



STUDIA UNIVERSITATIS  
BABEȘ-BOLYAI



# THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

---

2/2020

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

**2 / 2020**  
**July – December**

**EDITORIAL BOARD**  
**STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

---

**EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:**

5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

---

**Editor-in-Chief:**

Dávid DIÓSI, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

**Executive Editor:**

János VIK, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

**Editorial Board:**

Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA

László HOLLÓ, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Liviu JITIANU, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Mózes NÓDA, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany

Korinna ZAMFIR, Babeș-Bolyai University, Cluj, Romania

**Advisory Board:**

Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary

Eberhard BONIS, Université de Strasbourg, France

Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany

Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany

Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA

Massimo FAGGIOLI, Villanova University, USA

György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany

Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany

Szabolcs ORBÁN, Babeș-Bolyai University, Romania

Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

**Layout Editor:**

Ágnes CZIRMAY

YEAR  
MONTH  
ISSUE

(LXV) 2020  
December  
2

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA CATHOLICA LATINA**

2

---

EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

---

**C O N T E N T S**

REV. DR. LUCIAN PĂULEŢ: The Search for a Sound Ecclesiology:  
The Basic Principles of Congar's Pneumatology Applied in his Ecclesiology .... 5

KRISZTIÁN VINCZE: Die Glaubenskonzepion von Bernhard Welte..... 22

MAXIMILIAN PAL: Il "privilegium fori" nel codice di Teodosio II..... 52

ISTVÁN JÓZSA: Faustus. The mythical memory..... 71

DR. OTTO ZSOK: Buchrezension:  
Reflexionen auf ein wichtiges Buch eines Psychiaters  
über die Psychiatrie: Stefan Weinmann, Die Vermessung der Psychiatrie,  
Täuschung und Selbsttäuschung eines Fachgebiets, Köln:  
Psychiatrie Verlag, 2019, 283 Seiten..... 90



## THE SEARCH FOR A SOUND ECCLESIOLOGY: THE BASIC PRINCIPLES OF CONGAR'S PNEUMATOLOGY APPLIED IN HIS ECCLESIOLOGY

REV. DR. LUCIAN PĂULEȚ<sup>1</sup>

**Abstract:** Yves Congar's pneumatology contains several basic principles. Two of them are as following: the Holy Spirit is revealed not directly in himself but through his work; and pneumatology has to be Christological. Furthermore, Congar also states that the Holy Spirit makes the Church one. Because Congar's thought is very organic and many of its interconnections are only implicit, the first aim of this article is to make more explicit these interconnections in order to show that the unity of the Church reflects the inner unity of the Trinity as well as the unity of the economy of salvation.

The second aim of this article is to show how Congar's pneumatology contributes to the understanding of the Church as a mystery in which the Christological and pneumatological aspects have an equal importance. This equilibrium leads to harmony between institution and charisms, and between the memory of Christ and the invocation of the Holy Spirit. This Christological-pneumatological understanding of the Church is useful in ecumenical discussions between Catholic, Orthodox and Protestant Christians.

**Keywords:** pneumatology, pneumatological Christology, ecclesiology, Church's unity, Church institutions, charisms, epiclesis, external mediations, faith, love, sacraments.

Yves Congar's pneumatology contains several basic principles. Two of them are as following: the Holy Spirit is revealed not directly in himself but through

---

<sup>1</sup> Rev. Dr. Lucian Păuleț obtained his doctoral degree in historical and systematic theology at The Catholic University of America in 2018. The title of his dissertation is *The Holy Spirit as the Principle of Ecclesial Unity, Catholicity, Apostolicity and Holiness in the Thought of Yves Congar*. Currently he is a professor of systematic (dogmatic) theology at Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași, Romania. Address: Str. Văscăuțeanu, nr. 6, RO-700462, lucianpaulet@yahoo.com.

his work<sup>2</sup>; and pneumatology has to be Christological.<sup>3</sup> First Congar asserts that there is no other way of knowing the Holy Spirit but through his work. In order to support this principle, Congar analyzes the Scripture and the writings of the Fathers, and he demonstrates that the Holy Spirit does not reveal his nature directly but only indirectly through his actions in the economy of salvation.

This analysis of the work of the Holy Spirit in the history of salvation leads Congar to the second principle of his pneumatology: “There is no Christology without pneumatology and no pneumatology without Christology”. The Spirit comes and works fully in history only after and due to the resurrection of Christ. The Spirit’s main task is to lead people to Christ, to constitute him as Messiah and Lord, and to conform the Church to the resurrected Christ.

Furthermore, Congar also states that the Holy Spirit makes the Church one.<sup>4</sup> Because Congar’s thought is very organic and many of its interconnections are only implicit, the aim of this article is to make more explicit these interconnections in order to show that the unity of the Church reflects the inner unity of the Trinity as well as the unity of the economy of salvation, the end and the means of ecclesial unity respectively. The Father’s inheritance of our participation in the divine communion in Christ is accomplished by the Holy Spirit in history through created realities. Thus, the Church is one because God is Trinity and because the economy of salvation is one. The ecclesial realization of unity is the work of the Holy Spirit. This article will present the consistency of Congar’s ecclesiology with his pneumatology. Or, better said, it will discuss the interrelation of his pneumatological principles and the implications of these principles in his theology of the Church.

---

<sup>2</sup> Yves M.-J. Congar, *Je crois en l’Esprit Saint*, vols. 1-3, (Paris: Cerf, 1979-1980), translated in English as *I Believe in the Holy Spirit*, trans. David Smith. 3 vols. in 1. (New York: Crossroad, 1999), vol. 1, viii. From now on *I Believe*.

<sup>3</sup> Yves Congar, *La Parole et le Souffle* (Paris: Desclée, 1984), translated in English as *The Word and the Spirit*, trans. David Smith (San Francisco: Harper and Row, 1986), 1: “If I were to draw but one conclusion from the whole of my work on the Holy Spirit, I would express it in these words: no Christology without pneumatology and no pneumatology without Christology.”

<sup>4</sup> Congar, *I Believe*, vol. 2, 15-23.

## 1. The First Principle: The Holy Spirit is Revealed Not Directly in Himself but Through His Work

The first basic principle that Congar recognizes as fundamental in theology is that of “faith seeking understanding.”<sup>5</sup> Theologians appeal to the sources of theology, namely Scripture and Tradition. In his pneumatological writings, Congar is not interested in discussing the relation between the history of revelation and the history of mankind, nor the relation between the “transcendental revelation” and “categorical revelation.”<sup>6</sup> The issue of the revelation of the Holy Spirit outside the Church is also not a point of discussion when he presents his methodological principles. He affirms that Catholic theologians recognize the Scriptures as the primary source of revelation. Therefore, revelation is normative in theological study.

This method is necessary in theology, since we can only affirm something about God if God has revealed it to us. Congar points out, however, some difficulties in the theology of the Holy Spirit. Theologians explain that Yahweh in the Old Testament and Jesus in the New Testament revealed themselves by using the personal noun “I.”<sup>7</sup> Unlike the Father and the Son, the Holy Spirit does not reveal himself directly. Congar, therefore, draws a first basic principle in pneumatology: “The Holy Spirit is revealed to us and known to us not in himself, or at least not directly in himself, but through what he brings about in us.”<sup>8</sup>

In the first volume of his pneumatological trilogy, Congar showed that the Holy Spirit does not reveal his nature directly in the revelation of the Old and New Testament and in the life of the Church. He always works through created mediations. Now, let us show how this pneumatological principle applies to the humanity of Christ and to the Church.

The Spirit’s work is known through his effects upon and through the humanity of Christ. When the Spirit acts upon Christ’s humanity, he exercises a constitutive role in that humanity by bringing something new into it. The first instance of the Holy Spirit acting upon the human nature of Christ is at the very moment of his conception. “It was by the Spirit that Mary conceived Jesus, whose quality

<sup>5</sup> Congar, *I Believe*, vol. 1, vii.

<sup>6</sup> *Ibid.*, ix.

<sup>7</sup> Heribert Mühlen, *Mysterium Salutis* (Paris: Cerf, 1972) vol. 13, 182.

<sup>8</sup> Congar, *I Believe*, vol. 1, viii.



of ‘son of God’ is mentioned by Luke (1:35), in whose gospel it refers, not to Jesus’ pre-existence, but to his conception by the Holy Spirit.”<sup>9</sup> While Congar agrees with Logos Christology which holds that Jesus was the Son of God from the very first moment of his conception, he also wants to emphasize the role played by the Holy Spirit in the human nature and the life of Christ. In this humanity, the development of his knowing and willing increases in time; Jesus “understood his mission by carrying it out.”<sup>10</sup> Due to the interventions of the Holy Spirit, these new *kairoi* were qualitative or constitutive moments in the economy of salvation which provided Christ’s humanity with something new once they had occurred.<sup>11</sup>

Jesus’ baptism, as it was shown in the first chapter, was a new *kairos* when he was consecrated to carry out his prophetic ministry. This consecration takes place through the anointing of the Spirit, which is the first unction of Jesus according to the New Testament. Many of the Fathers and St. Thomas attributed the empowerment of Jesus as Messiah to the Word in the moment of Incarnation. For Congar, Jesus was constituted as Messiah by the anointing of the Spirit at the moment of his baptism.

Glorification is another constitutive moment for Jesus’ humanity. Congar affirms that, after suffering death, Jesus is raised up in glory. His humanity is completed and transformed, becoming the source of the Spirit sent for the renewal of creation. In this sense, Congar speaks of Jesus as *the first born* of all creation (Heb 1:5-6). This is not merely a title but an expression which describes his humanity that receives the Spirit and is able now to communicate him to us. While Congar believes that Jesus is the Son of God from the moment of his conception (he was already *Monogenitus*), he also thinks that his quality of Son of God as related to us passed through his resurrection from *forma servi* to the status of Son of God in power (he became *Prototokos*).<sup>12</sup> This glorification is a constitutive moment effected by the Holy Spirit upon the humanity of Christ.

The Spirit works not only upon Christ but also through Christ and together with Christ for the redemption of the world. As it was shown, Jesus accomplished his ministry in the presence and the power of the Holy Spirit. He defeats the tempter because he was filled with the Holy Spirit (Lk 4:1 ff). Due to the presence

---

<sup>9</sup> Yves Congar, *I Believe*, vol. 2, 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>11</sup> Congar, *The Word and the Spirit*, 87.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 92.

of the Holy Spirit, Jesus proclaims the good news of liberation from evil (Lk 4: 18-19). The 'eternal spirit' strengthens Jesus to offer himself as an innocent sacrifice (Heb 9:14). The Spirit works also with the glorified Christ to build up the Church, as it will be shown in the second principle. The Holy Spirit is, indeed, the co-agent of Christ's redemptive work.

To summarize, the Holy Spirit acts constitutively upon Christ at his conception, baptism, and glorification, and with Christ in his ministry as the co-agent of his work and in correspondence with human nature. This explanation confirms the principle that the Holy Spirit reveals himself only through his work. It leads further to the understanding that the Spirit is transcendent, but he is also immanent in creation through his works. Although the Spirit is divine, he works through created and mediated realities. Being eternal, the Spirit intervenes repeatedly in the history of salvation.

Everything that is true of the Holy Spirit as acting upon Christ is also true of his role in the Church. Thus, the Christological pattern of the Spirit's action is repeated ecclesiolegically. The Spirit is transcendent and also operatively immanent in the Church. He works in the Church, upon the humanity of the Church through created realities such as faith, charity, and sacraments, which bring us to the full spiritual maturity of Christ.

Concerning the first of these, faith is a grace which establishes personal relationship with Christ and God. Since faith is a free gift, the initiative belongs always to God. He is the author and also the content of our faith. However, this faith is ours too, because we are also the subjects of our acts of faith. Congar attributes the grace of faith to the Holy Spirit.<sup>13</sup> He works at the same time through human mediations in the communication of faith:

La foi est aussi *principe extérieur d'union* car elle comporte, dans l'économie présente, une certaine structure de médiations externes [...] prophètes, apôtres, rédacteurs des saintes Écritures, magistère d'Église institué. Tout cela constitue l'organisme de médiation pour la communication de l'objet de la foi.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Yves Congar, *L'Église: Une, sainte, catholique et apostolique* in *Mysterium Salutis: Dogmatique de l'Histoire du Salut*, no. 15 (Paris: Cerf, 1970), 28.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 25: The faith is also the external principle of unity because it implies, in the present economy, a certain structure of external mediations [...] prophets, apostles, redactors of the holy Scriptures, magisterium of the instituted Church. All this constitutes the organism of mediation for the communication of the object of faith.

Congar stresses the necessity of the means for communication of the faith, making clear that faith and its structure are mediated realities. Since the Holy Spirit is the transcendent principle of our faith, he remains unknown in himself and can only be known through the mediation of faith, a created reality only he can use.

A similar process may be seen in the case of charity. Following St. Thomas Aquinas, Congar states that charity is a participation in God's love through which he loves himself and us.<sup>15</sup> The essence of God is love, yet we cannot participate directly in the essence of God. We participate only through a created reality which is love as a grace. The transcendent principle of this love is the Holy Spirit, since "the love of God has been poured into our hearts by the Holy Spirit which has been given to us" (Rm 5: 5). Thus, the Holy Spirit dwells in the human soul. Using Thomas Aquinas' theology, Congar explains that in the beatific vision God's self-communication takes place in a non-mediated way. In our present condition, however, this indwelling is mediated by the supernatural gifts, which are faith, hope, and charity.<sup>16</sup> In this way, we are put in a personal relation with the divine Persons who become present in us as the principle and the object of our love and knowledge.<sup>17</sup> This relationship is qualified in different ways with all three Persons, according to the distinctiveness of each Person. So, for instance, our adoption is common to all the divine Persons, but it is "appropriated to the Father as its author, to the Son as its exemplar and to the Holy Spirit as the one who impresses in us the resemblance to that exemplar."<sup>18</sup>

To summarize, God is the object of our knowledge and love through the gifts of faith and charity which are given to us by the Holy Spirit. The Holy Spirit acts in us to shape us into images of the Son. The Spirit constitutes us children of God

<sup>15</sup> Ibid., 39. The references to Thomas are in *ST*, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 23, a. 2, ad 1; a. 3, ad 3; q. 24, a. 7.

<sup>16</sup> Congar, *I Believe*, vol. 2, 84.

<sup>17</sup> Ibid., 83.

<sup>18</sup> Thomas Aquinas, *ST* III<sup>a</sup>, q. 23, a. 2, ad 3. Congar mentions that there are theologians who are not satisfied with the idea of appropriation, saying that the work of God in the economy of salvation is a common work of the entire Trinity. Congar points out that all these theologians still agree that even if the three Persons act together, they do so according to the special character of the hypostatic being of each Person (*I Believe*, vol. 2, 89). For further reference, see Karl Rahner, "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace", in *Theological Investigations*, vol. I (London and Baltimore: Helicon Press, 1961), 319-46, especially 345-46.

by effecting in us divine filial relationship according to grace, which belongs by nature to the Incarnate Word of God. While remaining transcendent, the Spirit is also operatively immanent in the Church constituting us sons in the Son through the created realities of faith and charity. In this way, the first pneumatological principle of Congar is verified also in his ecclesiology: the Holy Spirit does not reveal himself directly but mediately through his created works in the Church.

What has been said above about faith and charity is not merely a restatement of the first pneumatological principle nor a repetition of how the Spirit makes the Church one through faith and love. It shows the connection between Congar's pneumatology and his ecclesiology. While the Spirit cannot be known in himself because he did not assume a human nature, he is known through his works in Christ and the Church. Pouring the same faith and the same love into the hearts of all Christians, the Spirit empowers them to participate in the same unique mystery of Christ and to share the same divine sonship of the Father by grace. In doing so, the Spirit not only builds up the Church but makes her one reality because she participates in Christ's unique mystery. Moreover, the Church is one not only because the object of her faith and love is one, namely God himself, but also because the agent of this unity is one, the Holy Spirit. The Spirit gives his graces according to each one's faith and needs, yet he remains the same, unchanged source of grace for all Christians.<sup>19</sup> The oneness of the Church is grounded not only in the unity of our faith and love but also in the unity of the unifying means given by the same Holy Spirit.

The Holy Spirit acts in the Church also through the sacraments. Congar has made this most clear through his emphasis on the importance of the Eucharistic epiclesis. The Spirit is known and active in the Eucharistic celebration through his works in the priest, in the sacramental elements, and in the community. Congar insists that the Holy Spirit is the co-agent in effecting the sacraments with the priest who is a representative of Christ.<sup>20</sup> He is the agent of consecration of the bread and wine into the body and blood of Christ, just as the Incarnation was brought about by his action. Furthermore, the Spirit acts now to unite Christians with the Spirit-filled flesh of Christ and to make them the Body of Christ. The

---

<sup>19</sup> Cf. Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures*, Cat. 16, On the Holy Ghost, 1, 12, available from <http://www.newadvent.org/fathers/310116.htm>; Internet; accessed September 21, 2020.

<sup>20</sup> Congar, *I Believe*, vol. 3, 234.

double epiclesis, upon the gifts in order to be consecrated and upon the assembly in order to be sanctified, points to a double work or mediation of the Spirit. Therefore, the work of the Holy Spirit consists in making the priest act *in persona Christi*, in consecrating the gifts, and in transforming the community into the Body of Christ which it receives. All these works of the Spirit have the same goal: to make the Church one. The unity of the Church is a consequence of the first pneumatological principle: the Holy Spirit works through created realities to build up the Church as Body of Christ, that is one and holy.

This principle described in the Eucharist is also true of all the sacraments: Christ works together with the Holy Spirit. Aidan Nichols shows that for Congar Christ determines the communication of the sacramental graces of confirmation, anointing of the sick, order and marriage. But the Holy Spirit gives them precise forms by acting in the Church.<sup>21</sup> Christ institutes the ministerial priesthood but its development into different degrees of the apostolic ministry – bishop, presbyter, and deacon – was the Spirit’s work. In this way, the Spirit gives life to what was instituted by Christ.

Thus, the Holy Spirit is the “co-institutor” of the Church. He works through sacraments and especially through Eucharist to build up the Church. He remains, however, transcendent but also operatively immanent in the Church; he is divine but his work is mediated by faith, charity and sacraments. The first pneumatological principle of Congar applies fully to Christ and to the Church: the Holy Spirit does not reveal directly in himself but through his work in Christ and the Church. Just as the Spirit worked in Christ constituting him Messiah and glorified Lord, so he works now in the Church through created realities in order to make the Church what she is: the Body of Christ and a communion of people with the Trinity. Thus, the work of the Spirit according to Congar’s first pneumatological principle points to a double form of ecclesial unity. First, there is a unity regarding the participative content of Church’s mystery: Church is one because she is a communion with the Trinity. Second, there is a unity of means in the economy of salvation, because all the external mediations are ordered to the inner communion of the Church and because all these means – faith, love, sacraments – are works of the Holy Spirit.

---

<sup>21</sup> Aidan Nichols, *Yves Congar*, Outstanding Christians Series, ed. Brian Davies OP (Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989), 155.

## **2. The Second Principle: Christology Has To Be Pneumatological And Pneumatology Has To Be Christological**

The first principle, the Holy Spirit is known through his works in Christ and the Church, leads necessary to the second: Christ and the Spirit work together, yet with distinctive roles, for the same goal: to build up the Church. The following section of this article will discuss: first, the relation between the first and second principle; second, how Christ and Holy Spirit work in reference to one another; and third, the implications of this principle for the Church.

First, the connection between the first and the second principle must be explained. The first pneumatological principle is that the Spirit can be known through his work in Jesus Christ constituting him as Messiah, empowering him to accomplish his redemptive mission, and glorifying him as Lord. Since Jesus is empowered by the Spirit, it follows that a true Christology must be pneumatological – this is the second pneumatological principle. Furthermore, the Spirit does not only work upon the humanity of Christ in the mission of the Incarnate Word but he is sent himself by the glorified Lord. If the sending of the Spirit is from the glorified Christ, it follows that a genuine pneumatology will be always Christological. In this way, one can understand how the first two pneumatological principles of Congar dovetail. The Holy Spirit does not reveal himself, but he operates through the created reality of Christ's humanity and the created reality of our humanity redeemed by Christ. He works upon and with the humanity of Christ; therefore, his mission and the mission of Christ are always related to each other.

Second, the Word and the Spirit work together in reference to each other. From the analysis of Jesus' conception, baptism, glorification, and ministry, it is clear that Christology must be pneumatological because Christ operates through his humanity which must be anointed in order to be the means of our own salvation. One cannot attribute the miracles wrought by Jesus and his status as Messiah and Lord only to the hypostatic union. The miracles of Jesus are related necessarily to the Holy Spirit. Reading Congar, one understands that the mystery of Christ does not end with his Resurrection. Or, to be more precise, the Resurrection has to be understood not merely as a return of Jesus to life but as a glorification through which the human nature of Jesus receives the Spirit and becomes the source of this Spirit for the Church. Therefore, one can say that the completion of Christ's mystery takes place at Pentecost and abides throughout the whole history of sal-

vation during which he continues to send his Spirit upon the Church.<sup>22</sup> That is, Christ's work is accomplished when he returns to the Father and is extended to us through Pentecost. The work of Christ is always related to the sending of the Holy Spirit.

Furthermore, the reciprocal assertion is also true and necessary: the work of the Holy Spirit is related to Christ. As it was shown previously, by giving us faith, the Holy Spirit incorporates us into Christ, and by pouring love in us, he dwells in us and makes us images of the Incarnate Word living for and loving the Father. Being present in the sacraments, the Spirit continues the work of Christ. Congar calls the Spirit "memory," because he makes the words and actions of Jesus present in the "sacramental era."<sup>23</sup> The Spirit comes in the Church to give life to the institutions founded by Christ. Congar says that even when the Spirit brings about new realities into the life of the Church, they are always related with Christ. Indeed, the content of the work of the Spirit is Christ or, as Congar says, there is no pneumatology without Christology.

Third, it can be deduced from what was said above that Jesus Christ and the Holy Spirit work together for the same goal and yet they have distinctive roles. This truth has implications for the Spirit's action in ecclesiology. The Church is built up by both the missions of the Word and of the Holy Spirit, or, as Irenaeus says, by the two hands of God.<sup>24</sup> Consequently, a sound ecclesiology cannot emphasize one aspect more than the other. As an example to the contrary, Congar points to the ecclesiology of Leonardo Boff, which stresses the pneumatological dimension of the Church and reduces the Christological aspect.<sup>25</sup> This per-

---

<sup>22</sup> The fulfillment of Christ's mission and the outpouring of the Spirit coincide in the Gospel of John. "After Jesus had taken the wine he said, 'It is fulfilled'; and bowing his head he gave up his spirit" (Jn 19: 30). *The New Jerusalem Bible* comments that what is fulfilled is the work of salvation through the sacrifice of Jesus and "the last breath of Jesus is the first moment of the outpouring of the Spirit" (*The New Jerusalem Bible*, Jn 19:30, note o).

<sup>23</sup> Congar, *I Believe*, vol. 2, 18.

<sup>24</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, in V, 6, 1 in *Ante-Nicene-Fathers: The Apostolic Fathers*, vol. 1, (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1885; 2<sup>nd</sup> ed. 2005), p. 531; *Sources Chrétiennes*, SC 153, p.73; quoted in Congar, *I Believe*, vol. 2, 9.

<sup>25</sup> Leonardo Boff, *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église* (Paris: Desclée, 1978) 79-80, quoted in Congar, *The Word and the Spirit*, 79: "The Church as an institution was not based, as is frequently claimed, on the Incarnation of the Word, but on faith in the power of the Apostles inspired by the Holy Spirit, who made them transfer

spective leads Boff to suggest that the Church should be open to new forms of ministry such as the possibility for lay people to celebrate the Eucharist or the possibility of ordaining women.<sup>26</sup> Congar says that Boff's approach threatens the ecclesiological equilibrium. Boff's vision is one sided precisely because he does not understand the role of the Holy Spirit as a continuation of the mission of the Incarnate Word. Congar also says, "My reaction to these suggestions [Boff's] is not entirely negative."<sup>27</sup> Congar probably wants to recognize that the role of the Holy Spirit is not merely a repetition of Christ's mission, but he brings to the Church new forms of ministry. They are, however, not independent from Christ's mystery but always in connection with it. This sound equilibrium that Congar holds is grounded on the principle that the Word and the Spirit build up the Church always in connection to each other.

Beside this example of Boff's ecclesiology criticized by Congar himself, one can find other circumstances where his principle regarding the close relationship between Christology and pneumatology is applied to an understanding of the Church. The Congregation for the Doctrine of the Faith issued the Declaration "Dominus Iesus" on the unicity and salvific universality of Jesus Christ and the Church on August 6, 2000.<sup>28</sup> The Congregation warns against the hypothesis held by some theologians that an economy of the Holy Spirit has a more universal breadth than that of the Incarnate Word.<sup>29</sup> This would diminish the necessity of preaching the Gospel to other religions and cultures, since they would already have the gifts of the Spirit. The Congregation points out that the Spirit comes from the mystery of Jesus, the Incarnate Word, and "whatever the Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures and religions, serves as a preparation for the Gospel and can only be understood in reference

---

eschatology to the time of the Church and teaching about the kingdom of God to teaching about the Church, an imperfect and temporal realization of the kingdom."

<sup>26</sup> Ibid., 90-100; 100-140.

<sup>27</sup> Congar, *The Word and the Spirit*, 79.

<sup>28</sup> Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus* on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church (Rome, August 6, 2000), in *Origins*, vol. 30, no. 14 (September 2000). Also available from [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html); Internet; accessed September 21, 2020.

<sup>29</sup> Ibid., #12; see also John Paul II, *Redemptoris Missio*, in *The Encyclicals of John Paul II*, ed. with introd. by J. Michael Miller (Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, 1996), #29.2.



to Christ.”<sup>30</sup> A parallel revelation of the Holy Spirit in which he works separately from Christ also has to be denied. Furthermore, the International Theological Commission of the same Congregation states that “the Church is the privileged place for the action of the Spirit.”<sup>31</sup> There is a close relationship between the Holy Spirit, Christ, and the Church according to the Irenaeus formula: “Where the Spirit of the Lord is, there is the Church, and where the Church is, there is the Spirit of the Lord and all grace.”<sup>32</sup> It could be said that the Holy Spirit leads all people to Christ and in some mysterious way to the unity of the Church. Congar says, “ce qui existe de grâce dans le monde lui est rapporté par la finalité, sinon par l’efficience.”<sup>33</sup> Thus, the Holy Spirit through grace relates people to the Church. It can be said that Spirit’s work has always an ecclesial dimension, even though we cannot explain exactly the way in which he leads all the people to the unity of the Church. This conclusion is an application of the principle stated also by Congar that the Word and Spirit work together in reference to one another in constituting the Church.

Another implication of this principle is the assertion that there is no opposition between institution and charisms in the Church. This discussion is important for the dialogue between Catholics and Protestants. Congar explains that Catholic ecclesiology, especially after the Council of Trent, has understood the Church as a society structured hierarchically and founded by Christ.<sup>34</sup> “Protestants, on the other hand, have unconsciously read St. Paul in the light of the incident at Antioch, which has been interpreted as a struggle of the spirit against the institution, or of the prophet against the man of authority.”<sup>35</sup> Congar does

---

<sup>30</sup> Ibid., #12.

<sup>31</sup> International Theological Commission, *Christianity and the World Religions* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997), #56.

<sup>32</sup> Irenaeus, *Adv. Haer.* III 24,1 (SC 211, 474), quoted in *Christianity and the World Religions*, #56.

<sup>33</sup> Yves Congar, “Hors de l’Église, pas de salut”, originally written in 1956 and published in 1959 in *Catholicisme* (Paris, Letouzey), republished in *Sainte Église: Etudes et approches ecclésiologiques*, Unam Sanctam 41 (Paris: Cerf, 1964), 415-32, at 432: “whatever grace exists in the world is related to her [the Church] by finality, if not by efficaciousness.”

<sup>34</sup> Congar, *The Word and the Spirit*, 48.

<sup>35</sup> Ibid., 59.

more than to deny any opposition between institution and charisms; he affirms that both institution and charisms build up the Church.<sup>36</sup>

Congar goes even further by saying that both the Word and the Spirit are present in the structure and the life of the Church.<sup>37</sup> If one analyzes the positions held by Catholics and Protestants after the Council of Trent, one would realize that there is a common understanding that the institution is related to the Incarnate Word while the charisms are the gifts of the Holy Spirit. Congar affirms that the ordination of the priests takes place in the communion of the *ecclesia* and that “the process by which a minister – a deacon, priest or bishop – is ordained also takes place subject to the invocation of the Spirit.”<sup>38</sup> It follows that the institution in the Church does not come from Christ alone. Moreover, the charisms, as interventions of the Holy Spirit, are a new element in history and are always related to the work of Christ;<sup>39</sup> therefore, they are not the work of the Spirit alone. Both Word and Spirit build up the Church working together in every means (institution or charism).

Congar’s observation that the Word and the Spirit are both present and operative in the structure and life of the Church has important implications for pneumatology and ecclesiology. If, in the past, theologians attributed the ecclesial institution to the work of Christ and the charisms to the Holy Spirit, it was possible to neglect the role of the Spirit in the Church and set the institution and the charisms in opposition. The new perspective suggested by Congar makes

---

<sup>36</sup> Ibid. Congar explains that Pauline writings regarding the charisms (Rm 12:1-11; 1 Cor 12-14) respond to questions asked by the communities to which these writings are addressed. St. Paul, therefore, presents his own view regarding the charisms to the communities that have leaders – see 1 Thess 5:12; 1 Cor 16:1-16; Phil 1:1. In other words, Paul, concerned with charisms, “is so little interested in organizational structures that it would be as fruitless to look in his letters for definitions of these structures as it would be to try to find signs of opposition to the instituted ministries” – *The Word and the Spirit*, 59-60, where Congar quotes Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus, 1972).

<sup>37</sup> Ibid., 82.

<sup>38</sup> Congar, *I Believe*, vol. 3, 268.

<sup>39</sup> Ibid., vol. 2, 12.

clear that it is unwise to neglect the task of the Spirit<sup>40</sup> or to oppose the institution to charisms. Congar's position can help the ecumenical dialogue with Orthodox and Protestants. The second principle of Congar's pneumatology, there is no Christology without pneumatology and no pneumatology without Christology, has indeed important implications in ecclesiology.

This principle also has applications in the theology of sacraments. As it was said previously, the final form of the sacraments of confirmation, anointing of the sick, ordination, and marriage were attributed to the Church through the inspiration of the Holy Spirit. Congar agrees with the scholastic theologians, who "thought that Christ had determined the communication of sacramental grace, but the form taken by sacramental signs was determined and even modified by the Church, subject to the guidance and inspiration of the Spirit."<sup>41</sup> This reply should answer Luther who was looking for scriptural evidences for these sacraments, Congar thinks. The sacraments are works of both Christ and the Spirit through which an anamnesis of the event of Christ takes place in the Church through the power of the Holy Spirit. By making Christ and his work present in the community, the Holy Spirit builds up the Church, renews, and sanctifies her.

The inseparability of the Word and Spirit is also true regarding the consecration of the Eucharistic elements. Our understanding of the mystery of the Church should be neither simply Christological nor only pneumatological. The priest acts *in persona Christi*, but he is also empowered by the Spirit. Both the Word and the Spirit work together in the eucharistic celebration. Congar holds this equilibrium: "It is certainly true to say that the eucharistic prayer forms a single whole. What has to be accomplished in the believers through the action of the Holy Spirit comes from the sacrament-sacrifice, which is the commemoration of the actions and gifts of salvation."<sup>42</sup> The value of Congar's pneumatological principle and its implications in the theology of sacraments can be fruitful in the ecumenical dialogue between Catholics and Orthodox, since both groups are content with these affirmations.

The place of the Scripture in the Church has also a kind of sacramental structure because it has an external form, a content of truth and a spiritual fruit or

---

<sup>40</sup> Orthodox, Protestant and Anglican observers at the Second Vatican Council have criticized its texts for a lack of pneumatology. Congar considers that this criticism is right "to some extent" and the lack of pneumatology in the Catholic Church has been corrected (*The Word and the Spirit*, 117).

<sup>41</sup> Congar, *I Believe*, vol. 2, 9-10.

<sup>42</sup> Congar, *I Believe*, vol. 3, 230.

res in our souls.<sup>43</sup> It is necessary that the Holy Spirit, who inspired the authors of the sacred texts, enlighten believers and bishops in a special authoritative way in order to understand their spiritual sense. “The Holy Spirit is the principle of all right knowledge.”<sup>44</sup> Congar insists that the Holy Spirit helps the entire Christian community to understand the meaning of the word of God – a point of wide ecumenical agreement today.<sup>45</sup> Furthermore, besides offering knowledge of salvific realities, the Word of God has the capacity to go “beyond a visible and tangible expression [...] to an insight into the Word of God himself in and through men’s minds, which can be assimilated to the *res* of the sacraments.”<sup>46</sup> In other words, the Word of God communicates the richness of the truth of Christ present in the word beyond its literal sense – this is the sacramental structure of the Word of God. This communication, however, takes place due to the work of the Spirit.

Finally, “the Church as a whole is sacramental in its nature.”<sup>47</sup> This sacramentality comes from Christ who is the primordial sacrament of the Father. The Church in her institution, her people and her means of grace comes from Christ but is oriented to the eschatological kingdom of God and eternal life in communion with God. Congar says that the sacramental structure of the Church contains “a memory of the event of foundation, a prophetic sign of the absolute future, and present grace coming from the first and preparing the way for the latter.”<sup>48</sup> The Holy Spirit ensures the unity of these three dimensions. The Holy Spirit is the memory of the Church because he makes the actions and the words of Christ into a present and penetrating reality.<sup>49</sup> Yet he is not only the principle of that presence of the past but also the principle of what the Church will be in the eschatological future. Making Christ present, the Spirit transforms the Church into the Body of Christ and guarantees that the Church may

---

<sup>43</sup> Ibid., 270

<sup>44</sup> Ibid., 270; IDEM, *L’Ecclesiologie du Haut Moyen Age: De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris: Cerf, 1968), 114.

<sup>45</sup> Congar, *I Believe*, vol. 2, 29. He refers also to the Faith and Order Conference at Montreal in 1963, see The Fourth World Conference on Faith and Order, *The Report from Montreal 1963: Worship and the Oneness of Christ’s Church*, # 108, c, in *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, ed. by Michael Kinnamon and Brian E. Cope (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 508.

<sup>46</sup> Congar, *I Believe*, vol. 3, 270.

<sup>47</sup> Ibid., 271.

<sup>48</sup> Ibid., 271.

<sup>49</sup> Congar, *I Believe*, vol. 2, 18.

keep this identity until she reaches the fullness of her mystery in the eschaton. In other words, the Spirit keeps the identity of the Church between the Alpha of Christ and of the apostles, and the Omega of the economy of salvation.<sup>50</sup> The Church is one because the Spirit keeps her identity as Body of Christ.

Because the Church is a present reality but also oriented to the eschatological future, Congar describes the nature of the Church as having a sacramental structure. The Holy Spirit works in the created reality that is the Church but this work is divine and deifying. The Church, however, has to pray to the Holy Spirit that her activity should be sanctifying. In this sense, Congar speaks about the life and activity of the Church as a continuous epiclesis or an invocation of the Spirit so that Church's life would be a constant presence of Christ oriented to the eternal life. Thus, the second principle of Congar's pneumatology is important in order to understand the sacramental nature of the Church and her unity, which is built by the memory of Christ effected by the invocation of the Spirit.

In conclusion, Congar's second pneumatological principle contributes to the understanding of the Church as a mystery in which the Christological and pneumatological aspects have an equal importance. This equilibrium leads to harmony between institution and charisms, and between the memory of Christ and the invocation of the Holy Spirit. This Christological-pneumatological understanding of the Church is useful in ecumenical discussions with Orthodox and Protestant Christians.

## Bibliography

Aquinas, Thomas St., *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Allen, Texas; Christian Classics, 1981.

Boff, Leonardo, *Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*. Paris: Desclée, 1978.

---

<sup>50</sup> For Congar, especially in his early writings, the Alpha moment of Christ is the incarnation, and not the beginning of creation (like in Rev 22:13, for instance). Congar considers the incarnation the moment when Christ founded the structure of the Church (hence, the beginning or the "Alpha"). In "The Holy Spirit and the Apostolic College," the Alpha moment is the resurrection, after which the Spirit and the apostles work together. Congar maintained this terminology throughout his career, referring to the event of Christ's coming in history.

- Congar, Yves, *I Believe in the Holy Spirit*. Translated by David Smith, 3 vols. New York: Crossroad Publishing, 1997. Originally published as *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. Paris: Cerf, 1979-1980.
- \_\_\_\_\_. *L'Écclésiologie du Haut Moyen Age: De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. Paris: Cerf, 1968.
- \_\_\_\_\_. *L'Église: une, sainte, catholique et apostolique* in *Mysterium Salutis: Dogmatique de l'Histoire du Salut*, no. 15. Paris: Cerf, 1970.
- \_\_\_\_\_. "Hors de l'Église, pas de salut", originally written in 1956 and published in *Catholicisme*. Paris: Letouzey. 1959, republished in *Sainte Église: Etudes et approches ecclésiologiques*, *Unam Sanctam* 41. Paris: Cerf, 1964: 415-32
- \_\_\_\_\_. *The Word and the Spirit*. Translated by David Smith. San Francisco: Harper and Row, 1986. Originally published as *La Parole et le Souffle*. Paris: Desclée, 1984.
- Congregation for the Doctrine of the Faith. *Declaration Dominus Iesus on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*. Rome, August 6, 2000, *Origins*, vol. 30, no. 14. September 2000.
- Faith and Order, *The Report from Montreal 1963: Worship and the Oneness of Christ's Church*. In *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*, Ed. Michael Kinnamon and Brian E. Cope. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.
- International Theological Commission. *Christianity and the World Religions*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Irenaeus, Bishop of Lyon St., *Adversus Haereses*, in *Ante-Nicene-Fathers: The Apostolic Fathers*, vol. 1. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1885; 2nd ed. 2005.
- Mühlen, Heribert. „Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes“, in *Mysterium salutis* 3/2. Edited by J. Feiner and M. Löhrer. Einsiedeln: Benziger, 1969. 524-530, in French in *Mysterium Salutis*. vol. 13. Paris: Cerf, 1972.
- Nichols, Aidan. *Yves Congar*. *Outstanding Christians Series*. Ed. Brian Davies OP, Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989.
- Rahner, Karl. "Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace." *Theological Investigations*, vol. I. London and Baltimore: Helicon Press, 1961. Translated by Cornelius Ernst, originally published as *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1961.

## DIE GLAUBENSKONZEPTION VON BERNHARD WELTE

KRISZTIÁN VINCZE<sup>1</sup>

**Abstract:** Bernhard Welte, a Catholic priest and German philosopher of religion, has a coherent and systematic conception of the faith. This study is meant to unfold the main elements and main characteristics of the conception of Welte, principally the nature of the faith, the genetic process of the faith and the difference between „daseinskonstitutiv“ and „daseinskonsekutiv“ belief.

**Keywords:** faith, God, nothing, death, sin, epistemic levels, freedom, fear, hope, risk.

### 1. Die Natur des Glaubens

Im 20. Jahrhundert hat man die Frage nach der Natur des Glaubensaktes immer wieder neu gestellt. Meist versuchte man, die früheren Ansätze, die sich innerhalb des Rahmens der sogenannten extrinsischen Glaubensbegründung bewegten, zu korrigieren. Auch Bernhard Welte zählt zu jenen Denkern, die eine Variante der intrinsischen Glaubensbegründung vertreten. Der christliche Glaube hat für Welte von Anfang an mit Wahrheit und somit mit Vernunft zu tun. Da Gott als die höchste Wahrheit (*ultima veritas*) betrachtet wird, vollzieht sich der Glaube wesentlich im Raum der Vernunft und nicht im Raum der Gefühle.<sup>2</sup> Dass der Glaube im Raum der Vernunft steht, bedeutet, dass er „auf ein vernünftiges Denken vermittelbar sein“ kann und „nicht im Gegensatz dazu“ steht.<sup>3</sup> Das heißt aber nicht, dass die Glaubwürdigkeit des Glaubens mittels rational einsehbarer Gründe, mittels Argumente und Gegenargumente nachweisbar

---

<sup>1</sup> Dr. Krisztián Vincze, Catholic University Pázmány Péter, Faculty of Theology, Chair for Christian Philosophy, Budapest 1053, Veres Pálné u. 24., vincze.krisztian@htk.ppke.hu.

<sup>2</sup> Über die Frage des Heiligen innerhalb der Religionsphilosophie von Bernhard Welte siehe: K. VINCZE, Die Vernunft als Organ für das Heilige. Bernhard Weltes Religionsphilosophie und die Frage nach dem Wesen des Heiligen, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Catholica Latina* 64 (2019), 38-79.

<sup>3</sup> H. STINGLHAMMER, Vernunft und Glaube. Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis, in H. STINGLHAMMER (Hrsg.), *Glauben – (wie) geht das?*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2016, 92-101, 92.

wäre. Dass der Glaube nicht durch die Ratio erschöpft werden kann, führt derweil nicht zum Irrationalismus. Spricht man über extrinsische Glaubensbegründung, versteht man nach Eugen Biser darunter, jene Glaubensbegründung, die „im Aufweis der fidei fundamenta, geführt mit den Denkmitteln der rechten, also sachgerecht verfahrenen Vernunft (recta ratio)“ besteht.<sup>4</sup> „Es ging ihr, mit einem Schlüsselbegriff dieses Ansatzes gesprochen, um die rationale Sicherung des Glaubwürdigkeitsurteils (iudicium credibilitatis).“ In der Folge einer solchen Glaubensbegründung ist auch jene Zweistockwerktheologie entstanden, die vor allem die Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts charakterisiert. Dies spiegelt sich auch im Offenbarungsverständnis des I. vatikanischen Konzils wieder, das eine natürliche von einer übernatürlichen Erkenntnisordnung unterscheidet. Die zwei selbstständigen Stockwerke sind durch eine Treppe miteinander verbunden, die wesentlich aus den Gottesbeweisen, aus den äußeren Glaubwürdigkeitsbeweisen der Offenbarung, wie Prophezeiungen und Wunder besteht. Dieses instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis betrachtet das Wort Gottes vor allem als eine Lehre, die den Gehorsam der Vernunft gegenüber der „übernatürlichen Hausordnung“ der Offenbarung fordert.<sup>5</sup> Eugen Biser meint, jene Auffassungen von Offenbarung, die den Anschein der Heteronomie erwecken, seien im Laufe der Zeit unter anderem von Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard und Blondel korrigiert worden.<sup>6</sup> Diesen Denkern ist es nicht nur zu verdanken, dass statt extrinsischer Begründungsversuchen die intrinsische Begründung in den

<sup>4</sup> E. BISER, *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1975, 24.

<sup>5</sup> J. WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, 2016, 270.

