MENTAL AND SPIRITUAL HUMAN NEEDS FROM A BIBLICAL AND PSYCHOLOGICAL POINT OF VIEW. A CRITICAL COMPARISON.

(DIE SEELISCHEN UND GEISTLICHEN BEDÜRFNISSE DES MENSCHEN AUS BIBLISCHER und PSYCHOLOGISCHER SICHT. EIN KRITISCHER VERGLEICH)

by

HANS-ARVED WILLBERG

submittted in part fulfilment of the requirements for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

PRACTICAL THEOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: DR C J HUGO

JOINT SUPERVISOR: DR O FÖLLER

JUNE 2005

Danksagung

Ich widme diese Arbeit den Teilnehmern der Ausbildung in Biblisch-Therapeutischer Seelsorge, die ich in vielen Kursen die vergangenen drei Jahre über begleiten durfte, an deren Ernsthaftigkeit und Aufgeschlossenheit ich dankbar zurückdenke und von denen mir manche zu Freunden geworden sind.

Mein erster Dank gilt Ruth, meiner Frau, die in dieser knappen Zeit meines Studiums nicht nur viel Geduld *brauchte*, sondern auch *bewies.* Ebenfalls dankbar bin ich Dr. Hugo in Südafrika und Dr. Föller in Deutschland, meinen Supervisoren für das Studium, die durch Fürsorglichkeit, Großzügigkeit und Flexibilität wesentlich dazu beigetragen haben, dass ich in der vorgesehenen Zeit fertig werden konnte. Außerdem danke ich Manfred Baumert für Unterstützung und wichtige Hinweise sowie Reinfried Gableske, dem Schriftleiter der Zeitschrift SEELSORGE, für wertvolle Erkenntnisse.

Abstract

German Abstract

Das Ziel dieser Arbeit ist der Entwurf einer theologisch fundierten und empirisch-psychologisch evidenten Persönlichkeitstheorie. Sie soll christologisch verankert sein. Dazu wird zunächst mit Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer und Helmut Thielicke vor dem biblisch-theologischen Hintergrund des Noahbunds die grundsätzliche Doppelseitigkeit der menschlichen Existenz aufgezeigt.

In der postlapsalischen Erhaltungsordnung herrschen Sünde und Tod vor, aber die Schöpfungsrealität bleibt fragmentarisch bewahrt, so dass psychosoziale und spirituelle Gesundheit unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit möglich ist. Um diese zu erlangen, muss der Mensch zur adäquaten Befriedigung seiner Bedürfnisse finden. Dies geschieht nur unter dem Primat der Verantwortlichkeit. Verantwortlichkeit beinhaltet, dass der Mensch in die Schuld gestellt ist.

Schuld und Verantwortlichkeit besitzen ontologische Tiefe. Der Sünde wegen ist der Mensch bestrebt, sein Leben nicht vor Gott verantworten zu müssen. Sein Verhältnis zu Gott ist von Angst bestimmt. Dies hat Paul Tillich in seiner Ontologie der Angst entfaltet. Die Versuche des Menschen, die existenzielle Angst der Gottentfremdung zu objektivieren, hat Søren Kierkegaard mit den vier Grundformen der Verzweiflung beschrieben. Ihr psychopathologisches Äquivalent sind die von Fritz Riemann überlieferten vier Grundformen der Angst. Diese drei Modelle der dunklen Seite menschlicher Persönlichkeit sind deckungsgleich.

Die Doppelseitigkeit der menschlichen Existenz impliziert, dass die Kehrseite der existenziellen Angst das existenzielle Bedürfnis ist. Die Bedürfniskonstrukte von Fiedler, Epstein und Grawe, die aus dem gegenwärtigen Erkenntnisstand der Persönlichkeitsforschung unter Einbezug der Neuropsychologie hervorgehen, erweisen sich in diesem Sinne als auffallend deckungsgleich mit den Modellen der dunklen Seite. Daraus ergibt sich ein holistisches Persönlichkeitsmodell, das die negative Determiniertheit durch die Sünde und die positive durch die Grundbedürfnisse, das ontologische Bedürfnis nach Spiritualität eingeschlossen, als unlösliche Einheit aufweist. Der gemeinsame Nenner dieser Modelle scheint sich auch allmählich in der Persönlichkeitsdiagnostik durchzusetzen.

English Abstract

Aim of this paper is the outline of a theologically founded and empirically-psychologically reasonable theory of personality. It shall be christologically anchored. For this purpose at first with Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer and Helmut Thielicke the fundamental double-sidedness of human existence in front of the biblical-theological background of the noachitic covenant is pointed out.

Within the divine conserving order after the fall of man sin and death dominate, but the reality of the order of creation is fragmentarilly saved as well, so that psychosocial and spiritual health, with reservation of preliminarity, is possible. To achieve it, man must get to the adequate satisfaction of his needs. This can only happen under the dominance of responsibility. Responsibility contains being put into debt and therefore being guilty as well.

Guilt and responsibility own ontological depth. As the result of sin man tries to avoid responsibility in the presence of God. His relation to God is determined by anxiety. That's what Paul Tillich pointed out by his ontology of anxiety. The attempts of man trying to overcome the existencial anxiety under the alienation from God Søren Kierkegaard has described by the four fundamental forms of desperation. Their psychopathological equivalent are the four fundamental forms of anxiety, which Fritz Riemann described. These three models of the dark side of human existence are congruent.

The double-sidedness of human existence contains that the other side of existencial anxiety is existencial need. The need-models of Fiedler, Epstein and Grawe, which result from the present state of personality-research under regard of neuropsychology, show significant congruence with the models of the dark side. This leads to an holistic model of personality, which demonstrates the negative determination by sin and the positive one by the fundamental needs, including the ontological spiritual need, as an insoluble unit. The common denominator of these models gradually seems to prevail in the field of personality-diagnostic as well.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1
1. Die Doppelseitigkeit der Existenz 2
1.1. Das Sowohl-als-auch der Erhaltungsordnung 2
1.1.1. Die Zweideutigkeit des Lebens bei Paul Tillich 2
1.1.1.1. Abgrenzende Anmerkungen zur Theologie Tillichs 2
1.1.1.2. Das dialektische Verhältnis von Zweideutigkeit und Eindeutigkeit 4
1.1.2. Das Vorletzte und das Letzte bei Dietrich Bonhoeffer 5
1.1.3. Zwiespalt und Vorläufigkeit bei Helmut Thielicke 7
1.1.4. Die Begründung der existenziellen Ambivalenz durch den Noahbund 8
1.1.4.1. „Böse von Jugend auf" und dennoch sehnsüchtig nach Erlösung 9
1.1.4.3. Das Zeichen des Bundes 11
1.2. Die Ambivalenz von Bedürfnis und Not und der Begriff *næphæsch* 13
1.2.1. Bedürfnis und Not aus neuropsychologischer Sicht 14
1.2.2. Bedürfnis und Not im Begriff *næphæsch* 16
1.3. Zusammenfassung 17

2. Der Mensch in existenzieller Not 20
2.1. Die Dominanz von Sünde und Tod 20
2.1.1. Die fragmentarische Balance 21
2.1.2. Missverstandene Doppelseitigkeit 22
2.2. Verantwortung, Schuld und Bedürfnis 23
2.2.1. Notwendige Unterscheidungen 23
2.2.1.1. Außen- und Innenseite 24
2.2.1.2. Schuld, Scham und Angst 25
2.2.2. Das Problem der Verantwortung 27
2.2.2.1. Verantwortung und Selbstdisziplin 27
2.2.2.2. Die Tabuisierung der Schuld 28
2.2.2.2. Verantwortliche Bedürfniserfüllung 29
2.2.2.3. Verantwortung und die Tyrannei des Sollens 31
2.2.2.4. Verantwortung durch das vorgegebene Du 34
2.2.2.5. Echte Schuld und Schuldgefühl 37
2.3. Die Herrschaft der Angst 41
2.3.1. Die Ontologie der Angst 41
2.3.1.1. Die Angst hinter den Ängsten 41
2.3.1.2. Die Dreidimensionalität der Existenzangst 43
2.3.2. Die Grundformen der Verzweiflung 44
2.3.2.1. Die trinitarische Struktur des Geistes 44
2.3.2.2. Angst und Sündenfall 45
2.3.2.3. Kierkegaards hamartologische Typologie 46
2.3.3. Zur theologischen Relevanz der Typologie Kierkegaards 48
2.3.3.1. Charakter als Erscheinungsform der Sünde 48
2.3.3.2. Urstandslehre und Christologie 49
2.3.3.3. Ein biblisch-anthropologisches Basiskonzept 52
2.3.3.4. Hamartologische Typologie und Psychopathologie 53
2.3.4. Die Grundformen der Angst 54
2.3.4.1. Abgrenzende Anmerkungen zur Hermeneutik Drewermanns 54
2.3.4.2. Rezeption und Herkunft des Modells von Riemann 57

2.3.4.3. Frühkindliche Entwicklungsphasen und Persönlichkeitsstruktur 59
2.3.4.4. Persönlichkeitsstruktur und Psychopathologie 61
2.3.4.5. Die Priorität der Beziehungsachse 64
2.3.5. Das Symbol des Hauses 65
2.3.5.1. Die Bedrohung durch Enge und Weite 65
2.3.5.2. Das Haus als Beziehungsraum 66
2.4. Zusammenfassung 68
2.4.1. Neun Feststellungen zu Sünde, Schuld und Verantwortung 69
2.4.2. Drei kongruente Modelle des Menschen in existenzieller Not 71

3. Der Mensch in existenzieller Bedürftigkeit 75
3.1. Die Selbstaktualisierung des Lebens 75
3.2. Die seelischen Grundbedürfnisse 79
3.2.1. Der heutige Forschungsstand 79
3.2.1.1. Drei vorläufige Modelle 79
3.2.1.2. Die Feststellung von vier Bedürfnisschwerpunkten 81
3.2.2. Die vier Grundbedürfnisse im Überblick 84
3.2.2.1. Das Bindungsbedürfnis 84
3.2.2.2. Das Bedürfnis nach Selbstwerterhöhung und Selbstwertschutz 87
3.2.2.3. Das Bedürfnis nach Orientierung und Kontrolle 91
3.2.2.4. Das Bedürfnis nach Lustgewinn und Unlustvermeidung 92
3.2.3. Die Determiniertheit durch die Grundbedürfnisse 96
3.2.3.1. Die motivationalen Schemata 97
3.2.3.2. Seymour Epsteins CEST-Modell 98
3.3. Spiritualität als Grundbedürfnis 101
3.3.1. Die Bedrohlichkeit des Numinosen 102
3.3.2. Immanenz und Transzendenz 104
3.3.3. Angst und Trost 106
3.4. Zusammenfassung 110

4. Das holistisches Modell in der Persönlicheitsdiagnostik 113
4.1. Fortschritte in der Persönlichkeitspsychologie 113
4.1.1. Zu viel Kongruenzen im holistischen Persönlichkeitsmodell? 113
4.1.2. Vom Wirrwarr zur Einheit in der Persönlichkeitspsychologie 114
4.1.2.1. Das Fünf-Faktoren-Modell 115
4.1.2.2. Das Temperamentemodell 116
4.1.2.3. Die Einordnung des Kontinuums Extraversion-Introversion 119
4.2. Ansätze einer holistischen Persönlichkeitsdiagnostik 121
4.2.1. Der Persönlichkeitsstrukturtest PST 121
4.2.2. Das Hamburger Persönlichkeitsinventar HPI 125
4.2.3. Desiderat 127

Literaturverzeichnis 129

Abkürzungsverzeichnis

EWNT	Balz, Horst, Schneider, Gerhard (Hg.) 1980-1983. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 1-3. Stuttgart, Berlin, Köln, u.a.: W. Kohlhammer.
RGG^3	Galling, Kurt (Hg.) [1956-1965] 1999. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. in Gemeinschaft mit H. Frhr. v. Campenhausen, E. Dinkler, G. Gloege und K. E. Løgstrup. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Genehmigte CD-ROM-Ausgabe.
ThBNT	Coenen, Lothar, Beyreuther, Erich, Bietenhard, Hans (Hg.) 1967-1971. *Theologisches Begriffslexikon zum NT*. Bd. 1-2/2 (3 Teilbände). Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.
ThWNT	Kittel, Gerhard (Hg.) [1933-1979] 1990. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Bd. 1-10/2 (11 Teilbände). Studienausgabe. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1933-1979. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer.

Benutzte Bibelausgabe (wenn nicht anders angegeben):

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers 1985. Hg. von d. Ev. Kirche in Deutschland und vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Revidierte Fassung von 1984. Standardausgabe. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

Abbildungen

Nr.	*Beschreibung*	*Seite*
1	In der Sünde und unter der Gnade: Die beiden Seiten derselben Münze.	20
2	Die beiden Kreisläufe im Kontinuum von Gesund und Krank	22
3	Die Kleidmetapher zur Verdeutlichung des Zusammenhangs von Sünde und Schuld.	24
4	Schuld und Scham als die beiden Seiten desselben Phänomens.	26
5	Das durch die beiden dialektischen Gegensatzpaare vorgegebene Kontinuum der Persönlichkeitsentwicklung.	48
6	Die beiden Gegensatzpaare der Grundformen der Angst.	58
7	Darstellung des Übergangs von seelischer Gesundheit zu seelischer Störung.	62

8	Vorsichtige Zuordnung einiger Persönlichkeitsstörungen im Kontinuum der Grundformen der Angst.	63
9	Das Beziehungsthema als zentrales Thema der Angst, dem das Thema der individuellen Freiheit zugeordnet ist.	64
10	Das Symbol des Hauses zur Verdeutlichung des Vorrangs der Beziehungsachse.	67
11	Die drei Erscheinungsweisen der Existenzangst und die Hausmetapher im Gleichnis vom Verlorenen Sohn.	68
12	Zusammenschau der ontologischen Dimensionen der Angst nach Tillich, der Grundformen der Angst nach Riemann und der Erscheinungsweisen der Verzweiflung nach Kierkegaard.	74
13	Der Zusammenhang der Achsen „Sich-Schaffen“ und „Selbst-Integration“ mit den Lebensprinzipien des Aus-sich-Herausgehens und des Zu-sich-Zurückkehrens nach Tillich.	76
14	Synoptische Darstellung der Ontologie der Angst (Tillich), der Selbstaktualisierung des Lebens (Tillich), der Grundformen der Angst (Riemann) und der Grundformen der Verzweiflung (Kierkegaard).	78
15	Hierarchie der Motivgruppen nach Maslow.	80
16	Die vier bedürfnisbestimmten Grundstrebungen des Menschen nach Peter Fiedler und die Grundformen der Angst.	82
17	Die vier seelischen Grundbedürfnisse nach Klaus Grawe	83
18	Die Beziehungsachse und die Selbstverwirklichungsachse im Vorgang des Sterbens.	87
19	Die Hierarchie der Motivationsebenen.	98
20	Vergleich der Annahmen über die Zusammensetzung von Bewusstheit und Unbewusstheit.	99
21	Die aus den Grundbedürfnissen (Systemebene) abgeleiteten Grundüberzeugungen (Prinzipienebene) nach Epstein.	106
22	Attribute des durch Jesus Christus geoffenbarten, der menschlichen Not ganz zugewandten Gottes nach dem Neuen Testament.	106
23	Die vier geistlichen Grundbedürfnisse nach Clinebell, Gottesbildern und Grundformen der Angst zugeordnet.	108
24	Abschließende synoptische Darstellung der in dieser Arbeit gewonnenen typologischen Erkenntnisse.	112
25	Die Einteilung der Temperamente bei Wilhelm Wundt.	118
26	Stresstypen und Entspannungstypen im Temperamentemodell.	118
27	Die DISG-Faktoren im Temperamentemodell.	119
28	Extraversion und Introversion und die Grundpolaritäten des Aus-sich-Herausgehens und Zu-sich-Zurückkehrens.	120

29 Das Baumringmodell der Persönlichkeitsschichten nach Dieterich. 122

30 Das Oktaedermodell von Andresen 126

Tabellen

Nr.	*Beschreibung*	*Seite*
1	Bedeutungsvarianten von *næphæsch* im Alten Testament.	17
2	Grundformen der Angst sowie psychopathologische Typen bei Riemann und Grundformen der Verzweiflung bei Kierkegaard.	57
3	Der lebensgeschichtliche Hintergrund der vier Grundformen der Angst bei Riemann.	60
4	Die drei ineinander greifenden Phasen der frühkindlichen Entwicklung bei Erikson.	60
5	Komorbidität von Persönlichkeitsstörungen mit spezifischen seelischen Erkrankungen.	63
6	Die Inhalte der Selbstaktualisierung des Lebens und der Zusammenhang mit der Ontologie der Angst bei Paul Tillich.	77
7	Das Verhältnis der polaren Achsen zu den existenziellen Lebensbewegungen.	78
8	Gemeinsamkeiten und Unklarheiten der Bedürfniskonstrukte von Maslow, Kimper und Gasiet.	81
9	Grossarth-Maticeks Studie zur Bedeutung der einzelnen Positivfaktoren zur Aufrechterhaltung der Gesundheit.	109
10	Die „Big five“.	115

German title of thesis:
Die beiden Seiten der Persönlichkeit: Die typologische Ambivalenz der seelischen Struktur des Menschen. Ein holistisches Persönlichkeitsmodell.

English translation:
The two sides of personality. The typological ambivalence of the mental structure of man. A holistic model of personality.

by H.A. Willberg

Degree: Master of Theology

Subject: Practical Theology

Supervisor: Dr C J Hugo

Joint Supervisor: Dr O Föller

Summary:

Within the divine conserving order after the fall of man sin and death dominate, but the reality of the order of creation is fragmentarilly saved as well, so that psychosocial and spiritual health, with reservation of preliminarity, is possible. To achieve it, man must get to the adequate satisfaction of his needs. This can only happen under the dominance of responsibility. As the result of sin man tries to avoid responsibility in the presence of God. His relation to God is determined by anxiety. That's what Tillich pointed out by his ontology of anxiety. The attempts of man trying to overcome the existencial anxiety Kierkegaard has described by the fundamental forms of desperation. Their psychopathological equivalent are the fundamental forms of anxiety. These three models are congruent. The other side of existencial anxiety is existencial need. Today's need-models are congruent with the models of the dark side.

Einleitung

„Liebe ist: Hinzubringen, was fehlt“ (Kurt Scherer). Das bedeutet: Liebe sorgt sich um das, was der Mensch *braucht.* Darum fragt sie nach seinem Bedürfnis. Wenn Seelsorge die Liebe zum Leitstern nimmt, kann sie nur bedürfnisorientiert sein.

Was aber sind die wahren seelischen und spirituellen Bedürfnisse des Menschen? Sind sie voneinander zu scheiden und soll die Seelsorge auf das Teilgebiet der genuin spirituellen Bedürfnisse beschränkt bleiben? Und was wäre das dann? Oder soll sie, um der Einseitigkeit zu entgehen, den Radius der Glaubenshilfe um den der Lebenshilfe erweitern? Oder soll sie umgekehrt prinzipiell vor allem Lebenshilfe bieten und die Glaubenshilfe hinzufügen?

Das sind additive Modelle, die aus dem „Denken in zwei Räumen“ (Bonhoeffer 1992:208-209) resultieren, wonach der Kirche ein Bereich in der Welt auszusparen sei (Bonhoeffer 1985:135, 161), falls nicht die Kirche mächtig genug ist, den Spieß umzudrehen.

Die Thesen dieser Arbeit lauten:

1. Seelische und spirituelle Bedürfnisse des Menschen sind nicht identisch, aber kongruent. Überall dort, wo wir auf ein seelisches Bedürfnis stoßen, ist auch unmittelbar ein dahinter liegendes spirituelles berührt. Umgekehrt gilt dasselbe. Der Unterschied ist nicht nur sprachlicher Art, sondern er ist auch substantiell. Und dennoch sind das seelische und das spirituelle Bedürfnis die beiden Seiten derselben Angelegenheit.
2. Die seelischen und die spirituellen Bedürfnisse des Menschen sind ontogenetisch determiniert und darum keine Frage des subjektiven Ermessens. Sie sind das, was der Mensch überall und zu allen Zeiten notwendig *braucht*, um menschlich leben zu können. Diese Determinierung lässt sich sowohl theologisch als auch persönlichkeitspsychologisch darstellen.
3. Die seelische Seite der ontogenetischen Bedürfnislage des Menschen ist heute von der Persönlichkeitspsychologie empirisch gut erforscht. Vier Hauptfelder seelischer Bedürfnisse haben sich herauskristallisiert, die sich empirisch, tiefenpsychologisch und theologisch begründen lassen.
4. Ontogenetische Determinierung bedeutet keineswegs den Verlust von Verantwortlichkeit und Schuldfähigkeit, denn die Frage der adäquaten Bedürfnis*erfüllung* ist *nicht* determiniert. Das Postulat einer bedürfnisorientierten Seelsorge steht somit nicht im Widerspruch zur herkömmlichen schuld- und vergebungsorientierten Seelsorge, sondern meint nichts anderes als ihre konsequente Konkretion im real gelebten Alltag.

5. Die gegenwärtige Testpsychologie stellt bereits Instrumente zur Verfügung, mit denen die individuelle Schwerpunktlage der vier Bedürfnisfelder den heute gültigen Kriterien der Wissenschaftlichkeit gemäß ermittelt werden kann. Sie bieten sich dazu an, durch Vergleich des Bedarfs der jeweiligen Klientel mit Inhalten, Zielsetzungen und Methoden der ihnen angebotenen Seelsorgeformen diese einer Effektivitätsprüfung zu unterziehen. Sinn dieser Arbeit ist es, dafür eine theoretische Basis zu schaffen.[1]

1. Die Doppelseitigkeit der Existenz

1.1. Das Sowohl-als-auch der Erhaltungsordnung

1.1.1. Die Zweideutigkeit des Lebens bei Paul Tillich

Paul Tillich gilt als der Theologe, der wie kein anderer den Ansatz seiner systematischen Theologie „bei den Fragen der Welt“ und „nicht in der überkommenen Glaubenslehre“ genommen habe (Haendler 1971:116). Seine ganze Lebensarbeit habe der Frage gegolten, wie der Glaube wirklich und dadurch auch glaub*würdig* werde (Zahrnt 1968:382). Aus diesem Grund wurde er auch zum wahrscheinlich bedeutendsten Grundlagentheologen für die Poimenik des 20. Jahrhunderts (Ziemer 2000:86-87, Daewel 1990:65-66, Sons 1995:20-26). Mit seiner „Methode der Korrelation“ beabsichtigte er, „die ewige Wahrheit und die Situation des Menschen in ein theologisch verantwortetes Verhältnis zu bringen“ (:21). Rolf Sons zufolge verhalf Tillich der Theologie dazu, „das ganze [sic!] der Wirklichkeit wieder in den Blick zu bekommen“ (:25).

1.1.1.1. Abgrenzende Anmerkungen zur Theologie Tillichs

Zur Klärung der theologischen Position sei gleich an dieser Stelle angemerkt, dass der Verfasser Tillichs Theologie nur selektiv rezipieren kann. Schon Emil Brunner urteilte, Tillich habe „die Offenbarung [...] einem neuplatonischen System der Immanenz eingefügt und dadurch ihrem Sinn entfremdet“ (Brunner o.J.:558), und nach Wolfhart Pannenbergs Meinung nähert sich Tillich „in bedenklicher Weise“ der idealistischen Sicht, „daß der Sündenfall zur Selbstverwirklichung des Menschen notwendig ist“ (Pannenberg 1983:274-275).[2]

---

[1]Der letzte Aspekt wird im Rahmen dieser Arbeit nicht expliziert, er ist aber ihr implizites Ziel. Der Verf. würde gern mit einer anschließenden Dissertation von dieser Fragestellung ausgehend die gegenwärtige Lage der Krankenhausseelsorge in konfessionellen Einrichtungen Deutschlands durch eine empirische Untersuchung überprüfen und aus dem Resultat eine Konzeption bedürfnisorientierter Krankenhausseelsorge entwickeln.

[2]Pannenberg selbst „rutscht auf der anderen Seite vom Pferd“, indem er den Sündenfall mythologisch auflöst und die urständliche Vollkommenheit abstreitet (Pannenberg 1983:54-55,96-99).

Der Lebensbegriff ist bei Tillich dem Gottesbegriff übergeordnet. Demnach ist das Leben nicht Gottes *Schöpfung*, sondern das Leben ist selbst Gott und die Gottesvorstellungen des Menschen sind lediglich Stufen im fortschreitenden Prozess der *Selbstaktualisierung des Lebens* (Tillich 1987:42). Die Menschheit entwickele sich weiter auf das absolute Sein hin; dem entspreche der absolute Glaube, der die Symbolik aller vorläufigen Religiosität aufhebe. Tillich hält darum den christlichen Glauben nur für eine Vorstufe des „absoluten Glaubens" (Tillich 1968:180). Auch der richtende und vergebende Gott im christlichen Glauben sei lediglich ein Symbol, das letztendlich der Überwindung durch den *absoluten* Glauben bedürfe (:180-188). Nach Tillich ist darum der biblische Begriff der „neuen Schöpfung" nicht christologisch zu begründen, sondern er transzendiert die Christologie:

> „Die neue Schöpfung - sie ist das, was uns letztlich angeht. Sie sollte unsere unendliche Leidenschaft sein - die unendliche Leidenschaft jedes menschlichen Wesens. Darum und nur darum geht es im letzten Sinne. Damit verglichen ist alles andere, sogar die Frage, ob Religion oder keine Religion, ja, auch die Frage, ob Christentum oder kein Christentum, ganz belanglos - und letztlich ein Nichts. [...]. Es ist die reifste Frucht des christlichen Erkennens, zu begreifen, daß das Christentum als solches belanglos ist. [...] Das Christentum verkündigt nicht das Christentum, sondern eine neue Wirklichkeit" (Paul Tillich, zitiert in Zahrnt 1966:422).

Glaube ist für Tillich somit folgerichtig nicht durch die personale Beziehung zu Gott in Jesus Christus gekennzeichnet, sondern durch „das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht" (Tillich 1965:255).

Tillich begründet die Ontologie einerseits nur schöpfungstheologisch, andererseits will er aber auch den biblischen Sündenbegriff nicht aufgeben. Das führt zwangsläufig dazu, dass Sünde zum notwendigen Schöpfungsereignis wird. Damit ist dann auch die eschatologische Überwindung der Sünde durch das neue Sein kein *soteriologisches* Theologumenon mehr, sondern es handelt sich dabei um die Selbstaktualisierung des Lebens. Sünde ist nach Tillich die selbstzerstörerische (Pannenberg 1983:138), unheilvolle Entfremdung des Menschen vom „Ursprung und Ziel seines Lebens". Den Sündenfall deutet Tillich „als den Übergang des Menschen von der 'Essenz' und 'Existenz'.Die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, zwischen 'geschaffener' und 'wirklicher' Welt, bildet nach Tillichs eigenen Worten das 'Rückgrat' seines ganzen theologischen Systems" (Zahrnt 1966:406).[3] Tillich behauptet: „Die Vorstellung, daß der Mensch und die Natur zunächst gut waren und in einem bestimmten Zeitpunkt böse wurden, ist absurd und kann weder aus der Erfahrung noch aus der Offenbarung begründet werden" (Paul Tillich, zitiert in Zahrnt 1966:406). Vielmehr sei „der Über-

[3] „In der modernen Theologie ist der Entfremdungsbegriff vor allem von Paul Tillich zur Interpretation des Begriffs der Sünde aufgenommen worden" (Pannenberg 1983:273).

gang von der Essenz zur Existenz 'die transhistorische Qualität aller Ereignisse in Raum und Zeit', 'das, was jedem Faktum Realität verleiht': 'es wird wirklich in jeder Wirklichkeit'" (:406); so sei es auch im menschlichen Leben: Der Sündenfall sei nichts weiter als das Erwachen aus der „träumenden Unschuld" (Haendler 1971:230).[4] Damit sind die dem Verfasser bekannten Aspekte der Theologie Tillichs umrissen, die er nicht teilen kann.

1.1.1.2. Das dialektische Verhältnis von Zweideutigkeit und Eindeutigkeit

Einer der Hauptbegriffe, mit denen Tillich die Korrelation von Ewigkeit und Zeit ausdrückt, ist „*Zweideutigkeit*". Das entspricht dem Ausdruck „*Doppelseitigkeit*", den der Verfasser in dieser Arbeit verwendet und der für seine Argumentation grundlegend ist. Als Grenzgänger zwischen Theologie, Philosophie und Psychologie hat Tillich einige wichtige Aspekte jener Doppelseitigkeit beschrieben, die für das persönlichkeitstheoretische Modell, das der Verfasser im folgenden erarbeiten möchte, hohe Bedeutung haben. Darum wird er viel auf Tillich Bezug nehmen. Nach Paul Tillich sind alle Lebensprozesse zweideutig (Tillich 1987:28). Damit ist gemeint, dass die Entfaltung des Lebens in unlösbarer Verwobenheit mit der ständigen Bedrohung „durch die existentielle Entfremdung" geschehe, die es desintegriere, zerstöre und dämonisiere (:44). Die Universalität der Zweideutigkeit impliziere das Verlangen nach Eindeutigkeit (:130), das von Gott fragmentarisch durch die Wirklichkeit neuen Seins gestillt werde (:166).

> „Fragmentarische Verwirklichung hat den Charakter der Antizipation. [...] Das Neue Sein ist fragmentarisch und antizipatorisch gegenwärtig, aber insofern es gegenwärtig ist, ist es als Unzweideutiges gegenwärtig. [...] Diese Unterscheidung zwischen dem Zweideutigen und dem Fragmentarischen macht es uns möglich, die Manifestationen des Geistes uneingeschränkt zu bejahen und sich ihnen uneingeschränkt hinzugeben, obgleich wir uns dessen bewußt bleiben, daß in dem Akt der Bejahung und der Hingabe selbst die Zweideutigkeit des Lebens wieder hervortritt" (:167).

Das neue, unzweideutige Sein ist nach Tillich die Wirklichkeit des Glaubens. Er definiert Glauben als den „Zustand, in dem der Mensch vom göttlichen Geist ergriffen und für die transzendente Einheit unzweideutigen Lebens geöffnet ist. [...] Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins durch das Neue Sein, wie es in Jesus als dem Christus erschienen ist" (:156). Das Ergriffensein vollziehe sich durch den göttlichen Geist (:135). Glaube sei „sozusagen die menschliche Reaktion auf den Einbruch des göttlichen Geistes in den menschlichen Geist" (:160).

---

[4]Pannenberg zufolge hat Tillich aber selbst gesehen, dass „[d]er Gedanke der Entfremdung für sich allein [...] das Wesen der Sünde nicht erschöpfend beschreiben" kann (Pannenberg 1983:277), weil „[z]um Begriff der Sünde [...] darüber hinaus der persönliche Entscheidungscharakter und die persönliche Schuld" gehören würden (:277).

Zu recht bringt Jürgen Ziemer in seiner Seelsorgelehre Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer in unmittelbaren Zusammenhang (Ziemer 2000:80).[5] Das liegt vor allem daran, dass ein Schwerpunkt der Theologie Bonhoeffers, nämlich der dialektische Zusammenhang von „Vorletztem" und „Letztem", dasselbe meint wie das „Zweideutige" und „Eindeutige" bei Tillich, abgesehen vom fundamentalen Unterschied der hermeneutischen Herleitung.

1.1.2. Das Vorletzte und das Letzte bei Dietrich Bonhoeffer

Nach Meinung des Verfassers wäre es besser, ein bedürfnisorientiertes Seelsorgemodell theologisch auf Bonhoeffers Theologumenon des „Vorletzten" statt auf Tillichs „Zweideutigkeit" zu gründen. Aber Bonhoeffers Theologie reicht dazu nicht aus. Bei Tillich lassen sich wesentlich differenziertere und für das Thema dieser Arbeit relevantere Aussagen als bei Bonhoeffer finden.[6] Zudem erlaubt es Tillichs stringente Beibehaltung biblisch-theologischer Terminologie und reformatorischer Systematik, ihm über weite Strecken zu folgen, weil dort nicht die Richtigkeit seiner Aussagen anzuzweifeln ist, sondern nur ihre schöpfungstheologische Prämisse. Die inhaltliche Nähe der Begriffe „Vorletztes" und „Zweideutigkeit" lädt aber dazu ein, Bonhoeffers Lehre vom Vorletzten und Letzten nahtlos in das von Tillich dominierte theologische Grundgerüst dieser Arbeit einzubauen und die idealistische Schöpfungstheologie Tillichs gewissermaßen gegen Bonhoeffers *christologischen* Universalismus auszutauschen. Nach Überzeugung des Verfassers lässt es sich auch nur so zweifelsfrei rechtfertigen, später als den Schlussstein der theologischen Grundlegung Søren Kierkegaards Anthropologie einzusetzen.[7]

Nach Bonhoeffer darf die Welt für Jesus Christus beansprucht werden, weil sie sein rechtmäßiges Eigentum ist (Willberg 2003:60). Das erübrige ein „Denken in zwei Räumen" (Bonhoeffer 1992:208-209). Die Welt stehe vielmehr zum Glauben in der Beziehung des *Vorletzten* zum *Letzten*. Das Vorletzte stelle sich durch die Mandate Ehe, Arbeit, Obrigkeit und Kirche dar, das Letzte sei die Offenbarung Jesus Christi und der durch sie hervorgebrachte christliche Glaube. Nicht nur das Letzte, sondern auch das Vorletzte sei christologisch begrün-

[5] „Seelsorge zu denken und zu praktizieren mit Menschen, die nicht (mehr) glauben - aus welchem Grund auch immer - das gehört zu den besonderen poimenischen Herausforderungen im 20. Jahrhundert. Es ist vor allem eine hermeneutische Herausforderung - nämlich die Aufgabe, 'religionslos' (Bonhoeffer) von dem zu reden, 'was uns unbedingt angeht' (Tillich), anders gesagt: die Begriffe und Symbole des Glaubens so zu transformieren, dass auch die der christlichen Tradition entfremdeten Menschen sie verstehen und für sich annehmen können" (Ziemer 2000:80).

[6] Dies ist u.a. auf die ignorante Haltung Bonhoeffers der Psychologie gegenüber zurückzuführen (vgl. Bonhoeffer 1985:90, Rüegger 1992:248-249).

[7] D. Verf. hat den Eindruck, dass die theologische und philosophische Rezeption Kierkegaards insgesamt zu wenig wahrgenommen hat, dass dieser nur recht verstanden und integriert werden kann, wenn berücksichtigt wird, dass er streng christozentrisch gedacht hat.

det, weil nach Kol 1,16-18 alles durch Christus und auf ihn hin geschaffen sei. Das Vorletzte erhalte seinen Wert nur durch den Bezug zum Letzten. Aber umgekehrt könne auch das Letzte nicht ohne das Vorletzte in der Welt zur Verwirklichung kommen, es sei vielmehr in das Vorletzte eingebettet und benötige es zur Wegbereitung. Sofern es nicht vom Letzten gelöst werde, könne das Vorletzte darum sogar vor*rangig* werden, so wie eben die Präparation eines Weges um des Zieles willen Vorrang haben kann. Diesen Aspekt kehrte Bonhoeffer in seinen Spätschriften bis zum Extrem hervor (Willberg 2003:61-62).

Diese Priorität des Vorletzten um des Letztens willen meinte Bonhoeffer auch, wenn er vom „religionslosen Christentum" sprach (Bonhoeffer 1985:132-133). Christsein bedeute nicht „in einer bestimmten Weise religiös sein, [...] sondern es heißt Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns. Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben" (:180). Howard Clinebell zitiert diese Stelle, um zu unterstreichen, dass es im Sinne Tillichs in der Seelsorge um „helfende Begegnung in der Dimension letztgültiger Betroffenheit" gehe (Clinebell 1985:34,240-241). In Bonhoeffers Spur denkend stellt er fest, dass des „geistige[n] Klima[s] unserer Zeit" wegen „theologische Probleme [...] nur für eine kleine Minderheit derer, die seelsorgerliche Hilfe suchen, der entscheidende Beweggrund" seien und dass die „vorherrschenden Probleme [...] im allgemeinen nicht theologisch verstanden oder in theologischer Begrifflichkeit vorgebracht" würden (:233). Da aber, „weil existentielle Angst jeder menschlichen Erfahrung innewohnt", „[e]ine geistlich-existentielle Dimension [...] in *jedem* Problem" liege (:237), komme es in der seelsorgerlichen Beratung darauf an, dass man „gleichzeitig auf die horizontale und auf die vertikale Dimension *eines jeden Problems* eingestellt sein" müsse (:236).[8] Somit könne Bonhoeffers Satz „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig" (Bonhoeffer 1985:135) „als Umschreibung der letztgültigen, christlichen Motivation eines beratenden Seelsorgers dienen" (Clinebell 1985:33).

Nach Bonhoeffer ist das Vorletzte nicht zuletzt das *Natürliche*. Der Mensch lebe natürlich, wenn er seiner Bestimmung entsprechend lebe. Das Natürliche sei das Thema der christlichen Ethik. Natürlichkeit entfalte sich im Spielraum freier *Verantwortlichkeit*. Die wahre, natürliche Menschlichkeit verwirkliche sich in der Nachfolge Jesu Christi, weil Jesus Christus der wahre Mensch schlechthin sei (Willberg 2003:61).

---

[8]Damit behauptet Clinebell nichts anderes als Eduard Thurneysen, wenn dieser vom „Bruch" spricht, der „das ganze Gespräch von Anfang bis zu Ende" durchziehe (Thurneysen 1946:121), und von der paradoxen Spannung der „Doppelbewegung des Aufnehmens und Mitnehmens": „[D]as Aufnehmen der Lage des Menschen und das Mitnehmen zum Worte Gottes hin [sind] nicht voneinander zu trennen" (:121).

Bei aller deutlichen Ähnlichkeit besteht der fundamentale Unterschied zwischen Tillichs „Zweideutigkeit“ und Bonhoeffers „Vorletztem“ darin, dass Tillich dieses Theologumenon schöpfungstheologisch begründet, während Bonhoeffer es christologisch und somit auch *hamartologisch* und *soteriologisch* fundiert. Tillich baut seine Ontologie auf die Schöpfungsordnung und vernachlässigt dadurch die Christologie. Bonhoeffer hingegen lehnt der Christologie wegen jedes Menschenbild ab, das nicht in vollem Maß die postlapsalische Existenz in der Sünde unter der allumfassenden Ambivalenz des Zorns und der Gnade Gottes zum Ausgangspunkt nimmt. Darum verneint er auch den Begriff „Schöpfungsordnung“ und ersetzt ihn durch „*Erhaltungsordnung*“: „Alle Ordnungen unserer gefallenen Welt sind Erhaltungsordnungen Gottes auf Christus hin, nicht Schöpfungs - sondern Erhaltungsordnungen, nicht in sich wertig, sondern ausgerichtet und sinnvoll allein durch Christus“ (Bonhoeffer 1989:129-130).

