

Prädestinationslehre und Angst : Erwägungen im Grenzbereich zwischen Theologie und Tiefenpsychologie

Autor(en): **Lüthi, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **53 (1997)**

Heft 4

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878076>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Prädestinationslehre und Angst

Erwägungen im Grenzbereich zwischen Theologie und Tiefenpsychologie

Diese Studie setzt sich mit der Frage auseinander, ob ein Erwählungsglaube und die diesem Glauben entsprechende Prädestinationslehre angststeigernd oder angstvermindernd wirken. Es geht mit anderen Worten um die Frage, ob man mit Oskar Pfister im Rahmen dieser Lehre von einem angststeigernden «Prädestinationsschrecken» sprechen müsste¹ oder ob umgekehrt die Lehre allenfalls eine Haltung impliziert, durch die im Vertrauen auf Gottes Erwählung, Angst und Furcht positiv bearbeitet werden könnten.

Zu meinem Standort: wenn ich im folgenden im Grenzbereich zwischen Psychoanalyse, bzw. Tiefenpsychologie und Theologie argumentiere, wird damit die Position einer selbstkritischen Theologie eingenommen. Die Selbstkritik ergibt sich aus der Einsicht, dass das Unbewusste jedes Theologen – und eben auch die Prädestinationslehre – beeinflusst. Ich vertrete damit ein Programm, das auch im Sammelband «Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte» bestimmend war.² Ich nehme eine Formulierung dieses Programms auf: «... jede manifeste und zur Reflexion gebrachte theologische Aussage hat unbewusste, latente Inhalte, die eine Wirkungsgeschichte auslösen. Es entsteht nun die Aufgabe, sich mit diesen latenten Inhalten auseinanderzusetzen, – diese Inhalte oft gegen Widerstände ins Bewusstsein zu erheben, – diese Inhalte mit geeigneten Methoden der Entzifferung und Entschlüsselung zu interpretieren».³ Es ist möglich, diese Bemühung, die im Rahmen der Theologie als Weiterführung der historisch-kritischen Methode vertreten werden kann, parallel zu therapeutischen Vorgängen zu sehen. Jetzt werden im Bereich theologischer Texte und Argumente Störungen, falsche Zwänge, Entstellungen, falsche Verknüpfungen, sekundäre Rationalisierungen aufgedeckt und bearbeitet; damit werden Neurotisierungen, Ideologisierungen und falsche Formen der Frömmigkeit durchschaubar.⁴ Mit dieser Sicht wird auch die Konzeption von Oskar Pfister aktualisiert, deren Ziel mit Thomas Bonhoeffer als «Destruktion antihuma-

¹ O. Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Olten ²1972. Der Begriff des «Prädestinationsschreckens», 399f. im Zusammenhang mit der Darstellung Calvins.

² K. Lüthi, K.N. Micskey (Hgg.), *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*, Wien-Köln-Weimar 1991.

³ Lüthi, Micskey, *Theologie im Dialog mit Freud*, 18.

⁴ Lüthi, Micskey, *Theologie im Dialog mit Freud*, 20.

nistischer Einstellungen in und ausserhalb der Kirche» beschrieben werden kann; dabei müssten allerdings – so wieder Thomas Bonhoeffer – die Unzulänglichkeiten der liberalen Theologie Pfisters korrigiert werden.⁵ – Soviel zu meinem Standort.

Zur Prädestinationslehre, die im folgenden thematisiert wird, ist es möglich, an Max Webers Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, die zu seiner These vom Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus führte, anzuknüpfen, weil für Weber die Prädestinationslehre sofort anthropologische Implikationen hat. Weber charakterisiert die Prädestinationslehre Calvins folgendermassen: «In ihrer pathetischen Unmenschlichkeit musste diese Lehre nun für die Stimmung einer Generation, die sich ihrer grandiosen Konsequenz ergab, vor allem eine Folge haben: das Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums».⁶ In der Folge spricht Weber dann von der Angst, die diese Lehre auslöse, vor allem wenn der Gläubige die Frage stelle, ob er erwählt sei.⁷ Es geht damit um den «syllogismus practicus», also um die Frage, ob es Kennzeichen der Erwählung gebe.⁸ Dabei geht es nach Weber nicht darum «... die Seligkeit zu erkaufen, sondern: die Angst um die Seligkeit loszuwerden».⁹ Die Kennzeichen dieses Menschentyps, der mit dieser Frage entsteht, sind: Bewährung im innerweltlichen Gottesdienst durch Akzeptanz des neuzeitlichen Arbeitsethos, innerweltliche Askese, Hochwertung der Rationalität, Selbstkontrolle; möglich sind auch antiautoritäre Haltungen. Jedenfalls entsteht hier durch die Prädestinationslehre kein Fatalismus; nach Weber war die «logische Folge» dieser Lehre ein Fatalismus, sogar eine Selbsterniedrigung, nach «psychologischer Wirkung» entstand aber durch den Bewährungsgedanken gerade das Gegenteil, nach Weber u.a. die Überlegenheit des Calvinismus in den Aufgaben der Organisation in Kirche und Gesellschaft.¹⁰ – In diesem Sinn ist die Prädestinationslehre für Weber zunächst ängstigend, allenfalls könnte das Bestehen der Weltaufgabe als Zeichen der göttlichen Erwählung aber auch angstmindernd sein.¹¹

⁵ Th. Bonhoeffer, *Das Christentum und die Angst – dreissig Jahre später*, in: O. Pfister, *Pfarrer und Analytiker (1873-1956)*, in: *WzM* 11/12 (1973), 433; 436.

⁶ M. Weber, *Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung. Teil II: Die Berufsethik des asketischen Protestantismus*, München ²1969, 122, vgl. auch 124.

⁷ Weber, *protestantische Ethik*, 125; 127f.

⁸ Weber, *protestantische Ethik*, 127ff.

⁹ Weber, *protestantische Ethik*, 131.

¹⁰ Weber, *protestantische Ethik*, 211, vgl. auch 125; 185f.

1. Aspekte der Prädestinationslehre

Um Materialien der Prädestinationslehre zu den Abklärungen im Grenzbereich zwischen Theologie und Psychoanalyse, bzw. Tiefenpsychologie zur Verfügung zu haben, wähle ich drei Ansätze dieser Lehre aus, die im Rahmen des prädestinarianischen Denkens eine grosse Rolle spielen. Allerdings wird damit die Vielzahl der Aspekte dieser Lehre vernachlässigt; so wichtige Themen wie die bibeltheologischen Ansätze, die Verhältnisbestimmung zwischen Israel und der Kirche, Vorsehung und Vorherbestimmung, Universalismus und Partikularismus, Infra- und Supralapsarismus usw. werden nicht berücksichtigt; auch wird nicht berücksichtigt, dass es «mittlere Lösungen» gibt, die den Erwählungsaspekt gegenüber dem der Verwerfung aufwerten, bzw. den Aspekt der Verwerfung relativieren.

Erstens: Ansatz der doppelten Prädestination im Sinne Calvins. Calvins grundlegende Definition dieser Lehre lautet: «Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus».¹² Dieser Ansatz muss eine Calvins Absichten gerecht werdende Einordnung erfahren; seine Prädestinationslehre darf nicht zu einem singulären Horrorbeispiel hochstilisiert werden, weil sie zur abendländischen Tradition gehört; Calvin erweist sich auch hier als Schüler Augustins.

Zunächst sind Zuordnungen der Prädestinationslehre zu den «Eigenschaften Gottes» zu berücksichtigen, – Zuordnungen, die ebenfalls zur abendländischen Tradition gehören.¹³ Das bedeutet: den Erwählten widerfährt die unverdiente, göttliche Barmherzigkeit und Gnade; jeder Synergismus zwischen Gott und dem Menschen ist ausgeschlossen. Die Verworfenen

¹¹ Das Problem der doppelten Prädestination spielte in meiner eigenen Biographie eine Rolle, insofern als ich als Heranwachsender auf die Aussage, es könnte eine doppelte Prädestination mit dem Verwerfungsaspekt geben, mit Angst reagierte. Die Aussage stand im strikten Gegensatz zu meiner religiösen Erziehung im liberal-gestimmten Elternhaus. Hier galt, weil mein Vater Lehrer in einem Dorf war, vor allem Pestalozzi viel und wurde gelesen. Allerdings: weil in einem Schweizerdorf die Arbeit vorrangig ist, war ein langes Grübeln über die Prädestinationslehre nicht möglich. M.E. können auch diese Erinnerungen auf die Max Weber-These hinweisen.