<sup>6</sup> Vor allem siehe dazu: M. BLONDEL, *Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln 1974, 106-122. Für Blondel gibt es drei extrinseztische Irrwege, die er dementiert: 1) Nach Blondel sind naturwissenschaftliche Erkenntnisse, bei aller möglichen Bezugssetzung zum Glauben, nicht nahtlos in philosophische oder gar theologische Glaubensaussagen zu überführen. Zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Glauben besteht immer eine unüberwindbare Diskontinuität fort! 2) Die historischen Fakten sind gleichfalls nicht in der Lage, die Faktizität der göttlichen Offenbarung zu sichern, da jeder Tatsachenbeweis mehrdeutig bleibt! 3) Schließlich sei die ethische Fundierung der Glaubwürdigkeit des Christentums schon deshalb defizient, da sie auch rein anthropologisch interpretiert werden kann. Vgl.: J. REGER, *Die Mitte des Christentums. Eugen Bisers Neubestimmung des Glaubens als exemplarischer Versuch gegenwärtiger Theologie*. Trierer Theologische Studien, Band 71, Paulinus Verlag GmbH, 2005, 280.



Vordergrund gelangen konnte, sondern ihnen ist es auch zu verdanken, dass in der Theologie die Dichotomie von Natur und Gnade überwunden wurde.<sup>7</sup> Unter deren Einfluß kam die Theologie zur Einsicht, dass der zweistockwerkig-argumentierenden Fundamentaltheologie eine Religionsphilosophie als Glaubensbasis vorzuziehen sei, welche fähig sei, die „grundsätzliche Offenheit des Menschen für das göttliche Wort aus der Konstitution des Menschen selbst zu erweisen“.<sup>8</sup>

### 1.1. Der Glaube und die epistemische Ebene

Wenn Bernhard Welte den Begriff des Glaubens analysiert, bewegt er sich im Bereich der intrinsischen Glaubensbegründung, da er den Glauben als eine menschliche Haltung versteht, die dem Menschen und seiner vernünftigen Natur entspricht. Der Glaube ist demnach kein „übermenschliches“ Verhalten, keine Beigabe, die etwa über der menschlichen Natur stehen würde, sondern er ist eine mögliche Lebensweise, die den denkenden Menschen in der Entfaltung seiner Existenz helfen kann. Glaube ist für Welte also nicht naturwidrig, nicht absurd<sup>9</sup> und kein Sprung im kierkegaardischen Sinne.<sup>10</sup> In der Behandlung des Glaubens weist Welte vor allem darauf hin, dass es unterschiedliche epistemologische Ebenen gibt, auf denen sich der denkende und der verstehende Mensch bewegt.

<sup>7</sup> Die Religion ist für Blondel jene Religion, die mit Unbedingtheit aus dem Menschen selbst hervorgeht, ohne von ihm selbst erreicht werden zu können. Seine Immanenzmethode möchte beweisen, dass die Glaubensgewissheit aus der Verfasstheit des Menschen selbst zu bestimmen sei. Gnade, Übernatürliche, Offenbarung, sind also nicht Zusatzmittel zu der menschlichen Natur, sondern sind grundsätzlich Momente der geschöpflichen Ordnung und bedeuten zugleich die mögliche Vollendung des Menschseins.

<sup>8</sup> J. REGER, *Die Mitte des Christentums. Eugen Bisers Neubestimmung des Glaubens als exemplarischer Versuch gegenwärtiger Theologie*. Trierer Theologische Studien, Band 71, Paulinus Verlag GmbH, 2005, 281.

<sup>9</sup> Entsprechend der katholischen Denkweise enthält sich Welte jeder Form des *credo quia absurdum*.

<sup>10</sup> Es gibt bei Welte viele Hinweise auf Kierkegaard. Oft wurde der dänische Denker von ihm in den Äußerungen von Gedanken zur Hilfe gerufen, aber die kierkegaardische Glaubenskonzeption selbst wurde von ihm nie angenommen. Weltes Glaubenskonzeption kann als Mittelweg zwischen Hegels Vernunftreligion (der Glaube sei in seiner höchsten Form vernünftig) und Kierkegaards Sprung (der Glaube setzt das Verlassen der Ratio voraus) betrachtet werden.

Diese epistemologischen Ebenen lassen sich eindeutig voneinander trennen, zugleich sind sie Voraussetzungen für menschliche Handlungen und Verhaltensweisen, die alle als Momente der menschlichen Existenz betrachtet werden müssen. Auch der Gottesglaube kann zu einer bestimmten epistemologischen Ebene gezählt werden, auf der nicht nur die Ratio, nicht nur die Vernunft, sondern auch die menschliche Freiheit relevant werden.

Bernhard Welte meint, es gebe vernünftige Gründe für den Glauben, aber der Glaube könne nicht zwingend begründet werden. Er unterscheidet zwischen unterschiedlichen epistemologischen Bereichen, wie zum Beispiel die Mathematik, die Physik und die menschlichen Kenntnisse über andere Personen.<sup>11</sup> In der Mathematik besitzen die Lehrsätze , zwingende Kraft, das heißt, sie müssen von allen im Prozess der Einsicht anerkannt werden. Ein Lehrsatz der Mathematik kann nicht angezweifelt werden. Demgegenüber zeigt die Wissenschaft der Physik eine andere epistemologische Natur. Im Unterschied zur Mathematik können hier lange Zeit unterschiedliche Theorien als mögliche Erklärungen für ein bestimmtes Phänomen nebeneinander bestehen. Als wahre Theorie wird jene anerkannt werden, die durch unterschiedliche Prozesse irgendwann im Laufe der Zeit verifiziert werden kann. Dass aber zugleich mehrere Theorien als mögliche Erklärungen bestehen können, bedeutet, dass sie keine eindeutig zwingende Kraft auf die Vernunft ausüben, die sofort eingesehen und sofort angenommen werden müsste. Welte will damit zum Ausdruck bringen, dass in bestimmten Fällen der Mensch über seine intellektuellen Fähigkeiten hinaus andere Fähigkeiten einsetzen muss, um die Wahrheit, die wahre Theorie herausfinden und vertreten zu können.<sup>12</sup> Bis eine Theorie als „endgültige“ Erklärung anerkannt

<sup>11</sup> B. WELTE, *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgernis* (1978), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 84-98, 84-85.

<sup>12</sup> Über die Natur der wissenschaftlichen Erklärungen siehe z. B. J. POLKINGHORNE, *Science and Theology. An Introduction*, 1998; J. POLKINGHORNE, *One World: The Interaction of Science and Theology*, SPCK 1986; H. P. DÜRR, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*, Herder 2004; T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962. Ausschlaggebend sind auf diesem Bereich das Werk von Michael POLANYI. (*Science, Faith, and Society*, Oxford University Press, 1964; *The Tacit Dimension*, London, 1966.) Diese Werke weisen darauf hin, dass Glaube, Glaube an Gott, oder die Vertretung der Religion überhaupt nicht vernunftlos sind. Bestimmte Fortschritte; Entdeckungen, Prozesse in Wissenschaften waren sogar jenen menschlichen Haltungen zu danken, die

wird, gibt es immer einen bestimmten Spielraum, in dem die Wissenschaftler sie unterstützen oder aber ablehnend beurteilen können.<sup>13</sup> Schließlich bezieht sich Bernhard Welte auf jene menschliche Erkenntnis, in der der Mensch eine andere Person kennt und sie z. B. als zuverlässig oder unzuverlässig bewertet. Diese Menschenkenntnis ist ein epistemologischer Bereich, in dem nicht alle Erkenntnisse einen zwingenden Charakter haben. Eine andere Person zu kennen, impliziert die eigene Freiheit und das eigene Geöffnet-Sein.

Die menschliche Vernunft strebt ihrer Natur entsprechend immer danach zwingende Gründe zu besitzen, um in den unterschiedlichen relevanten Situationen Stellung nehmen zu können. Der Glaube, der Gottesglaube, bedeutet aber eine menschliche Haltung, die nicht auf Tatsachen basiert, nicht aus der Einsicht von Tatsachen entsteht und sich nicht als Schlussfolgerung von Argumenten verwirklicht. Die Wurzeln des Gottesglaubens können nicht mit den zwingenden Kräften der mathematischen Lehrsätze gleichgesetzt werden. Der Glaube basiert nicht auf einer Tatsache, die sich als Endresultat darlegt.

Zwischen Wissen und Glauben gibt es wichtige Unterschiede, die auch von Bernhard Welte vertreten werden. Der Glaube beruht nicht auf Vernunfteseinsichten. Eine rationalistische Annäherung an den Glauben ist für Bernhard Welte ebenso fremd wie das bloße Fürwahrhalten von Glaubenslehren. Unter den traditionellen Bestimmungen des Glaubens, im Kontext des Verhältnisses von Glauben und Wissen, kennt man Sacherklärungen, die auf den ersten Blick bei Welte gleichlautend scheinen. Alte Lexika verstehen den Glauben als Überzeugung von etwas, von dem man keine Sachkenntnis hat. Das Wissen ist eine Sachkenntnis, also ist Wissen die Kenntnis einer Tatsache. Der Glaube ist demgegenüber die Haltung, durch die man von etwas Unsehbarem überzeugt ist.<sup>14</sup> Anders formuliert: Glaube ist das Vertrauen auf die Wahrheit einer Aussage ohne eigene

---

im Allgemeinen den glaubenden Menschen charakterisieren. An Gott zu glauben und in einer Wissenschaft zu operieren, erfordert oft ähnliche Handlungsweisen, ähnliche Kreativität, ähnlichen Sprachgebrauch (Symbole, Modelle) und ähnlich mutige Vermutungen.

<sup>13</sup> Siehe z. B. die Entwicklung der Quanten-Theorie oder die Entwicklung des Kosmosbildes der Physik von Albert Einstein.

<sup>14</sup> *Trübners Deutsches Wörterbuch*, Artikel *Glaube*, Bd. 3, S. 192. W. MITZKA (Hrsg.), 1939-1957. 8 Bände.

Einsichtnahme in den Sachverhalt;<sup>15</sup> oder: der Glaube ist „die Überzeugung von der Wahrheit eines Tatbestands [...] ohne die für das objektive Wissen nötige Grundlage“.<sup>16</sup> Diese Auffassung des Glaubens findet sich auch bei Augustinus: Das Gegenwärtige wird gesehen, das Abwesende wird geglaubt.<sup>17</sup> Wenn Welte den Begriff des Glaubens erläutern will, so Elke Kirsten, „nähert er sich immer von seiner Grundbedeutung her, der des Sich-Loslassens, Sich-Gründens auf, Sich-Einlassens.“<sup>18</sup> Der Inhalt des Glaubens ist der absolut unbegreifliche, nicht fassbare, nicht verfügbare und nicht beherrschbare Gott. Als solcher umfasst und übersteigt der Glaube alle durch Wissen erworbenen Gewissheiten. „Während das Wissen nur partielle Bereiche menschlichen Daseins betrifft, es in äußerlicher Weise entfalten und ausbilden kann, hat der Glaube für Welte immer etwas mit Selbstwerdung, mit Verwandlung des Menschen zu seinem Heilsein, zu seinem in ihm angelegten Urbild zu tun.“<sup>19</sup> Der Glaube als menschliche Haltung siedelt sich in diesem Sinne nicht im Wissensbereich des denkenden Menschen an, sondern scheint vielmehr als jene menschliche Haltung auf, die den Menschen auf das letzte Ziel seines Handelns hin ordnet. Die Glaubenskonzeption von Welte gilt folglich nicht nur für den Intellekt besitzenden Menschen, sondern auch für jeden Menschen, der als handelnder Mensch sein eigenes Glück und damit sein erfülltes Leben erzielen will.

### 1.2. Der Glaube, das Person-Sein und die menschliche Freiheit

Der Glaube zeigt Ähnlichkeiten mit den menschlichen Kenntnissen über andere Personen. Der Glaube ist seiner Natur nach eine Beziehung, zu der nur Personen imstande sind. Bevor man also den Begriff des Glaubens verstehen kann, muss man sich dem Person-Sein annähern. Da der Mensch „kein direktes Ob-

<sup>15</sup> Vgl.: *Deutsches Wörterbuch*, Artikel *Glaube*, Bd. 4., 1,4, Sp. 7805. J. und W. GRIMM, 33 Bände, München 1984.

<sup>16</sup> *Eislers Handwörterbuch der Philosophie* R. EISLER – R. MÜLLER-FREIENFELS (Hrsg.), Berlin <sup>2</sup>1922, 254.

<sup>17</sup> „Praesentia videntur, creduntur absentia.“ AUGUSTINUS, Brief 147 (An Paulinus) Ep 147.2.7. (Migne PL 33, 599.)

<sup>18</sup> E. KIRSTEN, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1998, 86.

<sup>19</sup> E. KIRSTEN, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1998, 221.

jekt der Natur“ ist, sind er und sein Verhalten nicht berechenbar. Eine Person bekommt man nie „in den Griff“. <sup>20</sup> Obwohl das menschliche Leben von einem „Kräftespiel physiologischer und psychologischer und soziologischer und anderer Determinanten“ <sup>21</sup> begleitet ist, kann das menschliche Wesen vor allem durch jene Transzendenz charakterisiert werden, die ihn nicht naturlos, aber naturfrei macht. <sup>22</sup> Das naturfreie Du liegt demnach „außerhalb des direkten Zugriffs jeglicher Objektivierung“, <sup>23</sup> das Du zeigt sich nur in der Begegnung, die wechselseitiges „Hören, Verstehen, Antworten“ voraussetzt, und die sich als „wechselseitige[s] Wagnis und Geschenk“ ereignet. <sup>24</sup>

Aufgrund der Geschichtlichkeit der Offenbarung ist der Glaubende aufgefordert, sich den Begegnungen mit Zeugen und Bürgen zu öffnen. <sup>25</sup> Die Fähigkeit auf Zeugen und Bürgen zuhören, hängt auch von der Freiheit des Menschen ab, die ihn zur Person macht. Ausschlaggebend für eine mögliche Entstehung des Glaubens ist also, die Person selbst, ihre Begegnung mit Zeugen und Bürgen und das Vertrauen, das anderen Personen gegeben, geschenkt wird. Eine Person, ihre Eigenschaften, ihre Glaubwürdigkeit sind nicht als eine exakte, messbare Tatsache der physischen Natur, sondern auf ganz andere Weise wahrzunehmen. Hier geht es nicht um Irrationalismus, sondern um die Kenntnisse, die durch die Begegnung zweier Personen zustande kommen, und die auf der möglichen Glaubwürdigkeit des anderen beruhen. Die Glaubwürdigkeit eines Menschen ist nur bis zu einem bestimmten Grad überprüfbar. Die Annahme von gesprochenen Gehalten hängt außerdem von dem Akt der Freiheit des Hörenden ab. In seinem Akt des Glaubens ist der glaubende Mensch zur Offenheit und zum

<sup>20</sup> B. WELTE, *Determination und Freiheit* (1967), (Gedankenaustausch mit Konrad Lorenz, Bernhard Hassenstein – Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch der Hermann-Herder-Stiftung. im Kontext von Verhaltensforschung.), in B. WELTE, *Person, Gesammelte Schriften*, I/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 17-95, 55, 56. (Abgekürzt als DF.)

<sup>21</sup> DF, 66.

<sup>22</sup> DF, 88.

<sup>23</sup> B. WELTE, *Die Person als das Unbegreifliche* (1966), in B. WELTE, *Person, Gesammelte Schriften*, I/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 96-139. (Abgekürzt als PU.)

<sup>24</sup> PU, 116.

<sup>25</sup> Der Glaube beruht ferner auf Zeugen und auf Bürgen, weil Gott selbst nicht unmittelbar zu erfahren ist. Siehe dazu die Glaubenskonzeption von Joseph Pieper. J. PIEPER, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Religionsphilosophische Schriften*, in *Werke in 8 Bänden*, Band 7, Hamburg, 2000, 177-187.

Vertrauen aufgefordert, sein Person-sein erfährt die in allen persönlichen Kontakten auftauchende Möglichkeit, sich auf die andere Person zu verlassen. „Ein in Kleinlichkeit und Misstrauen erstarrtes Ich wird niemals die Lauterkeit und die Tragkraft des möglichen Freundes im Begegnenden zu erkennen vermögen, mag sich solches von diesem her auch noch so klar bezeugen.“<sup>26</sup> Damit meint Welte, der glaubende Mensch könne sich nur der Natur des Person-Seins entsprechend einem anderen gegenüber öffnen. Ein solches Verhalten verlässt aber den Boden des rein Kalkulierbaren und des Berechenbaren; zugleich erfordert die menschliche Freiheit, sich auf die andere Person zu verlassen.

„Dazu ist das Wagnis der Begegnung selber notwendig, das nur frei geschehen kann. Und dazu ist der Mut des personalen Vertrauens erforderlich. Nur in personaler Freiheit kann die personale Beziehung erwachen.“<sup>27</sup>

Was den Gottesglauben in dieser Hinsicht betrifft: „Die Bejahung des Glaubens ist eine Bejahung von der Gestalt des Sich-Verlassens auf Gott.“<sup>28</sup>

An Gott glaubt also derjenige, der Ihm vertraut, der das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes zum tragenden Grund seines Lebens wählt. In der glaubenden Annahme des Wortes Gottes manifestiert sich das unbedingte Vertrauen eines Menschen auf Gott als den absolut verlässlichen Ursprung dieses Wortes. Von Natur her ist so der Glaube eine personale, auf einem personalen Vertrauensverhältnis beruhende Gewissheit, die den Vollzug des Lebens des Glaubenden bestimmt und prägt. Das Vertrauen benötigt den Freiraum interpersonaler Beziehungen, in dem nicht alles sichergestellt ist, und in dem nicht alles berechnet werden kann. In einem Vertrauensverhältnis können auch Zweifel und Anfechtungen auftauchen, aber im Rahmen solcher Erfahrungen und Situationen muss sich das Vertrauen bewähren. Eben in einem solchen Raum ermöglicht die menschliche Freiheit, dass das Vertrauen sich zu einem tragenden Grund des Lebensvollzuges entfalten. Das Vertrauen des Menschen auf Gott führt dazu, dass der Mensch seinen Willen diesem Vertrauen entsprechend wachsen lässt. In der christlichen Tradition bezog man sich oft auf eine Definition des Glaubens von

<sup>26</sup> B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 15-193, 175-176. (Abgekürzt als HC.)

<sup>27</sup> B. WELTE, *Religionsphilosophie* (1978), Gesammelte Schriften, III/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 158-160. (Abgekürzt als RPh.)

<sup>28</sup> RPh, 162.

Augustinus: „nemo credit nisi volens“.<sup>29</sup> Daran schließt sich John Henry Newmans mit seiner Aussage an: Falls man, da die Vernunft ihre Aufgabe bereits ausgeführt hat, zur Überzeugung kommt, dass man glauben müsse, dann braucht man zum Glauben keine Beweise mehr, sondern den Willen.<sup>30</sup> In dem Akt des Glaubens gehören also Erkenntnis und Wille zusammen, aber diese Zusammengehörigkeit beruht auf dem Vertrauen des Menschen zu Gott. Wer Gott vertraut, wer seine Lebensgewissheit durch das Wort Gottes findet, kann auch das Ganze der Offenbarung, das Ganze der kirchlichen Lehre annehmen.

### 1.3. Über die Chiffren hinaus - Gott als Person

Bernhard Welte beschäftigte sich intensiv mit der Philosophie von Karl Jaspers. Welte interessierte sich vor allem für die Frage, warum, aus welchen Gründen Jaspers alle positiven Religionen und konkreten, institutionellen und religiösen Ausdrucksformen ablehne.<sup>31</sup> Jaspers meint, die Transzendenz erscheine ausschließlich durch Chiffren. Die Chiffre ist eine verschlüsselte Schrift, ein

<sup>29</sup> „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens.“ *Johannis evangelium tract.* 26, 2. Migne PL 35, 1607.

<sup>30</sup> Vgl.: Brief an Mrs. W. Fronde vom 27.6.1848. *The Life of John Henry Newman*, Bd. I, New York, 1912, 242.

<sup>31</sup> Jaspers lehnt die konkreten Religionen vor allem aufgrund der unterschiedlichen Interpretationen des Begriffes der Transzendenz ab. Welche Bedeutung Jaspers diesem Begriff zumisst, kann folgenderweise skizziert werden: sämtliche der Transzendenz gegebenen Namen, wie *Gott, Gottheit, Sein*, sind nur uneigentliche Namen, weil die Transzendenz das ganz Andere, das radikal Andere ist. Demnach erlaubt es keine konkrete Benennung. Vgl.: P. HOSSFELD, *Die Unerkennbarkeit der Transzendenz in Karl Jaspers' Werk: ‚Von der Wahrheit‘*, Bonn, 288-295, 289. file:///C:/Users/vincze/Downloads/1246-Artikeltext-2668-1-10-20150330%20(1).pdf

Der Mensch selbst ist ein Geschenk der Transzendenz, sein Seinsgrund befindet sich in ihr. Sie ist für den Menschen nicht erkennbar, aber sie ist fühlbar, der Mensch kann von ihr berührt werden. Die Betroffenheit des Menschen von der Transzendenz kommt in der Begegnung von Chiffren zustande. Die Chiffren sind Symbole, die aber nicht allgemein gelten.

Die monotheistischen Religionen fixieren ihre Ahnen um den einen Gott zu einem allgemeingültigen Wissen. Das Christentum geht einen Schritt weiter, indem es über Gott auch aufgrund der Inkarnation als über den Gottmenschen spricht. „Sucht man“ aber

codierter Inhalt. Die Chiffre sagt anderes und mehr als sie unmittelbar äußert. Was sie aber eigentlich sagt, kann nicht mehr direkt und unmittelbar zum Ausdruck gebracht werden. Wenn die Religionen meinen, die Chiffre entschlüsseln zu können, verstoßen sie gegen die Natur der Transzendenz, die nach Jaspers Meinung die totale Unlesbarkeit in sich einschließt. Darum behauptet Jaspers, dass die Chiffre der Transzendenz, die Chiffre Gottes, nicht auflösbar sei. Demgegenüber meint Welte, „der Klartext der Chiffre wäre im Sinne von Karl Jaspers überhaupt kein Text mehr“. Die Chiffre ist wohl lesbar für die mögliche Existenz. Der existierende Mensch, der sich darüber im Klaren ist, dass er vor Gott steht, wird von diesem Bewusstsein verwandelt. Eben durch dieses Bewusstsein wird er zur Existenz. Diese Verwandlung erfordert, dass die Chiffre gelesen wird. Ein solches Lesen bedeutet, dass die Existenz „in den vergänglichen Worten den unvergänglichen Sinn, das Geheimnis Gottes“ versteht.<sup>32</sup> Wenn der Mensch durch seine Vernunft auf das Unendliche trifft, auf die Grenze, auf das Sein und auf das Nichts, begegnet er zunächst einem „gestaltlosen Geheimnis“, das als „reiner Entzug“ auftritt. Was sich aber in seiner Negativität als Entzogenes zeigt, zeigt sich durch Chiffren, durch endliche Phänomene. Diese Phänomene bringen Nachricht von ihm, sie bringen es zur „Epiphanie“.<sup>33</sup> Demnach kann die Offenbarung der christlichen Religion als eine solche Chiffre betrachtet werden, die das Unendliche im Kontext der Endlichkeit von menschlichen Erfahrungen zur Erscheinung bringt. Wenn die christliche Religion über die Offenbarung, die Bi-

---

„Gott leibhaftig zu fassen und zu haben wie im Gottmenschen Jesus Christus oder wie in jedem dogmatischen Wissen, so sinkt man zum Aberglauben ab.“

Jesus Christus ist im christlichen Selbstverständnis Sohn Gottes, dessen Leben als ein einzigartiges Leben von den Gläubigen erkannt und anerkannt wird. Selbstverständlich führt eine solche geschichtliche Exklusivität zu einer lokalisierten Autorität. Die Lokalität der Autorität widerspricht der Transzendenz als dem Umgreifenden, und sie widerspricht vom Wesen her auch der menschlichen Freiheit, die ihr gegenüber Unterwerfung schuldet. Jaspers lehnte demnach die Auffassung eindeutig ab, Jesus Christus sei der Gottmensch. Wenn man den Gottmenschen annimmt, wird er der Einmalige. Das ganze Leben des Gottmenschen wird als das Einmalige betrachtet, das die ganze Geschichte an sich binden will, von dem her die ganze Geschichte gedeutet werden muss. Solch ein einzigartiges Geschehen würde also zwangsläufig mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit auftreten.

<sup>32</sup> RPh, 185.

<sup>33</sup> RPh, 129.



bel, die Tradition, als Symbole spricht, beharrt sie auf der Differenz zwischen dem Überseienden und dem Seienden. Obwohl der zunächst Namenlose einen Namen durch und in den Symbolen bekommt, weiß der Christ, dass die Namen, die Symbole, den aus den Chiffren ausgelesenen Gehalt des Überseienden nicht ausschöpfen.

„Die Gestalt des sich ereignishaft offenbarenden Geheimnisses kann auch Symbol genannt werden, insofern als sie nicht für sich selbst steht vielmehr geschieht als der Zusammenfall (symballein) des sich Offenbarenden mit der Form seiner Offenbarung.“<sup>34</sup>

Inzwischen wird aber das Geheimnis konkret und wirklich und für den Menschen lesbar. Wäre es nicht lesbar, würde das Ewige keinen kairos bekommen, könnte es nie den Menschen zur Existenz verwandeln.<sup>35</sup>

Der Glaube bedeutet, etwas aufgrund des Wortes einer anderen Person anzunehmen. Akzeptiert man eine Tatsache aufgrund des Wortes einer Person, ist man so im Einverständnis mit der behauptenden Person. Im Christentum sei, so meint Josef Pieper, der Glaube das Für-Wahr-Halten bestimmter Sätze, durch die der Gläubige mit Gott in ein vertrauensvolles Verhältnis gelangen könne.<sup>36</sup> Spricht das Christentum von Jesus als dem Christus, bezieht es sich auf die Offenbarung und die Tradition, auf jene lesbare und gelesene Chiffre, durch die das Geheimnis Gottes Kontur und Antlitz gewinnt. Damit der Mensch glauben kann, damit er in die Beziehung des Glaubens treten kann, bedarf er einer anderen Person, die als Du angesprochen werden kann. Ein vertrauensvolles Verständnis ist nur zwischen Personen möglich. Der Glaubende findet das Du in der

<sup>34</sup> RPh, 131.

<sup>35</sup> „Das Namenlose wird jetzt einen Namen bekommen, durch den es sich von anderen unterscheidet. Das Ewige wird seine Zeit bekommen, seinen kairos, an dem seine Offenbarung geschah und sich ereignete. Das Unendliche wird einen endlichen Ort bekommen, auf den man hinweisen und von dem man sagen kann: Da geschah es. [...] Besonders die alttestamentlichen Bücher der Bibel bieten ein weites Feld von Beispielen dafür, dass das erscheinende Absolute in seiner Erscheinung als eine lebendige Mitte von Wirkungen aufgeht: es erhebt und schlägt nieder, er nimmt an und verwirft, es lässt sein Angesicht zu leuchten und wendet es ab usw. [...] In solchen Erfahrungen aber gewinnt das ewige Du für Menschen Kontur und Antlitz.“ RPh, 130.

<sup>36</sup> J. PIEPER, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg, 2010, 29.

Offenbarung, in Jesus Christus, in den später lebenden Zeugen und Bürgen, die zugleich auch ihr Unverfügbares, ihr Nicht-Objektivierbares, ihr Ur-Eigenes mit sich bringen.

## 2. Die Entstehung des Glaubens

In diesem Absatz wird erörtert, welche Ereignisse, welche Erfahrungen des menschlichen Lebens Bernhard Welte mit den Beweggründen der möglichen Entstehung des Glaubens identifiziert. In seiner Phänomenologie stellt der katholische Denker menschliche Grenzsituationen dar, in denen der Mensch vor einem Scheideweg steht, der ihn vor Wahl für oder gegen den Glauben stellt. An einem Scheideweg zu stehen und sich dort für den Glauben zu entscheiden, bedeutet für Welte, dass der Mensch seiner Vernunft entsprechend wählen kann. Die Vernunft, die transzendiert, die über den Kompetenzbereich der Ratio hinausgeht, kann sich auf jenes Geheimnis verlassen, das Kontur und Antlitz gewonnen hat, indem es sich als göttliches Du ansprechbar gemacht hat.

Die Beweggründe für den Glauben zeigen einen engen Zusammenhang mit der menschlichen Natur, weil diese ursprünglich eine hoffende ist. Die christliche Botschaft ist Heilsbotschaft. Ihr gegenüber steht der Mensch, der als möglicher Hörer dieser Botschaft und als Erlösungsbedürftiger eine solche Botschaft zu vernehmen vermag.

### 2.1. Die hoffende Natur des Menschen

Welte meint, die menschliche Natur sei ursprünglich eine hoffende Natur. Die Hoffnung bildet auf unwiderlegbare Weise einen Teil des menschlichen Selbstverständnisses.<sup>37</sup> Gleich, ob der Mensch sein Leben in individuellen oder gesellschaftlichen Bereichen denkt, die Hoffnung ist jene Grundkraft, durch die seine Handlungen vollzogen werden. Unter Hoffnung versteht man, dass das Leben „immer in einer interessierten und aktiven Antizipation der noch ungewissen besseren Zukunft sich vollzieht“.<sup>38</sup> Die Hoffnung als Grundkraft kann man in der alle Menschen bestimmenden Sinnfrage entdecken. Was auch immer vom

<sup>37</sup> B. WELTE, *Dasein als Hoffnung und Angst*, in B. WELTE, *Person*, Gesammelte Schriften, I/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 228-251. (Abgekürzt als DHA)

<sup>38</sup> DHA, 229.

Menschen für die Zukunft geplant sein mag, es ist immer mit der Sinnfrage verknüpft. „Die Hoffnung und die mit ihr verbundene Sinnvoraussetzung ist die Bedingung der Möglichkeit lebendigen menschlichen Daseins.“<sup>39</sup> Die Hoffnung und die Sinnvoraussetzung sind nicht einfach die Begleiter des Lebens, vielmehr müssen sie als die Ermöglichung unseres Daseins betrachtet werden. Sie bilden ein apriorisches Maß, an dem dann alle empirischen Gestalten des Lebens gemessen werden. Welte baut auf die Hoffnungskonzeption von Ernst Bloch auf,<sup>40</sup> und akzentuiert, dass die Hoffnung als Prinzip zugleich „eine Differenz im Sinnentwurf“ beinhaltet. Die anhand der Hoffnung erfahrbare Differenz bedeutet, dass das „Erreichbare und das Erreichte nie ganz dem Entworfenen entspricht“. Die Hoffnung bleibt immer wach und treibt immer weiter, sie ist in allen Bewegungen des menschlichen Lebens anwesend und lebendig, und sie findet in keiner dieser Bewegungen vollständige Ruhe. Dies charakterisiert das Leben des einzelnen Menschen und auch das Leben der Menschheit, was man daran erkennt, dass die Geschichte an keinem erreichten Punkt stehen bleibt.<sup>41</sup> Hinter den einzelnen erreichten Zielen des Lebens scheint also jene Sinndifferenz auf, die ständig bleibt, weil das Erreichte immer ein Vakuum hinterlässt. Gerade im Zustand des erreichten Glücks stellt sich die Frage: Ist dies nun alles? Das Unge-nügen aller endlichen Erfüllungen erweist sich damit als Faktum. Im Spiegel der Sinndifferenz behauptet Welte, die Hoffnung sei zweifach zu charakterisieren:

„So zeigt sich das Prinzip Hoffnung in seinem konkreten Leben als ein transzendentes Prinzip in dem Sinn, dass dieses Prinzip alles menschliche Leben und Handeln allererst ermöglicht.“<sup>42</sup> Es ist aber zugleich „ein transzendierendes Prinzip, weil es alles menschlich Erreichbare überschreitet und offenbar darüber hinaus auf so etwas wie wirkliche Transzendenz zielt. Denn Transzendieren ohne Transzendenz, wie es im Grunde von Ernst Bloch entworfen wurde, wäre ein leeres und darum schließlich hoffnungsloses Transzendieren.“<sup>43</sup>

<sup>39</sup> DHA 230.

<sup>40</sup> E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bände, 1954-1959.

<sup>41</sup> Vgl.: B. WELTE, Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in A. GRILLMEIER – H. BACHT (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Band 3. Chalkedon heute*, Echter-Verlag, Würzburg, 51-80, und DHA, 233.

<sup>42</sup> DHA, 233.

<sup>43</sup> DHA, 234.

Hinter diesen Sätzen steht die Erkenntnis von Welte, dass die Hoffnung sich nicht bloß auf einzelne Sinnträger oder Ziele, die möglich erscheinen, bezieht. Die Hoffnung kann sich nämlich auch auf das Ganze des Daseins beziehen und nach dem ganzen Sinn des ganzen Daseins fragen. Dadurch wird die Frage der Hoffnung eine totale Frage, vielmehr noch die totale Frage der menschlichen Existenz. Auf diese totale Frage ist die christliche Heilsbotschaft eine mögliche Antwort. Gegenüber der sich immer zeigenden Heilsdifferenz „wird unsere Hoffnung die Frage nach dem sie Erfüllenden schließlich an die Transzendenz selber richten. An eine Botschaft vom Heil, die größer ist als alles Irdische, und die vom jenseits alles Irdischen kommen müßte.“<sup>44</sup> Die Heilsbotschaft als Antwortmöglichkeit bietet sich aber nicht nur im Medium der Sinnendifferenz. Vielleicht mit noch größerem Nachdruck bietet sie sich im Medium des Sinndefizits, das das menschliche Leben unwiderlegbar kennzeichnet.

Laut Bernhard Welte hat die Religionsphilosophie auch die Aufgabe, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufzuzeigen. Die Erlösungsbedürftigkeit kristallisiert sich für Welte durch seine Analytik des hoffenden Menschen heraus. Der hoffende Mensch entwirft sich selbst immer eine sinnvollere und bessere Gestalt des Daseins, zugleich weiß er aber, dass die Erfüllung der Entwürfe nicht selbstverständlich ist. So ist der hoffungsvolle Entwurf auch immer mit Angst und Zweifeln verbunden. Zu den Erfahrungen des planenden Menschen gehören nämlich auch die, die ein bestimmtes, ständig anwesendes Sinndefizit verraten. Angst und Zweifel sind Symptome für dieses Sinndefizit, das in jedem Leben durch die Erfahrung von Tod und Schuld herbeigeführt wird.

## *2.2. Tod und Schuld als Indiz für ein Sinndefizit gegenüber der Hoffnung*

Die entscheidenden negativen Erfahrungen des menschlichen Lebens sind der Tod und die Schuld. An ihnen erweist sich zumeist das, was Bernhard Welte als Sinndefizit und Heilsdefizit bezeichnet. Tod und Schuld sind nämlich jene unleugbaren Momente jedes menschlichen Lebens, die die immanente Hoffnung in Frage stellen. Alle Menschen sind sterblich und jeder einzelne erfährt, dass er niemals ganz von Schuld freizusprechen ist. Da sie das menschliche Leben tiefgreifend beeinflussen, bedürfen sie einer sorgfältigen „analytischen Aufklärung“<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> DHA, 235.

<sup>45</sup> DHA, 237.

die Welte in mehreren seiner Werke durchführte. Eine gründliche Analytik ist auch erforderlich, weil der Mensch ihnen oft mit Verdrängungsstrategien begegnet, um ihre Folgen und Auswirkungen zu verdecken.

Der Tod ist ein gegebenes Phänomen:<sup>46</sup> Die Menschen erfahren ihn als den Tod von nahestehenden Menschen und vorallem auch als bevorstehenden eigenen Tod.<sup>47</sup> Da er alle Menschen betrifft, kann man ihn mit einer „verborgenen und versteckten Gegenwart im Leben“ charakterisieren. „Angesichts des Todes ist immanent nichts mehr zu verfügen und hoffen“.<sup>48</sup> Zu ihm gehören Unvermeidbarkeit, Totalität, Einmaligkeit, Endgültigkeit und Radikalität. Der Tod „zerreißt die Selbsttäuschungen der Alltäglichkeit und verstellt die Flucht und bringt uns so vor unsere eigenste äusserste Möglichkeit.“<sup>49</sup> Der Tod ist jene Grenze, die als umfassende Grundstruktur des Daseins eben die Struktur der Endlichkeit ausmacht. Damit wird der Tod „die Faktizität des Daseins“.<sup>50</sup> Der Mensch, der sich für sich selbst immer ein sinnvolles Dasein anstrebt, trägt aufgrund der Struktur der Endlichkeit so den „Stachel der Endlichkeit“ in sich.<sup>51</sup>

Das Phänomen des Todes löst im Menschen Schweigen und Ehrfurcht aus und verbreitet damit „eine Atmosphäre von Feierlichkeit“. Dies hilft dazu, „dass der Tod in seiner Unbedingtheit die Erfahrung Gottes bereithalten kann, unab-

---

<sup>46</sup> Welte hielt im Sommersemester 1950 eine Vorlesung mit dem Titel: *Der Tod als religiöses Phänomen*. Über den Tod und über seinen Geheimnischarakter, der sich religiös, ausgesprochen christlich religiös verstehen lässt, siehe: M. WELTE, Bernhard Weltes religionsphilosophisches Verständnis des menschlichen Todes, in M. ENDERS, (Hrsg.), *Schriften der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, 2014, 70-91.

<sup>47</sup> Vgl.: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §47: „Das Dasein kann, zumal da es wesenshaft Mitsein mit anderen ist, eine Erfahrung des Todes gewinnen.“

<sup>48</sup> B. WELTE, Tod (Lexikonartikel), in B. WELTE, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit* (1967), Gesammelte Schriften, I/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, 148-150.

<sup>49</sup> B. WELTE, Über die Gegenwart des Todes im Leben, in B. WELTE, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit* (1967), Gesammelte Schriften, Band I/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, 151-154.

<sup>50</sup> B. WELTE, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins (Öffentliche Vorlesung, 1964), in B. WELTE, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Gesammelte Schriften, I/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, 25-81, 38. (Abgekürzt als SEU.)

<sup>51</sup> SEU, 63.

hängig davon, ob jemand ausdrücklich an Gott glaubt.“<sup>52</sup> Es ist erstaunlich, dass der Tod, obwohl er das menschliche Heilsverständnis und die menschliche Hoffnung in Frage stellt, sie nicht endgültig auslöscht. Auch wenn der Tod Dunkel mit sich bringt, der Sinnentwurf, der hoffende Heilsentwurf des Menschen geht darüber hinaus. Dieses Weitertragen der Hoffnung wird durch die von dem Tod gesetzte Grenze gestärkt.

„Gerade indem wir nicht sterben wollen und sich der innerste Impuls unserer Hoffnung dagegenstemmt, indem wir aber sterben müssen, zeigt sich, daß der elementare hoffende Heilsentwurf auch angesichts des Todes lebendig bleibt. Dies bestätigt sich auch empirisch, z. B. in den Naturreligionen, denn sie alle hoffen über den Tod hinaus.“<sup>53</sup>

Die Tatsache, dass die Hoffnung doch stärker ist als das Faktum des Todes, verweist gemäß Welte auf jenes erhoffte Heil, das nicht mehr aus eigenen, nicht mehr aus menschlichen Kräften realisiert werden kann. Zugleich ist das Moment dieser Erkenntnis jener Scheideweg, vor dem der Mensch steht, sich entweder in Verzweiflung zu stürzen oder auf konsequente Weise das Heil „vom ganz Anderen“ zu erwarten. Über ein solches Heil kann er nicht verfügen, der Mensch kann dabei nur hoffen und „ins dunkle Geheimnis des Absoluten blicken“. Hier offenbart sich das innere Wesen der Transzendenz der menschlichen Hoffnung. Die Hoffnung bleibt wach und versucht, sich über „die Grenzen der ganzen immanenten Welt und damit alles bloß menschlichen Vermögens und Verfügens hinauszubehaupten.“<sup>54</sup>

Das transzendierende Wesen der Hoffnung nimmt bei diesem Geschehen die Form des Hörens an, und von hier aus fragt es danach, ob sich Heilszeichen, ob sich Spuren eines übermenschlichen Heils zeigen. Die Religion ist folglich jene Suche der erstarkten menschlichen Hoffnung, die sich infolge potentieller Verzweiflung nicht auslöscht, sondern die sich vielmehr mit Vertrauen dem Unverfügbaren, dem Geheimnis jenseits der Schwelle des Todes hingibt. Hier kann die Hoffnung, Weltes Meinung nach, ihre reinste, realste und höchste Gestalt gewinnen.

---

<sup>52</sup> DHA, 237.

<sup>53</sup> DHA, 238.

<sup>54</sup> DHA, 239.

Im Fall der Schuld kann man, wie im Fall des Todes, über „die Erfahrung des Unbedingten“ sprechen. In der Schuld erkennt sich der Mensch als solchen, der einen unbedingten Anspruch, ein unbedingtes Gesetz des Gewissens nicht erfüllen konnte. Die Schuld ist damit eine negative Erfahrung, sie ist Indiz des Sinndefizits, denn der Schuldige will und kann sich nicht mit dem eigenen Schuldigsein identifizieren, obwohl er de facto schuldig ist. „Wir wollen nicht schuldig sein, aber zuweilen sind wir es“<sup>55</sup>, meint Welte. Diese innere Uneinigkeit des Menschen ist erdrückend, weil sie „die Weise des Daseins“ verändert. „Bin ich schuldig, so spüre ich, dass das, was ich `ich bin da` nenne, anders geworden ist. Das Sein des Daseins ist jetzt verändert und anders als vor und außer der Schuld.“<sup>56</sup> Durch die Schuld wird das `ich bin` im Kern seines Wesens verändert, und zwar negativ, zu einer ganz neuen und „befremdlichen Weise des Daseins“. Das Phänomen der Schuld wird mit dem Satz ausgedrückt: „Sie ist eine totale Bestimmung des Daseins, wie der Tod auf seine Art eine totale Bestimmung des Daseins ist.“<sup>57</sup> Da der Mensch mit seinem eigenen Schuldigsein nicht zusammenzuleben vermag, da er es nicht ertragen kann, bieten sich zwei Möglichkeiten: Entweder fällt man in die Verzweiflung oder, nachdem sich die Erfolglosigkeit der Fluchtversuche herausstellt, wendet man sich jener Reue zu, in der man vor dem Unbedingten verstummt und sich an das Unbedingte übergibt. Die Reue setzt die Hoffnung voraus, sie ist nur durch diese möglich: „Vielleicht geht aus solcher Hoffnung auch die Bitte hervor, gerichtet an das ganz Andere, an das Unverfügbare, an das Geheimnis des Absoluten: Vergib mir!“<sup>58</sup> Im Moment des Bekenntnisses der Schuld und im Moment der entstehenden Reue erkennt der

---

<sup>55</sup> DHA, 239.

<sup>56</sup> HC, 127. Weltes weitere, hier relevante Umschreibungen und Erklärungen der Schuld sind folgende: „Die Tatsache, dass ein Mensch einem sachlichen Anspruch nicht gemäss sich verhalten hat, kann zwar als ein materiales Element die Schuld mitkonstituieren, aber es konstituiert in keinem Falle für sich allein das Phänomen der Schuld als solches. Darum ist die Schuld niemals ein blosser Funktionsfehler in einem äusseren funktionalen Bezugsfeld, und darum kann sie auch niemals durch blosses Ändern äusserer Bezüge, z.B. durch Gutmachen von entstandenen Schaden, zunichte gemacht und aufgehoben werden als Schuld.“

<sup>57</sup> HC, 127.

<sup>58</sup> DHA, 239. Es ist nicht nebensächlich, dass man erst durch die Reue, indem man sich durch die Reue gegen sein eigenes faktisches Schuldigsein wendet, allererst die Wahrheit der Schuld annimmt und bekennt! Vgl. HC, 131.

