

chen, religiös-christlichen Einübung und bieten „neuartige Formen einer modernen Sozialisation“ an, eben in jenen Diensten und in jenem Dialog mit der jungen Generation, die ihr im Glauben eine nicht nur religiöse Identität aufbauen helfen. Wird der Glaube auf diese Weise in seiner identitätsstiftenden Kraft erfahren, werden von christlichen Kindheiten nicht nur rührselige Erinnerungen übrigbleiben; es wer-

den in ihnen jene Erfahrungen grundgelegt, deren späte Früchte erst im Erwachsenenalter reifen.

Roman Bleistein SJ

¹ Warum ich Christ bin. Hrsg. v. W. Jens. München: Kindler 1979. 383 S. Lw. 29,80.

² Gerhard Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. München: Kösel 1979. 227 S. Kart. 29,80.

Angst und Glaube

Wenn Angst ein lange christlich dargestellter und gedeuteter, erst nach Kierkegaard säkularisierter Begriff ist, darf dann eine theologische Arbeit zum Angstproblem heute mit Freud anfangen? Obwohl es das tut, ist ein Buch zu begrüßen, das Angst (und Schuld) im Kontext von Tiefenpsychologie und Theologie zu untersuchen unternimmt, damit zugleich ein grundsätzlicheres Gespräch beider Disziplinen anzielt¹. Vor allem gibt es Anlaß zu der Frage, wie heute das Angstproblem und überhaupt die zwischen der Theologie und den verschiedenen Richtungen der Psychologie und Psychotherapie anstehenden Fragen angegangen werden sollten. Paul Tillichs eindrucksvoller Versuch einer ontologischen Untersuchung der „existentiellen“ (im Unterschied zur „pathologischen“, neurotischen) Angst innerhalb einer Analyse des „Mutes zum Sein“, die er als Interpretation des Glaubens verstand (Ges. Werke, Bd. 11, ²1976, 11–139), liegt fast 30 Jahre zurück; sie hat Maßstäbe gesetzt und Fragen gelassen.

Tillich sieht z. B. die Notwendigkeit einer Geschichte der Angst, die auf verschiedene Bedrohungen verschiedener Epochen je anders antwortet; dabei kommt, gegenüber den vom Individuum ausgehenden Tiefenpsychologien, vor allem die soziale Komponente der Angst stärker heraus. Während sich aber aus Tillichs Ontologie der Angst nur eine typologisierende Schematik der drei großen Angst-Epochen ableiten läßt – Angst vor Schicksal und Tod (ausgehende Antike), Angst vor Schuld und Verdammung (spätes Mittelalter), Angst vor Leere und Sinnlosigkeit (Gegenwart) –, wäre von der

Theologie eine präzisere Geschichte des Problems zu erwarten: In der Veränderung der Angst zeigt sich ja ein jeweils anderes, gerade durch die Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments anders gewordenen Stehen in der Welt und vor Gott.

Die theologische Reflexion, etwa von Paulus und Johannes an, diskutierte das Selbstverständnis des Menschen vor Gott in einer sublimen Dialektik von Furcht und Freiheit, oder in dem mit Christus solidarischen Angst-Leiden, der Bedrängnis in der Welt (Joh 16, 33): Das Stehen in der Welt hat sich ins Fremdere gewandelt; das Fremdsein hat aber einen Sinn. Den Bogen von Augustinus über Luther zu Kierkegaard schlägt noch Heidegger in einer großen Anmerkung zur Geschichte des Angstproblems (Sein und Zeit, ¹⁰1963, 190). Da Psychoanalyse und experimentelle Psychologie sich eher naturwissenschaftlich verstehen, stünde es der Theologie wohl an, im Gespräch um die Angst den geschichtlichen Aspekt zu vertreten; die gegenwärtig gespürte (und gemessene) Angst ist nicht die Angst schlechthin.

Wollte die Theologie sich nur mit Freud und Jung über das Angstproblem verständigen, würde sie es sich zu leicht machen. In der lerntheoretischen Angst-Erklärung etwa – Angst als (gelernte oder angeborene) Vermeidungsreaktion vor einem aversiven Reiz bei gleichzeitiger extrem hoher zentralnervöser und vegetativer Aktivierung (Erregung) – dürfte eine Anfrage an das traditionelle Menschenbild stecken: muß nicht die Steuerung durch Signale aus der Umwelt höher veranschlagt werden als üblich?