1.1.3. Zwiespalt und Vorläufigkeit bei Helmut Thielicke

Inhaltlich findet sich Bonhoeffers christozentrische Anthropologie, die durch den Ausgangspunkt der gnädigen Erhaltungsordnung Gottes und den Zielpunkt der letztendlichen Vollendung des Reiches Gottes bestimmt ist, in Helmut Thielickes Theologischer Ethik wieder. Heinz Zahrnt meint zu diesem großen Werk, dort werde umgesetzt, „was Gogarten und Bonhoeffer gefordert haben: Er versucht, die ganze Wirklichkeit der Welt vor Gott im Glauben zu bestehen“ (Zahrnt 1968:250). Thielicke wiederum schreibt, Bonhoeffer „sei der einzige theologische Ethiker der Gegenwart“, von dem er sagen würde, dass er „mit aller Entschiedenheit“ die unbedingte dialektische Weltbezogenheit des Glaubens „gesehen und durchreflektiert habe“ (Thielicke 1959:43).

„Gottes majestätischer Befehl läßt sich nicht in das Koordinatensystem dieser Welt einzeichnen“, stellt Thielicke fest (:63). Auch der Christ müsse aber einen realistischen Weg finden, unter den Bedingungen der Welt zu leben. Da Gottes Wille jedoch heilig sei, könne die Reduktion des Gebotenen auf das Mögliche nur bedeuten, dass der Mensch schuldig werde (:59,61-62). Das „Ertragen dieses Zwiespalts“ sei „der einzige ethische Realismus, den es gibt“ (:64). Diesem Sachverhalt gibt Thielicke die Bezeichung „Kompromiss“ (:56-201).

Thielicke betont: „Der Kompromiß ist keine Entschuldigung, sondern Teilhabe an der überpersönlichen Schuld dieses Äons“ (:80).[9] Erträglich werde der Zwiespalt dem Christen

[9]Auch Bonhoeffer äußert sich in seiner Ethik zum Kompromiss, definiert ihn aber ganz anders als Thielicke. Bonhoeffer meint den „faulen Kompromiss“ der „billigen Gnade“, der das Vorletzte auf Kosten des Letzten verabsolutiere. Bonhoeffer warnt aber auch vor dem gegenteiligen Extrem, das er „die radikale Lösung“ nennt, bei der das Vorletzte zugunsten des Letzten nicht ernst genommen werde (Bonhoeffer 1992:143-144).

nicht durch gleichgültiges Arrangement mit der Welt, sondern allein durch die gnädige Erlaubnis, „daß er fröhlich unter der richtenden Majestät Gottes leben und daß ihm jener Zwiespalt und der de-facto-Kompromiß seines Lebens nichts anhaben und ihn nicht mehr von der Liebe Gottes scheiden darf“ (:64). Weil die Welt „die Unbedingtheit Gottes“ nicht ertragen und darum Christus ans Kreuz geschlagen habe, könne diese Gnade nicht billig sein (:86).[10] „Wie könnten wir einem Äon angehören und seine Normen zu unsern Maßstäben machen, wenn der Gottessohn an ihm starb?“ (:86). Deshalb richte sich der Christ betend und hoffend auf das Kommen des Reiches Gottes aus. „Darin liegt alles: Warten und hinter sich lassen, um die Todeswelt wissen und dennoch zum Leben ermächtigt sein, Gottes Forderung unangetastet lassen und unter der Vergebung in der Vorläufigkeit leben“ (:64).

Im Begriff „Vorläufigkeit“ *per se* schwingt noch keine Hoffnung mit. Erst durch die Zentrierung auf das Reich Gottes bekommt das tätige Ausharren in der Vorläufigkeit den eschatologischen Sinn der Wegbereitung und damit des über sich selbst hinaus weisenden Vorletzten (Willberg 2003:84).

Durch die Hinzunahme von Thielickes negativ getönten Begriffen „Zwiespalt“ und „Vorläufigkeit“ zu Tillichs „Zweideutigkeit“ und Bonhoeffers „Vorletztem“ ist einer positivistischen theologischen Grundlegung der Bedürfnistheorie von vornherein der Riegel vorgeschoben und die paradoxe Ambivalenz von Sünde und Gnade, das Sowohl-als-auch der vollkommenen Gegensätze, bleibt bestehen.

1.1.4. Die Begründung der existenziellen Ambivalenz durch den Noahbund

Bonhoeffer setzt den Beginn der Erhaltungsordnung schon unmittelbar nach dem Fall an. Bereits die Tatsache, dass Gott den Menschen Röcke gegeben habe, bedeute:

> „[E]r nimmt die Menschen als die, die sie als gefallene sind. Er bejaht sie als gefallene. Er stellt sie nicht in ihrer Nacktheit voreinander bloß, sondern er selbst verhüllt sie. [...] Das ist das erhaltende Handeln Gottes mit der Welt, daß er die sündige Welt bejaht und sie durch Ordnung in ihre Grenzen weist, wobei aber keine dieser Ordnungen als solche mehr Ewigkeitscharakter trägt, weil sie alle allein um der Erhaltung des Lebens willen da sind“ (:129).

Für Helmut Thielicke gründet sich die Erhaltungsordnung entscheidend auf den *Noahbund* (Gen 8,20-9,17; Thielicke 1958:246,291-292,580,707), den Erich Sauer „die Grundlage aller kommenden Natur-, Menschheits- und Heilsgeschichte“ genannt hat (Sauer 1949:79).

[10]Thielicke weist an dieser Stelle explizit darauf hin, dass er den Begriff „billige Gnade“ von Bonhoeffer übernimmt.

Gerhard von Rad hält die „harte[n] Pardoxie“ von Gen 8,21 für „eine der merkwürdigsten theologischen Aussagen des Alten Testaments“ (von Rad 1972:91). Der Gegensatz der „tragenden Gnade“ Gottes zum „strafenden Zorn“ sei

> „hier in fast unangemessener Weise dargestellt, nämlich fast wie ein Nachgeben, ja ein sich Einstellen Gottes auf die Sündhaftigkeit des Menschen. [...] Erfahren wird diese Gnade in dem unbegreiflichen Bestand der natürlichen Ordnungen trotz andauernder menschlicher Sünde“(:91-92).[11]

1.1.4.1. „Böse von Jugend auf“ und dennoch sehnsüchtig nach Erlösung

„Das Böse ist dem Menschen angeboren[12]“, kommentieren Keil und Delitzsch, und darum „braucht er die Nachsicht Gottes“ (Keil, Delitzsch 1980:151; übersetzt durch d. Verf.). Während diese Aussage eine genetische Disposition zum Bösen nahelegt, differenziert von Rads Übersetzung: „die Gebilde des Menschenherzens [sind] von Jugend auf böse“ (von Rad 1972:91).[13] Das lässt offen, ob das Menschenherz vom Lebensbeginn an *essenziell* böse *sei* oder ob nur deskriptiv festgestellt werden soll, dass es vom Lebensbeginn an dem Bösen *verfalle*.

Jedenfalls ist die Lage der Schöpfungsordnung gegenüber signifikant verändert. Thielicke zufolge zeigt sich im Noahbund

> „das universale Gericht Gottes, das in ständiger Gegenwart über diesem Äon hängt. [...] In den Notverordnungen dieses Äons ist gleichsam eine ständige Demonstration der Not und damit eine immerwährende anamnesis an jene Urschuld wirksam, die hinter der gegenwärtigen Weltstruktur als letztbedingte Ursache steht. Das ist das der Weltstruktur als solche innewohnende Gericht“ (Thielicke 1959:580).

Schon das durch den Noahbund neu definierte Verhältnis des Menschen zum Tier (Gen 9,2-4) „könnte man als eine Notordnung bezeichnen“, findet von Rad (von Rad 1972:99). Erst recht muss das für die Reglementierung des Vergießens von menschlichem Blut gelten (Gen 9,5f), denn „[d]as, was die Gottesrede einfach als gegeben voraussetzt, ist eine schwere Störung und Entartung der Schöpfung [...]. Gewaltttat und gegenseitiges Töten bestimmen das Zusammenleben der Geschöpfe; der Zustand des Friedens ist dahin“ (von Rad 1972:98).

Unter Berufung auf Luther behaupten Keil und Delitzsch, dieses Gebot habe die Grundlage für die „wohl geordnete bürgerliche Entwicklung der Menschlichkeit“ gelegt und „eine notwendige Ergänzung zu dem unveränderlichen Fortbestand der natürlichen Ordnung,

---

[11] Bonhoeffer bringt diese paradoxe Gleichzeitigkeit von Gefallensein und Erhaltensein zum Ausdruck, indem er schreibt: „Der Schöpfer ist nun der Erhalter, die geschaffene Welt ist nun die gefallene erhaltene Welt“ (Bonhoeffer 1989:129). „Die Erde, zu der Gott sich bekennt, ist die Erde, die er erhält, die gefallene, verlorene, verfluchte Erde“ (Bonhoeffer 1997:272).

[12] Wörtl. „*innate*“.

[13] So übersetzt auch Martin Buber: „weil das Gebild des Menschenherzens von seiner Jugend her bös ist“ (Buber 1992:28).

welche der Menschheit für ihre weitere Entwicklung versprochen war", gebildet (Keil, Delitzsch 1980:153, übersetzt durch d. Verf.). Thielicke findet, das Schöpfungsgebot habe dadurch „merkwürdige Modifikationen erfahren" (Thielicke 1958:246). Nun gebe es „keine ursprüngliche, im Gleichgewicht ruhende Schöpfungshierarchie mehr, sondern das Herrschen ist an Furcht und Schrecken und also [...] an das Gewaltprinzip gebunden" (:291-292), nämlich „an ein Sich-Durchsetzen und damit an das Gesetz der Macht" (Thielicke 1959:193). Es sei Kennzeichen der gefallenen Welt unter dem Noahbund, „daß der Egoismus frei geworden ist; und gerade dieser Einzelegoismus wird nun durch den Gruppenegoismus der Staatlichkeit bekämpft" (Thielicke 1959:465).

Auch Pädagogik, Beratung und Psychotherapie dienen in der gefallenen Welt dem „Gruppeneogismus der Staatlichkeit", und ob dadurch die Natürlichkeit des Lebens im Sinne Bonhoeffers mehr oder weniger gefördert wird, ist eine Frage des Freiraums für die Menschlichkeit, den das jeweilige politische System belässt. Über die Vorläufigkeit der Zielsetzung, einen möglichst menschlichen, also für den einzelnen gut akzeptablen „Gruppenegoismus" zu gewährleisten, kommt auch die beste Demokratie nicht hinaus. Veranwortlichkeit unter dem Noahbund bedeutet, sich im vollen Bewusstsein der Fragwürdigkeit des Entscheidens auf die Vorläufigkeit einzulassen und „im echten Sinne 'wirklichkeitsgemäß'"

> „das in der gegebenen Situation Notwendige, 'Gebotene', zu erfassen und zu tun [...]. Nicht ein 'absolutes Gutes' soll verwirklicht werden, vielmehr gehört es zu der Selbstbescheidung des verantwortlich Handelnden, ein relativ Besseres dem relativ Schlechteren vorzuziehen und zu erkennen, daß das 'absolut Gute' gerade das Schlechteste sein kann" (Bonhoeffer 1992:260).

Wer sich dem verweigere, meint Bonhoeffer, „stellt seine persönliche Unschuld über die Verantwortung für die Menschen, und er ist blind für die heillosere Schuld, die er gerade damit auf sich lädt" (:276). In der Erhaltungsordnung gelte: „[S]o oder so wird der Mensch schuldig und so oder so kann er allein von der göttlichen Gnade und der Vergebung leben" (:275). Das ist es, was Thielicke unter dem „Kompromiss" versteht.

Hellmuth Frey zufolge liegt der Fokus des Noahbundes in der Gesinnung, die Gott Noahs Opfer entnimmt. Noahs Haltung lasse erkennen, dass Gott

> „eine Tür gebrochen [hat] in das hartgewordene Herz der Menschheit. In dieser Tür hat Gott einen Zugang zur Menschenseele gewonnen, durch den er hereinkommen kann, um das Steuer zu fassen und die Menschheit einen neuen Kurs steuern zu lassen, sie jenem großen Versöhnungsopfer entgegenzubringen, in dem sich Gottes letzte Antwort auf die Versöhnungsnot des Menschen enthüllt. [...] Auf diese offene Tür, die die Sintflut ins Herz der Menschheit brach, auf das aufdämmernde Bewußtsein der Versöhnungsbedürftigkeit gründet Gott den neuen Weltlauf. Dieses Offensein des Menschenherzens für Gott ist der große starke Bogen, der die Weltordnung und ihre Naturgesetze tragen wird, bis die Zeit

erfüllet ist in Geduld. [...] Nicht daß das Menschenherz nun rein wäre, sondern es ist nach wie vor böse von Jugend auf. Aber es hat eine offene Tür in seiner Versöhnungssehnsucht und ist damit dem Walten Gottes erschlossen, in seinen Machtbereich gerückt“ (Frey 1938, 114).

1.1.4.3. Das Zeichen des Bundes

Der Noahbund meint nicht den *faulen* Kompromiss des *Menschen*, der sich selbst eine billige Gnade erträumt, sondern den *barmherzigen* Kompromiss *Gottes*, der um der Härte des menschlichen Herzens willen (Mt 19,8)[14] seiner Schöpfung eine vorläufige Erhaltungsordnung gewährt, die aber des göttlichen Heilsplans wegen nicht nur Notbehelf bleiben, sondern dem Kommen des neuen göttlichen Friedensreiches den Weg bereiten und in ihm zur Vollendung gelangen soll. Dieser Bund sei vom „Motiv der Liebe“ bestimmt, meint darum Thielicke treffend, dort offenbare sich das „Vaterherz“, „das den Regenbogen der Versöhnung über den Notverordnungen der noachitischen Welt spannt und das durch die Hingabe des Sohnes den Raum der Vergebung eröffnet“ (Thielicke 1959:317).

Nach Hansjörg Bräumer ist das Zeichen des Regenbogens „der Schlüssel zum Verständnis des Bundesschlusses Gottes in der Urgeschichte“ (Bräumer 1983:191). Frey zufolge symbolisiert der Regenbogen, dass Gott „seinen gespannten Bogen aus der Hand“ legte und „ihn in die Wolken“ hängte, „zum Zeichen, daß der Krieg zu Ende, der Zorn vorbei ist“ (Frey 1938:118)[15]. Dass dem Wortlaut nach Gott selbst sich durch das Zeichen des Regenbogens erinnern lassen wolle (Gen 9,14-16), des geschlossenen Bundes zu gedenken, lässt von Rad zu recht folgern, dieses Zeichen stehe

„durchaus ohne eine bekennende Aneignung seitens der irdischen Partner hoch über den Menschen zwischen Himmel und Erde als Unterpfand einer rechten gratia praeveniens [...]! [...] Hier waltet ein Wille heilsamer göttlicher Geduld [...]. Die durch Gottes Wort gefestigten *natürlichen* Ordnungen sichern ja nur geheimnisvoll dienend eine Welt, in der dann zu seiner Zeit Gottes *geschichtliches* Heilshandeln einsetzen wird“ (von Rad 1972:101; vgl. Frey 1938:119; Keil, Deltizsch 1980:154).

Sowohl originelle als auch tiefsinnige Erkenntnisse zu diesem Zeichen des Bundes verdanken wird Franz Delitzsch. In seinem „System der Biblischen Psychologie“ erklärt er, dass der Regenbogen Symbol der göttlichen *Doxa* sei. In den Visionen der Seher Hesekiel (Hes 1,28) und Johannes (Off 4,3; 10,1) erscheint der Herrlichkeitsglanz Gottes in der Gestalt des

[14]Bemerkenswert realistische Überlegungen, inbesondere im Blick auf die in Mt 19,8 angesprochene Frage der Ehescheidung, finden sich dazu in Emil Brunners Ethik. Um der Liebe willen könne es geboten sein, „im konkreten Fall innerhalb der sündigen Wirklichkeit selbst das zu durchbrechen, was im allgemein formulierten Gesetz - z.B. also in der Schöpfungsordnung oder Idee der Ehe - generell gefordert ist“ (Brunner o.J.:338-339, vgl. :344-347).

[15]“Das hebr. Wort, das wir mit Regenbogen übersetzen, bedeutet sonst im Alten Testament den Kriegsbogen. Damit ist eine Vorstellung von altertümlicher Schönheit gegeben: Gott zeigt der Welt, daß er seinen Bogen beiseitegestellt hat“ (von Rad 1972:101).

Regenbogens (Delitzsch 1861:49-50; Bräumer 1983:193). Die sieben Spektralfarben, in die sich das Sonnenlicht im Regenbogen bricht, symbolisieren nach Delitzsch die Brechung des Lichtes Gottes in die sieben Facetten der *Doxa*. In Off 4,5 gesellen sich zum Symbol des Regenbogens „sieben Fackeln", „das sind die sieben Geister Gottes".[16] „Es sind ewige *realissima*, welche sich den Sehern so versichtbaren", meint Delitzsch (Delitzsch 1861:50), nämlich „die sieben Mächte, welche anhebend vom Vater [...] in ihrem harmonisch ineinandergreifenden Leben und Wirken die ausgewirkte Herrlichkeit des dreieinigen Gottes bilden" (:50). Dies sei „das an sich zwar unpersönliche, aber von der Persönlichkeit Gottes ausgewirkte, ganz und gar von ihr durchwirkte lebendige Urbild des ewigen idealen Vorbilds, in welches auch die gottesbildliche Menschenseele und Menschheit inbegriffen ist" (:51).

Schon Martin Luther hat die Seele des Menschen mit der Menorah verglichen: „[D]a sind sieben Lichter, d.h. Fähigkeiten aller Art, die leiblichen, sichtbaren Dinge zu verstehen, zu unterscheiden, zu wissen und zu erkennen" (Luther 1996:29). Delitzsch hat diese Metapher Luthers rezipiert (Delitzsch 1861:201-202,392-393)[17] und „die sieben Kräfte der Seele" differenziert beschrieben (:188-203). Wie weit sein Modell terminologisch aktualisiert werden kann und dem Wissenstand heutiger Psychologie stand hält, vermag der Verfasser nicht zu beurteilen; es wäre eine eigene gründliche Untersuchung wert. Was hier aber interessiert, ist die abgestufte Entsprechung der trinitarischen Gottheit und ihrer Auswirkung, der *Doxa*, zum nach dem Bilde Gottes geschaffenen menschlichen Wesen: „[D]ie menschliche Seele verhält sich zum menschlichen Geiste, wie die göttliche Doxa sich verhält zum dreieinigen göttlichen Wesen" (:97; vgl. 202). Wie Gottes Herrlichkeit nicht von Gottes Sein zu trennen, aber auch nicht damit identisch ist, so seien auch Geist und Seele des Menschen nicht voneinander zu trennen (:94-95, 98) und dennoch nicht identisch, so wie der Schein nicht vom Kerzenlicht zu scheiden und doch nicht dasselbe wie die Flamme ist (vgl. :190-191). Delitzsch bindet das theologische Thema vom Verhältnis des göttlichen Seins zur göttlichen *Doxa*, die er ebenfalls für siebenfältig hält (:49-52), ganz eng mit dem psychologischen Thema vom Verhältnis des menschlichen Geistes zur Seele zusammen (:84).[18] Für den Urstand gelte:

> „Die Seele, wie sie Gott mittelbar mit dem Geiste geschaffen, war das in der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte harmonische Spiegelbild des gottesbildlichen gottverbundenen Geistes,

[16] In Off 5,6 werden die sieben Geister auch durch sieben Augen symbolisiert (Delitzsch 1861:50).

[17] Nach Delitzsch findet sich diese Sicht in der jüdischen Auslegungstradition von Spr 20,27 (Delitzsch 1861:202).

[18] Die Seele sei „Trägerin und Mittlerin des vom Geist ausgehenden Lebens [...]. Sie ist von dem Geiste [....], ohne daß er in ihr aufgegangen. Der Geist steht über der Seele. Sie ist sein Produkt oder, was bezeichnender ist, seine Erscheinung" (Delitzsch 1861:82). Schon Luther fand, die Seele sei „ihrer Natur nach ebenderselbe Geist, aber doch in einer andern Wirkungsart, nämlich in der, daß er den Leib lebendig macht und durch ihn wirkt" (Luther 1996:28).

> ausgegangen von ihm und ihm selbstlos zugekehrt; sie war, wenn ich mich eines natürlichen Analogons bedienen darf, die reine und schöne siebenfarbige Brechung seines Lichtes“ (:101-102).

Indem das Symbol des Regenbogens im Noahbund, gleichsam zwischen Himmel und Erde schwebend, dieselbe Verhältnisbestimmung zum Thema hat (:84), erhält es nicht nur die Bedeutung der Zusicherung, dass sich *Gottes* Ordnungen niemals ändern, sondern es besagt darüber hinaus, dass auch die nach der Schöpfungsordnung von Gott gesetzte Ordnung der *menschlichen Geistseele* von Gott trotz des Falls unverändert bejaht wird und letztendlich wieder heil und ganz werden soll. Somit darf der Noahbund auch als Symbol der göttlichen Bejahung der psychischen Grundstrukturen des Menschen nach dem Fall gedeutet werden. Mit Delitzschs Worten:

> Der menschliche Geist sei Gottes „zum Geiste des Menschen gemachter Hauch“, der sich „kraft seiner Gottesbildlichkeit als Seele [offenbarte], welche der Doxa der Gottheit entspricht, und unterwarf sich mittelst der Seele die Leiblichkeit, indem er die naturlebensgemäss ineinanderwirkenden Kräfte ihres Stoffes unter die Einheit seines Selbstlebens zusammenfasste. Wie Ezechiel Jehoven, umgeben von seiner regenbogenartigen Doxa, auf der Mercaba[19] thronen sieht, so thronte der Geist, umwoben von der aus ihm entstammenden Seele, innerhalb des Leibes“ (:84).

Zwar ist die *Doxa* Gottes nicht von der Person Gottes zu scheiden, aber sie ist nicht notwendig selbst persönlich (:50), so wie der Geist Gottes zwar Person ist, sein Hauch aber nicht mit Gott selbst verwechselt werden darf (:77, 84) und darum auch nicht notwendig eine personale Gottesbeziehung herstellen muss, sondern auch ohne diese allem Lebendigem den Atem gibt.[20] Damit ist der Gedanken der unmittelbaren gnädigen Einwirkung Gottes in der Erhaltungsordnung bewahrt und gleichzeitig sowohl dem pantheistischen als auch dem allversöhnerischen Missverständnis gewehrt, wie andererseits auch dem „Denken in zwei Räumen“.

1.2. Die Ambivalenz von Bedürfnis und Not und der Begriff *næphæsch*

Not und Bedürfnis sind die beiden Seiten „derselben Münze“. Der Mensch befindet sich zugleich in der gebrochenen Existenz der Sünde und in der bewahrten Existenz des natürlichen Lebens. Aus der Sünde kommt die Not, aus der Bewahrung des natürlichen Lebens kommt das Bedürfnis. Die englische Sprache bringt diese Doppelseitigkeit mit der Bedeutung des Wortes *need* zum Ausdruck. Im Deutschen ging die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs verloren. Der Begriff „Notdurft“, der früher die allgemeine Bedeutung „notwendiger Bedarf,

[19] Geometrischer Lichtkörper.

[20] Darum sei auch der Menschengeist „so wenig Gott als ein Hauch des Menschen ein Mensch ist“ (Delitzsch 1861:77).

natürliches Bedürfnis“ hatte (Duden 1963), verkümmerte zur Bezeichnung der fäkalen Ausscheidung. Das mag daraus zu erklären sein, dass die Bedürfnisse des Menschen auch in der aufgeklärten Neuzeit nicht wirklich ernst genommen wurden. Seev Gasiet stellt am Anfang seines ausführlichen kulturhistorischen Überblicks des Umgangs mit den Bedürfnissen fest:

> „Es ist immer wieder erstaunlich - wenn auch durchaus nicht zufällig - daß selbst die größten und tiefsten Denker und Forscher plötzlich wie mit Blindheit geschlagen zu sein scheinen, sobald es sich um die menschlichen Bedürfnisse handelt. Sie gehören in einen Bereich, der doch offensichtlich jeden Menschen unmittelbar und ganz persönlich angehen muß, und sind dennoch jahrhundertelang am Rande des Wissens und Denkens geblieben. Wenn sie nicht ganz verpönt waren, wurden sie jedenfalls als etwas Untergeordnetes und Nebensächliches betrachtet“ (Gasiet 1981:13).

In der Persönlichkeitsforschung wurde der Bedürfnisbegriff erstmals von Henry Alexander Murray (1938) in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt (Heckhausen 1980:101). Er unterschied dabei die Komponenten *need* und *press* (:101). Unter *press* verstand er die „wahrgenommene[n] Möglichkeiten der Situation“ und unter *need* die „[a]ngestrebte[n] Handlungsfolgen“, beide seien die Komponenten eines jeweils gemeinsamen Themas (:104). Nach Murray hat jedes Bedürfnis also auch eine bedrohliche Seite: Der Zustand der Befriedigung impliziert die Überwindung eines Mangels. Sowohl die Möglichkeit der Nichtüberwindung als auch die Hoffnung der Überwindung werden als Druck erlebt. Im Deutschen scheint das am besten in dem Wort *„Notwendigkeit“* zum Ausdruck zu kommen.

1.2.1. Bedürfnis und Not aus neuropsychologischer Sicht

Inhaltlich findet sich Murrays Unterscheidung heute in der *Neuropsychologie* wieder. Demnach veranlasst das Vorhandensein apriorischer Grundbedürfnisse unser Gehirn zur Ausbildung entsprechender neuronaler Erregungsmuster, die als *motivationale Schemata* bezeichnet werden (Grawe 2000:339). Diese haben entweder annähernden oder vermeidenden Charakter, je nachdem, ob der Mensch in einem Umfeld heranwächst, das seine Bedürfnisbefriedigung fördert oder das ihr ablehnend gegenübersteht (Grawe 2004:188). Weil diese neuronalen Erregungsmuster sich mit Wegen vergleichen lassen, die vom Gehirn auf das Oberziel der Bedürfniserfüllung hin angelegt werden, nennt man sie auch *Bahnungen* (Grawe 2000:266).

> „Es entstehen im Zuge zunehmender Erfahrungen immer mehr Unterziele und Mittel (Fähigkeiten) zur Realisierung des Oberziels. Je differenzierter die hierarchische Struktur eines Schemas wird, um so mehr Möglichkeiten hat das Individuum, das hinter dem motivationalen Schema stehende Bedürfnis zu befriedigen“ (:355).

Natürlich verlaufen die Bahnungsprozesse, die immer dadurch motiviert sind, dass die von den Grundbedürfnissen diktierten Sollwerte der Oberziele erreicht werden (:194; Epstein 1991:116,118), nicht konfliktfrei, da sie ständig auf neue Herausforderungen stoßen, die sie entweder zu erhöhtem Energieaufwand nötigen, um das Hindernis zu integrieren, oder die sie sogar scheitern lassen (Hüther 2002:36-38). Gerald Hüther zufolge äußert sich der Integrationsprozess als eine *kontrollierte Stressreaktion*:

> Zu einer [...] kontrollierbaren Streßreaktion kommt es immer dann, wenn zwar Verhaltens- (incl. Verdrängungs-) Strategien zur Vermeidung oder Beseitigung des Stressors verfügbar sind, die Effizienz dieser Mechanismen jedoch (noch) nicht ausreicht, um die aufgetretene Anforderung durch eine zur Routine gewordene Reaktion zu bewältigen und die Aktivierung einer Streßreaktion zu verhindern“ (:36).

Der Stress lege sich, wenn die Integration gelungen sei (:37). Wenn aber „eine Belastung auftritt, für die eine Person keine Möglichkeit einer Lösung durch ihr eigenes Handeln sieht, [...] so kommt es zu einer sogenannten ‘unkontrollierbaren Streßreaktion’“ (:38). Der Sinn einer solchen bestehe darin, zugunsten der Oberziele Bahnungen, die ihren Zweck nicht mehr erfüllen, aufzulösen und neuen, passenderen Raum zu schaffen (:76,80-81), so wie im Straßenbau veränderter infrastruktureller Bedingungen wegen mancher Weg eingeebnet werden muss, um einen neuen, besseren, zu ermöglichen. „Unkontrollierbarer Streß kann veraltete, für neuartige Anforderungen unbrauchbare Bewertungs- und Bewältigungsmuster durch überwiegend degenerative Veränderung der ihnen zugrundeliegenden neuronalen Verschaltungen destabilisieren und auslöschen“ (:76). Solche Erfahrungen seien schmerzlich und zudem riskant, weil die sinnvolle Neubahnung auch ausbleiben könne, insbesondere dort, wo die unkontrollierte Stressreaktion zu viel Schaden anrichte:

> Es kann „die Destabilisierung neuronaler Verschaltungen bei lang anhaltenden unkontrollierbaren Belastungen tiefer reichen und mehr auflösen, als eigentlich erforderlich wäre. Die mit Verzweiflung und Ratlosigkeit einhergehende unkontrollierbare Streßreaktion ist die Voraussetzung dafür, daß wir einen neuen, geeigneteren Weg zur Bewältigung der Angst finden. Dauert sie zu lange an, so werden die immer wieder anflutenden Streßhormonwellen zu einer wachsenden Gefahr für unsere geistige, emotionale und körperliche Integrität“ (:77).

Destabiliserungen seien trotz dieses Risikos aber notwendig, um „eine Neuorganisation [der] inneren Ordnung“ zu ermöglichen (:80).[21] Wenn sie nicht stattfänden, würde sich die Entwicklung der Persönlichkeit nur durch immer fortschreitende neuronale Anpassungsprozesse vollziehen, denn „[d]ie zunehmende Spezialisierung eines Systems auf die Beseitigung ganz bestimmter Störungen schränkt zwangsläufig seine Fähigkeit ein, adäquat auf andere, bisher

[21] Vgl. die Überlegungen zum immer währenden Wechsel zwischen „Abbrechen und Bauen“ der Naturordnung im Buch Prd 3,1-8.

seltener aufgetretene Veränderungen seiner Außenwelt zu reagieren“ (:80). Dadurch würden tief greifende Veränderungen unmöglich und der Mensch bliebe unfrei: „Frei können wir in unseren Entscheidungen eigentlich immer erst dann werden, wenn es so wie bisher nicht mehr weitergeht, wenn alle bisher bewährten Strategien unsres Denkens, Fühlens und Handelns sich als ungeeignet oder undurchführbar erweisen“ (:50).

Somit trügen sowohl die kontrollierte als auch die *unkontrollierte Stressreaktion* zum Persönlichkeitswachstum bei:

> „Herausforderungen stimulieren die Spezialisierung und verbessern die Effizienz bereits bestehender Verschaltungen. Sie sind damit wesentlich an der Weiterentwicklung und Ausprägung bestimmter Persönlichkeitsmerkmale beteiligt. Schwere, unkontrollierbare Belastungen ermöglichen durch die Destabilisierung einmal entwickelter, aber unbrauchbar gewordener Verschaltungen die Neuorientierung und Reorganisation von bisherigen Verhaltensmustern“ (:81).

Hüthers These lautet, dass die Stressreaktion „der große Modellierer“ sei, der „im Lauf unseres Lebens immer wieder dafür sorgt, daß zunächst zwar richtige, sich später aber als Sackgassen erweisende Verschaltungen aufgelöst und neue Wege eingeschlagen werden können. Und in beiden Fällen ist der Auslöser dieser Reaktion die *Angst*“ (:27).

1.2.2. Bedürfnis und Not im Begriff *næphæsch*

Das menschliche „Sein ist umspült und bedroht vom Ozean des Nicht-Seins“, findet Tillich. Und das sei es, „was den Menschen in die Angst und ins Fragen treibt. [...] Indem der Mensch so nach dem Grund und Sinn des Seins fragt, fragt er nach der letzten Wirklichkeit, nach dem ‘wirklich Wirklichen’, nach dem, was ihn unbedingt angeht“ (Paul Tillich, zitiert in Zahrnt:404). Wie eine Nussschale auf dem Meer ist unser Leben ständig dem Hin- und Hergeworfensein höherer Mächte ausgesetzt und schwebt dabei stets über dem Abgrund. Wie ein Boot sind wir sozusagen nach oben hin offen und dadurch existenziell bedroht und gleichzeitig „schlechthinnig abhängig“ (Schleiermacher 1968:26-31).

„Wenn man sich bedürftig fühlt, ist man am leichtesten verletzbar“, bemerkt Grawe treffend (Grawe 2000:364). Damit spricht auch er die ontologisch unlösliche Doppelseitigkeit von *press* und *need* an. Sie wird in der Bibel durch den anthropologischen Zentralbegriff *næphæsch* (נפש) zum Ausdruck gebracht. *næphæsch* bezeichnet nach Hans Walter Wolff „den bedürftigen Menschen schlechthin“ (Wolff 1984:27). Es kommt 755 mal im Alten Testament vor und ist damit nach *leb* (858 mal) der zweithäufigste anthropologische Zentralbegriff im Alten Testament (:68). Das in der Septuaginta 900 mal vorkommende „ψυχη“ (Harder 1971:1114) lautet 600 mal in der Grundbedeutung *næphæsch* (Wolff 1984:25). „*næphæsch*

bezeichnet das, was einen Körper [...] zu einem lebendigen Wesen macht, [...] das Lebendige schlechthin“ (Harder 1971:1114). Im Schöpfungsbericht wird der Mensch durch die Einhauchung des Lebensodems Gottes „eine lebendige *næphæsch*“ (Wolff 1984:25; Gen 2,7).[22]

Die Tabelle zeigt das weite Bedeutungsspektrum des Begriffs, der wie kein anderes Wort *in nuce* die existenzielle Bedürftigkeit des Menschen sowohl nach der Seite des Bedürfnisses als auch nach der Seite der Bedrohtheit beinhaltet.

Bedeutungen	**Erläuterungen**
Schlund, Rachen, Kehle	Sitz der elementaren Lebensbedürfnisse.
Hals	Besonders gefährdeter Körperbereich.
Vitales Verlangen, Begehren, Trachten, Sehnen	Vor allem noch ungestilltes Verlangen, das zur Aktivität führt.
Seele, Gemüt	Empfindungen jeder Art. Der Begriff hat immer etwas mit Emotion zu tun.
Person	In dieser Bedeutung auch einfach als Personal- und Reflexivpronomen zu übersetzen („ich“ / „mir“).

Tabelle 1: Bedeutungsvarianten von *næphæsch* im Alten Testament (Wolff 1984:25-90).

1.3. Zusammenfassung

Im ersten Teil ging es darum, theologische Grundsteine für das beabsichtigte holistische Persönlichkeitsmodell zu legen. Je anerkannter das Votum der in Anspruch genommenen Protagonisten und je größer die Übereinstimmung ihrer Positionen ist, desto zuverlässiger wird das theologische Fundament, unter *einer* Voraussetzung: Das Bindemittel, das die einzelnen Grundsteine zu einer biblisch-theologischen Einheit macht, muss die *Christologie* sein.

Zur Begründung seiner These von der Doppelseitigkeit der Existenz, aus der er sein Persönlichkeitsmodell entwickeln will, greift der Verfasser insbesondere auf Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer und Helmut Thielicke zurück.

Fünf Grundsteine gehen aus der bisherigen Untersuchung hervor:

---

[22]Zu recht stellt Michael Dieterich in seinem programmatischen Entwurf einer „Allgemeinen Psychotherapie und Seelsorge“ die theologische Bedeutung des Begriffs *næphæsch für* die Seelsorge heraus (Dieterich 2001:134-137). Zur theologischen Begründung seines ganzheitlichen Therapie- und Seelsorgemodells zieht er darüber hinaus aber nur noch den physikalischen Entropiebegriff heran, den er theologisch als die Folge der Sünde und als Ursache der Psychopathologie deutet (:137-139). Eine fundierte theologische Ableitung des holistischen „Seelsorge“ansatzes unterbleibt. Letztendlich verstärkt sich hier die schon in Dieterichs früheren Publikationen erkennbare Tendenz, die Konzeption biblisch-therapeutischer Seelsorge viel weniger von Bibel und Theologie als von Psychologie und Psychotherapie her zu entwickeln. Dies ist zwar grundsätzlich legitim, es gerät aber in Kontrast zur Doppelfokussierung auf die theologischen Termini *Bibel* und *Seelsorge* im Begriff „*Biblisch*-therapeutische *Seelsorge*“. Eigentlich ist Dieterichs Ansatz eine um die christlich verstandene Dimension der Spiritualität erweiterte Form von *Psychotherapie* (vgl. zu dieser Kritik Sons 1995:107-108).

Erster Grundstein: Tillichs Lehre von der „Zweideutigkeit“

Es geht darum, „die ewige Wahrheit und die Situation des Menschen in ein theologisch verantwortetes Verhältnis zu bringen“ (Sons 1995:21). Hierzu hat Paul Tillich für die Poimenik Entscheidendes geleistet. Es ist darum angebracht, ihn bei der Entwicklung einer theologisch fundierten Persönlichkeitstheorie gebührend zu berücksichtigen. Da der Verfasser diese christologisch verankern möchte, muss er sich dabei aber auch gegen die idealistische Gottesvorstellung Tillichs abgrenzen.

Tillichs Begriffspaar „Zweideutigkeit“ und „Eindeutigkeit“ bringt einerseits das unauflösliche Sowohl-als-auch des menschlichen Daseins in der „existentiellen Entfremdung“ (Tillich 1987:44) zum Ausdruck, andererseits aber auch die eschatologische Zufkunftsperspektive der Überwindung dieser Aporie, die durch den christlichen Glauben schon in der Gegenwart fragmentarisch verwirklicht ist. Dieses dialektische Verhältnis findet sich auch in Dieterich Bonhoeffers Unterscheidung des „Vorletzten“ vom „Letzten“ wieder.

Zweiter Grundstein: Bonhoeffers Lehre vom „Vorletzten“ und „Letzen“

Von Bonhoeffer sind zwar nicht so viele für die Poimenik relevante Aussagen überliefert wie von Tillich, er hat aber im Unterschied zu diesem den Sachverhalt stringent christologisch begründet. Da nach biblischer Auskunft alles Sein von Christus her und auf ihn zu geschaffen ist (Kol 1,16-18), muss Bonhoeffer zufolge das Vorletzte vom Letzten her bestimmt werden und es findet Erfüllung im Letzten, während das Letzte sich nur über das Vorletzte erschließt. Darum nennt Bonhoeffer das Vorletzte auch „Wegbereitung“. Die unauflösliche Zusammengehörigkeit von Vorletztem und Letztem verunmöglicht Bonhoeffer zufolge die Aufteilung der Wirklichkeit in einen Raum für die Welt und einen anderen für die Kirche. Darum verwahrt sich Bonhoeffer auch dagegen, das Christsein mit einer Form der Religiosität gleichzusetzen, sondern er sieht die Erfüllung des Christseins in der Erfüllung des wahren, natürlichen und frei verantworteten Menschseins. Das impliziert die seelsorgerliche Direktive, dem Nächsten in seiner ganzheitlich menschlichen Bedürftigkeit zu dienen.