Mensch einerseits die immanente Heillosigkeit, andererseits gelangt er zu „einem höheren und reinerem Ort“ und erfährt jene „Reinheit und unbedingte Erhabenheit“, an denen er Teilhabe zu erlangen hofft.

„Die gesollte und gewollte Reinheit des faktisch unrein gewordenen Daseins erscheint nun in dem Modus der Möglichkeit der Versöhnung. Wer sich in der Reue der unbedingten und heiligen Macht als Schuldiger übergibt, der wird, seines Heiles im Schmerz des Verlustes gedenkend, den Gedanken haben: es kann Versöhnung walten über meiner Schuld von der höchsten Wahrheit her.“<sup>59</sup>

Schuld und Tod sind entscheidende Realitäten des menschlichen Lebens, die als Symptome des Sinndefizits immer die Frage mit sich bringen: *Hat mein Dasein noch Sinn?* Da sie die Vorstellung des sinnvollen Daseins völlig zerstören können, bedrohen sie den Menschen mit der Möglichkeit des totalen Scheiterns.<sup>60</sup> Und dennoch: während die Hoffnung als transzendentes und transzendierendes Prinzip die menschliche Natur bestimmt, können Tod und Schuld zum „Vorverständnis eines möglichen, aber der eigenen Macht entzogen Heils“ werden.<sup>61</sup>

### 2.3. Der Glaube als Gegenspieler der Angst

Wenn der Mensch im Spiegel der Erfahrungen von Tod und Schuld durch seine Hoffnung sich für die Hingabe an das unbedingte Geheimnis entscheidet, wird er zum Glaubenden. Der Glaube ist in diesem Sinne das „Sich-Vertrauen“ und das „Sich-Anheimgeben“ an die „unfassliche und unergründliche und ganz andere Macht“, die die christliche Botschaft Gott nennt.<sup>62</sup> Der Welt als Glaubender gegenüber zu stehen bedeutet, dass man das Ganze der Welt und seines Lebens mit all seinen Fragwürdigkeiten annimmt. Der Glaube ist „die grosse Positivität zum Ganzen des Daseins“.<sup>63</sup> Er ist kein Zauberstab, mit dem man die drückenden Erfahrungen des menschlichen Seins auflösen und endgültig besei-

<sup>59</sup> HC, 134.

<sup>60</sup> SEU, 69.

<sup>61</sup> DHA, 240.

<sup>62</sup> B. WELTE, *Glaube an Gott und Entfremdung* (1975), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 65-74, 68. (Abgekürzt als GGE.)

<sup>63</sup> GGE, 70.



tigen könnte. Der Glaube drückt aber aus, es ist vernünftiger, sich hoffend auf die Zukunft zu richten als zu verzweifeln. Es ist vernünftiger, von Sinn und Rationalität der Realität überzeugt zu sein, als von deren Sinnlosigkeit und Irrationalität.<sup>64</sup> Wenn die Vernunft als Ort der Prinzipien, der Ideen, der Grundsätzen betrachtet wird, wenn sie die menschlichen Zielentwürfe gewährt, wenn sie die entscheidungsbezogenen Erkenntnisse des Menschen in sich trägt<sup>65</sup>, dann ist es die Vernunft, die den Menschen zum Glauben führt. Die Vernunft ist also jene, die die Entscheidung für den Glauben trifft, durch sie ist Glauben vernünftig.

Im Gegensatz dazu entspringt die Verzweiflung jener Angst, die meint, die Frage, ob das Sein des Menschen sinnvoll sei, negative beantworten zu müssen. Demgegenüber fragt Welte:

„Wenn der unendliche Sinn sich hier nicht findet und durch den Menschen nicht erstellbar ist, ist damit schon gesagt, daß es so etwas überhaupt nicht gibt? Haben wir Grund zu denken: was nicht jetzt in der Welt dieser immanenten Greifbarkeit für uns da ist, das kann überhaupt nicht da sein?“<sup>66</sup>

Gibt sich ein Mensch der Verzweiflung anheim, vertritt er eine metaphysische Ungeduld. Die Sinn-Verneiner bewegen sich in einer Atmosphäre „metaphysi-

---

<sup>64</sup> Der Gottesglaube ist zugleich auch der Glaube an die Rationalität der Welt. Wer an Gott glaubt, glaubt der Rationalität Welt, er glaubt, dass das Gute tiefgreifender als das Böse ist, er glaubt, dass die Sinnlosigkeit den Sinn voraussetzt. Obwohl in den Geschehnissen der Welt das Wahre und das Gute nicht immer aufscheinen, zeigen sie sich in dem praktischen Sinn und in der Stimme des Gewissens. Nietzsche und Foucault meinen, dass das Universum uns kein lesbares Gesicht zeigt, sie meinen, für das Universum sei gleichgültig, wie das menschliche Suchen nach Sinn ausgeht. Nietzsche merkte sogar an, dass der Gottesglaube mit dem Glauben an die Rationalität eng zusammenhängt, da die Existenz Gottes zugleich bedeutet, dass es nicht nur subjektive Weltbilder gibt. Der Gottesglaube bedeutet damit, dass nicht nur der Mensch seine Ideen, seine Vorstellungen, seine Kenntnisse hat, sondern dass der Mensch und die Welt die Ideen Gottes sind! R. SCHÖNBERGER, *Der letzte Gottesbeweis – Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns*, in R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, 2007, 13, 26-28.

<sup>65</sup> Siehe das Unterkapitel 4.1.3.2.

<sup>66</sup> SEU, 74.

schen Mißtrauen[s]“,<sup>67</sup> das meint, was der Mensch nicht in der Hand habe, das sei überhaupt nicht.

Angst zu haben und von der Angst bedrängt zu sein bedeutet, dass man sich, infolge seiner entkräfteten Hoffnung, dem unbedingten Geheimnis nicht überlassen kann. Der evangelische Theologe Paul Tillich meint, der Existenzialismus habe sich ständig mit jener Angst beschäftigt, die im Menschen aufgrund der Sinnlosigkeit und der Verzweiflung auftaucht.<sup>68</sup> Sören Kierkegaard gilt für Eugen Biser als Entdecker der Existenzangst des modernen Menschen. Es ist kein Zufall, dass sich der dänische „religiöse Schriftsteller“<sup>69</sup> so leidenschaftlich mit der Angst befasste. Unter dem Einfluss von Kierkegaard formuliert Biser den folgenden Gedanken: „Die Angst stellt sich somit dem Glauben, anders als die atheistische Gegenposition, nicht entgegen, wohl aber untergräbt sie den Boden, auf dem er aufbaut. Unmerklich zerstört sie seine existentielle Voraussetzung. Deshalb ist sie der ungleich gefährlichere Gegner, der eigentliche Gegensatz des Glaubens.“<sup>70</sup> Wenn Bernhard Welte die Angst beschreibt, bezieht er sich auch auf Heidegger, nach dem die Angst die Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins sei. Diese Befindlichkeit bringt das Dasein vor seine ontologisch entscheidende Erfahrung, nämlich die Erfahrung des Nichts, in dem sich nach Heidegger das Sein anzeige. Welte meint, Mensch zu sein bedeute, Erfahrungen des Nichts, Erfahrungen des Seins und Erfahrungen des Grenzenlosen zu haben. Diese Erfahrungen können zur Verzweiflung führen, aber die transzendierende Natur des Menschen, die über alle Sinndefizite transzendierende Hoffnung zeigt es als vernünftiger auf, das erfahrene Nichts positiv zu deuten und sich dem Unbedingten, sich dem dunklen Geheimnis mit Vertrauen hinzugeben. Der Glaube, der das vollzieht, ist damit der „Gegenspieler der Angst“.<sup>71</sup>

Gegen die Angst kann allein der Glaube kämpfen. Fluchtmechanismen, Verdrängungen, Zerstreungen helfen nicht gegen sie, weil sie sie höchstens ver-

---

<sup>67</sup> SEU, 74.

<sup>68</sup> P. TILICH, *Der Mut zum Sein*, Berlin-New York, 1991, 107.

<sup>69</sup> So definierte sich Kierkegaard selbst. Sein wichtiges Werk erschien unter dem Pseudonym Vigilius Haufnensis: *Der Begriff Angst* (1844).

<sup>70</sup> E. BISER, *Gläubige Angstüberwindung*, Augsburg, 1992, (Katholische Akademie Augsburg, Akademie-Publikationen, Nr 91) 25.

<sup>71</sup> DHA, 251.

decken, niederhalten können. Demgegenüber sagt der Glaube zunächst ja zur Angst, er nimmt sie an, da sie zur menschlichen Grundsituation gehört.<sup>72</sup>

Auch die Verzweiflung sagt Ja zur Endlichkeit, „aber diese Bejahung endet im Nein“. Denn in

„der Verzweiflung werfe ich den Sinn des Daseins und damit dessen eigentlichen Atem weg und verhalte mich darin negativ. Im Falle des Glaubens sage ich gleichfalls Ja und nehme ich gleichfalls meine Endlichkeit an, jedoch mit dem Gedanken, das Bejahte und Angenommene als mein Anteil, als das mir Zukommende und Zukömmliche an mich zu nehmen. So endet die Bejahung des Glaubens im Ja, und so ist sie erst volle Bejahung.“<sup>73</sup>

Laut Welte begleitet uns alle im Fakt unserer Existenz eine innere Stimme: „Du bist, also darfst du sein.“ In dieser Stimme ist schon so etwas wie die Voraussetzung von Sinn und Glück, etwas wie ursprünglicher Glaube impliziert.<sup>74</sup> Dieser ursprüngliche Glaube kann sich, der Offenbarung öffnend, in Gottesglauben verwandeln.

### 3. Der mögliche Übergang von dem daseinskonstitutiven Glauben zu dem daseinskonsekutiven Glauben

In den vorangehenden Absätzen wurden die wichtigsten Wesenszüge des Gottesglaubens und die Möglichkeit für die Entstehung des Glaubens dargestellt. Der Frage nach der Natur des Glaubens nähert sich Bernhard Welte mittels der Differenzierung von unterschiedlichen epistemischen Ebenen, in die auch das menschliche Person-Sein und die menschliche Freiheit einbezogen sind. Der Gottesglaube deckt nicht nur Teilbereiche des menschlichen Wissens ab, sondern hat mit der menschlichen Selbstwerdung und mit der Verwandlung des Menschen zu tun, die letztendlich zu einer zum Vertrauen ausgereiften Haltung des Menschen Gott gegenüber führen.

Weldes Glaubenskonzeption hat ein einzigartiges Merkmal, das in der Unterscheidung von daseinskonstitutivem Glauben und daseinskonsekutivem Glauben besteht. Diese beiden Weisen des Glaubens erhellt er vor allem durch die

---

<sup>72</sup> DHA, 249.

<sup>73</sup> SEU, 77.

<sup>74</sup> SEU, 80.

These, dass der Gottesglaube immer ein Urvertrauen der Welt gegenüber, d. h. den daseinskonstitutiven Glauben in sich trägt, wohingegen der daseinskonsekutive Gottesglaube ein personales Verhältnis zu jenem Gott ist, der als Grund und Ziel der Welt von dem Glaubenden gekennzeichnet ist.<sup>75</sup> Der daseinskonstitutive Glaube ist jene Bewegung, die menschliches Dasein überhaupt konstituiert und ermöglicht. Er ist ein Glaube, der im Vollzug des Daseins als Ur-Handlung gegenwärtig ist. Dass der Mensch seinen Alltag plant, dass er hoffend und mit dem folgenden Tag rechnend sein Leben Tag für Tag ordnet, ist jenem Glauben zu verdanken, der notwendigerweise aus seiner hoffenden Natur entspringt. Der Theologe Peter Hünermann fasst zusammen, dieser Glaube sei transzendentaler, implizit religiöser Glaube, der in dem Gottesglauben, in dem interpersonalen, explizit religiösen Glauben immer vorausgesetzt ist.<sup>76</sup> Es gibt keinen religiösen Glauben, ohne einen impliziten, transzendentalen Glauben, der als Urhandlung im Menschen schon immer wirkt. Wenn Bernhard Welte die menschliche Natur als die ursprünglich hoffende Natur definiert, verbindet er den Menschen als solchen mit der zugrundeliegenden Offenheit für Glauben. Der implizite, transzendente Glaube bedeutet, die Hoffnung und die damit verbundene Sinnvoraussetzung, ist der Nährboden für den expliziten Gottesglauben.

### 3.1. *Das Sinnpostulat und das Vertrauen*

Welte betont oft, es sei immer ein Geschenk der Gnade, wenn der implizite Glaube zum expliziten Glauben wird.<sup>77</sup> „Aber der unbewußte, transzendente Glaube, das unbewußte Vorverständnis des Heils, wie Welte es auch bezeichnen kann, eröffnet die Möglichkeit für expliziten Glauben, es sein Fundament, die

<sup>75</sup> Vgl.: B. WELTE, *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982.

<sup>76</sup> Vgl.: P. HÜNERMANN, Bernhard Welte als Fundamental-Theologe. Die Bedeutung des philosophischen Werkes von Bernhard Welte für die Theologie, in G. BAUSENHART – M. BÖHNKE – D. LORENZ (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie in Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 516-535, 530.

<sup>77</sup> Dies entspricht jener katholischen Lehre, nach der die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe von Gott geschenkt sind, nicht aus eigener Kraft erworben werden können; und nicht mit einer eingeübten, allgewärtigen Haltung – wie im Fall der ethischen Tugenden – gleichzusetzen sind.

Wurzel allen Glauben-Könnens.“<sup>78</sup> Der transzendente Glaube spiegelt sich im Menschen als transzendentales und transzendierendes Prinzip der gegenwärtigen Hoffnung wieder und ist das Vor-Wissen um das Heil, ist die Vor-vertrautheit mit Sinn, ist ein vorbewusstes Hingeordnet-Sein des denkenden und handelnden Menschen auf einen heilenden und tragenden Grund. Blickt man auf die Geschichte von Glaubenszeugen, von zum Christentum bekehrten Menschen, stellt man fest, dass diese Menschen ihre Lebenssituationen als Grenzsituationen erlebten, in denen sie inmitten von Sinndefiziterfahrungen nicht verzweifelten, sondern das Heil vom ganz Anderen erwartet und erfahren haben. Aufgrund solch heilbringender Erfahrungen, in der Erfahrung eines unendlichen Geheimnisses, sind sie zum expliziten religiösen Glauben gelangt. Auf diese Weise wird auch der gnadenhafte Charakter des Glaubens verdeutlicht.<sup>79</sup> Dabei bleibt der Mensch aber nicht in einem rein passiven Zustand, sondern ist aufgefordert zu einer Bereitschaft, sich dem über ihm stehenden und erfahrenen Geheimnis hinzugeben. „Sich selbst zu wagen ist Voraussetzung für alles Glauben-Können und Vertrauen-Können.“<sup>80</sup>

Jörg Splett meint, der Ort eines Redens von Gott scheine heute jener Raum zu sein, der die Sinnfrage des Menschen eröffnet.<sup>81</sup> Diese Meinung vertritt auch der österreichische Theologe und Philosoph Emerich Coreth. Er vertritt die Auffassung, heute gebe es viele, die statt der Frage *Gibt es Gott?* die Frage *Hat mein Leben, hat das Leben überhaupt einen Sinn?* stellen.<sup>82</sup> Die Frage nach Gott, die Frage des möglichen Gottesglaubens tritt demnach im Lichte der Sinnfrage auf. Wie bisher dargestellt, stützt sich Bernhard Weltes Glaubenskonzeption auf den daseinskonstitutiven Glauben, der im Sinnpostulat gründet. Das heißt, dass die

<sup>78</sup> E. KIRSTEN, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1998, 222-223.

<sup>79</sup> „Die mögliche Umwandlung ins Heile liegt allein an der möglichen freien Huld des ewigen Partners.“ B. WELTE, *Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (1966), in B. WELTE, *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 15-193, 168.

<sup>80</sup> E. KIRSTEN, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1998, 231.

<sup>81</sup> Vgl.: J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München 2005, 39.

<sup>82</sup> E. CORETH, *Die Gottesfrage als Sinnfrage*, in *Stimmen der Zeit* 181 (1968), 361-372.

Basis allen menschlichen Vollzugs ein vorbewusstes Sich-Verlassen auf Sinn ist. Ohne dies wären kein zielsetzendes Handeln, Planen und Denken, kein Anfangenkönnen, kein Vertrauenkönnen möglich. Sollte es ein solches leitendes vorbewusstes Sinnprinzip nicht geben, führte das zur Unfähigkeit, überhaupt weiterleben und weiterhandeln zu können.

Der Münchner Philosoph Richard Schaeffler war einer der Denker, die den Gedanken des Sinnpostulats kritisiert und in Frage gestellt haben.<sup>83</sup> Wenn Welte feststellt, dass das Nichts sowohl negativ als auch positiv gedeutet werden kann, wenn er feststellt, dass auch inmitten von Sinndefiziterfahrungen ein supponierter Sinn im Menschen wirkt,<sup>84</sup> meint er in der Erklärung der positiven Deutung des Nichts und bezüglich des vorausgesetzten Sinnes, dass in diesem Fall das Heil in einer vertrauensvollen Haltung von außen, von dem ganz Anderen, erwartet wird. Was das Sinnpostulat anbelangt, äußert sich auch der Philosoph Carl-Friedrich Geyer in seiner Rezension über Weltes *Heilsverständnis*<sup>85</sup> Weltes These gegenüber skeptisch. Ist es wahr, fragt er, dass aus „der Erfahrung der eigenen Gefährdetheit“ der „Gedanke an ein Rettendes entspringen muß?“ Geyer hat Recht, dass aus einer Sinndefiziterfahrung der „Gedanke an ein Rettendes“ nicht zwingendermassen entspringen muss, aber es darf nicht ausgeschlossen werden, dass ein solcher Gedanke entspringen kann. Anstatt sich in Verzweiflung zu stürzen, kann man sich, ohne unvernünftig zu sein, auch der Hoffnung auf eine Rettung hingeben. Dies ist durch jenen daseinskonstitutiven Glauben möglich, den Welte als Wesenszug der menschlichen Natur erkennt. Man könnte demnach Weltes diesbezügliche Einsichten mit denen von Wolfhart Pannenberg in Zusammenhang zu stellen. Pannenburgs Argumentation macht sich daran fest, dass die religiöse Dimension an der spezifischen Struktur des Phänomens

---

<sup>83</sup> Über die Kritik von Schaeffler und die Reaktion darauf von Welte selbst siehe: E. KIRSTEN, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1998, 45.

<sup>84</sup> Vgl.: Absatz 2.2.

<sup>85</sup> Vgl.: C-F. GEYER, Rezension über Bernhard Weltes Werk *Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*. in *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*, 1977, 227-228.

des Vertrauens aufgezeigt wird.<sup>86</sup> Der Glaube, die religiöse Lebensweise des Menschen, ist also von jenem Vertrauen her zu verstehen, das mit dem Menschsein grundlegend verbunden ist. Die Psychoanalyse spricht vom Urvertrauen oder Grundvertrauen des Menschen, das für den Säugling ebenso notwendig wie selbstverständlich ist. Selbstverständlich, weil der Selbst- und Weltzugang zunächst ausschließlich durch die symbiotische Einheit mit der Mutter vermittelt wird, notwendig, weil der Säugling darauf vertrauen muss, von den Eltern versorgt zu werden. Ohne dieses Urvertrauen ist es für den heranreifenden Erwachsenen schwer, wenn nicht sogar unmöglich, mit Erfahrungen von Negativität, Enttäuschung und Leid umzugehen. „Das Grundvertrauen richtet sich in seinem eigentlichen Sinne auf diejenige Instanz, die das Selbst in seiner Ganzheit zu bergen und zu fördern vermag. Darum gehören im Lebensvollzug des Grundvertrauens Gott und das Heil aufs engste zusammen.“<sup>87</sup> Pannenberg bezieht in seine Überlegungen auch die humanbiologischen, psychologischen und soziologischen Bedingungen des handelnden und sich der Religion verpflichteten Menschen ein, Bernhard Welte hingegen vor allem die formalen Strukturelemente des menschlichen Handelns und Möglichkeitsbedingungen für das menschliche Handeln, indem er den daseinskonstitutiven Glauben als Grund für die Möglichkeit des Gottesglaubens hinstellt.

Der Gottesglaube, also der explizit religiöse Glaube, der daseinskonsequativen Glaube, hat einen Überschuss gemessen am daseinskonstitutiven Glauben, den Welte nicht explizit auf diese Weise betont, aber der an diesem Punkt hervorgehoben werden muss. So wie der daseinskonstitutive Glaube stark von empirischen Bedingungen beeinflusst ist,<sup>88</sup> so ist der daseinskonsequative Glaube eher

<sup>86</sup> Vgl.: M. LERCH, *Gottesfrage des Menschen – Menschlichkeit Gottes: Problemstellung und Ansätze theologischer Anthropologie*, in A. LANGENFELD – M. LERCH (Hrsg.), *Theologische Anthropologie*, Ferdinand Schöningh, 2018, 73-144, 78-79.

<sup>87</sup> W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, 227.

<sup>88</sup> Pannenberg macht uns darauf aufmerksam, dass es leider Fälle gibt, in denen in dem Kind nicht das Urvertrauen, sondern das Misstrauen dominant wird. Dies wird das Erwachsenwerden des Kindes nachteilig bestimmen, obwohl das Kind selbst dafür nicht verantwortlich ist. Vgl.: W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983, 227. In diesem Bereich des daseinskonstitutiven Glaubens ist „mangelndes Vertrauen Ausdruck eines Nicht-Könnens, nicht eines Nicht-Wollens, also eines Unvermögens und nicht eines Vermögens.“ M. LERCH, *Gottesfrage des Menschen – Menschlichkeit Gottes: Problemstellung und Ansätze theologischer Anthropologie*, in A.

dadurch charakterisiert, dass in ihm das Sinnpostulat konstituiert ist. Ein an Gott glaubender Mensch macht nämlich jene Sinnerfahrung, dass der Gottesglaube auch zur Gesamtinterpretation der vorliegenden Fakten wird. Der Gläubige führt die Gesamtdeutung der Fakten seines Lebens durch seinen daseinskonsekutiven Glauben aus. Eine solche Gesamtdeutung ist aber an die Entscheidung des Deutenden gebunden.<sup>89</sup> Der am Scheideweg stehende und nach Sinn fragende Mensch erfährt zunächst einen Abgrund, jenes Nichts, das nach Welte nicht nur negativ, sondern auch positiv gedeutet werden kann. Die positive Deutung des Nichts durch einen an Gott glaubenden Menschen ist immer an die Entscheidung des Glaubenden selbst gebunden, die sich statt der Verzweiflung dem Mysterium, dem Göttlichen überlässt. Der Gottesglaube ist damit der Interpretationsschlüssel für den glaubenden Menschen.

Wenn man die Fragen stellt, auf welche Weise und aus welchen Grund der Gottesglaube vernünftig ist, kann im Spiegel des vorher Gesagten geantwortet werden: Das menschliche Dasein steht immer vor der fundamentalen Zweideutigkeit erfahrender Nichtigkeit als des möglicherweise nichtenden Nichts einerseits und des heiligen Geheimnisses andererseits. An diesem Scheideweg kann der Mensch zwischen Verzweiflung und Glauben in Freiheit wählen. Da der Mensch aber immer der handelnde Mensch ist, ist es treffender zu sagen, dass er wählen muss. Wenn der Mensch sich der positiven Deutung verpflichtet, folgt er jener wesentlichen Eigenschaft, die er mit dem transzendentalen und transzendierenden Prinzip der Hoffnung verknüpft. Auf dies Weise zieht er aus dem daseinskonstitutiven Glauben die Kraft, sein Leben zu gestalten.

Im Fall des Todes eines geliebten Menschen merkt man, dass die Liebe die Unvergänglichkeit des Geliebten fordert, obwohl man sie selbst nicht gewähren kann. Wenn man die Vernichtung des anderen nicht akzeptieren kann, fürchtet man eigentlich, dass sich die Liebe letztlich als absurd erweist und ins Leere geht. Zur Logik der Liebe gehört, dass sie für die geliebte Person die Unvergänglichkeit verlangt. Das Glauben an die Überwelt bedeutet die positive Deutung des Nichts, des Todes. Es bedeutet ein Vertrauen, das über die irdische, die empirische, die konkret erfahrbare Welt hinausweist. Der Theologe Hans Kessler fragt anhand

---

LANGENFELD – M. LERCH (Hrsg.), *Theologische Anthropologie*, Ferdinand Schöningh, 2018, 73-144, 130.

<sup>89</sup> Diese Meinung bezüglich der Frage des Sinnes, bezüglich der Frage des Gesamtsinnes der menschlichen Existenz, vertritt Jörg Splett. Vgl.: J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München <sup>5</sup>2005, 46-49.



dieses Beispiels, wie es mit dem Tod der misshandelten, entwürdigten und getöteten Menschen steht. „*Was ist mit dem nicht wieder gutgemachten Unrecht? Was ist mit den vielen, die nicht die Chance hatten, ihr Potential zu entfalten, ja die nie etwas vom Leben gehabt haben, weil andere es ihnen verunmöglicht haben?*“ Wer diese Menschen total vergisst, wer ihr Leid verdrängt, um sein eigenes bisschen Glück nicht zu stören, der kann nicht wahrhaft menschlich sein. „Wer sich aber weigert, die Erinnerung an die Opfer auszulöschen, wer die Forderung nach Gerechtigkeit für sie aufrecht erhält, der muss in Resignation und Verzweiflung verfallen, oder es stellt sich für ihn unabweisbar die Frage nach einer rettenden Wirklichkeit.“<sup>90</sup> Dies aber heißt, dass das menschliche Leben Versprechen und Forderungen enthält, die es selbst nicht einzulösen vermag. Wenn die menschliche Existenz nicht einfach unsinnig ist, verlangt sie nach Einlösung in einem anderen Leben. Demnach weisen Liebe und Solidarität strukturell über sich hinaus. Sie fordern etwas, das Liebe, Gerechtigkeit, d. h. Sinn ermöglicht.

Indem Bernhard Welte die Entstehung des möglichen Gottesglaubens vor allem an die in jedem menschlichen Leben auftauchenden Scheidewege bindet, denkt er zwei entgegengesetzte Möglichkeiten, nämlich die Möglichkeit der Verzweiflung und die des Vertrauens auf Gott. Dies scheint eine extremistische Denkweise zu sein. Aber im Spiegel dieser Denkweise wird der Unterschied von Atheismus und Gottesglauben unbezweifelbar deutlich. Wenn der Atheismus Recht hätte, dann hätte die Natur in den Menschen ein unsinniges Verlangen gelegt, das niemand je einlösen könnte. Wenn aber jene Instanz existiert, die Christen mit dem Wort Gott bezeichnen, dann wäre die Hoffnung berechtigt, dass das Leben nicht mit dem Tod endet. Von unserer Geburt an sind wir darauf eingestellt, immer unserem Wünschen und Planen und unseren Hoffnungen nachzugehen, und ihnen entsprechend unser Leben zu gestalten. Wenn die Natur den Menschen so auf die Welt bringt, dass er seinen Lebensvollzug von Anfang an durch Hoffnung, Vertrauen und Wagnisse verwirklicht, wie wäre es unvernünftig, jenes Nichts positiv zu deuten, das das Ganze des menschlichen Lebens, das ganze menschliche Leben, das schließlich die ganze Menschheitsgeschichte überschattet?

<sup>90</sup> Vgl.: H. KESSLER, „Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen?“ Zu Burkhard Müllers respektablem Atheismus, in M. STRIET (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 57-76, 73-74.

Das Vermögen, ein solches Vertrauen aufzubringen, kann nicht erzwungen werden. Es setzt die „Huld des ewigen Partners voraus“<sup>91</sup>, es setzt eine in vertrauensvoller Atmosphäre verbrachte Kindheit voraus, sowie die persönlichen Entscheidungen und Wagnissbereitschaft voraus. Aber nicht nur der menschlichen Natur des handelnden Menschen, sondern auch dem die wahre Menschlichkeit in sich pflegenden Menschen wäre die Alternative des Gottesglaubens angemessener als der Atheismus.

### Literaturverzeichnis

- BISER, E., *Glaubensverständnis. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1975.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bände, 1954-1959.
- CORETH, E., Die Gottesfrage als Sinnfrage, in *Stimmen der Zeit* 181 (1968), 361-372.
- GEYER, C-F., Rezension über Bernhard Weltes Werk *Heilsverständnis – Philosophische Untersuchungen einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, in *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*, 1977, 227-228.
- HÜNERMANN, P., Bernhard Welte als Fundamental-Theologe. Die Bedeutung des philosophischen Werkes von Bernhard Welte für die Theologie, in G. BAUSENHART – M. BÖHNKE – D. LORENZ, (Hrsg.), *Phänomenologie und Theologie in Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2013, 516-535.
- KESSLER, H., „Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen?“ Zu Burkhard Müllers respektablem Atheismus, in M. STRIET (Hrsg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 57-76.
- KIRSTEN, E., *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1998.
- LERCH, M., *Gottesfrage des Menschen – Menschlichkeit Gottes: Problemstellung und Ansätze theologischer Anthropologie*, in A. LANGENFELD – M. LERCH (Hrsg.), *Theologische Anthropologie*, Ferdinand Schöningh, 2018, 73-144.
- PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983.

---

<sup>91</sup> Der Gottesglaube als göttlicher Tugend.

- PIEPER, J., *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg, 2010.
- REGER, J., *Die Mitte des Christentums. Eugen Bisers Neubestimmung des Glaubens als exemplarischer Versuch gegenwärtiger Theologie*. Trierer Theologische Studien, Band 71, Paulinus Verlag GmbH, 2005.
- SCHÖNBERGER, R., Der letzte Gottesbeweis – Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns, in R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, 2007, 13, 26-28.
- SPLETT, J., *Gottese Erfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, München <sup>5</sup>2005.
- STINGLHAMMER, H., Vernunft und Glaube. Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis, in H. STINGLHAMMER (Hrsg.), *Glauben – (wie) geht das?*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2016, 92-101.
- TILlich, P., *Der Mut zum Sein*, Berlin-New York, 1991.
- VINCZE, K., Die Vernunft als Organ für das Heilige. Bernhard Weltes Religionsphilosophie und die Frage nach dem Wesen des Heiligen, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Catholica Latina* 64 (2019), 38-79.
- WELTE, B., Dasein als Hoffnung und Angst, in B. WELTE, *Person*, Gesammelte Schriften, I/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 228-251.
- WELTE, B., Determination und Freiheit (1967), (Gedankenaustausch mit Konrad Lorenz, Bernhard Hassenstein – Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch der Hermann-Herder-Stiftung im Kontext von Verhaltensforschung.), in B. WELTE, *Person*, Gesammelte Schriften, I/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 17-95
- WELTE, B., Die Person als das Unbegreifliche (1966), in B. WELTE, *Person*, Gesammelte Schriften, I/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 96-139.
- WELTE, B., *Glaube an Gott und Entfremdung* (1975), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 65-74.
- WELTE, B., *Hermeneutik des Christlichen*, Gesammelte Schriften, IV/1., Herder, Freiburg im Breisgau, 2006, 15-193, 175-176.
- WELTE, B., Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins (Öffentliche Vorlesung, 1964), in B. WELTE, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, Gesammelte Schriften, I/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, 25-81.
- WELTE, B., *Religionsphilosophie* (1978), Gesammelte Schriften, III/1., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008.

- WELTE, B., Tod (Lexikonartikel), in B. WELTE, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit* (1967), Gesammelte Schriften, I/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, 148-150.
- WELTE, B., Über die Gegenwart des Todes im Leben, in B. WELTE, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit* (1967), Gesammelte Schriften, Band I/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006, 151-154.
- WELTE, B., *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982.
- WELTE, M., Bernhard Weltes religionsphilosophisches Verständnis des menschlichen Todes, in M. ENDERS (Hrsg.), *Schriften der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, 2014, 70-91.
- WELTE, W., *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärger* (1978), in B. WELTE, *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, III/3., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, 84-98.
- WERBICK, J., *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, 2016.

## IL “PRIVILEGIUM FORI” NEL CODICE DI TEODOSIO II

MAXIMILIAN PAL<sup>1</sup>

“Convenit nostris temporibus  
ut iustitiam inflectat  
humanitas”

(Sirm. 13)

**Abstract:** The article intends to present, briefly, one of the most important ecclesiastical privileges: *privilegium fori*, which is found in the Codex of Theodosius as a particular guarantee of the respect due to the sacred nature of clergy and freedom in the performance of their duties. According to this privilege, certain cases are removed from the jurisdiction of the State and devolved to the ecclesiastical judge, according to canonical discipline. It constitutes a form of personal immunity to civil law. By virtue of the *privilegium fori*, clergy must be tried only by ecclesiastical courts, to the exclusion of all others and without distinction of classes. This jurisdictional bond of clergy to their own courts arises from a subjective delimitation of the judicial power of the Church and not from a privileged situation as it may be deduced from the expression with which it is known. If one understands that this is a privilege, then this is based on a mistaken premise, in other words, to attribute ordinary and universal character to State jurisdiction and special character to ecclesiastical jurisdiction, which leads to the qualification of the exemption from civil jurisdiction enjoyed by ecclesiastics as a personal privilege. The truth is very different, because the jurisdiction of the Church is its own, sovereign and autonomous, as derived from a Society that has the same characteristics. Moreover, jurisdiction being a correlative concept of the process, the independence of the canonical process carries with it that of ecclesiastical jurisdiction.

**Keywords:** *Codex Theodosianum*, bishop, *privilegium fori*, Roman imperial constitutions, clerical exemption, universal canon law, jurisdiction.

---

<sup>1</sup> Istituto Teologico Romano-Cattolico Francescano di Roman, Facoltà di Teologia Pastorale, RO - 611040 Roman, Str. Ștefan cel Mare, 268/B, jud. Neamț; maximilianpal@yahoo.it

## Introduzione

I privilegi sono grazie accordate in favore di determinate persone, sia fisiche che giuridiche, mediante un atto peculiare, da parte del legislatore o di altra autorità esecutiva a cui il legislatore abbia concesso tale facoltà. Però questo istituto giuridico nei sistemi politici moderni assume ordinariamente una connotazione negativa, perché in contrasto con il principio di uguaglianza sancito da ogni carta costituzionale. Per questo, i privilegi non solo sono guardati con sospetto, ma spesso sono considerati come veri e propri abusi e, se ammessi nei pubblici ordinamenti o nella pubblica amministrazione, anche se tacitamente da chi ha la potestà di governo, come ingiustizie istituzionalizzate.<sup>2</sup>

Ma nella comunità ecclesiale, che pure esige un comportamento uguale da parte di tutti i membri, tale termine pone in evidenza non tanto l'aspetto discriminatorio, quanto piuttosto la duttilità della norma in genere che si adatta alle esigenze oggettive della persona e dell'ambiente<sup>3</sup>. Inoltre, si accusa pertanto la Chiesa di voler conservare nella sua legislazione degli istituti anacronistici ormai superati, contrari alla dignità della persona, poiché pongono fra essi delle illegittime e pericolose discriminazioni. Quest'accusa è ingiusta e per di più infondata, perché non tiene conto della particolare natura e missione della Chiesa, che ha come legge suprema la salvezza delle anime (can. 1752 del CIC 1983). Con i privilegi, come con le dispense, essa non intende concedere dei vietati favori discriminatori, ma solo provvedere più efficacemente a particolari situazioni ed esigenze dei singoli, a cui la legge, per il suo carattere generale e astratto non è in grado di dare una risposta adeguata. Resta così salvo il principio della radicale uguaglianza dei fedeli, affermato solennemente dal Concilio Vaticano II nella *Lumen gentium*, n. 32, 3:

“Quantunque alcuni per volontà di Cristo siano costituiti dottori, dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo. La distinzione infatti posta dal Signore tra i sacri ministri e il resto del popolo di Dio comporta in se unione, essendo i pastori e gli

<sup>2</sup> Cfr. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, vol. I, Napoli 1988, 90; A. Montan, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa*, Bologna 2000, 154.

<sup>3</sup> Cfr. V. P. Pinto, *Commento al Codice di Diritto canonico*, Roma 1985, 49; F. Bolognini, *Lineamenti di Diritto canonico*, Torino 1996, 118.

altri fedeli legati tra di loro da una comunità di rapporto: che i pastori della Chiesa sull'esempio di Cristo sono a servizio gli uni degli altri e a servizio degli altri fedeli, e questi a loro volta prestano volenterosi la loro collaborazione ai pastori e ai maestri. Così, nella diversità stessa, tutti danno testimonianza della mirabile unità nel corpo di Cristo: poiché la stessa diversità di grazie, di ministeri e di operazioni raccoglie in un tutto i figli di Dio, dato che «tutte queste cose opera... un unico e medesimo Spirito» (1Cor 12,11).»

Nello stesso tempo, l'istituto del privilegio, e nel nostro caso il *privilegium fori* mette in evidenza una caratteristica dell'ordinamento canonico della Chiesa, che, con sapiente flessibilità e duttilità, sa adattare le sue norme alle complesse situazioni concrete.<sup>4</sup> In forza del canone in nota, i chierici in tutte le cause civili o criminali devono essere giudicati dal giudice ecclesiastico, eccetto che sia diversamente provveduto in modo legittimo. Secondo il medesimo can. 120 del CIC del 1917, poi, per muovere azione contro i chierici davanti ai tribunali laici è necessario l'autorizzazione dell'autorità ecclesiastica, ossia dalla Santa Sede o dall'Ordinario a seconda del grado o dell'ufficio del convenuto. Chi infrange queste disposizioni, è colpito dalla scomunica o da pene minori, in relazione al grado del convenuto. Gli Ordinari peraltro non devono denegare ai laici, salvo una giusta e grave causa, la facoltà di convenire dinanzi al tribunale secolare gli ecclesiastici di grado gerarchico inferiore, principalmente quando siano fallite le pratiche per una composizione amichevole della vertenza. Dall'altra parte, i chierici convenuti in giudizio da chi non ha chiesto l'autorizzazione dell'autorità

<sup>4</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, in AAS 9, (1917-II) al can. 120 stabilisce: "I chierici, salve disposizioni contrarie, godono il privilegio del foro, in contenzioso e in criminale. I Cardinali, i Legati, i Vescovi, gli Abati o Prelati *nullius*, i Superiori supremi di religioni di diritto pontificio, gli Officiali maggiori della Curia Romana per le loro mansioni, senza venia apostolica, non saranno citati presso un giudice laico; gli altri senza un permesso dell'Ordinario del luogo, il quale non lo negherà senza grave causa. Però convenuti, possono comparire senza autorizzazione, avvertito il Superiore competente". Tutte queste disposizioni codicistiche, con l'entrata in vigore della nuova legislazione canonica, vengono abrogati. Cfr. can. 6 dell'attuale Codice di Diritto Canonico promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983: "§1. Entrando in vigore questo Codice, sono abrogati: 1) il Codice di Diritto canonico promulgato nell'anno 1917; 2) anche le altre leggi, sia universali sia particolari, contrarie alle disposizioni di questo Codice, a meno che non sia disposto espressamente altro circa quelle particolari".

ecclesiastica, possono, per evitare danni maggiori, comparire davanti al giudice laico, informandone il Superiore dal quale si sarebbe dovuto ottenere la licenza.

Il riconoscimento del *privilegium fori* dei chierici, che si riconnette alla più generale questione del riconoscimento del foro ecclesiastico è stato, come dicevo, tra più contrastati dalla legislazione statuali moderne, dopo un lungo periodo di osservanza generale.

In realtà, i privilegi, non solo quelli di antica tradizione, costituiscono una necessaria integrazione della legge e, come la legge, sono anch'essi una espressione della funzione dello Stato nei confronti della Chiesa e all'interno della Chiesa comporta una stabilità e sensibilità pastorale che si ispira da una sorgente vivace che sono le Sacre Scritture, come *fons primaria* di ogni legislazione canonica.<sup>5</sup>

### §1. Sguardo panoramico sul *privilegium fori*

Nell'Impero romano al *privilegium immunitatis* si aggiunge ben presto anche il *privilegium fori*. Già il sinodo di Cartagine del 397 rimetteva gli ecclesiastici per le loro querele al tribunale ecclesiastico<sup>6</sup> e il concilio di Calcedonia del 451 adottava la stessa norma, almeno per le cause che nascevano fra loro.<sup>7</sup> Secondo altri sinodi di quei tempi, essi potevano adire il tribunale civile solo col permesso del vescovo. Per i laici nelle loro querele contro gli ecclesiastici non esistevano in

<sup>5</sup> Cfr. F. Bolognini, *op. cit.*, 90.

<sup>6</sup> *Concilium Carthaginense* III (a. 397), IX: "Se qualcuno dei vescovi, dei preti, dei diaconi, o dei chierici appellasse al foro laicale; se per causa civile perda le ragioni, se per criminale la dignità", Cfr. J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum: nova et amplissima Colectio*, tom. III, Florentiae 1759, col. 882, <http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/200>.

<sup>7</sup> *Concilium Chalcedonense* (a. 451), IX: "Se un chierico ha una questione con un altro chierico non trascuri il proprio vescovo per ricorrere ai tribunali secolari. La causa sia prima sottoposta al vescovo, oppure, col suo consenso, ad arbitri scelti di comune accordo dalle due parti. Se qualcuno agisse contro queste decisioni, sia soggetto alle pene canoniche. Se un chierico, poi, avesse qualche questione contro il proprio vescovo o un altro vescovo, sia giudicato presso il sinodo provinciale. Se infine un vescovo o un chierico avesse motivo di divergenza col metropolita stesso della provincia, si rivolgano o all'esarca della diocesi o alla sede della città imperiale, Costantinopoli e qui si tratti la causa". Cfr. G. Alberigo – G. L. Dossetti – P. Jannou – C. Leonardi – P. Prodi, (a cura di), *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 91.



un primo tempo queste limitazioni, ma l'imperatore Giustiniano con una legge statale deferì anche queste cause al tribunale ecclesiastico.

Il clero aveva così un *foro privilegiato* e lo troviamo con molta chiarezza nel Codice di Teodosio II dove si nota un'ampia ed importante legislazione imperiale sui privilegi ecclesiastici, specialmente in materia giudiziaria. Fra questi emerge il diritto di asilo e il privilegio del foro,<sup>8</sup> quale particolare garanzia del riguardo dovuto al carattere sacro dei chierici e della libertà nell'adempimento delle loro mansioni. Per tale privilegio vengono sottratte alla giurisdizione ordinaria dell'Impero determinate cause per essere devolute al giudice ecclesiastico secondo la disciplina canonica in vigore. Esso "costituisce una forma d'immunità personale di fronte alla legislazione civile".<sup>9</sup> Non è questa la sede per discutere la non facile problematica attinente alla storia dell'istituto nei suoi risvolti politico-giuridici. In questo studio interessa partire piuttosto da un elemento sicuro e non immaginario, cioè la derivazione romana del privilegio in esame, per delimitarne l'ambito preciso.<sup>10</sup>

In secondo luogo, dobbiamo fare un'altra precisazione: essendo per tradizione di competenza esclusiva della Chiesa, la fede non rientra nel privilegio del foro. Lo ricorda, per esempio, una Lettera del concilio di Roma del 378 agli imperatori romani Graziano e Valentiniano II<sup>11</sup> e viene poi sancito categoricamente da una

<sup>8</sup> Cfr. R. Génestal, «Les origines du privilège clérical», *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 32 (1908), 161-212; A. Banfi, *Habent illi iudices suos: studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Milano 2005, 30-37; C. Humfress, «Thinking Through legal pluralism», in J. Duindam - J. Harries - C. Humfress - N. Hurvitz (edd.), *Law and empire: ideas, practices, actors*, Utrecht 2008, 241; M. E. Doefler, «Social Justice in Early Christianity», in P. Barmash (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Law*, Oxford 2019, 525; A. A. López - R. González-Salineró, «Codex Theodosianus 16.2.12 and the Genesis of the Ecclesiastic Privilegium Fori», *Journal for Late antique religion and culture*, 13, (2019), 3-4.