¹² P. Barth, G. Niesel (Hgg.), *Johannis Calvini Opera selecta*, Institutio Religionis Christianae (1599), Lib. III, Kap. XXI, 374, München 1931. Als Kommentarliteratur vgl. W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, München ²1957; H. Otten, *Prädestination in Calvins Lehre*, Neukirchen 1968. Zu Barth vgl. E. Buess, *Zur Prädestinationslehre Karl Barths*, *Theol. Studien* 43, Zollikon-Zürich 1955; W. Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung*, Neukirchen 1978.

¹³ Lib. III, Kap. XXIII, 405, vgl. ferner Kap. XXIV, 410ff.

dagegen erfahren Gottes Gerechtigkeit, indem sie in der «*massa perditionis*» des Menschengeschlechts und damit unter der Macht der Sünde und der Herrschaft des Teufels bleiben. Auch ihr Geschick geht auf Gottes Willen zurück und zeigt Gottes Gericht an. Warum es zu dieser Scheidung kommt, ist nicht einsehbar; sie dient aber der Verherrlichung Gottes. Indem das der Freiheit Gottes entspringende Urteil als «*decretum absolutum*» zu verstehen ist, zeigt sich auch, dass Gott sich selbst Gesetz ist.¹⁴

Weiter: Calvins Lehre steht in Übereinstimmung mit der ganzen Reformation: die Lehre wird immer in den Bezügen zur Christologie, bzw. zur Soteriologie und Rechtfertigung verstanden.¹⁵ Indem der Grund des Glaubens ausserhalb des Menschen in Gott liegt, wird er zur unerschütterlichen Gewissheit und vermittelt das «*donum perseverantiae*». Weiter: Christus ist bei Calvin «*speculum electionis*». Christus ist also der Erkenntnisgrund dieser Lehre. Er schenkt den Seinen die Gewissheit, dass ihre Erwählung unwiderruflich und ewig ist. Allerdings ist er auch der, der das Verwerfungsurteil im Endgericht vollstreckt.¹⁶

Schliesslich argumentiert Calvin auch ekklesiologisch: in der Kirche geht es um die gültige Versiegelung der Kinder Gottes; sie sind jetzt im Buch des Lebens aufgenommen. Allerdings stellt sich das rätselhafte Erfahrungsproblem: warum wird der eine durch die Verkündigung der Kirche zum Gläubigen und der andere nicht? Diese Erfahrung erfährt mit der Prädestinationslehre, die auf Gottes Handeln zurückweist, eine Antwort.

Zweitens: Ansatz der christozentrischen Lehre von Gottes Gnadenwahl nach Karl Barth. Einige Punkte der grundlegenden Definition Barths: «Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangeliums, weil dies das Beste ist, was je gesagt und gehört werden kann: dass Gott den Menschen wählt und also auch für ihn der in Freiheit Liebende ist. Sie ist in der Erkenntnis Jesu Christi begründet, weil dieser der erwählende Gott und der erwählte Mensch in einem ist ...»¹⁷ Und: «Die Gnadenwahl ist der ewige Anfang aller Wege und Werke Gottes in Jesus Christus, in welchem Gott in freier Gnade sich selbst für den sündigen Menschen und den sündigen Menschen für sich bestimmt und also die Verwerfung des Menschen mit allen ihren Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit.»¹⁸ Hier ist folgendes zu beachten: Indem sich Gott durch seine Urent-

¹⁴ Dieser Argumentationszusammenhang führt allenfalls zu einer Doppelung der Gottesvorstellung. Niesel, *Theologie Calvins*, gibt dafür eine Singulärstelle bei Calvin, und zwar im Zusammenhang mit dessen Ezechielauslegung, 171f., an.

¹⁵ Es geht bes. um die Zusammenhänge Lib. III, Kap. XXII und XXIV.

¹⁶ Vgl. z.B. Lib. II, Kap. VI oder Lib. III, Kap. XXI.

¹⁷ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2: Die Lehre von Gott, Zollikon-Zürich 1942, 1.

¹⁸ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 101.

scheidung zur Gemeinschaft mit dem Menschen bestimmt, ist der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott qualifiziert. Diese Art Dekret wird bei Barth mit einer Fülle qualifizierender Vokabeln beschrieben: weil es um die «Summe des Evangeliums» geht, wird der Mensch mit einer guten, erfreulichen, aufrichtenden, tröstenden und hilfreichen Botschaft begleitet. Das Ja Gottes zum Menschen wird nicht zurückgenommen, – es ist Gottes erstes und letztes Wort. Eduard Buess formuliert: Barth habe erkannt, dass die Bibel zweierlei ausschliesse: «... den dem Menschen gegenüber indifferenten Gott und den Gott gegenüber indifferenten Menschen.»¹⁹

Dieser Ansatz bedeutet: «Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne. Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber.»²⁰ Darum kommt es nun zur Depotenzierung der Verwerfungslehre. Aufgrund des göttlichen Ratschlusses Gottes ist der «einzige wirklich verworfene Mensch sein eigener Sohn ...»²¹ Das Stichwort «Verwerfung» findet dann folgende Charakterisierung: zwar gibt es den dem Erwählten gegenüber tretenden «Anderen», «Vereinzelten», «Gottlosen» und dieser bedeutet eine Beleidigung Gottes. Aber indem der Verworfene gerade das darstellt und repräsentiert, was Gott nicht will, hat der Status des Verworfenen keine Chance, die ewige Entscheidung Gottes für den Menschen rückgängig zu machen oder ausser Kraft zu setzen. Dazu ein Zitat: «Denn in der Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus ist das deutlich, dass eben die Verwerfung uns nichts angeht, weil Gott sie sich selber angehen lassen wollte, dass ihr Leiden uns entzogen ist, weil Gott selbst es auf sich genommen hat.»²² Diese Sicht hat Barth dann auch am Beispiel des Judas Ischarioth exemplifiziert.²³ Dazu zwei Äusserungen Barths: «Das Gegenbild des von Gott verworfenen Menschen hat nach dem Neuen Testament keine selbständige, sondern nur eine unselbständige Stellung und Rolle. Dieses Gegenbild existiert, aber es existiert nur als Schattenbild.» Und: das Neue Testament kennt nur «erwählte Verworfene».²⁴ Barths Neuansatz der Prädestinationslehre bedeutet eine radikale Kritik verschiedener Traditionen, die zur Struktur der abendländischen Prädestinationslehre seit Augustin gehörten. Ein erster Punkt: Barth entgeht einem fatalen Systemzwang, der zur Abwägung zwischen Erwählten und Verworfenen führte. Damit ist u.a. auch eine Kritik Calvins gegeben. Barth sagt zu Calvin, dieser sei «... nicht ohne die fatale Parallelität der Begriffe Erwählung und Verwerfung» ausgekommen.²⁵ Damit aber seien Neutralaussagen entstanden, die das «göttliche

¹⁹ Buess, Prädestinationslehre Karl Barths, 33.

²⁰ Barth, Kirchliche Dogmatik, 177.

²¹ Barth, Kirchliche Dogmatik, 350, vgl. ferner 179; 389; 506f.; usw.

²² Barth, Kirchliche Dogmatik, 184.

²³ Barth, Kirchliche Dogmatik, 508ff.

²⁴ Barth, Kirchliche Dogmatik, 561; 563.

²⁵ Barth, Kirchliche Dogmatik, 16.

Ja» zum Menschen in seiner Radikalität verdeckten.²⁶ Darum hat Barth auch das Theologumenon eines «decretum absolutum» Gottes abgelehnt; weil es nicht durchschaubar sei, wirke es unheimlich. Und schliesslich: mit den Neutralaussagen und den Aussagen über das «decretum absolutum» entstehe eine Konzeption, die mit Jesus Christus und mit der «Summe des Evangeliums» nichts mehr zu tun habe. Ein zweiter Punkt: Barths Ansatz verlässt ekklesiologisch die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, bzw. es wird dieser Gegensatz relativiert zugunsten einer Solidarität zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Nach Barth darf in der Verkündigung jedem vorbehaltlos zugestanden werden, dass er zu den Erwählten gehört. Die Situation der Verkündigung wird in diesem Sinn grundsätzlich geöffnet. Ein dritter Punkt: das Gefälle der Barth'schen Argumentation bedeutet, dass das endzeitliche Geschick des Menschen grundsätzlich unter der «eschatologischen Möglichkeit» der Errettung, die allem Unheil und allem Bösen ein Ende setzt, steht. Mit dem Ausblick auf die «eschatologische Möglichkeit» war nun Barth allerdings dem Apokatastasisvorwurf ausgesetzt.²⁷ Ein vierter Punkt: Im Gefälle der Argumentation von Barth entsteht auch eine bemerkenswerte Entdämonisierung des Verständnisses von Wirklichkeit. Nach Barth soll dem Bereich der Dämonen und des Teufels nur ein «kurzer, scharfer Blick» gelten.²⁸ Und die Tradition der gefallenen Engel und des Engelssturzes wird als böser Traum der alten Dogmatik qualifiziert. Darum gilt dann: «Ein wirklicher, ordentlicher Engel tut das nicht ...»²⁹ Mit dieser Argumentation ist Barth m.E. auch ein Einbruch in apokalyptische Systemzwänge gelungen. Ein fünfter Punkt: Gottes Gnadenwahl bedeutet schliesslich nach Barth die Inanspruchnahme des Menschen für die ethische Aufgabe, auch für das Handeln des Christen in der Welt.³⁰

