Person, der Person insgesamt und ihres soziokulturellen Umfeldes – läßt sich nicht beurteilen. Ein solcher Versuch käme der Deutung eines Traumausschnittes ohne jede Kenntnis der Person, ihrer individuellen Symbole, der dem Traum zugrunde liegenden Situation etc. gleich.

Je nach Kontext kann etwa ein und dieselbe Glaubensaussage mit sehr verschiedenen Wirkungen verbunden sein.<sup>28</sup> Die aktualisierte Überzeugung „Gott sieht alles“ könnte z.B. situationsadäquat regressiv tröstend wirken; oder sie kann im Dienste der Realangst stehend das Individuum vor etwas bewahren; sie kann aber auch neurotische Angst fördern.

Dies bedeutet allerdings nicht, daß hier einem völligen Situations- und Geschichtsrelativismus das Wort geredet werden soll in dem Sinne, daß jedes beliebige religiöse Phänomen je nach Kontext gesund oder pathogen sein kann. Religiöse Phänomene, die als solche schon auf Realitätsverdrängung oder gar -vernichtung angelegt sind, können keinesfalls gesundheitsfördernd wirksam werden, sondern bestenfalls kontextbedingt relativ unwirksam bleiben.<sup>29</sup>

Indem in dieser Arbeit der Realitätssinn als Maßstab für die Gesundheit angenommen wird, wird zugleich die Realität als mitkonstitutiv für die Pathogenität der Religiosität gesetzt. Wengleich Religion als solche ein pathogenes Potential enthält, entstehen Störungen erst im realen – also je konkreten – Verhältnis von Wirklichkeit und persönlicher Gläubigkeit. Solange der religiöse Mensch mit sich und seiner sozialen Umwelt (als den beiden in psychologischer Hinsicht ent-

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

scheidenden Bereichen der objektiven Realität) weitgehend im Einklang ist – der religiöse Realitätssinn also hinreichend ist -, bleibt das pathogene Potential relativ unwirksam und es kommt zu keinen erheblichen neurotischen Störungen. Die Person erlebt sich getragen vom Glauben und eingebettet in die Gemeinschaft der Gleichgläubigen. Widersprüche im Glaubenssystem können ohne größere psychischen Konflikte ertragen werden, solange sie im sozialen Kontext praktisch bedeutungslos sind.

Sobald jedoch die Differenz von religiösem System und sonstiger Wirklichkeitserfahrung nicht mehr lösbar bzw. übergebar ist, wird das pathogene Potential wirksam und innerpsychische Konflikte – evtl. auch Konflikte mit der Umwelt – entstehen bzw. werden fixiert, wobei deren Unlösbarkeit durch die Bindung der Identität an die Dichotomie vorprogrammiert ist.

Je stärker die Einheit der Wirklichkeit erlebbar zerfällt, desto stärker wird für den Gläubigen der Zwang, durch Verstärkung der Dichotomie seine bereits gespaltene Identität vor dem vermeintlich drohenden Zerfall zu bewahren. Psychologisch gehen damit z.B. Verdrängung und Projektion einher. Bestimmte äußere und innere Realitäten werden nicht (mehr) gesehen und subjektiv zum Verschwinden gebracht, indem sie etwa durch Vergessen aus dem bewußten Erleben ausgeschlossen werden. Gleichzeitig wird das Gottesbild durch Projektion – wenn nicht bewußt, so doch zumindest im Unterbewußtsein – in Richtung auf noch autoritärere Vorstellungen verändert.

### **1.4. Der psychologische Stellenwert der Pathogenität der Religiosität**

Die bisherigen Ausführungen mögen dem Leser weitgehend überflüssig – weil „zu abstrakt“ (sprich: bis zur Unverständlichkeit komprimiert) – erscheinen. Sie erweisen sich jedoch insofern als unverzichtbar, als unter Absehung der Grundwidersprüche, die insbesondere für sehr dichotom strukturierte Religiosität (wie sie im Christentum die Regel ist) konstitutiv sind, Aussagen über pathogene Wirkungen bzw. Erscheinungsformen der Religiosität nicht hinreichend schlüssig begründet werden können. Daß die bisher bestehenden Erklärungsmodelle dies nicht genug berücksichtigten, führte zu einem mehr oder minder stark ausgeprägten Reduktionismus, der als solcher nicht mehr thematisiert werden konnte.

Je reduktionistischer jedoch eine Diagnose ist, desto eher läuft sie Gefahr, zu einer reduktionistischen Therapie zu führen. Jede Therapie, die das pathogene Potential der Religiosität übersieht und etwa allein bei der aktuellen Pathogenität der Religiosität ansetzen will, läuft Gefahr, nicht nur bestehende Probleme nicht bewältigen zu können, sondern darüberhinaus der Dichotomie religiöser Identität aufzusitzen.

Solange diese nicht aufgehoben wird, bleibt die Therapie Oberflächenkosmetik. Denn das religiöse Subjekt wird seine Vorstellungen so umstrukturieren, daß zwar keine aktuelle Pathogenität der Religiosität mehr vorliegt, das pathogene Potential der Religiosität durch Beibehaltung der grundsätzlichen Dichotomie jedoch bestehen bleibt und unter entsprechenden Bedingungen wieder – wenn vielleicht auch mit neuer Symptomatik – reaktualisiert wird, es sei denn, der Gläubige gibt im Verlauf der Therapie seine Religiosität auf oder findet zu einer nicht dichotomen religiösen Identität, was jedoch allein schon angesichts der Struktur der institutionalisierten Religiosität wenig wahrscheinlich ist.

Daß die Dichotomie des religiösen Subjekts das wesentliche psychologische (und auch theologische) Problem der Religiosität ist, wird vom religiösen Bewußtsein indirekt schärfer erkannt als von den meisten Psychotherapeuten: Dies kommt in der häufig geäußerten Befürchtung zum Ausdruck, daß die Psychotherapie den Glauben gefährden könnte.

## **1.5. Kritische Anmerkungen zur Rezeption der Religiosität und ihrer Pathogenität in Psychoanalyse und psychoanalytisch orientierter Praktischer Theologie**

### **1.5.1. Die Vernachlässigung der Religiosität in der Psychoanalyse**

T. REIK stellte 1928 fest: „Hier (d.h. bei der Religion) handelt es sich um eine Kulturmacht, deren Einfluß sich kein jetzt Lebender entziehen kann.“<sup>30</sup> Es hat den Anschein, daß die neuere Psychoanalyse diese Einschätzung nicht mehr teilt, zumindest sofern sie sich nicht – mehr oder minder kritisch – mit der Kirche solidarisiert. Während in den Anfängen der Psychoanalyse noch eine kritische Auseinandersetzung mit der Religion stattfand,<sup>31</sup> muß man heute eher den Eindruck gewinnen, daß die Religion weithin aus dem Bewußtsein der Analytiker verdrängt wurde; denn die literarische Thematisierung des Christentums innerhalb der Psychoanalyse hat überproportional abgenommen im Vergleich zu ihrer tatsächlichen Präsenz auf gesellschaftlicher und individueller Ebene. Veröffentlichungen wie MOSERS „Gottesvergiftung“ sind Ausnahmen und rufen fast nur bei religiös interessierten Kreisen Reaktionen hervor.

Diese Entwicklung wurde durch FREUD bereits vorbereitet. Er diagnostizierte Religion als den illusionären Versuch, sich in der Kindheit unerfüllt gebliebene Wünsche nach Geborgenheit und Allmacht zu erfüllen und Angst durch Realitätsflucht abzuwehren.<sup>32</sup> Die regressive und infantile Volksfrömmigkeit kann zwar als Kollektivneurose das Individuum (im günstigsten Fall) vor der Entwicklung einer individuellen

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

Zwangsneurose bewahren,<sup>33</sup> gefährlich ist sie jedoch insofern, als sie Realitätssinn, Durchsetzungsvermögen, konstruktive Konfliktbewältigung und realistische Bedürfnisbefriedigung behindert<sup>34</sup>. Indem die Religion den Menschen lehrt, einer Illusion nachzulaufen statt seine Vernunft zu gebrauchen, wirkt sie lebenshemmend.<sup>35</sup>

Damit scheint im psychoanalytischen Rahmen auf den ersten Blick die pathogene Bedeutung der Religiosität sehr hoch veranschlagt. Doch bei näherer Betrachtung von FREUDS Aussagen zur Religion zeigt sich, daß ihr überwiegend keine störungsverursachende Wirkung beigemessen wird, sondern „nur“ aufrechterhaltende. Sie erscheint als Epiphänomen religionsunabhängiger psychologischer Prozesse und ist somit tendenziell vernachlässigbar, was dann konsequenterweise von den meisten Analytikern auch vollzogen wird.

Die sich aus seiner Komplexität ergebende wirklichkeitserklärende Kraft des psychoanalytischen Systems kann hierbei auch zum Nachteil werden: Für einen an religiösen Phänomenen desinteressierten Analytiker lassen sich innerhalb des psychoanalytischen Bezugsrahmens alle wesentlichen psychischen Phänomene scheinbar hinreichend erklären, so daß sich für ihn keine Notwendigkeit ergibt, nach eventuellen Auswirkungen der Religion überhaupt zu suchen. Zwei Gründe sollten jedoch zu dieser Suche anregen: Die Tatsache, daß Psychotherapie um so mehr eine Modellüberstülpung – und damit auch einen Gewaltakt – darstellt, je mehr sie das Selbstverständnis des Klienten übergeht (und dieses ist nun mal bei einem gläubigen Menschen wesentlich religiös) und die damit notwendigerweise verbundene Einbuße an möglicher therapeutischer Wirksamkeit.<sup>36</sup>

Betrachtet man die Entwicklung der Psychoanalyse in den letzten Jahrzehnten, so fallen einige Tendenzen auf, die es gerade nahelegen würden, die Bedeutung der Religiosität neu zu reflektieren.<sup>37</sup> Denn inzwischen scheint es unter den Psychoanalytikern Allgemeingut zu sein, daß die klassische psychoanalytische Metapsychologie einem naturwissenschaftlich-szientistischen Selbstmißverständnis unterlag, was u.a. darin seinen Ausdruck fand, daß ihre Begrifflichkeit „eine Mischung aus einer physikalistisch-chemistischen und biologisch-organismischen Sprache“ darstellt, die dem Gegenstand der Psychoanalyse unangemessen ist.<sup>38</sup> Sie hatte längere Zeit die reduktionistische Neigung, menschliches Erleben und Handeln monokausal von der „Eigendynamik biologisch vorgegebener Trieb- und Affektimpulse“ abzuleiten.<sup>39</sup>

Dies konnte nicht ohne Folgen für die psychoanalytische Religionsbetrachtung bleiben, weil damit tendenziell eine Unterbewertung von Kultur und gesellschaftlicher Praxis verbunden ist trotz der häufig anzutreffenden Behauptung, diese seien für das Triebschicksal zu berücksichtigen.

Entscheidend verstärkt wurde diese Neigung noch durch die individuumzentrierte Betrachtung des Sozialisationsprozesses. Durch sie kommt die Religiosität erst zu dem Zeitpunkt in den Blick, an dem das Kind sie bereits selbst aufweist, also wesentliche Entwicklungsschritte schon abgeschlossen sind. So entsteht der Eindruck, Sozialisation fände zunächst in einem kulturellen und weltanschaulichen Vakuum statt, reduziert auf rein physiologische und im engeren Sinne psychologische Vorgänge.

Die neuere psychoanalytische Entwicklungspsychologie hingegen wendet dem Interaktionsprozeß zwischen Mutter und Kind bereits auf frühesten Entwicklungsstufen verstärkte Aufmerksamkeit zu und lenkt den Blick von der tendenziellen „One-Body“-Perspektive der orthodoxen Psychoanalyse hin auf die Beziehung.<sup>40</sup> Berücksichtigt man weiterhin den in der neueren psychoanalytischen Sozialpsychologie stark hervorgehobenen Aspekt, daß das mütterliche Verhalten von Anfang an kulturell beeinflusst ist,<sup>41</sup> so läßt sich folgern, daß über die Beziehung zur Mutter der Religiosität schon *vor* der Über-Ich- und Abwehrentwicklung determinierende Bedeutung für den Sozialisationsprozeß zukommen kann.

Schließlich läge die Neubewertung der Bedeutung der Religiosität für das Individuum auch von daher nahe, als die neuere Psychoanalyse stärker als bisher menschliches Handeln und Erleben „aus der Perspektive des erlebenden Individuums“ betrachten will.<sup>42</sup>

### **1.5.2. Pathogene Religiosität und theologische Apologetik**

Wo der Glaube von religiös interessierter Seite im Zusammenhang mit psychischen Störungen thematisiert wird, kommt er meist als störungsreduzierend in den Blick oder als durch außerreligiöse Faktoren neurotisiert.<sup>43</sup> Daß Religiosität selbst pathogen wirken kann, wird meist nur am Rande erwähnt.<sup>44</sup> Ihre Bedeutung als möglicherweise pathogener Faktor wird z.B. durch den Verweis darauf eingeschränkt, daß sich für bestimmte psychische Störungen bei religiösen Personen zahlreiche strukturelle Entsprechungen bei Nichtreligiösen finden lassen.

So greift beispielsweise EIBACH die umfangreiche Untersuchung HOLES<sup>45</sup> auf, um festzustellen, „daß Schuldvorwürfe und Versündigungsideen ... abgesehen von religiösen Bindungen auftreten.“<sup>46</sup> Nicht Religion sei daher als pathogener Faktor anzunehmen, sondern eine bestimmte leistungsorientierte Ethik.<sup>47</sup> Dieser Auffassung ist jedoch entgegenzuhalten, daß religiöse Personen ihr ethisches Empfinden, Denken und Handeln von ihrem Glauben her motiviert erleben. Die strikte Trennung von Religion und Ethik ist in der Praxis nicht möglich und stellt auch in theoretischer Hinsicht eine fragwürdige Abstraktion dar. Da unsere Kultur derart vom Christentum geprägt ist, daß jeder über einem gewissen Alter bereits mit dem Gedanken der Versündi-

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

gung konfrontiert worden ist, können des weiteren fehlende religiöse Bindungen keineswegs als Beweis dafür gelten, daß solche Ideen ohne entsprechende kulturelle Einflüsse zustande kommen können. Die von EIBACH diagnostizierte leistungsorientierte Moral kann sich auch dort noch einer bestimmten Frömmigkeitsform verdanken, wo ihr religiöser Ursprung für das Individuum nicht mehr erkennbar ist.<sup>48</sup>

Des weiteren hat der Verweis auf die strukturelle Gemeinsamkeit psychischer Störungen bei religiösen und nichtreligiösen Personen als Argument gegen die Pathogenität des Glaubens den Beweis zur Voraussetzung, daß verschiedene Ursachen nicht zum gleichen Ergebnis führen; dieser wird zwar implizit unterstellt, aber nicht erbracht, was jedoch nicht verwundert, weil er erkenntnistheoretisch nicht möglich ist. Zudem ist das Argument formallogisch zirkulär, da die Voraussetzung als Beweis fungiert: Das zugrundeliegende Modell psychischer Störungen ist als allgemeines definiert, d.h. jede mögliche Störung kann nur innerhalb seiner Strukturen als solche erfaßt werden; es kann also ex definitionem keine nichtzuordenbare Störungen und damit auch keine strukturelle Ungleichartigkeit geben.

Außerdem impliziert EIBACHS Argumentation ein monokausal-lineares Verursachungsmodell, wie der Schluß zeigt, daß nicht Religion, sondern Leistungsmoral pathogen sei. Damit betrachtet er die Frage der pathogenen Religiosität unter dem Aspekt möglicher alleinverursachender Wirkung, was vom Ansatz her schon verfehlt ist.<sup>49</sup>

Um die Kritik an destruktiver religiöser Sozialisation zu entschärfen, wird von theologisch interessierter Seite gern die Epiphänomen-These ins Feld geführt. So argumentiert BOVET, daß die entscheidenden neurotisierenden Faktoren zeitlich vor dem Beginn einer religiösen Erziehung wirksam werden.<sup>50</sup> In neueren Konzepten zur religiösen Sozialisation wird unter Aufnahme der Narzismustheorie KOHUTS und dem epigenetischen Modell ERIKSONS zwar der Beginn religiöser Erziehung vorverlagert, die Tendenz, vorausgegangene außerreligiöse Faktoren für allein pathogen zu erklären, bleibt jedoch die gleiche.<sup>51</sup>

Insofern man von theologischer Seite her daran interessiert ist, Religiosität als bedeutsames positives Element der Sozialisation herauszustellen (z.B. für gelungene Identitätsbildung) erweist sich die Anlehnung an die Epigenitäts-These als Bumerang, da durch sie ja gerade die Bedeutsamkeit religiöser Sozialisation eingeschränkt wird. Hier zeigt sich immer wieder ein apologetisch motivierter Knick in der Argumentation: Wenn religiöse Sozialisation beispielsweise für die gelungene Identitätsbildung wichtig sein soll, so kann mißlungene Identitätsbildung und verfehlte Religiosität nicht nahezu ausschließlich auf außerreligiöse Faktoren zurückgeführt werden.

Das gegen FREUD gerichtete Argument KLESSMANNs, der Glaube sei nicht Konfliktkompromiß, sondern Leistung der Ich-Synthese<sup>52</sup>, stellt eine ins Positive gewendete Neufassung der Epigenitäts-These auf

dem Hintergrund von ERIKSONS epigenetischem Modell dar und verrät eine ähnliche apologetische Tendenz; denn weder sind beides Gegensätze, noch sagt der Verweis auf die Ich-Synthese etwas über die mögliche oder unmögliche Destruktivität der Religiosität aus, wie KLESSMANN indirekt unterstellt.

### **1.5.3. Reduktionistische Konzepte pathogener Religiosität**

#### **1.5.3.1. Reduktionistische Konzepte pathogener Religiosität von religiös orientierten Psychologen**

Im Gegensatz zur Mehrheit der Autoren, die das Problem der Pathogenität der Religiosität auszublenden bzw. herabzuspielen versuchen, vertreten einige die Auffassung, daß die Religiosität tatsächlich ein bedeutsamer pathogener Faktor sein kann. In neuerer Zeit sind dies vor allem Theologen und der Theologie nahestehende, psychoanalytisch orientierte Mediziner, Psychiater und Psychologen.<sup>53</sup>

Allerdings werden dabei stets aus dem Kontext herausgelöste Einzelfaktoren verallgemeinernd als pathogen benannt, wobei keiner der Autoren sich dabei des grundsätzlichen pathogenen Potentials der Religiosität bewußt ist. Das Problem des Reduktionismus bei gleichzeitiger Pauschalisierung wird entweder gar nicht oder nur unzureichend thematisiert.

So schreiben beispielsweise RINGEL und KIRCHMAYR der Kirche neurotisierende Wirkung zu, wobei sie den Ursprung des Übels in der – im 4. Jh. mit der konstantinischen Wende beginnenden – Verbindung des Christentums mit der politischen Macht sehen,<sup>54</sup> weil diese zum Machtmißbrauch im Namen der Religion geführt habe.<sup>55</sup> Zweifelsohne gibt der Verlauf der Kirchengeschichte bis zum heutigen Tag zahllose Beispiele dafür, dennoch ist diese Sicht zu einseitig und pauschal: „Die“ Kirche als eine einheitliche Erscheinung hat nie existiert. Bereits im Urchristentum gab es verschiedenste Interessengruppen, die sich vehement bekämpften (vgl. schon die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus).<sup>56</sup> Parallel zur Geschichte kirchlichen Machtmißbrauchs ließe sich eine Geschichte des Kampfes von Teilen der Kirche gegen Machtmißbrauch aufzeigen. RINGEL und KIRCHMAYER setzen voraus, daß Macht per se neurotisierend ist. Demgegenüber ist festzuhalten, daß Machtstrukturen als ein universelles Phänomen zwangsläufig in jeglichen Beziehungen, Gruppen, Organisationen etc. enthalten sind und als solche zunächst wertneutral sind. Entscheidend ist, wie mit der Macht umgegangen wird. Die Vorstellung eines Ur- und Frühchristentums, das nicht autoritär, machtfrei etc. gewesen sei,<sup>57</sup> ist romantisierend und ahistorisch, wie allein schon die Lektüre des Neuen Testaments deutlich genug zeigt.<sup>58</sup>

RINGEL u. KIRCHMAYR neigen dazu, die Geschichte des Individuums und seiner Religiosität in ihren Ausführungen über die Pathogenität

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

der Kirche auf die allgemeine Kirchengeschichte zu reduzieren. Dem ist entgegenzuhalten, daß zwar das religiöse Individuum von dieser kaum unbeeinflußt bleibt, seine Religiosität sowie die seiner Bezugspersonen sich jedoch immer nur teilweise mit der öffentlichen Religiosität deckt. Daß die pathogene Wirkung der Kirche entscheidend vom Individuum selbst und seinen sozialen Beziehungen abhängt, darf nicht unterbelichtet bleiben.

Daher lehnt der Verfasser auch den Begriff der „ekklesiogenen Neurose“ ab, da er einerseits bereits vom Terminus her die Problematik der pathogenen Religiosität auf Kirche hin verengt und darüberhinaus in seiner inhaltlichen Füllung nur – wenn auch wichtige – Teilaspekte berücksichtigt.

