

INTEGRATIVE THERAPIE

ZEITSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE PSYCHOTHERAPIE UND METHODENINTEGRATION

Gewissensarbeit, Weisheitstherapie, Geistiges Leben

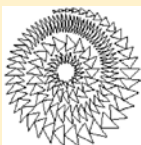
Bernd Bösel: Nietzsche als Psychologie -
Die Integration der Triebe und Affekte

Bernhard Neuenschwander: Säkulare Mystik im Herzen.
Entwicklung und Wandel von Lebenszielen und
Lebenssinn über die Lebensspanne

Roland Mahler: Der Mensch als Mitwisser. Theologische
Anstöße zur Menschenbilddiskussion der Psychotherapie

Hilarion Petzold: „Gewissensarbeit“ und „Weisheitstherapie“
als Praxis. Perspektiven der Integrativen Therapie zu
„kritischem Bewusstsein“, „komplexer Achtsamkeit“ und
„melioristischem Engagement“

Sylvester Walch: Wege zur Ganzheit. Seelische Integration,
transpersonale Transformation und spirituelle Befreiung



Roland Mahler¹

Der Mensch als Mitwisser

Theologische Anstöße zur Menschenbilddiskussion in der Psychotherapie

Soviel gleich zu Beginn: Der hier entfaltete theologische Beitrag zur Diskussion psychologisch-psychotherapeutischer Menschenbilder, wie sie den diversen Schulen und Strömungen der Psychotherapie zugrunde liegen, ist vorab hermeneutischer Natur, d.h. er greift die Frage auf, wie der Mensch zum operationalisierbaren Verstehen seiner Selbst auf dem Boden der eigenen und mit anderen geteilten Erfahrungswirklichkeit kommt, in welcher er ja auch durch Sprache (u.U. auch durch diejenige der Psychotherapie) und damit in verständlicher Weise (*Gadamer 1975*) zum richtigen Handeln aufgerufen wird. Die christliche Theologie tut dies traditionellerweise mit Blick auf ein absolutes Handlungssubjekt: Gott. Damit ist auf dem Feld der allgemeinen und der speziellen (psychologisch-psychotherapeutischen) Anthropologie eine kategoriale und darüber hinaus eine ontologische Grenze überschritten, die uns beim Weitergehen vor die an dieser Stelle aus Zeit- und Platzgründen nicht zu behandelnde und ins Feld der Religionspsychologie zu verweisende Frage nach der Metaphysik und ihrer Bedeutung für die menschliche Selbstvergewisserung und Selbststeuerung auf der Basis des soziologisch-ethischen Seinsollens stellt. Nur soviel: Letzteres weist als Grundlage von Erziehung und Entwicklung darauf hin, dass der Mensch coram Deo - aber auch coram publico! - als Referenzsubjekt seiner Geschichte (*Lübbe 1977*) wie auch als Mitglied von Systemen unterschiedlicher Ordnung (*Bronfenbrenner 1974b*) einem reflexiven und projektiven Anspruch ausgesetzt ist, den wir als Norm oder als Gebot definieren können. Solche a priori moralischen Akzentuierungen des Menschseins gelten wohl nicht ausschließlich, aber dennoch dezidiert für den Einflussbereich des jüdisch-christlichen Gottesbildes.

Der Mensch als Gegenstand der theologischen Anthropologie begegnet uns in der jüdisch-christlichen Tradition (vgl. die einschlägigen Schöpfungsmythen) als ein solcher unter dem Anspruch des Wortes, d.h. als das Individuum, dessen Wirklichkeit durch das Wort Inhalt, Struktur und Richtung erhält. Die letztendlich sprachliche Verfasstheit der Verselbstung menschlicher Existenz hebt deren Wesen aus dem Chor der geschöpflichen Vielfalt empor und stellt sie (die menschliche Existenz) in einzigartiger Weise vor sich selbst. Der so sich reflektierende Mensch sieht aber nicht nur das eigene Selbst, sondern zugleich seinen Nächsten und als solchen letztlich auch den, der ihm als Schöpfer und Objekt des Glaubens gegenübersteht: den Mensch gewordenen Gott. Diese selbsttranszendente doppelte Reflexion versetzt das Individuum in einen sprachlich-personalen Kontext, den er in der Folge als den ihn immer schon als Verantwortlichen ansprechenden erfährt. Mit einer solchen

¹ Winterthur

anthropologischen Aussage ist freilich eine Vorentscheidung getroffen, die zahlreiche innertheologische Fragen aufwirft. Die markanteste ist die nach der Legitimität einer Fokussierung der theologischen Rede vom Menschen auf das Sprachgeschehen, wie dies von der Hermeneutischen Theologie (*Fuchs, Ebeling* u.a.) suggeriert wird. Wir meinen (wie eingangs schon vermerkt), dass gerade dieser theologisch sicher nicht zwingende, aber nichtsdestoweniger legitime Ansatz einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um Menschenbilder in der Psychotherapie leisten kann, auch weil er die ultimative sprachliche Zugänglichkeit der Person, welche auch für die Psychotherapie eine fundamentale Voraussetzung darstellt, thematisiert.