Drittens: Perseveranz – die «andere Seite der Prädestinationslehre». Anzuknüpfen ist an Calvin und dessen Darlegungen, dass und wie den Erwählten die «perseverantia sanctorum» zukommt.³¹ Nachdem durch die Prädestination ein neues Rechtsverhältnis zwischen Gott und seinen menschlichen Partnern gesetzt ist, ein Rechtsverhältnis das in Christus gilt, erhalten die Gläubigen das «donum perseverantiae», die Gabe des Beharrens in den Nöten und Anfechtungen des Lebens; damit befinden sie sich auf dem Weg zum ewigen Leben. Der für Calvin entscheidende Text ist in der Institutio III, Kap. 24,

²⁶ Barth, Kirchliche Dogmatik, 17.

²⁷ Zu Apokatastasis, vgl. Barth, Kirchliche Dogmatik, 327; 462; 467; 528.

²⁸ Barth, Kirchliche Dogmatik, III/3, 609, zur Dämonologie III/3, 608ff.

²⁹ Barth, Kirchliche Dogmatik, III/3, 623.

³⁰ Barth, Kirchliche Dogmatik, II/2, 564ff.

³¹ J. Moltmann, Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre «de perseverantia sanctorum», Neukirchen 1961. Vgl. ferner die von mir oben skizzierten Ansätze zu Max Weber.

Abschnitt 6 enthalten: wenn der Gläubige durch seine Nöte und durch die Nöte, die ihm die Welt bereitet, in Zweifel und Anfechtungen gerät, tritt Christus selbst solcher Not entgegen. Er erweist sich als der Hirte seiner Herde, und wer seine Stimme hört, geht nicht verloren. Auch wenn die Angst über den zukünftigen Stand des Glaubens über die Seinen kommt, befreit Christus von solcher Angst. Der Glaube erweist sich als lebendige und kräftige Wurzel, die in Christus eingepflanzt ist, und er garantiert das Beharren bis ans Ende. Zur christologischen Argumentation Calvins tritt dann die pneumatologische. Es gibt die bleibende Einwohnung des Heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen. Auch ein schwacher, geringer und angefochtener Glaube kann nicht aus ihrem Herzen gerissen werden, weil der Heilige Geist «das sichere Unterpfand und Siegel ihrer Kindschaft ist.» Die Perseveranz garantiert nun auch die Haltung der Gläubigen: Geduld des Glaubens, Festigkeit des Bekennens, Tragen des Kreuzes. In dem allem ist auch die Ausrichtung des Menschen auf das ewige Leben, auf die Hoffnung im Gericht, beschlossen.

In der Perseveranz-Aussage Calvins haben wir es nach Moltmann mit der «seelsorgerlichen und ethischen Praxis» als Implikation der Prädestinationslehre zu tun. Und darin ist sie die «andere Seite der Prädestinationslehre Calvins.»³²

2. Prädestinationslehre: angststeigernd? angstabbauend?

Zunächst ist kurz auf die Bandbreite des Phänomens «Angst» hinzuweisen: es geht um die verschiedenartigen Formen von Furcht, Schrecken, Entsetzen. Man spürt destruktive Kräfte und bedrängende Traumatisierungen. Es gibt die angstmachende Situation des Alltäglichen, und es gibt solche Situationen in entscheidenden Lebensabschnitten. Es gibt Beziehungsängste, z.B. zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Frau. Es gibt angstmachende Störungen der Gewohnheiten und die Angst vor dem Unerwarteten und Neuen. Weiter entstehen Ängste durch Stress und Berufssituationen, auch Ängste durch leibliche und seelische Belastungen. Im Bereich des Psychopathologischen spielen Stichworte wie Agoraphobie, Claustrophobie, Herzphobien eine Rolle, und es gibt die Ängste der Schizophrenen und Depressiven.³³ Wohl Zeit seines Lebens setzt sich der Mensch mit der Todesangst auseinander. Angstmachend sind aber auch gesellschaftliche Probleme, z.B. durch Machtinteressen verursacht oder durch Änderung der Verhältnis-

³² Moltmann, Prädestination und Perseveranz, 50f.; 54.

³³ Zu den klinischen Aspekten vgl. K. König, Angst und Persönlichkeit. Das Konzept vom steuernden Objekt und seine Anwendungen, Göttingen-Zürich ⁶1993, bes. 34ff.; 63ff.; 138ff.; 143ff.; 145ff.; 150ff.; 157ff.; 162ff.

se (Beispiel: Angst vor Arbeitslosigkeit). Weiter ist das gesellschaftliche Vorurteil zu nennen, nach dem u.U. der «Andere» zugleich «mein Feind» ist; gerade solche Ängste provozieren irrationale Reaktionen. Überindividuelle Ängste entstehen durch Kriegsdrohungen und Kriege, aber auch durch eine zunehmende Labilität und Gewaltanwendung im Rahmen gesellschaftlicher Strukturen. Weiter gibt es Ängste vor Katastrophen (Holocaust, Hiroshima, Tschernobyl); hier gibt es nicht nur die Ängste der Opfer, sondern auch spezifische Ängste der zweiten Generation. Und schliesslich spielen heute Ängste vor ökologischen Katastrophen eine grosse Rolle.

Schon der sprachliche Begriff der Angst enthält bedeutsame Lektionen. Indem der Begriff «Angst» mit dem lateinischen «angustiae» zusammengehört, zeigt sich die Orientierung des Begriffs an «Enge, Beengung, Bedrängnis, Beklemmung». Diese Zusammenhänge signalisieren im Blick auf psychologische Fragestellungen oft frühkindliche Ängste, die sich dann später immer wieder melden; vielleicht signalisieren sie aber auch Todesängste, die in einem Zusammenhang mit Geburtsängsten stehen. Jedenfalls ist dieser sprachliche und begriffliche Ansatz immer wieder zu berücksichtigen und zu bedenken.

Zur Theoriebildung möchte ich an zwei ausgewählten Positionen anknüpfen. Einmal sind die «Grundformen der Angst» im Sinn von Fritz Riemann zu berücksichtigen.³⁴ Er unterscheidet die schizoide, die depressive, die zwanghafte und die hysterische Persönlichkeit. Das bedeutet, wenn ich definitionsmässig argumentiere, folgendes: Der schizoide Typus hat Angst vor Nähe, Hingabe und emotionalen Bindungen; er wirkt kühl, distanziert, schwer ansprechbar, unpersönlich und kalt. Annäherungen an ein Du oder an einen Partner fallen ihm schwer, u.U. ängstigen sie ihn. Wenn er in eine Isolation gerät, kompensiert er diese oft mit Phantasien, vielleicht auch mit Phantasien apokalyptischer Art. Weiter kennt er die Angst vor einem Ich-Verlust angesichts seiner Existenz in Gruppen oder im Gegenüber zu einem Partner. Weiter: der Depressive hat Ängste im Gefühl der Ungeborgenheit, Isolation und Einsamkeit. Er ist auf eine gewissermassen bedingungslose Liebe angewiesen (und das reaktiviert leicht Muttererlebnisse). Er bedarf eines Partners, bzw. einer Gruppe, von der er sich leicht abhängig macht. Distanzgefühle versucht er allerdings auch aufzuheben. Dann ist er oft von Verlustgefühlen belastet, auch gegenüber einem Partner. Um ein Gegenüber zu erhalten, neigt er zum Masochismus; er kennt Haltungen der Selbstbestrafung und Selbstzerstörung, er leidet oft unter dem Gefühl der Hoffnungslosigkeit. Weiter: die zwanghafte Persönlichkeit hat Angst vor Wandlungssituationen, Vergäng-

³⁴ F. Riemann, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München-Basel, 1989, 20ff. Ferner W. Loch, Zur Theorie, Technik und Krankheitslehre der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. ²1972, 3ff.; F. Lahmann, Unsere Ängste und ihre Ursachen, München-Basel 1981, 12ff.; 62ff.; König, Angst und Persönlichkeit, passim.