SCHÄTZING, der Urheber des Begriffs der „ekklesiogenen Neurose“, reduziert das Problem auf tabuisierende Erziehungseinflüsse der Kirche, die Sexualität zugleich verbietet, verschweigt und bedroht.<sup>59</sup> In dieser Definition unberücksichtigt bleibt das mit den angesprochenen Erziehungseinflüssen meist verbundene Moment spezifisch religiöser Idealisierung der Sexualität. Die häufig vertretene Vorstellung, daß Sexualität so heilig, tief erschütternd, endgültig verbindend etc. sei, daß sie allein der Ehe vorbehalten sein müsse, wird zwar als Fehlerwartungen erzeugend erkannt, andererseits aber nicht gänzlich aufgegeben, weil sie sich in etwas abgeschwächter Form gegen die kirchliche Leibfeindlichkeit ausspielen läßt. So spricht SCHÄTZING auf ein und der selben Seite selbst vom „heiligen Mysterium der Liebe“, um kurz darauf die Mystifizierung der Sexualität durch die Kirche zu kritisieren<sup>60</sup>, ohne zu bemerken, daß er sich selbst widerspricht. SCHÄTZINGS Idealisierung zielt neben der Kirchenkritik implizit darauf ab, dem Vorwurf des sexuellen Libertinismus präventiv zu begegnen.<sup>61</sup> Die kirchliche Doppelstrategie von Verteufelung und Verklärung wird damit letztlich nur in verschobener Form weiterpraktiziert.

Da Religiosität als pathologische immer zugleich pathologisierte und pathogene ist und im Zusammenhang mit anderen störungsverursachenden Faktoren steht, kann es keine Neurosen geben, „die allein durch die Kirche und deren Erziehung entstehen.“<sup>62</sup> Aus dem gleichen Grund ist auch die Trennung zwischen primär ekklesiogenen Neurosen und sekundär kirchlich verstärkten Neurosen<sup>63</sup> nicht sinnvoll.

Einige Autoren sehen den Ursprung der Pathogenität christlicher Religion in der Übernahme bestimmter Lehren, die dem ursprünglichen Christentum, insbesondere der Lehre Jesu, widersprechen: Dieses sei durch „antikes Gedankengut“<sup>64</sup>, „Neuplatonismus“<sup>65</sup>, „Manichäismus“<sup>66</sup> o.a. überfremdet worden. Bereits das Neue Testament enthält jedoch verschiedenste antike Einflüsse, von denen zum Teil auch die Lehren Jesu (soweit sie überhaupt rekonstruierbar sind) beeinflusst sind. Eine reine „biblische Moral“, der zu folgen gesund

macht,<sup>67</sup> ist ebenso wie „das Wort Gottes“<sup>68</sup> ein Konstrukt, das aus der Vielfalt und Widersprüchlichkeit biblischer Aussagen eine Einheit herzustellen versucht, die im Text selbst nicht unmittelbar vorhanden ist. Diese Konstruktionsleistung ist durchaus legitim, wenn ihre Voraussetzungen und ordnenden Prinzipien thematisiert werden; dies geschieht beim autoritären Rekurs auf Jesus, „die Bibel“, „die Tradition“ etc. aber gerade nicht. Der bei diesen Vorstellungen vom gesund machenden Glauben implizierte Gesundheitsbegriff wird damit undiskutierbar und praktisch unbrauchbar. Indirekt schlagen auch hier apologetische Interessen durch.

Welche Folgen eine solche ahistorische Betrachtungsweise mit ihrer Verdrängung der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit biblischer Aussagen sowie der Selbsttätigkeit des rekonstruktiven Subjekts haben kann, wird exemplarisch deutlich, wenn von fortschrittlichen Theologen konservative Andersdenkende als bigotte Pharisäer gebrandmarkt werden, denen die Schuld daran zuzuschreiben sei, daß sich Religion schädlich auswirken kann, weil sie das wahre Evangelium verkehrten.<sup>69</sup> Durch diese problemreduktionistische Schuldindividualisierung wird der Blick auf die Wahrheitsgehalte des Konservativismus und die Kommunikation mit ihm verbaut; ebenso wird der Gesamtzusammenhang, in dem jeder zugleich Täter und Opfer ist, ausgeblendet. Wenn der konservative Pharisäer auf diese Negation seinerseits mit Negieren antwortet und damit noch pathogener (weil rigider, projizierender etc.) wird, braucht dies nicht zu wundern.

Die traditionelle Tendenz der Theologen, Schuld zu personalisieren (z.B. als böser Wille) und Strukturen, die den Einzelnen schuldig werden lassen, zu vernachlässigen, findet sich also auch unter fortschrittlichen Gläubigen. Hier zeigt sich, daß das religiöse Subjekt bei seiner Analyse pathogener Religiosität dieser selbst noch verhaftet bleiben muß, da innerhalb der Religion der Vermittlung konkurrierender Vorstellungen zu enge Grenzen gesetzt sind.

Eine weitere Form, das Problem der pathogenen Religiosität reduktionistisch und pauschalisierend anzugehen, stellt die Herauslösung einzelner theologischer Lehren aus dem Kontext dar. So meinen manche Autoren, die Lehre von der „Gedankensünde“ sei pathogen, da sie zwangsläufig zur Verdrängung führen müsse.<sup>70</sup> Hier ist jedoch z.B. zu fragen, welche inhaltlichen Vorstellungen von Sünde, Strafe und Vergebung mit ihr verbunden sind. Die Verdrängung wird erst dort notwendig, wo diese so ausgelegt sind, daß das Individuum sich – insbesondere in seinen sozialen Kontakten – nicht als grundsätzlich bejaht erleben darf. Solange entwicklungsadäquate Bedürfnisäußerung möglich ist, „Vergebung“ und grundsätzliche Bejahung erlebbar sind, sich das Individuum auch als „Sünder“ noch selbst ins Gesicht sehen kann, besteht weder ein Zwang zur Selbstabwertung noch zur Verdrängung.

## 1. Grundlegung eines Konzepts pathogener Religiosität

HARK sieht in einem Zuviel an Religiosität den entscheidenden pathogenen Faktor.<sup>71</sup> Dieser rein quantitativen Bestimmung unter Absehung von allen Inhalten liegt die Vorstellung zugrunde, Religiosität sei eine solchermaßen von anderen menschlichen „Funktionen“ getrennte, daß sie bei einem Überhandnehmen andere lebensnotwendige Funktionen verdrängen muß (vergleichbar etwa mit einer übermäßigen Beschäftigung mit der Befriedigung sexueller Bedürfnisse). Dies steht im Widerspruch zum Ergebnis seiner eigenen empirischen Untersuchung, wonach „das Ausmaß der religiösen Orientierung und Frömmigkeit“ um so geringer ist, „je ausgeprägter die psychische Problematik ist.“<sup>72</sup> HARK wechselt dann – ohne es zu bemerken – von einem quantitativen Argument zu einem qualitativen über, indem er feststellt: „Im umgekehrten Fall ließ sich ermitteln, daß eine ausgewogene religiöse Orientierung die psychischen Schwierigkeiten vermindert.“<sup>73</sup> Abgesehen davon, daß die Beweisführung in sich logisch unstimmtig ist, muß darauf hingewiesen werden, daß es sich um eine rein korrelationsstatistische Fragebogenuntersuchung handelt: Diese Form der Untersuchung läßt per se keine inhaltlich relevanten Schlüsse zu. (Eine ausführliche Erklärung hierzu ist hier nicht möglich.) An anderer Stelle erklärt HARK sich überzeugt von der heilenden Wirkung *jeder* religiösen Orientierung<sup>74</sup>, verzichtet jedoch nicht auf den Begriff der ekklesiogenen Neurose.<sup>75</sup>

Diese und weitere Widersprüche in HARKS Argumentation rühren wahrscheinlich daher, daß er Ziele miteinander verbinden will, die sich auf seiner Argumentationsebene nicht vermitteln lassen: Er will die Religionskritik entkräften, die Religion allgemein als heilsam erweisen und zugleich Fehlformen der Religiosität aufzeigen (um Leidenden zu helfen), ohne die Religiosität jedoch grundsätzlich zu problematisieren. Darauf, daß dies für die Wirksamkeit der Therapie nicht ohne nachteilige Folgen bleiben kann, wurde bereits oben verwiesen.

Der Grundzwiespalt zwischen therapeutischem und apologetischem Interesse, der in dieser Form nur auf der Ebene des religiösen Bewußtseins entstehen kann, gerade dort aber nicht lösbar ist, kommt bei HARK besonders deutlich heraus, tritt jedoch auch bei anderen religiös orientierten Autoren auf.

### **1.5.3.2. Erich FROMMS Konzept der autoritären vs. humanistischen Religion**

Zu den wichtigsten außerkirchlichen Veröffentlichungen über unser Thema gehört FROMMS „Psychoanalyse und Religion“, die inhaltlich von einigen Autoren aufgenommen, aber fast nie zitiert wird. Für FROMM stellt sich das Problem der pathogenen Religiosität im Gegensatzpaar autoritär – humanistisch dar. Merkmale autoritärer Religion sind, daß Gott das Symbol für Macht ist, demgegenüber der Mensch machtlos erscheint.<sup>76</sup> Entsprechend ist die Haupttugend Gehorsam und die

größte Sünde Ungehorsam gegen Gottes Autorität; ethisches Empfinden und Verhalten stehen dagegen erst an zweiter Stelle.<sup>77</sup>

Indem der Mensch Gott alle Vernunft, Liebe und Macht zuschreibt, sieht er sich selbst als liebesunfähig, machtlos und bedeutungslos.<sup>78</sup> Sein einziger Zugang zu sich selbst läuft damit über Gott.<sup>79</sup> Moralisches Versagen führt zur Angst vor der Strafe Gottes und muß durch Unterwerfung gesühnt werden. Auf Schuldgefühle wird mit dem Gefühl, verderbt und ohnmächtig zu sein, reagiert.<sup>80</sup>

In der humanistischen Religion hingegen ist Gott das Symbol der eigenen Kräfte des Menschen, Symbol dessen, was der Mensch ist oder werden sollte.<sup>81</sup> Der Mensch strebt in Selbstverantwortlichkeit nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe.<sup>82</sup>

Wenngleich FROMM mit der autoritären Religion wesentliche Momente pathogener Religiosität beschreibt, ist jedoch grundlegend zu kritisieren, daß sein Ansatz – der Gegensatz von autoritärer und humanistischer Religion – eine Abstraktion von der Realität darstellt, wobei er die Bindung der Religion an die Dichotomie ausklammert. Dadurch kann er aus den real vorhandenen Religionen nichtautoritäre Elemente herausdestillieren und eine künstliche Trennungslinie zwischen seinen beiden Formen der Religion, die er durch jede einzelne empirische Religion hindurchgehen läßt.<sup>83</sup> Außerdem subsumiert er Philosophie (wie z.B. Sokrates und Spinoza) unter den Begriff der Religion,<sup>84</sup> was nur möglich ist, weil er den Begriff der Religion nicht klar genug erfaßt hat. Was FROMM daher entgehen muß, bemerkt das religiöse Bewußtsein sehr genau:<sup>85</sup> Seine humanistische Religion stellt eine Abstraktionsleistung dar, die von ihrem Kern her keine Religion mehr ist. In letzter Konsequenz ist Gott als Symbol der menschlichen Kräfte überflüssig, weil das symbolisierende Subjekt und das Symbolisierte (Gott) so zusammenfallen, daß vom Symbolisierten nichts mehr übrigbleibt.

Wie die bisherigen Ausführungen zu zeigen versucht haben, ist es unerläßlich, zur strukturellen Ebene der psychopathogenen Dichotomie der Religiosität vorzustoßen, um nicht – wie dies weithin geschieht – unzureichenden und vorschnellen Kausal- und Konditionalzusammenhängen zu erliegen: Die zitierten Autoren geben zwar bedeutsame Aspekte des Problems wieder, es konnte ihnen jedoch nicht bzw. nur teilweise gelingen, zu der in diesem Kapitel ausgeführten Grundproblematik der Pathogenität der Religiosität – die in der psychopathogenen Dichotomie der religiösen Identität begründet ist – durchzudringen.

## **2. Tilmann MOSERS „Gottesvergiftung“ als exemplarischer Fall pathogener Religiosität**

In diesem Teil der Arbeit soll die oben formulierte These der pathogenen Rolle dichotomer Religiosität anhand der autobiographischen Mitteilungen Tilmann MOSERS veranschaulicht werden. Zugrunde gelegt werden dabei die beiden Bücher „Gottesvergiftung“ und „Lehrjahre auf der Couch“.<sup>86</sup> Im Unterschied zu MOSERS eigenem eher assoziativ-narrativen Stil wird hier versucht, seine Fallgeschichte unter dem Aspekt der pathogenen Religiosität systematisch zu rekonstruieren.

Auf ein Problem dieser Vorgehensweise soll besonders hingewiesen werden: MOSERS autobiographische Zeugnisse enthalten neben den Daten vor allem Assoziationen und – im Gegensatz zu den meisten anderen literarischen Vorgaben – bereits psychoanalytische Deutungen, die sich in seinen vier, den Autobiographien vorausgegangenen Analysen herausgeschält hatten. Dies hat den Vorteil, daß auf bereits interpretiertes Material zurückgegriffen werden kann, was die Gefahr der „wilden Analyse“ nach Gusto des jeweiligen Interpreten reduziert.<sup>87</sup> Zugleich jedoch weist das von MOSER vorgelegte Material den Nachteil auf, daß die uns literarisch fixiert vorliegenden Assoziationen und Interpretationen nicht frei erfolgten – wie es im Rahmen einer Psychoanalyse angestrebt wird –, sondern bereits bestimmte Interpretationsmuster vorgegeben sind, von denen her das biographische Material selektiert wurde. Immerhin jedoch ist das Material so reichhaltig und das assoziative Moment doch noch etwas stärker als das deutende, um bei genauerer Betrachtung erkennen zu lassen, daß die Interpretationsmuster teilweise an den berichteten Erfahrungen vorbeigehen bzw. manche Deutung zu eng ist. So läßt sich MOSER z.B. in der „Gottesvergiftung“ implizit zu sehr von der Idee leiten, das Problem sei die Existenz bzw. Nicht-Existenz Gottes, was sich etwa darin ausdrückt, daß er indirekt unterstellt, der Glaube an einen Gott sei generell pathologisch, was sich jedoch so aus seiner Biographie keineswegs ableiten läßt.

Weiterhin ist darauf hinzuweisen, daß die hier unternommene Interpretation insofern eine Synthese des zugrunde liegenden Materials darstellt, als sie zum Teil Widersprüchlichkeiten, die sich aus MOSERS assoziativen Stil zwangsläufig ergeben – und die als solche nicht kritisiert werden sollen, weil sie der Authentizität des Autobiographen adäquat sind – teilweise ausgleicht, wobei die Widersprüche sowie ihre Synthese aus verfahrenstechnischen Gründen nicht jeweils extra benannt werden. So neigt MOSER etwa zu überspitzt akzentuierten Aussagen, die sich mitunter gegenseitig widersprechen und die von ihm

teilweise im Verlauf der Berichte durch mildere und weniger prägnante Formulierungen wieder relativiert werden.

Schließlich ist noch anzumerken, daß MOSER die „Gottesvergiftung“ im Stil einer direkten Rede an Gott verfaßte, was hier bei wörtlichen Zitaten teilweise übernommen wird.

## **2.1. Biographische Daten**

### **2.1.1. Die Herkunftsfamilie**

Beide Eltern MOSERS stammen aus pietistischen Pfarrfamilien. Die Großväter waren „evangelische Pastoren und überaus sittenstrenge Menschen, insofern ist meine Neurose wirklich vom Heiligen Geist des protestantischen Puritanismus mehrfach gesegnet und nicht zuletzt deshalb von solcher Zähigkeit und Niederdrückung“ (L 80f.). Auch unter den sonstigen Verwandten und Vorfahren befanden sich Pfarrer und Missionare (N 242 u. G 75).

Wenngleich Tilmann dem Großvater mütterlicherseits nur wenige Male begegnet war, so spielte dieser jedoch eine sehr bedeutsame Rolle für seine Psychogenese. Er war ein gebildeter und weltläufiger Mann von eindrucksvoller Erscheinung, der bis zu zweimal jährlich – für die damalige Zeit äußerst ungewöhnlich – zu kulturellen Zwecken nach Paris fuhr (L 137). An ihn klammerte sich Tilmann unbewußt. Seine Mutter sprach zwar nur selten von ihm (L 137), maß aber offensichtlich ihre Söhne (L 200) und sehr wahrscheinlich auch ihren Mann an ihm, was nicht ohne Einfluß auf Tilmanns Entwicklung bleiben konnte: „Einmal sagte sie: ‚Ich bin zutiefst überzeugt, daß keiner von euch so tüchtig werden wird wie mein Vater.‘“ (L 200).

Beide Eltern „waren von ihren Eltern nie wirklich verstanden worden. Sie selbst waren geübt im Gehorsam und im Verzicht“ (L 29).

Die Mutter war eine gelernte und geübte Säuglingspflegerin (L 80). Nach MOSERS Auffassung gehörte zu ihrem Charakter „ein tiefsitzender Zweifel an sich selbst, der sich ausweitete auf die, die von ihr stammten. Der Zweifel war getränkt von einer aggressiven Moral, die es für immer schwer macht, den geheimen und erdrückenden Maßstäben zu genügen. Das Gift ständiger Selbstentwertung lag, neben ebenso heimlichem Stolz auf ein im Dunkeln bleibendes, aber auf verschlungenen Wegen mit Kultur verbundenes Ideal, das zugleich moralisch erhöht war, über der Familie“ (L 200).

Die Aussagen deuten darauf hin, daß die Mutter aus einer typischen bildungsbürgerlichen Pastorenfamilie stammte.<sup>88</sup> Es ist daher anzunehmen, daß MOSERS wiederholte Rede von der Unwissenheit, mangelnden Realitätsbeherrschung und sozialen Ohnmacht der Vorfahren (vgl. u.a. G 54) überzogen ist.

## 2. Tilmann MOSERS „Gottesvergiftung“ als exemplarischer Fall

Über seinen Vater teilt MOSER erheblich weniger mit als über die Mutter. Außer über seine Invalidität (G 61; L 96 u. 203) und sein starkes religiöses Engagement erfährt man kaum etwas über ihn (G 65 – 67).

### **2.1.2. Die soziale Situation der Familie**

MOSERS Kindheit fiel in die Not der Kriegs- und Nachkriegszeit (L 157). Die Familie mußte aus ihrer Heimat – den ehemaligen deutschen Ostgebieten – in den Westen fliehen. Wie MOSERS Bericht zu entnehmen ist, verbrachte er seine Jugend im Schwarzwald (G 55). Die Familie erlitt das Schicksal vieler Flüchtlinge protestantischer Konfession, die von ihrer neuen, stark katholisch geprägten Umwelt mißachtet und gemieden wurden. Beide Eltern waren in der protestantischen Diaspora engagiert (G 65 – 67).

Als Flüchtlingskind wuchs MOSER in einer Minderheitensituation auf, unter der Verachtung der katholisch dominierten Dorfgemeinschaft: Es war ein „in manchem noch vom Geist der Gegenreformation erfülltes Dorf, das versuchte, seine geschlossene katholische Kultur gegen den ketzerisch-bedrohlichen Geist des eindringenden Flüchtlingsstromes zu verteidigen“ (G 32). Die Familie wurde von der Umwelt bestaunt, beneidet und verachtet (ebd.), er selbst von den Dorfjungen verspottet (G 32f.). Soweit es ihnen möglich war, paßten sich die Flüchtlinge an und fügten sich in ihr Schicksal.

### **2.1.3. T. MOSERS Kindheit und Jugend**

In den „Lehrjahren“ führt MOSER den Ursprung seiner Neurose in Anlehnung an KOHUT (den er als seinen „psychoanalytischen Großvater“ bewundert, und der ihm seinen mütterlichen Großvater ersetzen soll; L 174) auf eine narzißtische Störung zurück: Während seiner ersten Lebensmonate kam ihm besondere Pflege durch die Mutter zu; er sah den „Glanz im Mutterauge“ (L 156).<sup>89</sup>

„Ich denke, sie hat ihrem Erstgeborenen (als geübte Säuglingschwester) ... die Erde wirklich wohnlich zu machen versucht, vielleicht sogar verwöhnend wohnlich der Lage eines unfreiwilligen Narzißmus“ (L 156). Weil der lebensgefährlich erkrankte Vater lange in Kliniken war, mußte der Säugling in gewisser Weise den Vater ersetzen, zumal als bis dahin einziger Abkömmling. Als der Vater dann allerdings immer noch krank und (für das ganze Leben) schwerbehindert zurückkam, veränderte sich die Lage für den kleinen Tilmann drastisch: Die Mutter mußte sich zunächst voll der aufreibenden Pflege des Vaters widmen und daher den Sohn im Alter von sechs Monaten in Pflege geben. Als seine Mutter ihn wieder zurückholen konnte, fiel Tilmann „plötzlich nur noch eine kleine Statistenrolle zu, die er zudem bald noch mit dem nachwachsenden Brüderhaufen teilen mußte“ (L 156). Die Folge dieser frühkindlichen Konstellation war nach

MOSERS Auffassung, daß sich sein „grandioses Selbst“ nicht erst allmählich in die an der Realität ausgerichteten Organisation des Ich integrieren konnte, sondern vom übrigen seelischen Apparat abgetrennt blieb: „Der exhibitionistische Drang und die grandiosen Phantasien ... (blieben) auf diese Weise isoliert, abgespalten, verheimlicht oder verdrängt und . . . (waren) für den zähmenden Einfluß des Realitäts-Ichs unzugänglich“ (L 154).