Die reflexive Sprachlichkeit des Menschen (*Ricœur* 1991; ders. 2005) als das sich selbst in der Geschichte (Lebensgeschichte) entwerfende Wesen ist für die christliche Theologie der Abglanz dessen, was als Wort und Wille zum absoluten Gegenüber erhoben wird bzw. was als der Ursprung menschlicher Sprachlichkeit den archimedischen Punkt des Menschseins bezeichnet. Die individuelle Geschichte des Daseins wird auf diese Weise verknüpft mit dem Mythos des Lebens, d.h. mit dem Sprache gewordenen Bios schlechthin. Das Leben des Einzelnen ist entsprechend dazu ein perspektivischer Teil jener menschengewordenen Wirklichkeit der Personalität (wegweisend für den Protestantismus), der ursprünglichen Wesenhaftigkeit (zentral für die Orthodoxie) und des sich ewig spiegelnden Seins (im röm. Katholizismus). Konfessioneller Mythos (*Philipp* 1966) und biografisch-lebensweltliche Rekonstruktion sind die Bewegungen, die sich in der Folge zu dem vereinen, was als „Identität“ soziologisch und psychologisch relevant wird (*Petzold* 2001p). Der Mensch erscheint dabei als Subjekt bezogen auf die Wirklichkeit einer präsentischen, in das Dasein in der Welt einbrechenden und dieses immer wieder als den Menschen und seine Welt beanspruchenden Transzendenz, welche das Menschsein in der Welt gleichzeitig relativiert und aufwertet, indem es die göttliche Präsenz im verantwortlichen Handeln und vorab im Lieben seines Nächsten und seiner selbst zum Ausdruck bringt.

Zwar ist das Doppelgebot der Nächsten- und Selbstliebe keine spezifisch christliche Bestimmung der Anthropologie, aber es ist zum identifikatorischen Brennpunkt des christlichen Selbstverständnisses im Zeichen des Glaubens geworden. Die paulinische Synergetik nennt den Glauben gleichsam als Kontrollparameter für jenes Handeln, das sich als Liebe wirksam erweist (Gal.5,6). Der Glaube als rekonstruktives Narrativ, das den Menschen als das Referenzsubjekt des göttlichen Handelns - nämlich als Geschöpf und als Geliebter - zur Sprache bringt, steht sowohl in der Spannung von „einst und jetzt“ (Rechtfertigungslehre) als auch in derjenigen von „jetzt und dann“ (Soteriologie/Heilslehre). Die Sprache des Glaubens erzählt den Menschen als gerechtfertigten Sünder und als mitten in der Welt der Welt entnommen Erlösten. Diese narrative Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (*Ricœur* 1988) stellt die aktuelle Verantwortlichkeit und Freiheit des Individuums im Blick auf

Gott, auf den Nächsten und auf sich selbst in ein neues Licht. Als das Referenzsubjekt der eigenen Geschichte ist der Mensch als Subjekt und Objekt zugleich in den Blick genommen (Ricoeur 2005) und kommt als derjenige vor, der in besonderer Weise um sich selbst weiß. Diese Gewissheit der narrativen Selbstkonstituierung aufgrund von Selbstverstehen ist das Resultat eines komplexen Sozialisations-, Integrations- und Enkulturationsgeschehens (Petzold 2000h; *idem* 2002j), welches sowohl die soziale als auch die personale Identität des Subjekts leiblich integriert, d.h. im Kontinuum der Zeit und im Kontext der Geschichte(n) als das ICH der Gegenwart relativiert, hervorhebt und zugleich unterscheidet. Kollektiv-mentale und subjektiv-mentale Repräsentationen bilden so ein biopsychosoziotemporales Netzwerk von Informationen, das es dem Subjekt erlaubt, sich im Vollzug des Daseins laufend als verkörpert und eingebettet - *embodied and embedded* (Petzold 2003a) - zu begreifen.

Die Gewissheit des Selbst hängt theologisch indessen auch an jenem einzigartigen Wert, der dem Selbst aufgrund seiner geschöpflichen Bezogenheit auf Gottes Wollen und Tun zukommt. Der Mensch ist Mensch, weil er glaubt, von Gott gewollt und darum geliebt zu sein. Ohne diesen Glauben kann das Selbst seinen Wert einzig als der geschichtliche Autor von Besitz, Ehre und Lust auf dem Feld seines sozialen und ökonomischen Handelns definieren. Dabei steht in letzter Konsequenz die Würde und damit der Wert des denkenden, fühlenden und handelnden Subjekts auf dem Spiel. Diese Ausstattung in ihrer Verletzlichkeit zu achten ist das zentrale Anliegen theologischer Anthropologie. Dazu bedient sie sich vorab und traditionellerweise des Begriffs des Gewissens.

Die Gewissheit des Selbst verweist auf die einzigartige Funktion des Gewissens für die Erhaltung der personalen Integrität. Das Mitwissen (gr. *Syneidesis*) des Subjekts um sich selbst als Referenzsubjekt der eigenen Geschichte ist in der Folge diejenige Perspektive, unter welcher wir den vorliegenden theologischen Beitrag zur Menschenbilddiskussion der Psychotherapie verstanden wissen wollen. Im Folgenden geben wir einen kurzen Überblick über die grundlegenden theologischen Positionen hinsichtlich der Gewissensfunktion. Dabei beschränken wir uns um der Sache willen auf die wichtigsten Ansätze (Mahler 2009).