lichkeit, Überraschungen und Unsicherheit; diese Persönlichkeit entwickelt Berührungsängste und Panzerungen gegen aussen. Der Zwanghafte sehnt sich nach Dauer, und seiner Vergänglichkeit wird er sich nicht stellen, weil sie ihn ängstet. Er entwickelt in den Situationen des Lebens ein überwertiges Sicherheitsbedürfnis. In Veränderungen wird er zum Zauderer, Zweifler, und er zögert. Er baut oft auf künstliche Absicherungen. Allerdings: um seine Haltungen zu kompensieren, vermag er auch grosse und ausdauernde Arbeitsleistungen zu erbringen. Schliesslich gibt es die hysterischen Haltungen. Diese sind bestimmt von Ängsten vor den Realitäten des Lebens, vor Endgültigkeit und Unfreiheit. Der Hysteriker ist für Kunst und Spiele begabt. Er unterliegt oft dem Zauber des Neuen und Unbekannten. In vielem bietet er ein Gegenbild zum zwanghaften Typus. Er lebt in einer illusionären und oft fantastischen Welt und erlebt dann entsprechende Enttäuschungen in der Realität des Lebens. In Ethik und Moral nimmt er einen relativierenden Standort ein. In Begegnungen wirkt er manchmal enthusiastisch, manchmal narzisstisch; er wendet auch gern ein Imponiergehabe an. Mit all diesen Facetten hat er Schwierigkeiten der Ich- oder der Identitätsfindung und diese Schwierigkeiten bilden oft die Gründe seiner Angst. – Soviel zur Systematik dieser Typen im Anschluss an Riemann. Dazu ist allerdings zu sagen, dass sich solche Typologien in der Einzelpersönlichkeit oft mischen.

Dann ein zweiter Zugang im Anschluss an Gesichtspunkte der Psychoanalyse im Sinne von Freud. Ich setze voraus, dass es mit Freud zunächst drei Ansätze zu einer Angsttheorie gibt: Angst in Bezügen zu biologischen Ätiologien, dann Angst auf Grund gestauter und unverwendeter Libido, wenn Trieberregungen durch Hindernisse in Frage gestellt oder gestört werden, und schliesslich gibt es die Probleme der Libidoverwandlung z.T. auf Grund frühkindlicher Situationen. Ich knüpfe im folgenden an das auf Freud zurückgehende Deuteschema des Oralen, Analen und Genitalen an. Zur Oralität: Ängste reaktivieren Geburtsängste (und damit manchmal auch schon Todesängste). Frühkindliche Erlebnisse sind oft Trennungserlebnisse, die sich traumatisch auswirken. Das Kind ängstet sich vor dem Liebesentzug durch die Mutter. Es hat auch ein unbewusstes Empfinden von Störungen, wenn die Mutter mit ihren eigenen Schwierigkeiten nicht zurecht kommt: die Mutter ist dann zu «klammernd» oder wirkt «verschlingend». Das Kind erlebt erste Unlusterfahrungen und damit Angst, bis hin zu einer frühkindlichen Todesangst. Zur Analität: Es geht um Rückbezüge auf die Phase des Reinlichkeitstrainings des Kindes. Hier wurden dem Kind Ängste vor Beschmutzung und Unreinheit eingepflanzt. Weiter erwartet man vom Kind eine bestimmte, geordnete Leistung (durch die Darmentleerung). Diese wird positiv honoriert, aber bei Verweigerung bestraft. Die damit entstehenden Drohungen lösen Angst aus. Wieder ist das Kind von Trennung, Liebesverlust und Ausstossung bedroht. Zur Phase des Ödipuskomplexes (Genitalität, phallische Phase): ödipal-bestimmte Ängste bedeuten vor allem Angst vor Macht und Vorschrif-

ten, konkret Angst vor dem mächtigen und herrschenden Vater. Dieser repräsentiert im Dreieck Mutter-Vater-Kind die Mächte der Gesellschaft mit ihren Forderungen und Vorschriften; er repräsentiert auch die Macht des Patriarchats. Angstauslösend sind Versuche des Kindes, sowohl die Liebe des Vaters zu gewinnen, wie auch die Anerkennung der Forderungen der Institutionen zu realisieren. Im Rahmen dieser Phase wird das «Über-Ich» entwickelt; damit entsteht eine Instanz, die «von innen her» über das menschliche Handeln wacht; die äusseren Autoritäten sollten, jetzt zugunsten eigener Entscheidungen zurücktreten. Wenn der Weg gelingt, wird das früher gehorsame und abhängige Kind zum autonomen Individuum. Misslingt er – und bleibt man in der Phase des «Über-Ichs» stecken – bleibt der Mensch von gesellschaftlichen Anpassungen bestimmt, bleibt er in Gehorsamshaltungen und Autoritätsgläubigkeit verhaftet; das Mädchen z.B. bleibt dann die «ewige Tochter» des Vaters.

Die bisher formulierten Ansätze zeigen, auch wenn sie oft fragmentarisch und plakativ sind, dass Ängste Signale des Unbewussten enthalten, auf die man achten und die man bearbeiten sollte. Die Bezüge zu frühkindlichen Phasen, die – wie dargestellt – immer präsent sind, dürfen ja nicht deterministisch missverstanden werden; Ängste bedeuten immer auch Anrufe, denen man sich stellen sollte und mit denen man schöpferisch umgehen müsste.

Im folgenden geht es nun zunächst um die Frage, wo die angstmachenden und angststeigernden Aspekte der Prädestinationslehre sind. Ich sehe sie in drei Gesichtspunkten, nämlich in den Verwerfungsaussagen, in der Kälte der Systeme und im Systemzwang und in den Zwängen zur Selbstkontrolle. Zuerst zur Androhung der Verwerfung im Rahmen einer Lehre der doppelten Prädestination. Diese Drohung steht – jetzt psychologisch gesehen – im Zeichen von Trennungsängsten; damit werden Probleme der Oralität reaktiviert. Die Zuwendung Gottes zum Menschen, – das Angebot Gottes des Menschen Partner zu werden, – die Liebeserklärung Gottes an sein Volk ist nun mit einer massiven Drohung verbunden: der Mensch könnte unter einem Nein Gottes stehen, – die Partnerschaft mit ihm könnte gekündigt werden, – statt Seligkeit und Himmel wäre sein Schicksal die Hölle und die Verdammung. Mit dieser Drohung wird die Zuwendung Gottes zum Menschen fraglich, und Gott wird dem Menschen unheimlich. Die Drohung im Rahmen der doppelten Prädestination verunsichert und löst Ängste aus. Die angedrohte Trennung von Gott und die angedrohte Ausstossung betreffen – wie schon gesagt – vor allem frühkindliche Trennungsängste im Sinne der Oralität. Weiter wird die Androhung der Verwerfung auch Ängste auslösen, die Probleme der ödipalen Phase reaktivieren. Ein den Menschen verdammender Gott tritt – psychologisch gesehen – in Bezüge zu einem mächtigen, strengen und enttäuschenden Vater. M.a.W.: das Vaterbild des Mächtigen und Strengen wird zum Gottesbild. Und dann: der strenge, mächtige und verdammende Gott tritt – ödipal gesehen – in Bezüge zu gesellschaftlichen und institutionellen Mächten

und zur Ordnung in der Gesellschaft. Auch dieser Bezug ängstigt. Dann ist weiter die Kälte der Systeme und die Systemzwänge zu bedenken. Die Abwägung und Parallelität zwischen Heil und Unheil, Rettung und Verdammung, Himmel und Hölle hat nichts mehr mit einem personalen Verhältnis, mit Partnerschaft und Ich-Du-Beziehung zu tun. Und wenn im Rahmen dieser Abwägung von einer «*massa perditionis*» im Sinne Augustins gesprochen wird, die den Geretteten gegenübersteht, hat das ebenfalls nichts mehr mit einem Liebeshandeln Gottes zu tun. In solchen Zusammenhängen kann es auch zu einer fatalen Verwendung forensischer Kategorien kommen: das göttliche Urteil wird dem Menschen auferlegt; sein Weg der Selbstfindung und in der Geschichte wird objektivierend zugedeckt. Schliesslich geht es um die angstmachenden Aspekte durch Selbstkontrolle im Sinne des «*sylogismus practicus*»; die angstmachenden Aspekte hängen mit der Frage zusammen, ob ich erwählt oder verworfen bin. Mit dieser Frage entsteht dann jener puritanische Menschentyp, der sich selbst kontrolliert, der sich selbst entwertet und bei dem es zur Selbstanklage und Selbstbestrafung mit entsprechenden masochistischen Implikationen kommt. Damit werden vor allem anale Ängste reaktiviert. Jetzt spielen Urteile wie Unwürdigkeit, Unreinheit, Beschmutzung usw. eine Rolle.