Dritter Grundstein: Bonhoeffers „Erhaltungsordnung“ und Thielickes „Kompromiss

Da Bonhoeffer sein Menschenbild im Gegensatz zu Tillich von der Christologie her bildet, ist es auch hamartologisch und soteriologisch gegründet. Darum lehnt Bonhoeffer den Begriff der Schöpfungsordnung zur Definition des natürlichen Menschseins ab und verwendet stattdessen den eschatologisch determinierten Begriff „Erhaltungsordnung“, in dem das Sowohl-als-auch

zum Paradigma ethischer Entscheidung wird. Damit deckt sich Helmut Thielickes Lehre vom „Kompromiss“, die nicht als *menschlicher* Kompromiss der „billigen Gnade“, sondern als *Gottes* Kompromiss, nämlich als die gnädig von Gott akzeptierte realistische „Teilhabe an der überpersönlichen Schuld dieses Äons“ (Thielicke 1959:80) zu verstehen ist. Auch bei Thielicke ist die Erhaltungsordnung ein Zwischenzustand, der auf die Vollendung des Reiches Gottes ausgerichtet ist.

Vierter Grundstein: Der Noahbund

Thielicke sieht das Fundament der göttlichen Erhaltungsordnung im Noahbund. Nirgendwo in der Bibel wird das Sowohl-als-auch der menschlichen Existenz deutlicher als dort. Die „Teilhabe an der überpersönlichen Schuld“ realisiert sich im einzelnen Menschen darin, dass „die Gebilde“ seines Herzens „von Jugend auf böse“ sind. Es gibt also eine ontogenetische Disposition zu beziehungs- und lebenszerstörendem Verhalten im Menschen. Gottes Eingehen auf diese menschliche Befindlichkeit ermöglicht aber ein Fortbestehen relativ guter und weitgehend naturgemäßer Ordnungen, in denen sich die Menschlichkeit entfalten kann und die durch das Wachstum der Menschlichkeit transzendiert werden können. Eschatologische Bedeutung erhält der humanitäre Fortschritt, wenn er als Vorletztes qualifiziert werden kann, was überall dort der Fall ist, wo er nicht nur dem Schein nach Verbesserung schafft, und namentlich dort, wo er explizit durch die Kraft des Glaubens im Namen des Letzten inspiriert ist.

Das Symbol des Regenbogens im Noahbund versinnbildlicht, indem es an die Auswirkung der personalen göttlichen Trinität in ihrer nicht-personalen *Doxa* erinnert, die Kontinuität der Gottebenbildlichkeit, die auch nach dem Fall in der Schöpfung und insbesondere in der Struktur des menschlichen Wesens erhalten ist. Das hat schon Martin Luther beschrieben und es ist von Franz Delitzsch aufgenommen und entfaltet worden.

Fünfter Grundstein: Die Zweideutigkeit von Bedürfnis und Not (næphæsch)

Die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz in der Erhaltungsordnung zeigt sich nicht zuletzt in der seelischen Struktur des Menschen. Die Grunddynamik der Persönlichkeitsentwicklung ist durch die Dialektik von Bedürfnis und Not gekennzeichnet. Während die Not als Angst seit jeher als Hauptthema von Seelsorge und Psychotherapie wahrgenommen wurde, kam das Bedürfnis hier wie dort nur spärlich zur Geltung, weil es tradtionell vor allem der körperlich-sinnlichen Sphäre zugeordnet und darum abgewertet wurde. Im Bereich der Psychotherapie scheint gerade erst die motivationale Bedeutung der Bedürfnisse recht erschlossen

worden zu sein. Insbesondere die Neuropsychologie liefert hierzu wichtige Erkenntnisse. Dass Bedürfnis und Not die beiden Seiten „derselben Münze“ sind und zentrale Bedeutung für das menschliche Sein schlechthin haben, geht aber bereits aus dem dominierenden alttestamentlichen Begriff für das menschliche (Seelen-)Leben, *næphæsch,* hervor.

2. Der Mensch in existenzieller Not

Die Doppelseitigkeit der Existenz wirkt sich nicht nur in der zweideutigen Gleichzeitigkeit von Sünde und Gnade aus, sondern sowohl die Existenz in der Sünde als auch die Existenz unter der Gnade sind wiederum auch für sich genommen doppelseitig: Die gnädige natürliche Ordnung auf der Grundlage des Noahbundes, die nach dem Willen Gottes ein menschenwürdiges Leben im Sinne des Vorletzten erlaubt und ermöglicht, ist gleichzeitig die von der Sünde deutlich gezeichnete postlapsalische Notordnung des Zwiespalts und der Vorläufigkeit. Die der *Not*ordnung innewohnende *Un*ordnung der Existenz unter der Sünde wirkt sich wiederum doppelseitig als Störung und als Sünde aus, wobei unter Störung in diesem Fall das ganze Spektrum von vorübergehenden Problemen und Krisen bis hin zur letalen Krankheit verstanden werden soll.

2.1. Die Dominanz von Sünde und Tod

Abbildung 1 veranschaulicht den fundamentalen Unterschied der Lehre von der Erhaltungsordnung zum durch die Esoterik modern gewordenenen schöpfungspositivistischen Yin- und Yang-Prinzip des Taoismus (z.B. Capra 1985:31-48), in welchem alle Gegensätzlichkeiten notwendig komplementär aufeinander bezogen sind und sich letztlich in vollkommener Ausgeglichenheit aufheben (Dehn 2001:16-19).

Abbildung 1: In der Sünde und unter der Gnade:
Die beiden Seiten derselben Münze

2.1.1. Die fragmentarische Balance

Auch in der Erhaltungsordnung ist der komplementäre Wechsel von Werden und Vergehen, Aufbauen und Zerstören notwendig für das Wachstum des Lebens.[23] Tillich führt Krankheit auf durch die Sünde evozierte Desintegration zurück, die aber erst dadurch ihre zerstörerische Kraft entfalte, dass sie den „Zerfall der Zentriertheit des Organismus“ bewirke (Pannenberg 1983:138). Es gibt aber viele desintegrierende Vorgänge, die der Zentriertheit letztendlich nicht entgegenwirken, sondern ihr notwendig dienen. Darum wäre es zu kurz gegriffen, etwa mit Dieterich das physikalische Gesetz der Entropie nicht nur auf jegliche desintegrative Prozesse anzuwenden, sondern es auch prinzipiell zu spiritualisieren und es *grundsätzlich* dem „Durcheinanderbringer“ schlechthin zuzuschreiben (Dieterich 2001:137-139). Sehr oft ist vielmehr Destruktion sogar die *Bedingung* von Konstruktion. Man kann kein Omelette machen, ohne Eier zu zerschlagen (Tournier 1959:118). Dass vorübergehende Zerstörungsprozesse zum Beispiel aus neurobiologischer Perspektive sinnvoll sein können, um neuen Bahnungen Raum zu schaffen, wurde oben schon gezeigt.

Auch in der Bibel wird beschrieben, dass es Naturvorgänge gibt, die gerade dadurch, dass der Entropie eine Zeitlang freier Lauf gelassen wird, heilsam sind und neuer guter Ordnung dienen. Darum gehört zur mosaischen Gesetzgebung das Gebot des Sabbatjahres (Lev 25,1-24). Kultivierung besteht durchaus nicht nur im dauernden Energieaufwand zur Schaffung von Ordnung durch Überwindung von Entropie, sondern in der Dialektik von anspannender Erhöhung des Energieaufwands und entspannendem *Zulassen* von Entropie, was, sofern das Maß stimmt, gerade wieder neues Kreativitätspotenzial zuwege bringt. Aber in dieser komplementären Balance verwirklicht sich kein schlechthinniges Schöpfungsprinzip, sondern nur ein fragmentarischer Schöpfungs*rest*, der durch die Macht des Bösen tief beschädigt und unter die Macht des Todes geknechtet ist. Das Sein im Kontinuum der Gottentfremdung, das in der Bibel „Sünde“ heißt, dominiert und beschränkt alle natürliche Lebensentfaltung leidvoll, weswegen die „ganze Schöpfung“ nicht in evolutionärer Dialektik ihrer Vollendung zustrebt, sondern „sich ängstet und seufzt“ und sich nach ihrer Erlösung sehnt (Rö 8,19-22).

Die Dominanz des Todes in der postlapsalischen Welt lässt sich besonders eindrücklich an den „beiden Kreisläufen im Kontinuum von Gesund und Krank“ nach von Troschke (1974) ablesen, die in Abbildung 2 dargestellt sind (Juchli 1983:51): Gesund *sein* nimmt nur einen kleinen Teil des Kontinuums ein. Aber gibt es die Augenblicke vollständigen

[23]Ein durch die Vorherrschaft des Todes massiv eingeschränktes „kleines“ Yin und Yang, wenn man so will.

Gesundseins *überhaupt?*[24] Treffend antwortete Franz Delitzsch darauf mit einem vorsichtigen Ja, indem er die Möglichkeit „relativer Harmonie“ anführte:

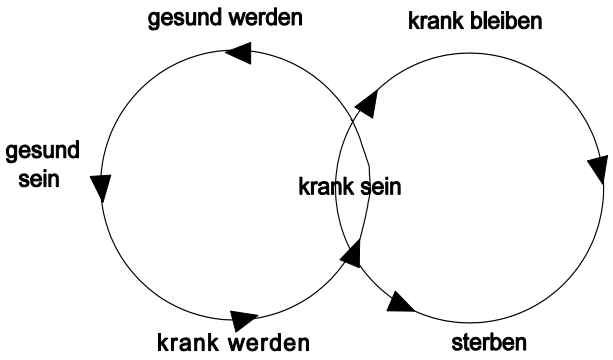


Abbildung 2: Die beiden Kreisläufe im Kontinuum von Gesund und Krank

> „Wenn in den Beziehungen und Wechselbeziehungen der leiblichen und seelischen und geistigen Kräfte Friede herrscht, so ist der Mensch gesund, was seit die Sünde sich der Menschheit bemächtigt hat nie in absoluter, immer nur in relativer Weise der Falle ist. Krankheit ist Aufgelöstheit dieser relativen Harmonie. [...] Ihr Wesensprocess aber ist Sterben oder Strebung zum Tode“ (Delitzsch 1861:288).

Als Folge des Sündenfalls seien die Menschen „nicht blos [sic!] Sterbliche, sondern Sterbende. [...] Dass wir lebend sterben, kommt von Gottes Zorn, und dass wir obwohl sterbend dennoch leben, ist Gottes Gnade“ (:288).[25]

2.1.2. Missverstandene Doppelseitigkeit

Die Theologie begibt sich auf schlüpfriges Terrain, wenn sie das Dogma des Sündenfalls im Sinne des Einbruchs dominierender lebenszerstörender Mächte in die Welt zugunsten schöpfungstheologischer Prioritäten nivelliert, denn es bleibt ihr dann nichts anderes übrig, als das Böse auf irgendeine Weise zu integrieren. Dann bleibt sie der esoterischen Weltanschauung gegenüber kraftlos, weil sie ihr, wenn sie ehrlich ist, im Grunde recht gibt. Das mag ein Grund dafür sein, dass etwa Carl Gustav Jung mit seiner Lehre von der notwendigen Integration des Bösen (Schwarz 1993:33-42) bis heute Theologen tief beeindruckt und prägenden Einfluss auf die Seelsorge hat.

Eine christologisch fundierte Persönlichkeitstheorie muss axiomatisch auf dem postlapsalischen Ungleichgewicht zwischen konstruktiver Lebensordnung und Destruktion gegründet sein. Das sei an dieser Stelle deutlich betont, da der Begriff Doppelseitigkeit dazu verführen könnte, das Wesen des Menschen im taoistischen Sinn zu deuten. Wenn sich der Mensch, wie in der Esoterik üblich, lediglich als kleiner Teil des *einen* universalen Lebewesens versteht (Capra 1985:314), in dem die Dialektik des Guten und Bösen letztendlich zur vollkommenen integrativen Synthese führt, zieht das weitreichende ethische Konsequenzen

[24]Nicht zu unrecht schlägt Juchli darum vor, Gesundheit müsse „als Ausdruck menschlicher Reife [...] neu definiert werden, z.B.: *Gesundheit ist die Kraft, mit der Realität zu leben*“ (Juchli 1983:50).

[25]Auf die relative Ungreifbarkeit des Bildes vom gesunden Menschen hat der körperbehinderte Theologe Ulrich Bach leidenschaftlich hingewiesen. Die Qualität des Menschseins bestehe nicht im Vorweisbaren, sondern darin, von Gott gewollt zu sein: „Ich bin gedacht, also bin ich“ (Bach 1986:105).

nach sich[26], was natürlich auch auf Ziele und Methoden in Psychotherapie, Beratung und Seelsorge erheblichen Einfluss hat.

Nicht nur der Ausdruck „Doppelseitigkeit“ könnte missverstanden werden, sondern auch der Begriff „Bedürfnisorientierung“, nämlich als Postulat einer hedonistischen Selbstverwirklichungsideologie, die im Gegensatz zum biblischen Postulat der Selbstverleugnung steht. Wo sich, wie auch in dieser Arbeit, die Theologie auf Erkenntnisse der Psychologie einließ und sogar anthropologische und ethische Aussagen darauf gründete, ist ihr oft und massiv genug vorgeworfen werden, sich zum Schaden des Reiches Gottes mit dem Zeitgeist zu verbinden. Vor allem Worte wie „Selbstverwirklichung“ und „Selbstentfaltung“ stoßen bis heute insbesondere im Evangelikalismus auf große Skepsis, weil sie mit dem evangeliumsfeindlichen Trachten nach der Durchsetzung egoistischer Interessen gleichgesetzt werden (vgl. z.B. Hunt 1987:192-194). Die apologetische Auseinandersetzung mit den Vertretern solcher Anschauungen muss an dieser Stelle unterbleiben.[27] Aber es soll im folgenden gezeigt werden, dass im Gegensatz zu solchen Behauptungen Schuld, Verantwortung und Bedürfniserfüllung gerade für humanistische Psychologie in unlöslichem Zusammenhang stehen und dass gesunde Selbstverwirklichung dort als eine Funktion der Verantwortlichkeit verstanden wird. Bei genauem Hinsehen reduziert sich der Unterschied zwischen humanistischer und christlicher Verantwortungsauffassung im Wesentlichen auf die Frage des Gottesbezugs und auf die Terminologie. Humanistische Psychologie und Theologie betrachten die beiden Seiten derselben Angelegenheit.

2.2. Verantwortung, Schuld und Bedürfnis

2.2.1. Notwendige Unterscheidungen

Sünde ist als Schuld im Verhältnis zu Gott zu definieren. Schulderkenntnis gibt es auch ohne die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes (Eibach 1992:48), aber als Sünder erkennt sich der Mensch nur, wenn ihm die Augen dafür durch unmittelbares Wirken Gottes geöffnet werden (:104). Christlicher Glaube entsteht dadurch, dass der Mensch seine Schuld als Sünde gegenüber Gott wahrnimmt und erfasst: Gott hat sie ihm aufgrund des Sühnetodes seines Sohnes am Kreuz vergeben. Sündenerkenntnis geschieht unter der Verkündigung des Evangeliums in der Begegnung mit Jesus Christus (Bonhoeffer 1984:117-123).

---

[26]Vgl. hierzu etwa die Debatte um die ethischen Konsequenzen aus dem neurobiologischen Determinismus Gerhard Roths (*DerTagesspiegel online* 2004; Huisken o.J.).

[27]Es ist auch zu fragen, wie weit sie überhaupt lohnt, da erklärte evangelikale Humanismus- und Psychologiefeinde ihre Positionen in auffallend polemischer und rigider Weise vorzutragen pflegen, die einen konstruktiven, von Wertschätzung getragenen Dialog unwahrscheinlich erscheinen lässt.

2.2.1.1. Außen- und Innenseite

Sündenerkenntnis und Schulderkenntnis sind also nicht identisch. Schuld ist ein psychologischer Begriff, Sünde hingegen ein rein theologischer. Mithin geht es um eine Frage der Perspektive: Aus göttlicher Sicht ist möglicherweise manches, was wir aus unserer Sicht harmlos finden, Sünde, und manches, was wir als Schuld bewerten, problemlos (Eibach 1992:106,118).

Das wirft wiederum die Frage auf, ob das, was wir aus menschlicher Sicht „Schuld" nennen würden, *überhaupt* ohne weiteres auch als „Sünde" bezeichnet werden kann (:108-110).[28]

Nach Meinung des Verfassers sind Schuld und Sünde Außen- und Innenseite desselben Phänomens. Für das menschliche Auge ist nur die Außenseite sichtbar (vgl. 1 Sam 16,7). Wie ein Kleidungsstück zeigt sie einerseits an, was darunter ist, andererseits verhüllt sie es aber auch. Nur dort, wo Gott selbst die Innenseite für unsere Augen transparent werden lässt, nehmen wir die realen Konturen der Sünde deutlich wahr (Abbildung 3). Das sind dann jedoch geistliche Lichtblicke, über die der Mensch nicht verfügt. Gott mutet uns nicht zu, unser Sündersein in seinem ganzen Ausmaß unverhüllt sehen zu müssen; es wäre zweifellos unerträglich. Wir sollen es aber mittelbar im gekreuzigten Christus vor Augen haben (vgl. Jes 53, 4-5).

Auch hier bietet sich wieder Tillichs Unterscheidung des Zweideutigen vom Eindeutigen an. Wie man nach Tillich das Wesen der Kirche nur verstehen kann, wenn man sie unter dem „doppelten Aspekt" der Teilnahme „an den Zweideutigkeiten des religiösen Lebens und des Lebens im allgemeinen" und „auf der anderen Seite an dem unzweideutigen Leben der Geistgemeinschaft" betrachtet (Tillich 1987:194) und wie die Gestalt der Kirche darum sowohl (empirisch) soziologisch als auch theologisch beurteilt werden muss (:195), so muss auch die Zweideutigkeit der Schuld von der Unzweideutigkeit der Sünde unterschieden und die Relevanz des empirisch zugänglichen psychologischen Faktums der Schuld genügend beachtet werden, um der Realität des christlichen Lebens gerecht zu werden.

Abbildung 3: Für das menschliche Auge sichtbar ist nur die nach außen hin erkennbare Schuld (das „Kleid"). Die dahinter befindlichen Konturen der Sünde deuten sich nur an und können nicht sicher gedeutet werden.

[28]Ulrich Eibach nennt Karl Barth als Repräsentanten der Anschauung, Schuld und Sünde seien strikt voneinander zu unterscheiden und Wolfhart Pannenberg als Vertreter der Meinung, Schuld und Sünde seien identisch (Eibach 1992:106-107).

2.2.1.2. Schuld, Scham und Angst

Psychologisch gesehen sind auch Schuld und Scham die beiden Aspekte desselben Phänomens. Schuldgefühle resultieren emotionstheoretisch aus der Feststellung, dass eigenes Verhalten den persönlich als verbindlich erachteten *moralischen Anforderungen* widerspricht. Schamgefühle sind Ausdruck der Feststellung, dass eigenes Verhalten mit dem persönlichen *Selbstbild* divergiert (Scheele 1990:49; Lazarus 1999:96). Beide Aspekte gehören zusammen, aber ihre Dominanz ist unterschiedlich.

Zwar gibt es keine reinen *Schuld-* und *Schamkulturen*[29], aber die Gesellschaftsformen unterscheiden sich doch darin, dass in den einen zumindest vordergründig die Schuld des einzelnen höher bewertet wird als die Scham, vor den Mitmenschen „aus der Rolle gefallen" zu sein, während es in anderen umgekehrt ist (Augsburger 1986:113,120,126). In „Schamkulturen" wird die Verantwortung nicht der Einzelperson zugeschrieben, sondern ihrer Umgebung. Sprachlich kann sich das in Redewendungen wie „der Teller zerbrach sich selbst" oder „die Tür schlug sich auf die Hand meiner Schwester" äußern. Dadurch wird zwar der einzelne davor bewahrt, sein Gesicht zu verlieren, aber es kann auch der fatalistischen Verantwortungslosigkeit dienen, indem zum Beispiel selbst die Ursache tödlicher Autounfälle im Willen Gottes statt im Fehler des Fahrers gesehen wird (:94-95).

Vorschnelle Wertungen sind unangebracht. Allerdings fällt auf, dass historisch gesehen die wesentlichen Kräfte zur Durchsetzung der Menschenrechte aus protestantisch geprägten „*westlichen*" Kulturen kamen. Der Protestantismus der Reformation hat die biblisch begründete Freiheit des Individuums neu entdeckt und umgesetzt. Das ist schon im Neuen Testament angelegt, wo die individuelle Schuld viel mehr thematisiert wird als die Scham und das Verhalten Jesu und seiner Jünger sich immer wieder explizit um der Freiheit und Verantwortung des einzelnen willen *gegen* das richtet, was „man" zu tun und zu lassen hat, um das Gesicht zu bewahren (Augsburger 1986:139). Paul Tournier verwendet für der Unterscheidung zwischen von Scham und von Schuld dominierter Lebenseinstellung die Begriffe „funktionales" und „wertbestimmtes" Schuldgefühl.

> „Das funktionale Schuldgefühl ist ein automatisches Ergebnis der Gesellschafts- und Umwelteinflüsse, der Angst vor dem Tabu und der Furcht vor drohendem Liebesverlust. Das wertbestimmte Schuldgefühl dagegen geht hervor aus dem echten Bewußtsein, einen gültigen Wert verraten zu haben; es ist ein freies Urteil über sich selbst" (Tournier 1959:99).

---

[29] „Schamkulturen", die auch „kollektivistisch" genannt werden, finden sich vor allem in den südlichen und östlichen Regionen der Welt. „Schuldkulturen", die man auch „individualistisch" nennt, sind in der Hauptsache durch die sog. „westlichen" Gesellschaften repräsentiert (Hofstede 1997: 64-106). .

Auch Wolfhart Pannenberg differenziert in dieser Weise. Das Gefühl der Schuld unterscheide sich sogar tief vom Schamgefühl. Diesem liege nämlich stets die Empfindung eines positiven Selbstwertes zugrunde. Das Bewußtsein eigener Unwürdigkeit fehle der Scham vollständig.

> „Das Gefühl der Scham erwächst gerade aus dem Kontrast des eigenen Selbstwertgefühls zu der Möglichkeit des Mißverständnisses durch den minderwertigen Anblick, den man andern bietet. [...] Der Schuldige dagegen weiß sich im Gefühl seiner Schuld getrennt von dem, was er seiner Bestimmung nach sein sollte. Gerade darum ist mit dem Gefühl der Schuld ein höheres Maß an Ausdrücklichkeit des Selbstbezuges verbunden“ (Pannenberg 1983:286).

David Augsburger zufolge ist die Wurzelemotion, aus der Schuld und Scham resultieren, die *Angst* (Augsburger 1986:121; vgl. Abbildung 4). Nach dem biblischen Bericht sind Angst, Scham und Schuld die vorherrschenden Emotionen des Menschen als Reaktion auf den Sündenfall (:138): Adam und Eva fliehen vor Gott und verstecken sich, weil sie Angst haben. Ihr neues Wissen um das Böse hat sie Gott und einander entfremdet. Misstrauen ist eingekehrt: Sie erkennen gegenseitig, dass sie ihre Unschuld verloren haben und dass sie darum einander gefährlich sind, und sie erkennen bei sich selbst, dass sie Böses in sich tragen und darum zu recht angreifbar sind. Um die eigene Schwäche zu verbergen und sich vor der Schwäche des anderen zu schützen, suchen sie nach Verhüllung. Sie drücken damit „die Erfahrung der Unsicherheit aus, die an die Schuld gebunden ist. Nackt, das bedeutet ohne Schutz“ (Tournier 1959:241). Vor Gott sind sie erst recht auf Verhüllung bedacht, denn sie kennen ihn nicht mehr, wie er eigentlich ist; ihr Vertrauen zu Gott ist durch die Lüge zerstört. „Scham ist die Verhüllung meiner selbst vor dem anderen, um meines eigenen und seines Bösen willen, d.h. um der zwischen uns getretenen Entzweihung willen“, meint Bonhoeffer. „In der Einheit des ungebrochenen Gehorsams ist der Mensch vor dem Menschen nackt, unverhüllt, offenbar als Leib und als Seele, und schämt sich nicht. Erst in der Welt des Zwiespalts entsteht Scham“ (Bonhoeffer 1989:95).

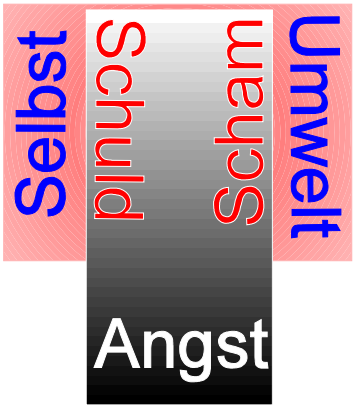


Abbildung 4: Schuld und Scham als die beiden Seiten desselben Phänomens: Scham fokussiert die Umwelt (*passendes* Verhalten), Schuld das Selbst (*richtiges* Verhalten). Beide gehen aus der Angst in der Gottentfremdung hervor.

Der Engel mit dem Gerichtsschwert vor dem Garten Eden symbolisiert das Gewissen des in Sünde gefallenen Menschen, „den Wächter der moralischen Entscheidungen“ (Augsburger 1986:139, Übersetzung d. Verf). Ihm ungehorsam zu sein erweckt das Schuldgefühl. Er widersteht uns, wenn wir in den paradiesischen Garten der Unschuld zurückkehren wollen

und er nötigt uns, den mühsamen Weg vorwärts zu beschreiten, um neuen Gehorsam zu lernen und dadurch reif zu werden. Über allem steht aber die Gnade Gottes: Sie nimmt die Angst und überwindet die Scham durch Akzeptanz und die Schuld durch Vergebung (:139).

2.2.2. Das Problem der Verantwortung

„Wer das Wesen der Verantwortlichkeit verstanden hat, der hat das Wesen des Menschen verstanden", meint Emil Brunner. „Die Verantwortlichkeit ist nicht ein Attribut, sie ist die 'Substanz' des Menschseins" (Brunner 1941:38). Das Wissen um die Verantwortlichkeit sei das, „was jeden Menschen zum Menschen macht [...], also das schlechthin allgemein Menschliche", und „wer nichts mehr von Verantwortlichkeit wüßte, der hätte aufgehört, ein Mensch zu sein" (:39).

2.2.2.1. Verantwortung und Selbstdisziplin

Das taoistische Ausgleichsdenken relativiert die Verantwortlichkeit. So findet etwa der Jungianer Peter Schellenbaum, Destruktivität sei „etwas Naturgegebenes": „Im liebenden Ja erfüllt sich der Sinn des zerstörenden Nein. Dieser Sinnzusammenhang mildert unsere Zerrissenheit zwischen Liebe und Haß, Lebenslust und Todessehnsucht, Gut und Böse, Gott und Teufel" (Schellenbaum 1991:86). Ein seines Hassempfindens von Schuldgefühlen geplagter Mensch sei eigentlich nicht wirklich des *Hasses* wegen schuldig, sondern „[s]eine Schuld ist: Er haßt nicht genug. [...] Sein Mangel ist die Egozentrik. Er gibt die Zügel nicht aus den Händen. Er läßt sich nicht von seinem Haß führen, der ihm doch den Ort seiner Hingabe zeigen möchte, nämlich das Du" (:89). Wenngleich an diesen Überlegungen richtig ist, dass der Weg zur erfolgreichen Bearbeitung von Emotionen nur über ihre Wahrnehmung und Akzeptanz führt, wird doch deutlich, dass mit solcher Betrachtungsweise das Böse geradezu in das Heilsame verkehrt und
dadurch die Verantwortlichkeit des Menschen auf ein diffuses Terrain verschoben wird. Was wirklich zu meiden und zu bekämpfen ist, weil es das Leben zerstört, wird hier ganz unklar.

Schlüsselbedeutung in Schellenbaums Aussage hat die Metapher des Loslassens der Zügel, um sich vom Gefühl des Hasses leiten zu lassen. Dass man „das Verhältnis des Ich zum Es mit dem des Reiters zu seinem Pferd vergleichen" könne, meinte schon Sigmund Freund:

> „Das Pferd gibt die Energie für die Lokomotion her, der Reiter hat das Vorrecht, das Ziel zu bestimmen, die Bewegung des starken Tieres zu leiten. Aber zwischen Ich und Es ereignet sich allzu häufig der nicht ideale Fall, daß der Reiter das Roß dahin führen muß, wohin es selbst gehen will" (Sigmund Freud, zit. in Pervin 2000:97).

Der fundamentale Unterschied zwischen Freud und den modernen Vertretern taoistischen Denkens in der Psychotherapie, zu denen auch der in jüngster Zeit Aufsehen erregende Neurobiologe Gerhard Roth zu zählen ist (Roth 1997:24,178; 2004:59), besteht darin, dass die Dominanz des „Rosses“ über den „Reiter“ für Freud „der nicht ideale Fall“ ist, während jene das Gegenteil vertreten. So gesehen liegt es durchaus auf Freuds Linie, wenn Viktor Frankl, einer der großen Humanisten unter den Psychotherapeuten der ersten Generation, feststellt: „Eigentliches Menschsein fängt [...] überhaupt erst dort an, wo kein Getrieben-sein mehr vorliegt; um dort auch aufzuhören, wo das Verantwortlich-sein aufhört“ (Frankl 1995:17). Insofern ist Michael Dieterich recht zu geben, wenn er das Gesetz der Entropie psychologisch anwendet, indem er Störungen und Erkrankungen als Zustände der Unordnung definiert (Dieterich 2001:139); Heilung wäre somit die Wiederherstellung von Ordnung unter neuer Zufuhr von Energie. Auch der durch die Erforschung der Bedingungen von Glück und Zufriedenheit berühmt gewordene Mihaly Csikszentmihaly gebraucht den Entropiebegriff als Beschreibung konfliktbedingter Konzentrationsmängel (Csikszentmihaly 2001:44,60,88, 195) und ist sich dabei wohl bewusst, dass er im religiösen Kontext auch „Sünde“ dazu sagen könnte: „Es war die Aufgabe der Religionen, Entropie mit Blick auf die menschlichen Dinge zu definieren. Man hat sie als ‘Sünde’ bezeichnet, und sie bestand aus Verhaltensweisen, die dem einzelnen, der Gemeinschaft oder ihren Werten und Idealen Schaden zufügten“ (:182). Emil Brunner formuliert: „Geist heißt Zucht: logische Zucht, ästhetische Zucht, ethische Zucht. Die höchste Zucht ist die der Gottgehörigkeit“ (Brunner 1941:271). Bis auf ihren letzten Teil deckt sich diese Aussage durchaus mit der Sicht führender humanistischer Psychologen.

2.2.2.2. Die Tabuisierung der Schuld

Da Verantwortungsfähigkeit auch Schuldfähigkeit impliziert, ist die Schuldfrage immer und überall dort in der Psychotherapie, wo die Verantwortlichkeit des Individuums ernsthaft thematisiert wurde, relevant geblieben, wenngleich sie über einige Jahrzehnte hinweg kaum explizit behandelt wurde, was einem gesellschaftlichen Gesamttrend des 20. Jahrhunderts entsprach (Augsburger 1986:112). „Über Schuld wird geschwiegen“, befand 1980 der Pastoralpsychologe Hans-Joachim Thilo und fragte: „Ist es vielleicht eines der großen Tabu-Themen geworden, über Schuld zu reden, nachdem die Tabus über Sexualität und Aggressivität zu einem Teil aufgelöst worden sind?“ (Thilo 1980:240). Wahrscheinlich hat diese übermäßige Zurückhaltung damit zu tun, dass man die Schuldfrage nicht von dem Klischee eines unterdrückerischen und seelisch schädigenden christlichen Moralisierens löste. Dafür spricht auch die

Verkümmerung des Sündenbegriffs in unserer Zeit. „Auch in der Kirche herrscht große Unklarheit über den mit dem Begriff Sünde gemeinten Sachverhalt. Das gängige Verständnis von Sünde ist ein moralisches“, erkennt Ulrich Eibach (Eibach 1992:43).

Die Abwehr des Phantoms tyrannisch knechtenden Christenglaubens,[30] wie wir sie in extremer Form etwa bei Erich Fromm finden, der daraus sogar das Zustandekommen des Nationalsozialismus ableitete (Fromm 2000:62-65,74-85)[31], wurde um den Preis erkauft, einerseits zwar die Verantwortlichkeit des Menschen weiter auf die Fahne der seelischen Gesundheit zu schreiben, andererseits aber deren dunkle Seite, die Schuld, positivistisch auszublenden. Darum musste auch Reinhard Tausch feststellen, als er 1993 sein Ergebnis einer empirischen Untersuchung präsentierte, das die große psychohygienische Bedeutung des *Vergebens* hervorgebracht hatte: „Um so verwunderlicher ist es, daß in den wissenschaftlichen Lehrbüchern der Psychologie und auch in internationalen Psychologie-Fachzeitschriften dieser seelische Vorgang sehr selten erwähnt wird“ (Tausch 1993:20).

2.2.2.3. Verantwortliche Bedürfniserfüllung

„Die Pluralisierung unserer Werteinstellungen läßt viele der früher unhinterfragt geltenden moralischen Normen und Werte fraglich werden und führt somit zu einer Krise der Moral“, konstatiert Ulrich Eibach. „Kennzeichen des Wertewandels in unserer Zeit ist die Abkehr von den vorgegebenen sogenannten ‘Pflichtwerten’ (z.B. Dekalog) und die zunehmende Ausrichtung an den sogenannten ‘Selbstentfaltungswerten’, in denen den Bedürfnissen des einzelnen eindeutig der Vorrang eingeräumt wird“ (Eibach 1992:43).

Es kommt entscheidend darauf an, was mit Bedürfniserfüllung, Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung gemeint sein soll. Von der Antike bis in unsere Zeit hinein gibt es starke philosophische Strömungen, die darunter verstehen, der Mensch müsse das Maß aller Dinge sein (Eibach 1992:90-91,169-170). Das verbindet sich aber durchaus nicht zwingend mit dem Prinzip der Verantwortungslosigkeit. Die Philosophie des rücksichtslosen Herrschens der

[30]Damit soll nicht verschwiegen werden, dass in der Tat die Schuldfrage durch die Kirche oft missbraucht wurde, um Menschen ein schlechtes Gewissen einzureden und sie dadurch gefügig zu halten (Thilo 1980:239).

[31]Es ist anzunehmen, dass letztlich nicht die fatalen Fehlentwicklungen der Kirchengeschichte der Hauptgrund solcher Ablehnung sind, sondern dass es das *skandalon* des Kreuzes (1 Kor 1,18-25) ist. Das wird zum Beispiel an Dorothee Sölle deutlich, die wie Fromm behauptet, es sei „kaum zu bezweifeln, daß die Reformation die sadistischen Akzentuierungen der Theologie verstärkt“ habe und die das wie jener in unmittelbare Verbindung zum Nationalsozialismus bringt (Sölle 1993:32,38). Sie geht aber noch weiter als Fromm, indem sie das Dogma vom stellvertretenden Erlösungsleiden des Gottessohnes selbst angreift. Es sei sadistisch, weil es „die Anbetung des Henkers“ verlange (:40). Die „Einzigartigkeit des Leidens und des Sterbens Jesu“ sei ein „überkommene[s] Mißverständnis“ (:103), denn das Kreuz sei „weder ein Symbol, das die Beziehung zwischen Gottvater und seinem Sohn ausdrückt, noch ein Symbol des Masochismus, der das Leiden braucht, um sich der Liebe zu vergewissern“ (:200). Die Theologin Sölle kritisiert an der *theologia crucis* gerade das, was deren eigentliches *skandalon* und damit ihr Proprium ist.

Stärkeren über die Schwächeren[32] bildet nur einen Teil dieser Strömungen. Meist ist wirklich *Humanität* intendiert und darum auchVerantwortung und Schuld, nur eben vornehmlich oder ausschließlich auf der horizontalen Ebene, ohne Gott: Also geht es zwar um Schuld, nicht aber um Sünde.

Verantwortung darf heute nicht mehr als blinder Gehorsam gegen Anweisungen definiert werden, die von außen kommen. Bonhoeffer nannte das Ziel des Widerstands gegen den Nationalsozialismus „die innere Befreiung des Menschen zum verantwortlichen Leben vor Gott“ (Bonhoeffer 1985:16). Er erkannte, dass „jede starke äußere Machtentfaltung“ einen Teil der Menschen mit Dummheit schlägt und ihnen die „innere Selbständigkeit“ raubt. „Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen“ (:15). Hinter diese Einsichten darf nicht mehr zurückgegangen werden. Es wäre darum fahrlässig, allzu pauschal Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung als zeitgeistliche Verseuchung zu beurteilen. Es gilt, sorgfältig zu differenzieren.

„Nur das egoistische Ich, die Selbstinthronisierung, ist verwerflich“, meint Otto Haendler. „Das den Weg der Reinigung beschreitende Ich, die Selbstverwirklichung, gehört vor Gott“ (Haendler 1960:181). Das sind wichtige Formulierungen, die besagen: Wenn Selbstverwirklichung echt ist, kommt der Mensch tatsächlich mehr und mehr zu sich (selbst), er erwacht zum Leben, er wird im besten Sinn des Wortes erwachsen, verantwortungsbewusst und verantwortungsfähig, er wird Mensch in der Weise, die sein Schöpfer für ihn vorgesehen hat.

Verantwortliches Leben ist sinnvoller, haushalterischer Umgang mit den eigenen Bedürfnissen. Unverantwortlichkeit bedeutet immer, dass Bedürfnisse in einer unangemessenen Weise Erfüllung finden. An diesem Punkt wird Schuld im Alltag ganz konkret: Der Alkoholiker etwa erfüllt sein ungestilltes Bedürfnis nach Liebe und Harmonie unangemessen, indem er trinkt, die überbehütende Mutter, indem sie ihr Kind nicht freigibt; der ehrgeizige Ehemann erfüllt sein Bedürfnis nach Anerkennung, indem er sich auf Kosten von Familie und Gesundheit schindet, um auf der Karriereleiter höher zu kommen.