Theologische Anthropologie hat – wie wir bereits oben sagten - den Menschen vorab von seiner bewahrten und dennoch zerbrechlichen (theologisch: infralapsarischen) Geschöpflichkeit her zu verstehen (Barth KD III/2 1948). Seit Calvin geschieht dies u.a. explizit im Rahmen einer doppelten Erkenntnis (cognitio): der menschlichen Erkenntnis Gottes und der Selbsterkenntnis (Calvin Institutio 1559). Anthropologie als Ausdruck menschlicher Selbsterkenntnis ist also gewissermaßen die komplementäre Seite zur Gotteslehre. Wer von Gott spricht, muss vom Menschen bzw. von sich selbst (!) sprechen, und wer von sich selbst als Geschöpf, d.h. als dem einem Wesen, das sich dem Akt eines kreativen Gegenübers verdankt, spricht, sieht sich dabei schließlich auf die Rede von Gott als dem Schöpfer, als dem *auctor mei ipsius*

verwiesen. Letzteres scheint zwar gerade in unseren Tagen aus dem postreligiösen Alltagsbewusstsein der Menschen und schon gar aus der wissenschaftlichen Reflexion menschlicher Selbstkonstitution verschwunden zu sein. Einzig ultimative Sachverhalte – wie etwa der Tod (*Thielicke* 1946) und seine Erscheinungsformen – zwingen den Einzelnen und manchmal auch eine Vielzahl (etwa angesichts von Terrorismus und Naturkatastrophen) immer wieder dazu, das Verschwundene ins Bewusstsein aufsteigen zu lassen. Jede Rede von der Endlichkeit des Menschen (etwa im Rahmen von religiösen Abdankungsritualen) assoziiert tendenziell diejenige von seiner Geschöpflichkeit. Das Geschöpfliche des Menschenlebens bringt ihn aber erst in jene, von der christlichen Theologie betonte, ausgezeichnete Stellung vor Gott. Ausgezeichnet ist er dabei traditionellerweise zunächst durch die Rede von seiner Gottebenbildlichkeit. In dieser entspricht er von Natur aus - gleichsam per definitionem - dem göttlichen Anspruch. Darin liegt nach Auffassung der evangelischen Dogmatik freilich keine Qualität oder Zuständigkeit des Menschen, sondern die Gottebenbildlichkeit meint einen Verhältnisbegriff (*Weber* 1977), der die Gottesbeziehung des Menschen und das dieser entsprechende Handeln im Zeichen einer exklusiven Verantwortlichkeit charakterisiert. Verantwortlich ist der handelnde Mensch zunächst für die geschaffene Welt im Angesicht Gottes. Zu dieser Verantwortlichkeit des Geschöpfes gehört in ontologischer Hinsicht – wie unter dem Stichwort der Verletzlichkeit und der Zerbrechlichkeit bereits angetönt - freilich stets auch die Schuldfähigkeit, die Möglichkeit des Schuldigbleibens und damit des Scheiterns dessen, was mit der Gottebenbildlichkeit als Beziehungsqualität intendiert ist (*Calvin Institutio* 1559), nämlich die handelnde Loyalität zum Schöpfer und die Bereitschaft, sich auf sein Wort im Gehorsam einzulassen und so dem göttlichen Gebot im Blick auf sich selbst und die Mitmenschen zu entsprechen. In dieser Grundspannung zwischen natürlicher Berufung und ontologischer (nicht nur sozialer!) Möglichkeit der Schuld steht das menschliche Gewissen. Es weiß als existentielle (d.h. dem Sein selbst verpflichtete) Gewissheit des Menschseins um sich selbst wie um den göttlichen und mitmenschlichen Anspruch. Es weiß dabei um die Möglichkeit der Schuld – der Inkongruenz gegenüber sich selbst wie gegenüber dem ihm begehrenden Anspruch Gottes und last but not least gegenüber demjenigen der Mitmenschen. Darin repräsentiert das Gewissen zugleich aber nichts weniger als die ultimative personale Freiheit, welche ihrerseits wiederum der Gottebenbildlichkeit als einer existentialen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch entspricht.

Die mittelalterliche Theologie der Scholastik fasst das Gewissen vorab als eine qualitative Bestimmung besagter menschlicher Gottebenbildlichkeit. *Bonaventura* bindet in der Folge den Gewissensbegriff an die Willenstätigkeit und spricht vom Gewissen als einer *potentia voluntatis*, einer Befähigung des Willens. Im Begriff der *synteresis* entspricht das Gewissen dagegen bei *Thomas von Aquin* eher einer unzerstörbaren göttlichen Gabe (habitus), welche um die göttlichen Grundsätze und Vorgaben des Natur- und Gesellschaftsrechts weiß. Dabei ist sie auf menschlicher