Hinzu kam, daß die Mutter dem unbewußten Bild ihres eigenen Vaters tiefe Bewunderung entgegenbrachte, vermischt mit Ehrfurcht und Angst, wobei sie ihren Mann unbewußt „verkleinerte“. Der Sohn nun nahm an dieser „Verkleinerung“ seines Vaters teil und spinn Größphantasien aus (L 154f.). Denn der behinderte Vater konnte nicht bewundert werden (L 157), so daß der kindliche Wunsch nach einem mächtigen Vater (L 214) unerfüllt bleiben mußte. Zudem machte die Krankheit den Vater noch körperkontaktscheuer als er es ohnehin schon aufgrund seiner Sozialisation war (L 96), wodurch sich Tilmann noch schwerer tat, ihn zu lieben.

Es kam zu einer Störung in der Entfaltung des Selbst (L 205). Tilmanns Urvertrauen war durch die Trennung von der Mutter erschüttert worden (N 244) und der Glanz war aus den Augen der Mutter gewichen: Überzeugt von ihrer eigenen Unfähigkeit und der ihrer Nachkommen setzte seine Mutter sich selbst und die Kinder herab (L 200). Unterstützt wurde dies von ihrer religiösen Erziehung.

In MOSERS Familie war Aggression wahrscheinlich mehr tabuisiert als alles andere: „Man *muß* ein guter Mensch sein. Das idealisierte Selbstbild war in diesem Punkt am meisten purifiziert und verfälscht“ (L 170). Dieser Idealisierung stand jedoch der massive Haß entgegen, den Tilmann gegen Eltern und Geschwister empfand. Er fühlte sich betrogen von seiner Mutter (L 162), verlassen und verurteilt (N 244); „um mit dem Haß über die Geschwister und den seelischen Verlust der Mutter fertig zu werden, (sezierte er) Frösche und kleine Fische mit Glasscherben“ (L 65). Er phantasierte, daß er seine Mutter zerstückelt (L 177). Unbewußt gab er ihr auch die Schuld an der Behinderung des Vaters (L 178).

Nach dem Vorwort zu den Lehrjahren haßte er seine Eltern vor allem deshalb, weil sie nicht „groß“ und erfolgreich – also wie das von der Mutter übernommene Großvaterbild – waren. Er führte ihre unbewußten Phantasien weiter, indem er sich als Kind wünschte, von einem Fürsten, seinem „wahren“ Vater, abzustammen, der ihn schließlich holen würde (L 116 u.ö.).

Die beiden Autobiographien lassen nicht erkennen, wie stark Tilmann von den Gleichaltrigen gemieden wurde und ob er eine völlige Außenseiterrolle einnahm oder nur eine solche innerhalb der peer group.

## 2. Tilmann MOSERS „Gottesvergiftung“ als exemplarischer Fall

Als weiteren neurotisierenden Faktor in seiner Kindheit und Jugend führt MOSER das religiöse Engagement seiner Eltern an. Vor lauter „Gottesgeschäftigkeit“ (G 66) – Orgelspielen, Kirchenschmücken, Frauenrunden, Pfarrgemeinderat etc. nahmen sie sich für sich und ihre Kinder kaum Zeit (G 65 – 67). Für ihre Hingabe und ihren unermüdlichen Eifer, die sie zu wichtigen Personen in der kleinen Diasporagemeinde machten, bewunderte er die Eltern (G 65f.). Andererseits jedoch haßte er seine Mutter „wegen ihres Verrats“, weil sie ihn als Säugling in Pflege gegeben hatte, haßte er den Vater wegen seiner Krankheit „und die Brüder, weil sie sich breitmachten“ (G 37).<sup>90</sup>

In der Jugend wendete sich MOSER von der Religiosität ab hin zur Literatur (L 203), was der bildungsbürgerlichen Tradition der Familie großväterlicherseits entsprach.

Über MOSERS Jugend erfahren wir ansonsten wenig. Verschiedentlich erwähnt er jugendliche Schamgefühle, ohne sie jedoch – außer im religiösen Bereich – zu konkretisieren. Wahrscheinlich jedoch hatte er damals unter erheblichen Kontaktproblemen zu leiden (vgl. G 16f.).

### **2.1.4. T. MOSER als Erwachsener**

Vor Beginn seiner vierten Psychoanalyse wurde MOSER auf „depressiv-narzißtische Charakterneurose“ diagnostiziert (L 36). Im Protokoll der Ambulanzkonferenz hieß es: „Patient steckt voller narzißtischer Phantasien über die eigenen innerseelischen Vorgänge, sein Ich steht unter einem hohen Druck. Er verfügt über keine echten Verdrängungsmechanismen, seine Abwehrformen stecken sozusagen noch in Frühformen. Die Art der Übertragung wird vermutlich sehr schwer angebar sein“ (L 38).

Tilmann hatte von der Mutter unbewußt einen doppelten Auftrag mitbekommen: wie der Großvater ein Bildungsbürger und Pastor zu werden (weil ihr Mann aufgrund seiner Krankheit sie diesbezüglich enttäuschte), und zugleich an dieser Aufgabe zu scheitern. Beiden Aufträgen kam MOSER unbewußt weitgehend nach.

Er studierte Philologie, Politik und Soziologie (vgl. Klappentext) brach mehrmals ab (L 203f); durch seine journalistische (L 171) und publizistische (vgl. Klappentext) Tätigkeit sowie durch seine Tätigkeit als Dozent und Psychoanalytiker nahm er in säkularisierter Form die missionarisch-pastorale Tradition der Familie (in Entsprechung zu deren pietistisch beeinflussten Frömmigkeitsstil) auf, wobei aus der „Heilsbotschaft“ der Väter (K 14; N 242) bei ihm zunächst sozialkritisches Engagement (L 171f.) und später die „Heilungsbotschaft“ des Psychoanalytikers wurde (K 14 u. N 242); hierbei bleibt der missionarische Impetus noch klar erkennbar (N 242 u. L 205; vgl. auch L 171).

Die zunächst vollzogenen Hinwendung zur Literatur mußte aufgrund der moralischen Maßstäbe seiner Familie für ihn auf die Dauer unbefriedigend sein. So erklärt es sich, daß er sich nach der Philologie

der Soziologie und Politik sowie den Außenseitern der Gesellschaft zuwendete.

## **2.2. Die Rolle der Religiosität in MOSERS Biographie**

### **2.2.1. Die Bedeutung der Religiosität in MOSERS Herkunftsfamilie**

Nach MOSERS Darstellung kann die „Gottesgeschäftigkeit“ seiner Eltern als deren wesentlicher Lebensinhalt begriffen werden. Die gesamte Familienatmosphäre und die nähere Umwelt waren religiös geprägt: „Überall in meiner früheren Welt hingen deine Tages-, Monats- und Jahreslosungen herum, die Welt war vollgehängt mit deinen Sprüchen aus der Heiligen Schrift. Überall stieß ich auf Menschen, die selbstverständlichen Umgang mit dir hatten, gottgefällige und gotteselige Leute“ (G 38).

Das rituelle Moment war in MOSERS religiöser Gemeinschaft weniger deutlich ausgeprägt als im katholischen Umfeld. Dennoch ist die rituelle Bedeutung von Gebet, Bibel, Lied und Gottesdienst nicht zu unterschätzen. Gerade im Protestantismus haben Gebet und Bibelsprüche häufig zwanghaft-magische Funktion.<sup>91</sup> Sie sollen Angst beschwichtigen. So kann Tilmann ohne Abendgebet nicht einschlafen, weil er die Strafe Gottes im Fall der Unterlassung fürchtet (G 97).

Auf dem Hintergrund der Ablehnung durch die katholische Umwelt ermöglichte das religiöse Zeremoniell (Gottesdienst etc.) nicht nur die identifikatorische Verschmelzung mit den Leidensgenossen, sondern auch ein Stück Selbstbewußtsein, Ich-Stärkung und Identität (vor allem über Lieder und Gebete). Nur durch Gott konnte MOSERS Familie zu sich finden. Für den kleinen Tilmann wurde Gott so nicht nur zu Über-Vater bzw. Über-Mutter, sondern auch zum Garanten eigenen Überlebens und eigener kompensatorischer Phantasien.

### **2.2.2. Pathogene Religiosität in MOSERS Biographie**

Die christliche Prägung seines Elternhauses sowie die beschriebenen außerreligiösen Sozialisationsdeterminanten waren für MOSER der Humus, auf dem sich das pathogene Potential der Religiosität frei entfalten konnte.

#### **2.2.2.1. Religiosität als Beziehungersatz**

Die Internalisierung des familiären Gottesbildes war für Tilmann unausweichlich, zumal Gott als der einzige Garant von Lebendigkeit, Identität und Mitmenschlichkeit erschien. Menschliche Zuwendung, die Erfahrung von Nähe und Offenheit war im Erleben des Kindes immer gekoppelt an gemeinschaftliche Gebete und gottesdienstliche Handlungen in Familie und Gemeinde. Hier konnten die anderen mit

ihren Stärken und Schwächen in einer Menschlichkeit erfahren werden, die im Alltag sonst verschlossen war. „Jede Nähe und Intimität war gottesverseucht: im gemeinsamen Gebet erreichten wir die größte Nähe“ (G 30). „Es verband sich ... trauter Kurzgottesdienst im Familienkreis mit dem Gefühl, daß *du* allein die Seelen mit Innigkeit und Wärme zu füllen vermagst. Denn in *deinem* Dienst öffneten sich ihre sonst so herben und verschlossenen Seelen. Gemeinsam beten und singen war die intensivste Weise des Zusammengehörens“ (G 39), und MOSER interpretiert aus heutiger Sicht „du warst Familienkitt und Beziehungssillusion zugleich“ (ebd.).

Die gottvermittelte Nähe zur Menschlichkeit der anderen lastete zugleich als indirekter „Gottesbeweis“ auf ihm: die bewegte Stimme der Mutter beim Abendgebet, die „volltönende Freiheit und Mächtigkeit in der Stimme“ des Vaters beim Choralsingen (G 24f.), das Weinen des kraftstrotzenden und fröhlichen Vikars und anderer Gemeindeglieder während einer Predigt, das Erleben bis dahin unbekannter Hochstimmung bei der Konfirmation und der ansteckenden Verschmelzungsgefühle auf dem Kirchentag 1956 (G 25f.). Diese Formen eines „guten Gottestrips“ (G 27) waren jedoch zugleich höchst ambivalent, weil sie die einzige Möglichkeit darstellten, Emotionalität und Offenheit der Mitmenschen zu erleben. „Über seelische Vorgänge, gar über Ängste, wurde in unserer Familie nicht geredet“ (G 18). Gott war für viele meiner Familie für ganze Bereiche ihres seelischen Lebens der einzige Gesprächspartner“ (G 23; vgl. auch 88).

An seinen Eltern erlebte er, daß man seine bedrückendsten Probleme nicht mit einem Menschen bespricht, sondern allein mit Gott (vgl. u.a. G 88), auf den auch er immer wieder verwiesen wurde. „Selbst im Lied noch wurde suggeriert, daß man sich in seelischer Not nicht an Menschen wenden soll, sondern an dich, weil du der oberste Kummervorwalter sein wolltest. Denn die Kummervorwaltung macht den größten Teil deiner Existenz aus“ (G 92). „Dabei war doch der Hauptkummer der, den du selbst in mir angerichtet hast“ (G 93).

Es entsprach der Familientradition, soziale Ohnmacht, Unwissenheit, Ungeborgenheit, seelische Entbehrungen und Kontaktstörungen durch die Beziehung zu Gott zu kompensieren, der „wie eine riesige Plombe in einen faulen Zahn gesetzt“ wurde (G 23), womit diese Defizite zugleich fixiert wurden.

Der Weg in die emotionale Isolation war durch die gesamte Atmosphäre vorgezeichnet. „Mit keinem Menschen habe ich zwischen meinem sechsten und achtzehnten Lebensjahr so viel geredet wie mit dir“ (G 34). Unausweichlich wuchs Tilmann in eine religiöse Zwangswelt hinein, in der die hohen Feste des Kirchenjahrs zu Höhepunkten der Genese seiner Gotteskrankheit (G 11f.) wurden.

Da MOSER in der Kindheit und Jugend menschliche Nähe und Offenheit nur über religiöses Handeln erfahren hatte, konnte er keine siche-

re Identität ausbilden. Die Erfahrung des Angenommenseins – daß Fehler verziehen werden und Konflikte lösbar sind – konnte er nicht machen, denn im gemeinsamen religiösen Handeln sind zwar Verschmelzungsgefühle, wie sie für Massenphänomene typisch sind, möglich, doch indem die Handelnden auf etwas anderes – in diesem Falle Gott – ausgerichtet sind, können sie sich nicht gegenseitig als Individuen wahrnehmen, da kein wirklicher sozialer Kontakt stattfindet, sondern – wenn überhaupt – ein rituell-symbolischer, der das jeweilige Gegenüber seiner spezifischen Individualität beraubt.

So wurde es für ihn unmöglich, für die Zuwendung anderer außerhalb religiöser Handlungen offen zu sein, wobei hinzukam, daß Gott als die „Krankheit der unerfüllbaren Normen“ (G 14) ihn in den massiven Selbsthaß trieb. „Weil du ein ewiger Nörgler an mir warst, wurde ich zum Nörgler an den anderen“ (G 35). „Kein noch so freundliches Lachen einer Frau oder eines Freundes ist an deine Macht über mich herangekommen. Ich glaubte den leuchtenden Augen nicht, hielt dieses Leuchten für leichtsinnig angesichts deines unerschütterlichen stummen Nein zu meiner Person. Ich habe das Leuchten in ihren Augen zum Erlöschen gebracht, weil es aus deinen Augen nie geleuchtet hat. Ich hielt die Zuneigung von wirklichen Menschen für Blendwerk, weil ich deine Zustimmung nicht finden konnte ... du hast (meinen Selbsthaß) ... verwaltet und ausgebeutet, so daß ich keinem Menschen glauben konnte, wenn er sagte, er liebe mich. Ich habe das dann für Täuschung gehalten ... Du hast einen schlimmen Mechanismus der Zerstörung von Zuneigung in mir in Gang gehalten“ (G 36). MOSER verachtete sich selbst und mußte auch die verachten, die ihm ihre Zuneigung schenken wollten (vgl. G 36f.).

Da die Entfaltung des Selbst behindert worden war (L 205) und die „lebenswichtige.. Idealisierungsfunktion“ gestört war, war sein „Verhältnis zu Menschen ... gekennzeichnet von der Unfähigkeit, Positives in ihnen zu sehen“ (L 206). Er glaubte nicht wirklich an Zuneigung und verstand auch keine zu geben. „Wenn ich ihre Anzeichen spürte, bekam ich Angst“ (L 165).

#### **2.2.2.2. Religiosität als Mittel der Weltflucht und der defizitären Realitätsbewältigung**

Gott war der mächtige und einzige Garant, um in einer feindlich erlebten Umgebung innerhalb einer kleinen, weitgehend religiös bestimmten Welt vor der Realität zu fliehen. Daraus schöpfte Mosers Gottesvorstellung ihre Macht. Mittels Verkehrung ins Gegenteil und Überidentifikation konnte die reale Ohnmacht nicht nur (v)erklärt, sondern auch abgewehrt werden. Während die religiöse Außenseitergruppe in der Diaspora der Welt real ohnmächtig gegenüberstand, war Gott das gute, positive Gegenbild zur feindlichen Welt und ihr um vieles überlegen.

„Du hast dich manchmal wie ein leuchtender oder dunkler Nebel vor die Welt geschoben, soweit es sie überhaupt gab für mich. Denn darin hast du es leicht gehabt: im Beiseiteschieben der Wirklichkeit. Meine Familie hat nie viel von der irdischen Realität verstanden, noch weniger davon, irdische Realität zu beherrschen oder auch nur zu beeinflussen ... unsere unverstandene kleine Welt war eine Ergänzung, ein kleiner halbwirklicher Anhang deines Gottesreiches, das Jammertal eben, in dem es im wesentlichen um moralische Bewährung ging ... Es gab kaum ein Gegengewicht gegen dich, du warst die Gegenwelt, die soviel Unverständliches verständlich und erträglich machte“ (G 54). „Die Enge meiner frühen Welt hast du benutzt, um dich so riesig aufzublähen“ (G 31).

Gott als ins Positive gewendetes Spiegelbild realer Ohnmacht, in diesem sozial-religiösen Kontext wuchs MOSER auf. Wissenssoziologisch ausgedrückt war die Welt für ihn und seine Herkunftsfamilie als solche nur ertragbar, indem Gott der Garant ihrer eigentlichen Identität war. Dieses Band einer religiös interpretierten Wirklichkeit ermöglichte es, überhaupt noch einen letzten Sinnzusammenhang zu finden. Bei MOSER jedoch brach dieses Sinnsystem an seiner Widersprüchlichkeit zusammen, die bis dahin durch Verdrängung und interne religiöse Erklärungsmuster weitgehend in Zaum gehalten wurde.

### **2.2.2.3. MOSERS Allmachts- und Erwähltheitsphantasien**

Die Bestätigung des kindlichen Narzißmus, die nötig gewesen wäre, um ein eigenständiges und vitales Selbst aufbauen zu können, wurde Tilmann sowohl durch die Eltern als auch durch die Umwelt verweigert. Durch den Abwehrmechanismus der Identifikation konnte er seinen Narzißmus teilweise befriedigen, sein Selbst – wenn auch gebrochener Weise – in einer Welt religiöser Innerlichkeit stabilisieren. Mit diesen Identifikationen verbunden waren Allmachts- und Erwähltheitsphantasien.

Durch die Identifikation wurden narzißtische Größenvorstellungen unterstützt, mit denen er sich angesichts der erfahrenen Abwertungen vor der Depression schützen konnte (L 200; vgl. 203). Damit wurden jedoch Tagträumereien, Angst vor der Wirklichkeit und Realitätsflucht gefördert (L 200).

„Zur Erwählung gehörte, daß man bei dir, jenseits aller Selbstzweifel und Identitätskämpfe, einen sicheren Platz, sichere Identität haben sollte, daß man vor aller Zeit beim Namen gerufen war, und das schmeichelte tief dem kindlichen Narzißmus: vor der Geburt schon in eine riesige Namenstafel eingemeißelt zu sein mit allen anderen, die du gerufen haben willst. Und geliebt war man lange, bevor man dafür Menschen brauchte“ (G, 74). Selbst das niederdrückende Gefühl des Verworfenseins (vgl. unten) konnte manchmal noch dadurch in Schach gehalten werden, daß es narzißtisch uminterpretiert wurde

auf besondere Erwählung hin (G 27). „Wenn Gott so lange schweigt und dir eine so quälende Suche zumutet, hat er vielleicht große Dinge mit dir vor“ (G 28).

Die mit der Erwählung verbundene Verheißung hielt ihn noch lange beim Glauben, als seine intellektuelle Verachtung gegenüber der Gemeinde bereits immer stärker wurde (G 74).

Auch zu Beginn seiner vierten Analyse fühlt er sich als „Erwählter“ (L 50). Es zeigt sich, daß die Erwählungs- und Allmachtsphantasien – mitunter in der Variante eines „leidenden Gottesknechtes“ oder gar des durch Verwerfung erwählten Hiob<sup>92</sup> – sogar bis in die Zeit der Abfassung seiner beiden autobiographischen Konfessionen hinein eine Rolle spielte: Über die Dokumentation seiner Leidensgeschichte will er sich und seinen Analytiker in die Geschichte der Psychoanalyse eingehen lassen (L 143 u.ö.).

#### **2.2.2.4. Religiöse Identifikationsmuster**

##### **2.2.2.4.1. Die religiös aktive Zeit**

Zur Zeit der Erstkommunion seiner katholischen Schulkameraden machte Tilmann den Eltern noch bittere Vorwürfe, daß sie die falsche Konfession hätten, weil sie statt „glanzvolle(r) Feste, Prozessionen, Freiluftaltäre(n), Weihrauch und Kirchturm“ nur einen Saal im Keller der Dorfschule hatten (G 32f.). Doch bald schon übernahm er das Gefühl besonderer Erwähltheit, mit dem die kleine protestantische Außenseitergruppe ihre Identität gegen den Druck der Umwelt absicherte.

Mangelnde Fähigkeit und Möglichkeit zur Realitätsbewältigung wurden im religiösen Bezugssystem zur Tugend uminterpretiert, Isolation und Leiden als Zeichen der Erwählung zum Martyrium gedeutet. „Der Zwang zur leidenden Identifikation, zum Ertragen des Spottes über dich brachte meinen Stolz mit ins Spiel: du warst ein unerkannter Gott, noch ein wenig asozial, eben wie Christus in seinen Anfängen. Das Verkannte an deiner Größe hat mich gereizt. Wie exakt paßten die Verfolgungsgeschichten des Urchristentums auf unser Dorf“ (G 32).

Tilmann mußte durch sein Verhalten beweisen, daß sein Gott der bessere war (G 32f.). „Welch geniale Identifikationsschlinge hast du da um meinen Fuß gelegt: *ich* war mitverantwortlich für deinen Ruhm, für den historischen Sinn der Reformation, *ich* mußte mitbeweisen, daß Luther ... recht hatte ... Also verfiel ich in den Lutherkult. Um meinen dörflichen Neid in Schach zu halten und unsere religiöse Asozialität ertragen zu können, baute ich die geheimen Ideale aus“ (G 33).