Das Problem der Unfähigkeit, verantwortlich und realistisch für die Erfüllung der eigenen Bedürfnisse zu sorgen, hat William Glasser zu recht als eine Hauptursache psychischer Störungen bezeichnet (Glasser 1972:16). Umgekehrt bezeichne der verantwortliche Umgang mit den eigenen Bedürfnissen nicht nur den Weg der Störungsüberwindung, sondern auch den Weg der *Sittlichkeit*:

> „[W]ir glauben, daß nahezu jedes Verhalten, das innerhalb der Grenzen der Realität zur Bedürfnisbefriedigung führt, richtig und gut ist oder gut und moralisch genannt werden

[32]Vordenker hierfür war vor allem Nietzsche (Eibach 1992:90-91).

kann, gemäß der folgenden Definition: wenn ein Mensch so handelt, daß er Liebe gibt und empfängt und daß er sich im Einklang weiß mit sich und anderen, dann ist sein Verhalten richtig und moralisch“ (:61).

Verantwortung aus christlicher Perspektive ist verantwortliche Bedürfniserfüllung *vor Gott.* „Der Mensch ist [...] nicht [...] bei Gott, wenn er bei sich selbst ist, sondern bei sich selbst, wenn er bei Gott ist“, formuliert Ulrich Eibach (Eibach 1992:119). Darin liegt der grundsätzliche und wesentliche Unterschied zwischen dem gegenwärtigen humanistischen und dem christlichen Bild von Selbstverwirklichung. Die Schnittfläche beider Anschauungen ist das gemeinsame Anliegen, Verantwortlichkeit realistisch und sozial angemessen zu beschreiben.

2.2.2.3. Verantwortung und die Tyrannei des Sollens

Jedem Menschen wohnen äußerst selbstzerstörerische Kräfte inne, die hoch wirksam im Alltag sind. Sie veranlassen uns dazu, uns selbst und andere massiv abzuwerten und Gott nicht zu glauben, dass er uns wirklich lieben will und kann. Der Bibel zufolge sind sie die unumkehrbare Folge des Sündenfalls: Der Mensch meint zwanghaft, unbedingt wie Gott sein zu müssen, souveräner Richter zwischen Gut und Böse. Dadurch richtet er sich selbst zugrunde. Die Frucht des „Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen“ bringt den Tod (Gen 2,17; 3,1-24).

Dieser Zusammenhang von Schuld und Selbstzerstörung wird von manchen Protagonisten humanistischer Psychologie sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Albert Ellis zum Beispiel schreibt in der Einleitung seines Selbsthilfebuches „Training der Gefühle“, er wolle „eine seltsame Botschaft“ vermitteln,

„nämlich, daß praktisch alle seelischen Konflikte ziemlich unnötig sind - ganz zu schweigen davon, daß sie unethisch sind. Sie selbst unethisch? Wenn Sie sich selbst in tiefe Angst oder Depression versetzen, so sind Ihre Handlungen ganz klar gegen *sich selbst* gerichtet und Sie sind *sich selbst* gegenüber unfair und ungerecht. Ihre Verwirrung hat auch eine schlechte Auswirkung auf Ihr soziales Umfeld. Sie trägt dazu bei, Freunde und Verwandte in Aufregung zu versetzen und in gewissem Maße Ihrer ganzen Umwelt zu schaden. Die Konsequenzen, die Sie dafür zu tragen haben, daß Sie sich in Panik, Zorn oder Selbstmitleid ergehen, sind ungeheuerlich. Sie vergeuden Zeit und Geld, unternehmen nutzlose Anstregungen, leiden unerwünschte seelische Qualen, unterminieren das Glück anderer und lassen sich dummerweise mögliche Freuden entgehen in dem einen - jawohl, dem EINEN Leben, das Sie jemals haben werden. Was für eine Verschwendung!“ (Ellis 1996:19-20).

Ein anderer Vertreter der Kognitiven Therapie, Paul Hauck, schreibt über den therapeutischen und erzieherischen Umgang mit Menschen, die sich schuldig gemacht haben:

„Es spielt nur eine unwesentliche Rolle, daß der Dieb, gegen den vor Gericht verhandelt wird, eine böse Stiefmutter hatte und einen Vater, der Alkoholiker war. Wichtig ist, daß er begreift, daß *er* ein Problem hat [...]. Wir wollen bitte keine Entschuldigungen für ihn mehr hören. Wir brauchen ihn nicht deswegen, weil er gestohlen hat, zu hassen, wir geben ihm

> auch nicht die Schuld dafür, daß er unter dem Einfluß früherer Konditionierungsprozesse steht. Das alles ist aber ziemlich *irrelevant.* Was er lernen sollte [...], ist die Verantwortung für sein *gegenwärtiges* Verhalten zu akzeptieren und sich mit aller Macht darum zu bemühen, dieses Verhalten zu ändern. Um dies zu gewährleisten, müssen wir uns zu unserem gestörten Klienten sowohl liebevoll als auch unnachgiebig verhalten: liebevoll, indem wir [...] den Betreffenden immer als Opfer genetischer Mängel, Unwissenheit oder emotionaler Störungen sehen, und unnachgiebig, indem wir sein negatives Verhalten nicht entschuldigen“ (Hauck 1995:310-311).

Die Kognitive Therapie ist stark vom Gedankengut der Neopsychoanalytikerin Karen Horney beeinflusst. Sie sah die Wurzel der Selbstentfremdung und der daraus resultierenden seelischen Störungen in der „Tyrannei des Sollens“ (Horney 2000:70-93). Der Mensch unter dieser Herrschaft „hält der Seele sein Vorstellungsbild von Vollkommenheit vor und sagt unbewußt zu sich selbst: Vergiß das schändliche Wesen, das du wirklich bist; so wie dieses Bild *solltest* du sein; und dieses idealisierte Selbst zu sein ist alles, worauf es ankommt“ (:70). Der Mensch neige dazu, sich durch seinen Stolz selbst zerstören (:94-121). Der Stolz überhäufe ihn

> „mit verdammenden Anklagen, wenn er nicht imstande ist, das Unmögliche zu tun. Dies macht es dann unmöglich, die einzige Verantwortung zu übernehmen, auf die es ankommt. Und das ist im Grunde nicht mehr, aber auch nicht weniger *als einfache, offene Ehrlichkeit in bezug auf sich selbst und sein Leben.* Diese wirkt auf dreierlei Weise: als klare Erkenntnis dessen, was er ist, ohne Unterschätzung oder Übertreibung; als Bereitschaft, die Folgen seiner eigenen Handlungen, Entscheidungen usw. zu tragen, ohne zu versuchen, ‘davonzukommen’ oder die Schuld auf andere zu schieben; und schließlich als Erkenntnis, daß es seine Aufgabe ist, etwas wegen seiner Schwierigkeiten zu unternehmen und nicht darauf zu bestehen, daß andere, das Schicksal oder die Zeit diese Schwierigkeiten schon für ihn lösen werden“ (:189).

Theologisch gesehen beschreibt Horney mit der „Tyrannei des Sollens“ plastisch und konkret, wie sich die Urlüge „Ihr werdet sein wie Gott“ im Leben des Menschen auswirkt. Diese lässt es nicht zu, dass wir uns in unserer Unvollkommenheit und realen Abhängigkeit wahrnehmen und annehmen, dass wir unsere Grenzen akzeptieren und uns realistisch auf sie einstellen. Horney zufolge hat die „Tyrannei des Sollens“ die Funktion, „den Menschen in sein idealisiertes Selbst umzuformen. [...] Die Voraussetzung, unter der die Solls wirken, ist, daß nichts für den Betreffenden unmöglich sein sollte oder unmöglich ist“ (:74). „Die inneren Gebote [...] zielen [...] nicht auf eine wirkliche Veränderung, sondern auf sofortige und absolute Perfektion“ (:78).

Problematisch ist bei Horney, dass sie diese Diagnose nur für den *neurotischen* Menschen stellt. Diese Ausschließlichkeit erweckt den Eindruck, als gäbe es außerdem noch eine andere Gruppe von Menschen, die Gesunden, bei denen diese Probleme nicht bestünden. Aus theologischer Sicht ist das zu verneinen. Eine klare Grenzlinie zwischen Neurotikern und

Nicht-Neurotikern kann nicht gezogen werden. Einige Menschen kommen mit der „Tyrannei des Sollens“ nicht so gut zu recht wie andere, aber sie ist in jedem Menschen gleichermaßen vorhanden. Treffend bemerkt der Kognitionspsychologe Donald Meichenbaum:

> „Nicht das Fehlen von irrationalen Gedanken als solchen kennzeichnet normale Gruppen oder bestimmt die Zeit der ‘Genesung’ nach emotionaler Überwältigung, sondern viel eher das Paket von Bewältigungstechniken, die zur Auseinandersetzung mit solchen Gedanken und Gefühlen eingesetzt werden“ (Meichenbaum 1995:190).

Dass der Stolz und die Unerbittlichkeit überfordernder „Solls“ zusammenwirken und die Selbstzerstörung des Menschen hervorbringen, entspricht sehr genau biblischer Lehre. Lutherischer Theologie zufolge ist der Stolz des Menschen[33] „nicht eine dann und wann eintretende Entartung, sondern das Wesen des gefallenen Menschen“ (Althaus 1983:137), nämlich das Wesen des Menschen in der Auflehnung gegen Gott. Nach Emil Brunner ist die Verantwortlichkeit des Menschen in der Folge des Sündenfalls „jetzt nicht mehr die Formel seiner Wirklichkeit, sondern nur noch die Formel seines Sollens, und dadurch ist ihr Sinn auf tiefste alteriert“ (Brunner 1941:151). „Wahre Verantwortlichkeit ist dasselbe wie wahre Menschlichkeit“, aber sie sei zur Moral geworden, und diese „hat etwas Unmenschliches an sich“ (:40).

> „Das moralische Bewußtsein ist noch lange nicht das Wissen um den Sinn der Verantwortlichkeit. Im Gegenteil: es gibt keinen deutlicheren Beweis dafür, daß der Mensch nicht recht weiß, was Verantwortlichkeit ist, als die Moral. Die Moral ist der Ersatz für die verlorene Verantwortlichkeit [...]. Die Moral ist das Mißverständnis hinsichtlich der Verantwortlichkeit, das eintritt, wenn man den Sinn der Verantwortlichkeit verloren hat und wenn man nicht wahrhaft verantwortlich lebt“ (:39-40).

Die „Tyrannei des Sollens“ ist in der Bibel durch das „Gesetz der Sünde und des Todes“ repräsentiert (Rö 8,2).[34] Durch Jesus Christus ist die Herrschaft dieses Gesetzes gebrochen: „Er hat den Schuldbrief getilgt, der mit seinen Forderungen gegen uns war, und hat ihn weggetan und an das Kreuz geheftet“ (Kol 2,14). Der Ausleger Paul Ewald meint, statt „Schuldbrief“ sei „das wider uns stehende Schriftstück“ zu übersetzen (Ewald 1910:382).[35] Dann will Paulus also sagen, dass durch den Tod Jesu am Kreuz nicht allein die bestehende Schuld der Menschen getilgt wurde, sondern auch der Anspruch jener „feindselige[n], Unterwerfung fordernde[n] Macht“ des tyrannischen Sollens selbst . Nicht das Unerfüllte des Gesetzes sei gemeint, sondern seine Unerfüllbarkeit (:382). „Wir würden im Deutschen sagen: ‘ausgewischt habend das wider uns stehende Schriftstück mit seinem uns bedrängenden ‘du

---

[33]Es muss allerdings sorgsam zwischen dem Stolz als Ursünde und dem Stolz als Gefühl, das sich zum Beispiel durch eine erfolgreiche Leistung einstellt, unterschieden werden. Beides hat wenig miteinander zu tun.

[34]„Dieses Sollgesetz ist es, was bei Paulus ‘Gesetz’ heißt. Das Sein unter dem Gesetz ist also die Art und Weise, wie der Mensch als Sünder existiert“ (Brunner 1941:151).

[35]So auch die rev. Elberfelder Übersetzung von 1986.

sollst: du sollst'" (:382). Nicht nur die Schuld sei aufgehoben, sondern der "Weg der Schuldigkeit" selbst (:384).

Ulrich Eibach beschreibt unter Berufung auf Søren Kierkegaard und Martin Luther im Widerspruch zum Idealismus das Zustandekommen von Sünde

> „als Scheitern an einem überhöhten Ich-Ideal, das eine ständige narzißtische Kränkung bedeutet und Unwertgefühle aus sich heraussetzt. [...] Nicht darin, daß er an seinem Ich-Ideal scheitert [wie der Idealismus meint, d. Verf.], sondern daß er einem solchen überhöhten Ich-Ideal folgen muß, ist die eigentliche 'Existenzschuld' zu sehen" (Eibach 1992:177).

Brunner meint, dass kein Mensch die Verantwortlichkeit „richtig weiß, es sei denn, daß er den christlichen Glauben bekomme" (Brunner 1941:39). Das will nicht so verstanden werden, als habe etwa der Humanist keine Ahnung davon. Brunner will damit nur sagen, dass die spirituelle Tiefendimension der Verantwortlichkeit nur durch den christlichen Glauben erkannt werden kann, weil erst in der Ungeheuerlichkeit der Menschwerdung und Kreuzigung Gottes in Jesus Christus „Grund, Tiefe und letzter Sinn" (:39) der menschlichen Schuld wie auch unseres Wertes für Gott ersichtlich wird (vgl. :41).

2.2.2.4. Verantwortung durch das vorgegebene Du

Aus humanistischer Sicht ist Schuld „die Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Sein" (Thilo 1980:240; Eibach 1992:167-173). Dann wird Schuld aber auch nicht durch göttliche Vergebung überwunden, sondern durch die Selbstfindung des Menschen (:170). Aus theologischer Sicht ist diese Anschauung nicht falsch, aber einseitig und letztlich oberflächlich. Es ist in der Tat unsere Aufgabe, nicht am Leben vorbei zu leben, sondern unsere Identität zu finden, uns selbst zu bejahen, so wie wir sind, mit unseren Gaben und Schwächen, und verantwortlich den Platz in der Gesellschaft auszufüllen, an den wir wirklich passen. Aber wir sind primär dafür vor *Gott* verantwortlich.

Martin Buber hat die Identität von Geist und Wort aufgezeigt.[36] Menschlicher Geist sei Ant-wort des Menschen „an sein Du". Darum gelte: „Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag" (M. Buber, 1997, 49).

Nicht zuletzt die in der Apostelgeschichte bezeugten gemeinschaftlichen Geisterfahrungen zeigen, dass in der Tat der „Wind" des Geistes nicht nur das Individuum, sondern auch das kommunikative Beziehungsgefüge von Menschen erfasst (Apg 2,1ff; 4,23-31; 10,25ff). Darum spricht man auch von der „guten" oder „schlechten Atmosphäre" in einer Gruppe.

---

[36]Die Identifizierung von Geist und Wort bei Buber ist biblisch geprägt (vgl. Gen 1,2f; 2 Sam 23,2; Neh 9,30; Hag 2,5) und weist in das Neue Testament, wo Jesus sagt: „Die Worte, dich ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben" (Joh 6,33; vgl. 20,22f).

Ausdrücke wie „es weht hier kein guter Wind“ oder „es ist hier dicke Luft“ werden synonym zu „es herrscht hier kein guter Geist“ verwendet.[37]

Das Du für den Menschen schlechthin ist Gott. Mit Emil Brunners Worten:

> „Der Mensch allein hat ein Ich, nein, ist ein Ich; aber dieses Ich ist nicht selbst die letzte Realität; es gründet nicht in sich selbst [...], sondern ich bin ‘Ich’, nur weil und sofern mich Gott als ‘Du’ anredet, und habe darum die Eigenart meiner Existenz, die Verantwortlichkeit, nur im Angesprochensein von Gott. [...] Das ist die Besonderheit des Menschen: die Freiheit in dieser Abhängigkeit“ (Brunner o.J.:137).

Darum gelte: „Die Antwort auf das göttliche Wort, die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Antwort als Sinn des Lebens, das ist die echte Verantwortlichkeit und zugleich die echte Humanität“ (Brunner 1941:40). Und „[d]er Mensch, der Gott gemäß seinem Wort und auf Grund seines Wortes antworten würde, in glaubender Liebe, dieser Mensch wäre der wahrhaft menschliche Mensch“ (:41). Durch den vorgegebenen Gottesbezug sei „[d]as menschliche Ich [...] von vornherein ein vom konkreten Du begrenztes und darin erst konkret verantwortliches Ich“ (:98).

Weil das ganze menschliche Leben gottbezogen ist, darum ist es auch alle Schuld. Wenn der Mensch seiner Aufgabe der Selbstfindung nicht gerecht wird, ist es Schuld vor *Gott* und damit, theologisch gedeutet, Sünde. Umgekehrt gilt: Im menschlichen Versagen, das Selbst verantwortlich zu entfalten, konkretisiert sich die Sünde zur mehr oder weniger genau beschreibbaren Schuld im Alltag: „Die ‘rein menschlich’ unabstreitbare Schuld ist gerade das, woran die Unausweichlichkeit der religiösen und der christlichen Aufgabe überzeugend werden kann. [...] Ist die Horizontale deutlich herausgearbeitet, so wird auch die Veritkale eher sichtbar“ (Haendler 1971:145). Ohne diesen Zusammenhang bleibt die Sünde kaum greifbar.

Zu recht betont Glasser, dass die verantwortliche individuelle Bedürfniserfüllung wie die Tür in der Angel an der Beziehungsfrage hängt; es gehe dabei schlicht um das Bedürfnis „zu lieben und geliebt zu werden“ geht (Glasser 1972:20). Die Brücke zur verantwortlichen Bedürfniserfüllung bestehe darum in subjektiv als wertvoll erfahrenen Beziehungen (:17-21). Für die Behandlung von Störungen komme es deshalb entscheidend auf eine verlässliche Vertrauensbeziehung zwischen dem Klienten und dem Therapeuten an (:29-31). Glassers Erkenntnis wird heute heute von der empirischen Forschung in vollem Maß bestätigt (Grawe 2004:192-230).

Zwar ist Brunner recht zu geben, wenn er postuliert: „Der Mensch kann nicht ‘an sich’ Mensch sein; er kann es erst in der Gemeinschaft“, „nicht anders als liebend“ könne er

---

[37]Schon im antiken profangriechischen Sprachgebrauch finden sich derartige mit *pneuma* gebildete Redewendungen (Kleinknecht 1990:334).

Mensch sein (Brunner 1941:97). „Auf diese Gemeinschaft ist alles Menschliche vom Schöpfer angelegt. Gott hat den Menschen so geschaffen, daß der Einzelne immer nur durch den Anderen, daß das Ich nur durch das Du, Ich werden kann“ (:297). Damit sei „ein neuer Humanitätsbegriff gefunden, der das ‘eigentlich Menschliche’, den Kern der Menschlichkeit nicht in der schaffenden oder erkennenden Vernunft, sondern in der Gemeinschaft als Erfüllung der Verantwortlichkeit bestimmt“ (Brunner 1941:97). Wenn er dann allerdings antipodisch und pauschal über den Humanismus urteilt, dass er „ebenso, wie er rationalistisch ist, auch liberalistisch und darum individualistisch ist“, und das unmittelbar aus der Geringschätzung der Sozialität im Platonismus und Stoizismus ableitet (:563-564), ist ihm aus heutiger Sicht zu widersprechen. Nicht nur ist der neuzeitliche Humanismus auf dem Boden des christlichen Abendlandes entstanden und darum stark von christlichem Gedankengut geprägt, sondern die neuzeitliche humanistische Psychologie hat auch die große Bedeutung des Beziehungsthemas für die seelische Gesundheit des Menschen mittlerweile gut erkannt, was allerdings tatsächlich zu Brunners Zeiten noch wenig ausgeprägt war. Klaus Grawe stellt fest:

> „Jahrzehntelang in der Wissenschaft kaum thematisiert, von Freud als Derivat des Lustprinzips in die zweite Reihe gestellt, [...], hat das Angewiesensein des Menschen auf nahe Bezugspersonen es in der Wissenschaft schwer gehabt, in seiner entscheidenden Bedeutung für das menschliche Wohlergehen erkannt und anerkannt zu werden. Heute kann das Bindungsbedürfnis als das empirisch am besten abgesicherte Grundbedürfnis angesehen werden“ (Grawe 2004:192).

Es muss auch festgehalten werden, dass die hohe Bedeutung der Bezogenheit des Menschen auf das Du keineswegs die hohe Bedeutung der eigenständigen Vernunft des Individuums mindert.[38] Individualität und Sozialität sind komplementär: Individualität findet nur in der Sozialität Erfüllung und die Sozialität ist dazu da, die Freiheit des Individums nicht zu reglementieren, sondern zu fördern. David Augsburger schreibt treffend: „The individual-in-community ist the primary unit of humanness“ (Augsburger, 1986, 108).

Beziehung in Verantwortung ist notwendig Beziehung in Freiheit. „Freiheit in Verantwortlichkeit, Freiheit zur Liebe ist der personhafte Sinn der menschlichen Existenz“ (Brunner

[38]Das sieht allerdings auch Brunner und er begründet es in der göttlichen Erwählung des einzelnen: „Die göttliche ewige Erwählung ist der Grund - und zwar der einzige und zureichende Grund - meiner unbedingten Selbstwertigkeit. [...] [D]as Wertsein der Person als Person ist begründet im Geschaffensein des Menschen im personhaften Wort Gottes. Darin allein ist es begründet, daß ich kein Exemplar, keine Nummer, sondern im unbedingten Sinne ein Einzelner bin. [...] Durch diesen Personruf Gottes aber wird nun auch unsere Verantwortung eine unbedingte“ (Brunner 1941:288; vgl. :293). Er versäumt es aber, die Betonung der Individualität im Humanismus zu würdigen und kritisiert stattdessen nur deren Einseitigkeit und das Fehlen der Gottbezogenheit. Wenn man Wolfhart Pannenberg folgt, scheint der von Brunner benannte Gegensatz jedoch mehr die Divergenz zwischen der Transzendentalphilosophie und dem dialogischen Personalismus Bubers, Rosenzweigs und Ebners widerzuspiegeln (Pannenberg 1983:174-175). Dem dialogischen Personalismus stand Brunner sehr nah (ausführlich dazu Leiner 2000:257-276; vgl. Brunner 1941:557).

1941:270). Freiheit ist aber durch Eigenständigkeit bedingt. Buber hat dies als die „Urdistanz“ bezeichnet. Das „Prinzip des Menschseins“ sei

> „kein einfaches, sondern ein doppeltes [...], in einer doppelten Bewegung sich aufbauend, und zwar solcher Art, daß die eine Bewegung die Voraussetzung der anderen ist. Die erste sei die Urdistanzierung, die zweite das In-Beziehungtreten genannt. Daß die erste die Voraussetzung der zweiten ist, ergibt sich daraus, daß man nur zu distanziertem Seienden, genauer: zu einem ein selbständiges Gegenüber gewordenen, in Beziehung treten kann. Ein selbstständiges Gegenüber gibt es nur für den Menschen“ (Buber1978:11).[39]

Weil die Distanzierung Voraussetzung dafür ist, verantwortlich in Beziehung zu treten, ist es für den einzelnen nicht möglich, die Verantwortung von sich weg anderen zuzuweisen, auch dort nicht, wo sie sich schädigend gegen ihn verhalten haben. Biblisch gesehen ist Sünde immer *eigene* Entscheidung. Kain mag guten Grund dafür haben, sich ungerecht behandelt zu fühlen und sich über seine Bruder Abel zu ärgern, aber nicht das, was ihm widerfährt, wird sein eigentliches Problem sein, sondern die Sünde, die „vor seiner Tür lauert“ und die er, seiner eigenen Entscheidung entsprechend, entweder beherrscht oder über sich herrschen lässt (Gen 4,3-8). Zwar versucht der Mensch von Adam und Eva an, die eigene Schuld auf andere zu projizieren, aber er geht damit fehl und der Schlüssel zur Überwindung der psychischen „Entropie“ liegt letztendlich grundsätzlich in der Eigenverantwortlichkeit der Einzelperson.

2.2.2.5. Echte Schuld und Schuldgefühl

Die Vernachlässigung des Schuldthemas in der Psychologie hängt wahrscheinlich auch mit der *Definition* von „Schuld“ zusammen. Seymour Epstein erkennt einen „fundamentale[n] Unterschied zwischen Schuld und Verantwortung. Schuld setzt die Absicht, etwas Unzulässiges zu tun, voraus, wohingegen Verantwortung die Möglichkeit einer Kontrolle voraussetzt“ (Epstein, Brodsky 1994:244).[40] Ähnliche sieht es Thilo: „Was [...] ist echte Schuld? Von echter Schuld muß dort gesprochen werden, wo bei vorhersehbarer Verantwortung die Verletzung des anderen Tatsache geworden ist“ (Thilo 1980:241). Diese Definitonen reichen aus vier Gründen nicht aus:

---

[39] Ähnlich hat schon Kierkegaard argumeniert: „Mensch sein ist nicht Tier sein, wo das Exemplar stets weniger ist als die Art. Der Mensch zeichnet sich vor anderen Tierarten nicht nur durch jene Vorzüge aus, wie man sie allgemein aufzählt, sondern qualitativ dadurch, dass das Individuum, der Einzelne, mehr ist als die Art“ (Kierkegaard 1997:138).

[40] Heckhausen sagt ebenfalls, Schuld und Verantwortung seien nicht gleichzusetzen, meint es aber genau gegensätzlich: „In zwischenmenschlichen Beziehungen geht es in der Regel weniger darum, die bloße Ursächlichkeit von Handlungen und deren Ergebnissen und Folgen festzustellen. Es geht vor allem um die Zuschreibung von Verantwortlichkeit. Ursächlichkeit ist keineswegs einfach mit Verantwortlichkeit gleichzusetzen. So sind z.B. Eltern für einen Schaden, den ihr Kind in der Schule anrichtet, verantwortlich, obwohl sie selbst hierfür nicht die unmittelbare Ursache waren.“ (Heckhausen 1980:489).

1. Die Feststellung Hans van der Geests ist zu ergänzen: „Nicht die Absicht unserer Taten, nur ihre Wirkung gilt“ (van der Geest 1986:38).
2. Es ist hinzuzufügen, dass es auch Schuld gibt, durch die unmittelbar *kein* anderer verletzt wird, sondern zunächst nur die betreffende Person selbst und ihr Verhältnis zu Gott.
3. Die semantischen Felder von „Schuld“ und „Verantwortung“ überschneiden sich, zumindest in der deutschen Sprache, zu weiten Teilen: Wer seine Schuldigkeit getan hat, der hat seine Verantwortung wahrgenommen. „Ich stehe in deiner Schuld“ bedeutet: „Ich trage dir gegenüber Verantwortung“.
4. Für die Definition von „Schuld“ kommt es auf die Vergleichsnorm an. Schuldig werden ist nur in Bezug auf einen vorgegebenen Wert möglich. Aus biblischer Sicht ist das die *Agape*.

Die Normvorgabe der in Jesus Christus Mensch gewordenen Liebe Gottes stellt jeden Menschen in die Schuld. Vor diesem Hintergrund fordert Paulus die Christen auf: „Seid niemand etwas schuldig, außer, daß ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt“ (Rö 13,8). „Rechtspflichten kann man erstatten. Die Liebespflicht ist nie abzutragen. [...]. Hier ist man nie fertig, sondern bleibt immer schuldig“, kommentiert Paul Althaus (Althaus 1933:109), und Emil Brunner meint zu dieser Bibelstelle, die Liebe habe „nicht ‘etwas’ im Auge [...], das man dem anderen schuldet, sondern ihn selbst und mich selbst. Ich bin mich selbst ihm schuldig, und darum bin ich nie mit ihm fertig“ (Brunner 1938:98).

„Die Verantwortlichkeit-in-Liebe wird erst wirklich in der Beziehung zum Mitgeschöpf“ (Brunner 1941:96). Das Letzte der unmittelbaren Verantwortlichkeit vor Gott konkretisiert sich im Vorletzten der Schuldigkeit dem Nächsten gegenüber: „[I]ch werde angeblickt, angesprochen, berührt, also bin ich“, formuliert der Hamburger Diakoniewissenschaftler Hans-Jürgen Benedict treffend. „In dem Moment, wo ich dem Antlitz des Anderen begegne, bin ich für ihn verantwortlich. Der Nächste betrifft mich vor jeder Wahl, ich bin in seiner Schuld. [...] Die Frage ‘Soll ich meines Bruders Hüter sein?’ stellt sich nicht, weil ich es immer schon bin“ (Benedict 2001:250).

Schuld erhält subjektive Bedeutung durch das Schuld*gefühl.* Aber nicht jedes Schuldgefühl zeigt wirkliche Schuld an und immer stellt sich die Frage, welche *Funktion* es hat. Die absolutistischen Forderungen der „Tyrannei des Sollens“ verbessern den Menschen nicht. Sie sind nach Karen Horney „vom Geist der Anmaßung durchdrungen und zielen darauf ab, [...]

ihn selbst göttergleich zu machen. So gesehen sind sie die neurotische Imitation normaler sittlicher Bestrebungen“ (Horney 2000:80). Weil sich diese irrigen Gedanken zwangsläufig der Unehrlichkeit bedienen, um Fehler zum Verschwinden zu bringen, seien sie „eher als ein unmoralisches denn ein moralisches Phänomen“ zu betrachten (:80). Der Mensch unter der „Tyrannei des Sollens“ bekomme „ein Schuldgefühl deswegen, weil er *nicht* das erhabene Wesen ist, das er sein sollte.“ (:89). Die Unmöglichkeit der Erfüllbarkeit der tyrannischen Forderungen führe zur Abwertung der eigenen Person: Selbsthass entstehe (:83-84,89). „Verdammende *Selbstanklagen* sind ein [...] Audruck des Selbsthasses. Wenn es dem Menschen nicht gelingt, das *Absolute* an Furchtlosigkeit, Großzügigkeit, Gelassenheit, Willenskraft usw. zu erreichen, spricht sein Stolz das Urteil ‘schuldig’“ (:137-138). Und wenn die Unvollkommenheit durch punktuelle Kritik von außen an das Bewusstsein heran trete, werde das dementsprechend nicht als Hilfe zu einem Veränderungsschritt erlebt, sondern als Infragestellung der ganzen Person, was als Unerträglichkeit gewertet und deshalb gekränkt zurückgewiesen werde: „Da der Betreffende mit sich selbst erbarmungslos umgeht, muß er jede Kritik von seiten anderer - ob sie tatsächlich erfolgt oder nur erwartet wird, freundlich oder unfreundlich ist - als genauso vernichtend empfinden wie seine eigene“ (:89).

Ein Grund für die geringe Thematisierung von Schuld und Vergebung in der Psychologie des 20. Jahrhunderts liegt sicher auch darin, dass die neurotische Instrumentalisierung des Schuldgefühls entdeckt wurde und daraus eine große Skepsis gegen diese Anwandlungen entstand. Schuldgefühle haben sehr häufig die Funktion, eigentlich notwendige Veränderungsschritte zu ersetzen. Darin liegt dann in der Tat reale Schuld. „Schuldgefühle stellen oft eine zusätzliche unnötige Belastung dar, die das selbstschädigende Verhalten noch verstärken kann“, erklärt Aaron T. Beck. „Der Alkoholiker, der trinkt, dann Schuldgefühle bekommt und dann trinkt, um die Schuldgefühle zu ersäufen, ist ein klassisches Beispiel“ (Beck u.a. 1999:223). Schon Søren Kierkegaard sah das Schuldgefühl als ein Mittel an, sich der Verantwortung zu entziehen: „[A]us dem Augenblick der Reue wird ein Defizit der Tat“ (Kierkegaard 1997:138). Friedrich Nietzsche hat die Schuldgefühle sogar „als unanständig bezeichnet“ (Dreikurs 1994:68). Arnold Lazarus, ein führender Vertreter der Kognitiven Verhaltenstherapie, meint:

> „Schuldgefühle sind gänzlich nutzlos. Wenn wir jemand verletzt haben, sollten wir versuchen, unsere Tat wiedergutzumachen. Ist die Situation nicht mehr zu retten, so sollten wir aus unseren Fehlern lernen. Schuldgefühle bringen demjenigen, der unter ihnen leidet, nichts. Unsere Schuldgefühle können keinen Schaden reparieren, können weder heilen noch Abhilfe schafffen, noch Dinge wieder in Ordnung bringen“ (Lazarus 2000:113).

Dem Individualpsychologen Rudolf Dreikurs zufolge

> „drücken Schuldgefühle gute Absichten aus, die man nicht hat. Sie eignen sich sehr zur Beruhigung des schlechten Gewissens, weniger aber zur Annahme der Verantwortlichkeit für das, was man tut. Während der durch sein Schuldgefühl Gepeinigte seine Anständigkeit auf diese Weise zu beweisen scheint, verdeckt er damit aber nur seine Absicht und weitere Unwilligkeit, das zu tun, was er tun sollte“ (Dreikurs 1994:68).

Diese Aussagen stellen treffend die heikle Ambivalenz der Schuldgefühle dar, aber sie sind natürlich auch überzogen, weil sie deren *heilsame* Bedeutung außer acht lassen. Denn auch echte Schuld wird durch ein Schuldgefühl bewusst. Sinnvolle Schuldgefühle sollen der *Selbstkorrektur* dienen (Nuber 1997:9).[41] Pannenberg schreibt:

> „Wo tatsächlich Schuld als einzelne Normverletzung oder eine die ganze Lebensrichtung betreffende ‘Existenzialschuld’ vorliegt, da sind Schuldbewußtsein und Schuldgefühl nicht nur gerechtfertigt, sondern auch Bedingung des sachgerechten Umgangs mit der Schuld im Hinblick auf den mit ihr gegebenen Bruch in der persönlichen Identität des Täters“ (Pannenberg 1983:280).

Im Schuldgefühl meldet sich die Stimme des *Gewissens.*. Bonhoeffer findet,

> „daß es niemals geraten sein kann, wieder das eigene Gewissen zu handeln. [...] Das Gewissen ist der aus einer Tiefe jenseits des eigenen Willens und der eigenen Vernunft sich zu Gehör bringende Ruf der menschlichen Existenz zur Einheit mit sich selbst.[42] Es erscheint als Anklage gegen die verlorene Einheit und als Warnung vor dem sich selbst Verlieren. Es ist primär nicht auf ein bestimmtes Tun, sondern auf ein bestimmtes Sein gerichtet. Es protestiert gegen ein Tun, das dieses Sein in der Einheit mit sich selbst gefährdet“ (Bonhoeffer 1984:257).

Nach Tournier ist „dieser Begriff der Treue sich selbst gegenüber [...] jedem Menschen zutiefst innewohnend, ob er nun gläubig oder ungläubig sei“ (Tournier 1959:86). Horney unterscheidet in diesem Sinne das gesunde vom gestörten Gewissen:

> „Das gesunde Gewissen wacht unaufhörlich darüber, was für das wahre Selbst am vorteilhaftesten ist. [...] Es ist die Reaktion unseres wahren Selbst auf das richtige oder falsche Verhalten unserer Gesamtpersönlichkeit. [...] Ganz allgemein ausgedrückt, ist unser Gewissen eine moralische Triebkraft, die unserem Wachstum dient, während Selbstanklagen in ihrem Ursprung amoralisch und in ihrer Wirkung unmoralisch sind, weil sie das Individuum daran hindern, seine bestehenden Schwierigkeiten nüchtern zu prüfen, und dadurch sein menschliches Wachstum störend beeinflussen“ (Horney 2000:146-147).

---

[41]Dementsprechend unterscheidet der Transaktionsanalytiker Rüdiger Rogoll Schuldgefühle mit dem Ziel der Veränderung von denen, die nur „Masche“ sind. „Wenn ein Übergewichtiger (ein Raucher oder ein Alkoholiker) sich wegen seines Lasters schuldig fühlt und daraufhin [...] die Konsequenzen zieht, d.h., er hört auf, übermäßig zu essen [...], dann war das Schuldgefühl aufrichtig und keine Masche. [...] Wenn er aber fortfährt, [...], dann ist das Schuldgefühl ein unaufrichtiges Gefühl, eine Masche. [...] [F]ür jede Zigarette gibt es Schuld-Rabattmärkchen, die bücherweise gesammelt und schließlich z.B. in einen Herzinfarkt (oder ein Delirium) eingetauscht werden können“ (Rogoll 1999:52-53).

[42]Damit rekurriert Bonhoeffer wahrscheinlich auf Heidegger, der das Gewissen den „Ruf, mit dem das Dasein sich selber ruft“, nennt (Pannenberg 1983:293).

Nach Otto Haendler muss die Schuldfrage *ontologisch* angegangen werden: „Das Schuldproblem erweist sich als *Grundproblem der Menschheit* dadurch, daß es mit dem Wechsel der Weltanschauung nicht schwindet, sondern in allen Weltanschauungen auftritt." (Haendler 1971:72). Das „Grundgefühl des Schuldigseins" entstehe nämlich in der „Urschicht der Existenz". Der Mensch neige aber dazu, „der existentiellen Klärung auszuweichen, solange die Not ihn nicht dazu zwingt" (:77).

Dieses existenzielle „Grundgefühl" des Schuldigseins und Schuldigbleibens hat Paul Tillich mit seiner Ontologie der Angst dargestellt.

2.3. Die Herrschaft der Angst

2.3.1. Die Ontologie der Angst

Selbst das halt- und gewissenlose Scheusal Fjodor Pawlowitsch, eine der Hauptpersonen in Dostojewskis großem Roman „Die Brüder Karamasoff", überkommt manchmal eine übermächtige „geistige Angst", und dann fühlt er sich so, als ob ihm „die ganze Seele bibbernd in der Kehle" sitzen würde. Es ist die Angst vor „irgend etwas Unbekanntem, doch Furchtbarem und Gefährlichem" (Dostojewski 1999:154).

Dostojewski redet hier von der Angst hinter allen Ängsten. Mit der Metapher „die ganze Seele bibbernd in der Kehle" enspricht er ganz der oben gezeigten Bedeutung von *næphæsch*, dem biblischen Zentralbegriff für „Seele" und „Mensch". *næphæsch* ist der zutiefst bedrohte Mensch mit dem unendlichen Verlangen nach Leben, nach Atem und Nahrung, Schutz und Geborgenheit. Als existenziell Bedrohter ist der Mensch in existenzieller Angst.

2.3.1.1. Die Angst hinter den Ängsten

Wolfhart Pannenberg nennt den Menschen wesenhaft „exzentrisch", nämlich

> „bezogen auf ein anderes seiner selbst, [...] ein anderes jenseits aller Gegenstände seiner Welt, das zugleich diese ganze Welt umgreift und so dem Menschen die mögliche Einheit seines Lebensvollzuges in der Welt und trotz der Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer Einwirkungen verbürgt" (Pannenberg 1983:66).