Seite wesentlich und ausschließlich der Vernunft verpflichtet (bzw. ihr zur Seite gestellt), welche von ihr die göttlichen Prinzipien übernimmt und ihrerseits den (vernunftgeleiteten!) menschlichen Willen dazu bringt, die göttliche Wahrheit ins Handeln zu befördern. Über Letzteres (den Übergang von vernünftigem Wollen ins gewollte Handeln nämlich) wiederum wacht gemäß thomistischer Begrifflichkeit die *conscientia*. Im Gegensatz zur *synteresis* (dem göttlichen Kern des Gewissens) kann die *conscientia* (das operationale menschliche Gewissen) jedoch irren, weil sie als rationale Aktualität (Handlungsbestimmtheit) lediglich für die Umsetzung dessen verantwortlich ist, was ihr von der Vernunft und vom Willen vermittelt wird. Der Wille aber ist so gleichsam das schwächste Glied in der Kette von der göttlichen Wahrheit hin zum menschlichen Handeln. Das operationale Gewissen (*conscientia*) ist daher grundsätzlich der Unterweisung durch die Kirche bedürftig. Jedoch bleibt für *Thomas* stets auch das irrende Gewissen als solches zu respektieren! So bindet im Zweifelsfalle das irrende Gewissen auch mehr als die Anweisungen der Oberen. Hier zeigt sich der freiheitlich-emanzipatorische Aspekt des Gewissens im Horizont der scholastischen Lehre. In ihm scheint sich bei *Thomas* gleichsam die göttliche Souveränität in der menschlichen Natur zu spiegeln.

Theologische Anthropologie ortet im Gewissen traditionellerweise also einen Reflex göttlicher Freiheit im Wesen des Menschen. Gerade dies scheint in der reformatorischen Gewissenslehre *Luthers*, dessen frühe Theologie der Kirchengeschichtler *Holl* (*Holl* 1932) als eine „Gewissensreligion“ bezeichnet, zunächst gänzlich in den Hintergrund zu treten. Der frühe *Luther* verbindet die franziskanische (*Bonaventura*) und die dominikanisch-thomistische Gewissenslehre, indem er sowohl vom Gewissen des Willens (Gewissen als Willen) als auch von demjenigen der Vernunft spricht. Dabei erweist es sich stets als der Ort, an welchem sich menschlicher Wille und menschliche Vernunft in ihrem Widerspruch zu Gottes Willen und Vernunft für das Bewusstsein erfahrbar machen. In diesem Sinne ist das Gewissen die stete Bezeugung einer Inkongruenz von Gott und Mensch – sowohl im Bereich des Willens als auch in demjenigen der Vernunft. Solches führt bei *Luther* zur Einsicht, dass die Gewissensfunktion den Menschen an seine Verfallenheit unter die Macht der Sünde gemahnt, und dass eben daraus die Sehnsucht nach Gnade und Erlösung aufsteigt. Das Gewissen wird so zum Ort radikaler Selbsterfahrung. Hier stehen nicht mehr Wille und Vernunft des Menschen zur Debatte, sondern die Möglichkeit der Existenz *coram deo* als solche. Ob der Mensch überhaupt sein kann, danach fragt vorab die *synteresis*. In der Folge hält sich *Luther* begrifflich eher an die *conscientia*, wohl auch um den Bruch mit der thomistischen Gewissenslehre und ihrer Rückbindung an die von Gott inspirierte Vernunft zu unterstreichen. Das Gewissen wird zunehmend zum Synonym für die ultimative Rechenschaftspflicht vor Gott, zum inneren Ausdruck einer existenzbezogenen Externrelation, gegenüber welcher sämtliche menschliche Ansprüche verblassen. Der Mensch vermag gerade in seinem Gewissen um der Wahrheit willen den Anfechtungen zu widerstehen. So

kann *Luther* auf dem Reichstag zu Worms sagen: „Mein Gewissen ist in Gottes Wort gefangen ...“ (WA 1, 939,2f). Nicht mehr der Mensch ist Herr über sein Gewissen, sondern Gott, der die menschliche *conscientia* für sich gefangen nimmt. Wie *Mokrosch* (*Mokrosch* 1996) richtig bemerkt, setzt *Luther* hier das Gewissen gegen die Institution der Kirche als letzte Instanz menschlicher Einsicht. Damit erscheint der Mensch in seiner Existentialität schlechthin. Nicht mehr das Kollektiv verantwortet die Wahrheit, sondern der Einzelne in seinem Gewissen (d.h. vor Gott). Schließlich erfährt dieses existentielle Gewissen auch die Gnade, welche als Freiheit wirksam wird. „Mein Gewissen ist frei geworden“ schreibt *Luther* 1521 (WA 8,575). Die Bindung an Christus, welche dem Glaubenden zur neuen Identität verhilft, macht ihn frei von den Bindungen der Welt (bzw. der Kirche und ihrer Struktur). Diese Freiheit beruft sich auf die paulinische Rechtfertigung aus Glauben. Letztere führt das Gewissen aus dem Spannungsfeld des Widerspruchs von göttlichem Willen bzw. Vernunft und menschlichem Streben und Trachten. Diese Befreiung entspricht der neuen (emanzipierten) Identität des Glaubenden in Christus. In der Folge spricht *Luther* vom „getrösteten und guten Gewissen“ (WA 8, 606-611). Der Mensch erscheint hier als kongruentes Wesen aufgrund einer relationalen Neubestimmung, d.h. aufgrund externaler Zuwendung. Damit wird unterstrichen, dass sich menschliches Selbstsein stets dem transzendenten Gegenüber verdankt, durch welches es sich als angenommen und in diesem Sinne als gerechtfertigt erlebt.