<sup>9</sup> Cfr. Ch. Lefevre, «privilège», *Dictionnaire de Droit Canonique*, tom. VIII, Librairie Lethouzey et Ané, 1962, coll. 225-226; A. Bertola, «privilegium fori», *Enciclopedia Cattolica*, X, Firenze 1953, 44-45; V. Del Giudice, *Nozioni di diritto canonico*, Milano 1970, 124.

<sup>10</sup> K. Bihlmeyer - H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, vol. I: *L'antichità cristiana*, Brescia 1960, 367-368.

<sup>11</sup> J. D. Mansi, *op. cit.*, col. 625: "Namque a principio... statuistis ad redintegrandum corpus ecclesiae... ut de religione religiones pontifex cum consortibus iudicaret".

costituzione di Teodosio II.<sup>12</sup> In altre parole: in materia di fede l'autorità imperiale nulla attribuisce alla Chiesa, bensì le riconosce quanto le aspetta di diritto originario ed esclusivo, e su questo non accampa, per sua natura, alcuna giurisdizione, se non da parte di qualche imperatore eretico.<sup>13</sup>

In terzo luogo, un altro istituto da ricordare qui, di cui abbiamo trattato già in un altro studio pubblicato sulla rivista *Folia Canonica* dell'Università Cattolica di Budapest, è la *episcopalis audientia*,<sup>14</sup> strettamente connessa con il privilegio del foro per la quasi identità del tribunale, ma distinta da esso. Infatti, mentre questa, accessibile a tutti, laici e clero, rappresenta una giurisdizione *aggiuntiva*

<sup>12</sup> P. Krüger (ed.), *Codex Theodosianus*, Berolini 1923-1926, 16, 11, 1, d'ora in poi CTh. (Arcadio ed Onorio a. 399 Apollodoro proconsuli Africae): "Quoties de religione agitur, episcopus convenit agitare, ceteras vero causas, quae ad ordinarios cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri..."

<sup>13</sup> [È evidente il desiderio da parte del legislatore di limitare il potere vescovile che, soprattutto nell'ultimo quarto del secolo, si era accresciuto enormemente. Negli scritti dei Padri della Chiesa troviamo numerosissime attestazioni che possono illuminarci sulla questione. Sant'Agostino vescovo di Ippona, nel *De opere monachorum* conferma quanto sia stato per lui oneroso l'impegno giurisdizionale, sottolineando come tutto il suo tempo fosse occupato nel dirimerle controversie tra i fedeli: "Tamen Dominum Jesum... testem invoco super animam meam, quoniam, quantum attinet ad meum commodum, multo mallet per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et caeteras horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis Litteris agendum liberis, quam tumultuosissimas perplexitates causarum alienarum pati de negotiis saecularibus vel iudicando dirimendis, vel interveniendo praecidendis: quibus nos molestiis idem affixit apostolus... quas tamen ipsum perpessum fuisse non legimus... Sapientes ergo qui in locis consistebant fideles et sanctos, non qui hac atque hac propter Evangelium discurrebant, talium negotiorum examinatores esse voluit" Cfr. S. Agostino, *De opere monachorum*, XXIX, 37 (PL 40, col. 577] apud G. Pitarra, «Sui tribunali ecclesiastici nel IV e V secolo. Ulteriori considerazioni», *Studi Romani* 3-4 (2004), 371.

<sup>14</sup> Cfr. M. Pal, «*Episcopalis audientia* nelle fonti del Diritto romano da Costantino a Teodosio II», *Folia canonica* 8 (2005), 207-220: "Costantino per far fronte al dilagare di queste piaghe sociali della corruzione e dell'ignoranza da parte dei giudici, oltre che per ridurre il lungo iter e spese processuali, anziché escogitare nuove disposizioni o severe sanzioni, preferisce concedere la possibilità che, su istanza di una sola parte, la causa venga decisa dal vescovo: una figura che – per rettitudine di vita, erudizione e prestigio – fornisce la migliore garanzia di una decisione equa.", 215.

a quella dell'Impero Romano, con il privilegio del foro si attribuisce in *esclusiva* ai tribunali ecclesiastici la conoscenza di alcuni fatti attinenti a chierici e che cadrebbero sotto la giurisdizione statale se si trattasse di laici.<sup>15</sup>

Si è detto che, in materia di fede, la competenza spetta soltanto alla Chiesa e, quindi, non rientra nel privilegio del foro. Tuttavia in pratica non si presentava allora agevole la separazione tra le due giurisdizioni, essendo raro che una questione concernente i chierici non ne comportasse anche una riguardante la fede. Una frase, attribuita da Sant'Ambrogio all'Imperatore Valentiniano I (364-375): "non est meum iudicare inter episcopos", poteva intendersi non limitatamente alle questioni in materia di fede, ma in genere a tutte quelle *inter episcopos*.

In questo ambito così circoscritto, l'istituto sorge in seno alla Chiesa che non tollera sui propri membri alcuna giurisdizione d'autorità estranea. Esso ha il suo fondamento giuridico-canonico in una tradizione che risale ai primi secoli della Chiesa, quando essa aveva un potere disciplinare sui propri membri, per cui, non portando a conoscenza dei tribunali civili, nel periodo delle persecuzioni, fatti e controversie tra gli stessi membri, viene ad iniziarsi una giurisdizione ecclesiastica che è indipendente da quella statale e da cui ha origine il processo canonico. L'istituto si presentò, quindi, al legislatore civile nella stessa prassi della Chiesa e fu da costui riconosciuto ufficialmente, anche perché ben radicato nella conoscenza dei fedeli: Sant'Agostino nota che l'imperatore Costantino non osò giudicare su cause attinenti ai vescovi<sup>16</sup>.

Questa situazione concreta presentava anche un suo risvolto negli indirizzi e nelle richieste in merito della Chiesa nei confronti dell'Impero Romano, come risulta da un canone del Concilio Ecumenico di Costantinopoli I (381),<sup>17</sup> in cui,

<sup>15</sup> Cfr. F. C. Boy José – F. Javier, *La "episcopalis audientia". La justicia Episcopal en las causas civiles*, Valladolid 1985; G. Pilara, cit., 353-354; F. C. Boy José, «La *episcopalis audientia* de Constantino a Juliano el apostate», *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 83 (2016), 120-134.

<sup>16</sup> "Sed, quia Constantinus non est ausus de causa episcopi iudicare, eam discutiendam atque finiendam episcopis delegavit" (*Epistola CV*, cap. II, 8: PL 33, 399).

<sup>17</sup> Il contenuto di questo canone ecumenico è sostanzialmente simile alle disposizioni precedenti dei concili particolari, come quello di Antiochia del 341 (can. 12: "Si quis a proprio episcopo depositus presbyter, vel diaconus, vel episcopus a synodo, ausus fuerit imperatoris auribus molestiam exhibere, cum oporteat ad maiorem synodum converti, et ius, quod se habere putat, ad plures episcopos referre, eorumque examinationem et iudicium suscipere: qui itaque his contemptis imperatori molestus fuerit, is nulla venia

prendendo le mosse dalle accuse rivolte calunniosamente ai vescovi, si proibisce a chiunque di rivolgersi all'imperatore o ai tribunali secolari o allo stesso concilio ecumenico ignorando i vescovi diocesani.<sup>18</sup> La volontà della Chiesa del tempo qui espressa chiaramente, sottintendeva un contrasto fra due esigenze: da una parte, le disposizioni conciliari che, riferendosi ad una tra le più delicate funzioni dello Stato, non potevano essere pienamente soddisfatte; dall'altra, i fatti delittuosi, occasionati dalle frequenti lotte religiose, non conveniva che fossero considerati

---

dignus, neque sui defendendi locum habeat, nec restitutionis futurae spem expectet" (J. D. Mansi, *op. cit.*, tom. II, col. 1314) e di Sardica (oggi Sofia) del 343 (can. 4: "Gaudentius episcopus dixit: Addendum, si placeat, huic sententiae, quam plenam sanctitate protulistis, ut cum aliquis episcopus depositus fuerit eorum episcoporum iudicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma, alter episcopus in eius cathedra post appellationem eius, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in iudicio episcopi Romani determinata" (*Ibidem*, tom. III, coll. 7-10).

<sup>18</sup> "Poiché molti volendo turbare e sconvolgere l'ordine ecclesiastico, da veri nemici e sicofanti, inventano accuse contro i vescovi ortodossi incaricati del governo della Chiesa, nient'altro cercando che di contaminare la buona fama dei sacerdoti e di eccitare tumulti tra i popoli che vivono in pace, è sembrato bene al santo concilio dei vescovi radunati a Costantinopoli di non ammettere gli accusatori senza previo esame, né di permettere a chiunque di poter formulare accuse contro gli amministratori delle diocesi, né, d'altra parte, di respingere tutti... Analogamente non possono accusare un vescovo o altri chierici, coloro che siano sotto una precedente accusa, se prima non abbiano dimostrato di essere innocenti delle colpe loro imputate. Se, però, vi è chi senza essere eretico, né scomunicato, né condannato o accusato di alcun delitto, ha delle accuse in cose di chiesa contro il vescovo, questo santo sinodo comanda che questi presenti la sua accusa ai vescovi della provincia e dimostri davanti a loro la fondatezza delle accuse. Se poi i vescovi della provincia non sono in grado di correggere le mancanze di cui viene accusato il vescovo, allora gli accusatori possono adire anche il più vasto sinodo dei vescovi di quella diocesi (cioè il sinodo patriarcale), che saranno convocati proprio per questo. Non può però, essere ammesso a provare l'accusa, chi non abbia prima accettato per iscritto di subire una pena uguale a quella che toccherebbe al vescovo se nell'esame della causa si constatasse che le accuse contro il vescovo erano calunnie. Se qualcuno, disprezzando ciò che è stato decretato, osasse importunare l'imperatore, o disturbare i tribunali civili, o il concilio ecumenico, con disprezzo di tutti i vescovi della diocesi, la sua accusa non deve essere ammessa, perché egli ha disprezzato i canoni, ed ha tentato di sconvolgere l'ordine ecclesiastico". Cfr. *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, cit., 33-34.

alla stregua del diritto comune come per sottoporli alla giurisdizione ordinaria. Ed in tale contrasto si configura il privilegio del foro quale esclusiva giurisdizione ecclesiastica su determinata materie.

## §2. Riconoscimento ufficiale

In questo specifico contesto immediato per il tema che stiamo affrontando inseriamo subito un primo riconoscimento ufficiale da parte della legislazione imperiale: una costituzione datata al 355 dispone chiaramente che i vescovi possano essere accusati non dinanzi ai giudici secolari, ma presso la sede opportuna, cioè quella ecclesiastica, escludendo così una facile accusa contro il presule, poiché si ritiene che la stessa accusa resti impunita se fatta presso un tribunale ecclesiastico.<sup>19</sup>

Quest'ultima frase – che nel testo del Codice recita: “*dum ad futura ipsorum beneficio impunitas aestimatur*” – potrebbe far pensare trattarsi di un privilegio già esistente, qui soltanto ribadito e giustificato: cioè, s'intende escludere che l'accusatore si rivolga al tribunale civile, nella certezza che il beneficio ecclesiastico lasci impunito il vescovo; e tale sicurezza circa l'impunità può riferirsi unicamente al tribunale ecclesiastico, e, se il ricorso a quest'ultimo fosse ignoto, la motivazione non avrebbe alcun senso.

E' importante anche qui rilevare il fenomeno di recezione della normativa canonica nel Codice di Teodosio II. Infatti la citata costituzione imperiale del 355 si ispira ad un canone del concilio di Sardica (oggi Sofia) del 343,<sup>20</sup> nonché

<sup>19</sup> *CTh.* 16, 2, 12 (Costanzo e Costante, a. 355): “Mansuetudinis nostrae lege prohibemus, in iudiciis episcopos accusari, ne, dum ad futura ipsorum beneficio impunitas aestimatur, libera sit ad arguendos eos animis furialibus copia. Si quid est igitur querelarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos convenit explorari, ut opportuna atque commoda cunctorum quaestionibus audientia commodetur. - *Interpretatio.* Specialiter prohibetur, ne quis audeat apud iudices publicos episcopum accusare, sed in episcoporum audientiam perferre non differat, quicquid sibi pro qualitate negotii putat posse competere, ut in episcoporum aliorum iudicio, quae asserit contra episcopum, debeant definiri”.

<sup>20</sup> “Osius episcopus dixit: Placuit, ut si quis episcopus delatus fuerit, et congregati eiusdem regionis episcopi cum gradu moverit; et veluti appellans confugerit ad beatissimum Romanae Ecclesiae Episcopum, et velit ipsum audire, et iustum esse existimaverit eius rei examinationem renovari; coepiscopis scribere dignetur qui sunt proprinqui provinciae,

alle richieste rivolte da Sant'Ilario di Poitiers all'imperatore Costanzo (337-361) affinché non consenta che i giudici civili istruisca le cause dei chierici.<sup>21</sup> Secondo studi critici, il testo di Sant'Ilario si riferirebbe all'indirizzo rivolto dallo stesso concilio di Sardica all'imperatore Costanzo, anche se alcuni critici dicono che il testo originale appartiene a Ilario: *Liber I ad Constantium*.<sup>22</sup>

Una legge di Valentiniano, Valente e Graziano del 396 suppone la competenza ecclesiastica per i vescovi: infatti, benché risulti piuttosto oscura, la costituzione attesta che il presule è stato sottoposto a giudizio "septuaginta episcoporum", e non in materia di fede, tanto che si prospetta un appello all'imperatore, che viene respinto.<sup>23</sup>

### §3. Estensione del privilegio

Il privilegio del foro viene esteso entro certi limiti a tutti i chierici da una legge posteriore di qualche anno alla precedente e indirizzata a tutti i vescovi: Artemio, Eurydico, Appio, Gerasimo e agli altri vescovi come risulta dal Codice di Teodosio II, 16, 2, 23.<sup>24</sup>

---

ut ipsi diligenter et accurate singula perscrutentur, et ex veritatis fide de re sententiam ferant..." (J. D. Mansi, *op. cit.*, tom. III, can. 5, col. 10).

<sup>21</sup> "Provideat et decernat clementia tua, ut omnes ubique iudices... a religiosa se observantia abstineant: neque posthac praesumant atque usurpent, et putent se causas cognoscere clericorum..." (*Liber I ad Constantium Augustum*, 1: PL 10, 557).

<sup>22</sup> Cfr. F. Cayré, *Patrologia e storia della Teologia*, vol. I, Roma 1936, 369; D. Gh. Pătrașcu, *Patrologie și patristică*, (sec. IV-V), vol. II, Roman 2008, 202.

<sup>23</sup> *CTh.* 11, 36, 20 (Valentiniano, Valente e Graziano): "Quoniam Chronopius ex-antistite idem fuit in tuo, qui fuerat in septuaginta episcoporum ante iudicio, et eam sententiam provocatione suspendit, a qua non oportuit provocare, argentariam mulctam, quam huius modi facto sanctio generalis imponit, cogatur expendere. Hoc autem non fisco nostro volumus accedere, sed his, qui indigent, fideliter erogari. Quod in hac causa et ceteris ecclesiasticis fiat. - *Interpretatio.* Chronopium episcopum a multis episcopis fuisse damnatum, et studuisse eum ante iudicium sententiam, quae proferebatur, appellatione suspendere. A qua sententia, quia iuste prolata fuerat, appellare minime debuisset, in qua eum gravi mulctae, id est quinquaginta librarum argenti addictum fuisse dicit: quae tamen summa ipsius mulctae non fisco prodesse iussa est, sed pauperibus erogari".

<sup>24</sup> *CTh.* 16, 2, 23 (Valente, Graziano e Valentiniano a. 376): "Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est: ut, si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae

Obiettivamente si deve ammettere che questa costituzione non si presenta con quella chiarezza e quella precisione che sono sempre auspicabili, ma la sua assenza si è dovuta talvolta rilevare anche nel Codice di Teodosio II. In nota abbiamo riportato anche il testo della *Interpretatio* per avere una garanzia di serena esegesi: infatti è in base a quest'ultima che si può desumere quanto non è detto esplicitamente dal testo legislativo, cioè: la disposizione riguarda in genere i chierici e non soltanto i vescovi, ai quali – si noti bene – la legge stessa si rivolge in un momento storico in cui l'Impero gratifica la Chiesa e il clero con numerosi e costanti concessioni e per questo motivo non possiamo ritenere verosimile una restrizione rispetto all'antico privilegio del foro. Risulta comunque evidente la competenza ecclesiastica per qualsiasi dissenso in materia di fede, mentre tutto il resto è devoluto al tribunale civile.<sup>25</sup>

Ancora di chierici tratta la costituzione Sirmondiana del 384, che può ritenersi un'applicazione concreta del privilegio *fori* già contemplato genericamente dalle leggi precedenti. Essa attiene alla materia del diritto penale, nel cui contesto sono inseriti appunto alcuni ecclesiastici sottoposti a vessazioni e che hanno reagito. Il privilegio si dice esplicitamente accordato dietro richiesta dei vescovi, per cui anche i chierici non saranno deferiti ai tribunali civili, sempreché si tratti di cause ecclesiastiche relative alla *christianam sanctitatem*. In questa costituzione il privilegio si presenta con una maggiore ampiezza nei confronti delle precedenti leggi: infatti esso viene accordato a tutti coloro *qui ecclesiae necessitatibus serviunt* e dall'altra parte, la costituzione Sirmondiana non menziona quella restrizione ai lievi reati cui si riferisce la precedente costituzione di Teodosio II del 376.<sup>26</sup> E ciò pur restando quella nell'ambito dei reati in materia di religione e pur

---

dioeceseos synodis audiantur: exceptis, quae actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque iudicibus aut illustribus potestatibus audienda constituit. - *Interpretatio*. Quoties ex qualibet re ad religionem pertinente inter clericos fuerit nata contentio, id specialiter observetur, ut convocatis ab episcopo dioecesanis presbyteris, quae in contentionem venerint, iudicio terminentur. Sane si quid opponitur criminale, ad notitiam iudicis in civitate, qua agitur, deducatur, ut ipsius sententia vindicetur, quod probatur criminaliter fuisse commissum”.

<sup>25</sup> Intorno ai problemi connessi con l'istituto del sinodo diocesano fin dalla sua apparizione, cfr. F. G. Savagnone, «Le origini del sinodo diocesano e la “interpretatio” alla c. 23 CTh. 16, 2», *Studi in onore di B. Brugli*, Palermo 1910, 565-600; A. Garcia y Garcia, *Historia del derecho canonico*, vol. I, Salamanca 1967, 376-368.

<sup>26</sup> CTh. 16, 2, 23. Cfr. nota 24.

risultando emanata in seguito ad un episodio concreto, poiché rivolta alla giurisdizione del vescovo di Egitto, Timoteo, ritenuta persona degnissima.<sup>27</sup>

Alla fine del secolo IV il privilegio del foro è sempre in vigore, presupponendosi la giurisdizione ecclesiastica in una costituzione che vieta i chierici e i monaci di accogliere i condannati a morte e dichiara responsabile il vescovo qualora non punisca i chierici o monaci trasgressori. Nei confronti di costoro si esplica, dunque, una giurisdizione ecclesiastica, che risulta invece sostituita da quella civile nei riguardi del vescovo.<sup>28</sup>

L'anno seguente 399 il privilegio si presenta ancora in vigore con una disposizione che abbiamo già menzionata: si tratta del principio che fissa le competenze tra autorità ecclesiastica e magistrati civili per i processi in materia religiosa.<sup>29</sup> Nel successivo secolo V la legislazione si presenterà con la conferma dell'istituto, come attesta una costituzione sirmondiana del 412 nella quale sono invocate, a sostegno, leggi antiche e recenti.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Sirm.* 3 (Valentiniano, Teodosio e Arcadio, a. 384): "Graviter admodum mota est nostra clementia quaedam ab his, qui episcoporum sibi nomina vindicant, perpetrata et contra leges non minus divinas quam humanas improba temeritate commissa, vexatos etiam nonnullos orthodoxorum clericos. . . adque idcirco continua lege sancimus, nomen episcoporum vel eorum, qui ecclesiae necessitatibus serviunt, ne ad iudicia sive ordinariorum sive extraordinariorum iudicum pertrahatur... Quibuscumque igitur mota fuerit quaestio, quae ad christianam pertineat sanctitatem, eos decebit sub eo iudice litigare, ut ille praesul sit in suis tamen partibus omnium sacerdotum, id est per Aegypti dioecesim, Optate carissime ac iucundissime. Quare laudabilis auctoritas tua arbitrio temperato quidquid negotiorum talium incidat, terminet habituro pontificium sacrae disceptationis timotheo episcopo, quem sibi omnes etiam suo iudicio praetulere. Est enim vir cum omnium sacerdotum suspicionem venerandus, tum etiam nostro iudicio iam probatus".

<sup>28</sup> *CTh.* 9, 40, 16 (Arcadio e Onorio a. 398): "Addictos supplicio et pro criminum immanitate damnatos nulli clericorum vel monachorum, eorum etiam, quos synoditas vocant, per vim adque usurpationem vindicare liceat ac tenere... Ad episcoporum sane culpam ut cetera redundabit, si quid forte in ea parte regionis, in qua ipsi populo Christianae religionis doctrinae insinuatione moderantur, ex his quae fieri hac lege prohibemus a monachis perpetratum esse cognoverint nec vindicaverint...".

<sup>29</sup> *CTh.* 16, 11, 1 (Arcadio e Onorio, a. 399): "Quoties de religione agitur, episcopus convenit agitare; ceteras vero causas, quae ad ordinarium cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri. - Haec lex interpretatione non indiget".

<sup>30</sup> *Sirm.* 15 (Onorio e Teodosio, a. 412): "... Quae fori aequitas, responsis veterum et legum nostrarum aeternitate solidata, cunctis est delata personis, debet clericis nunc prodesse,



Il privilegio aveva fatto registrare precedentemente tassative esclusioni per qualche fatto particolare, come la falsa testimonianza.<sup>31</sup>

Circa un ventennio più tardi, ma sempre nel contesto del Teodosiano, si avrà una conferma di tali esclusioni nel noto concilio “ad Quercum” nel 403,<sup>32</sup> che si ritiene di giudicare San Giovanni Crisostomo anche dall'accusa de lesa maestà, dichiarando di non aver in merito competenza alcuna.<sup>33</sup>

Attinenti all'evento del menzionato sinodo sono i fatti dell'anno seguente a Costantinopoli, occasionati, nella Pasqua del 404, dall'esilio di Crisostomo, cioè

quos non nisi apud episcopos convenit accusari. Quibus nihil convenit habere commune, ne cultus venerabilis sacerdos et Christianae legi dicatus minister, quibus intuitu religionis maior quam ceteris talibus reverentia deferenda est, securo calumniantis arbitrio cuiuslibet criminis nondum probata obiectione maculetur et talibus personis, quibus dignum est detulisse pro merito, peccatum iniuria fieri et sine ultione illicite patiamur”.

<sup>31</sup> *CTh.* 11, 39, 10 (Graziano, Valentiniano e Teodosio, a. 385?): “Presbyteri citra iniuriam quaestionis testimonium dicant, ita tamen, ut falsa non simulent. Ceteri vero clerici, qui eorum gradum vel ordinem consequuntur, si ad testimonium dicendum petiti fuerint, prout leges praecipunt, audiantur. Salva tamen sit litigatoribus falsi actio, si forte presbyteri, qui sub nomine superioris loci testimonium dicere citra aliquam corporalem iniuriam sunt praecepti, hoc ipso, quod nihil metuant, vera suppresserint. Multo magis etenim poena sunt digni, quibus quum plurimum per nostram iussionem delatum fuerit, occulto inveniuntur in crimine”.

<sup>32</sup> Il sinodo della Quercia (“ad Quercum”) tenuto nella villa di Drys, a 5 km da Calcedonia, vide presenti 36 vescovi di cui 29 egiziani e fu presieduto da Teofilo, Patriarca di Alessandria. Costui, costretto dall'imperatore Arcadio a consacrare nel 398 Giovanni Crisostomo, Patriarca di Costantinopoli, aveva fatto causa comune con l'imperatrice Eudossia contro lo stesso Crisostomo. Questi – le cui invettive contro la lussuria e la crapula avevano indispettito Eudossia per l'insinuazione che fossero dirette contro di lei e la sua corte – venne deposto in detto Sinodo e, pur essendone stato revocato il Decreto dello stesso Arcadio, venne esiliato l'anno seguente (404) a Cucuso in Armenia e poi relegato nella lontana Pizio, sulla sponda orientale del Mar Nero. Ma, per i disagi del viaggio, si spense a Comana nel Ponto, prima di giungere a destinazione. Nel 438 l'imperatore Teodosio II, per riparare le colpe della madre Eudossia, ne farà trasportare le ossa a Costantinopoli e da qui, nel secolo XIII, a Roma nella Basilica Vaticana. Sulla vita e sugli scritti del Crisostomo, cfr. J. Quasten, *Patrologia*, vol. II, Marietti 1969, 427-485.

<sup>33</sup> “... quandoquidem in haec inquirere nobis non licet”. Cfr. J. D. Mansi, *op. cit.*, tom. III, col. 1151; G. Bardy, «San Giovanni Crisostomo», in A. Fliche, V. Martin, (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. IV, Torino 1977, 161-179.

l'incendio della chiesa Santa Sofia e dei palazzi adiacenti.<sup>34</sup> A seguito di ciò, vennero imprigionati molti chierici, sospetti rei del incendio; tuttavia, dopo alcuni mesi una Legge imperiale disponeva sia il rilascio dei chierici perché potessero riprendere le loro mansioni, sia l'espulsione dalla città di vescovi e chierici forestieri.<sup>35</sup> Da notare che, nella citata costituzione, i chierici sono soggetti ai poteri della polizia, tuttavia l'Imperatore tiene conto delle esigenze specifiche e imprescindibili della Chiesa stessa.

Il privilegio del foro, dopo la revoca dell'Imperatore ariano Giovanni il "Tirano" fu subito ripristinato da Teodosio II e Valentiniano III nel 425, come sappiamo dall'ultima Legge del Teodosiano, che chiude il Titolo II *De episcopis, ecclesiis et clericis* del Libro XVI e che riferisce parzialmente l'analoga costituzione sirmondiana. Degna di rilievo è la motivazione del privilegio: *fas enim non est* che i ministri del culto siano soggetti alla giurisdizione laica.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Prima di partire dalla capitale per il secondo esilio, il Crisostomo aveva fatto appello al Papa Innocenzo I. La prima delle due importanti lettere di tale appello – la più lunga riferisce sui torbidi di cui sopra, oltre che sulla propria deposizione. Cfr. *Epistola I ad Innocentium Pp.*: PG 52, 529-536; A. Fliche, V. Martin, (ed.), *op. cit.*, vol. III/1: *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, Torino 1977, 159-161; 361-369; H. Jedin, *Storia della Chiesa*, vol. II, Milano 1977, 73-84.

<sup>35</sup> *CTh.* 16, 2, 37 (Arcadio e Onorio, a. 404): "Quoniam personae ad inquisitionem perpetrati incendii, ut tui culminis suggestio patefecit, nequeunt inveniri, clericos carceris custodia relaxamus, ita ut navibus impositi ad lares proprios revertantur. Nec proscriptionis periculo domus careant, quas episcopos vel clericos peregrinos post publicationem edictorum et nostrae serenitatis adfatus probabitur suscepisse, pari forma servanda, si qua domus cives clericos nova ac tumultuosa conventicula extra ecclesiam celebrantes susceperit. Ad obserandos si quidem seditionis aditus id nostro sedet arbitrio, ut omnes episcopi et clerici peregrini ab hac sacratissima urbe pellantur".

<sup>36</sup> *CTh.* 16, 2, 47 (Teodosio e Valentiniano, a. 425): "Privilegia ecclesiarum omnium, quae saeculo nostro tyrannus inviderat, prona devotione revocamus, scilicet ut quidquid a divinis principibus constitutum est vel quae singuli quique antistites pro causis ecclesiasticis impetrarant, sub poena sacrilegii iugi solidata aeternitate serventur. Clericos etiam, quos indiscretim ad saeculares iudices debere deduci infaustus praesumptor edixerat, episcopali audientiae reservamus. Fas enim non est, ut divini muneris ministri temporalium potestatum subdantur arbitrio".

## Conclusione

A conclusione di quanto si è affermato in questo breve studio, non si può non ricordare qualche altro interessante privilegio ecclesiastico, sempre in materia giudiziaria e sempre desunto dal Codice di Teodosio II: privilegio concesso allo scopo già rilevato, cioè di conferire prestigio e libertà sia ai vescovi che ai chierici.

- a) Una seduta del concistoro imperiale in data di 29 giugno 381 è brevemente riferita nei suoi atti da una costituzione teodosiana, in cui si hanno due decisioni: il vescovo non può testimoniare, né ammesso quale teste ancorché lo voglia.<sup>37</sup> Come giustamente rileva il Gotofredo quando commenta questa legge che le disposizioni di questa Legge di Teodosio II non dovrebbero essere estranei alle delibere del Concilio ecumenico di Costantinopoli I (381), in particolare quelle del can. 6 a cui si ispirano queste leggi imperiali contemporanei in materia di fede.<sup>38</sup> Del resto, precise richieste da parte della Chiesa saranno avanzate alla fine dello stesso secolo IV nel concilio di Cartagine (399), in cui si dirà di dover chiedere all'Imperatore che disponga circa la illiceità, per il chierico, di essere convocato in giudizio quale testimone.<sup>39</sup>
- b) Tutti i giudizi concernenti la Chiesa devono concludersi nel più breve arco di tempo.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Su questo organo centrale, come diretto collaboratore dell'Imperatore, cfr. P. De Francisci, *Sintesi storica del diritto romano*, Roma 1968, 533-534. Inoltre, vedi anche il testo del Codice di Teodosio II: *CTh.* 11, 39, 8 (a. 381): "In consistorio imp. Theodosius a. dixit: episcopus nec honore nec legibus ad testimonium flagitatur. Idem dixit: episcopum ad testimonium dicendum admitti non decet, nam et persona dehonouratur et dignitas sacerdotis excepta confunditur".

<sup>38</sup> Cfr. *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, cit., 33-34. Vedi anche nota 18.

<sup>39</sup> "Petendum etiam ab imperatore, ut statuere dignetur ut... non liceat clericorum in iudicium ad testimonium devocari eum, qui cognitor vel praesens fuerit...". *Codex canonum ecclesiae Africanae*, can. 59: Mansi, *op. cit.*, tom. III, col. 776. Rimangono validi e non ancora superati le ricerche di A. Van Hove, *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*, Mechliniae-Romae 1945, 152 e A. M. Stickler, *Historia iuris canonici latini. I: Historia fontium*, Pas-Verlag 1974, 35.

<sup>40</sup> *CTh.* 2, 4, 7 (Onorio e Teodosio, a. 409): "Quaecumque forte ecclesiae venerabilis negotia sunt, vel esse poterunt actiones, celeri, legum ordine servato, iudicantium disceptatione finiantur. Nec enim decet, defensione loci nominisque venerabilis suscepta, publica diu

- c) Infine, un particolare istituto, riconosciuto dalla legislazione imperiale, in conformità alle richieste della Chiesa, è quello del difensore o dell'avvocato ecclesiastico, inizialmente un rappresentante legale della Chiesa, incaricato di tutelare i diritti e di rappresentarla in giudizio.<sup>41</sup>

Il concilio di Cartagine del 13 giugno 407 aveva incaricato due vescovi di chiedere all'imperatore la nomina di *difensores*, cioè deputati a difendere la Chiesa con funzione pubblica.<sup>42</sup> La richiesta venne accolta da Onorio, il quale, con una costituzione promulgata a Roma il 15 novembre 407 e indirizzata al proconsole d'Africa, dispose che i privilegi speciali ottenuti dalla Chiesa dovessero essere fatti valere dagli *advocati*. Tuttavia la legge sembra ammonire i vescovi di non abusare del privilegio ma di servirsi degli avvocati ben preparati quali difensori della Chiesa stessa, per non danneggiarla.<sup>43</sup>

---

secretaria praestolari. - Interpretatio. Ecclesiarum negotia, pro reverentia sanctitatis ac fidei, oportet, cum ad publicum prolata fuerint, sine aliqua dilatione finiri, nec debent defensores loci venerabilis ulla tarditate suspendi”.

<sup>41</sup> Per la storia di questo istituto e, in particolare, per le sue specifiche funzioni nell'ambito della Chiesa, cfr. L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica...*, vol. I, Romae 1885, voce, *advocati ecclesiarum*, 141-148.

<sup>42</sup> J. D. Mansi, *op. cit.*, col. 802.

<sup>43</sup> *CTh.* 16, 2, 38 (Arcadio, Onorio e Teodosio, a. 407): “Privilegia, quae ecclesiis et clericis legum decrevit auctoritas, hac quoque praeceptione sancta et inviolata permanere decernimus. Adque hoc ipsis praecipuum ac singulare deferimus, ut, quaecumque de nobis ad ecclesiam tantum pertinentia specialiter fuerint impetrata, non per coronatos, sed ab advocatis eorum arbitrato et iudicibus innotescant et sortiantur effectum. Sacerdotes vero provinciae erunt solliciti, ne sub hac scilicet privilegii excusatione etiam contra eorum utilitatem aliquid his inferatur incommodum”. I *coronati*, di cui nel testo, non possono dirsi i chierici, come interpretano gli *Scholia Vaticana* riferiti da Theodor Mommsen in calce a questa costituzione: “superioribus similis, sed hoc plus habet, ut si qua sunt, non per clericos, sed per scholasticos insinuentur, ut non solum intra civitatem hoc sacramentum legis, sed etiam per provinciam”; infatti ciò renderebbe difficile ravvisare un privilegio in questa costituzione. A nostro parere si tratta di funzionari imperiali. Da notare in merito che gli stessi avvocati menzionati nella costituzione e richiesti ed ottenuti dal concilio cartaginese del 407 sono inizialmente i laici scelti tra i professionisti, che tuttavia verranno sostituiti abbastanza presto da membri del clero. Cfr. Th. Mommsen – P. M. Meyer, *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Weidmann 1991, vol. I/2, 907-908.

E' opportuno rilevare come non si debba confondere con questa istituzione l'altro istituto giuridico, cioè l'avvocato dei poveri, che – con attribuzioni simili a quello della città, scaduto d'importanza già all'inizio del secolo V – ebbe origini contemporanee e che potrebbe essere un punto di riflessione e meditazione in un altro saggio. Infatti un canone del concilio di Cartagine del 401 denuncia *afflictionem pauperum, quorum, molestiis sine intermissione fatigatur ecclesia*, per cui lo stesso concilio stabilisce di chiedere all'imperatore la nomina di speciali difensori che sotto la sorveglianza del vescovo tutelino i diritti dei poveri "*adversus potentias divitum*".<sup>44</sup> Questi due istituti giuridici, come afferma Bugnini, avevano compiti comuni.<sup>45</sup>

### Bibliografia

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, in AAS 9, (1917-II).

*Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus*, in AAS 75 (1983-II) 1-318.

*Codex Theodosianus*, Krüger P. (ed.), Berolini 1923-1926.

*Concilio Ecumenico Vaticano II: Costituzione dogmatica sulla Chiesa, Lumen gentium*, (21.11.1964), AAS 57 (1965) 5-71.

*Conciliarum oecumenicorum Decreta*, Alberigo G. – Dossetti G. L. – Jannou P. – Leonardi C. – Prodi P. (a cura di), Bologna 1991.

*Sacrorum Conciliarum: nova et amplissima Colectio*, J. D. Mansi (ed.), tom. III, Florentiae 1759, col. 882.

Banfi, A., *Habent illi iudices suos: studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Milano 2005.

Bardy, G., «San Giovanni Crisostomo», in Fliche A. - Martin V., (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. IV, Torino 1977.

---

Dalla fine del secolo V, uno dei loro uffici più importanti, quali avvocati della Chiesa, sarà l'attività diplomatica.

<sup>44</sup> J. D. Mansi, *op. cit.*, col. 778.

<sup>45</sup> Cfr. A. Bugnini, «*defensor ecclesiae*», *Enciclopedia Cattolica*, IV (1950), coll. 1301-1302.

- Bertola, A., «privilegium fori», *Enciclopedia Cattolica*, X, Firenze 1953, 44-45.
- Bihlmeyer, K. – Tuechle, H., *Storia della Chiesa*, vol. I: *L'antichità cristiana*, Brescia 1960.
- Bolognini, F., *Lineamenti di Diritto canonico*, Torino 1996.
- Boy, J. F. C., «La episcopalis audientia de Constantino a Juliano el apostate», *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 83 (2016), 120-134.
- Boy, F. C. – Javier, F., *La "episcopalis audientia". La justicia Episcopal en las causas civiles*, Valladolid 1985.
- Bugnini, A., «defensor ecclesiae», *Enciclopedia Cattolica*, IV (1950), coll. 1301-1302.
- Cayré, F., *Patrologia e storia della Teologia*, vol. I, Roma 1936.
- Chiappetta, L., *Il Codice di Diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, vol. I, Napoli 1988.
- De Francisci, P., *Sintesi storica del diritto romano*, Roma 1968.
- Del Giudice, V., *Nozioni di diritto canonico*, Milano 1970.
- Doefler, M. E., «Social Justice in Early Christianity», in P. Barmash (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Law*, Oxford 2019, 525.
- Ferraris, L., *Prompta bibliotheca canonica...*, vol. I, Romae 1885, voce, *advocati ecclesiarum*, 141-148.
- Fliche, A. – Martin, V., (ed.), *Storia della Chiesa*, vol. III/1: *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, Torino 1977.
- Généstal, R., «Les origines du privilège clérical», *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 32 (1908), 161-212.
- Garcia y Garcia, A., *Historia del derecho canonico*, vol. I, Salamanca 1967.
- Humfress, C., *Thinking Through legal pluralism*, in Duindam J. – Harries J. – Humfress C. – Hurvitz N. (edd.), *Law and empire: ideas, practices, actors*, Utrecht 2008.
- Jedin, H., *Storia della Chiesa*, vol. II, Milano 1977.
- Lefevre, Ch., «privilège», *Dictionnaire de Droit Canonique*, tom. VIII, Librairie Létouzey et Ané, 1962, coll. 225-226.
- López, A. A. – González-Salineró, R., «Codex Theodosianus 16.2.12 and the Genesis of the Ecclesiastic Privilegium Fori», *Journal for Late antique religion and culture*, 13, (2019), 3-4.
- Mommsen, Th. – Meyer, P. M., *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Weidmann 1991, vol. I/2.
- Montan, A., *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa*, Bologna 2000.

- Pal, M., «*Episcopalis audientia* nelle fonti del Diritto romano da Costantino a Teodosio II», *Folia canonica* 8 (2005), 207-220.
- Pătrașcu, D. Gh., *Patrologie și patristică*, (sec. IV-V), vol. II, Roman 2008.
- Pilara, G., «Sui tribunali ecclesiastici nel IV e V secolo. Ulteriori considerazioni», *Studi Romani* 3-4 (2004).
- Pinto, V. P., *Commento al Codice di Diritto canonico*, Roma 1985.
- Quasten, J., *Patrologia*, vol. II, Marietti 1969.
- Savagnone, F. G., «Le origini del sinodo diocesano e la *interpretatio* alla c. 23 CTh. 16, 2», *Studi in onore di B. Brugi*, Palermo 1910, 565-600.
- Stickler, A. M., *Historia iuris canonici latini. I: Historia fontium*, Pas-Verlag 1974.
- Van Hove, A., *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*, Mechliniae-Romae 1945.

## FAUSTUS. THE MYTHICAL MEMORY

ISTVÁN JÓZSA<sup>1</sup>

**Abstract:** The figure and story of Faustus is part of the European cultural heritage, and as it usually, even inevitably happens with legends, it lives further in the adaptations of later periods and authors<sup>2</sup>. It is mainly linked to Goethe's name, his figure became well known and immortal in his works. Ever since Goethe, all authors – who respect themselves – in German literature must write a new Faustus, while in other nation's literatures newer and newer paraphrases were born, which on their turn gave rise to further adaptations, and the scientific, aesthetic etc. literature also has gotten richer. However the canonized, more precisely, classicized framework of interpretation is not transgressed by any of the newer writers and poets of the past centuries, moreover it is only the form of the legend that is rewritten – naturally with the aim of modernization. All of that as part of the literary heritage. As far as the problem of original sources is concerned: what can be regarded as a source and what is adaptation, which are the works that motivated writers, are just a matter of the preliminary work of the interpretation. On the other hand the problem that within the ancient, mythical tradition there is an original, ancient Faustus legend, does not raise any attention as that is “mere raw material”. The truth is ... that the beginning that has been preliminarily, yet directly definitory for centuries, is that original force that is given in the topic and thus it is difficult to bring it to the surface, preferably independently from the heritage that was built upon it. As far as the time dimension is concerned, we are searching in an undefineable, open past, moreover it is most probable that the legend itself is not entirely original, so to say, but it is the adaptation of a more ancient idea or topic. And by this its symbolism and hidden semantics lose their European characteristics.

---

<sup>1</sup> Assist. Prof. Dr. István Józsa, Babeş-Bolyai University, Faculty of Arts, Hungarian Department. E-Mail: jozsa\_jozsa@yahoo.com. Address: RO-400202 Cluj-Napoca, Str. Horea, nr. 31.

<sup>2</sup> It was written by Goethe, Heine, Lessing, Thomas Mann; through their works did his figure become part of the public knowledge, but we could continue the enumeration of names of classical writers and their followers with contemporary authors as well.



**Keywords:** Faustus – origins of the legend; “Sin” – the knowledge of the deviation from the divine conception; Presence of the idea in the mythologies; Literary adaptations; History of the idea before Goethe’s masterpiece.

Thinking in the perspective and dimension of millenniums, it is not only the “message” but its “presentation” that is primary, although there is a vast philosophical, aesthetic, literary literature and who knows what other kind of analysis on the topic of “what” and “how”, about the figure and story of Faustus, its symbolism, hidden semantics etc., etc. But the heavy message that is unperceivable for the mind is the fact of the rebirth itself, that is why was the subject adapted and why precisely then, around the year 1500, in the renaissance.

Who is Faustus?

When going through the literature, there is one common feature in all of them, that is that they deal with Faustus as a cultural problem, a specific renaissance literary topic. His figure was deduced from Prometheus<sup>3</sup> – however what Faustus did was not a sacrifice for others. Faustus is exclusively driven by the will of *personal* cognition – he might be considered an estranged Prometheus-descendant.