Es sei aber

> „jede gedankliche Bestimmung dieses Unendlichen durch Begriffe wie Weltgrund, Absolutes, Gott, [...] wieder endlich und also überschreitbar, negierbar, wie andere endliche Vorstellungen auch. Das bedeutet, daß der Bezug der exzentrischen Existenz des Menschen zum Unendlichen oder Unbedingten jeweils nur in Vermittlung durch einen endlichen Inhalt gegeben ist. Umgekehrt läßt sich aber auch sagen, daß alle menschliche Beziehung zu endlichen Gegenständen schon einen Bezug zum Unendlichen impliziert, also letzten Endes religiös fundiert ist. [...] Der Weg des Menschen zu der (göttlichen) Wirklichkeit, in der

> er sein exzentrisches Dasein letztlich gründen und so seine Identität gewinnen kann, ist also vermittelt durch die Erfahrung der äußeren Welt“ (:67).

Dies gilt insbesondere für die menschliche Angst. „Das Gefühl des Verlorenseins ist dem Menschen in seinem Ursein mitgegeben, und es lebt in ihm als Angst“ (Haendler 1960:132). Der Mensch ist ein Wesen in Angst - Angst bestimmt die menschliche Existenz; sie *ist* existenziell. Im Tiefsten richtet sich die existenzielle Angst gegen Gott. „In der Angst, die Liebe Gottes zu verlieren, besteht das ganze menschliche Problem, die ganze Psychologie. Selbst wenn man nicht an Gott glaubt, zittert man davor, seine Liebe zu verlieren“ (Tournier 1959:303). Der Mensch ist Gott durch die Sünde so entfremdet, dass er ihn gar nicht kennt, sofern Gott sich ihm nicht selbst offenbart. Andernfalls begegnet „Gott“ nur als die absolute Übermacht oder als die Unheimlichkeit des unfassbaren Nichts. Die existenzielle Angst hat im Gegensatz zur Furcht darum keinen Gegenstand, den sie konkret benennen könnte. Sie ist gleichzeitig die Angst vor dem Absoluten wie auch „das existentielle Gewahrwerden des Nichtseins“ (Tillich 1968:41,44). „[D]en Gott, der wirklich Gott ist, ins Auge fassen können, heißt auch, die absolute Drohung des Nichtseins ins Auge zu fassen. Das ‘nackte Absolute’ [...] erzeugt die [...] ‘nackte Angst“ (:44).

2.3.1.2. Die Dreidimensionalität der Existenzangst

Das übermächtig Absolute präsentiert sich Paul Tillich zufolge in den Fragestellungen der *Endlichkeit*, des *Sinns* und der *Schuld* . Die existenzielle Angst sei darum dreidimensional und als die *Angst des Schicksals und des Todes*, die *Angst der Leere und des Sinnverlustes* und die *Angst der Schuld und der Verdammnis* zu beschreiben (:46).

> „Die drei Typen der Angst sind derart ineinander verwoben, daß der eine die vorherrschende Farbe bestimmt, alle aber an der Färbung des Zustandes der Angst teilhaben. Sie alle und die ihnen zugrunde liegende Einheit sind existentiell, das heißt, sie sind enthalten in der Exitenz des Menschen als Menschen, in seiner Endlichkeit und Entfremdung. Sie werden radikal in der Situation der Verzweiflung, zu der sie alle beitragen“ (:59).[43]

Die *Angst des Schicksals und des Todes* sei die Angst angesichts der Zufälligkeit des Daseins, der stets gegenwärtigen Endlichkeit (:49). Der Tod ist „allgegenwärtig und erzeugt die Angst, selbst da, wo eine unmittelbare Todesdrohung fehlt“ (:50). Die *Angst der Leere und Sinnlosigkeit* dominiere in der Moderne: „Wir stehen unter der Drohung des geistigen Nichtseins. Die Drohungen des moralischen und ontischen Nichtseins sind auch vorhanden, aber sie sind nicht

[43]Die existenzielle Trias „Endlichkeit, Sinn und Schuld“ findet sich auch in der Anthropologie Brunners: „[D]as Menschlich-Wesenhafte ist die Gottesbeziehung. Die Freiheit aber, die der Mensch auch als Sünder noch hat, vermag nicht, ihn vor dem Endfiasko, vor dem Gericht und dem ewigen Tod zu retten. Was ist ein Sinn, der im Unsinn endet? Was ist ein Leben, dessen Fazit der Tod, der ewige Tod ist?“ (Brunner 1941:275-276).

selbständig und nicht herrschend“ (:66). Die *Angst der Schuld und Verdammung* folge aus dem Faktum der Verantwortlichkeit (:56-57).

Obwohl Tillich diese Gesichter der Angst für die dreidimensionale Ausprägung der *einen* existenziellen Angst hält, misst er ihnen doch unterschiedliches Gewicht zu. Die *Angst der Schuld und Verdammung* wiege am schwersten, da sie unumgänglich sei (:59):

> „Der Selbstmord kann von der Angst des Schicksals und des Todes befreien - wie die Stoiker wußten. Aber er kann nicht von der Angst der Schuld und Verdammnis befreien - wie die Christen wissen. [...] Schuld und Verzweiflung sind qualitativ, nicht quantitativ unendlich. Sie haben unendliches Gewicht und können durch einen endlichen Akt ontischer Selbstverneinung nie entfernt werden. Das macht die Verzweiflung verzweifelt, nämlich unausweichlich“ (:60).[44]

Nach Emil Brunner liegt der Zusammenhang zwischen der *Angst der Leere und Sinnlosigkeit* und der *Angst des Schicksals und des Todes* in der Relativität des Sinnhaften. Immer, wenn die jeweils nächste Seite im Buch der Geschichte aufgeblättert werde, gehe mit ihr der Sinn verloren,

> „verdeckt, verschüttet, zerstört durch den radikalen Unsinn. Die Quintessenz des radikalen Unsinns aber ist: der Tod, das Nichts als Generalerbe alles Lebenden, das Endziel aller ‘sinnvollen’ Entwicklungen, die Frucht aller Reifungen - er, das grauenhafte Nichts. Darum bleibt als letztes: was uns betrifft, so ist das Resultat dieses Menschenlebens: ‘Wir verbringen unsere Jahre wie ein Geschwätz’. Alles ist eitel“ (Brunner 1941:492-493).

„[S]treng, unauflöslich“ seien in der Bibel Sünde, Gesetz und Tod zusammengeordnet. Der Gedanke an den Tod sei „vom Gedanken an den Zorn Gottes nicht zu trennen“. Die Angst davor sei die Wirkung der Sünde (:490). „Die Angst vor dem Tod durchdringt das ganze Menschenleben. Die Lebensangst ist immer Todesangst.“ Der Tod „beherrscht die Totalität der menschlichen Existenz“ (:491).

> „Ohne diesen Stachel möchte vielleicht das Sterben ‘etwas Natürliches’ sein - vielleicht ein ‘Hinüberschlummern’. Wir wissen es nicht. Wir wissen bloß, daß wir als Sünder diesen Stachel des Todes verspüren, daß darum das Sterben des Menschen etwas so ganz anderes, etwas so viel Furchtbareres ist als das irgendeiner anderen Kreatur. Hinter dieser Angst steht [...] die Angst vor dem richtenden Gott. Das böse Gewissen und die Todesangst lassen sich nicht auseinanderhalten. Sünde, böses Gewissen, Gesetz - das heißt der gnadenlos fordernde Gott - und der Zorn Gottes stehen in einem unauflösbaren existenzmäßgen Zusammenhang“ (:490-491).

„[D]ie einzige Möglichkeit, den Tod nicht zu verharmlosen, sondern ihn zu sehen, wie er ist, [...] ist der Glaube an den, der in seinem Sterben die ganze Furchtbarkeit des Todes und zugleich die noch größere Herrlichkeit und Macht der göttlichen Liebe offenbart hat“ (:496).

---

[44] Ähnlich Brunner: „Der unbedingten Verantwortlichkeit entrinnt keiner, auch der nicht, der sie leugnet“ (Brunner 1941:290).

Nach Tillich ist *Furcht* im Unterschied zur Angst auf ein Objekt gerichtet. Die existenzielle Angst sei nicht nur die Furcht vor dem Unbekannten, da dieses ja erforscht werden könne, sondern der paradoxe Gegenstand der Angst sei vielmehr das Unerforschliche selbst (:42). Weil die existenzielle Angst darum unermesslich sei, gelte: „Wer in der Angst ist, ist ihr, insofern sie reine Angst ist, ohne Hilfe ausgeliefert" (:41). Die Angst befinde sich unter der Oberfläche der Furcht: „Es ist die Angst, das eigene Sein nicht bewahren zu können, die jeder Furcht zugrundeliegt und die das furchterregende Element in ihr ist" (:43). Die Funktion der Furcht sei die Objektivierbarkeit der Angst, denn durch das vorfindliche Objekt werde die Erfahrung nackter Angst verhindert: „Die Situation treibt das angstvolle Subjekt, Objekte der Furcht zu bilden. Die Angst strebt danach, Furcht zu werden, denn der Furcht kann durch Mut begegnet werden" (:44). Die Abwehr der Angst durch Objektivierung werde somit deckungsgleich mit der Abwehr des absoluten Gottes durch die Schaffung von Götzen (:44).

Nach Tillich bringt die existenzielle Angst die „Situation der Verzweiflung" hervor (:59). In dieser Ausdrucksweise zeigt sich Tillichs Kierkegaardrezeption (vgl. auch :60, oben zitiert). In der Tat lassen sich Kierkegaards Grundformen der Verzweiflung nahtlos mit Tillichs Ontologie der Angst zusammenfügen.

2.3.2. Die Grundformen der Verzweiflung

Wie später Buber hat auch schon Kierkegaard den Geist des Menschen in der Beziehung angesiedelt. Während Buber aber den *inter*personalen Aspekt der Beziehung fokussiert, denkt Kierkegaard vornehmlich über den *intra*personalen nach. Kierkegaard zufolge gilt:

> „Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst. Doch was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [...]. Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit, kurz: eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien" (Kierkegaard 1997:13).

Das Selbst des Menschen ist nach Kierkegaard also ein trinitarisches Verhältnis. Theologisch gesehen hat das seinen Grund in der Gottesbildlichkeit des Menschen.

2.3.2.1. Die trinitarische Struktur des Geistes

Zu recht hat Delitzsch aus der göttlichen Trinität auch die Dreifaltigkeit des menschlichen Geistes abgeleitet (Delitzsch 1861:166-167): „Es gibt überhaupt keinen Act des menschlichen Geistes, in welchem nicht irgendwie der trinitarische Process sich abschattete", meinte er sogar (:169). In der Bibel sei der trinitarische Prozesss „unter den Gesichtspunkt der Liebe" gestellt (:172). Schon Augustin begründete die göttliche Trinität mit dem Wesen der Liebe („*ubi amor, ibi trinitas*"): Liebe sei durch zwei Liebende und den Geist der Liebe konstituiert, der

sie verbinde (Sauer 1949:19). Nach Delitzsch gilt dassselbe schöpfungstheologisch auch für die Gottesbildlichkeit des Menschen: „Gott ist ja die Liebe und der Geist des Menschen ist der Einhauch dieses Gottes, darum ist das Leben des Geistes Liebe und nichts befriedigt ihn wahrhaft, als die Liebe, aus der er entsprungen“ (Delitzsch 1861:174). Das trinitarische Wesen des menschlichen Geistes kommt zur Erfüllung, wenn die Liebe Gottes ihn erfüllt. Diese teilt sich dem menschlichen Geist als eine pneumatische Wirklichkeit durch Gottes Heiligen Geist mit (Piennisch 1995:54).

Der Mensch in der Entfremdung von Gott ist aber bestrebt, die notwendige Synthese in seinem Selbst *ohne* Gott herzustellen. Er sucht verzweifelt sich selbst, aber er kann sich nicht finden, weil er nur durch die Rückkehr zu Gott die wahrgenommene Entzweiung mit sich selbst überwinden könnte (Pannenberg 1983:95). Diese Aporie des menschlichen Bemühens um Selbstwerdung nennt Kierkegaard die „Krankheit zum Tode“ (Kierkegaard 1997) und die Dialektik dieses Verhältnisses bezeichnet er als „Verzweiflung“ (Guardini 1996:65). Der Mensch könne nur durch den christlichen Glauben davon geheilt werden: „[V]on dieser Krankheit geheilt zu sein ist des Christen Seligkeit“ (Kierkegaard 1997:15; vgl. Eibach 1992:173). „[D]er Gegensatz zum Verzweifeltsein ist Glauben“ (Kierkegaard 1997:55).

2.3.2.2. Angst und Sündenfall

Die Verzweiflung der „Krankheit zum Tode“ ist nach Kierkegaard gleichbedeutend mit der Sünde (:87-119). Die Sünde gehe aus der Angst hervor, aber wie das geschehe, müsse unerklärliches Geheimnis bleiben. Die Angst ist Kierkegaard zufolge schon vor dem Sündenfall vorhanden (Kierkegaard 1996:53-54). Den ersten Menschen war ein Verbot gegeben, das Gott mit einer Drohung bekräftigte: „[V]on dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben“ (Gen 2,17). Nach dem Bericht der Bibel kannte der Mensch also bereits vor dem Fall sowohl den Tod als Möglichkeit als auch das Wissen um die Grenze der Heiligkeit Gottes. Ihm war durch die Schöpfung ein Empfinden für Gefahr eigen. Diese Angst stand nicht im Gegensatz zur Geborgenheit und diente dem Leben. Der Mensch braucht sie offensichtlich.

Nach dem Fall herrscht aber eine andere Angst vor. Die Vertrauensbeziehung zu Gott ist zerbrochen. Der Mensch versteckt sich vor Gott. Zuvor half die Angst, ihn in der Nähe Gottes zu halten. Jetzt treibt die Angst ihn von Gott weg. Der Mensch flieht vor Gott und sucht gleichzeitig sehnsuchtsvoll nach der Geborgenheit, die er verloren hat.

Weil schon Adam und Eva keine Vorstellung davon haben konnten, was „des Todes sterben“ bedeutet, besaß nach Kierkegaard ihre Angst keinen Gegenstand, sondern sie hätten

sie als Angst vor „Etwas, das Nichts ist“, erlebt (Kierkegaard 1996:50-54). Da dies auch nach dem Fall für das Wesen der Angst kennzeichnend bleibe, unterscheidet auch Kierkegaard zwischen Angst und Furcht: Furcht habe im Gegensatz zur Angst einen Gegenstand (:50).

Das Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis stellte die ersten Menschen in die Freiheit der Eigenverantwortung: Sie waren nun in der Lage, „ja“ oder „nein“ zu Gottes Befehl zu sagen - sie waren befähigt und genötigt zur Entscheidung. Dass die Entscheidung gegen den Gehorsam ausfiel und dadurch aus der unschuldigen Angst die schuldige Angst nach dem Fall wurde, bleibt nach Kierkegaards Überzeugung unauflösbares Geheimnis (:57). „Wer das In-die-Welt-Kommen der Sünde logisch erklären will, der begeht eine Torheit, die nur solchen Leuten einfallen kann, die lächerlich darum besorgt sind, auch ja eine Erklärung zu bekommen“ (:59). Emil Brunner meint, indem er sich Kierkegaard anschließt, die Sünde sei „allen genetisch-psychologischen Bedingungen gegenüber ein novum, ein Sprung, das Unerklärbare der Entscheidung“ (Brunner 1941:415).

> „Nur wer verstanden hat, daß die Sünde unerklärlich ist, weiß, was sie ist. Die Sünde [...] ist das eine große negative Mysterium unserer Existenz, von dem wir nur eines wissen: daß wir dafür verantwortlich sind, ohne Möglichkeit, die Verantwortlichkeit auf irgend etwas außer uns abzuwälzen“ (:125).[45]

Das Geheimnis von Schöpfung und Fall offenbare sich nicht weiter als bis zu der Erkenntnis: „Immer wo Menschen sind, da ist beides, der göttliche Ursprung und der Abfall von ihm, das Gottesbild und seine Zerstörung, das ist ‘der Mensch im Widerspruch’“ (:417).

„Die Sünde kam in die Angst hinein, und sie brachte die Angst wiederum mit“, behauptet Kierkegaard (Kierkegaard 1996:63). Seither erlebe der Mensch die „Möglichkeit“, nämlich die Freiheit des Entscheidens, als Überforderung. Er erfahre seine Freiheit wie einen Abgrund, der ihn schwindelig mache. Weil der Mensch den Schwindel der Freiheit nicht ertrage, gebe er sie auf: „In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder.“ Daraus entstehe die Schuld des Menschen (:72).

2.3.2.3. Kierkegaards hamartologische Typologie

Kierkegaard nennt vier Erscheinungsformen der „Krankheit zum Tode“ . Er bezeichnet sie in Gegensatzpaaren als die Verzweiflung der *Endlichkeit* und der *Unendlichkeit* sowie der *Möglichkeit* und der *Notwendigkeit* und beschreibt sie folgendermaßen (Kierkegaard 1997:32-46):

1. *Verzweiflung der Endlichkeit.* Sie sei das Gegenteil der Individualität, „indem man sich vollkommen verendlicht, so dass man, anstatt ein Selbst zu sein, eine Zahl geworden ist,

[45] Ähnlich argumentiert auch Bonhoeffer: Der Sündenfall sei sowohl unerklärbar als auch unentschuldbar (Bonhoeffer 1989:97-98). „Jeder Versuch der Begreiflichmachung ist immer nur die Anklage, die das Geschöpf gegen den Schöpfer schleudert“ (:111).

ein Mensch mehr, eine Wiederholung mehr von diesem ewigen Einerlei.“ Diese Form der Verzweiflung werde „in der Welt nun so gut wie gar nicht bemerkt. [...] Hier gibt es keine Störung, keine Schwerigkeit mit seinem Selbst und dessen Verunendlichung, dieser Mensch ist abgeschliffen wie ein Kieselstein, kurant wie eine gangbare Münze.“ Er sei „just der Mensch, wie es sich schickt.“ (Kierkegaard 1997:36-37).

2. *Verzweiflung der Unendlichkeit.* Sie sei gekennzeichnet durch die Grenzenlosigkeit der Fantasie, „das Medium der Verunendlichung“ (:33). Deren Dominanz bewirke, dass sie den Menschen „von sich selbst entfernt und ihn so daran hindert, zu sich selbst zurückzukehren. Wenn das Gefühl solcherart phantastisch wird, dann verflüchtigt sich das Selbst nur mehr und mehr““ (:33-34). Der Betreffende „wird in gewisser Weise verunendlicht, jedoch nicht dergestalt, dass er mehr und mehr er selbst wird, sondern so, dass er sich selbst mehr und mehr verliert“ (:34). So könne „schließlich das ganze Selbst phantastisch werden. [...] Das Selbst führt dann eine phantastische Existenz in abstrakter Verunendlichung oder in abstrakter Isolation, ständig ohne sein Selbst, von dem es sich nur immer weiter entfernt“ (:35).[46]
3. *Verzweiflung der Möglichkeit.* Das Selbst verliere sich in der Möglichkeit, wenn es „nichts Notwendiges hat, zu dem es zurück soll. [...] Ein solches Selbst wird eine abstrakte Möglichkeit, es zappelt sich in der Möglichkeit müde“. Dem Selbst erscheine die Möglichkeit auf diesem Weg immer größer, aber „nichts wird wirklich“ (:39). Das Selbst springe von Möglichkeit zu Möglichkeit. Was ihm fehle, sei die Notwendigkeit (:40). Nach Pannenberg hat Kierkegaard „dasselbe Phänomen im Blick, das heute als Selbsttranszendenz des Menschen oder auch durch Ausdrücke wie Weltoffenheit oder Exzentrität gekennzeichnet wird“ (Pannenberg 1983:94).[47]

---

[46]Durch die Trennung des Menschen von Gott sei „auch seine Stellung zum Mitmenschen und zur Welt eine verkehrte“, findet Brunner. „Er ist jetzt in falscher Weise ein ‘Einzelner’ - das Mitsein mit den anderen ist zerbrochen, und gleichzeitig ist er in verkehrter Weise ein ‘Nichteinzelner’: ein unselbständiges Gattungswesen“ (Brunner o.J.:138). Der Mensch unter der Sünde werde „hin und her gerissen zwischen zwei entgegengesetzten Strebungen, der Kontraktion auf sich selbst und der Expansion in die Welt, zwischen Unabhängigkeitsbegehren und Selbstwegwerfung und Verstrickung in die Dinge dieser Welt [...], zwischen hochmütiger, egoistischer Absonderung und selbstvergessener Preisgabe. Insbesondere ist das Verhältnis zum andern Menschen von dieser süchtigen Zerspaltung etroffen.“ Das führe „entweder in ein Herrseinwollen über den Anderen in süchtiger Herrschaftlichkeit oder ein Sichverlieren an den Anderen in süchtiger Hörigkeit“ (233). Es ist schicksalhafte Wirkung des Daseins unter der Sünde, dass der Mensch die Sozialität auf Kosten der Individualität verwirklicht und die Individualität auf Kosten der Sozialität.

[47]Pannenberg bezieht den Satz zwar auf die Verzweiflung der Unendlichkeit, aber nach Meinung d. Verf. trifft die Aussage besser auf die Verzweiflung der Möglichkeit zu, was durch den Befund der heutigen Persönlichkeitsforschung nahegelegt wird. Dort erscheint die Verzweiflung der Möglichkeit nämlich unter den Begriffen „Offenheit für Erfahrungen (Openness)“ (Andresen 2002:76), „Selbstaktualisierung“ (Fiedler 2003:117) oder „Unkonventionalität“ (Dieterich 2003:47-48) und die Worte „Weltoffenheit“ und „Exzentrität“ entsprechen recht gut deren inhaltlicher Beschreibung.

4. *Verzweiflung der Notwendigkeit:* „Der Determinist, der Fatalist ist verzweifelt und hat als Verzweifelter, da alles für ihn Notwendigkeit ist, sein Selbst verloren. Es geht ihm wie dem König, der Hungers starb, weil sich alle Nahrung in Gold verwandelte“ (:44). Auch „Spießbürgerlichkeit, Trivialität“ fehle es „wesentlich an Möglichkeit“ (:45).

Um die Selbstwerdung zu erwirken, müsse der Mensch zur Synthese dieser dialektischen Gegensatzpaare gelangen (Kierkegaard 1997:32). Das gelinge aber nur durch den Gottesbezug. Das Gegenteil von Verzweiflung (:93) und in seiner Vollendung der Zustand, „in dem es überhaupt keine Verzweiflung gibt“, sei erreicht, wenn „das Selbst durchsichtig in jener Macht [gründet], die es setzte. Diese Formel ist wiederum [...] die Definition von Glaube“ (:151).

Nach dem Modell Kierkegaards vollzieht sich die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen also im Kontinuum der beiden Gegensatzpaare „Endlichkeit“ und „Unendlichkeit“ sowie „Möglichkeit“ und „Notwendigkeit“ und die Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, diese zur Synthese zu bringen. Dies könne aber nur gelingen, wenn der Mensch sich in seiner Gottbezogenheit wahrnimmt und sie durch den christlichen Glauben realisiert (Abbildung 5).

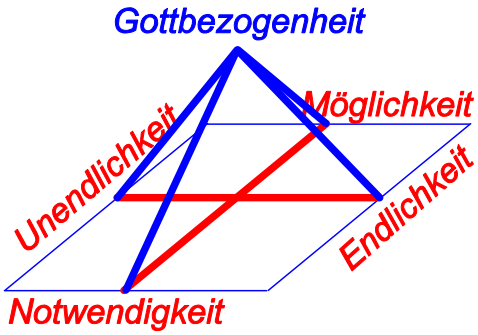


Abbildung 5: Das durch die beiden dialektischen Gegensatzpaare vorgegebene Kontinuum der Persönlichkeitsentwicklung , das Kierkegaard zufolge den Menschen in der Verzweiflung belässt, wenn er nicht durch den Glauben zur Synthese gelangt.

2.3.3. Zur theologischen Relevanz der Typologie Kierkegaards

Kierkegaards „Analysen von Angst und Verzweiflung [können] in unserem Jahrhundert als paradigmatisch für die phänomenologische Beschreibung von Stimmungen gelten“, resümiert Pannenberg (Pannenberg 1983:247), und Brunner ist sogar der Meinung, dass Kierkegaard mit seiner soeben beschriebenen hamartologischen Typologie „alles, was sonst etwa an Versuchen der Charakterologie bisher vorgelegt worden ist, weit unter sich“ gelassen habe (Brunner 1941:322).

2.3.3.1. Charakter als Erscheinungsform der Sünde

Brunner zufolge ruht Kierkegaards ganze Charakterologie „auf der Basis des christlichen Menschenverständnisses“ (:323). Unter Charakter sei das zu verstehen, „was Menschen voneinander unterscheidet, [...] in der Weise der Selbstbestimmung, des sich selbst Gepräge-Gebens“ (:308). Zum Charakter des Sünders gehöre es, „daß er immer in sich gespalten ist. [...]

Der Mensch ist ver-zwei-felt, er ist immer gespalten, auch wenn er es selbst nicht weiß. Der stärkste Ausdruck dieser Ver-zwei-flung ist die Unfähigkeit, irgend etwas ganz zu wollen“ (:315-316). Der Charakter sei

> „in sich selbst und notwendig etwas Zweideutiges. [...] Das ist die Zweideutigkeit des Charakters, daß wir zwar nicht umhin können, uns selbst ‘gemäß etwas’, gemäß irgendeiner Idee des Seinsollenden oder des zu uns Passenden zu bestimmen, und doch, durch die Sünde, verhindert sind, diese Selbstsetzung auch wirklich durchzuführen [...]. Warum hat der Charakter diese Zweideutigkeit? Weil er ein Ersatzprodukt ist, ein menschliches Surrogat für die gottgegebene Bestimmung“ (:317-318).

Der Begriff des Charakters sei „kein direkt theologischer“ und dürfe doch, „um der theologischen Bestimmungen willen, nicht übersprungen werden [...]. Er bezeichnet nichts anderes als die verschiedenen Erscheinungsformen des Sünders, das, worin die Menschen nicht als geschaffene, sondern als sündige voneinander geschieden sind“ (:324). Das *cor incurvatum in se ipsum* manifestiere sich darin. Der Mensch müsse als Folge des Sündenfalls „unablässig sein Selbst oder sich selbst suchen. Statt um Gott kreist jetzt die menschliche Lebensbewegung um das - verlorene und darum gesuchte - Selbst“ (:231). Das sei die Verzweiflung, „die Kierkegaard in seiner Krankheit zum Tode als den Zustand des gefallenen Menschen in theologischer Ontologie und Psychologie, als Zerfall der ursprünglichen Einheit der Urelemente des menschlichen Seins darstellt“ (:231).

2.3.3.2. Urstandslehre und Christologie

„Auch als Sünder ist der Mensch nur aus dem ursprünglichen Gottesbild verständlich - nämlich als der im Gegensatz zu ihm lebende“ (Emil Brunner, zit. in Pannenberg 1983:52). Pannenberg hält diesen Satz Brunners für „den Schlüssel zum Verständnis des Titels ‘Der Mensch im Widerspruch’“, den Brunner seiner Anthropologie gegeben hat (Pannenberg 1983:52). Brunner habe an der völligen Zerbrochenheit der Urständlichkeit festgehalten. „Diese Konzeption E. Brunners geht [...] auf Sören Kierkegaard zurück, der in seinem ‘Begriff Angst’ 1844 die Urstandslehre zu erneuern suchte“ (:52). Kierkegaard habe sich damit gegen *Schleiermachers Kritik an der Urstandslehre* gewandt (:98). Schleiermacher hatte als erster einen Urstand „in zeitlicher Datierung vor dem Fall als Gegenstand eines Glaubenssatzes“ abgelehnt (Wrzecionko 1999:1211) und „gegen die biblische Sündenfallgeschichte den Einwand erhoben, es sei nicht möglich, sich eine Entstehung der Sünde bei Adam und Eva vorzustellen ‘ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit’“ (Pannenberg 1983:98). „Denn wenn wir auch in dem Leben der ersten Menschen eine Zeit ohne erscheinende Sünde annehmen müssen: so führt doch jede erste Erscheinung derselben auf eine sündliche Vorbereitung zurück“, meinte Schleiermacher (Schleiermacher 1968:60). Pannenberg stimmt dem zu und wendet gegen

Kierkegaard ein: „[S]etzt nicht auch die Angst um sich selber, das schwindelnde Gefühl sich selbst überlassener Freiheit, schon die Sünde voraus, die darin besteht, daß der Mensch sich selbst Zentrum und Maßstab seines Lebens ist?“ (Pannenberg 1983:99). Damit blendet Pannenberg aber Kierkegaards zentrales Postulat aus, dass der Einbruch der Sünde in die Angst ein unerklärlicher *qualitativer Sprung* sein müsse (Kierkegaard 1996:39).

Nach Pannenberg äußert sich in der Angst „ein Daseinsverständnis, das in der Sorge des Menschen um sich selber sein zentrales Thema hat“ (Pannenberg 1983:99). Die Sorge um sich selbst bedeute aber, dass wir „schon nicht mehr aus einem unser Verhalten tragenden Vertrauen, sondern im Streben nach Sicherung [leben]. Wo solches Streben nach Sicherung und Verfügung über die Bedingungen unseres Lebens uns ganz beherrscht, da wird unser Leben vom *amor sui*, von der Sünde regiert“ (:100). Daraus folgert Pannenberg, „daß Angst bereits selber als Ausdruck der Sünde zu verstehen ist und nicht, wie Kierkegaard wollte, eine ‘Zwischenbestimmung’ im Übergang von einer urspünglichen Unschuld zur Sünde bilden kann“ (:100). Diese Argumentation wirkt eigenartig dichotom. Demnach wäre Vertrauen vollkommene Angstlosigkeit. Dies entspricht nicht der Realität, denn auch Vorsicht, Respekt und Ehrfurcht sind Formen der Angst. Das Fehlen eines Strebens nach Sicherheit ist Leichtsinn. Ebenso sieht Pannenberg das Besorgtsein anscheinend nur unter negativem Vorzeichen; den Aspekt des liebevollen Für-sorgens, das auch nicht ohne die Angst um den anderen und um die gute Beziehung zu ihm sein kann, scheint er nicht wahrzunehmen.[48]

Pannenberg selbst weist demgegenüber auf Augustin hin, der lehrte: „Das Begehren ist nicht als solches böse, sondern nur dasjenige Begehren ist Sünde, das Ausdruck des die Ordnung der Natur verkehrenden Hochmuts ist.“ Das Begehren als solches ist aber die *Emotion* als solche, weil Emotionen „bedürfnisrelevante Bewertungszustände“ sind (Scheele 1990). Das gilt auch für Angst und Besorgnis. Begehren ist Motiviertsein. Dieses richtet sich auf das, was der Mensch braucht. Affekte sind die Signallampen unserer Bedürfnisse. Die Bedürfnisse wiederum weisen über sich selbst hinaus auf das tiefste Bedürfnis, in Gott geborgen zu sein: „[Z]u dir hin hast du uns erschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe finde in dir“

[48]Diesen ganz positiven Aspekt von Angst und Sorge hat Bertolt Brecht sehr schön in dem Gedicht “Morgens und abends zu lesen“ zum Ausdruck gebracht: „Der, den ich liebe, hat mir gesagt, daß er mich braucht. Darum gebe ich auf mich acht, sehe auf meinen Weg und fürchte von jedem Regentropfen, daß er mich ihm erschlagen könnte.“ (Brecht 2002:94). Dass die liebevolle Sorge um das Du auch und gerade unser Verhältnis zu Gott meint, zeigt die ungewöhnliche, aber insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Menschwerdung Gottes („Wie soll ich dich empfangen und wie begeg’n ich dir?“!) durchaus neutestamentliche Überlegung Bubers auf: „Daß du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, daß Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott, um zu sein, und Gott braucht dich - zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist. [...] Die Welt ist nicht göttliches Spiel, sie ist göttliches Schicksal. Daß es die Welt, daß es den Menschen, daß es die menschliche Person, dich und mich gibt, hat göttlichen Sinn“ (Buber 1997:99).

(Augustinus 1965:63). In diesem Sinne gilt: „Auf unserem Weg zu Gott sind die Affekte nach Augustin die Füße, die uns entweder Gott näherbringen oder uns von ihm entfernen, ohne die wir aber den Weg nicht gehen können“ (Pannenberg 1983:252).

Wenn Pannenberg überlegt, dass „die Vorstellung eines durch die Sünde verlorenen Urzustandes der Gottverbundenheit nur haltbar zu sein [scheint], wenn man ihn auch als historischen Anfangszustand der Menschheitsgeschichte zu behaupten vermag“ (Pannenberg 1983:53-54), ist ihm recht zu geben. Denn

> „[d]ie Rede von einem Verlust setzt eben doch immer einen Zustand voraus, der dem Verlust voranging, und dann muß auch die Frage zugelassen werden, ob es einen solchen Zustand tatsächlich gegeben hat oder nicht. [...] Ein Verlust von etwas, das nie vorhanden war, kann nicht stattfinden“ (:54).

Ebenfalls zutreffend ist Pannenbergs Erkenntnis, dass Kierkegaard „die Lehre von einem vollkommenen Urstand oder Ursprung des Menschen als Voraussetzung der menschlichen Verantwortlichkeit und damit auch für die Verzweiflung selber betrachtete“ (:96). Pannenberg selbst lehnt diese Option aber ab:

> „Die [...] Erfahrung des faktischen Versagens bis hin zur Untreue des Menschen im Verhältnis zu seiner menschlichen Bestimmung besagt nicht, daß sie schon einmal realisiert war und nun als verlorene unwiederbringlich hinter ihm liegt. Das wäre nur einer mythischen Denkform, nicht der geschichtlichen Erfahrung des Menschen von seiner Welt und sich selbst angemessen“ (:55).

Damit entzieht Pannenberg allerdings der Christologie den Boden, da diese zum Doketismus verblasst, wenn der *Ernst des Kreuzes* nicht seine volle Entsprechung im *Ernst der Sünde* hat. Der Absolutheitswert des Erlösungstodes Jesu Christi ist durch den Absolutheitswert der menschlichen Sünde bestimmt.“[I]st ein Mensch schuldig, dann ist er unendlich schuldig“ (Kierkegaard 1996:188). Dieser Absolutheitswert kann wiederum nur dann angenommen werden, wenn die Sünde als frei verantworteter und unerklärlicher Entscheidungsakt des Menschen begriffen wird. Damit die Sünde ihr volles Gewicht erhält, darf es weder eine Begründung für sie geben, denn „[k]önnten wir das Warum beantworten, so wären wir nicht Sünder. Wir könnten etwas anderes verantwortlich machen“ (Bonhoeffer 1989:112). Noch darf die Sünde ohne Anfang sein, da auch dies einer Begründung gleich käme, nämlich der Behauptung, dass die Sünde letztendlich aus der Schöpfung selbst hervorgehe.

Pannenberg kann Kierkegaards Verständnis des Sündenfalls nicht nachvollziehen:

> „[W]ie soll der Mensch durch seine Freiheit [...] jene Synthesis [...] vollziehen können? Realisierbar ist solcher Vollzug dann in der Tat nur als Glaube, wie Kierkegaard [...] ausführt. Aber Glaube ist nicht eine der Freiheit des Menschen von ihm selber her offenstehende, sondern immer nur eine ihm von Gott eröffnete Möglichkeit. Wie ist es dann dem

> sich selber überlassenen Menschen möglich, der Verzweiflung zu entgehen?“ (Pannenberg 1983:96).

Hier zeigt sich, dass Pannenberg völlig an der zentralen Bedeutung des qualitativen Sprungs für Kierkegaard vorbeigeht. Für Kierkegaard ist sowohl die Verzweiflung der Sünde ein unerklärliches und menschlich unlösbares Problem wie auch der Glaube, die einzige Erlösung daraus, unerklärlich und nur als Wirkung der göttlichen Gnade zugänglich ist. Pannenberg scheint nicht zu verstehen, dass es dem „sich selber überlassenen Menschen“ Kierkegaard zufolge in der Tat durchaus *nicht* möglich ist, der Verzweiflung zu entgehen!

Pannenberg wirft Brunner vor, er präsentiere einen „verkürzte[n] Kierkegaard“ (:129), aber er selbst „verkürzt“ diesen anscheinend um den theologischen Dreh- und Angelpunkt, indem er Kierkegaard rein philosophisch zu verstehen versucht. Im Gegensatz zu Brunner übersieht er, dass Kierkegaard nichts anderes als eine stringent auf dem Dogma von Fall und Erlösung aufbauende *biblisch-theologische* Anthropologie entwickelte.[49]

2.3.3.3. Ein biblisch-anthropologisches Basiskonzept

„Kierkegaard ist der einzige große Denker, welcher die Formeln für eine Auseinandersetzung des Christentums mit dem Geist des 19. Jahrhunderts vollmächtig gefunden hat. Dies ist der tiefste Grund seiner bleibenden Wirkung“, findet Kierkegaards Biograf Hayo Gerdes (Gerdes 1966:25). Brunner meinte, „daß die Theologie der Gegenwart [...] Kierkegaard mehr verdanke als irgendeinem Theologen oder Philosophen seit Martin Luther“ (Zahrnt 1968:87). Obwohl Kierkegaard insbesondere via Karl Barths Rezeption bedeutenden Einfluss auf die Theologie des 20. Jahrhunderts gewann, scheint er aber noch mehr von der *Existenzphilosophie* aufgenommen worden zu sein, wobei allerdings „der von Kierkegaard schlechterdings entscheidende Bezug seiner Existenzdialektik auf das Christusgeschehen weitgehend eleminiert worden“ ist (Kantzenbach 1968:62-63).

Das existenzialistische Verständnis von Sünde bei Kierkegaard, das ihre psychologische Seite bereits konkret beschreibt, war Produkt der Synthese neutestamentlich-reformatorischer Dogmatik mit aufklärerischer Selbstbesinnung.[50] Erst

> „mit der Entwicklung der modernen Deutungen des Menschen als des seiner selbst bewußten Wesens konnte der Widerspruch des Menschen mit sich selber als zentrales Thema der anthropologischen Struktur des Sündenbegriffs hervortreten. Am eindringlichsten ist dieser

[49]Pannenberg meint, der „Anspruch der christlichen Erlösungsbotschaft“ müsse „anthropologisch verifiziert werden.“ So habe es auch Paulus getan. „Gerade durch den anthropologischen Aufweis der Allgemeinheit der Sünde entfaltet die universale Relevanz der Erlösung durch Christus ihre Überzeugungskraft“ (Pannenberg 1983:130). So recht er damit einerseits hat, so falsch wird das Ergebnis bei ihm andererseits, wenn die Christologie zu einer Funktion der Anthropologie verkümmert. Nicht die Christologie ist aus der Anthropologie abzuleiten, sondern, wie bei Brunner, die Anthropologie aus der Christologie.