Die Identifikation mit religiösen Vorbildern wurde teils bewußt, teils unbewußt von seinen Bezugspersonen gefördert. „Du hast früh schon mit meinem Größenwahn gespielt ... und ich war nahezu ungeschützt in diesem Spiel, weil im Untergrund der Familie theologische Größen-

vorstellungen lebendig waren, weil Albert Schweitzer und Luther quasi geistliche Mitglieder der weiteren Familie waren, andächtig verehrt und doch irgendwie verwandt, Urväter, von deren Mächtigkeit und leuchtender Güte vielleicht etwas auf mich gekommen sein mochte ... Ich glaube, daß es da unbewußte Hoffnungen meiner Mutter gab, ich werde einst einen gottgeweihten Beruf ergreifen“ (G 28). Diese Vorbilder bauten bei Tilmann ein überzogenes Ich-Ideal auf, demgegenüber er sich immer defizitär, armselig und minderwertig erleben mußte.<sup>93</sup>

In der Identifikation mit dem gekreuzigten Christus kumulierten Erwählungswünsche, Größenphantasien und Narzißmus schließlich zum ausgeprägten christlichen Masochismus: „Ich habe mich auch am Kreuz opfern wollen, nur um dein Sohn zu sein, weil von der Mischung aus Liebe und Mächtigkeit in deiner Person so oft die Rede ist in deinen Schriften oder in den biblischen Geschichten“ (G 48).

Die Überidentifikation mit religiösen Leitbildern mußte zwangsläufig äußerst ambivalent wirken: Durch Übersteigerung des Ich-Ideals trug sie einerseits zu einer depressiven Persönlichkeitsentwicklung bei, während sie andererseits wiederum Größenphantasien und Tagträume unterstützte, mit denen Tilmann die durch andere erlittene Abwertung abwehren und kompensieren konnte. Damit jedoch wurde wiederum seine Isolation, das Abdriften in eine um sich selbst kreisende Phantasiewelt und die Angst vor der Wirklichkeit gefördert (L 200)<sup>94</sup>. Es zeigt sich also, daß die Größenphantasien einerseits zur Isolation beitragen, andererseits aber angesichts der Isolation die einzige Möglichkeit des Depressiven sind, die Entwertung durchzustehen (vgl. L 203).

Größenwahn und Depressivität gehören zusammen (vgl. L 52 u. 73), da sie gemeinsamen Quellen entstammen und von ihrer Dynamik her aneinander gebunden sind.

#### **2.2.2.4.2. Die nach-religiöse Zeit und das Weiterwirken des Verdrängten**

Obwohl MOSER sich bewußt von seinen religiösen Identifikationsmustern losgesagt hatte, verfolgte er sie unbewußt mit gleicher Intensität weiter. An seiner Beschäftigung mit Strafgefangenen wird dies besonders deutlich. In ihr führte er einerseits die Identifikation mit religiöser Asozialität weiter und andererseits die Identifikation mit den heroischen Glaubensvorbildern. MOSER selbst führt sein leidenschaftliches Engagement für Delinquenten auf seine egozentrische Frömmigkeit zurück (G 47), als „Verbrüderung mit den Schächern am Kreuz“ (G 49). Nachdem ihm dieser Zusammenhang gefährlich bewußtseinsnah wurde, zog er sich völlig von dieser Arbeit zurück und wies jedes Engagement in dieser Richtung rüde ab (ebd.).

Es zeigen sich hier deutlich Merkmale des von SCHMIDBAUER beschriebenen „Helfersyndroms“: Seine bewußten und unbewußten Vorstellungen von der eigenen und fremden Schlechtigkeit ließen ihn zum sozialen Engagement über den Umweg des Selbsthasses gelangen. Unbewußte, aus der Kindheit stammende Schuldgefühle und bewußte, an Leistungsdenken und Identifizierung mit dem Über-Ich gebundene Nächstenliebe kamen hinzu.<sup>95</sup>

Delinquenten als Identifikationsobjekte zum Zwecke der Selbsterzeugung boten sich für ihn in mehrfacher Hinsicht an: Stellvertretend für ihn lebten sie seine aggressiven Impulse gegen die Gesellschaft; ihre Verteidigung gegen die Gesellschaft wiederum erlaubte beschränkte, sozial akzeptable Aggression; als Opfer der Gesellschaft konnte er mit ihnen unbewußt (halluzinatorisch) verschmelzen; indem er sich entgegen den unbewußten Erwartungen seiner Eltern gerade nicht den Frommen, sondern den besonders Unfrommen zuwendete, konnte er Rache an seinen Eltern üben; der geheime Ruhm seines Selbstopfers wurde ihm öffentlich durch die soziale Anerkennung bestätigt; eine Entwertung dieses Opfers durch eine allgemeine Anerkennung war nicht zu befürchten.

Die Identifikation mit den Delinquenten befriedigte ein ganzes Bündel von Bedürfnissen, das sich im Blick auf seine religiöse Sozialisation vom Bild des leidenden Gottesknechtes ableiten ließe: Der Gottesknecht bleibt unerkannt, doch literarische Zeugnisse verhindern, daß sein Ruhm verlorengelangen kann. Bis in Einzelheiten hinein verfolgt MOSER konsequent die religiöse Tradition seiner Familie in säkularisierter Form weiter, ohne sich dessen bewußt zu sein.

Daß MOSER Psychoanalytiker und Dozent wird, dürfte von seiner religiösen Sozialisation her wesentlich mitbedingt sein. Er kommt damit dem elterlichen Auftrag nach, eine pastorale Existenz zu führen. Dabei scheint noch die pietistische Familientradition durch: Der Pietismus, dem diese Tradition nahesteht, weist enthusiastische, bekenntnis-exhibitionistische, pathetische und bis an den Kitsch reichende teils sadistische, teils masochistische Elemente auf.<sup>96</sup> All diese Elemente lassen sich in seinen beiden literarischen Selbstzeugnissen teils in der Form, teils im Inhalt wiederfinden.

KOHUT verweist auf den Zusammenhang des enthusiastischen und bekenntnisthaft-missionarischen Charakter der Lehrjahre mit der Familientradition (K 13f.) sowie indirekt auf die narzißtischen und hysterischen Elemente, wobei er deren Zusammenhang zur Religiosität allerdings noch nicht sieht, zumal ihm ja die Gottesvergiftung noch nicht vorlag. Allerdings sieht MOSER selbst auch erst einen Teil der Zusammenhänge zu seiner religiösen Sozialisation. Da er sich quasi noch in einer Phase pubertärer Ablösung von seiner religiösen Vergangenheit befindet, kann er z.B. die Tatsache, daß und wie er schreibt noch nicht von seiner religiösen Familientradition ableiten.

## 2. Tilmann MOSERS „Gottesvergiftung“ als exemplarischer Fall

Die Kombination von narzißtisch religiöser Innerlichkeit mit missionarisch-pastoraler Extrovertiertheit und der demonstrativen Frömmigkeit des Pietismus verweist auf einen hysterischen Symptomkomplex, der sich durch Mosers gesamte Biographie hindurchzieht:

In der Kindheit blieb ihm als einzige Möglichkeit des Widerstandes gegen den bedrohlichen Gott starker Blasendruck oder Einnässen während des Gottesdienstes, was ihm immer wieder die Möglichkeit gab, seinen unbewußten Haß gegen Gott auszudrücken und der unmittelbaren Präsenz der Bedrohung durch erzwungenes Verlassen des Raumes zu entgehen (G 12; siehe auch L 59).

Noch bei der Niederschrift der Gottesvergiftung treten deutliche hysterische Konversionssymptome auf, die auf die Intensität und Hartnäckigkeit seiner Gottesbeziehung hinweisen: Würgen, Brechen, kalte Hände und Beine, denen nur durch das Treten nach dem imaginären Gott beizukommen ist (G 38). Die wiederaufbrechende masochistische Identifikation mit dem leidenden Christus äußert sich als starker Schmerz (der ihn beim Schreiben behindert) an der Innen- und Außenseite seiner linken Hand „als sei ein Nagel durchgetrieben fürs Kreuz ... aber der Schmerz verschwindet, wenn ich den Arm hochhalte und seitlich nach hinten führe, so wie ich es bei deinem Sohn auf vielen Golgathabildern gesehen habe“ (G 47). Außerdem bekommt er Fieber (ebd.), was jedoch aufgrund der weniger demonstrativen Charakters der Symptomatik eher als allgemeine Abwehr und depressiv-regressive Fluchtreaktion zu deuten ist.

In milderer Form wirkte diese religiös-masochistische Identifikation bereits früher nach: „Weißt du, daß in den letzten zwanzig Jahren mich immer wieder Leute mit den Worten angesprochen haben, ich sähe aus wie das Leiden Christi, so trübselig und gequält? Und daß ich im Geheimen stolz war auf dieses Aussehen?“ (G 48f.) Dieser Stolz deutet möglicherweise darauf hin, daß hier ebenfalls eine identifikatorische hysterische Konversion beteiligt war. Hier schlägt eventuell der gelegentliche Hang des Pietismus zur lustvoll-masochistischen Identifikation mit dem leidenden Christus durch, der speziell in der Herrnhuter Tradition, von der seine Familie mitbeeinflusst ist, teilweise recht obskure Blüten zeigte.<sup>97</sup>

Auch Mosers literarische Fluchrede gegen Gott deutet auf ein hysterisch-extrovertiertes Element hin. Sie erweckt den Anschein, als könne er seine Fixierung nur durch hysterische Extroversion lösen.

MOSER zeigt eine auffällig starke Neigung zur Projektion (vgl. u.a. L 45ff., 53f., 61f.) was sicher stark durch seine außerreligiöse familiäre Sozialisation bedingt ist. Sie allein aus der religiösen Aggressionsunterdrückung abzuleiten (L 170) erscheint überzogen, wengleich diese eine gewisse Rolle gespielt haben mag. Denn selbst massive, religiös begründete Aggressionsunterdrückung muß keineswegs zu so ausgeprägten aggressiven Projektionen führen, vor allem dann, wenn

der Erwählungsgedanke in der religiösen Erziehung fast nicht auftaucht und ein universelles Liebesgebot an oberster Stelle der Wertehierarchie steht. Wird jedoch Erwählung und Verwerfung wie in der pietistischen Familientradition Mosers elitär und exklusiv gefaßt – etwa um sich als religiöse Gruppe gegen die ungläubige Mehrheit abzuheben – gewinnt die Rechtgläubigkeit gegenüber dem Liebesgebot so stark an Gewicht, daß aggressive Projektionen indirekt religiös legitimiert werden. Was man an sich selbst bekämpft, weil es die Erwählung gefährdet, darf an den anderen verstärkt bekämpft werden, was u.U. noch als Auftrag des Erwählten rationalisierend legitimiert wird. Andersgläubige werden offen oder verdeckt im Namen Gottes als Agenten des Teufels bekämpft. Dieses Muster findet sich auch bei MOSER mehrfach wieder,<sup>98</sup> was darauf verweist, daß die starke Projektionsneigung eher mit der pietistischen Erwählungsvorstellung und der mit ihr verbundenen hysterischen und projektiven Komponente zusammenhängt.

An der Art von Mosers Projektionen, die bei ihm z.T. noch im Stadium „unreifer“ Abwehrmechanismen steckt, zeigt sich die Nähe zur Borderline-Störung am deutlichsten (vgl. L 52f. u.ö.). Da diese Form der Projektion jedoch zahlreiche Vorgänger in der Kirchengeschichte hat und besonders häufig wie bei MOSER (vgl. L 45 – 47, 93, 106 – 108 u.ö.) als hysterisch-paranoide sexuelle Verführungsphantasien auftaucht<sup>99</sup> läßt sich vermuten, daß eine entsprechende (unbewußte) religiöse Familientradition (im Zusammenhang mit pietistisch hysterischer Religiosität) vorlag, der er unbewußt folgte.

### 2.2.2.5. Religiöse Schuld- und Angstgefühle

#### 2.2.2.5.1. Gott als die „Krankheit der unerfüllbaren Normen“

Wie bereits mehrfach erwähnt war Gott für MOSER die „Krankheit der unerfüllbaren Normen“ (G 14). Aufgrund dieser Unerfüllbarkeit war Tilmann zwangsläufig auf Gedeih und Verderb der göttlichen Gnade ausgeliefert (G 15); „der Hauptkummer (war) ... die Allgegenwart von Sünde, Schuld und Abhängigkeit von deiner Gnade. Ich traute mich manchmal ja kaum auf die Straße vor Scham über mich und nicht unter die Leute vor lauter Schuldgefühlen. An die Kette des schlechten Gewissens hast du mich gelegt, der ewigen Unzufriedenheit mit mir selbst, des ewigen Ungenügens vor deinen Forderungen“ (G 93).

Schon früh standen bei MOSER aggressive und/oder lustbetonte Handlungen unter dem Verdikt Gott zu kränken: Hosen zerreißen, phallisch orientierte Kinderspiele, Onanie, Mädchen an den Haaren ziehen, anderen ein Bein stellen, fiel ebenso darunter wie die Weigerung, die Zähne zu putzen oder gelegentliche Notlügen gegenüber der Mutter (G 14). „Du hast soviel an mir verboten, daß ich nicht mehr zu lieben war. Deine Bedingungen waren zu hoch für mich, und niemand

hat sie gemildert, weil von einem bestimmten Punkt an nicht mehr davon die Rede war“ (G 19). Mit dem Satz „Was wird der liebe Gott dazu sagen?' ... war ich früh meiner eigenen inneren Gerichtsbarkeit überlassen worden. Im Grunde mußten die Eltern gar nicht mehr sehr viel Erziehungsarbeit leisten, der Kampf um das, was ich tun und lassen durfte, vollzog sich nicht mit ihnen als menschliche Instanz, mit der es einen gewissen Verhandlungsspielraum gegeben hätte, sondern die ‚Selbstzucht‘, wie das genannt wurde, war mir überlassen oder besser, der rasch anwachsenden Gotteskrankheit in mir“ (G 17f.). „Über Werte und Moral wurde nie gesprochen, sie gehörten in den Bereich des unerbittlich Selbstverständlichen. Darüber zu reden wäre eine Profanierung gewesen, aber eben auch eine Milderung der Wucht der Moral und ein Erschrecken über die emotionale Distanz zueinander“ (L 183).

Da Aggression, Wut und Haß nicht nach außen, gegen die nähere Umwelt oder gegen Gott gerichtet werden konnten, mußten sie auf ihn selbst zurückfallen: Er selbst war immer der Schuldige.

Durch eine bestimmte Vorstellung von der Erbsünde und ihren Auswirkungen wurden die Schuldgefühle noch zusätzlich verfestigt: „Sie (die Erbsünde; d. Verf.) wurde uns solange eingetrichtert, bis wir von der eigenen Schlechtigkeit überzeugt waren“ (G 94). „Ich war mitschuldig am Leiden Christi, weil du für mich ihn glaubtest kreuzigen lassen zu müssen: so schlecht war ich von Geburt an!“ (G 95).

SCHMIDBAUER weist darauf hin, daß durch diese Vorstellung von der Sünde dem Kind von Anfang an mitgeteilt wird, es sei so, wie es augenblicklich ist, nicht akzeptierbar. Damit wird ein dauerndes Schuldgefühl geschürt, das mit der Angst verbunden ist, vor den verinnerlichten Forderungen zu versagen.<sup>100</sup>

Fast zwanzig Jahre lang war es Mosers oberstes Ziel, von Gott angenommen zu werden (G 16), da er bei den Eltern außer über religiöse Handlungen keine Nähe erfahren konnte. Die ständige Verweigerung dieser Annahme sowohl von seiten der Eltern, als auch insbesondere von seiten Gottes führte zu Gefühlen der Ohnmacht, Resignation und Wertlosigkeit, zur Lähmung aller Initiative, einem Gefühl der „Vergeblichkeit allen irdischen Tuns“, das ihn selbst heute noch beim Lesen des Gesangbuches überkommt (G 55f.).

Zwar ging bei ihm die fundamentale Hemmung aktiver Lebensimpulse nicht so weit, daß er besonders brav gewesen wäre, doch immerhin hatte er unter ständigen Schuldgefühlen zu leiden (G 16). „Belustigt haben mich Freunde immer wieder auf einen Mechanismus hingewiesen: ich war zu Besuch, fühlte mich wohl, hatte aber ein schwer greifbares Gefühl, vielleicht doch Fehler gemacht zu haben, und nur wenige Stunden oder Tage später trieb es mich anzurufen oder zu schreiben, um eine gewundene Entschuldigung abzugeben oder zu erkunden, ob ich nicht doch schweren Anstoß erregt hätte. Es

war eine fundamentale Unsicherheit in mir, ob ich nicht etwa mir gar nicht ganz einsehbare Normen verletzt hätte, ob nicht binnen kurzer Zeit eine nicht berechenbare Strafe erfolgen würde, ob ich nicht Sympathien verloren oder mir bei dem oder jenem starken Unmut zugezogen hätte" (G 16f.).

Diese Angst vor uneinsehbaren Normen und unberechenbaren Strafen war durch die Gottesbeziehung als für MOSER intimsten, aber pseudo-sozialen Kontakt geschult worden. Gott als der Allmächtige war jenseits von ihm, für ihn unerreichbar, eine Macht, der man sich bedingungslos unterwerfen muß, und deren Normen teilweise außerhalb des menschlichen Verständnisses liegen.<sup>101</sup>

Indem die Entwicklung konkreter Handlungsorientierungen weitgehend seinem rigiden, religiös überhöhten und ausgeweiteten Über-Ich überlassen blieb und dem Ich aufgrund mangelnder sozialer Erfahrungen ausreichende Mittel zur adäquaten Realitätsprüfung fehlten, mußten besonders die Bereiche Aggression und Sexualität zu einem Aktionsfeld für Hemmungen, aggressive Phantasien, Projektionen, Ängste und Schuldgefühle werden. So wird MOSER bis zum Alter von etwa 30 Jahren von ausgeprägten Onanieskrupeln und Schuldgefühlen geplagt (vgl. L 103).

#### **2.2.2.5.2. Die Sünde des religiösen Zweifels**

Mit dem Wachsen seines Verstandes kam während Mosers Gymnasialzeit verstärkt die Sünde des Zweifels zu seinem „Schuldkonto" hinzu. „Du warst eine Person, der gegenüber Erwachsenwerden wie eine Sünde erschien, weil Einfalt und Infantilität dir doch das liebste sind." (G 90) „„Selig sind die, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr", heißt es in der Bergpredigt. Es hat mir ... ständig Angst gemacht vor meinem wachsenden Verstand, der immer mehr vom Teufel vergiftet schien" (G 91). Die „Angst vor mir selbst und dem offensichtlich gefährlichen Instrument der Vernunft, das auch in mir war" (ebd.) wurde durch verschiedene Bibeltexte und Lieder geschürt (G 91f.).<sup>102</sup>

Zweifel und Fragen hatten in Mosers Umwelt keinen Platz. „ich (hatte) es mit Menschen zu tun, denen du selbst notwendiger Balsam und Opium warst, und denen ich mit meinen Zweifeln nur Schmerz zugefügt hätte ... So verschwieg ich ehrfurchtsvoll die Fragen, weil sie gewirkt hätten, als schlug ich Gebrechlichen die Krücken weg" (G 29). Falls er doch einmal zu fragen oder zu zweifeln wagte, wurde er auf Gott und die Intensivierung des Betens verwiesen. „Ich war umgeben von Leuten, die den Gedanken nicht ertragen hätten, daß es dich gar nicht gibt ... Keiner war auch nur annähernd stark genug, ein Leben ohne dich für möglich zu halten" (G 40). Die göttliche Verheißung der Geborgenheit war an die naive Gläubigkeit gebunden,

wie Bibel, Lieder und das Erleben der anderen Gläubigen zu beweisen schienen (G 85f.).

In der Generationen übergreifenden Kette der Verdrängung des religiösen Zweifels wurde schließlich Tilmann als verletzlichstes Glied von ihm überwältigt.

### **2.2.2.5.3. Die Angst vor der Verwerfung**

Gott war für den heranwachsenden Tilmann ein Gott, der Aggressionen und Lust verbietet und dafür Geborgenheit zu gewähren verspricht. Wie gebrochen diese vermeintliche Geborgenheit jedoch ist, wird am Gefühl des Verworfenenseins erkennbar.

Zu sündigen bedeutete für Tilmann zugleich, von Gott verworfen zu werden, von der absoluten Verdammnis bedroht zu sein. Diese Gefahr schwebte ständig über ihm, da Gott in seiner Allgegenwart jede Tat und selbst die geheimsten Gedanken „lauernd und ohne Pause des Erbarmens ... kontrollierte“ (G 13f.). Er wußte, am Tage des Endgerichts – das für ihn im Prinzip jederzeit hereinbrechen konnte – würde „für die Verworfenen das große Heulen und Zähneklappern ansetzen ... Schriftgelehrte und andere kluge Leute, so wird (im Matthäusevangelium) permanent betont, haben ohnedies keine Chance“ (G 96). Daß andere ihm ihr Angenommensein durch Gott bestätigten, ihm von Erhöhung und Kontakt zu Gott erzählten, während er von Gott keine Antwort auf sein Flehen bekam, war für ihn nur ein Zeichen seines Verworfenenseins (G 27). Immer wieder wurde er von anderen auf Gott als den „Hauptquell allen Trostes“ verwiesen, weshalb er bald vor allen verbarg, daß er seiner Ansicht nach verworfen war (G 39).

„Als im Religionsunterricht die Prädestinationslehre besprochen wurde, nach der es durch deinen unerforschlichen Ratschluß den Menschen von Anbeginn an bestimmt ist, ob sie zu den Geretteten oder den Verdammten gehören, überfiel mich eine entsetzliche Lähmung, weil alles ausweglos erschien“ (G 19).

Der Haß gegen die Eltern und indirekt gegen Gott konnte durch Identifikation mit dem Aggressor zwar einerseits abgewehrt werden, wendete sich dann aber gegen das eigene Ich: Der verdrängte Haß kehrte im strafenden Gott wieder. Je größer dieser Haß war, desto härter mußte die Strafe ausfallen.