Im Pietismus des späten 17. und des frühen 18. Jahrhunderts erfährt der protestantische Gewissensbegriff im Zeichen einer Individualisierung des Glaubens bzw. des Heils eine neue Zuspitzung und zugleich eine Idealisierung (z.B. *Armesius* 1630). So steht das Gewissen im Pietismus zunächst gegen die allgemeinen Normen eines institutionalisierten Glaubens (Dogma). Nicht allein das verkündigte Wort und die Lehre der Kirche binden den Glauben, sondern erstlich und letztlich hat dieser im gleichsam spirituellen Gewissen des Glaubenden seinen Bestand und zugleich ist er ein eigentlicher Akt dieses Gewissens. Glaube und Heil des Menschen werden so zu einer dem Subjekt obliegenden Gewissenssache. Dass damit der Gewissensbegriff in verdeckte aber darum nur umso schärfere Konkurrenz zum reformatorischen *sola scriptura* tritt, ist unübersehbar. Bereits *Weber* hat in seiner Analyse der protestantischen Ethik auf die ökonomisch-emanzipative Rolle des Gewissens und damit der subjektivierten Gotteserfahrung im Geschehen der inneren Offenbarung (auch in der Abwendung vom Sakramentalismus!), wie sie in der Täuferbewegung, bei den Quäkern wie auch im deutschen und angelsächsischen Pietismus zu beobachten ist, hingewiesen (*Weber* 1905). An die Stelle der strikten Bibelobservanz rückt in der Folge zunehmend die individualisierte Haltung der Askese bzw. der Liebestätigkeit als Ausdruck des personalen Gnadenstandes (*Knutzen* 1674). Mit der pietistischen Individualisierung des Heils sind dem Gewissen des Glaubenden indessen zweifellos unerhörte Lasten auferlegt. Das Handeln des Glaubens soll Ausdruck von Heil und Erlösung sein und zugleich dieses bewirken. In seinem

Gewissen hat der Mensch dabei vor sich selbst und Gott geradezustehen! Die fast zwangsläufige Gewissensnot (aus der anhaltenden Überforderung) führt in der Folge leicht zu Legalismus (z.B. *Voetius'* Sabbatlehre) oder Flucht in schwärmerische Idealisierung (Inspirationsgemeinden). Beide Wege ist der Pietismus in seiner frühen wie in seiner späten Entwicklung gegangen (*Brecht* 1993).

Im 19. Jahrhundert steht die theologische Gewissenslehre weitgehend unter dem Einfluss der kantischen Transzendentalontologie und ihren Konsequenzen für die Erkenntnistheorie. Die praktische Vernunft konstituiert dabei das Subjekt in seiner individuellen Bezogenheit auf Gott, losgelöst von der institutionellen Bevormundung durch die Kirche (*Holl* 1906). Im Anschluss an *Fichte* wird der individualistische Gewissensbegriff des Luthertums um den Aspekt der Intersubjektivität erweitert (*Hirsch* 1914). Dabei tritt das Gewissen als der Garant subjektiver Rücksichtnahme auf den Mitmenschen in den Vordergrund. Das sittliche Subjekt in seiner Gewissenhaftigkeit wird zum Träger der gesellschaftlichen Ordnung. Zugleich steht das Gewissen für den Willen und die Freiheit des Menschen, die sich dem Absoluten zugehörig wissen und in der freien Entscheidung des Einzelnen sich geschichtlich erst konkretisieren (*Fichte* 1845). Die konkrete Individualität im Zeichen des Gewissens ist in der Folge die eigentliche Repräsentantin der personalen Einheit in der Geschichte.

Die Hermeneutische Theologie des 20. Jahrhunderts bezieht sich im Wesentlichen auf den existentialphilosophischen Gewissensbegriff (*Heidegger* 1977) sowie auf die Phänomenologie als Zugang zur Erfahrung des Gewissens und sieht in der Gewissensfunktion die Unvertretbarkeit der menschlichen Existenz im Sprachgeschehen des Heils, wie es im neutestamentlichen Kerygma, dem Kern der zu verkündenden Botschaft, zum Vorschein kommt. Das Gewissen markiert in der Folge den phänomenologischen Ort, an welchem sich der rechte „Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott“ zeigt (*Ebeling* 1962). Ebenso meldet sich darin schließlich das, was den Menschen als unvertretbares Individuum „unbedingt angeht“ (*Tillich* 1969; *idem* 1999). Die Sprachlichkeit der Existenz als diejenige anthropologische Wirklichkeit, auf welche die Hermeneutische Theologie um des Verstehens willen immer wieder abhebt, räumt dem Gewissen ein, das Menschsein als Verhältnisbestimmung von Mensch, Welt und Gott adäquat in der Zeit auszutragen und dieses darin als unvertretbares Sein vor sich selbst zu bringen.