Ioan Petre Culianu in his book entitled *Éros et magie á la renaissance. 1984*, written with great erudition according to Umberto Eco, follows the origins, the migration and the adaptations of the topic, presents the renaissance context in the relation of eros and magic. He analyses two original versions of the legend, the sources of the Spiess-folkbook are traced back to the antiquity, while the German historical tradition is followed back to earlier centuries. According to him, Johan or Jorg Faust is the symbol of the renaissance conquered by reformation.<sup>4</sup> According to Hans Biedermann the story of Faustus reflects the simple renaissance person’s fear from science.<sup>5</sup> Kurt Selinmann describes the example of Teophilus, the “Faustus of the Middle Ages” in *Höllenzwang* (The constraint of hell), which is an occultist collection of black magicians and associates of the devil.<sup>6</sup> Lutz Röhrich, in his paper *Az ördög alakja a népköltészetben* (The figure of the devil in folk poetry) comes to the conclusion that Faustus represents the

<sup>3</sup> E.g.: M. Moroianu: *Marii damnați*. Editura muzicală, București, 1983; or see the entire literature on Milton etc., etc.

<sup>4</sup> I. P. Culianu: *Éros et magie á la renaissance. 1484*. Flammarion, Paris, 1984.

<sup>5</sup> H. Biedermann: *A mágikus művészetek zseblexikona*, Kentaur Könyvek, Budapest, 1989.

<sup>6</sup> K. Seligman: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*. Gondolat, Budapest, 1987, 146, 192-193, 197.

entire frustration of consciousness of the science that becomes emancipated from theology.<sup>7</sup> According to Serge Hutin's book, *L'alchimie*, alchemy was a means to understand nature, whereas the alchemist, the magician can be regarded as a forerunner of the later renaissance scientist.<sup>8</sup>

Authors, works, theories.<sup>9</sup> Do we have only theories?

Who is Faustus?

One can regard his lifestory as a mere cultural handhold, or one could discuss it just as a renaissance thought, a literary topic that can be re- and rewritten – however the truth is that it far exceeds the areas of all human disciplines.

Who is Faustus?

While searching and analyzing the “topic”, we have to go back to the antiquity to the B. C. period, as the name or nickname Faustus appears frequently from Greece to Spain. Where does this take, lead the researcher?

Who is Faustus?

His figure and story must be approached, tackled and interpreted as the nature of a vector, as one must speak about its direction. It is not a new metaphor-theory, but we follow the line of rebirths. The direction is senseless and chaotic, undefinable, without it the latter is the concept. We say, “fate” ... The basic idea, that is shaped with and in this topic cannot be linked exclusively to the renaissance or to one specific period, for that matter. If we purify it from the characteristics of the different periods, we can see that the Faustus variants – the stories of Trithemius, Maximus, the magician Simon etc. – are the embodiment of the same idea. Faustus is a symbol. The Faustus idea is an important part of the christian tradition, it is its core.

Who is Faustus?

Faustus as known from the legend is a typical renaissance figure – more precisely he became part of the general knowledge as such. However the human character that he “symbolizes” has been part of the human nature for ever and the renaissance just reshaped it, gave a new human shape to it in Faustus, that is that it was antropomorphized by means known since the beginnings of hu-

<sup>7</sup> L. Röhrich: *Az ördög alakja a népköltészetben*, Etnographia, 1966. 2.

<sup>8</sup> S. Hutin: *L'alchimie*. Presses Universitaire de France, Paris, 1951.

<sup>9</sup> E. M. Butler: *The Fortunes of Faust*. Cambridge, 1952; V. G. Meek: *Johann Faust: The Man and the Myxt*. Oxford, 1930; P. M. Palmer, R. P. Moore: *The Sources of the Faust Tradition*. London, 1966; L. Kratzenbacher: *Teufelsbündler und Faustgestalten im Abendlande*, Klagenfurt, 1967; R. Nye: *Faust, Európa*, Budapest, 1988. etc., etc.

man culture. It is a character, one of the first criteria that are called “fateful” by the early written documents. For instance the Bible writes: “The Lord God took the man and put him in the Garden of Eden to work it and take care of it. And the Lord God commanded the man, “You are free to eat from any tree in the garden;<sup>17</sup> but you must not eat from the tree of the knowledge of good and evil, for when you eat from it you will certainly die.” (Moses 1, 2, 16-17). “Now the serpent was more crafty than any of the wild animals the LORD God had made. He said to the woman, “Did God really say, ‘You must not eat from any tree in the garden?’” The woman said to the serpent, “We may eat fruit from the trees in the garden, but God did say, ‘You must not eat fruit from the tree that is in the middle of the garden, and you must not touch it, or you will die.’” “You will not certainly die,” the serpent said to the woman. “For God knows that when you eat from it your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil.” When the woman saw that the fruit of the tree was good for food and pleasing to the eye, and also desirable for gaining wisdom, she took some and ate it. She also gave some to her husband, who was with her, and he ate it. Then the eyes of both of them were opened (Moses 1, 3, 1-7). The story of the fall has been interpreted in several ways, starting from the literalist interpretation up to the explanation that as almost all the skulls of the ancient skeletons have a hole in them, that means that the brain was eaten and thus the story can be regarded as an early description of cannibalism, many theories have been created. But we must notice that the events gravitate around “knowledge” and “wisdom”, and not around “fate”. As it did happen right after the Fall, the knowledge primarily transmits materialistic, direct information about the world instead of matters of fate that are experienced as convictions and cannot be directly perceived. The story says that the desire of knowing is accompanied by weakness, and as a matter of fact the man chooses the “easiest way”. This is where and how “temptation” works. At this moment the person – naturally we have to disregard the difference in sex – does not believe anymore, but observes, searches, meaning that the wrongly interpreted freedom, the departure from the divine and the dominance of rationalism become the sin, the “luciferic” change and the way. We often say that humanity develops based on a wrong model.

The Faustus-legend is the continuation of the story of the Fall. Moreover, the two stories are virtually the same, their starting point is the same, their basic categories, like “knowledge”, “wisdom”, unpronouncedly “desire of knowing”, then later “temptation”, “damning” as well as their basic conflicts are the same, the

differences that result from the fictive space and time dimensions, and the long centuries between the time of their creation are merely formal and stylistic. "(...) and desireable is that tree for wisdom" – can be read in the Bible. "But there lived in his (that is Faustus who was initially concieved in sin) head some sort of folly, some pride beyond reason, which is why he was always called by his fellows the critical one." "(...) and he wanted to search the basis of the sky and the earth, as he was driven by his curious and pride nature, and once he decided that he would summon the devil cum vocabilis, figuris et conjurationibus, that is with words, signs and charm."<sup>10</sup>

A further metaphor remains, thus – today more because of necessity and not by choice – Faustus, the remains or if you prefer the fraction of Adam and Eve, because he is closer to us and as such we believe his legend to be more understandable.

Who is Faustus?

What was his life like?

Remaining within the frames of the classicized interpretation: is Faustus really a victim? Even martir? ... He is thus the one and maybe the only modern offspring – even if more with the idea and not the method of making a sacrifice – of his smaller-caliber antique – Sumerian, ancient Greek – ancestors. Losing his soul makes the knowledge possible and real, that will call itself "superior". His figure is the only archetype that became the core of our way of thinking and of our thoughts, and that appears dressed as stylish metaphor in different periods, and as the basic stones of our culture fade away, it becomes a gate on the mapping of understanding the realm of the topic that can be rebuilt in all periods. From the point of view of what kind of semantic dimensions it has, many prestigious works prove to be quite earth-bound in their concept. Such a perception of the figure and story of "Faustus", or rather of our self-image is either too narrowed down and incomplete, or it is completely wrong – I would say.

Is there anything more in the fact that Faustus is a renaissance figure? At the dawn of the modern age the intellect of the renaissance man opened to eternity, and this filled him with the consciousness of his own greatness in the moments of the early centuries, and not with the fear of tinyess and vertigo. The great earthly harmony of man and the world was desired, as the sense of incompleteness that suddenly became cosmical, that is the desire for knowledge, stimulated,

---

<sup>10</sup> The Spiess folk book, Frankfurt, 1587, the translation of the scholar Károlyi György.

called, tempted him to his own realization. After the dogmatically religious Middle Ages, on the verge of such a great change, the renaissance, more precisely the early renaissance – that was basically still reliant on the religious, biblical, Jewish-Christian tradition<sup>11</sup> – chose, or warned itself in the story of Faustus, then “having sold his soul”, it continued its renewal being determined by the ancient, mainly Greek tradition of rationalism. That is that the history of the renaissance philosophy was in fact written in that of the initially theologian Faustus, whereas his story can be found in the story of the Fall. The story of our renaissance thinking ... “what happened at the turning point of the Middle Ages and the Modern Age, if there is no sense of talking about the collapse of the Christian culture, and it is unjustified to regard the Middle Ages as the only and most pure form of Christianity? – asks Fejér Ádám. – What should we think about these changes, if the renaissance cult of antiquity did not mean the rebirth of ancient culture, but it satisfied the intellectual needs of Christianity that was shaping its newer story line? The Middle Ages are usually regarded as an aristocratic society and as its opposite the modern ages as the beginning of bourgeoisie. If the phenomena of the modern ages are considered from the point of view of the history of politics and of economy, that is from the point of view of event-history, and we link our statement to these, then there is no need to contest it. However if we attempt to capture the intellectual-cultural basis of the Middle Ages and the modern ages, from the point of view according to which it is impossible to affirm that the antique culture was renewed and that Christianity became weaker or even died out, then we obtain a different picture: we would regard the Middle Ages as a bourgeoisie society and the modern ages as an era based on the primacy of aristocratic intellectual-cultural society.”<sup>12</sup> – Analysing and concluding from the proper level of abstractions of epistemology, a partial conclusion is the following: from the rapid, humanity-wide absolutization of rationalism, a – so called – modern parable, myth, legend was born that used specific metaphors. About what exactly?

Man is a rational being – according to the old commonplace. After the century-long philosophical theories and explanations, it is unnecessary to rediscuss this matter in depth, it is enough to say that conscience came to realize its killer character in time. In our train of thought – directly or indirectly – we have followed the philosophy that denies the primacy of thought and that propagates the

<sup>11</sup> See Á. Heller: A reneszánsz ember.

<sup>12</sup> Á. Fejér: Mi született újjá a reneszánszban? Korunk, 1997. 9.

elimination of the reflexive almightiness of conscience, to be more precise we have followed the hermeneutics of Heidegger and Gadamer. The contemporary way of thinking as well as the many centuries long philosophical trend that denies the primacy of the mind do not say anything else or anything more than the Biblical story. What we affirm and how we affirm it nowadays is the following: the hermeneutics and hermeneutical analysis of Heidegger and later of Gadamer have proven without doubt the necessity of denial. – The conclusion – if correct – is very serious. Man is not a rational being originally. A series of statements. So far there is no such philosophy or rational ideology that could have answered or solved this contradiction, and the Faustus-legend, having a two-poled conflict system – man and devil – presents yet another deterrent example in the figure of the doctor, and in its conclusion it urges to practise religion. In the Bible we find a clear answer. Man was not created as a rational being – we may interpret the notion of “creation” either as a religious term, or as a metaphor of evolution –, he became rational as a result of the “fall”, as a victim of delusion, thus the paradox from above. We often say today – using the terms of social sciences – that humanity follows an incorrect model. Hence the question: what is the right way and where can we find it? Science is mute here. Lacking a proper response, we must turn to the Bible once again, because that is the only book with such a complex system of thought that can offer an answer – in the figure and actions of Jesus.

The reasoning from above supposes – even if unsaid – another, in relation to the discussed denial, superior idea. When regarding the problem of why the topic was reborn in the renaissance, we come across another question: is it possible that man was aware throughout the evolution of its civilization and culture that his was not the right way, meaning that “it was evolving based on a faulty model?” Would it be possible that the birth of the Faustus-legend, more precisely the adaptation of the story of the Biblical fall could be traced back to this latently existing idea? There is the divine prohibition in the Bible.

By linking the above sketched points, we come across the directionality of the same vector, its very concept. The figure and the story of Faustus is the rebirth of the same ancient idea that was the basic element of the human life program from the very beginning, that was only given shape by the renaissance, or rather it was given a new shape. Only when approaching it from an existential, ontological point of view can we see that the Faustus-topic, the Faustus-symbol, the Faustus-idea is in fact the rediscussion of the fall, of the original sin, of the idea of deviation from the divine concept; the rediscussion of the temptation and the

approach to the negative side; of how man became a rational being according to the Jewish-Christian tradition. The thought has lived in the depth of the human mind and soul from the beginnings and we can find it in the sacred texts called myths of other continents, cultures, nations, in the adaptations of newer ages.

After Prometheus we follow Phoroneus who was "(...) the first who found out how can the fire be used that was stolen by Prometheus."<sup>13</sup> The Pândala brothers from India, the heroes of divine origin of the Mahabharata were also fighting for the man.<sup>14</sup> The Georgian Amiran is also enumerated in the same line with Prometheus, Samson, Heracles, Theseus, Perseus.<sup>15</sup> The idea of the "sin", the mistake, the deviance is also present in the earliest Hebrew myths.<sup>16</sup> The same turning point is symbolized in the upanisades by Nâciketa's fire,<sup>17</sup> by the story of Purusa<sup>18</sup> and in the Hittite mythology by the myth of Telepinus.<sup>19</sup> In the Chinese mythology Fuxi and Nuwa give the fire as a gift to the people and the birth of musical instruments is also linked to them, they are the main figures of the "golden age".<sup>20</sup> The mythology of Oceania the turning point is represented by Maui's sacrifice,<sup>21</sup> in the sacred book of the Mayan Indians, in the Popol Vuh, it is the resumption of the universal vision in the Book of Wisdom,<sup>22</sup> whereas in Africa, the story of Szungyata.<sup>23</sup> An Indian story: a mythical being with many legs is walking gracefully, because he is of divine origin, and he thinks it is his task to get to know his own self. He imagines that the seventh pair of his legs steps forward, so what is it that the thirteenth does? It is said that in that very moment the thirteenth

<sup>13</sup> Robert Graves: A görög mítoszok, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981, 282.

<sup>14</sup> Georges Dumésil: Mit și epopée, Editura Științifică, 1993, 37–72, 961–962.

<sup>15</sup> Imre Trencsényi-Waldapfel: Mitológia, Gondolat, Budapest, 12–13, 15.

<sup>16</sup> Trencsényi-Waldapfel: Mitológia, 53–54.

<sup>17</sup> Paul Deussen: Filosofia Upanișadelor, Editura Tehnică, București, 1994, 56.

<sup>18</sup> Rig Veda, X, 90. Cele mai vechi upanișade. Editura Științifică, București, 1993, 225–226.

<sup>19</sup> Gândirea hittită în texte. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, 185–192.

<sup>20</sup> Yuan Ke, Miturile Chinei antice, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, 57–80.

<sup>21</sup> Rosalyn Poignant, Ozeanische Mythologie, Polinesien, Micronesien, Melanesien, Australien, Emil Vollmer Verlag, Wiesbaden, 65–66.

<sup>22</sup> Popol Vuh, A maya-kicse indiánok szent könyve, Helikon, Budapest.

<sup>23</sup> Szungyata, az oroszlán fia. Mandinka hősenek, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983.

pair of his legs cramped. Ever since that moment it was not the spontaneous life program, but his will.<sup>24</sup>

One thing is certain. In the Jewish-Christian tradition there is only one story for the topic in question. The first, monumentally simple nine lines of Genesis. The others are just models, mute adaptations.

### The example of John Milton

Who is Faustus?

We follow the history of an idea, the reality, the birth, the existence of fiction as the abstraction of collective consciousness, that is we do not primarily describe, interpret and evaluate that creative invention through which the authors of literary works, humanity-poems processed, transformed into literature the idea that survived and was renewed over and over again throughout centuries and millenniums and that was readily handed to them, inherited, bequeathed throughout generations. Milton's *Paradise lost* is the *how* of the reoccurrence, its English renaissance version, the interpretation focusing on the literary characteristics is not enough for its understanding.

The first most important question would be: why is there the idea again, the idea of the existential turning point, that is the core matter of all nation's texts based on the ancient knowledge. Naturally the renaissance itself tried to answer this question – that is how the story of Faustus was born.

Who is Faustus?

What happened in the renaissance? Because here and only here is it possible to truly grab the Aristotelian goals, in our case the intention to refine morality and the effort to strengthen faith. Of course we keep saying that the antique Greek tradition renewed itself – but this phrasing is blurry, thus leading to major mistakes. This verb form is tricky, almost like suggesting that the Greek tradition – who knows why? – simply took actions in its own hands and renewed itself. No, that age was the age of a series of genius authors, those people lived the experience of existential depths and used the cultural treasures of previous centuries for self-expression. For an artist it is self-expression that is important, when the creator ego reaches cosmical size, its intellectual space can be measured to the

---

<sup>24</sup> The text is a ten thousand year old forerunner of the contemporary discoveries of psychology.



universe. The antique Greek tradition, one of the peaks of the European culture, they found an excellent foundation. "Life". That is what interests Salamon, Dante, Petrarca, Bocaccio, Leonardo da Vinci, Michelangelo and Chaucer. And later Andrej Tarkovskij as well. It is clear, the idea, the ancient idea becomes actual through the intellectual experience of the existential turning point from the once actual and by now the deepest, most universal layers of culture. The big group develops until the present of the author through the level of the small group to the personal level. Let's take a look at the road the idea has travelled: it all loses its time-boundedness and becomes timeless, more precisely eternal. Or rather in its historical definiteness it appears in different ages in various trendy forms.

The English – and the whole Western-European – philosophy is a continuation of the Greek tradition, so at a first glimpse it seems to be correct to derive the figure, the topos of Satan from the revolt of Prometheus.<sup>25</sup> The titan mediates between the divine and the human world, but with the turning point the man got into the possession of something that was forbidden by God. Satan moves against God and against man, he does not turn against God for man, but for his own victory. He just uses the man, the man is only a medium for him. Faustus mustn't and can't be derived from Prometheus, because knowledge, more precisely rational knowledge, or self-reflection, the ability, function, activity of Rationalism spelled with capital letter, the activity of the "Satan" is the story of becoming a *creator*, of imitating God. This is what Prometheus wants, according to some myth variants. He creates the man, that is for man he is the creator. For Faustus through the Jewish-Christian tradition the one called Satan also became a creator.

Milton?<sup>26</sup> He dramatized the inherited idea that survived until his age, the first great topic of humanity and its antecedence-structure. These roots are important, defining. At first we must state that they are *beyond literature, rather: they are pre-literature*. As the existence states itself. Is it literature already? No, definitely not, this is the level of ontological foundation. Only after the analysis of this becomes it possible to evaluate the linguistic presentation, the authorial invention, the poetic performance, and following that the literary interpretation can start to live when conscious about the precedents.

---

<sup>25</sup> John Broadbent: *Paradise Lost*, Books I–II, Cambridge at the University Press, 1972.

<sup>26</sup> He thinks in Biblical terms, talks about the existence, does not say anything new, does not want to uncover anything new in fact.

What is the philosophical framework within which it is possible to grab Milton's work? First of all it is important the way he handles the symbols, the way he adapts the ancient tradition submerging to its archetypal levels. The symbolic characters, situations, changes, the whole "story" seems to be a mere retelling of what is in the Bible at first. In the characteristics, relations and hierarchies of the characters there is no change, the archetypes and the symbols are well known. So why does Milton write it and tell it again? Many consider that it was a revolt against the "usurper", but to derive the work from the system of society or from its relation to society is not enough.

As far as the creation of symbols is concerned, the first and most important aspect is that he rewrites the well known, inherited story from the point of view of the Satan – and when regarding this it is not only important what many have emphasized so far, that is that he became a hero, because he unites the properties of other heroes.<sup>27</sup> But this is how it becomes clear that the loss of paradise is the repetition of his fall at a smaller, more human scale. Two points define a line in this case, too, because in Milton's work with the appearance of the Faustus legend the paradigmatic axes, which leads our way of thinking, which feeds the reality of fiction, which leads the superior reflection, is clearly drawn. The author continues the Greek tradition, this is the Platonic philosophy, in which the earth is the imitation of heaven and this is the shadow world. Thus we find the continuation of the Greek tradition in the way of the rethinking as well. The fate of man is the repetition, the shadow of what happened previously in heaven, says Milton.

---

<sup>27</sup> John Boradent: *Paradise Lost*, Books I–II, Cambridge at the University Press, 1972; John Milton: *English Minor Poems. Paradise Lost. Samson Agonistes. Aeropagitica*. William Benton Publisher, Enciclopedia Britanica, Inc., Chicago, London, Toronto, 3.; Stepford A. Brooke: *Milton Maximillian and Co. Ltd.*, London, 1909, 87-91., 140.; Carl Eilmer: *Miltons Das Verlorene Paradies*, Bibliographisches Institut, 14-15.; *Paradise Lost and Other Poems* edited, with introduction by Maurice Kelley, published by Walter J. Black, New York, (1943) XIV.; *Milton's Paradise Lost*, Edited with Introduction and notes by C. F. Gregory, N. A. G. Ball and Sons Ltd., London, 1915, XII., XXVIII.; *Outline of 17th Century English Literature*, Edited by John Henderson, N. A. Forum House Publishing Company, Toronto-London-Sydney-Auckland-Capetown-Singapore, 1969, 104-105, 112-124; George Williamson: *Milton and Others*, Faber and Faber, London, 1965, 15-16, 42-65.; etc. – we could continue the examples. Until the end of the 20th century the scientific analysis was carried on within the same philosophical frame.

Is the renaissance Milton then? He rewrites one of the most frequent, most characteristic topics of the age in an English renaissance way, in a way that is based on the Greek, Platonic, Jewish-Christian tradition with great poetic power. The further interpretation already becomes literary, the analyses of the motifs, the rhythm etc. has been done for centuries by many researchers. So the above statements are not really a continuation of these but they can be considered as their precedents.

The prefiguration of the story of Faustus is the story of Satan in heaven and it is this prefiguration that is written, dramatized by Milton in his work with the title *Paradise Lost*. The “sin”, the idea of deviating from the concept of creation was dealt with at length in the renaissance, many excellent writers came to the conclusion that the only option is to find some kind of way back. And in the end we say: “the renaissance”. What happened? Why? The question is basically related to historical philosophy, but ... can we find an answer from Milton?<sup>28</sup>

Thus the story is the same, so what was that basic dynamism that brought to light this thought again? There seems to be an answer getting shape as we can observe that – during the whole time it is the other tree, the other tree standing in the middle of the garden that the story is about. This forbidden tree is one of the first time-metaphors, it has a correspondent in all nation’s mythology. This concept, the experiment to find the way back was parodied by George Bernard Shaw in his “metabiological pentateuch” with the title *Back to Methuselah*. The two basic human desires, motivations, the two basic dynamisms that determine the existence. And based on these two motivations the searches, the mistakes, the losses of measure – and their consequences, that entirely fall back on the person himself. “Sin” and “penance”, perhaps “absolution” and “clemency” as the Book states, are the concepts that lead this way of thinking, enlightenment as the philosophy, that calls itself scientific, names it.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> In the famous allegory of the second chapter, yes, which is from the apostle Jacob I. 15: Then when desire was conceived, sin gave birth to sin, and sin, when it happens, conceives death.

<sup>29</sup> The concept independently from the different ways of stating it is one and the same. We could enumerate the examples following the adaptations of this concept up to Esterházy Péter’s novel with the title *Fuharosok*, up to Steven Spielberg’s film *The Duel* and up to Francis Ford Coppola’s last film.

### The example of George Bernard Shaw

Who is Faustus?

The diversion from the devine concept began at the Greeks, in the world of titans, on the mediating level between the devine and the human world, Prometheus, the titan, the mediator is the only one who expiates, he bares the consequences on his own. The man – enjoys the blessings of the recieved gift and then there is no mention of the man in the story of Prometheus. The king of the gods could have punished the man in some form as well, could have taken back the gift from Prometheus etc. The turning point described with the metaphor of the stealing of the fire and offering it as a gift is a change in the great process of human and earthly life – which could have been corrected in some way by Zeus or another creator god. However there is no allusion to any such interference anywhere in the world, in any nation’s ancient mythical traditions. The way back? The possibility does not even occur in the Greek and Roman traditions, in the prechristian period until the turning point registered in the Jewish-christian tradition, until Jesus. Following the christian philosophy, the European self-reflection, we must mention Shaw’s work with the title *Back to Methuselah*. With the fruit from the tree of wisdom the lifespan of man becomes shorter – in the “metabiological” text the way back is represented by man’s will. Following the rebirths of the Faustus concept: it is probably the only literary, artistic experiment to find a way back in the 20<sup>th</sup> century. The work is the story of the absolutization of man’s will, in fact its parody, because it exaggerates to such an extent that it can only be a parody. The “solution” does not come from heaven, it is not the grace of god, just human striving. The story of Faustus leads from a fictive into an imaginary “solution”. The “metabiological pentateuch” with the title *back to Methuselah* can only be a parody. George Bernard Shaw thinks consequently.

### The example of Franz Hodjak Prometheus from Middle-Eastern-Europe

Who is Faustus?

Let’s say in Middle-Eastern-Europe ...? An offspring of Prometheus?

It’s a fact that *this* Prometheus, ours, has little to do with *that* Prometheus, the “real one”. But here in fact *this* is the real one, the other one is just a Greek idea,

let's see, how does this work ... André Gide in his almost-prose,<sup>30</sup> *Prometheus Il-bound*, correlated to the 20<sup>th</sup> century background comes forward consequently with this concept and carries it through: "But sir, we all have an eagle." However in the relation individual–Titan–world he only grabs a fraction of the changes. The changes of the Prometheus and Faustus concept are more important, because when looking at and analysing the world through the symbol, all relations start and return to it.

The true nature of our Prometheus, the Prometheus of Middle-Eastern-Europe could only be reflected by such a poet ... who could create under the pressure of the most fascist "order". Franz Hodjak was a poet from Kolozsvár (Cluj), and in fact he fulfilled his poetic, existential, human obligation when he wrote his poem.

Prometheus II

now look  
the birds die out  
in crowds  
gather the new thoughts  
of prometheus

what comes  
if one day  
do not maul  
do not hurt other eagles

so with eternal fate  
does he shape  
man to his own image  
so he becomes  
himself in the end  
like he

amongst doubts  
he is pressed

---

<sup>30</sup> Due to this "almost" character, it is very difficult to identify the genre of this text.

thrown into the anonimity  
of joys  
problems  
thoughts

and from the ever-gloss  
just like consolation  
the martyrdom remains  
you must never  
you mustn't  
become a martyr ever<sup>31</sup>

In the case of *this* Prometheus the tragedy is the smothery identity-change that is due to a changed existance in which the Prometheus symbol forms a crossing from an epistemic, cognitive character<sup>32</sup> towards a gnostic Prometheus notion. Thus he is forced to withdraw from his original place fixed by the determined characteristics, from the boundary of the situation- and type-motif into the sphere of some situation-motif. He had lost all the characteristics of his rebellious type, that is he is forced to undergo the rules of any given life situation. As a consequence of all these, there are two parallell, but opposite eternities suggested by the theme: the relationship between the titanic martyrdom and being closed into our everyday life is changing. In the works of Aeschylus, Shelley etc. in the relation titanic existance versus human existance, the eternity of the titanic martyrdom presupposes the eternity of the *compulsorily* everyday martyrdom, yet they remain in opposition. Reading Franz Hodjak's poem we realize due to the excellently formed, ironically estranging effect and it becomes clear that one might, very well might be the continuation of the other! From the three levels, spheres of the initial world order or better said world model the devine is not present anymore, it is not even mentioned – yet grave in its absence too –, and we just observe the titanic sphere disappearing. While the other Prometheus faces up to the devine to defend the man even at the expense of his life and immortality, here we see another Prometheus, the consequences of his action: he is eaten up by the small, well-protected world. Expressed or unexpressed, but there is an

<sup>31</sup> The poem was translated into Hungarian by Józsa István. Korunk, 1994, 11. 3.

<sup>32</sup> Hesiodos Theogonia, VI. century B.C., Aeschylus: Prometheus Bound, 470 B.C.

entire history, an entire world order in the tragedy of this other Prometheus, only a poem can become a world model in such few words. There is only one sphere, one and only one – is it clear? – one and only one. Our Prometheus has to come down from above, or he just falls from above; his road from the titanic otherness leads from unselfishness to selfishness, to the martyrdom of a selfish nation. “and from the ever-gloss / just like consolation / the martyrdom remains / you must never / you mustn’t / become a martyr ever.”

From martyrdom to martyrdom. But what a difference!

Is this process irreversible?

What did Faustus understand from this?

### The example of Mikszáth Kálmán

Who is Faustus?

The text entitled *A hályogkovács* by Mikszáth Kálmán reformulates the same answer. The work is a frame-story, “Rahmennovelle”, a characteristic genre of German romanticism, and due to the German-Hungarian, Hungarian-German relations, it is not rare in the Hungarian literature either. The frame: the young author writes a letter to the Master. It is possible, that it is real, it happened once, but it is also possible that the Master was thinking once about the genesis of the thoughts and created a fictional frame. It is not important in the end, as Mikszáth Kálmán himself wrote a few thoughts about fiction that are still actual. The image: the story of the “cataract smith”, in the way that consciousness means the end of the miracle. The main character is by no means the cataract smith, but Mikszáth Kálmán himself, as he speaks about his author-self all through the short story. But in fact not even him – but the embodiment of the idea. The contemplation and meditation about the process of creation is written in prose.<sup>33</sup> The main character is in fact the creative spirit and when sketching the hierarchy of its manifestation, we describe character structure, system of motifs etc. The interpretation of the basic idea is more important, however, the work has to be regarded as a compound sentence, an answer given to an eternal question. How should one write a masterpiece? The main clause: I don’t know, says the Master. The main sentence: I don’t even want to know. The clause that explains the cause:

---

<sup>33</sup> As Novalis, Goethe, Schiller, Balzac, the great minds of the European romanticism and realism recorded this idea.

because the same would happen to me, as ... Following the relationship of frame and image: the frame is important, it does not protect, hold the picture as usually, but the picture exists for the frame. Indian myth, Central-American holy book, Indonesian, Chinese wisdom, African tales – the text of the Hungarian realist writer, Mikszáth Kálmán, is in fact the opposite of what is written in the first book of Genesis. It is a monumental, cosmic idea that all nations and authors have dealt with regardless of race, continent, culture, age, distances in space and time. The short story of a single figure recorded in prose with aristocratic simplicity. The creation of the master. The work is in the same time text and meta-text, the human figures who process the text, “hold” the meta-text, and thus the text is in fact the history of an interpretation. Moreover, the history of *the* interpretation. Wisdom after Moses.

Is it a 19<sup>th</sup> century work? A realist work? It would be a sign of shallow analyses, methodological unpretentiousness to simply regard it as a representative piece of a certain literary period. The text can be truly understood and analysed within the framework of the Faustus-paradigm, while the work as a metatext, because it is primarily that, the assessment and mapping of the mental space of the Faustus-paradigm. The Master, as all great creators, reaches the final frontiers of human cognition, the furthest point ever reached by human mind. There is no road leading forward in myths or in the ancient knowledge of different nations either.

Mikszáth Kálmán worked out the only lively alternative. His answer is always relevant and valid, no matter where and how.

### **Partial conclusion**

Who is Faustus?

Adam and Eve’s mistake was a momentary, transitory, temporary indecision, Faustus however firmly rejects the Creator, and makes an alliance with the devil. Faustus is the most extreme example of man, who – as we know – after the first human pair was conceived in sin – and perished in sin. As the self-satisfied Ration lives, develops, leads its own road. Tat twam asi. In all centuries of history, no matter where and how.



## Bibliography

- Biedermann, H.: A mágikus művészetek zseblexikona, Kentaur Könyvek, Budapest, 1989.
- Broadbent, J.: *Paradise Lost*, Books I–II, Cambridge at the University Press, 1972.
- Brooke, S. A.: Milton, Maximillian and Co. Ltd., London, 1909.
- Butler, E. M.: *The Fortunes of Faust*. Cambridge, 1952.
- Culianu, I. P.: *Éros et magie á la renaissance*. 1484. Flammarion, Paris, 1984.
- Deussen, P.: *Filosofia Upanișadelor*, Editura Tehnică, București, 1994.
- Dumésil, G.: *Mit și epopee*, Editura Științifică, 1993.
- Eilmer, C.: *Miltons Das Verlorene Paradies*, Bibliographisches Institut, 14-15.
- Fejér, Á.: *Mi született újjá a reneszánszban?* Korunk, Szeptember 1997.
- Graves, R.: *A görög mítoszok*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981
- Gregory, C. F. (ed.): *Milton's Paradise Lost*, N. A. G. Ball and Sons Ltd., London, 1915.
- Heller, Á.: *A reneszánsz ember*, Budapest, 2008.
- Henderson, J. (ed.): *Outline of 17th Century English Literature*, N. A. Forum House Publishing Company, Toronto-London-Sydney-Auckland-Capetown-Singapore, 1969.
- Hutin, S.: *L'alchimie*. Presses Universitaire de France, Paris, 1951.
- Ke, Y.: *Miturile Chinei antice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
- Kelley, M. (ed.): *Paradise Lost and Other Poems*, published by Walter J. Black, New York, 1943.
- Kratzenbacher, L.: *Teufelsbänder und Faustgestalten im Abendlande*, Klaugenfurt, 1967.
- Meek, V. G.: *Johann Faust: The Man and the Myxt*. Oxford, 1930.
- Milton, J.: *English Minor Poems. Paradise Lost. Samson Agonistes. Aeropagitica*. William Benton Publisher, Enciclopedia Britanica, Inc., Chicago, London, Toronto, 1952.
- Moroianu, M.: *Marii damnați*. Editura muzicală, București, 1983.
- N. N.: *Cele mai vechi upanișade*. Editura Științifică, București. 1993.
- N. N.: *Gândirea hittită în texte*. Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- N. N.: *Popol Vuh, A maja-kicse indiánok szent könyve*, Helikon, Budapest, 1984.
- Niane, D. T.: *Szungyata, az oroslán fia*. Mandinka hősnének, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983.
- Nye, R.: *Faust*, Európa, Budapest, 1988.

- Palmer, P. M. – Moore, R. P.: *The Sources of the Faust Tradition*. London, 1966.
- Poignant, R.: *Ozeanische Mythologie, Polinesien, Micronesien, Melanesien, Australien*, Emil Vollmer Verlag, Wiesbaden, 1975.
- Röhrich, L.: *Az ördög alakja a népköltészetben*, Etnographia, 1966.
- Seligman, K.: *Mágia és okkultizmus az európai gondolkodásban*. Gondolat, Budapest, 1987.
- Trencsényi-Waldapfel, I.: *Mitológia*, Gondolat, Budapest, 1974.
- Williamson, G.: *Milton and Others*, Faber and Faber, London, 1965.

**BUCHREZENSION:  
REFLEXIONEN AUF EIN WICHTIGES BUCH EINES PSYCHIATERS  
ÜBER DIE PSYCHIATRIE:  
STEFAN WEINMANN, DIE VERMESSUNG DER PSYCHIATRIE,  
TÄUSCHUNG UND SELBSTTÄUSCHUNG EINES FACHGEBIETS,  
KÖLN: PSYCHIATRIE VERLAG, 2019, 283 SEITEN**

**DR. OTTO ZSOK<sup>1</sup>**

### **1. Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Psychiatrie<sup>2</sup>**

Es ist immer gut, lebensfördernd und sinnvoll zu wissen, worüber wir reden, wenn wir – als Ich und Du, oder als „ich, der psychiatrische Fachmann“ (weiblich mitgemeint) und „du, der depressive oder schizophrene Patient“ – miteinander reden und Lösungen finden wollen für, sagen wir, bestimmte psychische Probleme, und dabei wir beide bemüht sind, auch das eigentliche, das wahre Geschehen bzw. die realen Ursachen meiner psychischen Probleme erkennen zu lernen.

Was aber, so fragt der Psychiater Stefan Weinmann in seinem Buch, wenn wir nicht wissen, worüber wir eigentlich reden? Was dann, wenn der unter einer psychischen Störung Leidende, nach einigen mehr oder weniger verständnisvollen Gesprächen (der sogenannten „Basispsychotherapie“) nach dem gängigen Paradigma – nämlich medikamentös – behandelt wird? Chemisch-medikamentös behandelt, weil man in der biologischen Psychiatrie davon ausgeht, „dass Medikamente bei den jeweiligen Störungen [Depression, Schizophrenie] eine Rolle spielen“ (S. 41). Doch stimmt das wirklich? Nein, in vielen Fällen stimmt das nicht, denn der Eingriff ins Gehirn erweist sich nur selten und bei wenigen Menschen als wirklich heilsam, so Weinmann. „Der Medikationsreflex in der Psychiatrie ist so groß und so eingeübt, dass kaum ein Patient, der in eine klassische

---

<sup>1</sup> Dozent und Logotherapeut am Süddeutschen Institut für Logotherapie und Existenzanalyse, Hauptstr. 9 in D – 82256 Fürstfeldbruck. E-Mail: otto@zsok.de

<sup>2</sup> Hinweis: Gedanken und Kommentare, die von mir, Otto Zsok, stammen, sind immer in eckigen Klammern [...] gesetzt. Die Seitenzahl der Zitate aus dem Buch von Stefan Weinmann werden im Text angegeben. Die Quellen weiterer Zitate erscheinen in den Fußnoten. Die Exkurse dienen der Vertiefung des Verständnisses vom Menschen und vom Menschsein im Sinne der philosophischen Anthropologie.

psychiatrische Klinik aufgenommen wird, diese ohne Medikament wieder verlässt“ (S. 41). Und wenn er sie verlässt, geht es ihm in den meisten Fällen nicht besser. Aus diesem Grund und aus vielen anderen Gründen, die in diesem Buch dargelegt und expliziert werden, sagt der Autor:

„Um Täuschung und Selbsttäuschung in der Behandlung von Menschen mit psychischen Auffälligkeiten zu reduzieren, [um die Psychiatrie im guten Sinne weiterzuentwickeln], erscheint ein Paradigmenwechsel im gesamten Fachgebiet dringend erforderlich. Man könnte diesen Paradigmenwechsel als »radikal« bezeichnen, da er Folgendes mit sich bringen würde:

- Eine Abkehr von den konventionellen und gegenwärtig gebrauchten Diagnosen und vermeintlich diagnosespezifischen Therapien
- Eine Beschränkung psychotroper Medikamente auf das Notwendigste
- Einen radikalen Abbau psychiatrischer Betten sowie eine Sanktionierung der Belohnung von den Bettbelegungen in der Psychiatrie
- Eine Öffnung der Psychiatrie in die Gesellschaft hinein
- Eine Offenlegung der Täuschungs- und Selbsttäuschungsmanöver psychiatrischer Meinungsführer und jener, die an den Abhängigkeiten vom psychiatrischen Versorgungssystem verdienen
- Eine starke Förderung von Arbeit und Beschäftigung im sozialen Umfeld psychisch labiler Menschen
- Eine Individualisierung der Therapie und eine Abkehr von der Erstattung einzelner psychiatrischer Leistungen oder Tagessätze von Kliniken.

Ein Paradigmenwechsel würde auch bedingen, dass die psychiatrischen Lehrbücher umgeschrieben, Forschungsthemen und Forschungsmethoden verändert, Ausbildungsinhalte modifiziert und Betroffene zu selbstverständlichen (Co-)Therapeuten in den Behandlungsteams werden. Dies ist aber ein gradueller und langsamer Prozess. Bedeutsame Meilensteine sind aufgestellt und gute Texte sind vorhanden, die uns leiten können“ (S. 242f.).

Der Realisierung dieser Vorschläge stehen heute mehrere Faktoren entgegen: (a) die Macht der Pharmaindustrie; (b) die veralteten, einseitigen, dem Homo humanus nicht adäquaten Konzepte aus der Geschichte der Psychiatrie; und, (c) die Angst vor dem Machtverlust derjenigen, die das „Geschäft der Psychiatrie“ in leitender Funktion – als Ärzte und Vorstände, als Juristen und Politiker – betreiben.

Zu (a) Die Pharmaindustrie – sie ist keine „ethical industrie“, sondern ein *Geschäft*, bei der es vorrangig um *Gewinne* geht, – benutzte bis vor Kurzem die

Psychiatrie wie eine Melkkuh, indem sie der Psychiatrie angeblich auf seriöse Studien basierende Medikamente verkauft hat, die psychische Störungen und psychiatrische Erkrankungen – angeblich – wirksam bekämpfen konnten. Die Wahrheit ist aber diese:

„Wir wissen immer noch nicht, warum jemand depressiv wird oder eine Essstörung entwickelt oder sich von anderen Menschen verfolgt fühlt. Jener Teil der Hirnforschung, der eigentlich den Menschen mit psychischen Problemen (...) gewidmet war, hat diesen am wenigsten geholfen. Keine einzige psychische Erkrankung ist seit dem vermeintlichen Siegeszug der Hirnforschung besser diagnostizierbar oder behandelbar geworden, vielleicht mit der Ausnahme der Alzheimer-Demenz“ (S. 40).

Zu (b) Eine sehr gedrängte Kurzgeschichte der Psychiatrie, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, folgt bald im Exkurs 1.

Zu (c) Was die Angst vor dem Machtverlust der führenden Persönlichkeiten im Fachgebiet der Psychiatrie anbelangt, ist, in dichter Kürze, Folgendes festzuhalten: Forscher und Psychiater sind auch Menschen. Menschen können sich irren. Die Irrwege in der Psychiatrie sind zahlreich. Zuzugeben, dass man sich geirrt hat und dass man seit 30 oder 50 Jahren, trotz biologischer oder neurobiologischer Forschung, auf Irrwegen voranschreitet, weil man immer noch nicht so genau *die wahren Ursachen* der Depression, der Schizophrenie, der bipolaren Störung, der Zwangserkrankung weiß, – das also zuzugeben macht Angst. Die von Abraham H. Maslow dargelegte Kritik über eine bestimmte Psychologie, über einen bestimmten Forscher-Typus in der Psychologie gilt m. E. auch für einen bestimmten Typus des Fachgebietes der Psychiatrie. Maslow schreibt:

„Mehr als alle anderen Wissenschaftler müssen wir Psychologen [und Psychiater] uns mit der erstaunlichen Tatsache des Widerstandes gegen die Wahrheit auseinandersetzen. Mehr als vor jeder anderen Erkenntnis haben wir Angst vor der Selbsterkenntnis, da diese unsere Selbstachtung und unser Selbstbild, verändern könnte. Eine Katze findet sich leicht damit ab, dass sie eine Katze ist. Sie hat keine Angst davor, eine Katze zu sein.

Aber ein vollentwickeltes menschliches Wesen zu sein, ist schwierig, erschreckend und problematisch. Während die Menschen die Erkenntnis lieben und suchen – sie sind neugierig – haben sie andererseits auch Angst davor. Je näher sie ans Persönliche heranreicht, desto größer ist ihre Angst davor. Daher tendiert menschliche Erkenntnis zur einer Art Dialektik zwischen dieser Liebe und dieser Angst. So schließt Erkenntnis auch Abwehr gegen sich selbst, Repressionen,

Beschönigungen, Gleichgültigkeit und Vergessen ein. Daher gehört zu jeder Methodologie, [in der Psychologie und in der Psychiatrie], die hinter die Wahrheit zu kommen versucht, unausweichlich das, was der Psychoanalytiker als »Analyse des Widerstandes« bezeichnet, eine Methode, um die Angst vor der Wahrheit über uns selbst aufzulösen und uns so die Möglichkeit zu geben, uns direkt von vorn, nackt zu sehen – eine erschreckende Sache!“<sup>3</sup>

Es sei nicht erstaunlich, so Maslow, dass wir wissenschaftlich weit mehr über Chemikalien, Metalle und Elektrizität wissen als über Sexualität oder Vorurteile oder Ausbeutung, oder, so kann man hinzufügen, über die Ursachen der Schizophrenie, Depression oder das Verhalten eines Mörders. Oder, wie Weinmann formuliert: „Der Stachel einer im Vergleich zu vielen körperlich begründbaren Krankheiten immer noch unzureichenden Aufklärung der Ursachen psychischer Störungen, trotz jahrzehntelanger und teurer biologisch-psychiatrischer Forschung, sitzt weiterhin tief im Fleisch des Fachgebietes. (...) Handlungsfähigkeit wird nicht zuletzt mit den Mitteln der Selbsttäuschung erkauff“ (Weinmann, S. 13).