Nach MOSER war, sich verworfen fühlen zu müssen „die Erfahrung der schlimmsten Dimension“ (G 43f.). Auf diese Erfahrung führt er die Tatsache zurück, daß er selbst heute noch auf bestimmte Formen der Kritik hin vorübergehend sein Selbstwertgefühl völlig verliert (G 44). Sein strenges, z.T. sadistisches Über-Ich suggeriert ihm auch gelegentlich während seiner vierten Analyse: „Alles, was dir an Schlechtem von ihm (dem Analytiker, d. Verf.) passiert, ist verdient, weil du böse bist“ (L 62). Auch als Erwachsener fürchtet er noch ständig, verworfen zu werden (L 62, 103; N 243f.).

### **3. Die Dichotomie des religiösen Subjekts als psychologisches Kernproblem der pathogenen Religiosität**

Die religiöse Biographie T. Mosers kann trotz mancher protestantisch-pietistischer Eigenheiten in den wesentlichsten Strukturen als ein typisches Beispiel für pathogene Religiosität angesehen werden – sowohl die Genese als auch die aktuellen psychischen Folgen (depressive und zwanghafte Züge, verbunden mit Omnipotenzphantasien, Angst- und Schuldgefühlen, Hemmungen aggressiver und sexueller Impulse) betreffend. Was an Mosers autobiographischen Skizzen fall-spezifisch betrachtet wurde, soll nun auf allgemeinerer und grundsätzlicherer Ebene geschehen. In diesem Kapitel soll daher auf das psychologische Kernproblem der pathogenen Religiosität – die Spaltung der Identität des religiösen Subjekts mit ihren Auswirkungen, d.h. die psychopathogene Dichotomie – eingegangen werden.

#### **3.1. Von der anal-sadistischen zur sado-masochistischen Gottesbeziehung**

AFFEMANN verweist darauf, daß nach seiner psychoanalytischen Erfahrung mit Christen in *jedem* zumindest im Unbewußten das Bild eines allmächtigen Gottes steckt, der unerreichbar jenseits vom Gläubigen steht, eine Macht, der man sich bedingungslos unterwerfen muß, selbst wenn auf der Ebene des Bewußtseins die Liebe Gottes ganz im Vordergrund steht.<sup>103</sup> Dieser gefürchtete Gott ist eine autoritäre Autorität, deren Zorn unberechenbar ist und deren Neid man nicht durch allzu übermäßiges Glück provozieren darf.<sup>104</sup>

Auf dem Hintergrund dichotomer religiöser Identität weist die Gottesbeziehung von ihrem psychologischen Kern her zwangsläufig eine anal-sadistische Grundstruktur<sup>105</sup> auf, da der Gläubige die all-gemeinmenschliche Erfahrung der Ohnmacht und des Leidens an der Realität in diesen Interpretationsrahmen stellt. Als ohnmächtiger „Untertan“ steht er dem autonom-herrschenden, allmächtigen Gott gegenüber. Indem er auf seine Eigenständigkeit verzichtet, gewinnt der Gläubige das Gefühl, von einer Ehrfurcht erweckenden Macht beschützt,<sup>106</sup> ja väterlich geliebt zu werden. Durch Gehorsam, Verehrung und Anbetung meint er unbewußt, die Situation unter Kontrolle zu haben. Die Betonung der eigenen Hilflosigkeit und Kleinheit soll die Gnade des mächtigen und zugleich drohenden Projektionsobjekts sichern.<sup>107</sup>

Indem das religiöse Subjekt die Position von Abhängigkeit und Gefügigkeit akzeptiert, sichert es sich regressiv gegen Ängste vor

### 3. Die Dichotomie des religiösen Subjekts als psychologisches Kernproblem

Trennung und Alleingelassenwerden, vor dem Risiko des Scheiterns im selbstverantwortlichen Handeln ab.<sup>108</sup>

Glauben bedeutet in dieser Struktur in erster Linie Gehorchen und Sünde primär Ungehorsam gegen Gottes Autorität.<sup>109</sup> Alle Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit wird auf Gott projiziert, wobei unter den Bedingungen der Dichotomie für das religiöse Subjekt selbst kaum etwas bleibt.<sup>110</sup> Durch die Identifikation mit dem Projektionsobjekt erhält es einen Teil davon wieder zurück. Zudem glaubt es unbewußt durch seine präventive Unterwerfung unter das Projektionsobjekt eine gewisse Kontrolle darüber zu bewahren.

Doch diese Kontrolle ist brüchig. Angesichts massiv erfahrenen Leidens verstärkt sich das Ohnmachtsgefühl und die Gottesbeziehung nimmt deutliche sadomasochistische Züge an. Wie bei realen masochistischen Projektionen, bei denen eine Person einer anderen eigene Kräfte und Strebungen zuschreibt,<sup>111</sup> sucht das dichotom konstituierte religiöse Subjekt die Situation durch Intensivierung seiner Unterwürfigkeit in den Griff zu bekommen, den Zorn des strafenden Herren abzuwenden und ihn gnädig zu stimmen.

Ich-psychologisch gesehen ringt das Ich um seine Erhaltung und Behauptung.<sup>112</sup> Es versucht den Ursprungszustand wiederherzustellen, bei dem es sich durch Identifikation mit dem Projektionsobjekt mit diesem verbunden und gestärkt fühlte. Es will das Zerbrechen der identifikatorischen Verschmelzung, das Manifestwerden der Subjekt-Objekt-Spaltung wieder rückgängig machen.<sup>113</sup>

Das dichotome religiöse Subjekt interpretiert erfahrenes Leiden um so direkter als Strafe für mangelnden Gehorsam gegenüber Gott, je intensiver dieses Leiden ist; damit verbunden werden mit der Intensität des Leidens die logischen Kausalketten, die die vermeintliche Herkunft dieser Strafe für Ichhaftigkeit erklären, immer kürzer. Je größer das Leiden ist, desto mehr wird der Realitätssinn des dichotomen religiösen Subjekts geschwächt; immer weniger reale Determinanten werden berücksichtigt und immer weniger realitätsadäquate Lösungen sind zugänglich.

Lebenspraktisch zeigt hier die Dichotomie besonders fatale Auswirkungen, indem der Gläubige immer weniger realitätsadäquate Zusammenhänge zwischen seinem eigenen Handeln, den objektiven Umständen und seinem Leiden herstellen kann.

Gerade aufgrund des christlichen Deutungsrahmens kann es durch Identifikation mit biblischen Vorbildern wie dem leidenden Gottesknecht, Hiob, oder gar dem leidenden Christus zu einer anal-masochistischen Struktur kommen, die durch die Fähigkeit des Gläubigen zur Zurückhaltung und zum Ertragen von Spannung, gepaart mit einem gewissen Leidensstolz gekennzeichnet ist. Das eigene Leiden wird zur Demonstration des Ausmaßes der Unterwürfigkeit umge-

deutet, wobei man sich im Ertragen des Leids der Vergebung des Herrn sicher wähnt.<sup>114</sup>

Die Vorstellung eines Selbstopfers, das die Teilhabe an der Allmacht gewährt,<sup>115</sup> ergibt sich aus der Struktur der dichotomen Religiosität. Sie enthält einerseits eine passiv-rezeptive Tendenz und andererseits eine magisch-manipulative.

Im Christentum wird traditionellerweise das Gewissen mit dem Über-Ich gleichgesetzt. Indem das Gewissen dann noch mit der Stimme Gottes gleichgeschaltet wird, erhält das dichotome religiöse Subjekt das, was es dringend braucht: den halluzinatorischen Kontakt zum anderen seiner selbst. Doch diese Befriedigung narzißtischer Verschmelzungsbedürfnisse – die um so unverzichtbarer ist, je stärker die Spaltung ist – muß aufgrund ihrer doppelten Gebrochenheit doppelt ambivalent wirken:

Nicht nur, daß das Ich den Aggressionen des Über-Ichs weitgehend kritiklos ausgeliefert ist – es kann sich nur über die Verschmelzung mit dem Ich-Ideal über Wasser halten. Praktisch bedeutet das, daß das Ich sich trotz aller Frustration an seiner Defizienz gegenüber dem Ideal und der damit verbundenen Depression nie seiner selbst voll bewußt sein darf: daß es nämlich wesentlich gespalten ist und daß aufgrund dieser Spaltung seine unbewußten halluzinatorischen Größenphantasien – deren Ziel die Verschmelzung mit dem absolut Anderen ist – nicht nur illusorisch sind, sondern sogar um der Aufrechterhaltung der gespaltenen Identität willen nicht wahr werden dürfen.

Es ist kein Zufall, daß der Trias Über-Ich = Gewissen = Stimme Gottes auch dort auftaucht, wo er auch in den beiden letzteren Elementen nicht dogmatisch fixiert ist: Unter der Bedingung des massiven Leidens an der Realität bleibt diese Identifikation für die dichotome religiöse Identität unausweichlich. Die Realität, von der sich das Subjekt im Leiden als getrennt erlebt, erzwingt die Vertiefung der Spaltung, indem sich das Ich nur als ein zum Über-Ich Ununterschiedenes bewahren kann. Da es sich damit ohne sein Wissen mit dem Über-Ich gleichsetzt, vernichtet es sich praktisch partikular selbst. In seiner Gespaltenheit kann es sich nicht einmal mehr seiner Selbstvernichtung bewußt werden. Anders formuliert: Als vom Über-Ich absorbiertes Ich erfährt es keine Aufhebung von Ich und Über-Ich im Selbst, weil Selbst und Über-Ich zusammenfallen, wobei das Ich gleichsam verschwindet.

Diese Entwicklung ist im Verlauf des Zivilisationsprozesses immer weiter vorangeschritten. Auf der Ebene der Religiosität macht sich dies u.a. dadurch bemerkbar, daß drakonische religiöse Strafen – z.B. die Drohung mit der ewigen Verdammnis und ihre Schilderung in archaischer Grausamkeit – weitgehend überflüssig geworden sind. Es genügt nunmehr das subtile Mittel, an die liebende Rücksichtnahme zu appellieren, um den Mechanismus der Verdrängung und Unter-

drückung in Gang zu halten. Die Strafe bleibt nicht mehr einem fernen Endgericht überlassen – das wegen seiner Ferne drastisch ausgestaltet werden mußte, um eine ausreichende Motivation zur Selbst-Vernichtung zu erzeugen – sondern sie kann subtiler und wirksamer dem Über-Ich ganz unmittelbar übertragen werden, weshalb sie ohne weiteres konturlos bleiben kann; auf der Ebene des Über-Ichs bedarf es keiner expliziten Formulierungen mehr, weil der emotionale Gehalt von Reglementierungen und Bestrafungen sofort und in allgemeinerer Form zum Ausdruck kommt. Der strafende, allmächtige und allgegenwärtige Gott kann von der Bühne des Bewußtseins zurücktreten und dem Gott der altruistischen Liebe das Feld überlassen. Der Straffreiz bleibt der gleiche: Durch die Bindung an die Dichotomie von Egoismus und Altruismus richtet sich das Subjekt selbst, weil sein Über-Ich permanent mit der Vernichtung von Es und Ich beschäftigt ist. Im Extremfall erscheint Gott nur noch als zugleich abstrakte und konkretistische Liebe, vorzugsweise bei Gläubigen mit äußerster Sanftmut, denen nicht einmal mehr der Heilige Krieg als Mittel der Abreaktion über projizierte Sündenböcke geblieben ist und die sich durch Überkompensation und gehemmten Körperausdruck auszeichnen.

#### **3.2. Die Kirche und der Gläubige**

Exhibitionistischer Bekenntnisdrang, verbunden mit der hysterisch-narzißtischen Akzentuierung der Erwählung sind ein pietistisches Sonderthema im Fall MOSER, das für pathogene Religiosität weniger repräsentativ ist als die zwanghafte und depressive Komponente, die z.B. in den gekoppelten Gegensatzpaaren von Erwählung und Verwerfung, Größenphantasien und Depression zum Ausdruck kommen.

Die hysterische Komponente trat im Laufe der Kirchengeschichte zwar immer wieder auf, war aber selten mehr als eine periphere Erscheinung. Dies lag u.a. daran, daß die Dichotomie der religiösen Identität nur begrenzte Identifikationsmöglichkeiten mit dem Göttlichen zuläßt und damit im Widerspruch zu der unmittelbarerem identifikatorischen Verschmelzungstendenz der Hysterie im Widerspruch steht. Spätestens wenn die ekstatische Verschmelzung mit Gott zum theologischen Programm wurde, mußte sie daher als Häresie verdammt werden (z.B. Gnosis). In ihr liegt ein individualistisch narzißtisches Element, das die Grenze zu Gott hin zur Selbstheiligung aufheben will und dabei die regressive Bindung an die „Mutter Kirche“ als einzig legitimem Gnadenmittler zu verlassen droht. Als Infragestellung der oral-kollusiven und anal-sadistischkollusiven Einheit der Kirche mußte die gefährlich erscheinende, individualistische hysterische Komponente der Religiosität weitgehend exkommuniziert werden, was z.T. jedoch unbewußt dem hysterischem Bedürfnis der Verfolgten nach exklusiver Erwählung entgegenkam.

Der Zwangscharakter des religiösen Subjekts zeigt sich allgemein in seinem Verhältnis zu Freiheit, Ordnung und Gehorsam. „Das Angstobjekt des zwanghaften Menschen ist die Freiheit, gefürchtet als Willkür. Sein Angstschutz ist die feste, ewige, autoritäre Ordnung, am besten eine Schöpfungsordnung oder ein Naturrecht.“<sup>116</sup> Da Freiheit Selbstverantwortlichkeit und Risiko bedeutet, muß sie vom dichotom fixierten religiösen Subjekt, das sich als unfrei und ohnmächtig definiert, ausgeschaltet werden. Unterstützt wird der Gläubige dabei von den religiösen Institutionen. So heißt es etwa im Holländischen Katechismus, dem unter holländischen und deutschen Katholiken (neben Bibel und Gesangbuch) wahrscheinlich am weitesten verbreiteten Buch: „Im Gehorsam gegen den Menschen, den die Kirche für uns eingesetzt hat, leben wir konkret unseren Gehorsam gegen den Herrn“ (S. 404).

Um die häufig getroffene, einseitige Schuldzuweisung gegenüber der Institution Kirche und ihren Repräsentanten zu vermeiden, ist auf das gruppenpsychologische Faktum hinzuweisen, daß der Bestand einer Gruppe immer die Einhaltung expliziter und impliziter Normen voraussetzt, die immer auch Ausdruck kollektiver Abwehr sind. Dies schließt ein, daß die Träger der Institution abgesehen von ihrer Individualität immer zugleich Personifizierungen des gemeinsamen Unbewußten der Gruppe sind.

Da das religiöse Subjekt aufgrund seiner Dichotomie zu einem wesentlichen Teil autoritär strukturiert ist, bedarf es zur Angstvermeidung der Autorität; indem der reale Amtsträger den Auftrag übernimmt, Autorität zu sein, wird er zum Garanten der Einheit der religiösen Identität. Er soll zugleich durch sein vorbildhaftes Leben die Identität des dichotomen Subjekts durch Demonstration scheinbar real gelungener Aufhebung der Spaltung innerhalb der Strukturen der Spaltung sichern. Der Amtsträger repräsentiert Autorität und Identität und ermöglicht es, durch Identifikation mit ihm daran teilzuhaben.<sup>117</sup>

Die zwischen dem Amtsträger und dem „Laien“ stattfindenden Projektionen und Übertragungen dienen der Aufrechterhaltung der gemeinsamen Abwehr (der mit der Gespaltenheit verknüpften Ängste), wobei die psychodynamische Struktur dieser Beziehung sich in Aufnahme des Kollusionskonzepts von WILLI analog zur Gottesbeziehung als anal-sadistische Kollusion beschreiben läßt.<sup>118</sup> Idealtypisch gesehen kann der Amtsträger als Repräsentant der progressiven Position autonom, aktiv und mächtig sein, weil der Laie (in seiner regressiven Position) so passiv und gefügig ist. Er delegiert Trennungsängste und Abhängigkeitswünsche an den Laien, der wiederum seine Autonomiewünsche an den Amtsträger delegiert. Der Amtsträger (in der Position des „autonomen Herrschers“) steht mit dem Laien (der die Position des „heteronomen Untertans“ einnimmt) in einem Interaktionszirkel,

wobei sich beide gegenseitig an der Entfaltung des jeweils anderen Teils ihrer Persönlichkeit hindern. Der Amtsträger wirkt bewußt oder unbewußt den Autonomiestrebungen des Laien entgegen und der Laie reagiert zumindest mit Befremdung und Enttäuschung, wenn der Amtsträger aus seiner Über-Christ-Rolle herausfällt und seine regressiven Bedürfnisse durchbrechen. In neuerer Zeit hat ein gewisser Wandel in Richtung auf mehr oral-kolussive Strukturen,<sup>119</sup> verbunden mit der Zunahme narzißtisch-depressiver Elemente, stattgefunden.

Im Verhältnis Kirche (Amtsträger) – Laien bestehen gewisse konfessionelle Unterschiede. So zeigt MOSERS Beziehung zur Gemeinde einige charakteristisch protestantische Züge. Gemeinde und Pfarrer sind von sekundärer Bedeutung, zentral ist die persönliche Gottesbeziehung. Daher ist die Kirche kaum mehr ein Aggressions- und Projektionsobjekt, sobald sie die Verschmelzungsbedürfnisse nicht mehr erfüllen kann. Der „Schoß der Gemeinde“ – eine im protestantischen Bereich beliebte, unbewußt euphemistische Verbalisierung des infantil-regressiven Aspekts der Religiosität – kann leichter verlassen werden als der Schoß der „heiligen Mutter Kirche“, der die höchst mögliche Form regressiver Bindung darstellt.

Es ist auffallend, wie stark die ambivalente Bindung des Katholiken an seine Kirche ist: Während der Protestant vorzugsweise Gott zum alleinigen religiösen Übertragungsobjekt macht und mit ihm auch die Kirche weitgehend hinter sich läßt, steht beim Katholiken häufiger und mit mehr aggressiven Emotionen behaftet die Kirche an erster Stelle. Literarisch spiegelt sich diese Tendenz auch in der Diskussion um die pathogene Religiosität wider.

Im Katholizismus nimmt durch die unmittelbarere Präsenz des Heiligen in der sinnlich erfahrbaren Kirche die religiöse Bindung eher die Gestalt einer Beziehung zwischen einer überbehütenden Mutter und ihren Kindern an. Traumatisiert durch die pubertär aggressive Loslösung einiger ihrer „Kinder“ hat die „Mutter Kirche“ die Übernahme des Denkens und Entscheidens für ihre Schützlinge sogar theologisch-dogmatisch fixiert (vgl. z.B. Kardinal Ratzingers Darlegungen zum Entzug der Lehrbefugnis von Küng u.a.).

### **3.3. Abwehr von Sexualität und Aggression**

Die Verdrängung von Aggression und Sexualität ist mit dem religiösen Bewußtsein und Erleben insofern notwendig verbunden, als beide unter den Bedingungen der Dichotomie als Ausdruck von der Sünde verfallener Individualität abgewehrt werden müssen. MOSER stellt auch hierin keinen Einzelfall dar.

So haftet für das religiöse Subjekt der Sexualität über das Moment der Lust etwas triebhaft Selbstisches, Individualistisches an, das zwangsläufig auf eine sündhafte Selbst- und/oder Nächstenvergot-

tung hinauszulaufen scheint. Da der sich von Gott getrennt definierende Mensch sich als wesentlich sündhaft erlebt, muß das offenkundig Menschliche zum bevorzugten Kristallisationspunkt von Schuldgefühlen und Ängsten werden. Er muß sich ex definitionem in seinen menschlichsten Lebensäußerungen schlecht fühlen, wenn er eine Aussicht haben will, von Gott angenommen zu werden.<sup>120</sup> Daher muß der Bereich, in dem er sich vielleicht am wenigsten schlecht fühlen könnte und in dem er daher vielleicht seine Sündhaftigkeit und totale Abhängigkeit von Gott vergessen könnte, d.h. der Bereich sexueller Lustgefühle, eliminiert werden, indem Sexualität auf die reine Zeugungsfunktion reduziert wird.

Nicht zufällig werden Sexualität und Egoismus traditionsgemäß sogar soweit in einem Zusammenhang gesehen, daß Sünde und Sexualität volkstümlich zu Synonymen werden konnten,<sup>121</sup> was theologisch-dogmatisch im Begriff der „concupiscentia“ (ursprünglich: sexuelle Begierde) anklingt.

Daß die Sexualfeindlichkeit wesentlich Folge einer dichotomen religiösen Identität ist, wird auch daraus erkennbar, daß religiös sanktionierte Sexualität solchen Strömungen innerhalb des Christentums vorbehalten war, die die Spaltung zwischen Gott und Mensch theologisch und erfahrungsmäßig aufzuheben suchten wie z.B. manche Gruppierungen in der Gnosis, Mystik und in der frühen Herrnhuter Brüdergemeinde. Sie wurden dann auch – falls sie sich nicht anpaßten – wegen sexueller Ausschweifungen und des Versuchs, die Schranke gegenüber Gott aufzuheben, exkommuniziert. Demgegenüber wird heute fast ausschließlich über die Dichotomie von Altruismus und Egoismus argumentiert.<sup>122</sup>

Daß es bei dem Verhältnis zur Sexualität weniger um den Leib geht als um das Selbst, das für das dichotome religiöse Bewußtsein der zentrale Stein des Anstoßes ist, zeigt die besondere Beschäftigung mit der Selbstbefriedigung. Diese nahm zumindest seit dem 19. Jh. bis noch vor wenigen Jahrzehnten in der christlichen Sexualethik eine exponierte Stellung ein, was rein äußerlich im Umfang der diesbezüglichen christlich pädagogischen Belehrungen zum Ausdruck kam.<sup>123</sup>

Zweifelsohne spielte hier die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, die die pseudowissenschaftlich-medizinische Legende vom Rückenmarksschwund (v.a. durch Onanie) begünstigte<sup>124</sup> eine entscheidende Rolle. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß unter der Bedingung dichotomer religiöser Identität das Selbst nicht befriedigt werden darf, sondern vernichtet werden muß.