Letzteres ist wohl auch das, was Psychotherapie als Handlungswissenschaft im Dienste des Menschen und seiner Emanzipation immer wieder als nichtlinearen Wirkzusammenhang von Klientensystem und Therapiesystem zu begreifen sucht. Der Klient als der konkrete und unvertretbare Mensch angesichts seiner mehr oder weniger komplexen Lebenssituation (zu der u.a. auch unzählige Mitsubjekte als Objekte gehören) und angesichts seiner im Vergleich dazu klar strukturierten Therapiesituation (zu der mindestens der Therapeut gehört) kommt dabei im

Behandlungsprozess im besten Falle so vor sich, dass er sich selber aus einer antizipierten Optik der Veränderung und Entwicklung verstehend zu deuten vermag und so eine geöffnete Sicht der gegenwärtigen Wirklichkeit gewinnt. In dieser Wirklichkeit weiß er in einer neuen und möglicherweise überraschenden und akuten Weise um sich selbst. Nur so vermag er der von Leiden geprägten Gegenwart eine Perspektive abzurufen, welche die entscheidenden reorganisierenden und restrukturierenden Varianten der Identitätskonstituierung und -erhaltung zulassen. Dazu bedarf er (der Klient) jedoch eines qualifizierten Verstehens von Selbst und Zeit, welches die Psychotherapie allzu oft nur unzureichend thematisiert. Im Folgenden versuchen wir, die Rolle des Gewissens im Verstehen von Selbst und Zeit zu klären.

Der Mensch als Mitwisser seiner selbst ist der Mensch, welcher sich selbst als den Gegenstand seiner Reflexion immer auch als einen Anderen (*Ricœur* 2005) beschreibt und damit die sprachliche und verstehbare (*Gadamer* 1975) Grundverfasstheit von menschlicher Existenz in der reflexiven Identifikation der Fragmente von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu seiner ganz persönlichen Geschichte gerinnen lässt. In dieser gegenwärtigen Rekonstruktion der Vergangenheit und gleichzeitigen Antizipation der Zukunft ereignet sich das Bewusstsein des Jetzt-Selbst als ein gegenwärtiges Narrativ der zeitlosen Aktualität aller biologischen, psychischen, sozialen und noetischen Bezüge eines leiblichen Seins. Die so laufend aktualisierte Geschichte des Jetzt-Selbst erfährt der Mensch im besten Falle als seine aktuelle (handlungsbestimmende) Freiheit angesichts von Ressourcen (Vergangenheit) und Optionen (Zukunft). Darin ist sein Handeln Ausdruck seiner geschöpflichen Eigentlichkeit, seiner Betroffenheit vom einzigartigen Anspruch der im gegenwärtigen Jetzt aufscheinenden Ewigkeit seiner Bestimmung. Diese lässt ihn jene Gegenwart erahnen, die als eine ewige die akute Einsamkeit des Bewusstseins hält und umfängt: den Geist als den Geist Gottes! Diese Metaphysik des Augenblicks (!) in der Aktualisierung des Jetzt-Selbst bringt das Selbst als ein Anderer, als ein unbedingt Freier und Verantwortlicher, vor die jeweils akute Situation der Wahl. Diese Wahl ist stets diejenige angesichts eines Zweifels aufgrund der Begrenztheit des Selbst hinsichtlich der Möglichkeiten (Zukunft) und einer ebensolchen hinsichtlich der Ressourcen (Vergangenheit). Der Zweifel gilt dabei theologisch gesprochen und in letzter Konsequenz jener grenzenlosen Liebe, welche dem Menschen auf dem Grund der Sprachlichkeit seiner Existenz zugesagt ist. Der alttestamentliche Mythos des Sündenfalles (Gen.3) thematisiert dieses fundamentale Dilemma menschlicher Selbstidentifikation: Im Anspruch des Begrenzten der Situation und damit des ganzen Lebens zeigt sich das Unendliche (*Lévinas* 1996; *idem* 2003) und Ewig! Und in neutestamentlicher Optik: Das jeweilige Wissen um....., das dingliche Begreifen und Erkennen wiegt weit weniger als das aktuelle Erkenntnis (1.Kor.8,3), welches der sich schenkenden Liebe entspricht. Die schenkende Liebe als die Möglichkeit der Wahl (und als Alternative zum einverleibenden Begreifen des Faktischen) ist die konkrete Negation der Angst, zu kurz zu kommen und die gelegene Zeit (und

damit die Welt!) zu verpassen. In ihrem Akt schenkt die Liebe Ewigkeit, während die Angst des Zweifels (an Gott und an der Welt) die Zeit knapp werden lässt. Diese theologische Botschaft gilt dem Menschen in der Begrenztheit seiner tatsächlichen Wahlmöglichkeiten angesichts der Exklusionen und Kränkungen, durch die ihn seine Geschichte in die Enge (vgl. lat. *angustus* > Angst) getrieben hat. Sie, als die „frohe“ Botschaft, spricht ihn frei im Zeichen jener Liebe, die für ihn auch an den Grenzen des Seinkönnens aufs Ganze geht und ihm dabei die Wahl lässt. Mit der Wahl gibt sie ihm zugleich das Wort und die Sprache zurück, die eine Antwort im eigentlichen Sinne der Verantwortung möglich macht. Darin tritt sie ein für die Würde des Menschen – auch angesichts unendlicher Entfremdung und Verfehlung.