Das ist *ein* Thema des Buches *Die Vermessung der Psychiatrie*, und dieses Buch stellt für eine biologisch begründete Psychiatrie eine enorme Herausforderung dar, und wird in nicht wenigen „Lesern und Leserinnen vom Fach“ große Widerstände hervorrufen. Für andere wiederum, – für diejenigen Psychiater, die weiterlernen wollen und sich um *die Wahrheit und Wahrheiten des Menschseins* interessieren, sowie für all diejenigen, die irgendeine Form der Psychotherapie, auch die Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl, lehren und praktizieren – wird dieses Buch von Stefan Weinmann eine Einladung sein, das bisherige Paradigma der Psychiatrie zu überwinden. Dass Psychiatrie und eine bestimmte Art von (Gesundheits-)Politik einerseits, und dann Psychiatrie und eine bestimmte Form der Naturwissenschaft [der Forschung psychischer Störungen] sowie der Pharmaindustrie andererseits viel miteinander zu tun haben, ist ein weiteres Thema dieses Buches.

Die hier zu lesende Reflexion [eines Dozenten für Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl] will die Inhalte dieses Buches rezipieren, fühlend verstehen und verstehend erfüllen, und sie mit einigen Aspekten der sinnzentrierten Psychotherapie, also der Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor

---

<sup>3</sup> Abraham H. MASLOW, *Die Psychologie der Wissenschaft. Neue Wege der Wahrnehmung und des Denkens*, Goldmann Sachbuch 1977, 37.

Frankl, sowie der Philosophischen Anthropologie und der Geschichte der Psychiatrie ergänzen. Es wird aber genauer auch auf den Begriff der *Wissenschaft* und *Wissenschaftlichkeit* hingeschaut, denn diese Begriffe haben einen fast magischen Klang, wenn es heißt: Die neurobiologische Forschung und die psychiatrische Wissenschaft haben „wissenschaftlich“ geprüft, dass dieses oder jenes Medikament im Falle einer Schizophrenie wirksam helfen bzw. auch heilen kann.

STEFAN WEINMANN, ein in Berlin tätiger Psychiater und Psychotherapeut, sagt ausdrücklich: Die sehr kritische Perspektive dieses Buches visiert „die Verbesserung unserer psychiatrisch-psychotherapeutischen Arbeit“ an und „plädiert nicht für einen Abbruch psychiatrischer Behandlungen, insbesondere nicht für unbegleitete Absetzen von Psychopharmaka, vor dem dringend gewarnt werden muss“ (S. 257). Das ist das eine.

Andererseits kritisiert Stefan Weinmann die rein biologisch [naturwissenschaftlich] ausgerichtete Psychiatrie, die in ihrer naturwissenschaftlichen Prägung [die sehr viel mit ihrer Geschichte zu tun hat] durch die Gesellschaftswissenschaft ausbalanciert werden müsse, damit wir im Umgang mit psychisch verletzten Menschen nicht so oft danebengreifen, so Weinmann. Seine Thesen belegt der Autor mit über 250 Quellen (S. 258-283), die erdrückend wirken, dass heißt: die Täuschung und Selbsttäuschung des Fachgebietes Psychiatrie belegen.

Die Beschäftigung mit dem Sozialen, mit den konkreten Lebensumständen der Patienten, sei deshalb notwendig, so Weinmann, „weil viele Symptome eine zwischenmenschliche Bedeutung haben. Große epidemiologische Studien haben den engen Zusammenhang von gesellschaftlichen Entwicklungen, sozialer Ungleichheit, Zugang zu Ressourcen, Macht, Status, Reichtum bzw. Armut, Herkunft, Stigmatisierung, Exklusion einerseits sowie dem Umgang der Menschen miteinander und damit auch psychischen Erkrankungen aufgezeigt. Ohne diese Zusammenhänge zu kennen, bewegen sich Therapeuten und Patienten auf verschiedenen Stockwerken“ (189f.), oder, anders gesagt, sie reden aneinander vorbei.

Das tun sie, zum Beispiel, im Falle einer Depression. Die Deutsche Stiftung für Depressionshilfe, sagt Weinmann, fordert die Angehörigen auf, den erkrankten Familienmitglied zum Facharzt zu begleiten. Weinmann sieht darin „eine bewusste Umschiffung sozialer Einfluss- und Verlaufsfaktoren“, die bei der Depression eine Rolle spielen. Denn, „wenn ich [als Psychiater] die Depression wie eine sich *ereignende* Erkrankung ähnlich wie einen Diabetes mellitus ansehe und nur die »sozialen Folgen« und nicht die sozialen *Ursachen* in den Blick nehme,

gehe ich am Problem vorbei und entlaste die Gesellschaft anscheinend völlig von jeglicher Verantwortung. Nur wenige Menschen glauben noch ernsthaft daran, dass mit mehr Psychiatrie und mit mehr Therapie die »Epidemiologie« der Depression in den Griff zu bekommen sei“ (S. 190f.).

Schaut man sich näher die Geschichte der Psychiatrie an, und die Weise, wie sie sich im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland entwickelt hat, so Weinmann, stellt man nüchtern fest: Die gegenwärtige Psychiatrie hat mehr mit einem Wunschdenken, »wishful thinking« (S. 142) zu tun, als mit gesicherten Erkenntnissen. Bis heute wissen wir nicht viel über die Depression und die Schizophrenie, tun aber so, als wüssten wir alles. „Wie können wir zu unseren eigenen Begrenzungen im Fachgebiet stehen, ohne vor uns und den anderen das Gesicht zu verlieren? Diese Frage scheint genauso wichtig für die Gestaltung der Therapien wie die Therapie selbst. Sie ist auch wichtig, weil das Eingeständnis von Unsicherheit keine gute Basis ist für die von uns verlangte Übernahme von Letztverantwortung für Menschen, die sich selbst oder andere gefährden. Bisher hat uns hier die [psychiatrische] Wissenschaft kaum geholfen“ (S. 142). Das Studium der Geschichte der Psychiatrie wäre hier, um aus dieser Sackgasse herauszukommen, ein guter Ausgangspunkt, schreibt Weinmann und legt gleich „Geschichtliches zum Wunschdenken in Psychiatrie und Psychotherapie“ (S. 142-153) dar, um anschließend der Frage nachzugehen: „Ist die Psychiatrie eine Wissenschaft?“ (S. 153-156).

Für mich aber fügt sich an dieser Stelle, einen Blick in die Geschichte der Psychiatrie zu werfen. Eine ausführliche Darstellung ist hier nicht möglich. Lediglich einige Aspekte und Fakten werden genannt, die bis heute in der Psychiatrie eine Rolle spielen.

### *Exkurs 1. Wichtiges aus der Geschichte der Psychiatrie*

Die einseitige Auffassung vom Menschen in der Psychiatrie beginnt in Deutschland mit dem Psychiater WILHELM GRIESINGER (1810–1868), der die Ansicht vertrat, dass psychische Erkrankungen, z. B. eine schwere Depression, Erkrankungen des Gehirns seien. Ihm wird der programmatische Ausspruch zugeschrieben: „Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten“. In seinem Hauptwerk, *Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*, fragt er nach dem „Sitz“ der seelischen Störungen und erklärt dann: „Zeigen uns physiologische und pathologische Tatsachen, dass dieses Organ nur das Gehirn sein kann,



so haben wir vor allem in den psychischen Krankheiten jedesmal Erkrankungen des Gehirns zu erkennen.“ Er schreibt aber auch: „Die inneren Hergänge des Vorstellens und Wollens sind so wenig als die des Empfindens aus der Organisation des Gehirns zu begreifen.“<sup>4</sup> Diesen Widerspruch löste Griesinger dadurch, dass er, von der „Einheit von Körper und Seele“ ausgehend, und die Seele als die „Summe aller Gehirnzustände“ deutend, der Seele dennoch eine „eigene Geschichte“, ihre eigene Realität, neben der des Körpers, zuerkannte, wobei sich die Seele aus einer organischen Grundlage bilde. Damit wurde die Seele zuletzt in die naturwissenschaftliche Medizin integriert.

Fügt man aus heutiger und philosophischer Sicht hinzu, dass die hier gemeinte Seele *die Psyche* ist [und eben nicht die unvergängliche Seele], dann wird man festhalten: Griesinger hat damals eine Pionierarbeit geleistet. Er hat, ab 1865 als Direktor der Psychiatrischen und Nervenklिनик der Berliner Charité, die deutsche Psychiatrie seit Mitte des 19. Jahrhunderts naturwissenschaftlich ausgerichtet und als medizinisches und universitäres Fach gestärkt, zugleich aber auch ein *zweidimensionales* Menschenbild weitertradiert. In seinem Referenzsystem fand er für das Überphysische, für das Überneurologische immerhin den Begriff der Seele (der Seele *als Psyche*, als Funktionsergebnis des Lebens der Zellen im Körper) geeignet, um Krankheiten wie Melancholie und Manie als psychische Störungen zu identifizieren. Die sogenannte psychosomatische Wechselwirkung war Griesinger weitgehend bekannt. Doch bald gewann die genetisch-biologisch begründete Krankheitslehre in der Psychiatrie die Oberhand und in Form einer spekulativ entwickelten „Theorie der Degeneration“ bereitete sie den Boden für eine „rassenhygienische Ideologie“, welche – speziell in Deutschland seit 1890 immer „feiner“ ausdifferenziert – in der NS-Zeit (1933 bis 1945) einen tragischen, furchtbaren und dunklen Höhepunkt erreicht hatte, gestaltet und mitgetragen von vielen „namhaften“ deutschen Psychiatern und Ärzten.<sup>5</sup>

Es war EMIL KRAEPELIN (1856–1926), der die klinische Psychiatrie eng mit den Fachgebieten der Neuropathologie, der Neurophysiologie, der Genetik und der experimentellen Psychologie verbunden hatte. Damit machte er die Psychiat-

<sup>4</sup> Vgl. Burkhard BRÜCKNER, *Geschichte der Psychiatrie*, Köln: Psychiatrie Verlag 2010, 101.

<sup>5</sup> Zu diesem dunklen Kapitel der Psychiatrie siehe auch: Otto Zsok, *Biologismus und Rassenwahn in Deutschland in den Jahren 1859–1939 im Licht der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls*, in: Existenz und Logos Heft 20/2012, 38–63. Siehe auch: Frank Schneider (Hrsg.), *Psychiatrie im Nationalsozialismus. Erinnerung und Verantwortung*, Berlin – New York: Springer Verlag 2011.

rie zu einer modernen, *naturwissenschaftlich* orientierten Disziplin der Medizin. Außerdem setzte er ein Bild vom Menschen voraus, ohne darauf zu reflektieren, demzufolge der Mensch lediglich ein kompliziertes Zusammenspiel von genetischen, neurophysiologischen und physikalischen Elementen besteht.

Trotz seiner intensiven Forschungsarbeit in seinem Institut [Deutsche Forschungsanstalt für Psychiatrie in München, dem Vorläufer des Max-Planck-Instituts für Psychiatrische Forschung], kamen Ergebnisse heraus, die nicht stolz machen. Vor allem sein Mitarbeiter, ERNST RÜDIN (1874–1952), ein aus der Schweiz stammender Psychiater, der in der NS-Zeit auf tragische Weise mit der NS-Ideologie verstrickt war, propagierte die These, dass sogenannte „Geisteskrankheiten“ genetisch bedingt seien, und könnten daher vorhergesagt und durch radikale Interventionen [Euthanasie!] eingedämmt werden. Rüdin „verhalf dem NS-»Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« zur Entstehung und verfasste den offiziellen Kommentar zum Gesetz. Er schuf wichtige theoretische Voraussetzungen für die Nazi-Ideologie. Sein Handeln war [auch] eine Folge falsch verstandener biologischer Psychiatrie, stellt Stefan Weinmann fest (S. 143).

Im Verständnis von Ernst Rüdin, und vielen zeitgenössischen Wissenschaftlern in Deutschland, sind Erbforschung/Genetik einerseits, sowie Eugenik/Rassenhygiene, d. h. eine auf biologischen Prinzipien basierende Selektion in der Gesellschaft andererseits zwei konstitutiv aneinander gebundene Tätigkeitsfelder, die sich gegenseitig Rechtmäßigkeit zusprechen. Dem Zeitgeist schon vor 1933 entsprechend und jenen Zeitgeist seit 1911 kontinuierlich prägend, war eine Orientierung am Rassedanken oder am Programm der Rassenhygiene nicht in Frage gestellt. Im Gegenteil: Rüdins und seiner Kollegen Forschung suggerierte für das breite Publikum, dass es legitim sei, biologisch scheinbar (!) fundierte Pseudoerkenntnisse in politisches Handeln umzusetzen. „Der Kriegsbeginn (1939) markiert den Übergang zu einer Radikalisierung der Selektionspolitik bis hin zur systematischen Tötung von psychisch Kranken und Behinderten (»Euthanasie« und »lebensunwertes Leben«), einer Selektionspolitik, die von Wissenschaftlern [vor allem von Medizinern und Psychiatern] unter maßgeblicher Beteiligung Rüdins und unter Berufung auf den Rasse-Begriff mit initiiert, [vorbereitet], legitimiert, aktiv unterstützt und ausgeführt wurde.“<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Volker ROELCKE, *Programm und Praxis der psychiatrischen Genetik an der Deutschen Forschungsanstalt für Psychiatrie unter Ernst Rüdin. Zum Verhältnis von Wissenschaft,*

Die Liste prominenter Ärzte, die den braunen Rassenwahn vorbereitet und aktiv mitunterstützt haben, ließe sich lange fortsetzen. [Man weiß aus der geschichtlichen Forschung, dass fast 50% aller Ärzte damals sich der Ideologie der Nazis verpflichtet fühlten.] Unter anderen auch: Josef Mengele (1911–1979), Fritz Lenz (1878–1976), Eugen Fischer (1874–1967)<sup>7</sup> und Johannes Lange (1891–1938). Man wird Hans-Walter Schmuhl zustimmend zitieren müssen, der in Kenntnis der Geschichte der Psychiatrie von 1900 bis 1945 festhält:

„Die Wissenschaftler stellten daher im Jahre 1933 ihr Expertenwissen bereitwillig in den Dienst des neuen Regimes, das umgekehrt – in höherem Maße als die Regierungen der Weimarer Republik – bereit war, politische Entscheidungsprozesse auf wissenschaftliche Expertisen zu gründen. Was hier [in der Tat] geschah, kann man als *wechselseitige Instrumentalisierung von Wissenschaft und Politik* am treffendsten beschreiben. (...) Die praktische Umsetzung von politischen Postulaten und Programmen, die auf Rassenforschung basierten, war im »Dritten Reich« in einem Ausmaß möglich geworden, das in der Weimarer Republik undenkbar gewesen wäre.“<sup>8</sup>

Das sogenannte Expertenwissen der Psychiater konzentrierte sich auf die [angeblich!] physisch-körperlich angebbare *ursachenfixierte* Klassifikation der psychischen Störungen, – mit den bekannten Begriffen „endogen“ (aus dem Körperinneren stammend), „exogen“ und „psychogen“. Dieses sogenannte „triadische System“ der Klassifikation der psychischen Krankheiten überdauerte mit Kurt Schneider (1887–1967) bis in die Mitte der 1970er Jahre. Danach gewann der biologische Forschungsansatz in der Psychiatrie an Bedeutung und bestimmte die Psychiatrie eigentlich bis heute. Die Hoffnungen, dass genetische, neuropathologische und neurophysiologische Faktoren und besonders die Transmitter- und Rezeptorforschung die biologischen Grundlagen der psychischen Erkrankungen weiter aufklären bzw. ursächlich erklären können, haben sich nicht erfüllt – und genau an diesem Punkt knüpft das gründlich recherchierte Buch von Stefan Weinmann an. Bevor wir darauf zurückkommen, seien noch einige „philosophische Aspekte“ aus den Jahren 1920 bis 1945 eingblendet.

---

*Politik und Rasse-Begriff vor und nach 1933*, in: Hans-Walter Schmuhl (Hrsg.), *Rassenforschung an Kaiser-Wilhelm-Instituten vor und nach 1933*, Göttingen: Wallstein Verlag 2003, 67.

<sup>7</sup> Für Fischer galt die biologische Minderwertigkeit der schwarzen Rasse als wissenschaftlich gesichertes Faktum.

<sup>8</sup> SCHMUHL (Hrsg.), *Rassenforschung an Kaiser-Wilhelm-Instituten vor und nach 1933*, 32.

Bei all den Entartungen und Verwicklungen ihres Menschenbildes und ihrer Weltanschauung, hätten die meisten Psychiater durchaus die Chance gehabt, sich aus der Philosophischen Anthropologie aufklärende Hilfe zu holen, hätten sie manche Texte von MAX SCHELER (1874–1928) über die Person aufmerksam gelesen. Dann aber hätten sie erkennen können, dass es einen Unterschied ausmacht, über Rasse *als biologische* Kategorie und über die Person *als die geistige* Dimension des Menschseins zu sprechen. Doch in den entscheidenden Jahren der NS-Zeit haben sich sehr wenige, vielleicht ein Handvoll Psychiater mit der anthropologischen Fundierung der Psychiatrie beschäftigt, war doch ihr Fachgebiet inzwischen ein Teil der [naturwissenschaftlich, biologisch] orientierten Medizin. Immerhin haben der Wiener Psychiater Viktor E. Frankl (1905–1997) und der in Heidelberg wirkende Karl Jaspers (1886–1969), der zunächst Psychiater und dann ein bedeutender Philosoph wurde, *reduktionistische Ansätze* zurückgewiesen und die Bedeutung der als einmalig, einzigartig und unwiederholbar gedachten Person in der Behandlung betont.<sup>9</sup> Die meisten Psychiater der Weimarer Republik haben sich mit dem Begriff der Person, oder gar mit der Idee einer *geistigen Person*, nicht beschäftigt.

Hätten sie es getan, hätten sie bei Max Scheler [schon 1921] Folgendes nachlesen und dann, vermutlich, in der Psychiatrie berücksichtigen können:

Alle Werte sind den Werten der *Person* unterzuordnen, auch alle möglichen Sachwerte, ferner alle Werte von unpersönlichen Gemeinschaften und Organisationen. Freude und Liebe sind tiefste Ursprungsquellen alles sittlichen Seins und Wirkens. Der Verfasser lehnt in seiner Ethik jeden Individualismus ab, da er die ursprüngliche Mitverantwortlichkeit jeder Person für das sittliche Heil

---

<sup>9</sup> Ein Beispiel für *Reduktionismus* ist die Ansicht der positivistischen Wissenschaft, dass sich sämtliche Phänomene des Lebendigen [und vor allem des Homo humanus] ausschließlich mit Hilfe der Gesetze der Physik und der Chemie bzw. der Neurobiologie erklären lassen. Es gibt einen biologischen, soziologischen und psychologischen Reduktionismus, dessen Merkmal darin besteht, dass komplexe Phänomene in unzutreffender Weise abgewertet, und aus einer isolierenden, partikularen oder sehr einseitigen Perspektive dargestellt werden. Als Reduktionismus kann man auch jene Annahme der Neurowissenschaften bezeichnen, derzufolge psychische Vorgänge direkt in eine physikalische Sprache übersetzbar sind. Frankl hat beharrlich betont: Die geistige Dimension des Menschseins ist nicht ausschließlich biologischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Andererseits hob er hervor, dass nicht jede psychische Erkrankung durch Geistiges verursacht ist.

des Ganzen aller Personbereiche lehrt. Er lehnt aber auch jede maßlose Überbetonung von Organisation und Gemeinschaft ab. Ihm [Max Scheler als dem Verfasser der Ethik] ist nicht eine „isolierte“ Person, „sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit *solidarisch geeint fühlende* Person die sittlich wertvolle.“ Alle Sorgen für die Gemeinschaft und ihre Formen [auch die Sorgen der Psychiatrie für die seelische Gesundheit der einzelnen Menschen – O. Zsok] sollen ihren Ausgangspunkt im „*lebendigen Zentrum* der individuellen Person haben, denn *Personwert* ist höher als aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert.“<sup>10</sup> Der letzte Satz, angewandt auf die Psychiatrie, würde bedeuten, dass nicht allein biologische oder physiologische bzw. genetische Faktoren zählen, wenn es um die Überwindung oder gar Heilung einer psychischen Störung geht, sondern der Sinn und die Werte, das Werterlebnis und die Wertföhligkeit einer Person, die mit anderen Personen zusammen – in einem mehr oder weniger harmonischen Beziehungsgeflecht – lebt. Diesen existenziellen Aspekten widmete die eher biologisch orientierte Psychiatrie kaum Aufmerksamkeit. Mit solchen zentralen Erkenntnissen der Philosophischen Anthropologie haben sich die allermeisten Psychiater der Weimarer Republik und der NS-Zeit kaum bis gar nicht beschöftigt. Stattdessen haben sie *das Konzept des lebensunwerten Lebens* aufgegriffen. Wie es dazu kam? Hier die Einzelheiten in Kürze.

Im Jahre 1920 verfassen der Jurist KARL BINDING (1841–1920) und der Freiburger Psychiatrieprofessor ALFRED HOCHÉ (1865–1943) eine Schrift mit dem programmatischen Titel „*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*“. Demnach soll getötet werden auf seinen Wunsch der „unrettbar Verlorene“, getötet werden soll aber auch der „unheilbar Blödsinnige“, der weder den Willen zu leben noch zu sterben „äußern kann“ und als „Menschenhölse“ den schrecklichen „Gegenwurf blühender Menschheit“ darstelle. Das war auch so ein „zündender Gedanke“, entsprungen aus den Köpfen eines Juristen und eines Psychiaters – im Jahre 1920. Sämtliche Euthanasie-Befürworter wie auch diejenige, welche die Euthanasie in der NS-Zeit [1934–1945] durchgeführt haben, haben sich auf dieses Buch gerufen. Man vergegenwärtige sich die Umstände der Zeiten nach dem Ersten Weltkrieg: Zwischen 1919 und 1923 erlebt Europa, und besonders Deutschland, eine ökonomisch wie politisch schwere Zeit und viele „Intel-

<sup>10</sup> MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern und München: Francke Verlag 1980, 13-15.

lektuelle“ denken einfach pragmatisch, nihilistisch, ohne verbindliche ethische Normen ernst zu nehmen.

Unter dem Eindruck der wirtschaftlichen Krisenstimmung in Deutschland und ausgehend von der utilitaristischen Denkweise der Kosten- Nutzaufrechnung von Menschen erstellte der Psychiater Hoche einen Katalog, zeigend, welche Menschen zu den „unheilbar Blödsinnigen“ oder den im „Zustand geistigen Todes“ Befindlichen gehörten, nämlich: Personen mit Greisenveränderungen des Gehirns (*dementia paralytica*), Menschen mit groben Missbildungen des Gehirns und mit Entwicklungsstillstand. Die größte Belastung aber stellen die „Vollidioten“ dar, so der Psychiater Alfred Hoche, da sie unproduktiv seien und dem Nationalvermögen durch Leistungen der Fürsorge, die sie empfangen, eine ungeheure Kapitalmenge entzögen.

Des Weiteren sagt Alfred Hoche, diese Menschen seien „Ballastexistenzen“ und (wörtlich): „Unsere deutsche Aufgabe wird für lange Zeit sein: eine bis zum höchsten gesteigerte Zusammenfassung aller Möglichkeiten, ein Freimachen jeder verfügbaren Leistungsfähigkeit für fördernde Zwecke. Der Erfüllung dieser Aufgabe steht das moderne Bestreben entgegen, möglichst auch die Schwächlinge aller Sorten zu erhalten, allen, auch den zwar nicht geistig Toten, aber doch ihrer Organisation nach minderwertigen Elementen Pflege und Schutz angedeihen zu lassen“ (vgl. Kirsten Knaack, Die Hilfsschule im Nationalsozialismus, hier: Exkurs: Binding/Hoche, Die Vernichtung lebensunwerten Lebens).

Der Psychiater Hoche missbilligte die später von den Nazis durchgeführte Kinder-Euthanasie, ja, er hat sogar 1940 die Euthanasie der Nazis zutiefst verurteilt, nachdem eine Verwandte von ihm zum Opfer wurde. Welch eine Tragik im Leben des Psychiaters Alfred Hoche. Doch einmal in die Welt gesetzt, wirkte der Gedanke des „lebensunwerten Lebens“ weiter und weiter.

Der sozialdemokratisch gesinnte Alfred Grotjahn (1869–1931), ein Sozialhygieniker und Mediziner, forderte 1926 (in: „Hygiene der menschlichen Fortpflanzung“) ohne Scheu die „Zwangsterilisation für Schwachsinnige und Epileptiker“ und „eine Reinigung der menschlichen Gesellschaft von Kranken, Hässlichen und Minderwertigen“, deren Anteil an der Bevölkerung er auf ein Drittel schätzte.

In der Medizin und Psychiatrie der Weimarer Republik und der NS-Zeit fand schleichend eine Entartung statt, deren Auswirkungen noch nicht ganz überwunden sind. Oder bräuchten wir noch heute eine „Gesellschaft für Ethik in der

Psychiatrie e.V.“ [GEP], gegründet 1977, wenn die Auswirkungen überwunden wären?

Immer schon galt im Abendland seit Hippokrates, dass ärztliches Tun echte Hilfe für den einzelnen Patienten ist. Diese ursprünglich ethische Haltung änderte sich Schritt für Schritt zwischen 1870 und 1930. Die Medizin erklärte sich zunehmend zur selbst ernannten Wächterin über die Erbanlagen der menschlichen „Rasse“ und über die Menschen, die psychisch als gestört eingestuft worden sind. Wie Joachim Bauer schreibt (sinngemäß und wörtlich zitiert):

Unter Bezugnahme auf die Naturideologie Darwins wurde aus der ärztlichen Heilkunst eine Medizin, die nicht mehr darauf zielte, *was dem Einzelnen hilft*, sondern mit kritischen Augen prüfte, ob einzelne Menschen hinsichtlich ihrer Erbanlagen „gut genug“ fürs Leben der Rasse waren. „Mehr noch, sie beschäftigte sich auch damit, welche ethnischen Gruppen (»Rassen«) innerhalb der Menschheit »besser« als andere und daher würdig seien, auf dem Erdball zu überleben. Dem einzelnen Patienten zugewandt zu bleiben, hätte bedeutet, den Zusammenhang zwischen den Lebensbedingungen des Menschen und seiner Gesundheit zu erforschen. (...) Eine zunehmende Zahl von Ärzten jedoch erklärte Zuwendung zu den Schwachen für *überkommene Gefühlsduselei*. Die »wahre« Ethik bestand nun vielmehr darin, alles zur Verbesserung des Erbgutes der eigenen »Rasse« zu tun. Nach dieser neuen »Ethik« war es gut, wenn epidemische Infektionen (zum Beispiel eine Grippenwelle) in regelmäßigen Abständen die Schwachen dahinflaß oder wenn Behinderte ihrem Schicksal und damit dem Untergang überlassen wurden. Unethisch war jetzt dagegen, und dies wurde offen ausgesprochen und geschrieben, geschwächten Menschen, die scheinbar keinen nützlichen Beitrag zur Erhaltung der »Rasse« leisten konnten, zu helfen.“<sup>11</sup>

Unter dem Mantel der Wissenschaftlichkeit wurde hier ziemlich offen *Mord* als Lösung der Probleme anempfohlen. Und mit Blick auf die Psychiatrie jener Zeit, ist festzuhalten:

*Die Psychiatrie in der NS-Zeit* ist ein ganz dunkles Kapitel dieses Fachgebietes.<sup>12</sup> Kurz gesagt: Man hat davon abstrahiert, dass der Mensch auch eine ethische und geistige Dimension in sich selbst trägt, die sich in der Neurologie und Psychiatrie nicht abbildet. Und das ist m. E. der springende Punkt, den Stefan

---

<sup>11</sup> Joachim BAUER, *Das Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 2007, 117f.

<sup>12</sup> SCHNEIDER (Hrsg.), *Psychiatrie im Nationalsozialismus*, 79 Seiten mit DVD.

Weinmann zwar nicht so explizit nennt, auf den aber seine kritischen Überlegungen zu einer biologischen Psychiatrie hinauslaufen. – So weit der Exkurs.

## 2. Fragwürdige Erfolge in der Psychiatrie

Einer der Grundthesen des Buches von Stefan Weinmann lautet: Nicht nur Individuen täuschen andere oder sich selbst, sondern auch Gruppen und ganze Professionen, u. a. Psychiater und die Psychiatrie, die als klinische Psychiatrie weiterhin um Anerkennung kämpft (und dies vermutlich immer tun wird, wenn sie sich als medizinisches Fachgebiet behaupten möchte). Jahrzehntlang wurde teure biologisch-psychiatrische Forschung getrieben und dennoch ist eine unzureichende Aufklärung der *Ursachen* psychischer Störungen ein Stachel im Fleisch des psychiatrischen Fachgebietes. Und dann heißt es wörtlich: „Gleichzeitig muss die klinische Psychiatrie handlungsfähig sein und überzeugen können, um ihre Aufgaben bewältigen und ihre Leistungen abrechnen zu können. Entsprechend intensiv sind die Bemühungen, das Fachgebiet als therapeutisch und erfolgreich darzustellen. Handlungsfähigkeit in der Psychiatrie wird – und das ist ein Thema dieses Buches – nicht zuletzt mit den Mitteln der Selbsttäuschung erkaufte“ (S. 12f.).

In anderen Worten formuliert: Ich als der psychiatrische Fachmann habe mich zwar eine Täuschung hingegeben, tue aber so, als wüsste ich genau, welches Medikament für deine Depression hilfreich ist, und auf diese Weise täusche ich dich auch, da ich deine *pathologischen* Prozesse auf eine *angenommene* biologische Störung, auf eine Neurotransmitter-Imbalance zurückführe, die man aufgrund einer biologischen Forschung als Ursache für deine Störung *angenommen* hat. Dass hier der anthropologische Sachverhalt außerhalb der gesicherten Sphäre der Wahrheit liegt, ist leicht zu erkennen, aber so „funktioniert“ in etwa der Psychiatriebetrieb.

„Das Buch nimmt Bezug auf die schweren psychischen Erkrankungen (Psychosen, schwere Depressionen und manisch-depressive Erkrankungen, schwere Angsterkrankungen sowie Persönlichkeitsstörungen). Im Zentrum der Psychiatrie war eine große Zahl psychiatrischer Forscher (Wissenschaftler, welche die neurowissenschaftlichen, psychologischen oder sozialen Aspekte der Psychiatrie beforschen) sowie klinischer und gesellschaftlicher Meinungsführer, Vertreter von Psychotherapieschulen und Medikamentenhersteller erfolgreich darin, Studienergebnisse zu produzieren und zu veröffentlichen, die oft nur der Bestäti-



gung *halbwahrer* oder falscher Hypothesen über die Natur und die Behandlung schwerer psychischer Erkrankungen dienen. Diese Studien versuchen, Licht in die Blackbox unserer Psyche zu bringen und angenommene »Störungen« im Gehirn, angeborene oder erlernte Denk-, emotionale und Verhaltensmuster zu erkennen und zu verändern. Sie bewegen sich jeweils in dem Referenzsystem, das dem Forschenden zur Verfügung steht“ (S. 13f.)

Weiter: „*Die Psychiatrie ist ver-messen* – nicht nur *wie* sie sucht oder neurowissenschaftlich oder psychologisch forscht, sondern vor allem, wenn sie die Halb- oder Unwahrheiten, die sie zutage fördert, für bare Münze nimmt, wenn sie die Ergebnisse als direkt anwendbare wissenschaftliche Erkenntnisse begreift sowie teilweise vermarktet, ohne die Grenzen ihrer Methodik in Rechnung zu stellen. Nicht die Forschung und die Publikationen, vielmehr der damit verbundene *Anspruch* und die damit einhergehende *Anmaßung* sind das Problem. Die Art der Vermessung des psychisch Kranken kann am sozialen Subjekt vollständig vorbeiziehen und selbst zum schädlichen Agens werden, und zwar vor allem, wenn sie zu biologischen (in der Regel medikamentösen) Therapieversuchen führt, die wie Schrotflintenschüsse in das Gehirn zielen und den Blick auf die psychischen und sozialen Konflikte [und die Wertkonflikte bzw. die konkrete Sinnfrage] hinter den Symptomen verstellen“ (S. 15).

*Es sei mehr als zweifelhaft*, ob bessere Scanner und versiertere molekulargenetische Methoden diejenigen Patienten jemals weiterbringen, die keine eindeutige organische Ursache ihrer psychischen Störung aufweisen (S. 16). „Dass die Psychiatrie hundert Jahre der Medizin hinterherhinkt, wie behauptet wird, ist keine psychiatrische Bescheidenheit, sondern eine Selbsttäuschung, impliziert diese Behauptung doch, dass wir mit naturwissenschaftlichen Methoden irgendwann »aufschließen« können und greifbare und therapierelevante somatische Korrelate psychischen Krankseins finden werden. Und diese Behauptung geht einher mit einer anderen, nämlich der, dass die medikamentöse Behandlung mit psychotropen Substanzen zwar schon segensreich sei, aber einfach noch besser werden müsse“ (S. 16f.).

Weiter: „*Mittlerweile häufen sich die Hinweise*, wie sehr die Entwicklung von Psychosen mit belastenden Erfahrungen und Traumata in der Kindheit verbunden ist. Das Aufwachsen in Familien mit problematischen Kommunikationsmustern oder schwierigen Rahmenbedingungen, Trennung der Eltern, Diskriminierungserfahrungen (aufgrund der Hautfarbe, der Religion usw.), Stress und Missbrauch jeder Art sind derart stabile Risikofaktoren für Psychosen, dass eine

davon unabhängige biologische Vulnerabilität deutlich relativiert wird. (...) Benachteiligungen werden transgenerational »vererbt«, Copingmuster werden weitergegeben und lassen die Betroffenen oft in einer frustrierten Spirale erfolgloser Versuche zurück, Anschluss an »die Gesellschaft« zu bekommen“ (S. 18f.).

„In der klinischen Praxis der »Versorgungspsychiatrie«, ist das Vertrauen in die Innovationsfähigkeit der Psychiatrie als Fachgebiet mittlerweile gesunken. Unsere Arbeit [als Psychiater] geht hingegen weiter, weil Patienten immer wieder in den Kliniken und Praxen kommen und nun mal behandelt werden müssen – und weil weiterhin viel Geld verdient wird in der psychiatrisch-therapeutischen Welt, auch wenn wir nicht immer viel bewirken. Medizinisch denkende und forschende Psychiater dominieren mit ihrem wenn auch nicht mehr ganz ungebrochenen Optimismus gegenwärtig die Grundausrichtung der Psychiatrie und geben ein an der somatischen Medizin orientiertes Bild psychiatrischer Erkrankungen an Tausende junger Psychiater und andere Berufsgruppen weiter“ (S. 19).

*Dieses biomedizinische Paradigma*, so Weinmann, hat langfristig bei den Patienten nicht viel Gutes bewirkt. „Die meisten Betroffenen konnten bisher nicht von Krankheitsmodellen überzeugt werden, in denen die psychische Krankheit im Wesentlichen als primäre Störung einer biologischen Funktion des Gehirns begriffen wird. *Weil sie nicht stimmen*“ (S. 20).

Dabei war und ist schon längst bekannt, „dass es soziale Beziehungen sind, die sowohl in der Therapie als auch bei der Reintegration in die Gesellschaft eine wesentliche Rolle spielen. Aber die Psychiatrie ist im medizinischen Selbstverständnis weniger ein Vehikel zur Förderung sozialer Beziehungen, sondern muss therapeutischen Ansprüchen genügen und spezifische medizinische Interventionen anbieten. *Muss sie das wirklich?*“ (S. 20)

Nein, muss sie nicht, antwortet Stefan Weinmann und führt dann aus: „Natürlich liegen den Denk- und Verhaltensmustern bei Menschen mit schweren psychiatrischen Erkrankungen biologische Phänomene zugrunde. Beim Stimmenhören passiert etwas im Gehirn, genauso wie wenn wir uns darüber ärgern, dass wir unseren Hausschlüssel vergessen haben. Aber was ist das »Störungsmuster«, das Symptomkonstellationen wie der sogenannten Schizophrenie oder der schweren Depression oder der Manie zugrunde liegt – Krankheitskonstrukten, die unsere Vorfahren vor mehr als hundert Jahren zu psychischen Diagnosen zusammengefasst und als »Gehirnerkrankungen« den Erkrankungen anderer Organe gleichgestellt haben?“ (S. 21)

*Die moderne Psychiatrie versucht, die Verantwortung für die Störung in der Biologie anzusiedeln und die Schuld im biologisch „Anderen“ des kranken Gehirns zu verorten, so Weinmann (vgl. S. 23), und lässt außer Acht, dass psychische Gesundheit, stabile Affektlage und seelisches Gleichgewicht vielfach auch mit anderen Faktoren zu tun hat.*

### *Exkurs 2. Seelische Gesundheit hat stark soziale und pädagogische Aspekte*

Psychohygiene hat mit der psychischen [seelischen] Gesundheit zu tun und umfasst alle Maßnahmen, die geeignet sind, durch Erziehung, Aufklärung und Forschung den verschiedensten Formen der Fehlentwicklung und Fehlanpassung vorzubeugen.

Psychohygiene ist eine multidisziplinäre Wissenschaft – Pädagogik, Soziologie, Psychotherapien, Psychagogik usw. gehören dazu – zum Schutz, zur Pflege und zur Erlangung der seelischen Gesundheit.

Als ein Teilgebiet der Sozialpsychiatrie wurde die Psychohygiene vor allem durch den [in Deutschland geborenen] Schweizer Arzt HEINRICH MENG (1887–1972) in der akademischen Landschaft als eigene Disziplin [als akademisches Lehrfach] etwa zwischen 1920 und 1935 eingeführt und dann offiziell 1945 an der Universität in Basel etabliert. Meng legte Wert darauf, die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft [der Familie] zu untersuchen. Ihm ging auf, dass seelische Gesundheit stark soziale und pädagogische Aspekte hat. Insbesondere Beziehungen zwischen Menschen, die nahe zueinander stehen, sind für die Entstehung mancher [nicht weniger] Krankheiten und mehr noch für die Behandlung und Rehabilitation bedeutsam. Das ist wahr. In diese Richtung argumentiert auch Stefan Weinmann, meinend, dass es an der Zeit ist, diesen Aspekten in der Psychiatrie mehr und mehr Aufmerksamkeit zu widmen, ohne die medikamentöse Therapie zu ignorieren dort, wo sie wirklich unabwendbar notwendig ist.

### **3. Mehr oder weniger bewusste Manipulationen in der Psychiatrie**

Weinmann spricht von bewussten und unbewussten Manipulationen in der Psychiatrie, von Täuschungen und Selbsttäuschungen, weil die Psychiatrie vielfach dort „Gewissheit“ suggeriert, wo sie nicht gegeben ist, vor allem im Bereich der Studienergebnissen, und dann Diagnosen ableitet, die im besten Fall bruch-

stückhaft sein können, wenn wir nichts Genaues über psychische Krankheiten wissen. Einer auf Vor-Urteilen basierenden „Behandlung“ und „Versorgung“ ist eine Ansage zu erteilen, denn es geht im Kern um ein Konzept, „wie Menschen mit schweren psychosozialen Beeinträchtigungen besser geholfen werden kann als mit einer Langzeitverschreibung von Medikamenten“ (S. 24). Letztere „Methode“ raubt dem Menschen die Fähigkeit zur Eigeninitiative, sperrt ihn in ein „Institutionssystem“ ein und, im besten Fall, „stabilisiert“ ihn auf niedrigstem Niveau. Und so plädiert Weinmann für die *Entbiologisierung*, *Entpsychologisierung* und *Entinstitutionalisierung* in der Psychiatrie, ansonsten werde „die Zahl der Chronifizierten und vom Versorgungssystem Abhängigen eher größer als kleiner. (...) Dabei gibt es eine Reihe erfolgreicher Modelle, wie wir helfen können, Chronifizierung zu vermeiden und Anreize für positive Lebensgestaltung trotz Vorliegen von Symptomen zu setzen“ (S. 24).

Zwischenbemerkung: Die Logotherapie und Existenzanalyse ist solch ein erfolgreiches Modell, auch wenn der Autor, bedauerlicherweise, nirgendwo die sinnzentrierte Psychotherapie nach Viktor Frankl ins Spiel bringt.

*Weinmann belegt vielfach seine Behauptung:* Es gibt bewusste Täuschung „seitens der pharmazeutischen Industrie, deren Studiendaten teilweise manipuliert wurden, um Medikamente [die oft sehr teuer sind] wirksamer erscheinen zu lassen“ (S. 24), dabei, so Weinmann, „müssen wir uns nicht selbst täuschen, um helfen zu können, wenn wir *die menschliche Beziehung* in den Mittelpunkt unserer Hilfe stellen“ (S. 25), wenn wir als Psychiater dahingehend wirken, dass Patienten wieder „an sinnstiftenden sozialen Beziehungen“ teilhaben.

Es sei die Geschichte der Psychiatrie, welche eine zentrale Bedeutung habe „für die Missverständnisse, denen wir aufsitzen“ (S. 25). Es sei schlichtweg falsch, daran festzuhalten, dass schweren psychischen Störungen eine Gehirnerkrankung zugrunde liege. Man müsse die Verfälschungen in der Wirksamkeitsbeurteilung und der Nutzung der Psychopharmaka erkennen lernen, und ebenso, dass das Konzept einer sogenannten „evidenzbasierten Psychiatrie“ ein fragwürdiges und oft in die Irre führendes Konzept ist. Psychosoziale Einflussfaktoren müssten viel mehr anvisiert werden, wenn wir schwere psychische Erkrankungen ein Stück weit heilen wollen und es sei an der Zeit, eine Reflexionsstrategie gegen Täuschung und Selbsttäuschung zu entwickeln, die dann den Hauptteil der psychiatrischen Lehrbücher ausmacht. Stark klingt der nächste Satz: „Den Einbezug von Menschen mit Erfahrungen aus psychischen Krisen in unser Hilfesystem, die Betroffenenkontrolle sowohl in der Behandlung als auch in der For-

schung nutzen wir nicht, *weil wir Machtverlust und Verunsicherung befürchten*. Doch das ist wieder nur ein Trugschluss und eine Selbsttäuschung. Betroffene erinnern uns immer wieder daran, nicht allen vermeintlichen Wahrheiten klinisch oder akademisch tätiger Psychiater anzuhängen, die ihre Erkenntnisse und Erfahrungen direkt umsetzen wollen, sondern den Menschen vor uns möglichst vor-urteilslos zu sehen mit seiner Geschichte, seinem Leiden und seinen meist vielfältigen Versuchen, sich selbst zu helfen. Oft reicht es, diese Versuche zu unterstützen, manchmal müssen wir sie anstoßen“ (S. 26).