Zwar sind die pseudomedizinischen Drohungen sowie die früher für die Selbstbefriedigung üblichen Vokabeln wie „Selbstbefleckung“, „Ip-sation“, „Samenkastration“<sup>125</sup> heute nicht mehr gebräuchlich, doch das erwartete Verhalten bleibt letztlich das gleiche. Unter Aufnahme psychologischer Erkenntnisse wird dies z.B. im Evangelischen

### 3. Die Dichotomie des religiösen Subjekts als psychologisches Kernproblem

Erwachsenenkatechismus subtil kaschiert, um zu dem Schluß zu kommen: Selbstbefriedigung „sollte nicht dramatisiert werden.“<sup>126</sup> Die allgemeine Erkenntnis, daß die diesbezüglichen Aussagen früherer Mediziner falsch waren, wird aufgenommen. Im Weiteren wird jedoch darauf verwiesen, daß Selbstbefriedigung leicht zum Verlust der Selbstkontrolle führen kann und zur Fixierung auf die Befriedigung der eigenen Person.<sup>127</sup>

Schon die Diktion zeigt, daß es hier nicht um den Leib geht, sondern um das Selbst. Da die Leibfeindlichkeit mit der Selbstfeindlichkeit in Zusammenhang steht (wenngleich sie nicht mit dieser identisch ist, worauf schon die Tatsache hinweist, daß Kleriker selten etwas gegen Sport einwenden, diesen u.U. sogar als legitime Sublimierungsmöglichkeit unterstützen), ist es verständlich, daß die Kritik des Individuums in der modernen Industriegesellschaft am Christentum sich gern an der Sexualethik entzündet. Die biologistisch-medizinisch-theologische Engführung dieser Vorgehensweise stellt die Kreation und inhaltliche Füllung des Begriffs der „ekklesiogenen Neurose“ (vgl. oben) dar, der nicht zufällig von einem der Theologie nahestehenden psychoanalytischen Mediziner geprägt wurde. Denn in ihm ist die Abwehr des dichotomen religiösen Bewußtseins gegen die Aufhebung seines eigentlichen Widerspruchs auf eine neue, zeitgemäßere Ebene gehoben worden: In triebbiologisch-analytischer und scheinbar kirchenkritischer Begrifflichkeit können gesunde und ungesunde Religiosität so voneinander getrennt werden, daß die reale Möglichkeit heilsamer Religiosität übrigbleibt, wenn man nur bestimmte Korrekturen vornimmt – ohne dabei den Grundwiderspruch der dichotomen Religiosität anzurühren. Zeitgemäß wird dabei die Kritik auf die Institution gelenkt, die als eigenständig agierendes, böswilliges Subjekt bei gleichzeitiger Nebulosität vielfältige Übertragungs- und Projektionsmöglichkeiten bietet.

Die berechtigte Kritik, die in der Begriffsbildung der ekklesiogenen Neurose steckt, soll hier nicht unterschlagen werden; dennoch soll der Begriff der ekklesiogenen Neurose als apologetisch enttarnt werden – seine bevorzugte Verwendung in Kreisen, die der Kirche nahestehen, weist schon darauf hin –, um aufzuzeigen, daß in ihm die dichotome religiöse Identität sich selbst durch Aufnahme ihrer säkularisierten Form – der Argumentation des mit sich entfremdeten Subjekts in der modernen Industriegesellschaft – mittels Aufhebung (im hegelschen Sinne) in die neue kollektive Dichotomie auf höherer Ebene zu bewahren sucht.

Den zweiten neuralgischen Punkt der dichotomen Religiosität stellt die Aggression dar. Denn Aggression und Liebe werden als Gegensätze im Sinne von Egoismus und Altruismus aufgefaßt, was zur Folge hat, daß aggressive Impulse als egoistisch möglichst schnell unterdrückt werden müssen. Dies führt u.a. dazu, daß unbewußte, starke

Aggressionen mitunter überkompensiert werden zu übertrieben „lammfrommem“ Verhalten.<sup>128</sup>

Allgemeine Aggressionsunterdrückung geht jedoch zwangsläufig mit einer Hemmung aktiver Impulse einher, denn die Unfähigkeit des Ich, mit Aggression situationsadäquat umzugehen, zwingt es unter ein reglementierendes Über-Ich, das Normverstöße durch die Unterdrückung jeglicher spontaner Aktivität zu unterbinden sucht, wobei das religiöse Über-Ich der Maxime folgt, daß im Nicht-Handeln das Risiko der Sünde geringer ist – es sei denn, es handelt sich um bereits klar normierte Tätigkeiten wie den Ritus oder bestimmte Formen der Nächstenliebe. Aggressive Phantasien, die mit Schuldgefühlen behaftet sind, sind fast zwangsläufig die Folge.

### **3.4. Der Ritus als Abwehr: die zwanghafte Variante des mißglückten Versuchs, die Dichotomie zu überwinden**

Um die Angst in der anal-sadistischen Gottesbeziehung einigermaßen unter Kontrolle zu halten und ein Minimum an Einfluß zu bewahren, ist der Ritus unerläßlicher Bestandteil dichotomer Religiosität. Durch den Ritus versucht der Gläubige, vor Gott „rein“ zu werden, also seinen für sich unakzeptablen Zustand zu ändern. Dies setzt immer voraus, daß er so, wie er ist, nicht in Ordnung ist. Der Ritus wird somit aber hauptsächlich aus negativer Identität heraus vollzogen.<sup>129</sup> Zwar sind mit dem Ritus stets noch andere Elemente verbunden wie etwa der Dank, doch diese spielen sowohl psychologisch als auch theologisch (bei näherer Betrachtung) eine untergeordnete Rolle.<sup>130</sup>

Theologen bzw. der Theologie nahestehende Analytiker führen gern FREUDS Äußerung<sup>131</sup> an, der Ritus sei dann nicht neurotisch, wenn der Gläubige sich seines Inhalts bewußt sei.<sup>132</sup> Das religiöse Subjekt kann sich jedoch aufgrund seiner dichotomen Identität sowie seiner Gebundenheit an die Vorstellung und die Ausblendung seiner Selbsttätigkeit – die ja wesentlicher Bestandteil dieser Dichotomie sind – des Inhalts des Ritus gar nicht voll bewußt sein, ohne den Ritus und sich selbst in Frage stellen zu müssen. Da der Ritus vor allem der Kontrolle bzw. der Verdrängung von Angst dient, kann sich der Gläubige das Bewußtwerden des Inhalts Ritus nicht leisten, weil er sonst von der Angst überflutet werden würde, die er unbewußt nicht bewältigen zu können meint.

Im Ritus versucht der Gläubige die Spaltung seiner Identität aufzuheben. Da er diese aber im Ritus voraussetzt und immer wieder mittels des Ritus aufs Neue bestätigt – was allein schon in den vorgegebenen rituellen Formeln angelegt ist – verfestigt er sie de facto ständig. In seinem religiösen System ist jeder tatsächliche Versuch, die Spaltung aufzuheben, identisch mit einem ungläubigen Vollzug des Ritus und löst entweder Angst und Schuldgefühle oder Aggressionen

gegen den aus, der sein Ritusverständnis oder gar den Ritus generell in Frage stellt.

Alle „verstehenden“ Interpretationen des Ritus durch das dichotome religiöse Subjekt dienen im Kern der Rationalisierung, um den Zwangscharakter des Ritus zu verschleiern bzw. zu legitimieren; die Dichotomie soll als nicht vorhanden erscheinen.

Das Element zwanghaften und magischen Erlebens ist für den Gläubigen unverzichtbar. Abweichungen von vertrauten Formen werden daher sensibel wahrgenommen, denn sie gefährden die vermeintlich bewährte Angstbeschwichtigung und die magische Kontrolle des „blinden Schicksals“ bzw. „des zornigen Gottes“. In der Regel reagiert der Gläubige auf sie mit Gefühlen eines unklaren Unbehagens oder mit Verärgerung bis hin zu deutlicher Aggression gegen denjenigen, der Veränderungen vornehmen will.

Die zwanghaft-magische Bindung an den Ritus wird am Verhältnis zur Eucharistie am deutlichsten erkennbar, zumal diese von ihrer psychologischen Symbolik her geradezu prädestiniert ist für magisches Erleben.<sup>133</sup> Der magische Aspekt wird theologisch zwar als Fehlinterpretation verurteilt, andererseits jedoch indirekt wieder eingeführt z.B. über den Begriff des Mysteriums oder des Sakraments, das heilige Wirkung hat. Wie auch immer die theologischen Interpretationen lauten mögen, die sorgfältig darauf bedacht sind, ein magisches Mißverständnis des Sakraments auszuschließen: die Analyse der für den Sakramentsvollzug vorgeschriebenen Handlungen und Sprachformeln läßt die psychische Verknüpfung von Sakrament und Magie als unabweisbar erkennen. Dies zeigt allein schon die besonders genaue Fixierung des angemessenen Sakramentsvollzugs, sowie die zähen Auseinandersetzungen um jede Veränderung. Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß das Sakrament vom Gläubigen zumindest unbewußt als magisch erlebt wird und als solches mit den meisten zwanghaften Ängsten verknüpft ist.<sup>134</sup> Reaktionen der Verstörtheit, Ängstlichkeit etc. treten gerade im Zusammenhang mit dem Sakramentsvollzug am deutlichsten hervor, so etwa wenn es zu „Formfehlern“ bei der Durchführung des Ritus kommt.

### **3.5. Das Helfersyndrom: die depressive Variante des mißglückten Versuchs, die Dichotomie überwinden**

Neben der Zwanghaftigkeit ist die Depressivität die zweite Grundstörung des religiösen Subjekts. „Das Angstobjekt des Depressiven ist die Selbstverwirklichung, verdächtigt als Egoismus und Individualismus, sein Schutz dagegen ist der Verzicht, die Hingabe, das Verpflichtetsein im Übermaß bis zur Selbstaufgabe.“<sup>135</sup>

Wie stark depressive Züge durch die christliche Tradition gefördert werden, zeigt MOSER sehr anschaulich am christlichen Liedgut auf

(G 67ff.). Als biblischer locus classicus kann 1. Kor. 13,1ff. angeführt werden, der sämtliche depressiven „Tugenden“ anschaulich zusammenfaßt. Daß er sich in den letzten Jahrzehnten unter den jüngeren Gläubigen einer zunehmenden Beliebtheit erfreut<sup>136</sup> entspricht der Entwicklung in Theologie und Kirche: So scheinen – abgesehen von einigen restaurativen Bemühungen – narzißtisch-depressive Züge allmählich gegenüber den zwanghaften zuzunehmen. Formal kommt dies darin zum Ausdruck, daß das Verhältnis zu äußeren Formen lockerer wird, die Diakonie zunehmend als eine zentrale Aufgabe angesehen wird und heute mehr von der „Liebe Gottes“ und weniger vom „Herrsein Gottes“ die Rede ist.

Was zunächst als begrüßenswerte Entwicklung erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als sehr ambivalent. Der religiöse Zwangscharakter ist nicht verschwunden, sondern aufgrund allgemeiner zivilisatorischer Prozesse<sup>137</sup> in tiefere Schichten abgedrängt worden. Auf dem Hintergrund der dichotomen Religiosität hat sich der Zwang des Ritus in den allgemeineren Zwang zur Liebe als dem „eigentlichen Gottesdienst“ ausgeweitet. Während der Zwanghafte sich noch eine gewisse Freiheit bewahren kann, indem er etwa kasuistisch seine Rechte und Pflichten auf den Ritus hin (der ja stets von zeitlicher Begrenztheit ist) ausrichtet, geht für den Depressiven auch dieser Rest an Freiheit noch verloren. Im Blick auf sich selbst gibt es tendenziell keine Rechte mehr, die Pflicht ist in Gestalt der anderen immer gegenwärtig.

Am deutlichsten erkennbar ist diese Umstrukturierung der Gläubigkeit hin zu mehr narzißtisch-depressiven Zügen an der institutionalisierten Personifizierung des religiösen Bewußtseins – dem Pfarrer – sowie den ihm entgegengebrachten Erwartungen, Projektionen und Übertragungen.<sup>138</sup>

Christliche Liebe wird traditionellerweise über den Gegensatz Altruismus-Egoismus definiert. Sie ist ein Akt, bei dem sich das Subjekt zugunsten eines anderen aufgeben soll. Das Resultat ist das gleiche wie bei der Gottesbeziehung: „Selbstvernichtung verbunden mit Angst; Selbsterzeugung auf dem Umweg über eine andere Person mit der man sich identifiziert. Durchtränkt wird beides mit dem geheimen Ruhm des Selbstopfers.“<sup>139</sup> Auf rein sprachlicher Ebene drückt sich dies in der christlichen Tradition z.B. dadurch aus, daß mit „Selbst“ zusammengesetzte Wörter einen negativen Beigeschmack haben, wenn sie sich auf den Gläubigen beziehen, außer sie drücken die Negation des Selbst aus wie etwa Selbstaufgabe oder Selbstzucht.<sup>140</sup>

Mit der benannten depressiven Struktur, die im Zusammenhang mit der analadistischen Gottesbeziehung steht, sind die wesentlichen Voraussetzungen zur Entwicklung eines Helfersyndroms gegeben, das gerade unter Christen überdurchschnittlich häufig anzutreffen ist. Durch religiöse Rationalisierungen, unbewußte Identifikationen sowie

### 3. Die Dichotomie des religiösen Subjekts als psychologisches Kernproblem

explizite und implizite Erwartungen der Umwelt wird das Helfersyndrom permanent sanktioniert. Traditionellerweise stellt es besonders dort das christliche Ideal dar, wo die depressive Komponente (Betonung auf Liebe) gegenüber der zwanghaften (Betonung auf Rechtgläubigkeit, Ritusvollzug etc.) dominiert.

Da das Helfersyndrom ein typischer Ausdruck des depressiv-narzißtischen Aspekts der dichotomen religiösen Identität ist, kann es dem religiösen Subjekt nicht gelingen, seine Dichotomie auf diesem Wege aufzulösen, vielmehr wird es sie gerade darin noch verfestigen. Auf dem Hintergrund eines religiös sanktionierten, hohen und starren Ich-Ideals wird eine soziale Fassade aufgebaut, „deren Funktionieren von einem kritischen, böartigen Über-Ich überwacht wird. Eigene Schwäche und Hilflosigkeit werden geleugnet ... Die orale und narzißtische Bedürftigkeit des Helfers ist groß, doch ganz oder teilweise unbewußt.“<sup>141</sup> Wie sehr jedoch diese Zusammenhänge gerade vom religiösen Bewußtsein abgewehrt werden müssen, zeigt beispielsweise das sehr ambivalente, vorwiegend aber negative Echo aus dem kirchlichen Bereich auf SCHMIDBAUERS Konzept des Helfer-Syndroms.<sup>142</sup>

#### **3.6. Die pathogene Bedeutung des religiösen Zweifels und seiner Abwehr**

MOSERS Beispiel zeigte exemplarisch, wie der Zweifel das Individuum von der Gemeinschaft isoliert, weil sich diese durch kollektive Abwehr vor ihm schützt, um der Angst vor der Bedrohung ihrer Existenz zu entgehen. Was im Prinzip für jede Gemeinschaft gilt, galt für MOSERS religiöse Bezugsgruppe in besonderem Maße: einmal aufgrund ihrer speziellen sozialpsychologischen Situation und zum anderen, weil sie ihre religiöse Identität besonders an den Gegensatz von Gott und Mensch band.

Wenngleich der Diaspora- bzw. partielle Sektencharakter der Gemeinde, in der MOSER aufwuchs, zu berücksichtigen ist, so ist die Abwehr des religiösen Zweifels im Prinzip auch für die großen Kirchen bezeichnend. Der Zweifel wird als bedrohlich erlebt, als Gefährdung der Einheit der individuellen Identität und der Gemeinschaft. Indem er den gemeinsamen Verschmelzungsbedürfnissen zuwiderläuft, droht der Zweifel die hinter diesen Bedürfnissen stehende Angst manifest werden zu lassen. Da er die Pseudo-Einheit der dichotomen religiösen Identität untergräbt, muß der Zweifel Angst vor dem Identitätszerfall auslösen. Daher kann er nur bis zu einem gewissen Grade zugelassen werden und muß, sobald er darüber hinauszugehen droht, kollektiv abgewehrt werden. Damit aber geht die religiöse Gemeinschaft der Chance verlustig, die Dichotomie, die im Zweifel zum Durchbruch gelangt, realitätsnah bearbeiten zu können. Die Abwehr

des Zweifels impliziert das regressiv-infantile Verharren auf der Stufe eines teilweise gestörten Realitätssinnes.

Die kollektive Abwehr isoliert das zweifelnde Individuum und treibt es noch tiefer in die Verzweiflung. Die Verzweiflung über den Zweifel lenkt die Kräfte des Subjekts von der angemessenen Realitätsbewältigung weg auf die Bekämpfung des Zweifels und bindet sie daran. Die Angst vor dem Verlust des Glaubens wird dann als so existentiell bedrohlich erlebt, daß demgegenüber alles andere an Bedeutung und Bedrohlichkeit verliert.

Die Wahrscheinlichkeit solcher Verzweiflung nimmt zu mit dem Zerfall der subjektiven Wirklichkeit, der wiederum vom Zerfall der intersubjektiven Wirklichkeit abhängt. Mit je mehr verschiedenen Wirklichkeitssichten das Individuum konfrontiert wird und an je mehr verschiedenen Wirklichkeitserfahrungen es teilhat, desto mehr Zweifeln ist es ausgeliefert. Auch hier zeigt sich, daß die objektive Realität – hier als Divergenz intersubjektiver Realitäten – für die Pathogenität entscheidend ist.

## Nachwort

Die in dieser Arbeit vorgetragene Kritik der dichotomen Struktur der Religiosität bedeutet nicht, daß sich die Religiosität einfach ersatzlos streichen ließe, wie manche meinen. Die Entwicklung der modernen Industrienationen zeigt, daß an ihre Stelle nicht mehr Vernunft oder Realitätssinn treten (wie FREUD noch hoffte), sondern in vieler Hinsicht eher weniger. Andererseits kann ich den Optimismus derer nicht teilen, die die dichotome Religiosität durch Bekämpfung ihrer „Auswüchse“ in eine heilsame Religiosität rückführen oder weiterentwickeln zu können meinen, ohne dabei die grundlegenden Widersprüche anzutasten. Dies kommt psychologisch gesehen einer „Symptomkuriererei“ gleich, die immer die Gefahr der Symptomverschiebung mit sich bringt.

Welche Folgerungen ergeben sich aus der hier vorgeführten Analyse für den Therapeuten? Sicherlich nicht, daß dem Klienten die Religiosität auszutreiben sei.<sup>143</sup> Das andere und weit häufigere Extrem, die Religiosität durch Nichtbeachtung aus der Therapie zu verbannen, ist demgegenüber zwar weniger gefährlich, aber ebenfalls wenig hilfreich. Eine mögliche Lösung scheint mir eher dahin zu gehen, daß der Therapeut, wo er in der Therapie Anhaltspunkte für eine ausgeprägte Religiosität hat, diese in die Therapie hineinnimmt, und ihre Dichotomie aufdeckt. Dies bedeutet nicht, daß der Therapeut Theologe sein muß, sondern daß er die religiösen Strukturen, Vorstellungen etc. und ihren psychodynamischen Gehalt erfaßt und die religiöse Sprachwelt aufnimmt, um die Dichotomie aufzulösen zu versuchen.