Indem sie den Menschen in seiner Wahl nicht alleine lässt, sondern ihm ein Beisein in der Geschichte des Jetzt verheißt, spricht theologische Anthropologie so zum Individuum, dass dessen Mitwisserschaft um sich selbst, um den Nächsten und um Gott leibhaftig eingebettet erscheint in Gottes vorlaufendem Handeln der Liebe im Zeichen der Menschwerdung. Dieser Mensch ist, wie wir zeigten, zu seinem Menschsein gerade so befreit, dass er die Wahl hat, sein Jetzt und Hier unter dem Diktat der vor Angst knappen Zeit oder im Beisein der ewigen Aktualität des liebenden Erkenntseins zu entscheiden. Diese Freiheit in Gegenwart von Zeit, Welt und Ewigkeit, wie sie der existential zu deutende (sprich: zu verkündigende) christliche Mythos zur Sprache bringt, versetzt das Individuum in seiner Geschichte (Vergangenheit) der Hoffnung (Zukunft) vor sich selbst (Gegenwart). Das darin sich konkret zeigende Andere ist damit nicht das zu Befürchtende, das Verdrängte und Verschwiegene, sondern das Eigentliche und Erkannte, das Liebende und Geliebte. Die theologische Anthropologie entwirft den Menschen auf diese Weise in sein gegenwärtiges Heil, sowohl im Rückgriff auf seine erworbenen Ressourcen (Vergangenheit) als auch im zusprechenden Vorgriff auf seine Möglichkeiten (Zukunft).

Für die Menschenbilddiskussion in der Psychotherapie ist das aktuelle Wissen des Menschen um die eigene Zeit im Blick auf das Gewesene (Vergangenheit) sowie das perspektivisch Mögliche (Zukunft) im Sinne der dreifachen Gegenwart (*Ricœur* 1988) von grundlegender Bedeutung. In der psychotherapeutischen Situation gilt es, dieses Wissen um das Selbst in der Zeit zu „refigurieren“ (*Ricœur* 1984), d.h. die eigene Geschichte so zu rekonstruieren, dass daraus ein Wirklichkeitsgewinn (*Moreno* 1996) für die Gegenwart und ein entsprechender Perspektivenwechsel für die Zukunft resultiert. Als eine anthropologische Begrifflichkeit der Theologie stellt die Gewissensfunktion dabei eine auch für die Wirklichkeit des Menschen in der Psychotherapie relevante Ergänzung dar. Die Wirklichkeit als Aktualpräsenz von Vergangenheit und Zukunft in der phänomenologischen Gestalt von kognitioaffektiven Spuren zum einen und von perspektivischer Selbstbesorgung zum anderen ist gerade in ihrer refigurativen Selbstorganisation

als Ordnungsparameter auf eine relationale Koordination angewiesen, welche eine sinnhafte Entscheidungsfindung und eine entsprechende volitionale Zielfindung im Rahmen von therapeutisch begleiteter Motivation und gestützter Handlungskontrolle zulässt. Diese spezifische Aufgabe im Rahmen der synergetischen Aktualisierung zwischen einst und dann (als kognitiv-emotionale Vergegenwärtigungen) und vor der dabei im Abgrund der Zeiten aufscheinenden Ewigkeit (Zeitlosigkeit) gehört als Gewissensakt zur Konstitution jener Aktualität (Handlungsbezogenheit) von Selbst, Welt und Gott (als der Andere, der mich unbedingt angeht) und entspricht dem, was wir als Gewissensfunktion im Horizont der theologischen Anthropologie erarbeitet haben. Der Mensch als der sich selbst verändernde und als der sich im Blick auf seine sozialen wie personalen Möglichkeiten entwickelnde (und als der kommt er im psychotherapeutischen Handeln vor Augen) ist das sich dabei selbst sozial transzendierende, das sich angesichts seiner Zeitlichkeit relativierende und zugleich im Existenzvollzug der Entscheidung verabsolutierende Individuum der Geschichte(n) in ihrer konfigurativen und refigurativen (*Ricœur* 1984, bzw. *idem* 1991) Entfaltung, wie sie auch die theologischen Zeugnisse zur Sprache bringen. Als hermeneutische Aktualisierung des Menschen in seiner dreifachen Gegenwart von *einst*, *jetzt* und *dann* sowie in seiner dreifachen Aktualität (Handlungsbezogenheit) von *Selbst*, *Welt* und *Gott* ist die theologische Gewissensanthropologie zumindest eine beachtenswerte Inspiration für die Rede vom Menschen in der Psychotherapie.

Zusammenfassung: Der Mensch als Mitwisser

Theologische Anstöße zur Menschenbilddiskussion in der Psychotherapie

Die theologische Anthropologie leistet mit ihren hermeneutischen Überlegungen zum in der Psychotherapie wirksamen Menschenbild einen Beitrag zum metatheoretischen Verständnis menschlicher Selbstorganisation im therapeutischen Prozess. Dabei steht der Begriff des Gewissens als die Wirklichkeit einer mitwissenden Reflexivität in der narrativen Rekonstruktion der Identität (*Ricœur*) im Zentrum der Überlegungen. Die sich ergebenden Perspektiven bezüglich der dynamischen Konstellation von Selbst, Mitmensch und gemeinsamer transzendenter Verantwortlichkeit sind auch für die Integrative Therapie und ihr Menschenbild bedenkenswert.

Schlüsselwörter: Theologische Anthropologie, Menschenbild in der Psychotherapie, Hermeneutik, narrative Rekonstruktion, Gewissen

Summary: The confidant man

A theological contribution to the subject of an idea of man in psychotherapy

The hermeneutic reflections as provided by theological anthropology show a significant contribution to the subject of a metatheoretical understanding of a basic concept of the idea of man in psychotherapy. In these explanations the term conscience plays a major role forming the confidant awareness of human consciousness in the process of narrative reconstruction of self (*Ricœur*). The presented perspectives concerning

the dynamic constellation of self, the fellow men and a common transcendent responsibility eventually present interesting suggestions also for Integrative Therapy and its idea of man.