Die beschriebenen Ängste, die diese Lehre auslöst und unterstützt, lassen – im Rahmen theologischer Reflexion – kompensatorische Abwehrsysteme gegen die Angst entstehen. Diese Abwehrformen gestalten sich oft als pathologische Formen der Religion, sekundäre Rationalisierungen, Wiederkehr von Verdrängungen in veränderter Form. In der Analyse wird man hier die Typologien wiederentdecken, die Riemann dargestellt hat (s. oben). Ich denke an folgende Zusammenhänge: die zwanghafte Persönlichkeit entwickelt oft starre Systeme der Abwehr, der Abgrenzung und Ausgrenzung. Der Zwanghafte favorisiert Lösungen apokalyptischer Traditionen und unterscheidet strikt und abschliessend zwischen Erwählten und Verworfenen, Freund und Feind, gut und böse. Sein Wirklichkeitsverständnis unterscheidet zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Bereich. Zwischenstufen zwischen den dualistisch-gesetzten Polen gibt es nicht. Und die ethischen Konsequenzen dieser Sicht bestehen darin, dass der «Andere» Objekt der Ausgrenzung und des Hasses ist; bei entsprechendem Fanatismus können Gewaltlösungen und allenfalls die Vernichtung des «Anderen» intendiert werden. Seine Ethik ist von Rigidität, Intoleranz und Aussonderungswut bestimmt. Er akzeptiert Fundamentalismen und Ideologien und neigt zur Akzeptanz von Führern. Man kann diese Persönlichkeit auch im Sinne Adornos als «autoritären Charakter» beschreiben.³⁵ Anders reagiert die depressive Persönlichkeit. Ängste werden hier nicht auf Aussenfeinde projiziert, sondern diese Per-

³⁵ Th.W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a.M. 1973.

sönlichkeit wendet sich in Drucksituationen gegen sich selbst. Sie beurteilt sich als Sünder, Verworfener, unrein usw. (s. anal bestimmte Ängste). Sie übernimmt Opfer- und Dulderrollen im masochistischen Sinn. Die Ich-Belastung wird zur Ich-Schwäche und zur Ich-Verunsicherung. Religiös steht der Depressive unter dem Eindruck, Gott habe ihn verlassen oder Gott sei weit weg von ihm (s. oral bestimmte Ängste); er leidet also unter Liebesentzug und Liebesverlust. Das Szenarium verändert sich wieder, wenn es um die schizoide Persönlichkeit geht. Der Schizoide reagiert auf Ängste mit der Bildung von Systemen, die oft als sekundäre Rationalisierungen zu durchschauen sind. Hier werden intellektuelle Systeme und hier werden sog. allgemein-gültige Ideologien entwickelt. Die Mannigfaltigkeit des Lebens, individuelle Existenz und Geschichte werden der Theoriebildung untergeordnet. Im Bereich der Prädestinationslehre gibt es Wirkungen von Reflexionen im Sinne der Abwägung zwischen Rettung und Verdammung, hier gibt es die auferlegten Gottesurteile, hier gibt es die «ewigen Dekrete» Gottes und ein absolutmächtiges Gottesbild (zum Problem der Macht Gottes vgl. wieder die Ausführungen zur ödipalen Phase). Schliesslich die Reaktion der hysterischen Persönlichkeit: sie ist das Spiegelbild zur zwanghaften Persönlichkeit, auch das Spiegelbild zum Schizoiden. Versuche zum Angstabbau bedeuten hier Optionen gegen alles Zwanghafte und Starre. Der Hysteriker setzt auf das Neue und Unbekannte; er argumentiert mit der nach vorn aufgebrochenen Struktur. Er sucht vielleicht künstlerische Gestaltungen als Kompensation gegen die Angst. Er wird eher auf Pluralität der Lösungen setzen als auf Eindeutigkeit. Er wird eine bestimmte Unverbindlichkeit abschliessenden Lösungen vorziehen. Wahrscheinlich wird ihm der postmoderne «Markt der Religionen» durchaus entsprechen; auch im Bereich von Ethik und Moral wird er relativierende Haltungen einnehmen; den Ausweis und die Selbstkontrolle als Konsequenz eines «syllogismus practicus» wird er ablehnen.

Diesen Abschnitt abschliessend, möchte ich noch zusammenfassend auf einen Gesichtspunkt eingehen, der im ganzen, traditionellen Bereich der Prädestinationslehre eine grosse Rolle spielt: es geht um das dualistische Wirklichkeitsverständnis, das zur Erklärung der Wirklichkeit das Gegenüber von Gott und Teufel (bzw. den Dämonen) braucht. Im Grenzbereich zwischen Theologie und Tiefenpsychologie ergeben sich dafür zwei Aspekte zur Erklärung. Einmal: Wenn im Rahmen der Sozialisation das orale Vertrauen zur Mutter, bzw. zu den Eltern nicht möglich ist, wenn es im Gegenteil an schmerzlichen Erfahrungen zerbricht, wird dieses Erlebnis oft mit irrationalen Projektionen kompensiert: die menschliche Existenz wird in «Verschattungen» hineingeführt.³⁶ Es entstehen theologische und existentielle Phantasien, die von einem Ensemble von bösen Mächten bestimmt sind und mit die-

³⁶ Ich verdanke diesen Ausdruck K.N. Micskey.

sen Phantasien kann es sogar zu einer Dämonisierung Gottes kommen, – es geht jetzt um einen Gott, der droht und richtet. Die anthropologischen Implikationen dieses Wirklichkeitsverständnisses sind dann auch vom Hexenglauben und Besessenheitsängsten bestimmt, wobei Gefühle von Vergehen und Sünden entstehen, die es gar nicht gibt.³⁷

Zweiter Erklärungsversuch: wenn ein positiver Übergang zu einer reifen Existenz im Rahmen der ödipalen Phase nicht gelingt, – wenn also ein Freiheitsraum, der jetzt zu betreten wäre, verfehlt wird, bleibt der Mensch an seinen Vater und an gesellschaftliche Vorschriften und Erwartungen der Institutionen gebunden. Und da kann es zu fatalen, psychologischen Verschiebungen kommen. Ich formuliere den Zusammenhang mit Scharfenberg: «Götter, die in der äusseren Wirklichkeit gestürzt wurden, kehren als erschreckende Dämonen im Inneren der Seele wieder und treten dort ihre Herrschaft an».³⁸ M.a.W.: bestimmend wird ein Weltbild und ein Wirklichkeitsverständnis, das mit dämonischen Einbrüchen und mit dämonischen Wirkungen rechnet. In diesen Zusammenhang gehört dann auch die apokalyptische Sicht des Weltendes und des Endzeitschicksals des Menschen, das mit Verdammungsurteilen verbunden ist.

Es geht nun weiter um die Gegenfrage, ob eine Prädestinationslehre auch Angst abbauen könnte und zwar auch in tiefenpsychologischer Hinsicht. Hier möchte ich nochmals auf die Lehre von der Gnadenwahl im Sinne Barths hinweisen. Wenn diese Lehre «Summe des Evangeliums» ist, wenn sie ohne die fatale Parallelität zwischen Erwählten und Verworfenen auskommt, bzw. dieses Gegenüber relativiert, wenn sie aber auch eine offene Situation der Verkündigung für Gläubige und Ungläubige postuliert, wenn sie die «eschatologische Möglichkeit» der Gnade betont, wenn sie eine Depotenzierung der Vorstellungen zum Teufel und zu den Dämonen bedeutet, und wenn sie schliesslich die Inanspruchnahme des Geschöpfes für seine Weltaufgabe in Verantwortung vor Gott bedeutet, sind – wie ich meine – bedeutsame theologische Angebote zum Angstabbau entstanden, – Angebote, die auch tiefenpsychologisch positiv zu verstehen sind. Fraglich bleibt allerdings im Blick auf Barth, ob allenfalls auch bei ihm ein Systemzwang zu finden ist, wenn er seinen Ansatz zur Prädestinationslehre objektivierend-ontologisierend gestaltet. Er wäre auch dort zu finden, wo es Aussagen zu göttlichen Vorentscheidungen gibt, die ein auffallend ungeschichtliches Gepräge haben; Rettung oder Verwerfung des Geschöpfes wird gleichsam aus der Geschichte herausge-

³⁷ Diese Argumentation schon bei O. Snell, *Hexenprozesse und Geistesstörung*, München 1891, zitiert bei L. Navratil, *Schizophrenie und Religion*, Berlin 1992, 83.

³⁸ J. Scharfenberg, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968, 159.

nommen.³⁹ M.E. sind die Objektivierungen Barths einem Angstabbau hinderlich, und sie führen (im Anschluss an die Typologie Riemanns) auch zur Frage, ob sich bei Barth schizoide Züge geltend machen.