Das Problem stellt sich, inwieweit es gelingt, einer, die individuelle Erfahrungs- und Lebenswelt des Betroffenen angemessen berücksichtigende, nicht dichotome Religiosität zur Entfaltung zu verhelfen. Ob dies tatsächlich möglich ist, bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, die die angedeuteten sozial- und individualpsychologischen, wissenssoziologischen und erkenntnistheoretischen Aspekte religiöser Identität zu integrieren in der Lage ist.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. z.B. BERGER u. BERGER/LUCKMANN.
- 2 Vgl. WAGNER, Konstitution; ders. Aufhebung.
- 3 Vgl. a.a.O. u. KANT, Kritik der reinen Vernunft B 1786.
- 4 Als deren Ursache kann das Verlassen der prinzipiellen Kommunizierbarkeit der religiösen Gehalte durch die Ausblendung der Selbsttätigkeit des religiösen Subjekts benannt werden.
- 5 Vgl. z.B. LÄPPLE; RUDIN, Religion, S. 166 u. 172; HARK, Neurosen, S. 288 u. 291f.; vgl. auch MOSER, Gottesvergiftung, S. 9.
- 6 Weniger dichotome Formen der Religiosität, wie etwa christliche Mystik und einige östliche Religionen (vgl. dazu z.B. WATTS), die der hier dargestellten Definition der Religion nur teilweise entsprechen, bedürften einer eigenen eingehenden Untersuchung.
- 7 Ich beziehe mich mit diesem Ansatz auf das Pa Theorem des Realitätsprinzips. Eine differenzierte Ableitung geben zu können, die auch die Kritik an FREUDS Ansatz näherhin beschreiben müßte, würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen.
- 8 Dieser Ansatzpunkt setzt sich insofern grundlegend von den üblichen reduktionistischen Modellen – in der Regel triebtheoretischen Ableitungen, die andere Bedingungsfaktoren meist vernachlässigen, ab.
- 9 Es entsprach immer dem Selbstverständnis der Theologie, es mit der Totalität der Wirklichkeit mit der Trias „Gott – Welt – Mensch“ zu tun zu haben; vgl. zusammenfassend PANNENBERG.
- 10 Eine erkenntnistheoretisch befriedigende Darstellung des Realitätsbegriffs (bzw. seiner Problematik) kann hier nicht geleistet werden. Zu seiner Erläuterung sei hier nur Folgendes angeführt (vgl. hierzu GETHMANN, bes. S. 118f.): Mit objektiver Realität ist diejenige Wirklichkeit gemeint, die die mögliche Bestätigung aller Subjekte zur Bedingung hat, also prinzipiell kommunizierbar ist. Der Begriff der „prinzipiellen Kommunizierbarkeit“ hebt ab auf eine transzendente Kommunikationsgemeinschaft (im erkenntnistheoretischen Sinne), eine transzendente Intersubjektivität, die nicht mit empirisch erfaßbaren Sozialitäten zu verwechseln ist. Diese Unterscheidung trägt dem Faktum Rechnung, daß sich Kommunikation im Einzelfall immer wieder als unmöglich erweist (z.B. aufgrund der Abwehr) bzw. daß ganze Gesellschaften trotz kommunikativer Übereinstimmung irren können (vgl. z.B. Nationalismus). Transzendente Intersubjektivität ist die Voraussetzung von Kommunikabilität; diese wiederum muß bei jeder psychotherapeutischen Arbeit vorausgesetzt werden, wenn an der Verstehbarkeit psychischer Phänomene festgehalten werden soll. Anders gefaßt: Objektive Realität ist diejenige Wirklichkeit, die sich „in the long run“ (PIERCE) in der Individual- und Kollektivgeschichte letztlich als unhintergebar und erfahrbar normierend

erweist, insbesondere im individuellen und/oder kollektiven Leiden (Pa ausgedrückt in der notwendigen Wiederkehr des Verdrängten; diese muß allerdings nicht schon im Individuum selbst stattfinden, sondern kann sich u.U. erst generationenübergreifend äußern; vgl. unten den Fall MOSER, insbesondere aber die Arbeiten B. HELLINGERS).

11 vgl. WÖLPERT, S. 12ff.

12 Gegen WÖLPERT, dessen historische Kritik des Gesundheitsbegriffs ihrerseits der Gefahr erlegen ist, unhistorisch unkritisch zu werden: In beziehungsanalytischer Engführung werden die Begriffe „gesund“ und „krank“ als „Qualitäten von Beziehungen“ gedeutet, wobei derjenige als gesund gilt, der „bei sich selbst“ ist und leiden kann (im Gegensatz zur kranken, weil Leiden verdrängenden Gesellschaft). Abgesehen davon, daß letztere Spezifikation gerade *nicht* das Beziehungsmoment expliziert und die Fixierung auf die Beziehung sich bei näherer Betrachtung als subtile Variante des Subjektivismus erweist, wird der Begriff des „bei sich selbst seienden Individuums“ nicht als Produkt eben der Gesellschaft, gegen die er gestellt werden soll, erkannt. Der Grund dafür ist, daß WÖLPERT von WATTS dessen bereits verkürzte taoistische und buddhistische Subjekt- und Leidensbegriffe übernimmt, wobei er diese zusätzlich verkürzt, indem er deren Voraussetzungen sowie deren Differenz zu gleichlautenden bei uns gebräuchlichen Begriffen (vgl. dazu DE MARTINO) unterschlägt. Die Folge ist, daß sich das Bei-sich-selbst-Sein in utopisch-romantischer Verschwommenheit jeder näheren Beschreibungsmöglichkeit entzieht, was kurzschlüssig mit der Einzigartigkeit jedes Individuums gerechtfertigt wird. Der Versuch, die Problematik des Gesundheitsbegriffs so durch Ausschaltung zu lösen, erweist sich spätestens an dem Punkt selbst als problematisch, wo dem Leidenden erklärt wird, daß sich seine „Heilung“ nur durch Zulassen des Leidens im Bei-sich-selbst-Sein ergeben wird: Da die notwendigen Voraussetzungen dieses Ratschlags ausgeblendet wurden, wird das Individuum unter den Bedingungen des westlichen Identitätsbegriffs bei gleichzeitiger Ausblendung seiner auf dieser Ebene unhintergehbaren gesellschaftlichen Mit-Konstitution auf einen ebenso schmerzhaften wie aussichtslosen Weg zu einem utopischen „Selbst“ geschickt, den es nur durch Aufbau neuer Abwehrmechanismen überhaupt gehen kann. Wenngleich einige Passagen bei WÖLPERT erkennen lassen, daß dies nicht seiner Absicht entspricht und er vor allem vor den Gefahren gesellschaftsunkritischer Verhaltenstechnologie warnen möchte, so ist dennoch im Interesse des Leidenden auf solch fatale Folgen einer in der Psychologie zunehmend beliebten kurzschlüssigen Übernahme östlichen Denkens hinzuweisen.

13 Vgl. JONES; REIK; FREUD, Unbehagen, ders., Zukunft; zu MARX' Religionskritik vgl. POST.

- 14 Aus erkenntnistheoretischer Sicht ist darauf hinzuweisen, daß die Erscheinung für das Wesen nicht unwesentlich ist (vgl. HEGEL, Wissenschaft der Logik, Wesenslogik). In ihr erscheint zwar etwas anderes, nämlich das Wesen, doch dieses ist wesentlich Erscheinendes. Das Wesen ist insofern nicht trennbar von seiner jeweiligen Erscheinung, als es mit ihr so wesentlich verbunden ist, daß es in einer anderen Erscheinung nicht mehr völlig identisch ist, sondern sein Wesen verändert hat. Die Form bleibt dem Inhalt nicht rein äußerlich, sondern beide bestimmen sich gegenseitig. Das Verursachte wird für die Ursache seinerseits wiederum zur Ursache, indem es das weitere Verursachen bestimmt. Alles Wirkliche ist wirksam, wobei es stets zugleich Bewirktes und Bewirkendes ist.
- Daß damit monokausal-lineare Modelle zur Betrachtung der Religiosität hinfällig sind, wird unter systemtheoretischem Blickwinkel noch deutlicher (vgl. hierzu ZAHN, bes. S. 1472f.; KÖNIG, S. 29f.): Religiosität als bestimmtes Denken, Fühlen, Wahrnehmen und Handeln stellt eine Tätigkeit des Subjekts in Raum und Zeit dar, sie ist insofern ein empirisches Phänomen und untersteht als solches entsprechenden Bedingungen. Dazu gehört, daß sie mit ihrer Umgebung in einem Netz von zirkulären Wechselbeziehungen steht. (Mit der „Umgebung“ der Religiosität sind andere Gefühle, Gedanken, Handlungen, physiologische Bedingungen, etc. gemeint.) Durch die Vernetzung wird der Zustand jedes Phänomens durch den Zustand aller anderen Phänomene seiner Umgebung, mit denen zusammen es in einer bestimmten Hinsicht eine Einheit, ein System bildet, mitbestimmt. Die Wechselbeziehungen sind dynamisch, d.h. sie ändern ihren Zustand in der Zeit und aufgrund der Offenheit der Relate finden sowohl reversible als auch irreversible Prozesse statt. Daher können die ständigen Veränderungen, denen ein Phänomen und seine Umgebung unterworfen ist, so weit gehen, daß dieses Phänomen – evtl. samt seiner Umgebung – verschwindet. Auch die Religiosität einer Person kann sich auflösen oder mit zur Auflösung des gesamten Subjekts beitragen. Allerdings verschwinden Phänomene nicht spurlos, denn der Zustand der Umwelt des Verschwundenen verdankt sich den vorausgegangenen Wechselbeziehungen mit ihm. Daher kann auch dort noch ein gewisser indirekter Einfluß des Glaubens wirksam sein, wo er bereits als solcher verschwunden ist; vgl. unten den Fall MOSER.
- 15 Vgl. MAYMANN, S. 267.
- 16 Der qualitative Aspekt qua individueller Wertigkeit der Religiosität ist in dieser Bestimmung bereits enthalten, da er sich empirisch als Quantität ausdrückt: das subjektiv Höherwertige nimmt im Denken, Fühlen und/oder Handeln einen entsprechend breiteren „Raum“ ein.

## Anmerkungen

- 17 Vgl. z.B. KUTTER, S. 673; WÖLPERT, insbesondere zum Einfluß der Konsumideologie auf sexuelles Erleben und Verhalten, S. 40ff. u.ö.
- 18 Vgl. REY.
- 19 Vgl. MEYER ZUR CAPELL, zit. bei MERTENS, Pa, S. 36f.; vgl. auch MAYMANN, S. 197.
- 20 Schon der Zeitpunkt der Zeugung – vor oder in der Ehe – mag von ihr beeinflußt sein. Im Extremfall kann die Religiosität der Mutter m.E. sogar auf den Verlauf der Schwangerschaft Wirkungen ausüben, indem z.B. starke, religiös motivierte Schuldgefühle mit zu einem schwangerschaftsbeeinträchtigenden destruktiven Verhalten beitragen können; vgl. hierzu auch die pränatale Psychologie, die vorgeburtliche Einflüsse auf den Fötus empirisch untersucht und signifikante Belege aufzeigt.
- 21 Daß sich dieser Prozeß zu einem späteren Zeitpunkt wieder umkehren kann – etwa um sich gegen die Bezugspersonen abzugrenzen – steht nicht im Widerspruch zur möglichen Pathogenität der Religiosität; vgl. unten den Fall MOSER.
- 22 Vgl. insbes. die entsprechenden Passagen der paulinischen Theologie (siehe dazu KÄSEMANN) oder auch Luthers Freiheitsschrift von 1521; für den Kontext der Theologie des 20. Jhs. vgl. vor allem RENDTORFF).
- 23 Vgl. insbes. WAGNER, Konstitution.
- 24 Dies macht beispielsweise die Auseinandersetzung um die feministische Theologie deutlich, die sich teilweise mit Scheinproblemen befaßt wie der Frage, ob Gott Vater oder Mutter sei.
- 25 Vgl. SCHLETTE, S. 1246.
- 26 Vgl. AFFEMANN, S. 30.
- 27 Vgl. BERGER/LUCKMANN; GROM, Psychologie; FRAAS.
- 28 Wie entscheidend beispielsweise das soziokulturelle Umfeld für die Wirkung von christlichen Aussagen über die Sexualität ist, wurde u.a. von dem Historiker VAN USSEL herausgearbeitet: So war es etwa für den spätmittelalterlichen Menschen in der Regel kein besonderer Konfliktstoff, wenn ein Kleriker einerseits von der Kanzel herab öffentlich Sexualität verdammt, andererseits aber im Privatleben ohne auf Geheimhaltung bedacht zu sein mit Prostituierten verkehrte. „Das Betonen der Konformität zwischen Denken und Handeln, zwischen Theorie und Praxis, ist erst eine Forderung aus jüngster Zeit“ (VAN USSEL, S. 19). Man wird sich davor hüten müssen, die psychischen Strukturen des Individuums in der pluralistischen Industriegesellschaft zu unmittelbar auf frühere Epochen zu projizieren (a.a.O. S. 20).
- 29 Zum Beispiel religiöse Aussagen, die die Leiblichkeit verdammen oder auf Abtötung des Selbst abzielen. Da Leiblichkeit und Selbst beim Bemühen um deren Abschaffung vorausgesetzt werden müssen, gerät das Subjekt in einen unlösbaren Widerspruch, der sich in einem um so destruktiveren Konflikt äußert, je mehr sich

- das religiöse Subjekt um die Beseitigung von Selbst und Leib bemüht. Extremfälle solcher Bemühungen um Realitätsvernichtung sind z.B. physische Selbstkastration bei Asketen (vgl. den Kirchenvater Origenes) oder gar religiöser Massenselbstmord.
- 30 REIK, Neurosen-therapie und Religion, S. 48, zit. nach HARK, Entwicklung, S. 450.
- 31 Vgl. z.B. FREUD; REIK; JONES.
- 32 Vgl. u.a. FREUD, Kindheitserinnerung, S. 195; ders., Zukunft, S. 352f.; ders., Unbehagen, S. 431.; ders., Weltanschauung, S. 170ff., bes. 174, 178, 181.
- 33 FREUD, Zwangshandlungen, S. 139; vgl. ders., Unbehagen, S. 443f.
- 34 Vgl. FREUD, Unbehagen, S. 442f.; bei FREUD wird der Realitätssinn enger gefaßt als in dieser Arbeit.
- 35 Neben diesem Grundtenor in FREUDS Religionskritik hat er sich zum Teil noch kritischer geäußert; andererseits konnte er der Religion auch positive Aspekte abgewinnen; vgl. dazu FREUD, Geschichte, S. 150; siehe auch FREUD, Unbehagen, ders., Moses.
- 36 Vgl. GÖRRES, Gotteskrankheit, S. 11f.; HARK, Neurosen, S. 7 u. 13; REIK, Neurosen-therapie und Religion, S. 47, zit. bei HARK, Entwicklung, S. 450; vgl. auch MOSER, Gottesvergiftung, S. 30f.
- 37 Tatsächlich werden diese Entwicklungen von Analytikern, die der Kirche nahestehen, aufgenommen, allerdings selten ohne einen Rest von kurzschlüssiger Apologetik.
- 38 MERTENS, Pa, S. 25.
- 39 MERTENS, Handbuch, S. 1; sicherlich hat MERTENS, Handbuch, S. 12, recht, daß FREUDS Konzept nicht generell als monadologisch und biologisch eingestuft werden kann; dennoch sind diese Tendenzen sowohl bei FREUD als auch bei vielen seiner Nachfolger so stark, daß sie gerade im Blick auf unsere Thematik von entscheidender Bedeutung sind.
- 40 MERTENS, Pa, S. 42f.
- 41 MERTENS, Pa, S. 37; vgl. auch MAYMANN, S. 197.
- 42 Vgl. MERTENS, Handbuch, S. 2.
- 43 Vgl. u.a. JACOBI; RAUCHFLEISCH; MÜLLER-POZZI; OATES; HÄNDLER; HOLDEREGGER; HOLE; KENNEDY; PÖLL; PREUSS; SCHULZ.
- 44 So bei HERZOG-DÜRCK; BEELL; KLESSMANN; RIEMANN; GROM; RUDIN; FRAAS; die frühen Arbeiten RINGELS zum Verhältnis von Neurose und Religion: Selbstschädigung; ders. Einführung; HOLDEREGGER; RELSER.
- 45 HOLE; Glaube; HOLE ist Psychiater und verwendet bei seiner großangelegten empirischen Untersuchung Pa Kategorien und z.T. Pa orientierte Interviewmethoden.
- 46 EIBACH, S. 10.
- 47 A.a.O.
- 48 Vgl. dazu SCHMIDBAUER, Helfer, 42f.

## Anmerkungen

- 49 Die zu EIBACH vorgebrachten Einwände sind auch gegen THILO, S. 166f., zu erheben: Der Nachweis depressionsfördernder struktureller Gemeinsamkeiten zwischen Pfarrer- und Offiziersberuf schließt nicht aus, daß bei einigen Pfarrern nicht auch der Glaube pathogen wirksam sein kann.
- 50 BOVET, S. 265.
- 51 Vgl. z.B. KLESSMANN; FRAAS; GROM, Psychologie; ders., Gottesvorstellung. BUHOFER, S. 406, verweist zu Recht darauf, daß bei diesen Theologen die Bedeutung des Über-Ichs für die Bildung der Religiosität herabgesetzt wird, benennt aber nicht die apologetische Tendenz, die mit dieser Akzentverschiebung verbunden ist.
- 52 KLESSMANN, S. 115.
- 53 U.a. RINGEL; RINGEL/KIRCHMAYR; TSCHIRSCH; GÖRRES; HARK; SCHOLL; THOMAS; EXELER; GODIN; GRABERHAI DER; MAYMANN; NOHL; RÖSSLER; SCHARFENBERG.
- 54 RINGEL/KIRCHMAYR, Religionsverlust, S. 19; vgl. auch FROMM, S. 54f.
- 55 RINGEL/KIRCHMAYR, Religionsverlust, S. 27; Ringels Veröffentlichungen zur Religiosität weisen einen zunehmend aggressiv kirchenkritischen Ton auf, der offensichtlich auf die Frustration seiner an die humanistischen Fortschritte des II. Vatikanums gebundenen Hoffnungen durch die immer massiver werdenden restaurativen Tendenzen in der katholischen Kirche zurückzuführen ist.
- 56 Vgl. Gal. 2, 11ff. ; vgl. auch Apg. 15, 1ff. ; 1. Kor. 1, 10ff; 3, 3; 2. Kor. 10, 1.
- 57 Vgl. z.B. FROMM, S. 54 u. ö. ; RINGEL/KIRCHMAYR, Religionsverlust, S. 19.
- 58 Vgl. neben Anm. 56: Apg. 5, 1ff. ; Gal. 1,9.
- 59 SCHÄTZING, S. 100f.; vgl. auch THOMAS, Handbuch, S. 304 u. 329; ders., Sexualerziehung, S. 44 u. 261; KRÖTSCH, S. 17f., 28f. u.ö. Die Vielzahl der von KRÖTSCH aufgeführten Störungsformen von der ekklesiogenen Zwangsneurose bis zu ekklesiogenen psychosomatischen Leiden stellen bei ihm nur Variationen des einen Aspekts – kirchliche Sexualfeindlichkeit – dar, wobei er sich weitgehend auf eine unkritische Zusammenfassung der Veröffentlichungen THOMAS' beschränkt.
- 60 SCHÄTZING, S. 101.
- 61 Vgl. auch THOMAS, Handbuch, S. 329.
- 62 So KRÖTSCH, S. 28f.
- 63 Vgl. KRÖTSCH.
- 64 BARTH, S. 133.
- 65 KRÖTSCH, S. 17 u. 45.
- 66 THOMAS, Handbuch, S. 304.
- 67 BEELI, S. 98; vgl. auch RINGEL/KIRCHMAYR, Thesen, S. 225.
- 68 GÖRRES, Pathologie, S. 291.
- 69 Vgl. z.B. STOLLBERG, S. 159.

- 70 Vgl. z.B. RINGEL, Religion u. Neurose, S. 98; RINGEL/KIRCHMAYR, Thesen, S. 227; SCHÄTZING, S. 103.
- 71 HARK, Neurosen, S. 12.
- 72 A.a.O. S. 13.
- 73 A.a.O.
- 74 A.a.O. S. 10.
- 75 A.a.O. S. 12 u.ö.
- 76 FROMM, S.43.
- 77 A.a.O. S. 42; vgl. auch S. 94.
- 78 A.a.O. S. 42 u. 56.
- 79 A.a.O. S. 56.
- 80 A.a.O. S. 94.
- 81 A.a.O. S. 55f.
- 82 A.a.O. S. 94.
- 83 A.a.O. S. 41.
- 84 A.a.O. S. 44.
- 85 Vgl. KÜGLER, S. 554.
- 86 MOSER, Tilmann: Gottesvergiftung, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1985 u. ders., Lehrjahre auf der Couch, Bruchstücke meiner Psychoanalyse, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1985, im folgenden werden diese Werke mit „G“ bzw. „L“ abgekürzt sowie mit entsprechender Seitenangabe zitiert; da MOSER nach der Veröffentlichung der Gottesvergiftung die neueren Auflagen der Lehrjahre noch mit einem Nachwort versah, wird dieses mit „N“ abgekürzt extra zitiert. Ebenso wird der den Lehrjahren vorangestellte Brief KOHUTS an MOSER (Lehrjahre, S. 9 – 20) mit „K“ abgekürzt zitiert.
- 87 Dieser Gefahr sind sämtliche Rezeptionen von MOSERS Gottesvergiftung im theologisch-therapeutischen Umfeld insofern erlegen, als sie MOSERS Kritik zwar einerseits positiv aufnehmen, sie jedoch andererseits in apologetischer Absicht entschärfen und relativieren, z.B. durch die explizite oder implizite Aussage, daß MOSERS Fall zwar kein Einzelfall sei, dennoch eher das Produkt tragischer Mißverständnisse darstelle, die als solche gegenüber der real durchaus vorhandenen gesunden, wahren, aber dichotomen (!) Religiosität mehr die Ausnahme sei denn die Regel; vgl. u.a. STOLLBERG, HARK, GÖRRES.
- 88 Vgl. KANTZENBACH.
- 89 Hier wie an einigen anderen Stellen liegt eine Interpretation aus der Perspektive eines Erwachsenen vor. Eine Erinnerung an solch frühe Erlebnisse ist ausgeschlossen.
- 90 Die genannten Beispiele über die Gründe seines Hasses gegenüber den Eltern zeigen, wie stark MOSERS Aussagen z.T. differieren.
- 91 Vgl. AFFEMANN, S. 28.
- 92 Zur Identifikationsfigur des leidenden Gottesknechts und Hiob vgl. BRUNNER.
- 93 Vgl. AFFEMANN, S. 36.