[50]Pannenberg rekurriert für ersteres auf Augustin und für letzteres auf Kant (Pannenberg 1983:92-93).

> Gesichtspunkt von Sören Kierkegaard durchgeführt worden in seiner Analyse der Phänomene von Angst und Verzweiflung“ (Pannenberg 1983:93).

Dieser neue Ansatz bildete ein ausgezeichnetes Fundament für die Entwicklung einer aus biblischer Anthropologie hervorgehenden ganzheitlichen, lebensrealen *Seelsorgekonzeption*. Gleichwohl erfolgte die naheliegende Rezeption der biblisch-theologisch fundierten „christlich-psychologischen Darlegung[en] zur Erbauung und Erweckung“ (ursprünglicher Untertitel von „Die Krankheit zum Tode“, Kierkegaard 1997) in der Praktischen Theologie offenbar nicht. Wahrscheinlich war der Einfluss von Karl Barths Ablehnung der empirischen Greifbarkeit der Realität von Sünde und Glaubenspraxis zu einem großen Teil schuld daran. Zu recht wendet Pannenberg gegen Barth ein:

> „Was [...] soll man sagen zu einer Botschaft, die Versöhnung und Befreiung verkündet von einem Übel, dessen bedrückende Gewalt und katastrophale Folgen nicht unleugbar vorhanden sind, sondern erst geglaubt werden müssen, damit man sich von ihm befreien lassen kann? Muß einer solchen Botschaft nicht mit dem Hinweis geantwortet werden, daß andere Ketten drückender sind und die Befreiung von ihnen als dringlicher erscheint?“ (Pannenberg 1983:89).

Erst in unseren Tagen hat Eugen Drewermann die pastoralpsychologische Bedeutung Kierkegaards realisiert (Eibach 1992:178-182).

2.3.3.4. Hamartologische Typologie und Pychopathologie

Pannenberg stellt den Zusammenhang zwischen der hamartologischen Typologie Kierkegaards und der Psychopathologie her, indem er schreibt, in der Angst sei

> „das Ich derart auf sich selber zurückgeworfen, daß es sich, mit Kierkegaard zu reden, an seiner eigenen Endlichkeit festhält und gerade so sich verliert. Das geschieht sowohl in der Form der Aggression als auch in Gestalt der Depression. In beiden Fällen wird die Selbstüberwindung und damit der Zugang zur Bildung und Bewahrung eines eigenständigen Real-Ich verfehlt. Ist Angst die fundamentale Erscheinungsform der Sünde im menschlichen Bewußtsein, so sind sowohl die (destruktive) Aggression als auch Flucht und Depression als Ausdruck der Sündhaftigkeit des Menschen zu beurteilen. Die Entscheidungen menschlichen Handelns werden durch solche Stimmungen schon vorweg konditioniert. Muß solche Einsicht nun aber nicht ihrerseits, angesichts der durchgängigen Gegenwart von Angst in allen menschlichen Lebensvollzügen, deprimierend wirken?“ (Pannenberg 1983:147).

Pannenberg macht hier fünf wichtige Aussagen:

1. Sündhaftigkeit und Psychopathologie sind die beiden Seiten derselben Angelegenheit.
2. Die Angelegenheit besteht im Selbstfindungsproblem und um sich selbst zu finden, braucht der Menschen irgendeine Art von Selbst*überwindung*.
3. Das Grundproblem äußert sich in Angst.

4. Die Wege des Menschen, sein Grundproblem zu bewältigen, sind durch die Angst emotional prädisponiert.
5. Wenn hiermit die ganze Lebensrealität des Menschen beschrieben wäre, könnte man deswegen depressiv werden.

Bereits am Begriff *næphæsch* wurde deutlich, dass die Seele des Menschen aus biblischer Warte sowohl unter dem Aspekt der Not als auch unter dem der *Bedürftigkeit* zu sehen ist. Das ist aber auch emotionspsychologisch evident: Wie gesagt sind Emotionen sind als „bedürfnisrelevante Bewertungszustände" zu definieren (Scheele 1990). Bedürfnisse richten sich auf das, was wir zum Leben *brauchen*. Die Bedrohung existenzieller Lebensbedürfnisse erfahren wir darum als *Lebens*bedrohung. Erfahrene Lebensbedrohung ist Angst. Wenn im folgenden das durch Fritz Riemann bekannt gewordene psychopathologische Persönlichkeitsmodell (Riemann 1992) betrachtet werden soll, impliziert somit bereits dessen Benennung „*Grundformen der Angst*", dass es auch noch einen zweiten Weg seiner Beschreibung geben muss, nämlich die analoge Darstellung der „*Grundformen seelischer Bedürfnisse*". Der Verfasser ist der Meinung, dass dies nicht nur hypothetisch denkbar, sondern nach dem heutigen Erkenntnisstand er Persönlichkeitsforschung auch empirisch geklärt ist. Zuvor müssen wir uns aber noch ein Stückweit mit der dunklen Seite der Persönlichkeit befassen, wobei allerdings der Bedürfnisaspekt bereits wieder zur Sprache kommen wird. Im dritten Hauptteil dieser Arbeit soll dann gezeigt werden, dass und wie die Doppelseitigkeit des menschlichen Lebens als postlapsalische und zugleich gnädig erhaltene Existenz auch in der seelischen Grundstruktur des Menschen ersichtlich ist und dass deshalb die dunkle Seite der hamartologischen Typologie Kierkegaards und der psychopathologischen Typologie der Psychoanalyse durch die Grundformen der seelischen Bedürfnisse des Menschen notwendig zu ergänzen ist.

2.3.4. Die Grundformen der Angst

Dass die Grundformen der Verzweiflung bei Kierkegaard mit den Grundformen der Angst bei Fritz Riemann (Riemann 1992) deckungsgleich sind, hat Eugen Drewermann erkannt (Eibach 1992:178-179). Zudem weist Drewermann darauf hin, dass die Angst das verbindende Thema bei Kierkegaard und Riemann sei (Eibach 1992:179).

2.3.4.1. Abgrenzende Anmerkungen zur Hermeneutik Drewermanns

Auch Drewermann meint, dass hinter den neurotischen Grundängsten, die Riemann beschreibt, „eine einzige Angst im Untergrund" zu finden sei. In allen Religionen gehe es insgesamt um die Frage, wie der Mensch aus der Existenzangst heraus wieder in den Garten Eden

zurückkommen könne (Drewermann, Jeziorowski 1991:21). Sünde ist auch Drewermann zufolge „der Versuch, das verlorene Sein in oder mit Gott in ein Sein-wie-Gott umzuwandeln, den verlorenen Gott also durch Vergöttlichung des Menschen wiederherzustellen“ (Eugen Drewermann, zit. in Schwarz 1993:49). Dasselbe sagt er aber auch über die Neurose:

> „Jede Neurose ist ein verzweifelter Versuch der Gottähnlichkeit, das heißt, ein Mensch übersteigt seine Möglichkeiten buchstäblich ins Unendliche, indem er gegen die Angst den verzweifelten Willen setzt, aus sich etwas hervorzubringen, das nach etwas Absolutem aussieht. Damit verformt er sich, überfordert er sich, stürzt wieder zurück in innere Verzweiflung, in Haltlosigkeit, in Minderwertigkeitsgefühle, reagiert darauf wieder mit erneut überhöhten Ideen“ (:43).

Vor dem Hintergrund dieser „psychologisierende[n] Interpretation der Sünde“ (Schwarz 1993:50) entwickelt Drewermann „eine eigene Neurosenlehre“, die bei Riemanns Grundformen der Angst und bei Kierkegaards Grundformen der Verzweiflung ansetzt (Eibach 1992:178-179), denn nach Drewermann sind „Neurosen nicht nur Erscheinungsformen der Angst, sondern zugleich der Verfehlung des Glaubens“ (:179).

Dem ist zwar unbedingt zuzustimmen, aber nur, sofern *Kongruenz* und nicht *Identität* von Neurose und Sünde damit gemeint ist. Ulrich Eibach erkennt allerdings letzteres bei Drewermann und fragt darum kritisch,

> „ob der Begriff Sünde nicht verfälscht wird, wenn eine als Krankheit (Neurose) eingestufte Existenzweise als ’Sünde’ (bzw. Schuld vor Gott) bezeichnet wird. Für Kierkegaard kann Sünde eigentlich gar nicht Gegenstand der Psychologie oder irgendeiner sonstigen Wissenschaft sein, da sie nicht etwas ‘Zwangsläufiges’ ist, sondern durch einen qualitativen Sprung in Erscheinung tritt, der nicht kausal-empirisch oder spekulativ (als notwendig) zu erklären ist. [...] Dieser Sprung kann zumindest nicht psychologisch erklärt werden; allenfalls können die daraus resultierenden Folgen psychologisch beschrieben werden“ (:180).

Da Drewermann Angst und Sünde nicht unterscheide, seien für ihn „Neurosen die primäre Erscheinungsweise der Sünde“ (:181). Zu recht folgert Eibach daraus aber: „Sind Neurosen die konstitutive Erscheinungsweise von Sünde, dann müßte der seelisch gesunde Mensch ‘sündenfrei’ (weil von Neurosen frei) sein“ (:181-182). Wenn man jedoch davon ausgehe, dass jeder irgendwie neurotische Probleme hat, müsste „die Sünde entsprechend dem Grad der seelischen Störungen in schwere und leichte Sünden abstufbar sein. Sollten dann die Menschen mit den schwersten Neurosen auch die größten Sünder sein oder gar die meisten und größten Tatsünden aus sich heraussetzen?“ (:182). Das würde bedeuten, dass Drewermann die spiegelbildliche Gegenposition zur radikal fundamentalistischen Anschauung einnimmt, wie sie zum Beispiel *Jay Adams* vertritt (Adams 1977:23-36): Bei Adams geht die Neurose in der Sünde auf, bei Drewermann die Sünde in der Neurose. Adams spiritualisiert die seelische

Störung, Drewermann psychologisiert die Sünde. Was Eibach als Konsequenz beschreibt, geht gleichermaßen aus beiden Positionen hervor, nämlich eine höchst problematische moralisierende Deutung von Sünde und seelischer Störung.[51]

Es scheint, dass Drewermann an einem wesentlichen Punkt über Tillich hinaus geht: Wenngleich Tillich die pathologische Angst als einen „Zustand der existentiellen Angst unter besonderer Bedingungen" definiert (Tillich 1968:69), betont er doch auch, an die Adresse der Psychotherapeuten gerichtet, dass diese beiden Erscheinungsweisen der einen Angst verschiedene Zugänge benötigten. Die Existenzangst werfe *theologische* Fragen auf, die auch als solche ernstgenommen und beantwortet werden müssten:

> „Mit der Entwicklung der Psychotherapie als einer unabhängigen Methode des Heilens kamen neue Probleme auf, sowohl medizinische wie religiöse. Heute versucht die Psychotherapie aller Schattierungen oft, sowohl an die Stelle des medizinischen Helfens wie an die Stelle der heilenden Macht des göttlichen Geistes zu treten; das erste mehr in der Praxis als in der Theorie, das zweite meist prinzipiell. Der Psychoanalytiker behauptet zum Beispiel, daß er die Negativitäten der menschlichen existentiellen Situation wie Angst, Schuld, Verzweiflung, innere Leere überwinden könne. Aber um diese Behauptung aufrecht zu erhalten, muß der Psychoanalytiker sowohl die existentielle Entfremdung des Menschen von sich selbst wie die Möglichkeit der Wiedervereinigung in der Selbst-Transzendierung leugnen, d.h., er muß die vertikale Linie in der Erfahrung des Menschen negieren. Wenn er das nicht will, weil er sich seines essentiellen Seins als Forderung bewußt ist, muß er die Frage nach der existentiellen Entfremdung akzeptieren. Er muß z.B. bereit sein, zu unterscheiden zwischen existentieller Angst, die durch den Mut, den der göttliche Geist schafft, überwunden, und neurotischer Angst, die durch Psychoanalyse geheilt werden kann" (Tillich 1987:322).

Mit der *Psychologisierung* existenziell theologischer Themen folgt Drewermann dem dem Hauptstrom der Pastoralpsychologie, wo „die Theologie von der Psychologie vereinnahmt wird" (Sons 1995:146) und darum üblicherweise theologische Aussagen „ausschließlich im Horizont des tiefenpsychologischen Paradigmas zu Wort" kommen (:146-147). Das folgt konsequent aus dem hermeneutischen Problem der Reduktion des Gehalts der biblischen Überlieferung (:146) zum tiefenpsychologisch erklärungsbedürftigen symbolhaften Mythos. Scharfenberg fragt nach dem „hermeneutischen Schlüssel" der „symbolischen Interaktionsprozesse" in Kirche und Privatleben (Scharfenberg 1976:43) und meint damit eine rein tiefenpsychologische Deutung (:43-53). Ebenso sieht auch Drewermann den Sinn der Bibelauslegung allein darin, „die existentielle Wahrheit der jeweiligen Symbole tiefenpsychologisch zu erhellen" (Drewermann 1991:20).

Gleichwohl besteht Drewermanns Verdienst darin, auf Kierkegaard basierend und unter Einbeziehung der Erkenntnisse Tillichs den Sündenbegriff theologisch und psychologisch

[51] Vgl. zur Problem der Gleichsetzung von Sünde und Störung am Beispiel der Depression Willberg 2001:35-48.

ernstzunehmen[52], an Kierkegaards Grundformen der Verzweiflung und Riemanns Grundformen der Angst die Kongruenz mit der postlapsalischen Angst aufzuzeigen und daraus Konsequenzen für Seelsorge und Psychotherapie zu ziehen. In dieser Hinsicht darf Drewermann wohl als Pionier bezeichnet werden.

2.3.4.2. Rezeption und Herkunft des Modells von Riemann

Die vier Grundformen der Angst bei Riemann sind

1. die *Angst vor der Wandlung* (vor Vergänglichkeit und Unsicherheit),
2. die *Angst vor der Notwendigkeit* (vor Endgültigkeit und Unfreiheit),
3. die *Angst vor der Selbstwerdung* (vor Ungeborgenheit und Isolierung) und
4. die *Angst vor der Selbsthingabe* (vor Ich-Verlust und Abhängigkeit) (Riemann 1992:15).

Die Tabelle zeigt, welche psychopathologischen Typen Riemann diesen Grundformen zuordnet (:15) und welchen Grundformen der Verzweiflung bei Kierkegaard sie Drewermann zufolge entsprechen (Eibach 1992:179).

Grundform der Angst	Psychopathologischer Typ	Grundform der Verzweiflung
Angst vor der Wandlung	Zwanghafter	Verzweiflung der Notwendigkeit
Angst vor der Notwendigkeit	Hysteriker	Verzweiflung der Möglichkeit
Angst vor der Selbstwerdung	Depressiver	Verzweiflung der Endlichkeit
Angst vor der Selbsthingabe	Schizoider	Verzweiflung der Unendlichkeit

Tabelle 2: Grundformen der Angst sowie psychopathologische Typen bei Riemann und Grundformen der Verzweiflung bei Kierkegaard.

Wie bei Kierkegaard die Verzweiflung der Möglichkeit und Notwendigkeit sowie die Verzweiflung der Unendlichkeit und der Endlichkeit jeweils eine Achse mit zwei Polen darstellen, so ist es auch bei Riemanns Grundformen der Angst: Auf jeder Achse liegt *eine* Angst mit ihren beiden Seiten, denn jede der vier Teilängste bezieht sich auf ihr Gegenüber (Abbildung 6).

Riemanns Konstrukt übt bedeutenden Einfluss auf die zeitgenössische Poimenik aus. Im Kapitel über Charakterkunde in Jürgen Ziemers „Seelsorgelehre“ nimmt es die Mitte ein (Ziemer 2000:145-148). Wybe Zjilstra übernimmt es für seine detaillierte Lehre von den „Kernneurosen“ im „Handbuch zur Seelsorgeausbildung“ (Zjilstra 1993:146). Auf evangelikaler Seite findet es sich bei Reinhold Ruthe (Ruthe 1989:11-14) und insbesondere bei Michael Dieterich (Dieterich 1996:154-155; 2003:43-44).

[52]Drewermann nennt als die für ihn persönlich bedeutendsten Theologen Kierkegaard, Tillich, Bonhoeffer und Luther (Drewermann 1991:88-89,97).

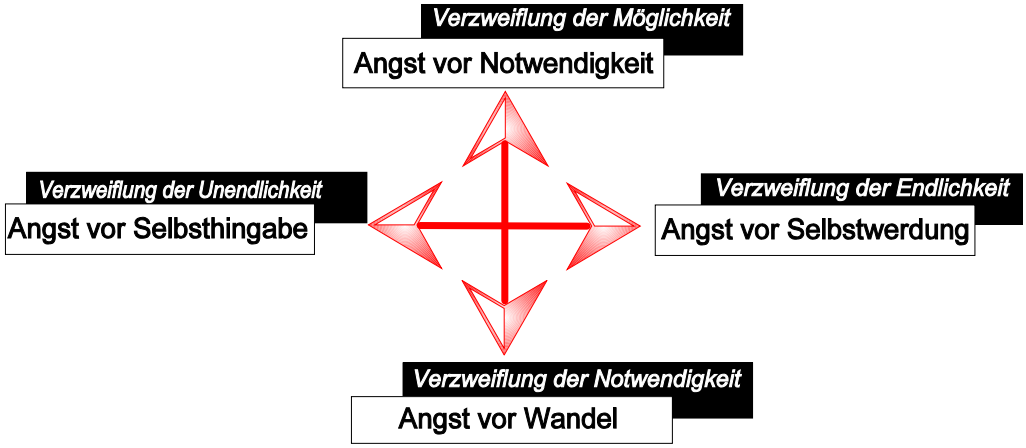


Abbildung 6: Die beiden Gegensatzpaare der Grundformen der Angst.

Das Verdienst Riemanns besteht darin, dass er das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewachsene *psychoanalytische Grundschema der Psychopathologie* allgemeinverständlich und gut nachvollziehbar aufbereitet und dargestellt hat.

Freud hat, seiner Aufteilung der Psyche in Es, Ich und Über-Ich entsprechend, drei charakterliche Grundtypen unterschieden: einen erotischen, einen Zwangstypus und einen narzisstischen (Freud 2000b:270). Dem erotischen sei „Lieben, besonders aber Geliebtwerden", das Wichtigste. Diese Menschen „werden von der Angst vor dem Liebesverlust beherrscht und sind darum besonders abhängig von den anderen, die ihnen die Liebe versagen können" (:270). Der Zwangstyp werde „von der Gewissensangst beherrscht". Solche Menschen seien die „konservativen Träger der Kultur" (:270). Sie seien durch „Ordentlichkeit, Sparsamkeit und Eigensinn" gekennzeichnet (Freud 2000a:27). Der narzisstische Typ richte sein „Hauptinteresse auf die Selbsterhaltung" (Freud 2000b:270). Er werde leichter psychotisch als die anderen Typen und bringe „wesentliche Bedingungen des Verbrechertums" mit (:272). Viel häufiger als die Reinformen dieser Typen seien aber Mischformen (:270).

Freuds Ansätze einer aus der frühkindlichen Entwicklung abgeleiteten Charakterologie wurden im Sinne eines psychoanalytischen Schemas der Psychopathologie in den 20er Jahren zunächst von *Karl Abraham* (1877-1925) und dann in den 40er Jahren von *Otto Fenichel* (1897-1946) unter dem Aspekt der Abwehrmechanismen aufgenommen und weiterentwickelt (Fiedler 1998:55-59; Toman 1994:1771). Dieser unterteilte in *hysterische*, *zwanghafte*, *depressive* und *paranoide* Charaktere (Fiedler 1998:59). Der Neopsychoanalytiker *Harald Schultz-Hencke* (1892-1953) kam zu demselben Ergebnis, nur bezeichnete er den paranoiden Typ als *schizoid*.

Somit liegen Riemanns Grundformen der Angst bereits mit Fenichels und Schultz-Henckes Modellen vor; von dorther hat er sie auch übernommen (:96-97; Riemann 1992:17-18).[53]

2.3.4.3. Frühkindliche Entwicklungsphasen und Persönlichkeitsstruktur

Nach Sicht der klassischen Psychoanalyse liegt der Grund seelischer Störungen in der Regression „auf jene psychischen Entwicklungsphasen, in denen Fixierung erfolgte“ (Toman 1994:1771). Fixierung meint, dass *Bedürfnisse*, die in der frühkindlichen Entwicklung nicht erfüllt werden, an die jeweilige Zeit der Nichterfüllung gebunden bleiben (Fiedler 1998:52). Die Nichterfüllung der Bedürfnisse in der frühen Kindheit erzeugt der psychoanalytischen Theorie zufolge bleibende *Angst*. Die Angst könne darum „als der Schlüssel zu allen seelischen Fehlentwicklungen angesehen werden" (Rattner 1979:93).

> „In der psychoanalytischen Theorie der Angst wird behauptet, daß der Organismus zu irgendeinem Zeitpunkt ein traumatisches Erlebnis hat [...]. In der Angst wiederholt sich dann dieses traumatische Erlebnis, aber in abgeschwächter Form. Die gegenwärtige Angst bezieht sich also auf die früher erlebte Angst. Die frühere Bestrafung (Trauma) ist erinnerbar oder nicht. Grundsätzlich entwickelt sich die Angst aus dem Konflikt zwischen dem Druck der Triebe aus dem Es und der Strafandrohung durch das Über-Ich. Es ist, als würde das Es sagen ‘Ich möchte es’, das Über-Ich ‘Wie schrecklich’, und das Ich ‘Ich habe Angst’“ (Pervin 2000:101).

Wie Fenichel ordnete auch Schultz-Hencke die persönlichkeitsstrukturellen Grundmuster der seelischen Störungen den vier Phasen der frühkindlichen Entwicklung zu: Der *schizoide* Typ (bei Fenichel der paranoide) gehe aus einer „unmittelbar nach der Geburt einsetzenden“ „tiefgehende[n] Kontaktstörung“ hervor, der *depressive* aus „Erfahrungen erzieherischer Härte und/oder Verwöhnung im ersten Lebensjahr, durch die orale oder oral/aggressive Impulse gedrosselt werden“, der *zwanghafte,* wenn in der darauf folgenden Entwicklungsphase „ein An-triebsbedürfnis mit bereits ausgepräger motorischer Handlungsbereitschaft gehemmt“ werde, „vor allem das Bedürfnis, Besitz zu ergreifen oder sich die Umwelt aktiv zu erschließen“, und der *hysterische* entstehe durch „Bedürfnishemmungen im vierten und fünften Lebensjahr“ (:81) (phallisch-ödipale Phase). Auch Riemann hat die freudianische Phaseneinteilung übernommen (Tabelle 3).

Die Aufteilung und Bezeichnung der frühkindlichen Phasen nach dem Schema Freuds kann heute kaum noch akzeptiert werden. Nach wie vor bietet sich aber *Erik Eriksons Modell* als Alternative dafür an. Es hat den Vorteil, die überholten Begriffe aus Freuds Libidotheorie

[53]Einen Beleg für die Behauptung Michael Dieterichs, Riemanns Modell gehe aus der Typologie C.G. Jungs hervor und sei zudem von Alfred Adler beeinflusst (Dieterich 2003:43; Dieterich 1996:29-33), ist d. Verf. bislang in der Literatur nicht begegnet.

durch die wesentlich besser passenden Worte „*Urvertrauen*“ (erstes Lebensjahr), „*Autonomie*“ (zweites und drittes Lebensjahr) und „*Initiative*“ (viertes und fünftes Lebensjahr) (Erikson 1996:60) auszutauschen und die starre Kategorisierung der Phaseneinteilung durch die Vorstellung von Schwerpunktbildungen bei gleichzeitigem mehr oder weniger latentem Vorhandensein der späteren und früheren Phasen zu ersetzen (Tabelle 4). Die frühkindlichen Phasen folgen nämlich nach Erikson überlappend aufeinander, und zwar so,

> „daß jedes zu diskutierende Problem der gesunden Persönlichkeit systematisch mit allen anderen verbunden ist und daß alle von der richtigen Entwicklung zur rechten Zeit abhängen, und daß zweitens jedes Problem in irgendeiner Form schon existiert, bevor es normalerweise in seine entscheidende, kritische Zeit eintritt“ (:59).

Typ	**Lebensalter / Phase**	**Beschreibung bei Riemann**
schizoid	erste Lebens-wochen	„Das Kleinstkind braucht eine Atmosphäre, die man am ehesten als Geborgenheit, sich Aufgehobenfühlen, sich Behaglichfühlen beschreiben kann. [...] Diese ‘paradiesische’ Phase selbstverständlich erfüllter Bedürfnisse sollte es erleben dürfen, weil erst aus solchem Urvertrauen es allmählich wagen kann, die Hingabe an das Leben zu riskieren, ohne die Angst, vernichtet zu werden“ (Riemann 1992:35). „Von großer Wichtigkeit ist dabei besonders, daß das Kind genügend körpernahe Zärtlichkeit erlebt. Erfährt das Kind dagegen in dieser Frühstzeit die Welt als unheimlich und unzuverlässig, als leer, oder aber als überrennend und überschwemmend, wird es sich von ihr zurücknehmen, abgeschreckt werden. Anstatt sich vertrauend der Welt zuzuwenden, wird es ein ganz frühes und tiefes Mißtrauen erwerben“ (:36).
depressiv	1. Lebensjahr oral	„Im Unterschied zur Frühstphase, in der das Kind ganz allmählich begann, seine Umwelt bewußt wahrzunehmen, hat es nun schon die Mutter als die Quelle aller seiner Bedürfnisbefriedigungen erkannt, wofür ihre regelmäßige und verläßliche Wiederkehr enscheidend wichtig ist. Das Kleinkind bildet für längere Zeit mit der Mutter ein ‘Wir’[...]: Mutter und Kind leben in einer Symbiose“ (:75). Das Kind „braucht die Mutter und ist voller Angst, wenn sie sich entfernt. [...] Wie es die Mutter in ihrer Einstellung zu sich erlebt hat, das ergibt die Grundlagen dafür, wie es auch später im Tiefsten zu sich selbst steht“ (:75). Zwei Fehlentwicklungen gibt es in dieser Phase: 1.) *Verwöhnung* (:76-80): Die Mutter lebt mit dem Kind „in einem dauernden Clinch, in einer gegenseitig verstrickten Nähe, in der keiner sich mehr frei bewegen kann“ (:77). 2.) *Überfordernde Härte* (:80-82): „Da es sich noch nicht wehren und seine Bedürfnisse ausdrücken kann, nimmt das Kind allmählich resignierend die Welt hin, wie sie ist, stellt sich darauf ein, daß von ihr offenbar nicht mehr zu erwarten ist.“
zwanghaft	2.-3. Lebensjahr anal	Die Phase ist durch die ersten Konflikte mit Geboten und Verboten der Umwelt gekennzeichnet (:130). Eine bedeutende Rolle spielt dabei die Sauberkeitserziehung (:131). „Es ist nun von entscheidender Wichtigkeit, wann und wie diese ersten Gebote und Verbote an das Kind herangetragen werden. [...] So entsteht hier die tiefste Grundlage dafür, ob ein Mensch später ein gesundes Selbstbewußtsein, gesunden Eigenwillen und Zivilcourage besitzt, oder ob er Autoritäten gegenüber sich trotzig auflehnt, oder gefügig anpaßt, und damit bereits die Ansätze zu einer später zwanghaften Persönlichkeitsstruktur erwirbt“ (:132).
hysterisch	4.-6. Lebensjahr phallisch-ödipal	Das Kind soll jetzt „allmählich in die Welt der Erwachsenen hineinwachsen“. Dazu gehört die Annahme „der Realtität der Begrenztheit“ des „eigenen Wollens und Könnens.“ Das Bedürfnis nach dem elterlichen Vorbild ist jetzt besonders stark. „Den hysterischen Persönlichkeiten hat es gerade in dieser Zeit [...] daran gefehlt“ (:175). „Das zentrale Problem hysterischer Persönlichkeiten ist [...], daß sie die Identität mit sich selbst nicht gefunden haben“ (:181).

Tabelle 3: Der lebensgeschichtliche Hintergrund der vier Grundformen der Angst bei Riemann.

Stadium 1	**Urvertrauen**	Frühform Autnomie	Frühform Initiative
Stadium 2	Spätere Form Urvertrauen	**Autonomie**	Frühform Initiative
Stadium 3	Spätere Form Urvertrauen	Spätere Form Autonomie	**Initiative**

Tabelle 4: Die drei ineinander greifenden Phasen der frühkindlichen Entwicklung bei Erikson. Stadium 1: ca. 1. Lebensjahr, Stadium 2: ca. 2.-3. Lebensjahr, Stadium 3: ca. 4.-5. Lebensjahr (Erikson 1996:60).

2.3.4.4. Persönlichkeitsstruktur und Psychopathologie

Schon Freud betonte, dass er mit seinen „libidinösen Typen“ nicht grundsätzlich psychopathologische Typen meine, sondern dass „alle diese Typen ohne Neurose lebensfähig“ seien (Freud 2000b:271): „Für alle solche Typen muß gelten, daß sie nicht mit Krankheitsbildern zusammenfallen dürfen“ (:269). Erikson wollte mit seinem Modell ausdrücklich die Entwicklung der *gesunden* Persönlichkeit beschreiben (Erikson 1996:59) und Riemann stellt fest: „Mit den vier Grundformen der Angst, bzw. mit den vier Grundimpulsen oder Grundforderungen, ist etwas allgemein Gültiges und Grundätzliches gemeint, das nicht weiter ableitbar zu unserer Existenz gehört“ (Riemann 1992:201). Dem gemäß zeigt er für jeden Typ detailliert den fließenden Übergang von der Normalität bis zur psychischen Krankheit auf.

In der Tat ist der *Übergang von der normalen zur gestörten Persönlichkeit* fließend. Abbildung 7 zeigt, dass der Unterschied zwischen psychischer Gesundheit und Krankheit zuächst nur graduell ist[54]: Jeder ist in irgendeiner Weise gestört, darum geht die Kurve auf der linken Seite gegen unendlich. Zur akuten Störung wird ein Problem aber erst, wenn die Störungssymptome mehr und mehr überwiegen.

Trotz des tatsächlichen fließenden Übergangs von Normalität über Persönlichkeitsstörung bis hin zur spezifischen Störung ist das von Riemann überlieferte Psychopathologiemodell der Psychoanalyse als *nosologisches* Grundmuster ungeeignet. Der einleuchtend dargestellte geradlinige Prozess von der frühkindlichen Versagenserfahrung bis zur seelischen Erkrankung ist in den meisten Fällen *nicht* kausaler Hintergrund akuter Störungen. Dafür scheint es zwei Gründe zu geben:

1. Nach dem heutigen Stand der Forschung ist die persönlichkeitsstrukturelle Disposition normalerweise nur *ein* Faktor der Entstehung einer Störung unter anderen (vgl. für das Beispiel der Depression Willberg 2001:35-107).
2. Die vier Grundformen der Angst reichen nicht aus, um die Persönlichkeit des Menschen umfassend zu beschreiben. Sie stellen die persönlichkeitsstrukturellen Grundeinstellungen des Menschen dar, die gemeinhin als *Charakter* bezeichnet werden. Mit Eysenck ist aber zwischen dem Charakter und dem *Temperament* zu unterscheiden: „Der *Charakter* eines Menschen bezeichnet das mehr oder weniger stabile und dauerhafte System seines konativen Verhaltens [...]; sein *Temperament* das mehr oder weniger stabile und dauerhafte System seines affektiven Verhaltens“ (Fiedler 1998:123). Persönlichkeitsdispositionelle Störungsneigungen gehen aus dem Zusammenspiel von Charakter und Temperament hervor.

[54]Die Prozentzahlen sind nur als ungefähre Anhaltspunkte zu verstehen.

Das macht verständlich, dass sich bereits die *Persönlichkeitsstörungen* als zu komplex erweisen, um ohne weiteres den vier Grundformen der Angst und ihren Zwischenformen zugeordnet werden zu können. Dies scheint nur schwerpunktmäßig möglich zu sein. Peter Fiedler, der das den Grundformen der Angst sehr ähnliche Persönlichkeitsstrukturmodell von *Millon* verwendet (Fiedler 2003:116-130), versucht die Einbeziehung der Temperamente für die Ortsbestimmung der Persönlichkeitsstörungen, indem er die von Millon dafür vorgeschlagene Achse „Aktivität versus Passivität“ (:129-130) zum Maßstab nimmt (:134-157). Mit diesen beiden Polen lässt sich allerdings die Ortsangabe einer Störung im komplexen Spektrum des Temperamentemodells mit den zwei Grunddimensionen Introversion vs. Extraversion und emotionale Stabilität vs. emotionale Labilität (Pervin 2000:231-232) nur unzureichend angeben.

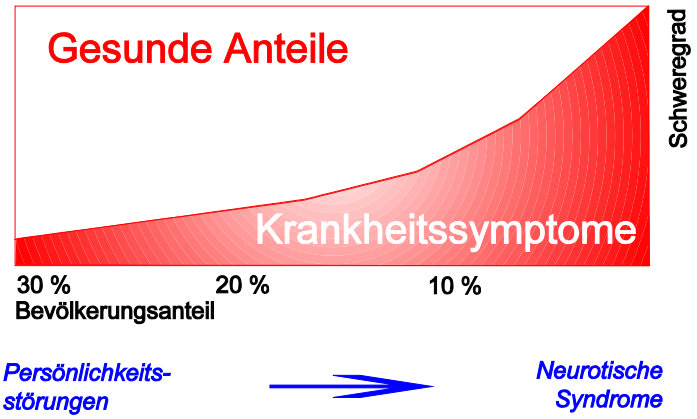


Abbildung 7: Stark vereinfachende Darstellung des Übergangs von seelischer Gesundheit zu seelischer Störung (nach Pfeiffer 1994:74).

Geeigneter als das Postulat von Kausalzusammenhängen ist es, Persönlichkeitsstile als *Nährböden* zu verstehen (Grawe 2004:410), auf denen die eine Persönlichkeitsstörung besser, die andere schlechter wächst. Persönlichkeitsstörungen wiederum sind Nährböden für psychische Erkrankungen, wobei allerdings der Zusammenhang zwischen Persönlichkeitsstörung und Erkrankung noch unspezifischer ist als der zwischen Persönlichkeitsstil und Persönlichkeitsstörung. Klaus Grawe plädiert für einen generell vorsichtigen Umgang mit noslogischen Festlegungen bei Persönlichkeitsstörungen: „Die Zuordnung zu distinkten Kategorien ist bei Persönlichkeitsstörungen viel fragwürdiger als bei psychischen Störungen. Die Reliabilität[55] der Zuordnung liegt einfach viel zu tief, als es für ein diagnostisches Kategoriensystem erforderlich wäre“ (:411).

Unter diesen Vorbehalten lässt sich, von Fiedlers Befund ausgehend (Fiedler 2003:134-157, eine vorsichtige schwerpunktmäßige Einordnung von einigen Persönlichkeitsstörungen in das Koordinatensystem der Kontinua Angst vor Wandel vs. Angst vor Notwendigkeit und Angst vor Selbstwerdung vs. Angst vor Selbsthingabe wagen (Abbildung 8).

[55]Zuverlässigkeit der Messbarkeit, d.Verf.

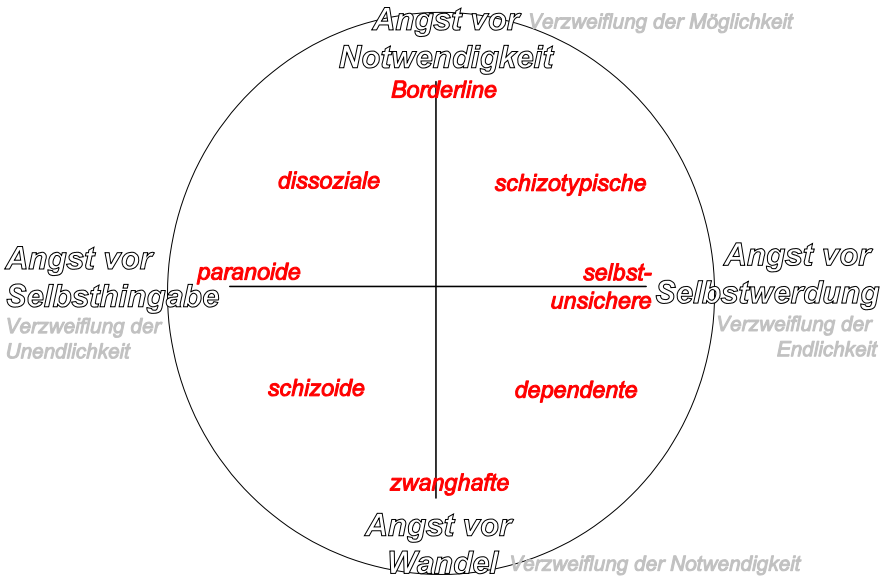


Abbildung 8: Vorsichtige Zuordnung einiger Persönlichkeitsstörungen im Kontinuum der Grundformen der Angst.

Ein signifikante Korrelation der Persönlichkeitsstörungen zu den vier im psychoanalytischen Psychopathologiemodell benannten Formen seelischer Erkrankungen, Hysterie, Schizophrenie, Zwangsstörung und Depression, besteht nicht. Das Krankheitsbild der Hysterie ist ohnehin aufgegeben worden (Tölle 1996:110). Aus dem Forschungsergebnissen zur Komorbidität von Persönlichkeitsstörungen mit spezifischen psychischen Störungen geht hervor, dass diese sich durchaus nicht unbedingt auf die scheinbar dazu passenden Persönlichkeitsstörung propfen (Tabelle 5).

Persönlichkeitsstörung	*sehr häufig (> 30 %) zusammen mit*	*häufig (20-30 %) zusammen mit*	*relativ häufig (10-20 %) zusammen mit*
paranoide			Zwangsstörung Schizophrenie
schizoide			Schizophrenie
zwanghafte		Zwangsstörung Einfache Phobie	Depression Somatoforme Störung Anorexia
dependente		Depression Zwangsstörung Soziale Phobie Somatoforme Störung	Panikstörung Einfache Phobie Schizophrenie
selbstunsichere	Zwangsstörung Soziale Phobie	Panikstörung Einfache Phobie Somatoforme Störung	Depression Anorexia
schizotypische		Zwangsstörung Soziale Phobie	Panikstörung Einfache Phobie Somatoforme Störung
Borderline		Depression Sucht Bulimie	Zwangsstörung Einfache Phobie Somatoforme Störung
dissoziale	Sucht		Somatoforme Störung Bulimie

Tabelle 5: Komorbidität der oben genannten Persönlichkeitsstörungen mit spezifischen seelischen Erkrankungen (Fiedler 2003:49).