Die bisherigen Gedanken sind aus der *Einleitung* (S. 8-26). Es folgt nun das Kapitel: »Wir« und »sie«: *Schemata in der Psychiatrie* (S. 27-76). Daraus werden nun Kerngedanken zitiert und ein Stück weit kommentiert.

#### 4. Schemata in der Psychiatrie

Die Vorgehensweise der Psychiatrie sei vielfach von Unsicherheiten und Wissenslücken geprägt. „Die Standards und Regeln des Fachgebietes sind ein Versuch der Bewältigung von (beidseitiger) Hilflosigkeit“ (S. 27). Die Psychiatrie hat oft gar keine schlüssige Erklärung für die Verhaltensauffälligkeiten. Psychopharmaka sind keine Heilung, helfen nur manchmal „und lassen langfristig oft im Dunkeln, ob sie mehr geschadet oder mehr geholfen haben. (...) Viele Aspekte der klassischen Psychiatrie sind reaktiv und rückwärtsgewandt. (...) Die Psychiatrie bleibt ein eigentümlich verunsichertes Geschäft. Diese Hilflosigkeit wurde in den letzten hundert Jahren immer wieder kompensiert durch *Medikalisierung* und *Biologisierung* (das Gehirn sei krank), teilweise auch durch *Gesellschaftskritik* und *Ideologisierung* (die Gesellschaft sei krank und verrückt).“ (S. 28). Die historischen Hintergründe dazu haben wir schon in Kürze dargelegt. Hier noch ein Satz dazu: Wenn alles Biologie ist, wenn für alles das Gehirn verantwortlich ist, dann hat der Mensch als Subjekt und Person gar keine Verantwortung mehr und die Gesellschaft [die Familie, der Freundeskreis, das Gesundheitswesen als Ganzes] ist entlastet. In anderen Worten: die psychosoziale und die sozialetische Dimension werden in der biologischen Psychiatrie wegeskamotiert, d. h. zum Verschwinden gebracht.

Die folgende Klarstellung scheint mir ungemein wichtig und erhellend. Weinmann schreibt:

*Medikalisierung* bedeutet, „dass wir die Folgen seelischen Leidens, wie er am Betroffenen als *Symptom* sichtbar wird, kategorisieren, mit den uns zur Verfü-

gung stehenden Methoden vermessen und ihnen über die Konstruktion eines Zusammenhangs mit Rezeptorstörungen und strukturellen Auffälligkeiten eine professionell definierte Pseudogenauigkeit verpassen, um die Symptomträger den uns zur Verfügung stehenden Therapien zuzuführen. Diese Methode geht im Prinzip auf den deutschen Psychiater EMIL KRAEPELIN (1856–1926) zurück und hat sich seither kaum geändert. Wir leben immer noch in Zeit einer vermessenden Psychiatrie: Uns reichen wenige Gewissheiten, um tiefgreifende Eingriffe in Gehirn und Psyche zu rechtfertigen (vgl. S. 28f.). Ob die „Gewissheiten“ tatsächlich Gewissheiten im philosophischen Sinn bedeuten? Nämlich als unumstößliche Wahrheiten erkannt worden sind?

*Exkurs 3. Das Personale entzieht sich der naturwissenschaftlichen Objektivierung*

KRAEPELIN, der 1891 eine Professur in Heidelberg bekommen hatte, suchte nach Merkmalen von „natürlichen Krankheitseinheiten“, um naturwissenschaftlichen Objektivierungsvorstellungen zu genügen. Immerhin war er so selbstkritisch, dass er dort von sogenannten „funktionellen Störungen“ sprach, wo *keine organische Grundlage* erkennbar war bei Persönlichkeitsstörungen, Neurosen und bei Psychosen.<sup>13</sup> Fügen wir gleich hinzu: Naturwissenschaftliche Objektivierungsvorstellungen als auf den Menschen angewandte (Natur-)Wissenschaft sind schlichtweg unfähig, „auf unpersönliche Weise mit dem Personalen, mit den Problemen des Wertes der Individualität, des Bewusstseins, der Schönheit, der Transzendenz oder der Ethik fertigzuwerden.“<sup>14</sup> Und derselbe ABRAHAM MASLOW (1908–1970) hat die Forschungstechniken seiner Zeit als unzureichend erkannt und beschrieben, und hielt daran fest: Die erste Pflicht der Wissenschaft bestehe darin, „sich der ganzen Wirklichkeit, so wie der Mensch sie erlebt, zu stellen und alles, was ist, zu beschreiben, zu verstehen und zu »akzeptieren«. Eine Kardinalsünde des Wissenschaftlers [sei er nun Biologe, Psychologe oder Psychiater] bestehe darin, die Wirklichkeit zu leugnen oder bestimmten Aspekten von ihr auszuweichen, nur weil sie mit den bestgeschliffenen Werkzeugen [Methoden], die uns zur Verfügung stehen, nicht anzugehen sind. Die Schwächen der klassischen Wissenschaft [die immer nach der 1:1 Relation nach dem Schema

<sup>13</sup> Vgl. BRÜCKNER, *Geschichte der Psychiatrie*, 111f.

<sup>14</sup> MASLOW, *Die Psychologie der Wissenschaft*, 14.

Ursache-Wirkung sucht] machen sich am deutlichsten bemerkbar, so Maslow, auf dem Gebiet der Psychologie und Ethnologie, und, mit Weinmann gesprochen, auch auf dem Gebiet der biologischen Psychiatrie. Denn: Will jemand etwas über Personen oder Gesellschaften [oder über die Geheimnisse der Seele] erfahren, versagt die mechanistische Wissenschaft völlig, weshalb der Begriff der Wissenschaft so erweitert werden müsse, sagt Maslow, „dass sie in der Lage gesetzt wird, sich auch mit Personen, besonders mit voll entwickelten und vollständig humanen Persönlichkeiten zu befassen.“ Die Person transzendierende Werte und Realitäten sind in diesem erweiterten Begriff der Wissenschaft zu integrieren, so Maslow, und als primäre Aufgabe des Wissenschaftlers, natürlich auch des Psychiaters, müsse das Erkennen der einzelnen Person sein.<sup>15</sup> Als Person in dieser Welt zu sein, heißt aber immer: einmalig, einzigartig und unwiederholbar zu sein, eine unantastbare Würde zu haben, jeder Klasse, Rasse und Masse gegenüber transzendent zu sein, und demnach auch nicht in eine Klassifikation der Erscheinungsformen psychischer Auffälligkeiten einpressbar zu sein. Als Person in dieser Welt zu sein, heißt auch, in der Daseinsspannung zwischen „Sein“ und „Sollen“ zu stehen, den Abstand des eigenen So-und-so-Seins vom Sollen zu erleben, wobei dieser Abstand an sich unaufhebbar und unabdingbar ist, um hier mit Viktor Frankl zu sprechen.<sup>16</sup> So gesehen, ist eine Depression nicht bloß auf der Ebene des Symptoms zu fassen, sondern als existenzielle Bewusstwerdung darüber, „dass mein Sein dem Sollen meines Lebens etwas schuldig bleibt.“

*Stefan Weinmann* bejaht, dass Therapie und Diagnose zusammengehören, fügt aber hinzu: Die Äußerungen menschlichen Unwohlseins, [des Leidens der Seele] müsse in eine Sprache übersetzt werden, die Experten verstehen oder zumindest beschreiben können, und diese Übersetzung wurde aus der somatischen Medizin übernommen, das heißt: *Symptome* werden zu Symptomkonstellationen, also zu *Syndromen*. Diese können dann vermessen werden, „um die zugrundeliegende strukturelle oder funktionelle Störung aufzudecken und die Normalabweichung mittels chirurgischer oder pharmakologischer Intervention beseitigen oder wenigstens erträglich machen zu können. (...) Damit gewinnt der Therapeut gegenüber den Betroffenen, den Angehörigen und der Öffentlichkeit Professionalität und Sicherheit“, er wahrt dadurch eine professionelle Dis-

<sup>15</sup> MASLOW, *Die Psychologie der Wissenschaft*, 23-26.

<sup>16</sup> Vgl. Viktor E. FRANKL, *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, München: Piper Verlag 1986, 231.

tanz und nimmt eine Rolle ein, „die auf seinen Wissensvorsprung zurückgeht und dazu ermächtigt, angenommenes oder tatsächliches psychisches Leiden zu verringern“ (S. 29f.). Auf die Psychopharmaka basierende Psychiatrie trifft es zu: „Wenn ich einen Hammer besitze, sehe ich eine Welt voller Nägel“ (S. 30).

„Niemand weiß, was bei einer Depression oder einer Schizophrenie im Gehirn passiert, aber wir behaupten, wir wüssten es zumindest zum Teil, und tun so, als handele es sich um Erkrankungen mit einer biologischen Verursachung – einer strukturellen oder funktionellen Störung im Gehirn. Dies hat weitreichende Folgen“ (S. 31).

Ja, und diese Folgen sind in den meisten Fällen nicht heilsam und nicht förderlich für eine Reintegration des Homo patiens in das Alltagsleben. „Ein wichtiger Schritt in der Psychiatrisierung von Normabweichungen des psychischen Erlebens und Verhaltens ist die *Isolation des beobachteten Symptoms vom sozialen Kontext*. Ein Oberschenkelhalsbruch ist immer gleich, ob ich ihn in der Wohnung des Patienten oder in der Klinik untersuche. Aber die relative *Kontextunabhängigkeit* medizinischer (Akut)-Erkrankungen trifft *nicht* für psychische Erkrankungen zu. (...) Psychische Symptome *existieren* nicht ohne sozialen Kontext“ (S. 31).

Das heißt weiterhin: „Paranoia, Beeinträchtigungserleben, Depressivität, Mani und Ängste existieren nur *in Bezug auf andere Menschen*. Alle Wahninhalte von Menschen mit Psychosen haben mit der Stellung des Wahnkranken in einem sozialen Kontext zu tun. (...) Die Isolation des Symptoms aus dem sozialen Zusammenhang macht dessen eigentliche Bedeutung und »Funktionalität« zunichte. Das Symptom wird zur eigenen Wirklichkeit, an der Therapien ausprobiert werden“ (S. 31f.). Das heißt: Der Homo patiens wird zum Versuchskaninchen.

Das Erleben und Verhalten des Patienten könne nur in seinem Lebensfeld begriffen werden, so Weinmann, aber man ist bemüht, ihn einer „evidenzbasierten Therapie“, zu unterziehen, „die eine Veränderung von Denk- oder Verhaltensmustern nach sich zieht – oder einfach nur Symptome unterdrückt. Hier der Betroffene, dort die sich kümmernde, aus der Sozialversicherung oder Steuergeldern bezahlte und als Organisation sich selbst erhaltende Klinik oder sonstige Institution. Daraus resultiert eine recht weit verbreitete Abneigung von Psychiatern, nach draußen ins soziale Umfeld des Patienten zu gehen: Die Furcht vor dem Verlust professioneller Distanz, die Sorge, das wohlvertraute Territorium der erlernten (Lehrbuch-) Psychiatrie mit ihren Hierarchien, Kategorien und Ab-



sicherungen zu verlassen und sich in die Sphäre des Patienten zu begeben, die sich sperriger und komplexer darstellt, als die Schablonen von Diagnostik und Therapien abbilden können“ (S. 32). Furcht aber, so meine Konklusion, ist niemals ein guter Ratgeber.

„Die Zurückhaltung psychiatrisch Tätiger, den sozialen Kontext der Patienten mit einzubeziehen, ist ein Akt der Vermeidung“, nach dem Motto: „Warum zu sehr auf Beziehungsdynamiken achten, wenn doch [nach dem früheren Paradigma psychischer Erkrankungen] das Gehirn im »Ungleichgewicht« ist? (...) Die Denkschablone von »wir« [die Fachleute] und »sie« [die psychisch Erkrankten] ist das folgenschwere Muster in der Psychiatrie“ (S. 33). Durch die diagnostische Benennung der Störung wird die Trennung zwischen „uns“ [den Fachleuten] und „ihnen“ [den psychisch Kranken] vollzogen (S. 33).

*Dabei muss man zur Kenntnis nehmen:* Die moderne biologisch orientierte Psychiatrie besitzt immer noch keine schlüssige theoretische Fundierung. Sie hat kein fundiertes Menschenbild, keine Anthropologie. Die akademischen Einrichtungen der westlichen Psychiatrie geben den Studenten und jungen Ärzten weiterhin Halbwissen weiter. Wieso? Zwei Gründe dafür nennt Stefan Weinmann: (1) Die Etablierung der Psychiatrie als medizinisches Fachgebiet mit der Lehre von den Hirnerkrankungen als Ausgangspunkt. (2) Die soziale Funktion der Psychiatrie, auf welche die Gesellschaft – oder das Fachgebiet – nicht verzichten will oder kann, und die wir mit den Mitteln der Täuschung und Selbsttäuschung mehr oder weniger gut verarbeiten.

„*Selbstkritik und Eingeständnis des Unwissens* über psychiatrische Erkrankungen sucht man in vielen Artikeln moderner Psychiater – Ausnahme sind Thomas Szasz oder Klaus Dörner – vergebens. (...) Dass auch die Psychiatrie überfordert sein könnte, wenn immer mehr sozial desintegrierte Menschen »unterversorgt« angesehen werden [ein wichtiges Argument in der Psychiatrie zur Verteidigung des status quo] und in die therapeutische Zuständigkeit der psychiatrischen Versorgung fallen, wird wenig thematisiert, weil das Selbstbild vieler leitender Psychiater davon geprägt ist, eine wirksame und erfolgreiche moderne Psychiatrie anzubieten“ (S. 35). Doch: „Selten klaffen Leben und Lehre so auseinander wie in der biologischen Psychiatrie“ (S. 37), stellt Stefan Weinmann fest.

## 5. Folgen des Biologismus in der Psychiatrie

Der nächste zu bedenkende kritische „Punkt“ lautet: *Das gängige Paradigma* unter dem Begriff *Gehirnerkrankungen*, die man als *Folgen des Biologismus in der Psychiatrie* identifizieren kann (S. 38-76), hat sich als *irreführend* entpuppt. Die Dekade des Gehirns in den 1990er Jahre hat viel Physiologisches, aber auch viel Ideologisches zutage gefördert, und doch wissen wir immer noch nicht mit Gewissheit [die aber von manchen Gehirnforscher – medial aufgeblasen – suggeriert wurde], warum eigentlich jemand „depressiv wird oder eine Essstörung entwickelt oder sich von anderen Menschen verfolgt fühlt“ (S. 39). Wir wissen aber, dass sich inzwischen die Pharmaindustrie [nachdem sie durch Selbsttäuschung viel Geld verdient hat] „von der Melkkuh Psychiatrie abwendet und in medizinische Bereiche wandert, in denen mehr Innovationen zu erwarten sind: Neurologie, Krebserkrankungen, Herz-Kreislauf-Erkrankungen. Die pharmazeutische Industrie ist eben keine »ethical industry«, der die Verbesserung der Situation psychisch Erkrankter am Herzen liegt, sondern ein Geschäft wie jeder andere auch, bei dem es vorrangig um das Eine geht: Gewinn“ (S. 40). Die Ökonomisierung des Gesundheitswesens insgesamt ist, in der Tat, ein großes und übles Problem. Die Macht des *homo oeconomicus* über den *homo ethicus* und *homo noeticus* ist erschreckend groß geworden. Ob das nicht auch einer Entartung gleichkommt? –

„Bemerkenswert sind die Schnelligkeit und Selbstverständlichkeit, mit der psychiatrisch tätige Ärzte auf ein Medikament (bzw. meistens mehrere) zurückgreifen, weil sie die Komplexität menschlicher Erfahrung auf einzelne Neurotransmitter reduzieren und bestimmte Symptome fokussieren, die den Aktivitätszustand einer psychischen Krankheit oder einer Krankheitsepisode anzeigen sollen. Die erschütternde Einfachheit dieses täglich gelebten Paradigmas ist vielen Therapeuten gar nicht mehr bewusst – vielleicht wollen sie es auch gar nicht wissen – oder sie sind von der Schwere der Normabweichungen und dem Elend, das sie bei ihren Patienten sehen, so betroffen, dass sie wie selbstverständlich zum Äußersten greifen – dem Eingriff ins Gehirn mit der Schrotflinte Psychopharmaka“ (S. 41).

Nach dem bisher Gesagten kann es einen nicht verwundern, wenn festgestellt wird, *dass nur der mächtigste Teil des Fachgebiets, nämlich die Vertreter der biomedizinischen Psychiatrie weiterhin unbeirrt an die dominante Rolle der biomedizinischen Psychiatrie und der biologischen Kausalfaktoren glaubt*. Daraus

folgt dann auch die Bejahung der dazugehörigen Interventionslogik, „unterstützt von den Herstellern und Anwendern von Medikamenten“ (S. 42). Was hierzu der philosophierende Nicht-Psychiater anzumerken hat, kommt in dem folgenden Exkurs zur Sprache.

*Exkurs 4. Andere Gedanken über Depression (nach Dr. med. William Glasser)*

Die von dem amerikanischen Psychiater Dr. Glasser (1925–2013) vertretene These, basierend auf seine sogenannte Realitätstherapie, klingt zunächst provokativ und in den Augen der biologischen Psychiatrie als eine Art „Häresie“. Gemeint ist folgende These: Auch die schwerste Depression ist zunächst einmal ein indirekter Hilfeschrei, und dann ebenso ein [mehr oder weniger bewusstes, aber jedenfalls] selbstgewähltes Verhalten, – sagt der amerikanische Psychiater Dr. William Glasser.

Wie jedes Verhalten setzt es sich aus den Anteilen Denken, Handeln, Fühlen, körperliche Reaktionen [und Einstellung/Haltung] zusammen.

Ein depressiver Mensch denkt, sein Leben sei nichts wert. Er handelt wenig, ist wie gelähmt. Er fühlt sich schlecht und hat Schmerzen, wie zum Beispiel Kopfweg.

Depression ist ein bestimmtes [vielfach auch selbstgewähltes] Verhalten, mit einer frustrierenden Lebenssituation [am Arbeitsplatz, im privaten Bereich] umzugehen. Wir können schließlich nicht einfach aus dem Haus stürzen, uns die Haare raufen und permanent und öffentlich herumbrüllen, wenn uns etwas nicht passt, wenn wir – aus welchen Gründen auch immer – zutiefst frustriert sind, weil uns der Vorgesetzte entlassen oder der Partner uns verlassen hat.

Also entwickeln wir eine Depression, um mit Ärger, Wut, tiefe Frustration und Enttäuschung so umzugehen, wie es sozial akzeptiert ist. [Depression ist sozial weitgehend akzeptiert.] Eine Depression ist für die Umgebung außerdem weniger gefährlich, als aggressiv und wütend zu werden [und aus einer blinden Wut heraus um sich herum zu schlagen].

Eine weitere provokative These [von Dr. Glasser] lautet: *Depressive leiden lieber, als ein anderes Verhalten zu riskieren.*

Obwohl sie selbst darunter leiden, erscheint [*erscheint!* = *scheinen!*] ihnen die Depression in ihrer Situation als das Beste, was sie tun können.

Dahinter steckt oft [aber nicht immer!] die Angst, zu versagen, erneut entwertet oder gar zurückgewiesen zu werden, sobald sie sich anders [nicht depres-

siv, sondern konfrontativ] verhalten. [Oder auch die Angst, dass diese Menschen mehr Verantwortung für sich selbst übernehmen müssen, wenn sie sich nicht mehr depressiv verhalten].

Drei typische Beispiele dazu: *Eine Frau* hat ernste Probleme an ihrem Arbeitsplatz und reagiert darauf mit einer Depression. Wenn sie, stattdessen, aktiv würde und sich beispielsweise um eine neue Stelle oder um eine fachliche Fortbildung bemühte, könnte es ja sein, dass sie dabei erfolglos bliebe [denn irgendwann hat sie sich gesagt, mir gelingt ja sowieso nichts so richtig – was eine problematische Einstellung ist!]. Und genau davor, vor der Erfolglosigkeit hat sie Angst.

*Eine andere Frau* wird lieber depressiv, als dass sie Forderungen an ihren Mann stellt, – zum Beispiel, dass er sie mehr achtet, – aus Angst, er könnte sie verlassen.

*Ein Mann*, der mit 42 zum zweiten Mal geheiratet hat, wird immer wieder depressiv, wenn seine Frau davon redet, wie gerne sie tanzen gehen würde. Er war früher kein Tänzer und meint, dass er nicht tanzen kann. Das sagt er aber nicht, aus Angst, verlacht zu werden. Also reagiert er mit einer Depression oder einer depressiven Episode.

Fazit: (Fast) jede Depression ist – vor allem und in erster Linie – auch ein selbstgewähltes Verhalten.

Fast jeder schwer depressive Patient hat einen sehr spezifischen, psychologischen Grund für seine Depression.

[Von der sogenannten endogenen (schweren, biochemisch verursachten) Depression abgesehen, die anscheinend auch medikamentöse Intervention erfordert], ist mit Dr. Glasser festzustellen, dass [nicht in allen, aber] *in vielen Fällen* der Depression die Situation der Patienten so aussieht:

- die medizinische Untersuchung hat nichts Auffälliges ergeben
- die Patienten selbst können auch keine mögliche Ursache benennen
- ihre Partnerschaft [und ihr Status in der Gesellschaft] ist gut
- finanziell gesehen, haben sie keine Probleme
- sie sind im Beruf im Großen und Ganzen zufrieden.

Und trotzdem, so Dr. Glasser, sind sie niedergeschlagen und antriebslos. Aber wenn wir dann weiter fragen, und uns auf die persönliche Geschichte des Betroffenen einlassen, stoßen wir auf etwas, das doch nicht in Ordnung ist. Dabei ereignet sich sehr oft Folgendes:

Das intensive Zuhören gibt den Patienten Gelegenheit, etwas über sich selbst zu erzählen. [Für das intensive Zuhören muss sich der Psychiater Zeit nehmen

und sich als Mensch auf einen anderen Menschen einlassen]. Für viele Patienten ist es vielleicht das erste Mal in ihrem Leben, dass ihnen jemand richtig und wirklich zuhört. Dann aber wird ihnen klar gemacht, – im Sinne einer sanft gestalteten Konfrontation, – dass sie selbst sich für die Depression entschieden haben. Es wird dazu gesagt: Das hat nichts mit Schuld zu tun, sondern vielleicht mit Selbstschutz und Selbstverantwortung. Das ist zunächst ein ungewöhnlicher Gedanke. Daraufhin staunen viele Patienten. Sie wollen dann wissen, was die eigentliche Ursache für ihre Depression ist. [Auch Patienten glauben oft, dass es möglich sei, eine 1:1 Relation nach dem Schema Ursache-Wirkung festzustellen. Doch das ist eher selten der Fall].

In den meisten Fällen liegt ein unerfülltes seelisches Grundbedürfnis vor. Dr. Glasser: Ich meine, dass in uns allen vor allem *vier seelische Grundbedürfnisse* angelegt sind:

- Das Bedürfnis nach *Liebe* [im Sinne auch der Zugehörigkeit].
- Das Bedürfnis nach *Macht* [nach Wirken und Bestimmenkönnen und als Einfluss ausüben können und als Wichtigkeit].
- Das Bedürfnis nach *Freiheit* [bei gleichzeitiger Wahrnehmung persönlicher Verantwortung].
- Das Bedürfnis nach *Freude* [sich selbst in der Freude zu bewahren, ist die spirituelle Aufgabe des Menschen in der zweiten Lebenshälfte].

Wird eines oder werden sogar mehrere dieser elementaren, vitalen seelischen Bedürfnissen nicht befriedigt, können wir darauf mit einer Depression reagieren. – Das ist die These von Dr. Glasser.

Bei Frauen ist, vor allem, der Mangel an Liebe und Zugehörigkeit das Motiv [für eine Depression]. Bei Männern ist, in erster Linie, die mangelhafte Leistung und eine Überforderung das Motiv.

Man muss unterscheiden lernen zwischen einem Auslöser [z. B. Verlust eines geliebten Menschen durch den Tod] und der Art und Weise, wie wir darauf reagieren [wie wir uns auf etwas Schicksalhaftes einstellen; ja, die richtige Einstellung spielt eine große Rolle].

Was den einen depressiv macht, bedeutet für den anderen – nach einer normalen Trauerphase – eine Chance zum Neubeginn.

*Ein weiteres Beispiel.* Eine Patientin liegt fast nur noch im Bett und hat Suizidgedanken. Wie geht man da nach der Technik der Realitätstherapie von Dr. William Glasser vor?

Zuerst findet man durch ein Gespräch heraus, welches Grundbedürfnis bei ihr nicht befriedigt wird. In diesem Punkt, so Glasser, bin ich sehr hartnäckig, das gehört zu meiner therapeutischen Technik.

Dann geht man im Gespräch auf eine Zeit zurück, in der sie noch nicht unter Depressionen gelitten hat. Man stellt der Patientin folgende Fragen:

- Was haben Sie damals gern getan, was hat Ihnen Spaß gemacht, was hat Ihnen Vergnügen bereitet?
- Wie, wann, mit wem haben Sie Freude – echte, tiefe Freude – erlebt?

Auf diese Weise, so Dr. Glasser, bekomme ich einen Anhaltspunkt, um die Patientin zu mehr Aktivität zu bewegen. Das ist der erste Schritt, damit sie wieder Kontrolle über ihr Leben gewinnt. Die Patientin erfährt auf diese Weise und Schritt für Schritt, dass sie über ihre Handlungen selbst bestimmen kann. Damit ändern sich auch ihre Gedanken, ihr Gefühl und ihre körperlichen Reaktionen. So bekommt sie die Chance, sich aus ihrer seelischen Erstarrung zu befreien.

Diese Vorgehensweise in der Therapie geht mit der Realität konform. Das heißt: Wir befassen uns mit realen Problemen und suchen dafür reale Lösungen. Es wird ein ganz konkreter Plan erarbeitet, wie die Patienten jetzt und in der Zukunft besser leben können. Phantasien, oder nur Vergangenheitsthemen, werden kaum bis gar nicht berücksichtigt. Wir bleiben am Konkreten, am Realen, an dem, was jetzt möglich ist.

In vielen Fällen lernen die Patienten in 6 bis 12 Monaten, die Kontrolle über ihr Leben wiederzugewinnen und ein effektiveres Verhalten [eine neue, gesunde Einstellung] einzuüben. Später können sie diese Methode eigenständig benutzen.

Es ist ganz wichtig für depressive Patienten, eine therapeutische Persönlichkeit zu finden, die nicht in der Vergangenheit arbeitet, die nicht Vater und Mutter beschuldigt, sondern sich auf das konzentriert, was Hier und Heute möglich ist.

Damit wird nicht geleugnet, dass unsere Vergangenheit uns sehr wohl beeinflusst, aber – und das ist sehr wichtig – wir können die Vergangenheit nicht ungeschehen machen. [Wir können aber heute zu der Vergangenheit eine neue Einstellung erarbeiten].

Wenn wir in der Kindheit nicht geliebt wurden, kann das zwar unsere Liebesfähigkeit heute beeinträchtigen, behandeln lässt sich das aber nur in der Gegenwart. [Die Einstellung zu etwas Belastendes in der Vergangenheit wird immer „je jetzt“ vollzogen.]

Letztendlich haben wir die Wahl:

*Entweder* beklagen wir uns ewig darüber, was unsere Eltern [oder andere Personen] uns angetan haben, und fühlen uns als Opfer.

*Oder* wir ergreifen die Initiative, wir werden aktiv, gestalten das Lebensmaterial und machen etwas Schönes aus unserem Leben.

Von Fall zu Fall mag nützlich sein, die Patienten alles selbst herausfinden zu lassen. Doch wichtiger ist, als Therapeut oder Therapeutin warmherzig, freundlich, empathisch und zugewandt zu sein.

Therapeuten müssen ihren Patienten helfen, etwas aus ihrem Leben zu machen, und nicht nur reden und gut klingende Ratschläge geben. Das ist so, als ob man mit einem Verhungerten über Kochrezepte plaudert, anstatt ihm eine Mahlzeit vorzusetzen.

*Fazit:* Jeder depressive Mensch kann eine bessere Wahl treffen. Die meisten [nicht alle] depressiven Patienten sitzen in selbstgemachten Gefängnissen [die aus Gedanken und Gefühlsmustern gemacht sind]. Sie können etwas tun, wenn sie fachliche Unterstützung dafür bekommen, in welche Richtung sie handeln sollen.

Die Prävention, um gar nicht erst in eine schwere Depression zu geraten, ist diese:

Sobald man merkt, dass etwas schief läuft, dass man niedergedrückt und lustlos ist, prüfe man bei sich selbst, wie steht es mit den vier seelischen Grundbedürfnissen:

- Fehlt es mir an Liebe, Macht [im Sinne von Wichtigkeit], Freiheit oder Freude?
- Übernehme man die Verantwortung für sich selbst.
- Suche und finde man einen Weg, sich selbst in der Freude zu bewahren.
- Man erwarte nicht, dass das Glück von einem anderen [oder nur von äußeren Faktoren] kommt, sondern man baue selber an das eigene Glück.

So in etwa kann Depression überwunden werden. So werden leichtere und mittelschwere Formen der Depression überwunden.

Die Hauptbeschränkung in Bezug auf die Realitätstherapie besteht darin, dass sie sich hauptsächlich und ausschließlich mit den aktuellen und gegenwärtigen Problemen der Individuen befasst. Da die von Dr. William Glasser als „Reality Therapy“ genannte Therapieform kein Trauma oder wiederkehrende Träume berücksichtigt, ist die einzige praktikable Arena, die Gegenwart des Patienten und sein Weiterkommen auf die bestmögliche Weise zu fördern, während der Einzelne sich daran erinnert, wie wichtig es ist, Verantwortung für die eigenen Hand-

lungen zu übernehmen und zu erkennen, dass man selbst diejenige einzigartige Person ist, die Freiheit und Verantwortung hat. In dieser Erkenntnis der persönlichen Verantwortung erweitert sich die Freiheit des menschlichen Individuums und seine Glückseligkeit kann intensiver werden. An diesem Punkt erheben sich kritische Stimmen, die sagen: Glassers Meinung, dass Menschen die Verhaltensweisen wählen, die sie bedrohen, indem sie sich für chronisch-depressive Denkmuster entscheiden und eine tiefe Psychose wählen, sei sehr problematisch. Glasser dagegen argumentiert, dass Geisteskrankheiten [müsste man nicht eher von mentalen Störungen sprechen?] neben der spezifischen Hirnpathologie auch das Ergebnis unbefriedigender gegenwärtiger Beziehungen oder allgemeiner Unzufriedenheit sind. Er anerkennt, dass es auch eine Hirnpathologie Depressionen verursachen kann, davor aber schaut er auf die seelischen Grundbedürfnisse [Liebe, Macht, Freiheit, Freude]. –

Zurück nun zu Stefan Weinmann. Wir betrachten nun das, was er zu diesem Thema Depression (S. 117-134) schreibt.

## 6. Zunahme der Depression in der Moderne

*In den letzten zwei Jahrzehnten* hören wir von Psychiatern zunehmend Warnungen vor der erheblichen und zunehmenden Verbreitung und den oft langwierigen, rezidivierenden Verläufen der *Depression*. Auch die Weltgesundheitsorganisation malt eine zunehmende Epidemie der Depression an die Wand. Gleichwohl finden die Experten bisher keine Erklärung, warum eine Zunahme chronischer (therapieresistenter) Depressionen in den letzten Jahren zu verzeichnen ist, so Weinmann (vgl. 117-119), und fährt dann fort: Es treffe einerseits zu, dass die Betroffenen einen immensen Leidensdruck durch depressive Symptome erfahren, andererseits „muss von einer seit der Zunahme der Verschreibungsraten wachsenden Vermarktung der Depression ausgegangen werden. (...) Die Pharmaindustrie hat schon lange diese wachsende Patientengruppe entdeckt und verdient weltweit Milliarden an Dollar und Euro – auch und vor allem an langfristiger Behandlung. Dabei geht es meist nur oberflächlich um die Verringerung von Leiden. Es geht insbesondere um Geld (und bei den Forschern um Reputation): Wo werden die Patienten therapiert, was ist die »richtige« medikamentöse Behandlung, wer bekommt das Geld der Krankenkassen?“ (S. 119) Ein besonders perfides Beispiel für die Vermarktung eines neuen Antidepressivums leistete sich der Hersteller von Brintellix, die Details sind auf S. 120 nachzule-



sen. Ebendort heißt es: Ältere wie neuere Studien belegen, dass Medikamente „bei Depressionen oft nicht zu einem günstigeren Krankheitsverlauf führten.“ Die spezifische Wirkung von Antidepressiva auf die Depression stellt weitestgehend einen Mythos dar, so Weinmann, und dann trägt er Hinweise zusammen, warum Antidepressiva überschätzt werden. Zunächst besteht „ein Risiko für den einzelnen Psychiater, als fachlich inkompetent zu gelten, wenn er keine Psychopharmaka verordnet, zumal die Verschreibung oft auch eine Erwartung der Patienten und der Angehörigen ist“ (S. 122). Anstatt die genetische Basis für das Ansprechen oder das Scheitern von Antidepressiva zu suchen, so Weinmann, wäre es vermutlich sinnvoller, eine psychologische Erforschung des psychosozialen Bindungsgefüges vorzuziehen, wonach dann weniger die Medikamente, sondern die psychotherapeutische Bearbeitung und Begleitung die bessere Lösung. Fakt ist: *„Die Wirkungsweise von Antidepressiva ist trotz jahrzehntelanger Forschung ungeklärt. (...) Was eine Depression ist, kann niemand sagen. (...) Wir wissen schon lange, dass in der Medizin insgesamt Studien mit neu auf den Markt kommenden Medikamenten, die positive Ergebnisse dieser Medikamente zeigen, mit einer fünffach höheren Wahrscheinlichkeit veröffentlicht werden als jene, die keine überlegene Wirkung der Neuerung gegenüber Placebo oder Standardtherapie zeigen“* (S. 123). In anderen Worten: Es werden diejenigen Studien unterschlagen, die nicht erwartungskonform interpretiert werden können, weil, – ja, – weil *Erwartungen* [der Pharmaindustrie] zu erfüllen oder *die Wahrheit eines Sachverhaltes* zu erkennen, zwei völlig verschiedene Dinge sind.

#### *Exkurs 5. Vorurteile verhindern die Erkenntnis der Wahrheit*

Sowohl in der Wissenschaftsgeschichte als auch in der politischen Geschichte Europas gab es schon öfters Situationen, in denen die Erwartungen und die Vorurteile von der Erkenntnis der Wahrheit, des realen Geschehens weggeführt haben. In der Medizingeschichte etablierte sich irgendwann [im 18. und 19. Jahrhundert] die Auffassung [das Vorurteil], dass der Mensch lediglich physikalisch-biologisch-chemisch-neurophysiologisch „funktioniere“ und alles, was man früher als Seele und Geist, als seelisches und geistiges Phänomen, und später, seit Max Scheler, als geistige Person nennt, sei „nicht anderes“ als Epiphänomen seines biophysischen Organismus. Diesem Vorurteil huldigen heute noch einige der sogenannten „Hirnforscher“.

Ein politisches Beispiel für die fatale Wirkung der sogenannten Erwartung findet man in der NS-Zeit. So war es spätestens nach dem 06. Juni 1944 für die Kenner und Könner in der Wehrmacht definitiv klar, dass der Krieg verloren ist, aber der ideologische und politische Druck der NS-Herrscher, die von einer Wunderwaffe gefaselt haben, die bald alles zum Sieg des Dritten Reiches wenden würde, *verhinderte die Anerkennung des wahren Sachverhaltes* bzw. die Wahrheit des damaligen Kriegsgeschehens. Die Folgen waren extrem tragisch und katastrophal: Die Zahl der zwischen Juli 1944 und Mai 1945 getöteten Soldaten war größer als die davor Getöteten. Sich den Negativfolgen einer Reihe von Fehlentscheidungen zu stellen, war in der politischen Geschichte Europas nur von Seltenen und äußerst selten praktiziert worden. In der Wissenschaft sieht es etwas besser aus, da die Selbstkorrektur als Prinzip der wissenschaftlichen Forschung inhärent ist. Auch in der Psychiatrie? – Selbstkorrektur setzt jedenfalls die intellektuelle Redlichkeit der Forscher voraus. Zurück zu Weinmann.

„*Ein beliebter Trick*, um Negativstudien positiv zu machen, ist es, sogenannte Sekundärparameter zu verwenden, bei denen (meist zufällig) eine signifikante Wirkung vorhanden war – und die primären Parameter zu unterschlagen“ (S. 124) „Mittlerweile sind immer mehr Forscher und Kliniker der Ansicht, dass die kleinen Unterschiede in der Wirkung von Antidepressiva und Placebo ein methodisches Artefakt darstellen, da die Studien erwartungskonform gestaltet werden und das Design dazu dient, die Medikamente in besserem Licht erscheinen zu lassen“ (S. 125).

*Die sogenannte Erwartungseffekte*, schreibt Weinmann, spielen nicht nur in der Psychiatrie, sondern auch in Psychotherapien eine Rolle: „Die Unterschiede bei der Durchführung kognitiver Verhaltenstherapie oder psychodynamischer Therapie gegenüber einer Placebobehandlung oder abwartender Beobachtung sind nicht außergewöhnlich hoch. (...) Die Erwartungseffekte sind bei chronifizierter Depression geringer, was die Wirkung jeder Therapie bei länger dauernder Depression beeinträchtigt. Erwartungseffekte stellen die Wirksamkeit der Psychotherapien nicht infrage, relativieren aber deren »Spezifität«. Und: Über Psychotherapie lernen wir weit mehr als nur die Bewältigung der aktuellen Depression, während wir durch den Eingriff des Medikaments ins Gehirn nichts »lernen«, höchstens, dass wir eine biologische Störung in uns trügen. Eine interessante Auswertung zur Unterminierung der Erwartungseffekte lieferten Arif KHAN und Walter BROWN (2015). (...) Die Ergebnisse zeigten, dass das Ausmaß

der Symptombesserung unter Placebo bei nicht pharmagesponserten Studien größer ist als bei der Registrierungsstudien der Industrie“ (S. 126f.).

Man kann hier nicht alle vom Autor zitierten Studien in Einzelheiten aufzählen, man sollte diese Seiten, wie das ganze Buch, gründlich lesen und studieren. Die Ergebnisse sind relevant und hoch interessant, nämlich: (1) Sukzessive medikamentöse Therapieversuche machen die Betroffenen für künftige Depressionen anfälliger. (2) Der allgemein akzeptierte Befund, dass Antidepressiva von Rückfällen schützen, ist sehr fraglich. (3) Psychotherapeutische Interventionen führen zu einer Senkung der Wiedererkrankungsrate um mindestens ein Drittel und sind offensichtlich nachhaltiger als ein Antidepressivum. (4) Ein bitteres Kapitel der Psychiatriegeschichte ist die Verabreichung von Antidepressiva an Kinder und Jugendliche, die bis vor Kurzem gängige Praxis war, obwohl eindeutig nachgewiesen werden konnte, dass sie hier unwirksam sind (vgl. S. 129f.). (5) Viele Befunde verweisen darauf, dass Antidepressiva die Vulnerabilität für Depressionen erhöhen. Sie bringen viel mehr Nebenwirkungen mit sich (einschließlich einer erhöhten Rate an Suizidalität) als bisher gedacht. Sie sind wenig wirksam – wenn überhaupt, dann nur bei schweren Depressionen. Doch der Begriff »Antidepressivum« ist falsch und irreführend – „er ist manipulativ und kann bestenfalls beim Einzelnen Hoffnung und Selbstwirksamkeitsprozesse anstoßen, obwohl es sich dann um *psychologische* Effekte und nicht um die ursächliche Wirkung der Substanz handelt“ (S. 131).

Der Frage: *Ist Psychiatrie eine Wissenschaft?* (S. 135–158) wird ein eigenes Kapitel gewidmet und nur die persönliche Lektüre vermag einen echten Erkenntnisgewinn bringen. Meinerseits beschränke ich mich wiederum auf einige Gedanken von Stefan Weinmann, die in mir Resonanz hervorrufen. Außerdem widme ich eine kritische Reflexion dem Begriff der Wissenschaft und des Wissens, das ich von der Erkenntnis der Wahrheit abgrenzen will.

## 7. Ist Psychiatrie eine Wissenschaft?

Zunächst werden von Weinmann *das Wahnphänomen* und der Wahnkranke thematisiert, um zu fragen, was unterscheidet den Wahn von den Täuschungen, denen wir [Psychiater] bei seiner Behandlung unterliegen? Auch hier wird gesagt, es gebe keine allgemeine Definition des Wahns, zugleich aber fasziniert dieses Phänomen immer schon die Menschen allgemein und die Fachleute im Besonderen. Auf die Frage, warum Menschen an falschen, wahnhaften Überzeu-

gungen – an einer krankhaften Fehlbeurteilung der Realität – festhalten, haben u. a. Sigmund Freud, Emil Kraepelin und Kenneth Colby [ein amerikanischer Psychoanalytiker] Antwortversuche vorgelegt (vgl. S. 136), die Versuche geblieben sind, ohne Gewissheit. Denn: Was wir durch Forschungen entdeckt haben, „ist eine Reihe von Erklärungen für die dem Wahn zugrunde liegenden *psychologischen* Mechanismen. (...) Der Wahn ist eine zentrale Herausforderung in der Psychiatrie, weil (...) bestimmte unkorrigierbare Überzeugungen zu Eigen- oder Fremdgefährdung führen können und weil Psychiatern die Verantwortung übertragen wird, zu beurteilen, ob der Wahnkranke für seine Taten verantwortlich oder eben »krank« ist. Entscheidend ist, ob man wahnhaft bezüglich bestimmter Sachverhalte sein und dennoch seinen Alltag gestalten kann“ (S. 138f.).

*Stefan Weinmann vertritt den Standpunkt*, dass die Wahninhalte sehr wohl mit der Biographie des Betroffenen zu tun haben, obwohl viele Experten die Inhalte des Wahns für die Therapie als nicht relevant erachten. Aber: „Der Wahnkranke macht nichts anderes als jedermann – und ähnelt auch dem Wissenschaftler, der Evidenz für vorgefertigte Hypothesen sammelt: Er interpretiert die Welt auf dem Boden seiner (Vor-)Urteile. Diese Vor-Urteile hängen mit seiner Stellung in seinem sozialen Umfeld zusammen. Ähnliches gilt auch für unsere Vor-Urteile als Psychiater“ (S. 139).

*Das Vor-Urteil des Psychiaters* lautet: Ein medizinisch-biologisches Modell von Psychosen besagt, dass dem Wahnkranken vor allem Medikamente zu geben sind, „die auf Dopamin, Serotonin, Noradrenalin, Acetylcholin, Histamin und andere Neurotransmitter wirken und die unter anderem die Informationsfilterfunktion beeinflussen. (...) Die *Wahndynamik* wird damit gestoppt, nicht aber die *Wahninhalte* und die *Bewertungsarbeit* des Individuums. Die Arbeit der Veränderung der Bewertung leistet der Betreffende dann selbst“ (S. 140).