## Anmerkungen

- 94 Vgl. dazu ELHARDT, S. 113f.
- 95 SCHMIDBAUER, Helfer, S. 44; ders. Helfen, S. 10f.
- 96 Vgl. dazu HEUSSI, S. 399f.
- 97 Vgl. insbesondere HAHN u. REICHEL.
- 98 Vgl. MOSERS Gegnerschaft gegen andere Literaten (L 171), gegen den Strafvollzug und die Kriminalpsychiatrie (L 170f.), sowie gegen die Psychoanalytiker (L 53f, 64).
- 99 Vgl. SCHOLL, Pa, 46f. ; siehe auch THOMAS, Handbuch.
- 100 SCHMIDBAUER, Helfer, S. 42.
- 101 Vgl. FROMM, S. 42; AFFEMANN, S. 30f.
- 102 Vgl. Sprüche Salomos 3,sf.; Lied 278.
- 103 AFFEMANN, S. 30; WILLIAMS, S. 44.
- 104 A.a.O. S. 30f.
- 105 Vgl. WILLI, S. 107ff.
- 106 FROMM, S. 42.
- 107 Vgl. FENICHEL, S. 23S.
- 108 Vgl. WILLI, S. 113f.
- 109 FROMM, S. 42 u. 94; TSCHIRSCH, S. 205; GÖRRES, Pathologie, 324f.
- 110 FROMM, S. 42 u. 56.
- 111 A.a.O. S. 56.
- 112 WILLI, S. 120.
- 113 Vgl. WILLI, S. 120.
- 114 Vgl. FENICHEL, S. 241f.
- 115 A.a.O.
- 116 TSCHIRSCH, S. 207.
- 117 Dies zeigt sich implizit in dem Anspruch, der Pfarrer sei anders; vgl. dazu THILO; AFFEMANN; RÖSSLER.
- 118 Vgl. WILLI, 107ff.
- 119 Vgl. a.a.O. 89ff.
- 120 Vgl. FROMM, S. 56f.
- 121 GÖRRES, Pathologie, S. 332.
- 122 So ist nach dem Evangelischen Erwachsenenkatechismus – dem wahrscheinlich unter den Protestanten in der BRD neben der Bibel und dem Gesangbuch am weitesten verbreiteten Buch – das „Ausprobieren des Geschlechtsverkehrs und der Wechsel von Geschlechtspartnern verfehlt, weil der andere zum Objekt egoistischer Befriedigung wird.“ (Denkschrift der EKD zu Fragen der Sexualität; zit. auf S. 568). Ebenso ist es „für den Aufbau einer Ehe notwendig, daß der junge Mensch ... Selbstbefriedigung überwindet“ (ebd.). Weiterhin wird darauf hingewiesen, daß Bibel und christliche Überlieferung (angeblich) vorehelichen Geschlechtsverkehr streng verurteilen (S. 566) und daß „zur Personfindung ... auch Wartenkönnen, Geduld, Rücksichtnahme und Selbstbeherrschung (gehören)“ (S. 567). Auch hier wird der Zivilisationsprozeß als fortschreitend sublimer Zwangscharakter deutlich: Die Argumentation beruht weitgehend auf der Assimilation und Neutralisierung historischer und psychologischer Wahr-

heiten, wobei sich am moralischen und praktischen Inhalt nichts ändert. Dem ernsthaft christlichen Jugendlichen und unverheirateten Erwachsenen bleibt effektiv nur Verdrängung oder Sublimierung sexueller Bedürfnisse. Wo Lust Sünde ist, muß Scham gottgewollt sein: Daher weist der Evangelische Erwachsenenkatechismus ausdrücklich darauf hin, daß Schamgefühle bezüglich Nacktheit bei Kindern und Jugendlichen eine natürliche Regung seien; sie „durch Erziehung (zu) unterdrücken“ sei eine „Gewalttätigkeit gegen die Natur“ (S. 558).

123 Vgl. zusammenfassend VAN USSEL.

124 Vgl. a.a.O.

125 Vgl. KRÖTSCH u. VAN USSEL.

126 Evangelischer Erwachsenenkatechismus, S. 661.

127 A.a.O.

128 RINGEL/KIRCHMAYR, Thesen, S. 226.

129 GRABER-HAIDER, S. 101.

130 Vgl. a.a.O. S. 100ff.

131 FREUD, Zwangshandlung.

132 Vgl. z.B. SCHOLL, Pa; HARK, Neurosen.

133 Vgl. GRABER-HAIDER, 102f.; siehe dazu auch FREUD, Totem.

134 Vgl. z.B. die häufige Angst vor der unwürdigen Sakraments-  
teilnahme; vgl. THOMAS, Handbuch; LÄPPLE.

135 TSCHIRSCH, S. 207.

136 Vgl. z.B. den reißenden Absatz seiner Darstellung als Comic-  
Plakat.

137 Vgl. VAN USSEL, der N. ELIAS' Thesen aufnimmt.

138 Dies findet u.a. in der Ausbildung des Theologen seinen Niederschlag. Zunehmend werden von ihm sozialwissenschaftliche, insbesondere aber psychotherapeutische Kenntnisse erwartet, wobei diese Erwartung noch durch seine eigenen diesbezüglichen Wünsche übertroffen wird. Daß bei dieser an sich positiv zu bewertenden Entwicklung auch Abwehr eine nicht unwesentliche Rolle spielt, zeigt u.a. die vorherrschende apologetische Absorption psychologischer Erkenntnisse, die institutionalisierte und individuelle Ausweitung des pastoralen Ich-Ideals, die Vermeidung einer grundlegenden kritischen Auseinandersetzung mit der dichotomen religiösen Identität, die psychologische Verklärung eines personalistischen Theismus (Gott als der große Ansprechpartner etc.) und insbesondere die Zunahme des Helfersyndroms (das sich, seitdem SCHMIDBAUER fast zur Pflichtlektüre geworden ist, nur noch um so raffinierter tarnt); vgl. hierzu auch THILO und ROESSLER.

139 AFFEMANN, S. 30.

140 BARTH, S. 131f.

141 SCHMIDBAUER, Helfer, S. 22.

142 Vgl. SCHMIDBAUER, Helfen, S.7ff.

143 Gegen ARD.

## Literaturverzeichnis

- AFFEMANN, Rudolf: Die Angst in der Kirche aus der Sicht des Tiefenpsychologen, in: Angst in der Kirche verstehen und überwinden, Hg. R. Bohren u. N. Greinacher, München u. Mainz 1972, S. 15 – 43.
- ALLWOHN, Adolf: Evangelische Pastoralmedizin. Grundlegung der heilenden Seelsorge, Stuttgart 1970.
- ARD, Ben N.: Der Fall der schwarz-silbernen Masochistin, in: Modelle kognitiver Therapie, Hrsg. R. van QUEKELBERGHE, München 1979, S. 61 – 82.
- BARTH, Hans-Martin: Die Selbstverwirklichung Gottes und der Menschen, in: Grenzen in Seelsorge und Psychotherapie, Hrsg. P.-M. PFLÜGER, Fellbach 1982, S. 131 – 148.
- BEELI, Armin: Psychotherapie und Moral, in: Neurose und Religion. Krankheitsbilder und ihre Problematik, Hrsg. B. RUDIN, Olten u. Freiburg i.Br. 1964, S. 95 – 120.
- BERGER, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973.
- BERGER, Peter L. u. LUCKMANN, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am. 1969.
- BOVET, Theodor: Ekklesiogene Neurosen, in: Wege zum Menschen, Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung, 7. Jg. 1955, S. 265 – 268.
- BRUNNER, Robert: Der Gottesknecht. Eine Auslegung des Buches Hiob, 2. Aufl., Basel o.J.
- BUHOFER, Ines: Nicht fromm, sondern glücklich sein. Schuldproblematik zwischen Psychoanalyse und Theologie, in: Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft, 11. Jg., 1978, S. 405 – 407.
- DE MARTINO, Richard: Die Situation des Menschen und der Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Hg. E. FROMM u.a., 13. Aufl., Frankfurt a.M. 1985, S. 181-218.
- EGENTER, Richard u. MATUSSEK, Paul: Ideologie, Glaube und Gewissen: Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie, München u. Zürich 1965.
- EIBACH, Ulrich: Depression und Glaube. Religionspsychologische, theologische und seelsorgerliche Aspekte, in: Pastoraltheologie. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 72. Jg., 1983, S. 219.
- ELHARDT, Siegfried: Tiefenpsychologie. Eine Einführung, 4. Aufl., Stuttgart u.a. 1975.
- EVANGELISCHER ERWACHSENENKATECHISMUS. Kursbuch des Glaubens, i.A.d. Katechismuskommision der VELKD, Hrsg. W. Jentsch u.a., 2. Aufl., Gütersloh 1975.

- EXELER, Adolf: Fehlformen religiöser Erziehung und Sozialisation. Anfragen an pastoral und Religionspädagogik, in: Christlich pädagogische Blätter. Zeitschrift für den katechetischen Dienst, 92. Jg., 1979, S. 76 – 88.
- FENICHEL, Otto: Psychoanalytische Neurosenlehre, Bd. 2, Hrsg. K. LAERMANN, Frankfurt a.M. u.a. 1983.
- FRIERROH, Alfredo: Besitzt die christliche Religion eine therapeutische Funktion? in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 10. Jg., 1974, S. 627 – 632.
- FRAAS, Hans-Jürgen: Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983.
- FREUD, Sigmund: Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, in: Gesammelte Werke, Bd. XII, 4. Aufl. Frankfurt am Main 1966, S. 27 – 157.
- FREUD, Sigmund: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in: Gesammelte Werke, Bd. VIII., 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1964, S. 127 – 211.
- FREUD, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: Gesammelte Werke, Bd. XVI, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1968, S. 101 – 246.
- FREUD, Sigmund: Totem und Tabu, Gesammelte Werke, Bd. IX, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 1961.
- FREUD, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1968, S. 419 – 506.
- FREUD, Sigmund: Über eine Weltanschauung, in: Gesammelte Werke, Bd. XV, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1967, S. 170 – 197.
- FREUD, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion, in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1968, S. 323 – 380.
- FREUD, Sigmund: Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: Gesammelte Werke, Bd. VII, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1966, S. 127 – 139.
- FROMM, Erich: Psychoanalyse und Religion, 7. Aufl. o.O., 1982.
- GETHMANN, Carl Friedrich: Art. „Realität“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Hrsg. H. KRINGS u.a. Bd. 4, München 1973, S. 1168 – 1187.
- GLAUBENSVERKÜNDIGUNG FÜR ERWACHSENE. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, i.A.d. Bischöfe Hollands, 11. erg. Aufl., Freiburg i.Br. 1980.
- GODIN, andre: Christen von Geburt – Psychologische Entfremdung oder Befreiung kraft des Geistes?, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 20. Jg., 1984, S. 272 – 278.
- GÖRRES, Albert: Die Gotteskrankheit. Religion als Ursache seelischer Fehlentwicklung, in: Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers „Gottesvergiftung“, Hrsg. W. Böhme, Stuttgart 1977, S. 1019.

- GÖRRES, Albert: Art. „Pathologie des katholischen Christentums“, in: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bd. 11/1, Hg. F.X. Arnold u.a., Freiburg i.Br. 1966, S. 277 – 343.
- GRABER-HAIDER, Anton: Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft, Wien 1981.
- GROM, Bernhard: Gottesvorstellung, Elternbild und Selbstwertgefühl. Untersuchungen zu einem Hauptthema religionspsychologischer Forschung, in: Stimmen der Zeit, Bd. 199, 1981, S. 697 – 711.
- GROM, Bernhard: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf u. Göttingen 1981.
- HÄNDLER, Otto: Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge, Göttingen 1971.
- HAHN, Hans-Christoph u. REICHEL, Helmut: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder, Hamburg 1977.
- HARK, Helmut: Religiöse Entwicklung und psychische Schwierigkeiten, in: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Arzt, Seelsorger, Erzieher, Psychologe u. soziale Berufe, 34. Jg. 1982, S. 443 – 458.
- HARK, Helmut: Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung, Stuttgart 1984.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik, Hamburg 1969.
- HERZOG-DÜRCK, Johanna: Die religiöse Problematik der Neurose, in: Seelsorge: Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, Hrsg. F. Wintzer, München 1978, S. 157 – 171.
- HEUSSI, Karl: Kompendium der Kirchengeschichte, 14. erg. Aufl., Tübingen 1976.
- HOLDEREGGER, Adrian: Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse, anthropologische Grundlagen, Freiburg (Schweiz) 1979.
- HOLE, Günter: Art. „Psychiatrie und Religion“, in: Die Psychologie des 20. Jhs., Bd. X, Ergebnisse für die Medizin (2), Hrsg. U. H. PETERS, Zürich 1980, S. 1079 – 1097.
- HOLE, Günter: Der Glaube bei Depressiven: Religionspsychopathologische und klinisch-statistische Untersuchung, Stuttgart 1977.
- HUTH, Werner: Abbau von Zwängen im kirchlichen Raum?, in: Stimmen der Zeit, Bd. 193, 1975, S. 736 – 744.
- JACOBI, Jolande: Das Religiöse in den Malereien von seelisch Leidenden, in: Neurose und Religion. Krankheitsbilder und ihre Problematik, Hrsg. J. Rudin, Olten u. Freiburg i. Br. 1964, S. 121 – 166.
- JONES, Ernest: Zur Psychoanalyse der christlichen Religion, Frankfurt a.M. 1970.
- KÄSEMANN, Ernst: Der Ruf zu Freiheit, 3.Aufl., Tübingen 1968.
- KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Darmstadt 1971.

- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Zur Kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses. Streiflichter und Schwerpunkte, in: Haus in der Zeit, Hrsg. R. RIESS, München 1979, S. 42 – 78.
- KENNEDY, Eugene: Religiöser Glaube und psychologische Reife, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 9. Jg., 1973, S. 63 – 67.
- KLESSMANN, Michael: Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube, München 1980.
- KÖNIG, Wolfhard H.: Art. „Psychoanalyse und Systemtheorie“, in: Psychoanalyse. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, Hrsg. W. MERTENS, München u. a. 1983, S. 26 – 33.
- KRÖTSCH, Wolfgang: Zur Frage der „ekkesiogenen Neurosen“, Dissertation, München 1976.
- KÜGLER, Hermann: Humanistische Religion und christlicher Glaube. Anfragen der humanistischen Psychologie Erich Fromms an christliche Theologie und Pastoralpsychologie, in: Stimmen der Zeit, Bd. 202, 1984, S. 546 – 556.
- KUTTER, Peter: Art. „Der Zwang in Neurose und Gesellschaft“, in: Die Psychologie des 20. Jhs, Bd. II, Zürich 1976, S. 652 – 674.
- LÄPPLE, Johanna: Über einen Fall von Platzangst aus religiösen Konflikten, in: Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht. Ein Tagungsbericht, Hrsg. W. BITTER, Stuttgart 1967, S. 78 – 81.
- MAYMANN, Ursula: Die religiöse Welt psychisch Kranker. Ein Beitrag zur Krankenseelsorge, Freiburg i.Br. 1984.
- MOSER, Tilmann: Gottesvergiftung, 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1985.
- MOSER, Tilmann: Lehrjahre auf der Couch. Bruchstücke meiner Psychoanalyse, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1985.
- MÜLLER-POZZI, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie, München 1975.
- NOHL, Paul-Gerhard: Mit seelischer Krankheit leben. Hilfen für Betroffene und Mitbetroffene, 2. Aufl. Göttingen 1983.
- OATES, Wayne E.: Seelsorge und Psychiatrie: Neue Wege der Zusammenarbeit, Graz u. a. 1980.
- PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.
- PÖLL, Wilhelm: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen, München 1974.
- POST, Werner: Kritik der Religion bei Marx, München 1969.
- PREUSS, Hans G. : Illusion und Wirklichkeit. An den Grenzen von Religion und Psychoanalyse, Stuttgart 1971.
- RAUCHFLEISCH, Udo: Überlegungen zum Problem der psychisch gesunden Glaubensvollzüge aus psychologischer Sicht, in: Theologia Practica. Zeitschrift für Praktische Theologie und Religionspädagogik, 13. Jg. 1978, S. 3 – 13.

- REIK, Theodor: Dogma und Zwangsidee, Stuttgart u.a. 1973.
- RELSER, Helmut: Identität und religiöse Einstellung. Grundlage zu einem schülerorientierten Religionsunterricht, Hamburg 1972.
- RENDTORFF, Trutz (Hg.): Die Realisierung der Freiheit, Gütersloh 1975.
- RIEMANN, Fritz: Grundformen der Angst, 3. Aufl., München u. Basel 1969.
- REY, Karl Guido: Das Mutterbild des Priesters. Zur Psychologie des Priesterberufes, Zürich u.a. 1969.
- RINGEL, Erwin: Einführung in die Grundprobleme der Neurose unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Seelsorge, Wien 1959.
- RINGEL, Erwin: Religion und Neurose, in: Religion und Tiefenpsychologie, Hrsg. G. Rombold, Linz 1975, S. 83 – 100.
- RINGEL, Erwin: Religion und Neurose. Interview, in: Herder Korrespondenz, 32. Jg., 1978, S. 174 – 182.
- RINGEL, Erwin: Selbstschädigung durch Neurose. Psychotherapeutische Wege zur Selbstverwirklichung, 2. Aufl., Wien 1973.
- RINGEL, Erwin u. KIRCHMAYR, Alfred: Thesen zum Gespräch Psychiatrie – Pastoraltheologie und ihre Konsequenzen für Ausbildung und pastoral, in: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche, 7. Jg. 1976, S. 222 – 233.
- RINGEL, Erwin u. KIRCHMAYR, Alfred: Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen, Wien u.a. 1985.
- RÖSSLER; Ingeborg: Die Pfarrerehe. Eindrücke aus der Beratungspraxis, in: Haus in der Zeit: das evangelische Pfarrhaus heute, Hrsg. R. Riess, München 1979, S. 170 – 180.
- RUDIN, Josef: Psychotherapie und religiöser Glaube, in: Neurose und Religion. Krankheitsbilder und ihre Problematik, Hrsg. ders., Olten u. Freiburg i.Br. 1964, S. 63 – 94.
- RUDIN, Josef: Psychotherapie und Religion, 2. Aufl. Olten u. Freiburg i.Br. 1964.
- SCHÄTZING, Eberhard: Die ekklesiogenen Neurosen, in: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung, 7. Jg. 1955, S. 97 – 108.
- SCHARFENBERG, Joachim: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968.
- SCHARFENBERG, Joachim: Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit. Gesammelte Beiträge zur Korrelation von Theologie und Psychoanalyse, Hamburg 1972.
- SCHLETTE, Heinz Robert: Art. „Religion“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Hg. H. Krings u.a. Bd. 5, München 1974, S. 1233 – 1250.
- SCHMIDBAUER, Wolfgang: Helfen als Beruf. Die Ware Nächstenliebe, Reinbek bei Hamburg 1983.
- SCHMIDBAUER, Wolfgang: Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe. Reinbek bei Hamburg 1977.

- SCHOLL, Norbert: Befreiter Glaube – befreiender Glaube. Orientierungshilfen, München 1974.
- SCHOLL, Norbert: Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis, München 1980.
- SCHÜTZ, Robert: Psychoanalyse und christlicher Glaube. Eine Begegnung mit der Tiefenpsychologie, Stuttgart 1971.
- SCHUTZ, J. H., Frömmigkeit und Neurose, in: Archiv für Religionspsychologie, Bd. 9, Göttingen 1971, S. 314 – 321.
- STOLLBERG, Dietrich: Götzenvergiftung. Antwort auf Tilmann Moser, in: ders., Wenn Gott menschlich wäre: Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Theologie, Stuttgart 1978.
- THILO, Hans-Joachim: Das evangelische Pfarrhaus und ein umstrittenes Problem: Depression und Glaube, in: Haus in der Zeit: das evangelische Pfarrhaus heute, Hrsg. R. Riess, München 1979, S. 152 – 169.
- THOMAS, Klaus: Handbuch der Selbstmordverhütung. Psychopathologie, Psychologie und Religionspsychologie einschließlich der Eheberatung und Telefonseelsorge, Stuttgart 1964.
- THOMAS, Klaus: Sexualerziehung, Frankfurt a. M. u. Stuttgart 1969.
- TSCHIRSCH, Reinmar: Tiefenpsychologische Erwägungen zum Charakter christlichen Lebensgefühls und kirchlicher Predigt, in: Perspektiven der Pastoralpsychologie, Hrsg. R. Riess, Göttingen, S. 202 – 217.
- VAN USSEL, Jos: Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft, 2. Aufl. Gießen 1977.
- WAGNER, Falk: Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte, in: „Theologie zwischen Anpassung und Isolation“, Hg. H. Seimers, Stuttgart 1975, S. 49 – 72.
- WAGNER, Falk: Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 1976, S. 44 – 73.
- WATTS, Alan: Im Einklang mit der Natur, o.O. 1986.
- WEGER, Karl-Heinz: Ist Religion eine Angstneurose?, in: Orientierung – Katholische Blätter für weltanschauliche Information, 41. Jg. 1977, S. 54 – 57.
- WILLI, Jürg, die Zweierbeziehung. Spannungsursachen/ Störungsmuster/ Klärungsprozesse/ Lösungsmodelle, 10. Aufl., Reinbek bei Hamburg 1979.
- WILLIAMS, H. A.: Psychologische Einwände, in: Einwände gegen das Christentum. Vier Cambridger Diskussionsvorträge, eingel. u. hrsg. v. A. R. Vidler, 2. Aufl., München 1967.
- WÖLPERT, Frieder: Sexualität, Sexualtherapie, Beziehungsanalyse, München u. a. 1983.
- ZAHN, Manfred: Art. „System“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Hg. H. Krings u.a., Bd. 5, München 1974, S. 1458 – 1474.