2.3.4.5. Die Priorität der Beziehungsachse

„Das Ur-Vertrauen ist der Eckstein der gesunden Persönlichkeit“ (Erikson 1996:63), hat Erik Erikson behauptet. Fiedler bemerkt eine zunehmende Fokussierung des Spannungsverhältnisses „zwischen Geborgenheit (Wunsch nach Symbiose) und Autonomie (Individuation)“ in der Psychoanalyse der vergangenen Jahrzehnte (Fiedler 1998:96). Bei Riemann spiele „ebenfalls der besondere Konflikt zwischen einer Angst vor Abhängigkeit und Ich-Verlust *versus* einer Angst vor Selbstwerdung und Ungeborgenheit eine zentrale Rolle“ (:97). Dies sei gleichermaßen von vorrangiger Bedeutung bei den Forschern, die *Harry Stuck Sullivan* (1892-1949) nahe stünden (:97), der als erster „mit seiner interpersonalen Theorie der Psychiatrie [...] explizit den zwischenmenschlichen Aspekt als Ursache psychischer Störungen in den Mittelpunkt stellte“ (Grawe 2004:192).

So wie bei den drei Erscheinungsweisen der Existenzangst das Hauptgewicht auf der moralischen Angst liegt, müssen auch die beiden Dimensionen bei den Grundformen der Angst nach Riemann unterschiedlich gewichtet werden. Wie dort das Gewicht der personalen Verantwortung überwiegt, ist es hier die *Dimension der personalen Beziehung*. Hier wie dort geht es um dasselbe. Die größte Existenzangst bezieht sich auf die Einsamkeit durch den Verlust von Individualität auf der einen und von Sozialität auf der anderen Seite. “Hölle“ bedeutet für den Menschen, namenloser Teil einer Masse und dabei völlig einsam ohne jedes Du zu sein.

Das existentielle und pathologische Hauptachse heißt „Beziehung“ (Abbildung 9). Ihr Paradigma ist die Verantwortlichkeit, ihr Thema ist die Verwirklichung von Gemeinschaft. Das Thema des Kontinuums zwischen Weite (Wandel, Möglichkeit) und Enge (Notwendigkeit) heißt hingegen „Selbstverwirklichung in individueller Freiheit“. Je nach Charakter und Bedürfnis bevorzugt der einzelne dazu einen engeren oder weiteren Stil. Dieses Kontinuum bleibt aber ohne Sinn, wenn es nicht im Dienst des Kontinuums „Beziehung“ steht. Freiheit findet nur als Freiheit zu und in *Verantwortung* Erfüllung.

Abbildung 9: Das Beziehungsthema als zentrales Thema der Angst, dem das Thema der individuellen Freiheit zugeordnet ist (Grafik aus Willberg 2002:58).

Die Urangst ist *personenbezogene* Angst. Ihr Gegenpart ist das Urvertrauen. Es ist ebenfalls personal, weil es Vertrauen nur im Personenbezug gibt. „Urvertrauen ist etwas *Ursprüngliches,* im Personsein Gelegenes, dem menschlichen Geist Eignendes, ein Attribut des

Geistes, [...] eine 'Erinerung' des Geistes an seinen Ursprung und seine Heimat, an das Woher und Wohin einer menschlichen Existenz", schreibt Elisabeth Lukas treffend (Lukas 1994:47).

2.3.5. Das Symbol des Hauses

In seinem 1928 erstmals erschienen Aufsatz „Die Technische Stadt als Symbol" zeigt Paul Tillich auf, dass der Mensch ein „Urgefühl[s] des Unheimlichen [...] dem Dasein selbst gegenüber" hat (Tillich 1964:174). „Um dem Unheimlichen zu entfliehen, sucht der Mensch sich heimisch zu machen im Dasein, sucht er dem Dasein das Fremde, das Drohende zu nehmen. Ein hervorragendes Symbol dieses Willens ist das Haus", denn das Haus biete Schutz vor „den Unheimlichkeiten des Nichtbegrenzten und des Ganzbegrenzten" (:175). Die Technik sei „eine Überwindung des Unheimlichen in den Dingen" und die Wissenschaft als deren Voraussetzung „eine Geschichte des Sieges über das Unheimliche" (:176). Dennoch sei festzustellen: „Das technische Haus, die technische Stadt bleiben fremd" (:177).

> „Mit der Fremdheit der technisierten Dingwelt [...] erhebt sich eine neue Unheimlichkeit, ein Grauen vor der erstarrten Welt, die uns dient und die nicht reden kann als Lebendiges zu Lebendigem. [...] Hinter diesen Drohungen aber steht als Tiefstes die Frage nach dem Lebenssinn der technischen Herrschaft, nach dem Sinn des 'wohleingerichteten Hauses Erde'. Wir wohnen nicht, um zu wohnen, sondern wir wohnen, um zu leben. Wenn aber das Leben, unser ganzes Leben, im Dienste des Wohnens, im Dienste der technischen Stadt steht: wozu dann dieses Leben?" (:178).

Tillich glaubte, dass in der Moderne die *Angst der Sinnlosigkeit* vorherrsche (Tillich 1968:66). Sofern der Kern des Sinnproblems der Moderne im Beziehungsverlust besteht, scheint das zuzutreffen.

2.3.5.1. Die Bedrohung durch Enge und Weite

Angst ist *per definitionem* Enge (Melzer 1990:18), aber nicht jede Enge ist mit Angst verbunden. Nicht jede Grenze ist bedrohlich: Sie kann auch „das rettende Ufer" sein, und dann ist sie die Grenze für die Angst, hinter der *Geborgenheit* erfahren wird. Auf der anderen Seite ist das Beängstigende an der Unbegrenztheit die Bedrohlichkeit des völligen Geborgenheits*verlusts*: kein Versteck und keinen Halt zu haben und darum tödlichen Mächten preisgegeben zu sein,[56] wie im Alptraum vom freien Fall.

Auch die Angst vor der Unbegrenztheit ist aber in Wahrheit Angst vor der unausweichlichen letzten Grenze, nämlich der Grenze des Todes: Die Angst des freien Falls bezieht sich auf den unweigerlichen Aufprall, die Angst vor Preisgabe an die Unendlichkeit des Alls

[56]Dieser ambivalente Bedrohungszusammenhang verdichtet sich besonders stark in der Agoraphobie (Grawe 2000:115-116; Weltgesundheitsorganisation 1993:156-157).

bezieht sich auf die scheinbare Ungebundenheit in der tatsächlichen tödlichen Bindung an das Trägheitsgesetz. Es macht keinen Unterschied, ob jemand langsam unter einer Lawine erdrückt wird oder ob ein Astronaut, von der Raumstation losgekoppelt, schwerelos ins All entschwebt. Es ist derselbe unerbittliche Tod, der sie beide ereilt.[57]

Immanuel Kant hat behauptet, dass es nur „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit" gebe (Kant 1985:83). Dadurch, dass der Mensch sich in Raum und Zeit vorfindet, konstituiert auch die Erfahrung und Bedrohung der absoluten räumlich-zeitlichen Enge, des Erdrücktwerdens durch Stillstand und Bewegungslosigkeit, sowie der absoluten räumlich-zeitlichen Weite, des Verlorengehens in der Unendlichkeit und des unaufhaltsamen Getriebenseins von Anfang an jede menschliche Existenz. In der Folge des Sündenfalls es es nicht mehr nur die *geahnte*, sondern die nun mannigfaltig *erfahrene* Grenze in der Enge, nämlich der Notwendigkeit und der Endlichkeit, wie auch in der Weite, nämlich der Möglichkeit und der Unendlichkeit. Die Zuflucht vor der doppelten Bedrohung wird durch das *Symbol des Hauses* bezeichnet. Das Haus ist der eingegrenzte Ort, der Geborgenheit ermöglicht. Es bietet Schutz und Vertraulichkeit. Gleichzeitig bietet es den Raum, sich ganz ungeschützt und unbegrenzt „wie daheim" benehmen zu können (Tillich 1964:175).

2.3.5.2. Das Haus als Beziehungsraum

Man kann etwa in einem bestimmten Fachbereich „zuhause" sein. Damit ist die sichere Vertrautheit mit Objekten gemeint. Ein wirkliches *Zu*hause wird das Lebenhaus des Menschen aber erst durch das *personale Du*. In beengten Verhältnissen leben zu müssen oder „kein Dach über dem Kopf zu haben", im buchstäblichen oder im übertragenen Sinn, bedeutet zwar tiefe und leidvolle Bedürfniseinschränkung, aber die Erfahrung stabiler Beziehungen kann diese Defizite nicht nur wesentlich erträglicher machen, sondern dem einzelnen sogar trotz aller Einschränkung die Gewissheit der Sinnerfüllung vermitteln. Umgekehrt kann ein Mensch im „wohleingerichteten Haus", also unter Lebensumständen, die ihm ein individuell optimal zugeschnittenes Design seiner Selbstverwirklichung bescheren, seelisch völlig verkümmern, weil er einfach *einsam* ist (Abbildung 10).

[57]Nach Tillich gibt es zwei Typen vor Nichtseins-Angstträumen: „Der eine Typ ist die Angst der vernichtenden Enge, der Unmöglichkeit des Entkommens, und der Schrecken, in der Enge zu sitzen. Der andere Typ ist die Angst der vernichtenden Offenheit, des unendlichen gestaltlosen Raumes, in den man fällt ohne einen Ort, auf den man fällt. [...] Beide Gesichter der gleichen Realität erwecken die latente Angst jedes Individuums, das sie anschaut" (Tillich 1968:67).

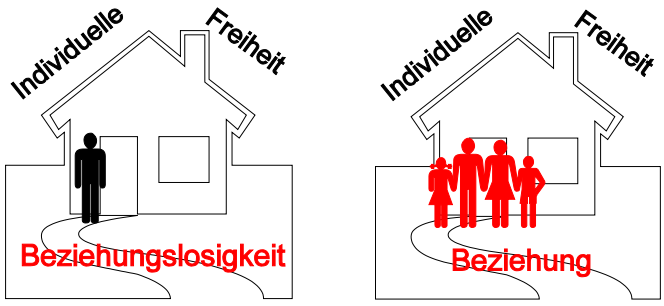


Abbildung 10: Das Symbol des Hauses verdeutlicht, warum das Hauptgewicht bei den Grundformen der Angst auf der Beziehungsachse liegt. Optimale individuelle Freiheit bei gleichzeitiger Beziehungslosigkeit macht keinen Sinn für den einzelnen. Sinnerfüllung ist vorrangig eine Beziehungsangelegenheit (Grafik aus Willberg 2002:59).

Schon die indogermanische Wurzel von „Haus“ weist auf die elementare Bedeutung sowohl des geschützen Raums als auch des geordneten Miteinanders und somit „praktisch auf das entscheinde Wesensmerkmal menschlicher Existenz überhaupt“ hin (Goetzmann 1969:636). In der Bibel wird „Haus“ sehr häufig im Sinne eines *zwischenmenschlichen Beziehungsgefüges* gebraucht. Neben der wörtlichen Bedeutung meint Haus dort „Familie“ und „Wohngemeinschaft“ (:638). Im Neuen Testament wird die Gemeinde als Haus Gottes bezeichnet (:638). Die Christen werden aufgefordert, sich als „lebendige Steine [...] zum geistlichen Haus“ zusammenzufügen (1 Pt 2,5), denn die Gemeinde wird als wachstümliches Tempelgebäude des Geistes Gottes begriffen (Eph 2,19-22; Michel 1990:124). Paulus sehnt sich nach dem verheißenen „Bau, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel“ (2 Kor 5,1) und meint damit den Zustand der vollendeten Leiblichkeit. Jesus tröstet die verzagten Jünger in seiner Abschiedsrede damit, dass er von seines Vaters Haus spricht, das viele Wohnung habe und in welchem er den Seinen nun „die Stätte bereiten“ werde (Joh 14,2). Dem Buch der Offenbarung nach gleicht die vollendete Gemeinde, das „himmlische Jerusalem“, einer vollkommenen Stadt (Off 21,1-3).

Für die gegenwärtige wie für die eschatologische Gemeinschaft der Heiligen gilt: Wer sich vor zu viel Enge fürchtet, findet in „Gottes Haus“ die Weite, die ihn aufatmen lässt. Wer durch die Unbegrenztheit beunruhigt ist, findet hier die starken Schutzmauern, in die er sich bergen kann.

Nirgendwo in der Bibel kommt die Dreidimenionsalität der existenziellen Angst in der Gottentfremdung deutlicher zum Ausdruck, nirgendwo ist sie enger mit der Metapher des (Zu)Hauses verknüpft und nirgendwo wird transparenter, dass nicht in Gott selbst, sondern im falschen Bild von ihm das Problem der Gottlosigkeit liegt und dass die Rückkehr zu ihm nichts anderes als das *Heimkommen aus der Fremde* ist, als im Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lk 15,11-32; Abbildung 11). Der Sohn gerät zuerst in die Angst der Sinnlosigkeit und Leere, die ihn zu immer exzessiverem Lebensgenuss treibt, damit die Verzweiflung ihn nicht

übermannt; erst als die Ressourcen aufgebraucht sind, findet die ziellos-verschwenderische Haltlosigkeit ein Ende. Nun folgt die Angst des Schicksals und des Todes unter der existenziellen Erfahrung von Hunger, äußerster Armut und Abhängigkeit. Zuletzt „geht er in sich“ (V.17), was bedeutet, dass er seiner Schuld gewärtig wird. Sein Weg zurück ist schwer, denn nur ein schwacher Hoffnungsrest auf Wiederaufnahme ist ihm geblieben, zu groß sind die Zweifel daran, dass er überhaupt noch annehmbar für den Vater sein könne. Erst als der Vater ihm neu seine bedingungslose Liebe offenbart, wird der glimmende Docht wieder zur Flamme des Trostes und der Dankbarkeit.

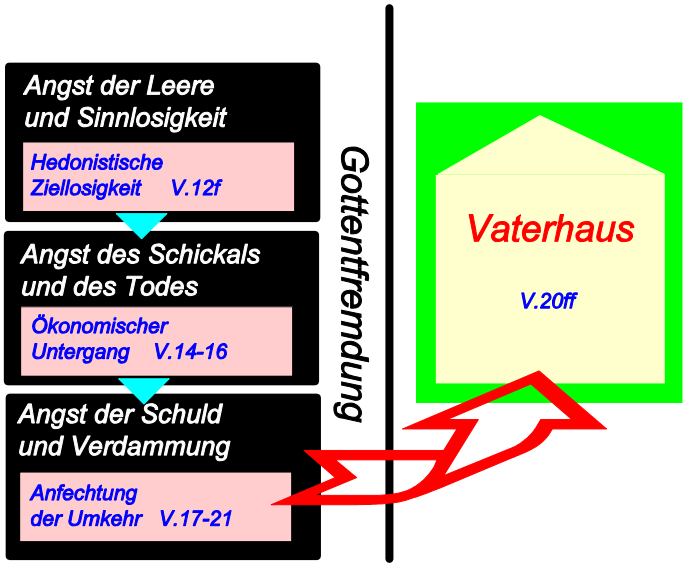


Abbildung 11: Die drei Erscheinungsweisen der Existenzangst und die Hausmetapher im Gleichnis vom Verlorenen Sohn.

2.4. Zusammenfassung

Im zweiten Teil ging es darum, die dunkle Seite der menschlichen Persönlichkeit zu beschreiben. Biblisch-theologisch gesehen ist sie durch die Sünde des Menschen determiniert. Psychologische Relevanz erhält der Sündenbegriff durch den Schuldbegriff, der wiederum unlöslich mit dem Verantwortungsbegriff verbunden ist. Diesen Zusammenhang hat insbesondere Emil Brunner dargelegt. Verantwortliche Lebensgestaltung ist verantwortliche Bedürfnisbefriedigung. Die Sünde wirkt sich im menschlichen Leben nicht zuletzt durch unverantwortliche Lebensgestaltung konkret aus. Die Letztverantwortlichkeit des Menschen liegt im Gottesbezug. Das Wissen darum erfährt der Mensch als existenzielle Angst.

Diese Überlegungen lassen sich in neun Feststellungen zusammenfassen. Sie bilden die Grundlage für drei anthropologische Modelle, die sich bei näherem Hinsehen als kongruent erweisen: Tillichs Ontologie der Angst, Kierkegaards Erscheinungsformen der Verzweiflung und Riemanns Grundformen der Angst.

2.4.1. Neun Feststellungen zu Sünde, Schuld und Verantwortung

1. Das Destruktive überwiegt, aber psychische Gesundheit ist möglich.

In der postlapsalischen Welt gibt es keine Ausgeglichenheit von Destruktivität und Konstruktivität. Das Destruktive überwiegt - Sünde und Tod regieren. Die Erhaltungsordnung ist gnädige *Not*ordnung auf das eschatologische Werden des Reiches Gottes hin: Die ganze Kreatur sehnt sich nach ihrer Erlösung von der Herrschaft des Todes (Rö 8,19-22). Weil die Erhaltungsordnung aber auch *Lebens*ordnung ist, lässt sich trotz Sünde und Tod eine *relative* Balance in ihr konstatieren, die es erlaubt, Normen gesunden menschlichen Lebens zu definieren. Auch de-struktive Prozesse dienen zur Aufrechterhaltung der postlapsalischen Balance, sofern sie nicht die organismische Desintegration herbeiführen. Wenn dies aber geschieht, wirken sie auf den Tod hin.

2. Die Sünde ist als das Grundproblem des Menschen ernstzunehmen.

Wenn die Theologie sich, der Bibel gemäß, von den insbesondere durch die Esoterik betriebenen gegenwärtigen Bemühungen um eine Integration des Bösen, die notwendig eine Verharmlosung des Bösen mit sich bringt, abgrenzen will, muss sie an dem dogmatischen Axiom festhalten, dass die Sünde auf unerklärliche Weise in die vormals gute Schöpfung Eingang gefunden hat. Kierkegaard forderte zu recht, dass die Sünde als Grundproblem des Menschen in der Gottentfremdung unbedingt ernst zu nehmen sei und gleichwohl ihr Einbruch in die Lebensrealität als ein der Empirie unzugänglicher „qualitativer Sprung“ verstanden werden müsse. Den Keim der Sünde bereits in der Angst selbst zu orten, greift zu kurz. Das Gewicht des Sündenfalls darf weder nivelliert werden noch darf er mit seinen Folgen schöpfungstheologisch integriert werden.

3. Christentum und Humanismus haben guten Grund zum Dialog.

Begriffe wie „Bedürfnisorientierung“ und „Selbstverwirklichung“ brauchen eine Definition, die aus der Verantwortung des Menschen abgeleitet wird. Hierfür gibt es eine beachtliche Schnittfläche gemeinsamer Überzeugungen zwischen humanistischer Psychologie und christlicher Lehre. Aufgabe der Poimenik ist es, den meist in humanistischer Psychologie fehlenden Gottesbezug zu ergänzen und sowohl Kongruenz als auch Divergenz psychologischer und theologischer Termini bei gemeinsamer Inhaltlichkeit zu fokussieren. So ist etwa der theologische Begriff „Sünde“ weitgehend kongruent mit dem psychologischen Begriff „Schuld“, aber durchaus nicht identisch. Das impliziert, dass psychologische Begriffe nicht leichtfertig durch

theologische ersetzt werden dürfen wie auch umgekehrt, da möglicherweise dadurch wesentliche inhaltliche Aspekte verloren gingen. Ebenso impliziert es, dass theologische und psychologische Themen, sofern sie die psychosoziale Lebenswirklichkeit des Menschen betreffen, auch nicht voneinander abgekoppelt betrachtet werden sollten, da erst beide Seiten miteinander ein holistisches und damit reelles Bild ergeben.

4. Die Kehrseite der Verantwortung ist die Schuld.

So wie sich die Frage der Bedürfniserfüllung nicht von der Verantwortungsfrage lösen lässt, ist diese auch untrennbar mit der Schuldfrage verbunden. Schuld und Scham gehen aus der postlapsalischen Angst hervor. Unter dem Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit scheint, trotz be-trächtlicher kultureller Unterschiede in dieser Hinsicht, der Faktor „Schuld“ höhere Relevanz zu besitzen als der Faktor „Scham“.

5. Verantwortung wird durch Affektkontrolle realisiert.

Verantwortlichkeit ist Spezifikum des Menschlichen. Relativierung der Verantwortlichkeit hat Unmenschlichkeit zur Folge. Voraussetzung der Verantwortlichkeit ist die disziplinierte Dominanz des menschlichen Geistes über die affektiven seelischen Regungen. Dies hat schon Freud postuliert und es ist bis heute gegenläufigen Anschauungen zum Trotz, die zuletzt besonders aus dem Lager der Neurobiologie kamen, von vielen führenden Humanisten für die Therapie seelischer Störungen gefordert worden.

6. Verantwortung wird durch Selbstbestimmung coram deo realisiert

Schuld als die notwendige Kehrseite der Verantwortung wurde in der Psychologie und Psychotherapie des 20. Jahrhunderts weitgehend ausgeblendet, wie auch das Reden von der Sünde in der Kirche gemieden wurde. Wahrscheinlich hat beides damit zu tun, dass unkritisch beide Begriffe mit dem Klischee lebensfremden Moralisierens assoziiert wurden.

Nach den Katastrophen der Autoritätshörigkeit, die der Welt im 20. Jahrhundert unsagbares Leid bereiteten, und angesichts der aktuellen Konfrontation mit dem autoritären islamischen Fundamentalismus kann Verantwortung heute nur in positiver Korrelation zum Postulat der Selbstbestimmung wahrgenommen werden. Im Unterschied zum Humanismus meint der christliche Glaube damit nicht Autonomie *per se*, sondern durch das Du begrenzte und ermöglichte Autonomie *coram deo.* Nur durch die heteronom bestimmte Letztverantwortung vor dem menschgewordenen Gott erreicht menschliches Ethos die Tiefe, die es menschlich sein und bleiben lässt und die es braucht, um Wegbereitung des Reiches Gottes zu sein.

7. Verantwortung wird nur im Beziehungskontext realisiert.

Verantwortlichkeit ist *verantwortliche Bedürfniserfüllung*. Sie impliziert die Akzeptanz der durch das Du gesetzten Grenze und die verantwortliche Sorge für und um den Mitmenschen, denn der Mensch ist ein soziales Wesen und trägt darum das starke Bedürfnis nach erfüllenden Sozialbeziehungen in sich. Die individuelle Bedürfnisbefriedigung vollzieht sich primär im Rahmen verantwortlich gestalteter befriedigender Vertrauensbeziehungen. Die freie Eigenständigkeit des einzelnen und seine Sozialbezogenheit bedingen sich dabei gegenseitig: Liebe ist nur wirklich Liebe, wenn sie sowohl frei entscheidet als auch der Freiheit des Mitmenschen dient.

8. Verantwortung wird durch absolutistisches Abwertungsdenken sabotiert.

Die Hauptkraft der Zerstörung sozial und individuell angemessener Bedürfnisbefriedigung sind versklavende negativistische Gedanken, mit denen der Mensch sich selbst, die anderen und sein Schicksal massiv abwertet. Dies ist nirgends so deutlich erkannt und therapeutisch berücksichtigt wie in der Kognitiven Psychotherapie. Biblisch-theologisch geht diese „Tyrannei des Sollens“ (Horney) auf die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bösen zurück, die den Zwang, selbst sein zu müssen wie Gott, mit sich bringt. Im Neuen Testament erscheint sie als das „Gesetz der Sünde und des Todes“ (Rö 8,2).

9. Verantwortung und Schuld sind an der Liebe Gottes zu messen.

Echte Schuld liegt vor, wo der verantwortlichen Bedürfniserfüllung *coram deo* und unter Berücksichtigung des Sozialbezugs destruktiver Forderungen wegen nicht Genüge getan und darum die Bedürfnisbefriedigung kompensatorisch um den Preis der Unverantwortlichkeit gesucht wird. Der Maßstab echter Schuld ist die *Agape* als die offenbar gewordene inkarnatorische Liebe Gottes in Jesus Christus. Diesem Maßstab gegenüber ist jeder Mensch zu jeder Zeit schuldig und bedarf darum jederzeit göttlicher Vergebung und Gnade. Kompensatorische, funktionale Schuldg*efühle* sind vom Bewusstsein echter Schuld zu unterscheiden, denn sie dienen nicht der Erhöhung von Verantwortlichkeit, sondern ersetzen sie.

2.4.2. Drei kongruente Modelle des Menschen in existenzieller Not

Erstes Modell: Tillichs Ontologie der Angst

Die originäre Schuld des Menschen ist die Gottentfremdung. Das Schuldproblem ist darum letztendlich ontologisch zu bestimmen. Das Wissen um die Gottentfremdung äußert sich nach Paul Tillich in der existenziellen Angst, die dreidimensional als Angst des Schicksal und des

Todes, Angst der Leere und Sinnlosigkeit und Angst der Schuld und Verdammung erscheint. Die existenzielle Angst ist die empirische Brücke zu dem, was uns „unbedingt angeht“ (Tillich), nämlich zur spirituellen Dimension.

Zweites Modell: Kierkegaards Grundformen der Verzweiflung

Die Ohnmacht angesichts der Unfassbarkeit und Unermesslichkeit existenzieller Angst veranlasst den Menschen fortwährend dazu, sie in die Furcht vor benennbaren Gegenständen zu transformieren. und sie dadurch scheinbar erträglicher zu machen. Søren Kierkegaard hat vier Hauptwege dieser Versuche, der nackten Existenzangst zu entgehen, erkannt und ihre psychologischen Erscheinungsweisen beschrieben. Es sind die Wege des Sünders auf der Flucht vor Gott. Kierkegaard hat festgestellt, dass der Weg aus der Verzweiflung nur durch die Rückkehr zu Gott möglich wird, die durch den christlichen Glauben eröffnet ist.

Drittes Modell: Riemanns Grundformen der Angst

Das hamartologisch begründete bahnbrechende Persönlichkeitsmodell Kierkegaards ist deckungsgleich mit dem psychoanalytischen Modell psychopathologischer Persönlichkeitsdispositionen, das insbesondere durch Fritz Riemanns „Grundformen der Angst“ bekannt wurde und das letztendlich auf Sigmund Freud zurück geht. Somit wird die Sündhaftigkeit des Menschen als der spirituelle Hintergrund der Psychopathologie evident. Das psychoanalytische Modell verankert die pathogenen Fehlentwicklungen der Persönlichkeit in nach Entwicklungsphasen kategorisierten frühkindlichen Versagenserfahrungen. Die Ontogenese vollzieht sich also im spirituellen Kontext der Sünde. Ihre pathogene Realität äußert sich als Angst. Die psychopathologischen Konsequenzen aus der allgemeinen Sündhaftigkeit dürfen aber ebenso wenig mit der Sünde selbst identifiziert werden wie etwa eine desintegrierende körperliche Erkrankung, deren spirituelle Realität ebenfalls nur vor dem Hintergrund der Gottentfremdung recht verstanden werden kann. Operationalisierungen der Sünde, wie sie in spiegelbildlicher Ausprägung sowohl in psychologisierender liberaler Pastoralpsychologie wie in spiritualisierender evangelikaler Seelsorge zu finden sind, übersehen, dass die Sünde immer nur durch das Mysterium des *qualitativen Sprung*s (Kierkegaard) unmittelbaren Erfahrungscharakter erhält. Außerdem ist das Phänomen der Sünde universal, was sich mittelbar auch darin äußert, dass psychopathologische Varianten der Persönlichkeitsentwicklung nur unscharf im Sinne fließender Übergänge von der Normalität abgrenzbar sind. Das von Riemann dargestellte Grundmuster der Psychopathologie ist zugleich das seelische Grundmuster der gesunden Persönlichkeit. So wenig es Sinn haben kann, den Krankheitsbegriff überall anzuwenden, wo etwas im

menschlichen Verhalten nicht ganz gesund ist, so wenig hilft es weiter, es in konkreter Pointierung und kasuistischer Gründlichkeit jeweils als Schuld und Sünde zu gewichten. Dieses pharisäische Heilungsstreben wurde schon von Jesus als lebensfeindlich eingestuft und scharf kritisiert.

Riemanns Modell eignet sich nach dem heutigen Forschungsstand nicht als nosologische Grobeinteilung psychischer Störungen. Deren Ätiologie ist viel komplexer. Schon die Persönlichkeitsstörungen, die immerhin stark durch charakterliche Grundmuster geprägt sind, lassen sich nur mit Vorsicht den vier Grundformen der Angst zuordnen. Ausschlaggebend dafür scheint zu sein, dass für eine präzisere typologische Kategorisierung der Persönlichkeitsstörungen auch die von den Grundformen der Angst nicht tangierten *Temperamente* einbezogen werden müssten.

Zusammenschau der drei Modelle

Bei der Erörterung des Zusammenhangs von Bedürfnis, Verantwortung und Schuld, bei der Betrachtung von Tillichs Ontologie der Angst sowie der psychoanalytischen Grundformen der Angst wird gleichermaßen deutlich, dass dem Faktor „Beziehung“ dem individuellen Spielraum der Selbstverwirklichung gegenüber die entscheidende Bedeutung zukommt. Beide, das Beziehungsthema und der individuelle Selbstverwirklichungsraum im Verhältnis zur existenziellen Bedrohung, sind durch das vielfach in der Bibel begegnende *Symbol des Hauses* repräsentiert. Besonders deutlich wird der Zusammenhang von Gottentfremdung, existenzieller Angst und Heimkehr in die Geborgenheit des Hauses an der biblischen Geschichte vom Verlorenen Sohn.

An dieser Stelle darf eine Synopse der bisher untersuchten Modelle gewagt werden. Es wurde deutlich, dass die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz insbesondere auf der Beziehungsachse zu verorten ist. Der Beziehungsachse in den Grundformen der Angst entspricht also die existenzielle Angst der Leere und Sinnlosigkeit. Wandel und Notwendigkeit markieren hingegen das Kontinuum der individuellen Lebensentfaltung: Die Bedrohung auf beiden Seiten ist der individuelle Tod. Somit entspricht dieser Achse die existenzielle Angst des Schicksals und des Todes. Das Hauptgewicht der dreidimensionalen Existenzangst liegt aber in der Angst der Schuld und Verdammung. In der Horizontalen des Zwischenmenschlichen ist die Schuldfrage ein Teilaspekt der Beziehungsachse. In der überall die Horizontale durchdringenden Vertikalen der Gottesbeziehung (Clinebell 1985:236; Tillich 1987:322) wird die Angst der Schuld aber zur Angst des letzten Gerichts, in dem es qualitativ um *alles* geht; darum hat diese Angst „unendliches Gewicht“ (Tillich 1968:60).

Obwohl alle Ängste aus *einer* Angst hervorgehen, obwohl die Verzweiflung der Sünde wie auch die Grundformen der Angst nicht in wichtigere und weniger wichtige Abstufungen zu unterteilen sind, obwohl alle Strebungen der Angst komplementär aufeinander bezogen sind, geht doch auch eine Hierarchie der Wertigkeit aus der bisherigen Untersuchung hervor, deren Reihenfolge dem „höchsten Gebot“ entspricht: „Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst“ (Lk 10,27).

1. In der Angst der Verdammung geht es um das Verhältnis zu Gott.
2. In der Angst der Sinnlosigkeit geht es um das Verhältnis zum Mitmenschen.
3. In der Angst des Todes geht es um das Verhältnis des einzelnen zu sich selbst.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, dass sich sozusagen auf der Rückseite dieser Zusammenschau der Modelle menschlicher Persönlichkeit in Angst und Not dieselbe Struktur unter dem Gesichtspunkt der schöpferischen, bedürfniserfüllenden Lebensgestaltung beschreiben lässt.

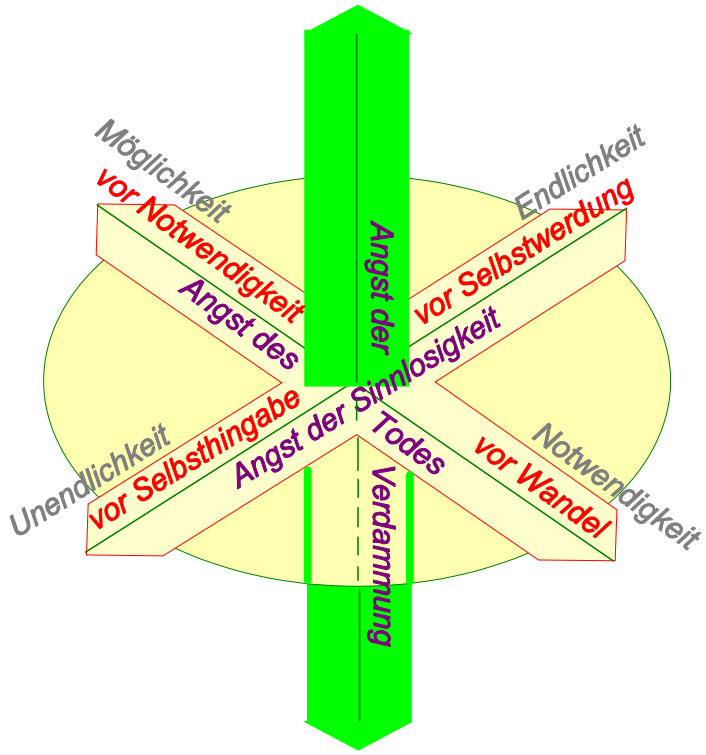


Abbildung 12: Zusammenschau der ontologischen Dimensionen der Angst nach Tillich, der Grundformen der Angst nach Riemann und der Erscheinungsweisen der Verzweiflung nach Kierkegaard.

3. Der Mensch in existenzieller Bedürftigkeit

Wenn angenommen wird, dass Not dort auftritt, wo Menschen das, was sie brauchen, nicht bekommen, dann geht es bei aller echten Not zwangsläufig um nichts anderes als um die Erfüllung von Bedürfnissen, denn Bedürfnisse sind das, wonach der Mensch *Bedarf* hat; „bedürfen" ist Synonym zu „brauchen". Somit dürfen auch die Grundformen der Verweiflung und Angst aus der *Bedürfnisperspektive* betrachtet und mit entsprechenden Begriffen beschrieben werden. In der Angst vor der Selbstwerdung lebt irgendwie ein *Bedürfnis nach Nähe*, in der Angst vor dem Selbstverlust ein *Bedürfnis nach Distanz*, die Angst vor dem Wandel muss ein *Bedürfnis nach Beständigkeit* beinhalten und die Angst vor der Notwendigkeit ein *Bedürfnis nach Flexibilität*.

Des weiteren darf vermutet werden, dass sich zu den polaren Gegensatzpaaren der Modelle Kierkegaards und Riemanns analog relevante Äquivalente in den Ergebnissen der *Bedürfnisforschung* finden lassen. Wenn diese auch noch empirisch gesichert wären, würde das im Rückschluss auch die Validität jener Modelle erhärten.

Bisher wurde die Argumentation überwiegend theologisch geführt. Das liegt daran, dass die dunklen Hintergründe der menschlichen Existenz kaum Gegenstand psychologischen Forschungsinteresses und auch nur begrenzt empirischer Forschung zugänglich sind. Dadurch ist nun aber auch das Problem der empirischen Evidenz entstanden. Nur bei Riemanns Grundformen der Angst kann man aufgrund der entwicklungspsychologischen Plausibilität von einer gewissen empirischen Validität ausgehen.

Im folgenden soll gezeigt werden, dass der aktuelle motivationspsychologische Forschungsstand diese Vermutungen und Hoffnungen in vollem Maß bestätigt und erfüllt. Als Bindeglied zwischen Theologie und Psychologie auf der bedürfnistheoretischen Seite bietet sich einmal mehr Paul Tillich an.

3.1. Die Selbstaktualisierung des Lebens

Tillich hat die hier bisher überwiegend unter hamartologischem und psychopathologischem Gesichtspunkt beschriebenen Grundstrukturen der Persönlichkeit viel umfassender als Grundprinzipien der Schöpfung verstanden und sie die „Selbstaktualisierung des Lebens" genannt (Tillich 1987:42). Er fasst den Begriff „Leben" sehr weit im Sinne von „Sein", denn Leben sei

„Aktualisierung potentiellen Seins“ (:42). „Das Leben ist sich gegeben durch das göttliche Schaffen, das alle Lebensprozesse transzendiert und ihnen zugrunde liegt“ (:64) Hiervon sei auch das Anorganische umschlossen (:29).[58]

Das menschliche Leben ist nach Tillich durch die Grundpolaritäten „Welt“ und „Selbst“ determiniert (Zjilstra 1993:30). Die in der Transzendenz begründete Aktualisierung des Lebens geschehe prinzipiell im Wechselspiel des *Aus-sich-Herausgehens* und *Wieder-Zu-sich-Zurückkehrens* (Tillich 1987:42). Das Aus-sich-Herausgehen beinhaltet Tillich zufolge die Pole „*Dynamik*“ und „*Partizipation*“. „Dynamik“ sei die Zielrichtung der Lebenseigenschaft „*Sich-Schaffen*“, „Partizipation“ die Zielrichtung der Lebenseigenschaft „*Selbst-Integration*“. Das Zu-sich-Zurückkehren impliziere die Pole „*Form*“ und „*Individualisation*“. „Form“ sei wiederum die komplementäre Zielrichtung der Lebenseigenschaft „Sich-Schaffen“ und „Individualisation“ die komplementäre Zielrichtung der Lebenseigenschaft „Selbst-Integration“ (:44). Das ergibt zwei Achsen, deren beide Pole jeweils der Kategorie „Zu-sich-zurückkehren“ und „Aus-sich-herausgehen“ angehören. Es sind die Achsen „Sich-Schaffen“ mit den Polen „Form“ und „Dynamik“ sowie „Selbst-Integration“ mit den Polen „Individualisation“ und „Partizipation“ (:44) (Abbildung 13).

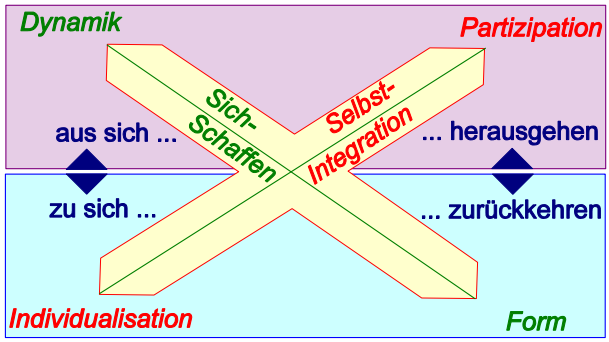


Abbildung 13: Der Zusammenhang der Achsen „Sich-Schaffen“ und „Selbst-Integration“ mit den Lebensprinzipien des Aus-sich-Herausgehens und des Zu-sich-Zurückkehrens nach Tillich.