Vor allem sollte heute, nach den experimentallpsychologischen Forschungen der letzten 20 Jahre, mehr darüber gesagt werden können, was mit Angst eigentlich gemeint ist: genauere Beschreibungen des Phänomens Angst sind vorhanden, differenziert nach den Ebenen des Verhaltens (motorisch), des Erlebens (subjektiv-verbal) und der physiologischen Vorgänge (Gehirnstrom-Aktivität, Puls- und Atemfrequenzen usw.). Angstverlauf und angsthemmende Mechanismen sind besser durchschaubar; der Zusammenhang von kognitivem und emotionalem Bereich ist Gegenstand expliziter Theorien; das Miteinander von Angstempfindung und Angstbewältigungsreaktionen, gut studiert, dient bereits unmittelbarer der Praxis der Angsttherapie.

Das subjektive, von „Weltanschauung“, persönlicher Erinnerung und erworbenen Haltungen bestimmte Angsterleben, durchaus also kognitiv gesteuert, ist nur noch *eine* Angst-Dimension unter anderen; die Theologie sollte das wissen, wenn sie über Angst redet, und ihren Beitrag richtig einordnen.

Muß sie sich, darüber hinaus, nicht von der modernen Angstforschung fragen lassen, ob sie sich auf die christliche, in den Zusammenhang der Erbsündenlehre eingeordnete Angst Kierkegaards, auf die „ontologische“, „eigentliche“ Angst Heideggers, die er selber als selten einschätzt, auf die „existentielle“ Angst Tillichs zurückziehen kann? Mögen die „realen“ und neurotischen Ängste auch banaler wirken – Tillich diskutiert immerhin die Dialektik von existentieller und pathologischer Angst –, so haben sie doch ihr anthropologisches Gewicht; der Positivismus der experimentellen Psychologie verlangt andere Antworten als die (oft existenzphilosophisch interpretierten) Tiefenpsychologien. Auf jeden Fall wäre von seiten der Theologie die Vielfalt der psychologischen Angsttheorien erst zur Kenntnis zu nehmen.

Entschließt man sich aber, bei den Tiefenpsychologien zu bleiben, die ja keineswegs einfach ersetzbar sind, so müßten einige Voraussetzungen geklärt sein. M. Hartung referiert Freuds und Jungs Angsttheorien, sowie von theologischen Stellungnahmen O. Pfister,

Das Christentum und die Angst (²1975; zuerst 1944), O. Haendler, Angst und Glaube (1953), P. Tillich, Der Mut zum Sein (²1976; deutsch zuerst 1953), H. U. v. Balthasar, Der Christ und die Angst (⁵1976; zuerst 1951). Von diesen Theologen ist Pfister schlicht überholt, da er sich nur auf die frühe psychoanalytische Formulierung der Angsttheorie bezieht; Tillich geht nur wenig auf die (endgültige) Angstlehre Freuds ein; v. Balthasar nimmt das Gespräch mit der Psychologie überhaupt nicht auf. Sollte das als Beleg dafür gelten dürfen, daß sich seit den fünfziger Jahren die Theologen nicht mehr für die psychologische Angstforschung interessiert haben?

Vor allem scheint mir M. Hartungs Arbeit zu zeigen, daß im interdisziplinären Gespräch von Psychologie und Theologie über die Angst die Ebene der Begegnung erst zu bestimmen wäre, um über ein Nebeneinanderher hinauszukommen; die Begegnung im Praktischen, also zwischen Seelsorger und Psychotherapeuten, genügt ja nicht; eine gemeinsame Anthropologie der Angst muß gefunden werden. Das Bedenken der Sprache könnte dafür, nach J. Scharfenberg², eine Grundlage sein, da die Angst ja verschlossen, stumm ist, den Kommunikationszusammenhang zu stören neigt.

Da Angst nicht ein eindeutiges Phänomen ist, sondern immer, schon in der bloßen Darstellung, so oder anders ausgelegt wird, deshalb zur Frage nach dem Menschen gehört, muß eine brauchbare Deutung der Angst von den Humanwissenschaften erarbeitet werden. Der theologische Beitrag wird zuerst die Kritik an den philosophisch, unbesorgteren psychologischen Theorien sein; dazu gehört bereits die Frage, ob es bei methodisch reduktionistischen psychologischen Ansätzen bleiben darf, ob nicht vielmehr Theologie, wie auf ihre Weise auch Dichtung und Literatur, ihre interpretierende, problem-erweiternde Sicht, ihre Frage nach Sinn und übergreifendem Zusammenhang behaupten muß. Gegen die (psychologisch-methodische) Isolierung der Angst wird die Theologie darauf bestehen, Angst im seelischen Gefüge ihrer „Gegenspieler“ zu beschreiben, so wie Tillich Mut und Partizipation am Sein