Ich möchte hier noch einen Vorschlag zum Angstabbau machen. Ich nehme Vorschläge von Karl König auf, die er im Bereich therapeutischer Bemühungen an Klienten, die an einer Angstsymptomatik litten, erprobt hat. Ich beziehe mich auf seine Überlegungen, man könnte Klienten helfen, indem sie sich einen sog. «Begleiter» schaffen; König charakterisiert diesen Begleiter als «steuerndes Objekt»⁴⁰. Die Aufgabe dieses Begleiters bestünde darin, steuernde Tendenzen einer verfehlten mütterlichen Erziehung und Haltung zu ersetzen und zwar eben mit Einflüssen des Begleiters, die in dem Sinn stärkend wirken, dass man Willkürimpulsen auf Grund von Ängsten nicht nachgibt, – dass man angstmachende Situationen vermeidet, – dass es zu Überprüfungen der Angst durch die Realität kommt. Nach König können Begleiter Bezugspersonen sein, es können diese Funktion aber auch Gruppen und Gemeinschaften übernehmen, ja die Funktion kann allenfalls auch durch symbolisch bestimmte Gegenstände erfolgen. Durch den therapeutischen Prozess müsste der Begleiter im Erwachsenen-Ich internalisiert werden, so dass nicht ein blosser Mutterersatz entsteht und es einmal mehr zur Wiederholung von Mutterproblemen kommt. Es geht im Gegenteil um den Aufbau und die Stärkung eines erwachsenen Selbstwertgefühls, um angstfreie Haltungen im sozialen Umfeld, letztlich um Autonomie.

Meine Frage im Grenzbereich zwischen Theologie und Tiefenpsychologie: könnte die Gestalt Jesu und seine Botschaft die Rolle des Begleiters übernehmen? Könnte ein Gemeinschaftsverhältnis mit Jesus und eine Identifikation mit seiner Botschaft Angst abbauen? realitätssicher machen? das Selbstwertgefühl stärken? Dabei sollte Jesus und seine Botschaft nicht etwa als Droge wirken, sondern in seiner Nachfolge sollte es echte Befreiung des Individuums geben, – Befreiung, die autonome Wege gehen lässt. Ich könnte auch mit Tillich fragen, ob Glaube «Zustand des Ergriffenseins» durch die «Macht des Seins» sein könnte. Und hier gilt dann: «Wer von dieser Macht ergriffen ist, kann sich bejahen, weil er weiss, dass er bejaht ist.»⁴¹

Zuletzt noch ein Wort zur Perseveranz-Lehre; hier erinnere ich an den Ansatz von Max Weber. Wenn schon mit Calvin den Erwählten die Gabe des «Beharrens der Gläubigen» in ihren Anfechtungen von aussen und von innen

³⁹ Das ist auch die Barth-Kritik von W. Dantine in seiner Studie, *Der Welt-Bezug des Glaubens. Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Gesetz im Denken Karl Barths*, in: *Theologie zwischen Gestern und Morgen, Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*, München 1968, 261ff. Anders Kreck, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik*, 230ff.: Inwiefern ist ewige Erwählung ein geschichtliches Ereignis?

⁴⁰ König, *Angst und Persönlichkeit*, 16ff., 37ff.; 177ff. Der Hinweis auf die religiöse Gemeinschaft, 26.

⁴¹ P. Tillich, *Mut zum Sein*, Stuttgart 1953, 113, vgl. auch 121; 125; 127.

zukommt, könnte hier durchaus ein Angebot zum Angstabbau gesehen werden; mit Moltmann dürfte man dann von der «anderen Seite der Prädestinationslehre Calvins» sprechen (s. oben). Man könnte mit dieser Gabe Erfahrungen des Bejahtwerdens von Gott machen, das sich dann im Sinne des modifizierten «syllogismus practicus» als Erfahrung eines bejahten Menschseins auswirkt. Allerdings: die traditionelle Sicht des «syllogismus practicus», die auch Max Weber vertritt, ist – psychologisch gesehen – davon bestimmt, dass die inneren Ängste vor der Verdammung ins Äussere verschoben werden und nun eine Kontrolle durch Erfolge im Bereich von Arbeit und Leistung erfahren, und diese Kontrolle hat dann puritanisch-ethische Konsequenzen z.B. in rigiden und moralisierenden Haltungen. M.a.W.: Ängste werden externalisiert und kehren in Verzerrungen von Glaubenshaltungen zurück. Der Typus des Puritaners im Sinne von Max Weber, ist bestimmt von analen und ödipalen Belastungen, die einen Angstabbau verhindern.

3. Karl Barths Traum von der Hölle

Es gibt einen beachtenswerten Traum Karl Barths von der Hölle. Dieser Traum zeigt – wie Eberhard Busch sagt – den «ganz anderen» Barth⁴² – jenen Barth, der sich vom objektivierenden Dogmatiker unterscheidet, – jenen Barth, der mit sich selbst in spannungsvollen Auseinandersetzungen steht, – jenen Barth, der persönliche Anfechtungen durchkämpfen muss.

Zunächst die Darstellung des Trauminhalts. Barth erzählt Eberhard Busch folgendes: «Mir träumte, dass mich eine Stimme ansprach: Willst du einmal die Hölle sehen? und ich antwortete noch wohlgelaunt: ‘Doch, das möchte ich gern einmal sehen; das hat mich schon lang interessiert’. Da öffnete sich vor mir ein Fenster, und ich sah hinaus in eine endlose Wüste, deren Anblick Mark und Bein erschütterte; und mittendrin sass steineinsam ein einziger Mensch. Da schloss ich das Fenster, und die Stimme sprach: ‘Und das droht dir!’»⁴³ Als Busch den Traum als Traum abwerten will, sagt Barth: «... Träume sind in der Regel ernst zu nehmen». Und er fährt dann fort: «Und da gibt es noch Leute, die mir vorwerfen, bei mir fehle das Wissen um solche abgründige Bedrohung. Ich weiss nur zu gut davon. Aber was bleibt mir gerade darum anderes übrig, als alles darauf zu setzen: Gott schwört bei seinem Leben, dass er dich nicht verlässt».⁴⁴

Im Blick auf das Bild von Barth, das allgemein gilt, sind zwei Gesichtspunkte, die sich mit diesem Traum ergeben, erstaunlich. Einmal stellt Barth

⁴² W. Schildmann, Was sind das für Zeichen? Karl Barths Träume im Kontext von Leben und Lehre, München 1991, 168ff.: Ein Traum des alten Karl Barth (1967). Der Ausdruck ein «ganz anderer Barth» von E. Busch im Nachwort zu Schildmann, 193.

⁴³ Schildmann, Was sind das für Zeichen?, 168.

⁴⁴ Schildmann, Was sind das für Zeichen?, ebd.

mit seiner Aussage, Träume seien ernst zu nehmen, seine eigenen Negativaussagen zur Psychoanalyse und zur Tiefenpsychologie, bzw. sein Vorbeigehen an der Herausforderung der Psychoanalyse und der Tiefenpsychologie, in Frage.⁴⁵ Und dann: die Traumaussage Barths steht gegen Barths theologische Aussagen zur Hölle, mit denen er – wie oben schon dargelegt – die traditionelle Dämonologie depotenziert hat. Es zeigt sich auch in diesem Traum die tiefenpsychologische Wahrheit, dass der Traum Gegenmeinungen gegen die Dimension des Bewussten enthält, – dass der religiöse Traum oft Ort des Zweifels und der Religionskritik ist, – dass auch mit dem religiösen Traum «Dilemma-Geschichten» entstehen.⁴⁶ Der Theologe Barth möchte ja dem Bereich der Dämonologie nur einen «kurzen, scharfen Blick» gönnen, und es soll das ein Blick des «Abscheus» sein. Barths theologische Interessen gehen dahin, den Bereich der Dämonen und die Macht der Hölle zu «begrenzen». Und schliesslich gilt für Barth im Blick auf Jesus Christus, dass keiner, den Gottes Zorn trifft, als verloren gehalten werden kann; ich verweise auf meine Darstellung Barths im Teil 2 dieser Studie.