*Der Aspekt der Biologisierung der Psychiatrie* in der NS-Zeit „sagt uns einiges über die Schattenseiten der Entwicklung einer medizinisch orientierten Psychiatrie, die selbst in den »modernen« Schriften führender Psychiater aus der Gegenwart im Hinblick auf die heutigen Psychiatrieparadigmen unzureichend aufgearbeitet wurden. (...) Wir müssen uns bewusst sein, dass die überwertige Idee, mittels neurowissenschaftlicher Forschung die wesentliche Aufklärung psychischer Erkrankungen und ihrer »Ursachen« zu erwarten und zu versprechen, problematisch ist. (...) Nicht die Wissenschaftlichkeit einzelner Befunde der Hirnforschung, der Psychotherapieforschung oder der soziologischen Forschung ist problematisch, sondern der Anspruch der Wissenschaftlichkeit der modernen

Psychiatrie *an sich*. Das Kraepelin'sche Paradigma einer begrenzten Zahl von Typen oder Kategorien psychischer Erkrankungen (Dementia praecox – später Schizophrenie –, manische Depression, Paranoia) wurde nie wissenschaftlich bestätigt und gehört zu den großen Selbsttäuschungen des Fachgebiets, blieb allerdings bis heute die dominante Sichtweise. Viele Befunde sprechen mittlerweile sogar dafür, dass es keine klaren diagnostischen Einheiten in der Psychiatrie geben *kann* (S. 144).

In den letzten Jahren wird zunehmend auf KARL JASPERS (1886–1969) hingewiesen, der die zentralen Probleme der heutigen Psychiatrie, insbesondere der Diagnostik, vorhergesehen hat. Er sagte: „Das Seelenleben könne nicht auf eine begrenzte Zahl von Prinzipien zurückgeführt werden.“ Und: „Psychopathologische Phänomene können nicht mit somatischen Vorgängen erklärt werden, auch wenn natürlich das Psychische und das Somatische verbunden sind. Jaspers schrieb damals schon von »Hirnmythologie«, einem Begriff, der heute noch viel größere Gültigkeit besitzt. – Die zentralen Mechanismen der Selbsttäuschung in der Psychiatrie sind daher fast hundert Jahre alt: der Versuch, Psychisches zu quantifizieren und durch Anhäufen und Aufzählen von Einzelbefunden aus mehr oder weniger zufällig gefundenen oder systematisch verfälschten Korrelationen »Kausalitäten« zu machen“ (S. 145f.). Man stelle sich nur vor: ein Kind erleidet schwere Traumatisierungen, weil seine Eltern gewalttätig und sadistisch sind. Wie kann man so einen „verfälschten Anfang“ im Leben messen? Nach welchen Kriterien?

*Auch in der Psychiatrie müsse die Suche nach der »Wahrheit«* – als das am ehesten Gültige oder am besten Passende – maßgeblich sein, so Weinmann, und wir können nur gewinnen, wenn diese Suche *kooperativ* [sozialpsychiatrisch, biomedizinisch, psychotherapeutisch und phänomenologisch] erfolgt. Das große Problem in der Psychiatrie besteht darin, so Weinmann, „dass ein Konsens unmöglich ist, wenn eine Profession oder eine Methoden- bzw. Denkschule sich zum Herrscher über das Subjektive macht und über Meinungs- und Machtkartelle [Pharmaindustrie!] Diskurse an sich reißt, ohne die Gemeinten, nämlich die psychisch Kranken, ins Zentrum zu stellen und ihre Stimme zu hören, da diese keine anerkannte »Methode« des Erkenntnisgewinns anbieten können“ (S. 146).

*Exkurs 6. Die noetische Dimension nach Viktor Frankl (1905-1997)*

Die naturwissenschaftliche Art der biomedizinischen Psychiatrie, die sich ausschließlich durch Denkgesetze und empirische Überprüfung [wo dies überhaupt möglich ist] als solche erweist, hat sich bis heute nicht wesentlich gewandelt. Doch dort, wo es um das Subjektive und um das Geistig-Personale geht, wird man ohne das Einbeziehen der eigenen Seelenempfindung in die Forschung nicht auskommen. Ausnahmen bestätigen die Regel. Wo wissenschaftlich tätige Menschen sich entschließen, geistige Erlebnismöglichkeiten in sich aufzusuchen, da könnte – durch ihr *neu empfundenes* Wissenschaftsverständnis – eine humanere, eine dem Leben insgesamt dienende Wissenschaft entstehen, wobei das Wort *Wissenschaft* sich hier nicht auf das Messbare am Menschen beschränkt, sondern umfassend als Lebenswissenschaft, als Lebenserkenntnis, als Erkenntnis der Wahrheit und der Wahrheiten des Menschseins gemeint ist.

„Wer freilich Wissenschaft in einer Weise treibt, die ihn dem wachen *Leben* fremd macht, dem allein das Denken *dienen* sollte, der ist in gleicher Weise *seiner Träume Narr*, wie irgendein Besessener der Ausgeburten wirrer Wahnideen!“<sup>17</sup> – Was hier als äußerst relevant festgehalten werden soll, ist dies: Die Wissenschaft soll dem wachen Leben dienen und was ein waches Leben bedeutet und was darunter zu verstehen und zu erfüllen ist, kann und muss der Einzelne in sich selbst erleben.

*In einem anderen psychiatrischen Fachbuch*, geschrieben von Tölle und Windgassen,<sup>18</sup> kann man indirekt über die Bedeutung des Personseins lesen. Es wird im Zusammenhang zitiert:

„Alle psychischen Vorgänge gehen mit neurochemischen oder hirnelektrischen Veränderungen einher und sind an neuronale Aktivitätsänderungen gebunden; ständig werden so Informationen aus der [sozialen und natürlichen] Umwelt oder auch aus dem eigenen Körper aufgenommen und verarbeitet.

Die vielfach sehr beeindruckenden Befunde [im Zuge der neueren neurophysiologischen Forschung sowie der Gehirnforschung] dürfen uns nicht dazu verleiten, sie unkritisch zu verallgemeinern und fragwürdige Aussagen zur

<sup>17</sup> BÔ YIN RÄ (Joseph Anton Schneiderfranken), *Das Gespenst der Freiheit*, Bern: Kober Verlag 1990, 170.

<sup>18</sup> Rainer TÖLLE, Klaus WINDGASSEN, *Psychiatrie einschließlich Psychotherapie*, Heidelberg: Springer Medizin Verlag 2009. (15., erweiterte und zum Teil neu verfasste Auflage).

Ätiopathogenese psychischer Krankheiten [z. B. der Schizophrenie] daraus abzuleiten.

Anders als bei neurologischen Krankheiten ist *bei psychischen Störungen* nicht ein eindeutiger Funktionsausfall einer umschriebenen Hirnläsion zuzuordnen. Störungen des Erlebens und Verhaltens bei psychischen Krankheiten sind in ihrem Erscheinungsbild komplexer als körperliche Symptome und in ihrer Ausgestaltung variabel. Von den organisch-psychischen Störungen abgesehen sind neuroanatomische Auffälligkeiten bei psychischen Erkrankungen allenfalls statistisch-korrelativ nachzuweisen; vielfach sind die Befunde aber widersprüchlich. (...)

Die verschiedenen Areale des Präfrontalen Cortex sind jeweils in Form paralleler Schaltkreise mit subcortikalen Strukturen (Striatum, Pallidum, Thalamus) verbunden, was vor allem im Hinblick auf Zwangserkrankungen untersucht wurde. Insgesamt lässt sich bisher aber kaum erfassen, welche Bedeutung die hochkomplexen Verknüpfungen der verschiedenen Hirnregionen für die *seelischen* Vorgänge im einzelnen und speziell für die *psychischen* Erkrankungen haben.

Die Dichte dieser neuronalen Verknüpfungen ist dabei weder genetisch abschließend festgelegt, noch überhaupt statisch. Die in den synaptischen Spalt freigesetzten Transmitter übertragen nämlich nicht nur elektrische Impulse vom präsynaptischen zum postsynaptischen Neuron, sondern unter bestimmten Bedingungen können sie *auch intrazellulär* unter Vermittlung sog. second messenger genetische Informationen zur Bildung neuer Synapsen aktivieren (*neuronale Plastizität*).

In welchem Umfang dies geschieht, hängt u. a. davon ab, wie häufig und wie stark die jeweiligen synaptischen Verbindungen aktiviert werden und ist damit auch von Umwelteinflüssen [vom sozialen Milieu] abhängig. Mit Blick auf den Menschen folgt daraus: Ungünstige Erfahrungen in frühen Sozialisationsstadien [Scheidung, Trennung, Missbrauch, Entwertung, sensorische Deprivation, Vergewaltigung] können auch neurobiologisch zu einer erhöhten *Vulnerabilität* beitragen“ (Tölle, S. 16f.). Und bei der *anthropologischen Grundlegung der Psychiatrie* gilt noch zu bedenken, so heißt es bei Tölle und Windgassen:

Die Vielzahl der Arbeitsrichtungen und Methoden der Psychiatrie rufen nach einer anthropologischen Gesamtschau des Menschen als Ganzes. So will die aus der Philosophie entnommene *Phänomenologie* [welche die Befunde der biologischen Psychiatrie berücksichtigt] auf das Erfassen des Wesens und des Sinnes

dessen abzielen, was da [in einer Störung] in Erscheinung tritt und beobachtet werden kann. Dann aber steht nicht die einzelne Störung, sondern *die gesamte Erlebniswelt* des Kranken im Mittelpunkt des Interesses; dann steht nicht das Abnorme und Kranke im Mittelpunkt, sondern *die Seinsweise des Patienten an sich*, sein Dasein, sein „In-der-Welt-Sein“ (Tölle, S. 11), und, so können wir ergänzen: seine *Haltung* und *Einstellung* zum Dasein.

Tölle hebt noch hervor: Diese anthropologische Besinnung habe die psychiatrische Praxis nachhaltig beeinflusst, indem sie die Basis für *ein ganzheitliches Verstehen* und eine tiefere psychotherapeutische Kommunikation bildet. Denn für das diagnostische und therapeutische Vorgehen ist es *ein wesentlicher Unterschied*, ob man den kranken Menschen als psychischen Apparat, als ein biologisches Instinktwesen, als einen subtilen neurobiologischen Organismus usw. auffasst, oder aber *als Person* (Tölle, S. 11).

Ob Tölle an dieser Stelle mit „Person“ die von Viktor Frankl sogenannte *geistige Person* meint, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Es steht uns aber frei, anzunehmen, dass die Einführung des Begriffes „Person“ auf die Ganzheitlichkeit des Menschen abzielt. Mit Bezug auf These 7 der Franklschen Thesen zur Person, kann noch präzisiert werden:

„Es ist die Person, die *die leiblich-seelisch-geistige Einheit und Ganzheit*, die das Wesen »Mensch« darstellt, *stiftet*. Allerdings kennen wir Menschen die geistige Person überhaupt nur in *Koexistenz* mit ihrem psychophysischen Organismus. Zumindest gilt dies von der Person zeitlebens, intravital, nicht postmortal.“<sup>19</sup>

Ich möchte an dieser Stelle, den Begriff Koexistenz ergänzend und erweiternd, hinzufügen: *Wir kennen die geistige Person im Zustand der Inkarnation als Geist im Leibe, als verkörpertes Subjekt, dessen Seele durch die Vermittlung des Körpers den Inhalt ihres Erlebens fassen kann. Körper, Seele und Geist sind zwischen Geburt und Tod in Koexistenz und bilden eine anthropologische Einheit in ontologischer Differenz.*

Es ist mir nicht bekannt, dass in den Lehrbüchern der Psychiatrie die hier angedeutete und auf Viktor Frankl zurückgehende Auffassung über die geistige Person eine Rolle spielt. Auch bei Stefan Weinmann konnte ich nicht entdecken,

<sup>19</sup> Viktor E. FRANKL, *Logos und Existenz. Drei Vorträge*, Wien: Amandus Verlag 1951, 60. *Intravital* heißt hier: innerhalb des Lebens zwischen Geburt und Tod. *Postmortal* heißt hier: nach dem Tod des Körpers. Frankl sagt an dieser Stelle auch: Nur wenn die Person für *geistig* gehalten werde, werde sie aus der Sterblichkeit des Psychophysikums herausgehalten. Dieser zentrale Aspekt soll uns aber hier nicht weiter beschäftigen.



dass er den Psychiater Viktor Frankl erwähnen oder zitieren würde. Das ist an und für sich kein „Beinbruch“, es hätte nur zum Inhalt dieses Buches sehr gut gepasst, zumindest in einer Fußnote, z. B. in dem kurzen geschichtlichen Teil, einzublenden, dass es schon 1947 ein Buch gab, in dem der Psychiater Viktor Frankl u. a. Folgendes geschrieben hatte [sinngemäß und wörtlich zitiert]:<sup>20</sup>

Alle Psychotherapie, vor allem jedoch die Logotherapie, [und sicher auch die Psychiatrie], hat das große geschichtliche „Modell“ einer *geistigen Auseinandersetzung* zum Vorbild, nämlich: *den sokratischen Dialog* als das klassische Gespräch von Mensch zu Mensch.

Statt eine Systematik über die konkrete Realität [des Homo patiens] zu stellen, sollten wir die Chance erkennen, „am konkreten Krankheitsfalle und an der gleichermaßen konkreten therapeutischen Situation zu lernen und zu lehren“ (S. 7). Weiter: Die psychotherapeutische wie die psychiatrische Praxis setzt Frankl zufolge „eine metaklinische Lehre vom Wesen des Menschen“ voraus, also eine philosophische Anthropologie, welche sich sehr wohl in die Praxis umsetzen lässt. Dazu seien Begabung als Erfindungsgabe, außerdem Improvisieren-Können, Intuition und das Individualisieren unerlässlich, hat doch die Psychotherapie [und die Psychiatrie] immer mit einzelnen Menschen zu tun. Darüber hinaus trifft es zu: Wann immer wir empirische Daten adäquat erfassen und die Welt der Erfahrungstatsachen nicht steril lassen wollen, tun wir gut daran, einen bestimmten Horizont [ein Bild vom Menschen] und einen gewissen Bestand an [psychotherapeutischen und psychiatrischen] Kategorien als vorgegeben zu akzeptieren (vgl. S. 8). Hierzu zählen nach Viktor Frankl folgende Merkmale:

(a) Menschsein heißt im Grunde [für etwas, für sich selbst, für andere] Verantwortlichsein. (b) Der Mensch ist ein Wesen, das um den konkreten Sinn seines persönlichen Daseins geistig ringt. (c) Dieses Ringen kann gelegentlich sehr wohl „unter dem Bilde“ einer Neurose [oder auch einer Schizophrenie] verlaufen, weshalb dieses Ringen, existenziell gesehen, irgendwie zweideutig ist. [Woraus folgt, dass der Fachmann in jedem Einzelfall genau hinschauen, hingefühlen und intuitiv erspüren muss, worum es eigentlich geht, was „der Fall“ ist und bedeutet]. (d) Der aus welchem Grunde auch immer neurotisch gewordene oder psychisch gestörte Mensch braucht ganz besonders den Halt am Geistigen. Dieses Merkmal

---

<sup>20</sup> Viktor E. FRANKL, *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, Erstauflage 1947. Hier zitiert nach der Ausgabe von 1986, München: Piper Verlag. Seitenzahl im Text angegeben.

„ist eine weitere kategoriale Voraussetzung für den ganzen Aspekt, der unseren psychotherapeutischen Auffassungen zugrunde liegt.“ (e) Im geistigen Ringen des Menschen Beistand zu leisten, tun wir mit Hilfe der Logotherapie, die, kurz gesagt, als eine sinnzentrierte Psychotherapie bezeichnet werden kann (vgl. S. 9). (f) Darüber hinaus wird auch einem Eklektizismus bis zu einem gewissen Grade das Wort gesprochen, einem alten Praktiker zustimmend: Der Psychotherapeut [wie der Psychiater] soll keiner Schule angehören, aber alle Schulen sollen ihm angehören (Friedländer). Das heißt: Kein Gesichtspunkt darf verabsolutiert werden, denn in der Praxis wird der [psychotherapeutische und psychiatrische] Fachmann der Wirklichkeit und deren Ansprüchen nur dann gerecht, wenn er auf die Stimmen aller Forscher gehört, und dabei entdeckt, wie sie allesamt in ihrer Vielfalt einander so recht ergänzen. (g) In einer Zeit wie der heutigen [Frankl schreibt das 1947, also zwei Jahre nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges] befinden sich die Massen in einem seelischen Notstand, den zu steuern gilt, einmal durch fachärztliche Intervention und Behandlung, dann aber auch kulturpolitisch, religiös und durch Erziehung zur Verantwortung. Hier zeigt sich die Forderung einer sozialen Psychotherapie [einer das Soziale berücksichtigende Psychiatrie] sowie die Notwendigkeit einer kollektiven, die breite Gesellschaft umfassende Psychohygiene. (h) Das alles kann nur das Werk von vielen sein, im Sinne einer Zusammenarbeit vieler Fachleute und Forscher, wobei der Forscher immer auch ein Lehrer sein sollte. Es kommt hier nicht darauf an, viel Eigenes und Neues zu geben, sondern der Praxis – dem kranken Menschen, dem Homo patiens – zu dienen. In diesem Dienst am kranken Menschen, ist der Forscher aufgefordert oder eingeladen, seinen Ehrgeiz, seine Eitelkeit und sein Streben nach Originalität zurückzustellen. – So weit Viktor Frankl.

All diese Kerngedanken des Psychiaters Viktor Frankl, veröffentlicht schon 1947, sind nicht nur hochaktuell, sondern sie ergänzen und vielleicht auch überwölben in einem gewissen Sinn all das Wertvolle, was Stefan Weinmann über die Vermessung der Psychiatrie ausführt. – So weit dieser Exkurs, zurück wiederum zu Stefan Weinmanns Buch.

## 8. Vorschläge zur Weiterentwicklung der Psychiatrie

Im letzten Teil seines Buches macht Stefan Weinmann konkrete *Vorschläge zur Weiterentwicklung der Psychiatrie* (S. 242-256). Sie sind sehr wichtig und können aus der Sackgasse und aus den Selbsttäuschungen des Fachgebietes he-

rausführen, wenn auch Jahrzehnte dauern wird, bis man solche Vorschläge, zumindest teilweise, wird umsetzen können. Gemeint sind (S. 243-248) diese:

- Ausweitung der gesellschaftlichen Perspektive
- Überwindung des pathologischen Blicks
- Überwindung der Diagnosen; Änderungen im Umgang mit den Psychopharmaka;
- Transformation psychiatrischer Kliniken
- Verknüpfung psychosozialer, medizinischer und psychologischer Aspekte (Psychiater sollten Kenner für Sozio-Psycho-Somatik sein, schreibt dazu Weinmann [S. 246]).
- Weiterentwicklung des Früherkennungs- und Frühbehandlungsparadigmas
- Änderung der Ausbildung von Psychiatern
- Weiterentwicklung der Identität des Fachgebietes.

In einem eigenen Gedankengang, und aus der Sicht des Dozenten für Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor Frankl, wage ich den Versuch, die von Weinmann genannten Vorschläge, mit dem folgenden Punkt zu ergänzen: Kenntnisse der existenzanalytischen Anthropologie, und vor allem des Konzeptes der *Dimensionalontologie*, würden den Fachleuten der Psychiatrie sicher gute Dienste tun. Sie würden die psychiatrischen Aspekte mit dem Konzept der noetischen Dimension des Menschseins ergänzen bzw. fundieren.

Ein ziemlich radikaler Paradigmenwechsel würde mit sich bringen, so Weinmann, „dass die psychiatrischen Lehrbücher umgeschrieben, Forschungsthemen und Forschungsmethoden verändert, Ausbildungsinhalte modifiziert und Betroffene zu selbstverständlichen (Co-)Therapeuten in den Behandlungsteams werden. Dies ist aber ein gradueller und langsamer Prozess. Bedeutsame Meilensteine sind aufgestellt und gute Texte sind vorhanden, die uns leiten können“ (S. 242f.). Genannt wird von Weinmann ein Buch von Dörner und andere mit dem Titel „Irren ist menschlich“ (Köln 2016). Genannt werden müssen aber auch die Texte der *phänomenologischen Psychiatrie*, wie sie in den Schriften von Thomas Fuchs in Erscheinung treten.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Zum Beispiel: Thomas FUCHS, Stefano MICALI, Boris WANDRUSZKA (Hrsg.), *Karl Jaspers – Phänomenologie und Psychopathologie*, Freiburg: Karl Alber Verlag 2013. – Thomas Fuchs, Prof. Dr. med. Dr. phil. (geb. 1958) nach Studium der Medizin, Philosophie und Geschichte in München ist Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie. Karl-Jaspers-Professor für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie an der

Noch zwei Gedanken nach Weinmann seien zitiert. Es sei unerlässlich, Änderungen im Umgang mit den Psychopharmaka herbeizuführen, denn: „Solange sich an der Praxis der Medikation mit Psychopharmaka nichts ändert, bleibt jede Weiterentwicklung der Psychiatrie Stückwerk. Diese Medikamente können ein psychisches Problem (vorübergehend) bessern (etwa psychotisches Erleben) und Druck aus dem System nehmen, schaffen aber oft neue Verletzungen (Rezeptorenanpassungen, Abhängigkeiten, Änderungen des Selbstbildes etc.), die zur Chronifizierung psychischer Probleme beitragen. Sie ändern dabei nichts an den krank machenden Mechanismen, berücksichtigen nicht die sozialen Einflussfaktoren und können zum Selbstläufer werden“ (S. 244). Hierzu hat DIE ZEIT (18. Dezember 2018) einen Beitrag geliefert, in dem u. a. zu lesen steht:

*Ida erkrankte an einer schweren Depression.* Geholfen hatten ihr eine Psychotherapie und auch ein Antidepressivum. Irgendwann begann sie, die Dosis zu reduzieren, Schritt für Schritt, zwei Monate lang. Der Arzt hat nie mit ihr darüber gesprochen, dass beim Absetzen bestimmte Symptome auftreten könnten. Der Arzt hat es versäumt, gemäß den Leitlinien Ida schon *vor* dem Beginn der Behandlung über Nebenwirkungen beim Absetzen von Antidepressiva aufzuklären. Ida ging es so schlecht, dass sie in der Notaufnahme landete. Und sie ist nicht die einzige, der es so schlecht ging, weil viele Ärzte sich nicht an diese Empfehlung halten.

Der dänische Medizinforscher PETER GÖTZSCHE sagt: Es gäbe zahlreiche Fälle wie die von Ida und zwar auf der ganzen Welt. Götzsche ist ein viel zitierter Wissenschaftler, unter Kollegen erntet er trotzdem Skepsis. Denn seine Kritik an wissenschaftlichen und medizinischen Standards ist kompromisslos – auch zum Absetzen von Antidepressiva. „Ausmaß, Dauer und Verbreitung von Absetzsymptomen werden systematisch heruntergespielt.“ Eine Studie aus dem Jahr 2018 habe gezeigt, „dass mehr als jeder zweite Patient von Absetzerscheinungen betroffen war. Und beinahe die Hälfte von diesen hat zudem angegeben, dass die Symptome sie sehr schwer belasteten. Außerdem haben die Beschwerden deutlich länger andauert, als die Leitlinien nahelegen: Wochen bis Monate, in seltenen Fällen sogar Jahre“, sagt Götzsche. [In den deutschen Leitlinien heißt es: Ab-

---

Universität Heidelberg. Vorsitzender der „Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Anthropologie, Psychiatrie und Psychotherapie“ (DGAP).] Siehe auch: Thomas FUCHS, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart: Kohlhammer 2017. (5., erweiterte Auflage).

setzsymptome würden nur in Einzelfällen auftreten und in der Regel in ein bis zwei Wochen abklingen.] Tja, so kann man sich täuschen –, wenn man die Kritik von Gøtzsche vor Augen hält. Er fordert eine rasche Änderung der Leitlinien.<sup>22</sup>

Wie schreibt Stefan Weinmann im Kontext der *Pseudoerklärung der Schizophrenie*? „Der Nachweis, dass es überhaupt Abnormitäten der Dopaminfunktion sind, die für die Symptome oder die »Krankheit« Schizophrenie verantwortlich sind, konnte *nicht* erbracht werden. Aber das durfte nicht sein. Wenn die Wirklichkeit nicht zur Theorie passt, muss die Wirklichkeit angepasst werden“ (S. 94). – So lange Interessen der Pharmaindustrie oder einer biologisch orientierten einseitigen (Pseudo-)Wissenschaft das komplexe Wesen „Mensch“ untersuchen, steht nicht die Wahrheit – das wahre Geschehen – im Mittelpunkt, sondern etwas anderes. Doch die eigentliche Wahrheit, „das Wahr-Bild“ des Menschen kann man auf Dauer nicht ignorieren. Die Wahrheit hat Vorrang – und zwar vor jeder Autorität, denn das Sein der Wahrheit ist schon vor ihrer Erkenntnis eine ontologische Wirklichkeit. Wahrheit *ist* bevor ich sie erkenne (Singular). Wahrheiten *sind* bevor wir sie [wissenschaftlich, philosophisch usw.] erkennen (Plural).

„Die Psychiatrie sollte von der Vorstellung Abschied nehmen, dass eine immer ausgefeiltere Vermessung des Menschen psychologische Probleme besser beschreibbar und behandelbar macht. (...) Neurowissenschaftler, aber auch alle Psychiater sollten immer auch in Strategien zur Vermeidung von Selbsttäuschung ausgebildet werden“ (S. 243). Sie sollten sich, sage ich dazu, die Grundlagen der Philosophischen Anthropologie aneignen und sich mit der geistig-personalen Existenz – mit der noetischen Dimension – des Menschen tiefer beschäftigen und in der Forschung darauf ausgerichtet sein, den wahren anthropologischen Sachverhalt oder Tatbestand zu erkennen. Empfehlenswert ist ebenso über folgende Aussage des Wiener Psychiaters Viktor Frankl aus dem Jahre 1950 zu meditieren: „Krank werden kann nur der psychophysische Organismus, aber nicht eine geistige Person.“<sup>23</sup>

Fazit: Zur Kultur des Psychiaters gehört neben dem fundierten Fachwissen dazu, sich ein humanistisches Menschenbild anzueignen, in dem „Elemente“ wie: Sinnsuche, Werteorientierung, Staunen, Spiritualität, Freiheit und Verant-

<sup>22</sup> Vgl. Bente LUBAN, *Der schwere Ausstieg. Medikamente können bei psychischen Erkrankungen helfen. Aber wie setzt man sie wieder ab?*, in: DIE ZEIT Nr. 53 / 18. Dezember 2019, 38. – Der Beitrag wurde hier verkürzt zitiert.

<sup>23</sup> Viktor E. FRANKL, *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, Wien: Franz Deuticke Verlag 1950, 6.

wortung, Gewissen, Humor, Glaube, Hoffnung, Liebe, Bezug zur Transzendenz als spezifisch menschlich anerkannt und gesehen werden.

Zur Kultur des Psychiaters gehört außerdem dazu, zu seiner ureigenen Seelenempfindung und zu seiner ureigenen geistigen Erfahrung einen lebendigen und durchfühlten Zugang zu bekommen. Damit bin ich beim Stichwort: Wissen, Wissenschaft, wissenschaftliche Forschung und Beweise. Das nun Folgende wird in Anlehnung an Abraham Maslow ausformuliert.<sup>24</sup>

### 9. Interpersonales Ich-Du-Wissen als Paradigma für die Wissenschaft

Was einen Menschen, der [psychologische, psychotherapeutische oder psychiatrische] Forschung betreibt, zu einem besseren Wissenschaftler macht, ist: Über Selbsterkenntnis, Einsicht und Ehrlichkeit sich selbst gegenüber zu einer größeren seelischen Gesundheit zu kommen. Gemeint ist damit Folgendes: „Mache dich zu einem guten Instrument der Erkenntnis. Reinige dich, wie du die Linsen deines Mikroskops reinigen würdest. Werde so furchtlos, so ehrlich, so echt und so ich-transzendierend, wie du nur kannst“ (S. 72).

Das alles sei Voraussetzung, um [nicht nur als Wissenschaftler und Forscher] ein so fähiger Erkennender zu werden, wie nur möglich. Darüber hinaus muss man sich ein gutes, ein fundiertes Fachwissen aneignen, man muss kompetent, professionell, gut unterrichtet und gelehrt sein. Man braucht also Fachwissen und Beobachtungswissen. Unter dem Begriff „Wissen“ versteht der sogenannte orthodoxe Wissenschaftler: etwas betrachten, was man nicht selber ist, [z. B. die Sterne], Wissen von der äußeren physikalischen Welt, etwas Nichtpersönliches, etwas vom Wahrnehmenden Unabhängiges beobachten, untersuchen, sezieren, analysieren, das außerhalb der Sphäre des Menschlich-Personalen liegt. Was man da als Wissenschaftler entdecken kann, ist absolut beachtlich. Es handelt sich hier, mit Martin Buber gesprochen, um ein *Ich-Es-Wissen*, das zu erzielen gut möglich ist, wenn das zu erkennende Ding keine menschlichen Qualitäten besitzt; wenn es um physikalische, chemische, geologische usw. Gegenstände geht; wenn es also um die äußeren Strukturen unserer Welt geht. Aber selbst auf dieser Ebene des Wissens kommt derjenige weiter, sagt Maslow, der sensibel genug ist, um sich mehr in das zu beobachtende Ding einzufühlen bzw. das zu

<sup>24</sup> MASLOW, *Die Psychologie der Wissenschaft*. – Die Seitenzahl der Zitate ist im Text angegeben.

erkennende Ding in das eigene Selbst einzuverleiben. „Tatsächlich kann sich das als Unterscheidungsmerkmal für die Persönlichkeit von hoher Reife herausstellen. Es ist wahrscheinlich, dass ein gewisser Grad an Identifikation einen entsprechend Grad von Erfahrungswissen ermöglicht, indem man selbst das zu Erkennende wird und *ist*, anstatt völlig nur außenstehender Zuschauer zu bleiben“ (S. 75), oder gar ein „neutraler“ Beobachter zu sein, falls dies überhaupt möglich wäre. Objektivität wird oft mit Neutralität verwechselt, dabei ist, gerade aus der Quantenphysik schon längst bekannt, dass eine gänzlich neutrale Beobachtung der subatomaren Welt gar nicht möglich ist. Und Objektivität besagt: das zu Erkennende [sei es ein Mensch oder ein nichtpersonales Phänomen der physischen Natur] gibt sich nicht ohne Weiteres „in meiner Macht“ [als einem Erkennenden], sondern leistet mir Widerstand, bis es mir gelingt, es mit meinen besten Denk- und Gefühlskräften in meinen „Besitz“ zu nehmen. Der Begriff „objektiv“ bedeutet: Etwas ist da, etwas ist gegeben, etwas existiert, etwas ist immer schon im Sein, tritt mir, dem erkennenden Subjekt, entgegen, leistet mir Widerstand, auch wenn ich in meiner subjektiven Befangenheit oder Ignoranz oder Dummheit, oder aufgrund einer neurotischen Störung dieses „etwas“ leugne, ignoriere, übersehe oder unterdrücke. Der Sonnenschein ist auch dann ein objektives Naturphänomen, [und als solches unabhängig von meiner psychischen oder mentalen Verfassung], wenn ich blind oder besoffen bin, und aus meiner Blindheit oder aus meinem besoffenen Zustand heraus leugne, *dass* die Sonne scheint.

Wissen im Sinne der Wissenschaft, bedeutet sowohl den Durchbruch des Erkennenden zum Gegenstand, zum untersuchten Phänomen, [im Sinne von: Ich weiß, dass ich den astronomischen Sachverhalt erkannt habe], als auch den empfindungsbewussten Durchbruch der erkennenden Person zur andern Person [im Sinne von: Ich erkenne und erfühle dich in deinem So-Sein und ich erfühle deine Potenzialitäten]. Diese *zweite Form der Erkenntnis* hat einen anderen Charakter, als ein kohärentes Wissen über ein physikalische Phänomen. Diese zweite Form der Erkenntnis [eines Jemanden] setzt die ursprüngliche Selbstgegenwart der Person für sich selbst voraus, die so bei sich selbst ist, dass sie „beim anderen“ ist. Selbstgegenwart bedeutet: Bei-sich-Sein und Für-sich-selbst-präsent-Sein. Doch dieses Bei-sich-Sein ist niemals isoliert, sondern vollzieht sich in der Form des Seins-beim-Anderen. Und genau darin besteht das Wesen von: Lieben, Mit-Sein, Miteinander-verbunden-Sein, Bei-Sein und Bei-einander-Sein.

Dieses „Bei-sein“ ist eine *ontologische* [seinsmäßige] Wirklichkeit, nur möglich *aus der Geistigkeit* des Menschen. Immer schon *ist* der erkennende *und* lie-

bende, der liebende *und* erkennende Mensch *bei* dem Objekt oder/und Subjekt, das er erkennend liebt und liebend erkennt. Löst er sich aus dem lebendigen Kontext des *Ich – Du – Wir*, oder wird er mit Gewalt isoliert und aus der Personengemeinschaft ausgeschlossen, – und das geschieht immer wieder in der heutigen Psychiatrie, – dann wird er depressiv, fällt in ein Loch, gerät in ein Vakuum. In der Leere geht ihm noch einmal auf, dass der gelebte und erlebte Sinn keine Einbildung war. Und genau da kann, zum Beispiel, eine sinnzentrierte Psychotherapie anknüpfen.

Was noch bei Maslow in diesem Zusammenhang dargelegt wird, gehört nach meiner Einschätzung zum Besten, was zum Thema „Wissen“ und „Wissenschaft“ gesagt werden kann. Maslow schreibt:

Die oben genannte Identifikation [mit dem zu erkennenden Ding] könne dem Begriff „Liebe“ im weitesten Sinn subsumiert werden. So kann man diese Fähigkeit zur Identifikation, Wissen von innen heraus zu vergrößern im Hinblick auf Forschungszwecke „als Beispiel der Erweiterung des Wissens durch Liebe ansehen. Oder: Die Liebe zu einem Gegenstand vergrößert vermutlich auch *das Erfahrungswissen* über diesen Gegenstand, während fehlende Liebe das Erfahrungswissen über diesen Gegenstand verringert, obgleich ein solcher Mangel an Liebe sehr wohl *das Beobachtungswissen* bezüglich des betreffenden Gegenstandes vergrößern kann“ (S. 75). Das von Maslow angeführte Beispiel ist dieses: *Forscher A* ist von Schizophrenen völlig fasziniert, er begegnet ihnen mit Liebe, er sammelt Erfahrungen im Umgang mit ihnen und studiert sie auch leidenschaftlich und mit Hingabe. Er fühlt sich weitgehend in die Schizophrenen ein. Er geht mit ihnen, er nimmt an ihrem Leben Anteil und ist bemüht, sie „von innen zu erfüllen“. Diese Form des Erkennens und der Erkenntnis ist, in meinen Worten gesagt, Sache des Kenners und Könners.

*Forscher B* interessiert sich mehr für die Manisch-Depressiven, die er aber eher beobachtet und studiert von einer gewissen Distanz, die sicher nicht falsch ist. Hier ist der Kenner im Spiel.

Es ist zuversichtlich anzunehmen, so Maslow, dass die Schizophrenen sagen werden: sie würden sich bei *Forscher A* wohlfühlen, denn dieser „verstehe“ sie gut. Es ist diese Art des Erkennens, die Maslow mit Martin Buber als *Ich-Du-Wissen*, oder auch als Erfahrungswissen, Wissen von innen heraus, Wissen bzw. Erkennen durch Liebe, Seinserkenntnis, Fusionswissen, Identifikationswissen bezeichnet. Wenn wir also mehr über Menschen lernen wollen, schlagen wir



besser diesen Weg [des Wissens und der Erkenntnis] ein, konkludiert Maslow (S. 77).

Das „wissenschaftliche“ Studium des Menschen nach dem Muster der wissenschaftlichen Beobachtungen und Forschungen im Bereich der unpersönlichen und unbelebten Dingen, führt lediglich zu einem „Objektwissen“, das mit dem lebendigen Menschen als Subjekt und Person nur äußerlich etwas zu tun hat.

In der *Ich-Du-Beziehung*, die von [nicht berechnenden] Liebe begleitet wird, – die zwischen Familienmitgliedern, Partnern, Freunde und Freundinnen, aber auch zwischen Therapeut und Patient besteht, – sind Merkmale charakteristisch, wie diese: Der Wissende [Erkennende] ist einbezogen in das, was er weiß. Er [als Therapeut] steht ihm [dem Patienten] nicht fern. Er ist ihm nah. Er steht ihm nicht kühl, distanziert und emotionslos gegenüber, sondern er bringt ihm Wärme Wohlwollen, Wertschätzung entgegen und ist emotional. „Er besitzt Einfühlungsvermögen, Intuition im Bezug auf das Objekt seines Wissens, das heißt er identifiziert sich mit ihm, er fühlt sich [als Mensch] ihm gleich und bis zu einem gewissen Grad irgendwie mit ihm identisch. Er liegt ihm am Herzen“ (S. 134f.)

*Kann das ein Paradigma für die Wissenschaft sein?* Ja, für die psychologische, psychotherapeutische, psychiatrische, pädagogische und heilpädagogische Wissenschaften.

Die Vereinigung mit dem zu erkennenden Objekt bzw. Subjekt ermöglicht ein Erfahrungswissen, schreibt Maslow und fügt hinzu: So gelangen wir zu einem „Gesetz“ des Lernens und Erkennens, welches [in den Worten von Platon] lautet: *Wollt ihr etwas erkennen? Dann liebt es!* (S. 136)

Und Viktor Frankl hat es so ausgedrückt: *Das Gefühl des Herzens kann viel feinfühlicher sein, als der Verstand scharfsinnig.*

Wissen durch zwischenmenschliche Beziehung, in der die Liebe vorherrscht, ist, vermutlich auch in der Psychiatrie, „das bessere, das tiefere, das umfassendere Wissen“ und die dem Homo humanus – auch wenn er ein Homo patiens ist – angemessene Weise, ihn zu behandeln, zu begleiten, zu therapieren bzw. mit ihm zusammen, mit ihm gemeinsam, nach Wegen der Besserung zu suchen.

Wenn manche Forscher der „exakten“ Wissenschaft sich nur in der Denkgesetzlichkeit der strengen [Natur-]Wissenschaft bewegen, weil sie vorsichtig bleiben wollen, ignorieren sie die von philosophischen und spirituellen Kennern und Könnern überlieferte Lehre, die besagt, dass es Bereiche der Wirklichkeit gibt, die ein Mensch „wissenschaftlich“ erst durchdringen kann, wenn sie im [eigenen] *Erlebnis* sich eröffnet hat. Für die genannten Bereiche der Wirklichkeit, die sich

nur im eigenen Erlebnis „hergeben“ stehen uns im Deutschen zwei grundlegende Begriffe, zwei Grund-Worte zur Verfügung: *Seele* und *Geist*. Wenn schon das Wort Seelenheilkunde geprägt wurde, dann sollten zuständige Fachleute von der Seele zumindest eine Ahnung haben. Und wenn schon Wilhelm Humboldt von Naturwissenschaften, Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften sprach, die alle im Bereich der „Universitas“ ihren Platz haben, dann dürfen und sollen Psychiater, Psychologen, Pädagogen, Psychotherapeuten ein Wissen, ein Erkennen von Geist in sich haben.

Die Formulierungen, wie: seelische Empfindungsfähigkeit, geistige Einsicht, Licht des Geistes, Erfühlen der Tiefe der Existenz mit der Seele, Selbsttranszendenz und Wertföhllichkeit usw., besagen und bedeuten Wirkliches und bringen es wahrhaft erkenntnisnahe, sofern sich jemand auf die Lautmagie dieser und anderer Begriffe einlässt und auf das Erleben dessen, was sie meinen, worauf sie abzielen.

Dem wissenschaftlich Wirkenden, dem wissenschaftlich tötigen Forscher, dem Psychiater ist durchaus möglich, diese Bereiche zu „erforschen“, nachdem er sie *in sich selbst*, in seinem tiefsten Inneren erlebt und erfahren hat. Bildgebende Verfahren, die im Gehirn Strömungen messen, erschließen dem Forscher niemals die Wirklichkeit der Seele und des Geistes. Sich in die Seele des Homo patiens einföhlen zu können, setzt voraus, die ureigene Seele erföhlt und die eigene Geistigkeit erlebt zu haben. Von hier aus, gepaart mit einem fundierten Fachwissen, eröffnet sich der Weg für die Psychiatrie [Psychologie, Psychotherapie, Pädagogik usw.], eine wahrhaft hilfreiche Helferin für desorientierte, psychisch gestörte, unter Depression leidende usw. Mitmenschen zu werden, auch Medikamente einsetzend dort, wo sie unausweichlich notwendig sind.

### Literaturverzeichnis

- BAUER, Joachim, *Das Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag 2007.
- BÔ YIN RÂ (Joseph Anton Schneiderfranken), *Das Gespenst der Freiheit*, Bern: Kober Verlag 1990.
- BRÜCKNER, Burkhard, *Geschichte der Psychiatrie*, Köln: Psychiatrie Verlag 2010.
- FRANKL, Viktor E., *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, München: Piper Verlag 1986.

- FRANKL, Viktor E., *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, München: Piper Verlag 1986.
- FRANKL, Viktor E., *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, Wien: Franz Deuticke Verlag 1950.
- FRANKL, Viktor E., *Logos und Existenz. Drei Vorträge*, Wien: Amandus Verlag 1951.
- FUCHS, Thomas – MICALI, Stefano – WANDRUSZKA, Boris (Hrsg.), *Karl Jaspers – Phänomenologie und Psychopathologie*, Freiburg: Karl Alber Verlag 2013.
- FUCHS, Thomas, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, Stuttgart: Kohlhammer 2017.
- LUBAN, Bente, *Der schwere Ausstieg. Medikamente können bei psychischen Erkrankungen helfen. Aber wie setzt man sie wieder ab?*, in: DIE ZEIT Nr. 53 / 18. Dezember 2019, 38.
- MASLOW, Abraham H., *Die Psychologie der Wissenschaft. Neue Wege der Wahrnehmung und des Denkens*, München: Goldmann Sachbuch 1977.
- ROELCKE, Volker, *Programm und Praxis der psychiatrischen Genetik an der Deutschen Forschungsanstalt für Psychiatrie unter Ernst Rüdin. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Politik und Rasse-Begriff vor und nach 1933*, in: Hans-Walter Schmuhl (Hrsg.), *Rassenforschung an Kaiser-Wilhelm-Instituten vor und nach 1933*, Göttingen: Wallstein Verlag 2003.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern und München: Francke Verlag 1980.
- SCHNEIDER, Frank (Hrsg.), *Psychiatrie im Nationalsozialismus. Erinnerung und Verantwortung*, Berlin – New York: Springer Verlag 2011.
- TÖLLE, Rainer – WINDGASSEN, Klaus, *Psychiatrie einschließlich Psychotherapie*, Heidelberg: Springer Medizin Verlag 2009.
- WEINMANN, Stefan, *Die Vermessung der Psychiatrie. Täuschung und Selbsttäuschung eines Fachgebiets*, Köln: Psychiatrie Verlag, 2019.
- ZSOK, Otto, *Biologismus und Rassenwahn in Deutschland in den Jahren 1859–1939 im Licht der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls*, in: Existenz und Logos Heft 20/2012, 38-63.