Keywords: Theological anthropology, idea of man in psychotherapy, hermeneutics, narrative reconstruction, conscience

Literatur

- Amesius Wilhelm* (1630): *De conscientia et ejus jure vel casibus*. (engl. 1639; holl. 1652). In: *Guilelmi Amesii opera*. 5 vol. Amstelodami 1658 (mit seiner Lebensbeschreibung v. Matthias Nethenus).
- Barth Karl* (1948): *KD (Kirchliche Dogmatik) III/2*. Zürich: EVZ.
- Brecht Martin* (Hg.) (1993): *Die Geschichte des Pietismus*. Bd.1. Das 17. und frühe 18. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht.
- Bronfenbrenner Uriel* (1974b): *Developmental research, public policy, and the ecology of childhood*. In: *Child Development* 45, New York: Society for Research in Child Development.
- Calvin Johannes* (1559): *Christianae Religionis Institutio*. In: *Calvini Opera* Bd. III, 1952. München: Chr. Kaiser.
- Ebeling Gerhard* (1962): *Theologische Erwägungen über das Gewissen*. In: *idem* (1962, 2. Auflage): *Wort und Glaube I*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer Hans-Georg* (1975, 4. Auflage): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Heidegger Martin* (1977, 14. Auflage): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hirsch Emanuel* (1914): *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*. Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht.
- Holl Karl* (1906): *Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus*. Tübingen: Mohr.
- Holl Karl* (1932, 6. Auflage): *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd.1: *Luther*. Tübingen: Mohr.
- Lévinas Emmanuel* (1996, 3. Auflage): *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe Nemo. Aus dem Französischen von *Dorothea Schmidt* (Edition Passagen 11). Wien: Passagen.
- Lévinas Emmanuel* (2003, 4. Auflage): *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i.Br. / München: Karl Alber.
- Lübbe Hermann* (1977): *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*. Basel / Stuttgart: Schwabe.
- Luther Martin* (1883-2005): *WA (Weimarer Ausgabe) Kritische Gesamtausgabe*. *Hermann R. / Ebeling G. u.a.* (Hg.). Weimar: Hermann Böhlau.
- Mahler Roland* (2009) *Gewissen und Gewissensbildung in der Psychotherapie*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Mokrosch Reinhold* (1996): *Gewissen und Adoleszenz*. Christliche Gewissenserziehung im Jugendalter Weinheim: Beltz Verlag.
- Moreno Jakob L.* (1996, 3. Auflage): *Die Grundlagen der Soziometrie*. Wege zur Neuordnung der Gesellschaft. Opladen: Leske und Budrich.
- Petzold Hilarion G.* (2000h): *Wissenschaftsbegriff, Erkenntnistheorie und Theoriebildung der „Integrativen Therapie“ und ihrer biopsychosozialen Praxis für „komplexe Lebenslagen“ (Chartakolloquium III)*. Düsseldorf/Hückeswagen: Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit.
- Petzold, Hilarion G.* (2001p/2004): *„Transversale Identität und Identitätsarbeit“*. Die Integrative Identitätstheorie als Grundlage für eine entwicklungspsychologisch und sozialisationstheoretisch begründete Persönlichkeitstheorie und Psychotherapie–Perspektiven „klinischer Sozialpsychologie“. Düsseldorf/Hückeswagen, bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE*:

- Materialien aus der Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 10/2001, Update 2004, *Integrative Therapie* 4 (2004) 395-422, 4 (2005) 374-397.
- Petzold Hilarion G.* (2002j): Der „informierte Leib“ – embodied and embedded in Kontext / Kontinuum, Düsseldorf / Hückeswagen. Bei www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm.
- Philipp Wolfgang* (1966, 2. Auflage): *Die Absolutheit des Christentum und die Summe der Anthropologie*. Heidelberg: Quelle und Meyer.
- Ricœur Paul* (1984): *Die erzählte Zeit*. In: *idem* (2005): *Vom Text zur Person*. Hamburg: Meiner.
- Ricœur Paul* (1986): *Die lebendige Metapher*. München: Wilhelm Fink.
- Ricœur Paul* (1988): *Zeit und Erzählung*. Bd.1: *Zeit und historische Erzählung*. München: Wilhelm Fink.
- Ricœur Paul* (1991): *Zeit und Erzählung*. Bd.3: *Die erzählte Zeit* München: Wilhelm Fink.
- Ricœur Paul* (2005): *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.
- Thielicke Helmut* (1946): *Tod und Leben*. Tübingen: Mohr.
- Tillich Paul* (1999): *Religion, Kultur, Gesellschaft*. Zweiter Teil. Berlin: W. De Gruyter.
- Weber Otto* (1977, 5. Auflage): *Grundfragen der Dogmatik*, 2 Bde. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Weber Max* (1905): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Tübingen: Mohr.

Korrespondenzadresse:

Dr. Roland Mahler
Institut für Christliche Psychologie, Therapie und Pädagogik
Hegifeldstraße 6
8404 Winterthur
Schweiz
Telefon: 0041 52 244 02 14

E-Mail-Adresse:

roland.mahler@icptp@bluewin.ch

Web-Adresse:

www.icptp.ch