Nun zeigt aber der dargestellte Traum, dass die Hölle für Barth doch eine Realität ist und zwar eine innere und psychische Realität: die Hölle liegt in ihm! Und der Zugang zu dieser Realität und zu dieser psychischen Wirklichkeit ist der Traum, – eine Dimension, die Barth im Gespräch mit Busch akzeptiert und bejaht. Barth steht hier nun doch Freud nahe, der Schriftauslegung und Traumdeutung in einen Zusammenhang gebracht hat.⁴⁷

Im folgenden seien Möglichkeiten der Deutung und Einordnung des Traumes von Barth dargestellt und diskutiert. Dazu liegen nun sehr interessante Argumente von Wolfgang Schildmann vor. Schildmann kommt aus der Schule C.G. Jungs und damit wird es auch sinnvoll, meinen eigenen Standort in der Vielzahl tiefenpsychologischer Schulen anzudeuten. Meine Argumente beruhen hauptsächlich auf Ergebnissen von Freud und Jung. Weiter möchte ich einen Erfahrungsweg berücksichtigen.⁴⁸ Die Kompetenz des ausgebildeten Therapeuten fehlt mir. Es scheint mir möglich, im Rahmen der Theorie-

⁴⁵ P.F. de Quervain, *Psychoanalyse und dialektische Theologie*. Zum Freud-Verständnis bei K. Barth, E. Thurneysen und P. Ricoeur, Bern-Stuttgart-Wien 1977, 16ff. Ferner Schildmann, *Was sind das für Zeichen*, 8-18.

⁴⁶ Chr. Morgenthaler, *Der religiöse Traum. Erfahrung und Deutung*, Stuttgart 1992. Vgl. ferner: H. Hark, *Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume*, Olten und Freiburg 1992. Das Stichwort «Dilemma-Geschichten» bei Morgenthaler, *Der religiöse Traum*, 138.

⁴⁷ Z.B. *Ges. Werke 2/3*, 518. Näheres zum Thema in: *Psychoanalytische Interpretation biblischer Texte*, hg. Y. Spiegel, München 1972, 13ff.

⁴⁸ Ich habe 4 1/2 Jahre lang eine Psychoanalyse gemacht. Der Psychoanalytiker verstand sich als Freudianer. Ferner habe ich an verschiedenen Selbsterfahrungsgruppen teilgenommen; die Trainer kamen aus dem Bereich der Gestalttherapie, Bioenergie und der Körpertherapien.

bildung Ansätze verschiedener tiefenpsychologischer Schulen zu verbinden; man kann allenfalls von einer synoptischen Betrachtung sprechen. Eine synoptische Betrachtung vermag vielleicht manchmal sogar psychologische Einzelprobleme genauer zu analysieren.⁴⁹

Wissenschaftstheoretisch stellt sich einer synoptischen Betrachtung vor allem das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen den Ansätzen von Freud und Jung. Und hier möchte ich auf eine instruktive Studie von Heribert Wahl hinweisen, in der es um diese Verhältnisbestimmung geht (wobei Wahl neben Jung dann noch Drewermann einbezieht). Das Thema der Studie Wahls ist ebenfalls die Angst.⁵⁰ Wahl vertritt zunächst eine allgemeine Direktive: mit Jung (und Drewermann) könnte eine problematische Remythologisierung entstehen, durch die Mythen (und in der Schule Jungs Archetypen) objektiviert werden. Diese Objektivierung verlässt den hermeneutischen Zirkel zwischen dem Trauminhalt und der Traumdeutung. Schon mit Freuds Ansätzen geht es dagegen um ein dialogisches Geschehen; der Traum müsste im Gegenüber von Frage und Antwort, im Gegenüber des Träumers und des Therapeuten, auch im Gegenüber von Übertragung und Gegenübertragung erschlossen werden. Ein rein objektivierendes Verständnis von Mythen schafft Abhängigkeiten jenseits des hermeneutischen Zirkels und wird auch nicht die Aufdeckung der Verdrängungsprozesse erlauben, die im Traum eine grosse Rolle spielen. Zum Thema der «Angst» vermutet Wahl bei Drewermann eine Angst-Mythisierung, der dann die Angstlosigkeit Jesu als Urvertrauen in Gottes Führung gegenübergestellt würde. Damit erfährt aber das Phänomen «Angst» eine blosser Beruhigung, und es kommt nicht zum Vorgang der Bearbeitung von Angst im Sinne einer Signal-Angst, die mir etwas sagt, und die eine neue Lebenspraxis ermöglicht. Wahl sieht die Möglichkeit einer positiven (und nicht nur negativen oder gar verdrängenden) Bearbeitung von Angst im Sinne der «Signal-Angst», womit er eine Sicht vertritt, die Freud gegen Jung und Drewermann stellt. – Ich möchte jedenfalls im folgenden die sich mit Wahl ergebende Direktive berücksichtigen.

Nun geht es um die Deutung des Traumes von Barth, wobei ich in freier Weise die Überlegung Schildmanns berücksichtige. Das Theologumenon der Hölle ist in einem Traum auf frühkindliche Probleme zu beziehen. Biographisch weiss man, dass Barth als Kind durch Schilderungen der Hölle einer Sonntagsschullehrerin beeindruckt und erschreckt wurde; auch der alte Barth hat sich scharf gegen Höllenpredigten von Billy Graham gewandt. Zu Barths

⁴⁹ Vgl. zum Stichwort «Synoptische Betrachtung» W. Bitter, Über eine synoptische Psychotherapie», in: Psychotherapie und religiöse Erfahrung, Stuttgart 1965, 16ff. Trotz zahlreicher Ansätze im Sinne Freuds, die ich bejahen möchte, leuchtet mir z.B. ein, was C.G. Jung zum «Anima-Animus-Problem» sagt.

⁵⁰ H. Wahl, Soll der christliche Glaube die menschliche Angst 'beruhigen'?, in: WzM Heft 5 (1993), 262ff.

theologischer Eingrenzung des Bereichs der Dämonologie und Satanologie habe ich mich oben geäußert. Tiefenpsychologisch ist «Hölle» ein Symbol für die Situation eines Kindes in einer misslungenen, frühkindlichen Mutter-Kind-Beziehung.⁵¹ Hölle ist der verschlingende Urschlund; im Märchen gerät der Held in seinen Unterweltsfahrten eben durch diesen Schlund in Todesgefahr. Nach Erich Neumann geht es mit dem Symbol auch um die psychische Wirklichkeit der «Furchtbaren Mutter», d.h. des negativ bedrohenden Aspektes des Mütterlichen und Weiblichen.

Man kann mit Schildmann im Blick auf den Traum Barths vom Problem des «Schattens» im Sinne von C.G. Jung sprechen. Der «Schatten» ist eine psychisch verdrängte Wirklichkeit, die als Gegenstimme im Menschen da ist. Im Traum Barths hat der «Schatten» eine «Stimme». Diese Stimme führt den Träumer einen Weg mit verschiedenen Überraschungen. Zuerst geht es um den Vorschlag, Barth könnte die Hölle sehen. Barth stimmt diesem Vorschlag in einer lockeren Weise zu: er ist daran interessiert, die Hölle zu sehen; der Weg führt aber weg von einem spielerischen Standpunkt zu einer tiefen Erschütterung, zu einer Bedrohung, zu einem Zustand der Angst. Zugleich ist eine intentionale Absicht der «Stimme» festzustellen; mit Hilfe der «Stimme» wird eine neue Stufe des Bewusstseins erreicht, – eine Stufe, die nicht mehr von Verdrängungen bestimmt ist. Beachtlich ist, dass die «Stimme» den Träumer nicht vergewaltigt, sondern begleitet, – dass sie also mit ihm kooperiert, allerdings in einer überraschenden Weise.

Weiter gibt es die Traumsymbolik des «Fensters», das zuerst verschlossen ist und sich dann öffnet. Ich empfinde das Bild des verschlossenen und sich öffnenden Fensters als surrealistisch-verfremdendes Element; der Surrealismus hat oft in eine perspektivisch-unendliche Weite einen isolierten Gegenstand gestellt. Nach Schildmann zeigt die Künstlichkeit des Fensters in der Wüste eine Künstlichkeit der Abwehr, der Verdrängung, der Abspaltung. Der Verdrängungsprozess ist von Angst begleitet. Der Verdrängungsprozess als Distanzierung hat etwas Künstliches; die hier herrschende Distanz ist künstlich. Es entsteht ein Prozess, durch den der emotionale Kontakt mit einem unterdrückten, ev. abgespaltenen Bereich, wieder gesucht wird. Und weil sich damit eine neue Bewusstseinsstufe andeutet, ist diese von Angst begleitet; das Neue ängstet. Frage im Blick auf Barths Werk: geht es hier vielleicht um eine Infragestellung der Objektivierungstendenz Barths, – jetzt von psychischen Voraussetzungen her?