heranzieht, oder Ernst Bloch (und nach ihm einige Theologen) als Gegenkraft die Hoffnung, oder O. Pfister bereits die Liebe. Auch religionsgeschichtlich und kulturvergleichend, wie M. Eliade³, wird nach dem Zusammenhang von Angst und Initiation, Annahme des Todes zu fragen sein. Die Zusammenhänge zwischen Angst und Wahn- oder Ideologiebildung müßten eine kritische Theologie brennend interessieren, ebenso wie die aus gesellschaftlicher, auch kirchlicher Interaktion und Kommunikation entstehende Angst. Damit aber befinden wir uns in jenem Bereich, der von den kritischen Anfragen der Psychologie

an die Theologie bestimmt ist, wo letztere zu lernen hätte.

Lorenz Wachinger

¹ Marianne Hartung, *Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer 1979. 156 S. (Urban. 647.) Kart. – Es handelt sich um eine Lizentiats-Arbeit beim Fachbereich Katholische Theologie Münster.

² *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit* (Göttingen 1972) 172–188. – Einige weitere Vorschläge dazu in meinem Vortrag: *Angst und Glaube. Zum Verhältnis von Psychologie und Theologie*, in: *Theologie und Humanwissenschaften* (Bamberger Hochschulschriften, 4) (Bamberg 1979) 35–55.

³ *Mythen, Träume und Mysterien* (Salzburg 1961) 65–87.

Biblische Urgeschichte

Was ist der Sinn der ersten Kapitel der Bibel? Haben sie dem heutigen Menschen noch etwas zu sagen? Oder sind sie der Versuch einer noch sich in Mythen bewegenden Welt, sich auf ähnliche Weise über den Menschen Rechenschaft zu geben, wie es auch bei so vielen anderen Völkern und Kulturen geschehen ist, und dem auch der gleiche Wert zuzuschreiben ist? Eine Antwort auf diese Frage vom Standpunkt der Exegese, der Tiefenpsychologie und der Philosophie zu geben unternimmt das groß angelegte Werk von E. Drewermann, „Strukturen des Bösen“¹.

Die dem Jahwisten (J) zugeschriebenen Kapitel Gen 2–9 sind nicht Geschichte im gewöhnlichen Sinn; sie sind mehr, gleichsam das Vorwort zur Heilsgeschichte, ja zu jeder Geschichte, sozusagen eine Wesensgeschichte der Menschheit. Sie sind also nicht eine zufällige Reihe von mythischen Bildern, sondern „eine in sich sinnvolle Entwicklungsreihe“ (I, XV), eine die letzten Gründe aufdeckende Darstellung des Menschen; denn für das damalige Denken ist das Anfängliche das Wesentliche. Gewiß benützt J dabei mit Absicht weitverbreitete, nicht nur dem semitischen Kulturkreis zugehörige Bilder und Motive.

Aber während alle diese Mythen einfach den Menschen darstellen, wie er ist und nicht anders sein kann, so sagen Gen 2 und 3 aus:

Der Mensch, wie er jetzt ist, ist so nicht aus den Händen Gottes hervorgegangen; nach Kap. 2 stand er zu Gott im vertrauten Verhältnis eines Kindes zu einem liebenden Vater. Er wußte sich den Tieren wesentlich überlegen; in der Namengebung zeigt sich seine Freiheit und sein Selbstsein. Aber aus diesem Verhältnis der Vertrautheit und Nähe, durch das er sich in seinem Dasein gehalten und gesichert wußte, ist er nach Kap. 3 herausgefallen; und herausgefallen durch einen schuldhaften Abfall, durch den er Gott entfremdet wurde, dem er nur mehr mit Mißtrauen begegnet.

Dadurch hat der Mensch das Wissen um den Grund des eigenen Seins verloren. Daseinsangst wird zur grundlegenden Einstellung; auf sich selbst zurückgeworfen findet er sich dem vergeblichen Versuch ausgeliefert, sich selbst zu gründen. Mit der Entfremdung von Gott hat die Sünde auch das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen, zur Natur und zu sich selbst gestört. Die letzte Ungesicherheit des eigenen Seins wirkt sich in tiefer Angst aus. Angstvoll unternimmt der Mensch einen Versuch nach dem anderen, den die folgenden Kapitel darstellen, sich selbst den Grund des eigenen Daseins zu geben.

Aber diese Versuche, auch wenn sie nicht unmittelbar gegen Gott gerichtet sind, führen