Weiter gibt es die «Wüste» als beherrschendes Traumelement; das geöffnete Fenster ermöglicht den Blick in die unendliche Wüste. Wüste steht für das Gefühl der Einsamkeit, der Isolation, des Abgeschnittenseins. «Wüste» als Symbol ist Signal der Öde, der Lebensfeindlichkeit, der Ferne vom Leben

⁵¹ Vgl. E. Neumann, *Die grosse Mutter. Der Archetyp des grossen Weiblichen*, Zürich 1956, 41; 148f.; 158; 167 usw.

der Gemeinschaft und damit der Verlassenheit. Der Traum spricht eine deutliche Sprache: es geht um den «steineinsamen» Menschen, der mitten in der Wüste als einziger Mensch sitzt; sein Anblick erschüttert Mark und Bein. Dem Theologen Barth war die Ambivalenz des Symbols «Wüste» bekannt. Wüste ist für die Theologie einerseits Bereich des Exodusgeschehens und damit des grundlegenden Befreiungsgeschehens im alttestamentlichen Sinn; es geht damit bekanntlich um die Nomadenexistenz des Volkes Israel, das aufbricht mit dem Ziel, das gelobte Land zu erreichen; mit dem Exodusgeschehen geht es um die Offenbarung des Exodugottes, der mit dem Volk auf dem Weg ins gelobte Land ist: er qualifiziert Zukunft als Verheissung. Andererseits ist die Wüste Ort der Versuchung, – Wohnstätte der Dämonen. In der Versuchungsgeschichte Jesu heisst es: «Und alsbald treibt ihn der Geist in die Wüste hinaus. Und er wurde in der Wüste vierzig Tage vom Satan versucht ...» (Mk 1,12f. und Par.). Wüste ist damit der gottferne Ort, in dem die lebensfeindlichen Mächte (Teufel und Dämonen) wirken. Und nun erlebt Barth im Traum gerade diese Symbolik, – die Symbolik der Wüste. Verena Kast sagt, es handle sich beim «Traumbild Wüste» um ein seltenes Bild, das auf Grunderfahrungen des Lebens hindeute.⁵² Die Unermesslichkeit und Leere der Wüste könnte als Sinnleere gedeutet werden. Wenn es aber möglich sei, diese Grenzsituation zu bewältigen, könnte etwas Neues entstehen; der Weg durch die Wüste führt nach Verena Kast zu einer «Neuinitiation». Schildmann bezieht sich auch auf das Werk Barths und sagt: «Ein grandioses Lehrgebäude aus Grundgedanken der Erwählungs-, Schöpfungs- und Versöhnungslehre wird durch den Traum erschüttert.»⁵³ Mir scheint folgendes wichtig: es geht jetzt um weit mehr als um den «kurzen, scharfen Blick» auf die Dämonologie; der Traum signalisiert nun Barths Angst vor der Verdammung, mit der er offenbar nicht so leicht fertig wurde. Ich meine, in Barths Traum seien auch jetzt wieder kompensatorisch Kindheitsängste zu finden: eine strenge Mutter – und mit ihr auch eine rigide Gesellschaft – provoziert im Kind Verlassenheitsängste; das Kind fühlt sich «steineinsam», so dass durch seinen Anblick Mark und Bein erschüttert werden.⁵⁴

Ich möchte mich noch mit der Frage auseinandersetzen, ob Barths Reaktion auf seinen Traum auch schon Elemente einer Traumbearbeitung im therapeutischen Sinn enthalte. Ich finde dazu zwei Punkte. Erstens: indem sich Barth dem Traum stellt und ihn nicht abwertet, stellt er sich seiner inneren Gegenmeinung zu Argumenten, die er in seiner objektivierenden Theologie vertrat, – er versucht eine «Dilemma-Geschichte» zu bewältigen. Im Sinne

⁵² V. Kast, Traumbild Wüste. Von Grenzerfahrungen unseres Lebens (Reihe: Träume als Wegweiser), Olten Freiburg i. B., 1992.

⁵³ Schildmann, Was sind das für Zeichen?, 174.

⁵⁴ Zum Muttererlebnis Barths vgl. auch seinen Traum «Flucht vor Todesmutter», Schildmann, Was sind das für Zeichen? 93ff.

Jungs wird man sagen: er bearbeitet seinen «Schatten». Zweitens: im Rahmen seiner angstmachenden Traumerfahrung zitiert er im Gespräch mit Busch den Vers eines Kirchenliedes der «Böhmischen Brüder»: «Gott schwört bei seinem Leben, dass er dich nicht verlässt.» Aus Barths Biographie wissen wir, dass er ein Nahverhältnis zu Kirchenliedern hatte, und dass er oft und gern gesungen hat. Mit dem Zitat eines Liedes der «Böhmischen Brüder» greift er m.E. auf eine bibel-theologische Möglichkeit, die sich mit dem Buch «Hiob» ergibt: es geht um einen Appell an Gott, – auch gegen Gott! Es geht um einen Rechtsstreit mit Gott. Es geht darum, gegen einen «dunklen Gott» den Gott des Lichts und der Barmherzigkeit zu finden. M.a.W.: Barth nimmt die Möglichkeit eines «Klagerechts» vor Gott wahr, und Gott lässt sich das gefallen.⁵⁵ Er ruft – mit Hiob – Gott als «Löser» (= *goel*) an (vgl. Hi 19,25: «Ich aber weiss: mein Anwalt lebt, und ein Vertreter ersteht mir über dem Staube»). Es geht in dem allem auch um eine Kritik an der Tradition des «apathischen Gottes»⁵⁶. Mit Schildmann sei hier auch noch Luther zitiert: «Ich habe ja auch zuweilen Träume, die mich manchmal bewegen. Ich verachte sie aber und habe mit dem Herrn, meinem Gott, einen Vertrag gemacht, dass ich Mose und den Propheten glauben will.»⁵⁷ Ich möchte jedenfalls die Wahrnehmung eines «Klagerechtes» vor Gott als Möglichkeit einer Angstbearbeitung verstehen: angstmachende Probleme werden nicht masochistisch verdrängt, sondern benannt und damit bearbeitet.

Als Schlussüberlegung möchte ich noch einen Interpretationsvorschlag Schildmanns besprechen.⁵⁸ Er vertritt die Auffassung, Barth sei auf dem Wege zu einem mutterspezifischen Gottesbild, und das könne einerseits durch die Abfolge der grossen Entscheidungen auf dem theologischen Weg Karl Barths und andererseits durch die Träume Barths begründet werden. Meine Überlegungen: zunächst ist zuzugeben, dass Barths Werk einen Weg spiegelt, der von einem «strengen» Gottesbild zu einem menschlicheren Gottesbild führte. Und dann ist zu beachten, dass Barths Träume kompensatorisch zu objektivierenden Aussagen des Theologen stehen und Versuche sind, «Dilemma-Geschichten» zu bewältigen. Trotzdem möchte ich gegen Schildmann Bedenken äussern: ob Barth als Theologe vor der Phase der «Feministischen Theologie» auf das Problem weiblicher Gottesbilder bezogen werden kann, möchte ich bezweifeln. Im Riesenwerk seiner Dogmatik ist davon m.E. nichts zu finden.⁵⁹ Die Frage nach dem Geschlecht der Gottheit hat ihn

⁵⁵ Vgl. W. Dantine, *Hoffen, Handeln, Leiden. Christliche Lebensperspektiven*, Wien-Freiburg-Göttingen, 1976, 202ff.

⁵⁶ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, bes. 255ff.

⁵⁷ Schildmann, *Was sind das für Zeichen?*, 176.

⁵⁸ Schildmann, *Was sind das für Zeichen?*, 181f.

wenigstens in seiner theologischen Reflexion nie interessiert, und sie wurde auch in seinen Lehrangeboten in Basel, so weit ich sie kenne, nie thematisiert. Sie gehört m.E. zu einer späteren Phase des Weges von Theologen, – eben zu jener Phase, wo man sich mit der «Feministischen Theologie» auseinandersetzen müsste.⁶⁰ M.E. ist auch eine Selbstanalyse von Träumen, wie ich es für Barth annehmen möchte, nicht imstande, solche Ergebnisse zu bringen. Diese Chance hätte allenfalls ein Erfahrungsweg mit einer Psychoanalyse oder mit Ergebnissen von Therapien. Barth ist aber diesen Weg nicht gegangen.

Kurt Lüthi, Wien

⁵⁹ Ein Blick in das Gesamtregister der Dogmatik zeigt, dass sich die Stichworte Mutterkomplex, Mütterlichkeit, Mutterschaft als Abschnitte des Bandes III/4 nur auf Probleme der Ethik (meistens Thema Eltern-Kinder) beziehen.

⁶⁰ Vgl. dazu meine Studien: Die Weiblichkeit Gottes – ein sinnvolles Theologumenon? Gastvorlesung Leipzig, in: Theologische Studien 1956-1988, Wien 1991, 178ff.; Die Androgynität Gottes. Ein Beitrag zu einer ganzheitlichen Theologie, in: Ganzheitliches Denken. Festgabe für A.K. Wucherer-Huldenfeld zum 60. Geburtstag, Wien 1989, 89ff.