Es liegt auf der Hand, dass die Achse „Sich-Schaffen“ mit dem kongruent ist, was oben als die Achse der *individuellen Lebensentfaltung* bezeichnet wurde, und dass sich die Achse „Selbstintegration“ mit der oben so genannten *Beziehungsachse* deckt.[59] Damit beschreibt Tillich aber zunächst nur die horizontale Dimension des Lebens. Es sei jedoch noch eine dritte Achse zu denken, die sich vertikal dazu verhalte (:43), nämlich die Achse der „Selbst-Transzendierung“ mit den Polen „Freiheit“ und „Schicksal“ (:44). Die Gesamtheit der „Grundpolaritäten des Seins“ Tillich zufolge lautet also: „[D]ie Selbst-Integration [mit] der Polarität ‘Individualisation und Partizipation’, das Sich-Schaffen [mit] der Polarität ‘Dynamik und Form’ und die Selbst-Transzendierung [mit] der Polarität ‘Freiheit und Schicksal’“ (:44).

---

[58]Auch Riemann holt im Vorwort zu den „Grundformen der Angst“ sehr weit aus, indem er die beiden „Antinomien“ der Angst mit den antinomischen Paaren der Zentripetal- und Zentrifugalkraft sowie der Eigendrehung der Erde und ihrer Drehung um die Sonne vergleicht (Riemann 1992:11-12).

[59]Kongruenz ist hier wieder nicht als Identität zu verstehen! Tillich meint zum Beispiel mit „Partizipation“ viel mehr als nur den zwischenmenschlichen Gemeinschaftsaspekt (Tillich 1987:45-46).

Dem Aspekt der Zweideutigkeit wird Tillich gerecht, indem er deutlich macht:

> „[D]iese Einheit wird durch die existentielle Entfremdung, die das Leben in die eine oder andere Richtung treibt, ständig bedroht: Selbst-Integration durch Desintegration, Sich-Schaffen durch Zerstörung und Selbst-Transzendierung durch Profanisierung und Dämonisierung. Jeder Lebensprozeß steht in der Zweideutigkeit, in der positive und negative Elemente gemischt sind, und zwar so, daß eine endgültige Trennung des Negativen vom Positiven nicht möglich ist: das Leben ist in jedem Augenblick zweideutig " (:44).

Indem Tillich den Aspekt der *Bedrohung* hineinnimmt, wird noch deutlicher, dass die Ontologie der Angst mit den Strukturen der Selbstaktualisierung zusammenhängt. In der Tat erweisen sich die Selbstaktualisierung des Lebens und die Ontologie der Angst vollständig als die beiden kongruenten Seiten der Zweideutigkeit des menschlichen Lebens (Tabelle 6).

Selbstaktualisierung des Lebens	**Inhaltlich**	**Bedrohung**	**Ontologie der Angst**	**Grundformen der Angst**
Selbst-Integration	Thema ist die „Moralität", denn „Moralität ist die Totalität derjenigen Akte, in denen ein *potentiell* Personhaftes aktuell zur Person wird" (Tillich 1987:51). „Das 'Sein-sollende' wird grundsätzlich in der Ich-Du-Beziehung erfahren. [...] [D]em Versuch, die ganze Welt in sich hineinzunehmen, ist eine Grenze gesetzt: das andere Selbst" (:53). „Personhaftes moralisches Leben entsteht durch die Begegnung von Person mit Person und auf keine andere Weise" (:53-54). Es „ereignet sich die Selbst-Integration der Person als Person nur in der Gemeinschaft" (:54).	Desintegration	Sinnangst	Beziehung
Sich-Schaffen	Thema ist das Wachstum des Lebens als „schöpferischer Prozeß" (:64). „Sich-Schaffen ist immer das Schaffen von Form. [...] Jede neue Form ist nur dadurch möglich, daß sie die Grenzen einer alten Form durchbricht" (:65). Das Leben kann „an seinen Ausgangspunkt zurückfallen und das Schaffen verhindern, oder es kann sich bei dem Versuch, eine neue Form zu gewinnen, selbst zerstören" (:65). „In jedem Wachstumsprozeß sind die Bedingungen des Lebens auch die Bedingungen des Sterbens" (:67).	Zerstörung, Zerfall	Todesangst	Selbstverwirklichung
Selbst-Transzendierung	„Religion [ist] die Selbst-Transzendierung des Lebens im Bereich des Geistes" (:130). Es ist „jene Lebensfunktion [...], in der das Leben über sich als endliches Leben hinaustreibt" (:43); die Dimension des „Heiligen" (:44). Profanisierung sei z.B. die Anschauung, das ganze Universum sei eine „kosmische Maschine" (:109). Im „Prozeß der Profanisierung" verlören „Moral und Kultur ihre religiöse Substanz" (:120). Umgekehrt gelte: „Der Anspruch eines Endlichen, unendlich und von göttlicher Größe zu sein, ist das Charakteristikum des Dämonischen" (:125).	Profanisierung, Dämonisierung	Verdammungsangst	

Tabelle 6: Die Inhalte der Selbstaktualisierung des Lebens und der Zusammenhang mit der Ontologie der Angst bei Paul Tillich.

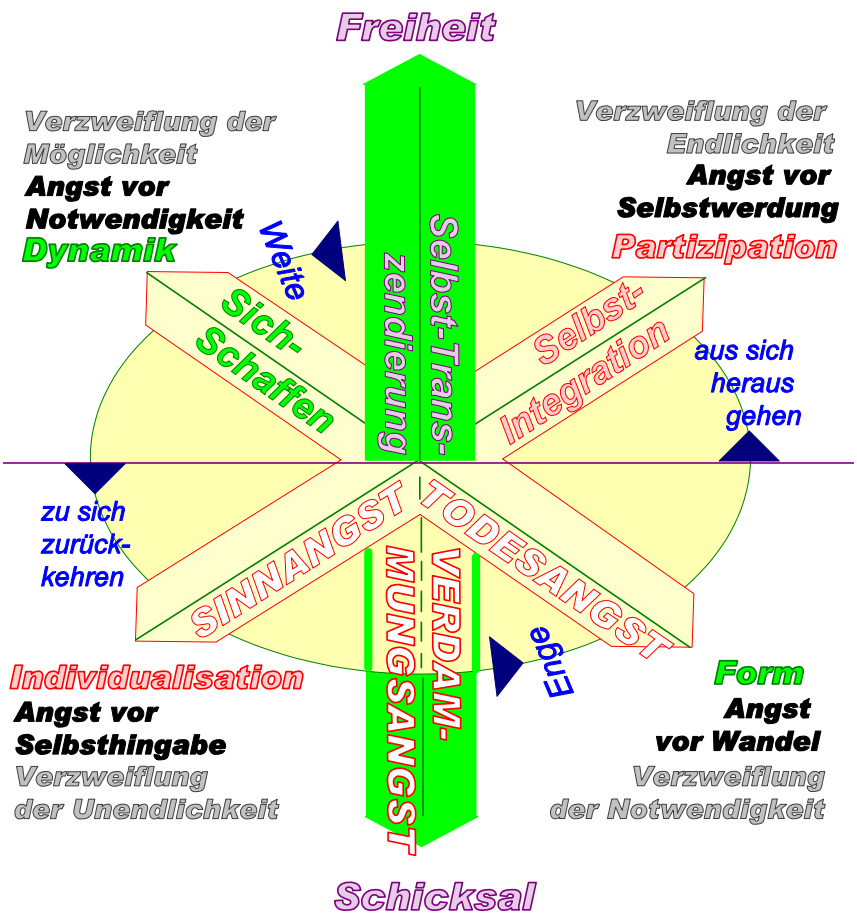
Der *Verantwortungsaspekt* im Verhältnis zum Du begründet, dass Tillich zu recht dieser Achse die „Moralität" zuschreibt. Die *Moralität* ist der *Kreativität* übergeordnet. Die integrierte Moralität ermöglicht und fördert die Selbstentfaltung, nämlich das „Sich-Schaffen". Die desintegrierte Moralität zerstört jedoch die Kreativität letztendlich. Die beiden Seiten der moralisch-sozialen Desintegration sind Gemeinschaftsverweigerung und Selbstverlust.

Die Angst der Achse „Sich-Schaffen“ bezieht sich auf die Endlichkeit des Wachsens. Komplementär dazu finden sich hier die Bedürfnisse nach Unaufhörlichkeit des Weiterwachsens auf der einen (Dynamik) und nach Bewahren des Gewachsenen auf der anderen Seite (Form). Die Angst davor, dass sowohl das Wachsen selbst als auch das Gewachsene verloren gehen, ist die Angst vor dem Tod.

Die Pole „Schicksal“ und „Freiheit“ auf der vertikalen Achse der Selbst-Transzendierung stellen den Urgrund der komplementären Lebensbewegung „Aus-sich-Herausgehen“ und „Zu-sich-Zurückkehren“ dar (vgl. Tabelle 7). In der Philosophie sind sie durch das schon bei Aristoteles (Boomgarden 1999:38-42) zu findende grundlegende Gegensatzpaar „Akt“ (Transzendentalphilosophie) und „Sein“ (Ontologie) repräsentiert (Bonhoeffer 1988:21-74) und in der Theologie durch die Dialektik von Glaube und Offenbarung (Bonhoeffer 1988:23).[60]

Achse	Aus-sich-Herausgehen	Zu-sich-Zurückkehren
Selbst-Integration	Partizipation	Individualisation
Sich-Schaffen	Dynamik	Form
Selbst-Transzendierung	Freiheit	Schicksal

Tabelle 7: Das Verhältnis der polaren Achsen zu den existenziellen Lebensbewegungen.



So angereichert geht das beabsichtigte holistische Modell der menschlichen Persönlichkeit mehr und mehr seiner Vervollständigung entgegen (Abbildung 14).

Abbildung 14: Synoptische Darstellung der Ontologie der Angst (Tillich), der Selbstaktualisierung des Lebens (Tillich), der Grundformen der Angst (Riemann) und der Grundformen der Verzweiflung (Kierkegaard).

[60]Gemeint ist das in der Kirche offenbar werdende Wort Gottes (Bonhoeffer 1988:107,110).

3.2. Die seelischen Grundbedürfnisse

Seev Gasiet gibt in seiner umfangreichen Monografie über die Bedürfnisse des Menschen zu wissen, dass in den 70er Jahren ungefähr 30 verschiedene Motivationstheorien in der Persönlichkeitsforschung unterschieden worden seien (Gasiet 1981:250). Die Bedürfnisse des Menschen seien außerdem „so zahlreich, daß es praktisch unmöglich wäre, sie vollständig aufzuzählen“ (:249). Zudem würden ständig neue hinzukommen.

> „Doch bedeutet solch eine Erweiterung menschlicher Bedürfnisse keineswegs, daß sich dadurch neue menschliche Grundbedürfnisse gebildet hätten; im Gegenteil, es sind dieselben Grundbedürfnisse, die auf eine erweiterte, reichere und vielfältigere Weise befriedigt zu werden beanspruchen und gegebenenfalls auch befriedigt werden“ (:249-250).

Henry A. *Murray*, der in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts die Bedürfnisforschung entscheidend voran brachte (Heckhausen 1980:101), definiert in einem Lexikonartikel „Bedürfnis“ als

> „eines der verschiedenen Wörter (Wunsch, Trieb, Motiv, Bedarf usw.), die eine intern oder extern erregbare, im Gehirn lokalisierte Kraft bezeichnen, die subjektiv als Antrieb oder Zwang zum Handeln erlebt wird, und zwar in solcher Weise, daß ein Ziel erreicht wird, das für den Handelnden nützlich oder lustvoll ist bezüglich der Situation, die das zielorientierte Verhalten hervorgerufen hat“ (Murray 1994:229).

Murray unterschied die *primären* Bedürfnisse von den *sekundären*. Primäre Bedürfnisse wie Essen, Trinken, Sexualität und Ausscheidung hätten unmittelbar lebenserhaltende Funktion, sekundäre seien *psychogen* (Heckhausen 1980:102). Ein wesentlicher Fortschritt der Motivationstheorie Murrays bestand darin, dass er den Begriff „Bedürfnis“ *(need)* überhaupt erst in die Verhaltensforschung einführte und dadurch die bis dahin durch Darwinismus, Psychoanalyse und Behaviorismus zustande gekommene völlig dominierende Reduktion des Verständnisses menschlicher Motivation auf „Triebe“ und „Instinkte“ überwand (:49,98).

3.2.1. Der heutige Forschungsstand

3.2.1.1. Drei vorläufige Modelle

Großen Bekanntheitsgrad erlangte *Abraham Maslows* hierarchisch gegliederte „Bedürfnispyramide“ (1954). Maslows Meinung nach kann die jeweils nächste Bedürfnisstufe erst dann Erfüllung finden, wenn die darunter liegende befriedigt ist. Umgekehrt gilt: Je mehr eine Bedürfnisstufe befriedigt ist, desto größer wird das Verlangen nach der nächsten (Maslow 1996:62-79). Das schematisch wirkende Pyramidenmodell gibt Anlass zum Zweifel an seiner Lebensrealität. Heckhausens wellenförmige Darstellung der Bedürfnistheorie Maslows ist wesentlich

besser nachzuvollziehen. Demnach folgen die hierarchisch geordneten Bedürfnisse als Verdichtungsfelder mit großen Überlappungsflächen aufeinander, ohne sich dabei abzulösen (Abbildung 15). Natürlich hat der Mensch, der sich auf die Selbstverwirklichung konzentriert, auch noch zum Beispiel ein lebendiges Sicherheitsbedürfnis, das nach täglicher Erfüllung verlangt. Ob das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung allerdings tatsächlich die *Spitze* der menschlichen Ziele einnimmt, ist durch die Bindungsforschung mittlerweile erheblich in Frage gestellt.

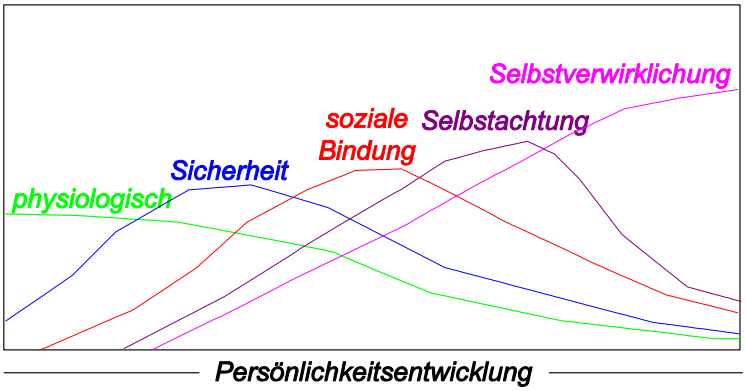


Abbildung 15: Hierarchie der Motivgruppen nach Maslow (Heckhausen 1980:105)

David Augsburger weiß zu berichten, dass der amerikanische Pastoralpsychologe Frank *Kimper* bereits 1971 vier universale psychologische Bedürfniskonstanten unterschied, nämlich *self-affirmation, relatedness, individuation* und *growth* (Augsburger 1986:58). *Self-affirmation* ist das, was in der heutigen Motivationspsychologie „Selbstwerterhöhung“ genannt wird (Grawe 2004:250-260). Bei der *individuation* gehe es darum, sich von den anderen als einzigartig zu unterscheiden. Es ist zu fragen, ob *self-affirmation* und *individuation* nicht im Grunde dasselbe sind.

Gasiet schlägt eine ähnliche Aufteilung menschlicher Grundbedürfnisse wie Maslow vor: 1.) Die *physiologischen Bedürfnisse*, 2.) „[d]ie *Bedürfnisse nach zwischenmenschlichen Beziehungen*“, 3.) „[d]ie *Bedürfnisse nach Anerkennung*“, 4.) „[d]ie *Bedürfnisse nach Sinngebung*“ (Gasiet 1981:251). Eigentümlicherweise hält er *Lust* für kein distinktes Bedürfnis. Dementsprechend behauptet er, dass „der eigentliche Vorgang der Befriedigung der physiologischen Bedürfnisse [...] ‘blind’“ sei, „unter- und unbewußt, und was von ihm ins Bewußtsein gelangt, besteht aus unwesenlichen Begleiterscheinungen“ (:252). Lust sei darum „nur eine Begleiterscheinung der eigentlichen Bedürfnisbefriedigung“ (:276). Er übersieht, dass ohne diese „Begleiterscheinung“ lebenserhaltende Bedürfnisbefriedigung überhaupt nicht zustande kommt. Massive Appetitlosigkeit beim Essen etwa ist alles andere als eine „unwesentliche Begleiterscheinung“ ist, sondern Beginn des Verhungerns.

Ein Vergleich dieser drei Ansätze lässt sowohl signifikante Übereinstimmungen als auch semantische Unklarheiten erkennen (Tabelle 8). Dass die physiologischen Bedürfnisse ein primäres Faktum sind, wird wohl nirgends in Frage gestellt und bedarf darum im folgenden auch nicht weiterer Erwähnung.

Maslow	Kimper	Gasiet
Sicherheit	--	Sinn
Soziale Bindung	Relatedness	Beziehung
Selbstachtung	Self-affirmation Individuation	Anerkennung
Selbstverwirklichung	Growth *Indidividuation?*	--

Tabelle 8: Gemeinsamkeiten und Unklarheiten der Bedürfniskonstrukte von Maslow, Kimper und Gasiet.

3.2.1.2. Die Feststellung von vier Bedürfnisschwerpunkten

Peter Fiedler hat für die Beschreibung des typologischen Hintergrunds von Persönlichkeitsstörungen nach einem Rahmenkonzept zur „bedürfnistheoretischen Grundlegung" gesucht, das „in den bereits vorhandenen empirischen Kenntnissen über Salutogenese und Pathogenese in der Persönlichkeitsentwicklung eine hochgradig plausible Bestätigung" aufweist (Fiedler 2003:115). Dazu griff er vor allem auf Theodore Millon zurück, dessen „Entwicklungstheorie der Persönlichkeitsstörungen [...] heute als eine jener Ätiologieperspektiven" gelte, „die das vorhandene empirische Wissen in schulübergreifender Perspektivierung am reichhaltigsten repräsentiert" (:115). Das Resultat ist ein bedürfniszentriertes Persönlichkeitsmodell, von dem Fiedler behauptet, dass „[d]ie meisten [seiner] Grundannahmen [...] inzwischen nicht nur von Millon, sondern auch in der übrigen Persönlichkeitsforschung gründlich voruntersucht" seien und „wichtige Bestandteile der metatheoretischen Persönlichkeitstheorien unterschiedlicher Therapierichtungen" darstellten (:116).

Das Persönlichkeitsstrukturmodell nach Fiedler weist zwei Haupt- und zwei Nebenachsen auf. Die Hauptachsen bestehen aus der „*Struktur-Dimension*" mit den Polen „*Selbstkontrolle*" und „*Selbstaktualisierung*" (:117-122) sowie der „*Beziehungs-Dimension"* mit den Polen „*Autonomie*" und „*Bindung*" (:122-127).[61] In diesen Persönlichkeitseigenschaften kommen nach Fiedler die Grundbedürfnisse nach *sozialer Unabhängigkeit und Geborgenheit*, nach *Sinnfindung und Sinnstabilität* sowie nach *Selbstsicherheit und Spontaneität* zum Ausdruck. Es ist leicht zu sehen, dass die Kehrseiten der vier Bedürfnisschwerpunkte nichts anderes als die Grundformen der Angst sind (Abbildung 16).

[61] Die Nebenachsen werden weiter unten erörtert.

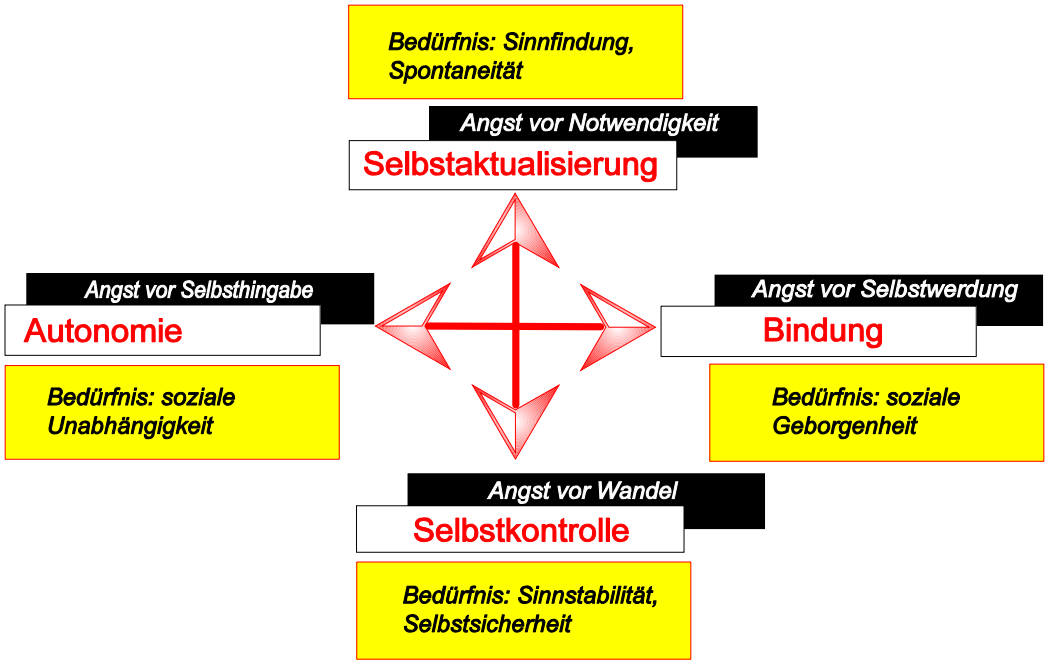


Abbildung 16: Die vier bedürfnisbestimmten Grundstrebungen des Menschen nach Peter Fiedler und die Grundformen der Angst.

Hierzu könnten in der Abbildung darum nun wie oben auch noch ohne weiteres die Grundformen der Verzweiflung, die Selbstaktualisierung des Lebens und die Ontologie der Angst gefügt werden, was aber dem abschließenden Gesamtmodell vorbehalten bleiben soll. Nur eines ist vorwegzunehmen: Die Themen der beiden Hauptachsen bei Fiedler sind „*Sozialität*“ und „*Sinn*“. Dem steht die im bisherigen wiederholt aufgestellte Behauptung des Verfassers entgegen, dass die Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz insbesondere auf der *Beziehungsachse* zu verorten sei. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die ontologische Angst in ihren drei Dimensionen jeweils als *Ganze* gegenwärtig ist und darum auch die Sinnangst nicht als auf die Beziehungsachse beschränkt angesehen werden darf. Selbstverständlich ist auch die Selbstverwirklichungsachse sinnbestimmt! Insofern trifft Fiedlers Veortung des Sinnthemas auf dieser Achse zweifellos zu. Aber die Frage ist, welche Achse *mehr* durch die Sinnfrage eingefärbt ist: Diese oder jene? Es hat den Anschein, als sei die Antwort von der Weltanschauung des jeweiligen Betrachters abhängig. Gasiet beschreibt das Bedürfnis nach Sinn als „das Bedürfnis oder die Notwendigkeit, die Unstimmigkeiten und Widersprüche zwischen den menschlichen Bedürfnissen zu integrieren, zu überbrücken und zu versöhnen“ (Gasiet 1981:273). Das ist völllig zutreffend, aber durchaus nicht hinreichend definiert. Man könnte es für eine typisch männlich-rationalisierende Sinndefinition halten. Insbesondere *schwere Leidenserfahrungen* machen immer wieder deutlich, dass die relative Kontrollierbarkeit der Sinnzusammenhänge des Geschehens zwar nützlich sein kann, dass aber vor allem die wertschätzende persönliche Nähe anderer Menschen entscheidend tröstend weiterhilft und viele

Warum-Fragen erübrigt. Umgekehrt wird das Fehlen empathischer Zuwendung für die Betroffenen zum größten Problem in der Leidensbewältigung (Schuchardt 2002:152-158). Die Schlussfolgerung, das Sinnthema vorrangig der Beziehungsachse zuzuordnen, entstammt *christlicher* Lehre. Tillichs zweifelnde Frage nach dem „Lebenssinn der technischen Herrschaft, nach dem Sinn des 'wohleingerichteten Hauses Erde'", und seine Aussage „Wir leben nicht, um zu wohnen, sondern wir wohnen, um zu leben" (Tillich 1964:178) entspricht der Grundintention nach dem christozentrisch zu verstehenden Kernsatz Brunners, „Freiheit in Verantwortlichkeit, Freiheit zur Liebe" sei „der personhafte Sinn der menschlichen Existenz" (Brunner 1941:270).

Klaus Grawe führte in seinem vorletzten Buch „Psychologische Psychotherapie" die vier seelischen Grundbedürfnisse nach *Orientierung und Kontrolle* (Grawe 2001:385-393), *Lustgewinn und Unlustvermeidung* (:393-395), *Bindung* (:395-411) und *Selbstwerterhöhung* (:411-420) ein (Abbildung 17). Vorsichtig bemerkte er, dass sich diese vier Bedürfnisse „aus dem Forschungsstand tatsächlich gut begründen lassen" (:384). Dennoch sei nicht auszuschließen, „dass vielleicht noch ein weiteres Bedürfnis berücksichtigt werden sollte oder dass die genauen Abgrenzungen auch etwas anders hätten ausfallen können. Es gibt in dieser Hinsicht keinen abschließenden Konsens in der Psychologie" (:384).

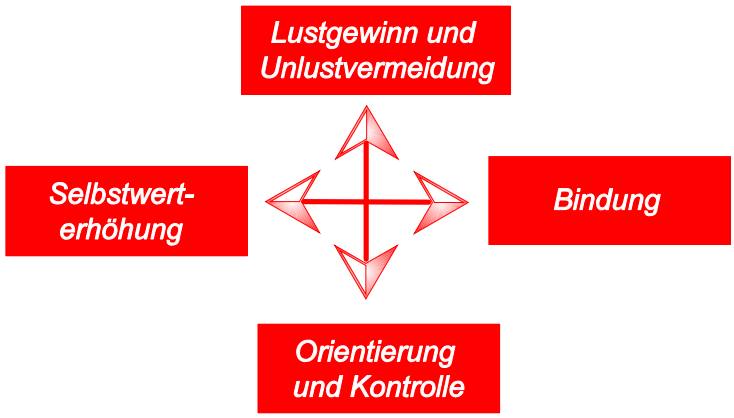


Abbildung 17: Die vier seelischen Grundbedürfnisse nach Klaus Grawe

In seinem jüngst erschienen neuen Buch „*Neuropsychotherapie*" nimmt Grawe dasselbe Konstrukt der vier Grundbedürfnisse wieder auf und gibt ihm noch beträchtlich größeren Stellenwert. Das Kapitel „Bedürfnisbefriedigung und psychische Gesundheit" nimmt mehr als ein Drittel des Buches in Anspruch (Grawe 2004:183-371), allein die Darstellung und Diskussion der vier Grundbedürfnisse erstreckt sich über 112 Seiten (:192-304). Grawe rekapituliert, er habe das Modell dieser vier Grundbedürfnisse „zunächst nur als eine von mehreren Möglichkeiten" angesehen.

> „Das hat sich in der Zwischenzeit geändert, und zwar umso mehr, je intensiver ich mich mit der neuronalen Grundlage dieser Bedürfnisse und mit der empirischen Evidenz für ihre Bedeutung für Wohlergehen und Gesundheit befasst habe. [...] Man kann in meinen Augen über die genaue Definition dieser Bedürfnisse und ihre Abgrenzung voneinander unterschiedlicher Meinung sein, aber man kann nicht an ihrer existenziellen Bedeutung für den Menschen zweifeln" (:185).

Grawe hat seine Erkenntnisse über die vier Grundbedürfnisse ursprünglich von *Seymour Epstein* übernommen (Grawe 2000:383; 2004:185). Epsteins Ergebnis zur Bedürfnisforschung lautet:

> „[T]here are four basic sources of motivation: the pleasure principle; the need to assimilate the data of reality and therefore to maintain the stability of the assimilating system; the need to maintain relatedness; and the need to enhance self-esteem“ (Epstein 1991:116).

Inhaltlich etwas griffiger und auf Deutsch ausgedrückt gibt es nach Epstein folgende *vier universale seelische Grundbedürfnisse* des Menschen (Epstein, Brodsky 1994:116-121):

- ➔ „Maximierung des Lustempfindens und Minimierung des Schmerzlichen“ (Epstein, Brodsky 1994:116).
- ➔ „Die Pflege eines in sich stimmigen, realistischen Bündels von Überzeugungen, das einem ein effektives Vorankommen in der Welt ermöglicht“ (:117).
- ➔ „Enge emotionale Beziehungen zu anderen zu haben“ (:119).
- ➔ „Ein hohes Selbstwertgefühl“ (:120).

3.2.2. Die vier Grundbedürfnisse im Überblick

3.2.2.1. Das Bindungsbedürfnis

Die Erkenntnis der hohen Relevanz des Bindungsbedürfnisses in der Psychologie ist noch nicht alt und hat es immer noch schwer, sich ihrer Bedeutung gemäß durchzusetzen (Grawe 2004:192). Den Anstoß zu dieser Erkenntnis gab *John Bowlby* (1907-1990), der die Tatsache, dass „kleine Kinder die Nähe einer oder weniger Bezugspersonen suchen und sich immer in ihrer Reichweite aufhalten wollten, [...] als ein Grundbedürfnis nach Nähe zu einer Bezugsperson interpretierte[e]“ (Grawe 2000:396). Grawe u.a. haben schon 1995 darauf hingewiesen, dass „die wichtigsten Grundbedürfnisse nur in zwischenmenschlichen Beziehungen befriedigt werden können“ (Grawe, Donati, Bernauer 1994/1995:766). Auch in der Ontogenese des Menschen steht das Bindungsbedürfnis an erster Stelle, jedenfalls zeitlich, denn „[w]enn es im Alter von wenigen Monaten schon so etwas wie motivationale Ziele gibt, dann gehört die Herbeiführung mütterlicher Zuwendung sicher zu den wichtigsten Zielen eines kleinen Kindes“ (Grawe 2004:206). Das individuelle Muster des späteren Bindungsverhaltens entstehe bereits in den ersten Lebensmonaten (:195); es sei „das Resultat wiederkehrender Beziehungserfahrungen, die das Kind mit seinen primären Bezugspersonen macht“ (:197).

Die anderen *motivationalen Schemata*, worunter die neuronalen Verschaltungsgeflechte zu verstehen sind, durch welche Ziele, Einstellungen und Emotionen eines Menschen wesentlich bestimmt werden, würden sich „um das Bindungsbedürfnis herum“ entwickeln

(:197). Das betrifft nicht nur die frühkindliche Phase, sondern auch die weitere Entwicklung, denn

> „[i]mmer sind es die sicher gebundenen Kinder, die die positiveren Lebenserfahrungen machen, deren Niederschlag im Gedächtnis dazu führt, dass sich die Wahrscheinlichkeit für weitere positive Erfahrungen noch weiter erhöht.[...] Bei ihnen kommt es [...] auf der Grundlage der frühen positiven Befriedigung ihres Bindungsbedürfnisses dazu, dass in der Folge auch ihre anderen Grundbedürfnisse gut befriedigt werden. Das Resultat ist eine insgesamt positive Entwicklung und eine gute psychische Gesundheit. Bei Kindern mit ausgeprägt unsicherem Bindungsmuster kommt es genau zu einer gegenteiligen Entwicklung. [...] Bei ihnen werden die Grundbedürfnisse nicht nur nicht gut befriedig, sondern sie werden kontinuierlich verletzt“ (:209).

Dementsprechend hoch ist die Korrelation von unsicheren Bindungsmustern zu späteren psychischen Störungen (:213-216).

> „Wenn man alle Befunde zusammennimmt, [...] kann man keinen vernünftigen Zweifel daran haben, dass es Verletzungen des Bindungsbedürfnisses sind, die schließlich über viele weitere Schritte zu psychischen Störungen führen, und nicht umgekehrt die Störungen es sind, die zum unsicheren Bindungsstil führen. Ein unsicherer Bindungsstil ist [...] als der größte Risikofaktor für die Ausbildung einer psychischen Störung anzusehen, den wir bis heute kennen“ (:216).

Umgekehrt ist Beziehungssicherheit die hauptsächliche Voraussetzung für die verantwortliche Erfüllung der anderen Grundbedürfnisse. *William Glasser* meint: „Solange nicht eine ausreichende Beziehung besteht, kann niemanden geholfen werden, seine Bedürfnisse zu befriedigen“ (Glasser 1972:19). Zwei seelische Grundbedürfnisse müssten erfüllt werden, um seelisches Leid abzuwenden: Das „Bedürfnis zu lieben und geliebt zu werden sowie [...] [das] Bedürfnis nach Selbstachtung und Wertschätzung durch andere. Den Patienten zu helfen, diese beiden Bedürfnisse zu befriedigen, ist die Aufgabe der Psychotherapie“ (:19).

Nach dem bisherigen Aussagen könnte man meinen, dass Personen, die besonders viel Nähe suchen, bei denen der Bedürfnisschwerpunkt auf der Beziehungsachse also weit „rechts“ liegt, psychisch gesünder sein müssten als solche, die mehr vom Bedürfnis nach zwischenmenschlicher Distanz dominiert sind. Ihr Nähebedürfnis lässt sie als „[s]ozial bezogene Menschen“ erscheinen, sie werden „in diesem Sinne als fürsorglich-helfend charakterisiert“ (Fiedler 2003:123). Dieterich beschreibt die angenehmen Seiten des Bedürfnisschwerpunkts dieser Menschen als „Wunsch nach einem vertrauensvollen Nahkontakt, die Sehnuscht, lieben zu können und geliebt zu werden [...], andere Menschen glücklich zu machen, ihnen zu helfen“ (Dieterich 2003:46). Darum seien sie, „um die Beziehung aufrecht zu erhalten, [...] überaus altruistisch: Bescheidenheit, Selbstlosigkeit, Mitgefühl und Mitleid gehören zu ihren großen Tugenden - bis hin zur Selbstaufgabe“ (:47). Schon Murray hatte ein grundlegendes Fürsorgebedürfnis erkannt (Heckhausen 1980:325).

Das außergewöhnliche *Altruismusideal* des Bindungstyps eint ihn latent mit seinem Gegentyp. Das Gemeinsame ist der Anspruch an die eigene *Tugendhaftigkeit*. Aus Tabelle 6 ging hervor, dass nach Tillich die Achse der Selbst-Integration gleichbedeutend mit der Achse der „*Moralität*“ ist, sofern diese als durch das Du gesetzte Verantwortlichkeit verstanden wird (Tillich 1987:51-54). Dementsprechend finden sich die „großen Tugenden“ auf beiden Seiten der Achse, hier als aufopfernder *Helfer*, dort als kämpferischer, wenn vielleicht auch einsamer *Held.* „Gemeinsam ist der große persönliche Einsatz“ (Andresen 2002:79).

Nicht von ungefähr ist aber auch im psychoanalytischen Pathologiemodell an der Stelle des Bindungsbedürfnisses der depressive Typus angesiedelt. Dass depressiv veranlagte Menschen eine höhere Bindungs*neigung* aufweisen, besagt noch nicht, dass sie auch eine größere Bindungs*erfüllung* erfahren. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass sie aufgrund ihres unsicheren Bindungsmusters besonders im zwischenmenschlichen Bereich *Probleme* haben. Diese können sich zum Beispiel in großer Angst vor dem Alleingelassensein äußern. Tatsächlich geben im Vergleich mit von anderen Störungen Betroffenen insbesondere *depressive* Patienten an, ihre vorrangigen Therapieziele im Beziehungsbereich zu sehen (:219). Der bemerkenswerte Erfolg der noch jungen *Interpersonellen Psychotherapie* (Schramm 1996:6-9; Grawe, Donati, Bernauer 1994/1995:519-528), in welcher besonders soziale Verlusterfahrungen, interpersonelle Auseinandersetzungen und Defizite sowie (soziale) Rollenwechsel fokussiert werden (Willberg 2001:169-173) und deren vorrangiger Behandlungsschwerpunkt Depressionen sind, bestätigt, dass Depressive diese Aspekte nicht nur besonders hervorheben, sondern gerade dort auch besonders *defizitär* bedürftig sind.

Die überkommene psychoanalytische Ansicht von der persönlichkeitsstrukturellen depressiven Disposition ist mit der Bindungstheorie insofern kompatibel, als dort angenommen wird, dass die erzieherischen Versagungen übergroßer Verwöhung oder Härte in der oralen Phase sie bewirken würden (Fiedler 1998:81; Riemann 1992:75-82). Diese Zeit entspricht der Hauptphase für die Ausbildung des Urvertrauens nach Erikson (Erikson 1996:60) und das ist aus neuropsychologischer Sicht die Zeit der Ausbildung des sicheren Bindungsmusters (Grawe 2000:396).

Es sei noch mit einem letzten Beispiel hierzu gezeigt, dass die von der Verhaltensforschung in den vergangenen Jahrzehnten erkannte Priorität der Beziehungsachse auch der Lebensrealität entspricht. Paulus wendet in 2 Kor 5,1-5 die *Hausmetapher* explizit auf die leibliche irdische Existenz an, indem er das biologische Leben des Menschen mit dem Aufenthalt in „einer Zeltwohnung, die nur für vorübergehendes Verweilen bestimmt ist“ (Schmitz

1988:72), vergleicht. Der Ausleger Otto Schmitz meint, es werde an diesem Text „ganz deutlich, wie schmerzlich der Apostel das Sterbenmüssen empfindet. [...] Er hat offenbar ein tiefes Grauen vor dem 'Entkleidetwerden', das im Sterben geschieht, und möchte darum am liebsten vom Tode verschont bleiben" (:74). Der „Abbruch der Hütte", das „Entkleidetwerden", ist die Sterbenserfahrung auf der ontologischen Achse der Todesangst, das allem menschlichen Entfaltungsstreben zuwiderlaufende gleichzeitige Festgelegtwerden und Sich-Verlieren, zunehmende Einschränkung der Selbstaktualisierung und der Selbstkontrolle. Dieser Prozess ist im Sterbevorgang irreversibel und er kann nur palliativ gemildert werden, was ein Gebot der Menschenwürde und der Nächstenliebe ist.

Je mehr die Selbstverwirklichungsachse des Sterbenden reduziert wird, desto höhere Bedeutung hat die Beziehungsachse mit dem Selbstwertbedürfnis und dem Bindungsbedürfnis. Das Selbstwertbedürfnis ist in diesem Fall das Bedürfnis nach wertschätzender, menschenwürdiger Begleitung. Das Problem des Umgangs mit dem Sterben in der technisierten Gesellschaft besteht aber darin, die Bedürfniskomponenten der Selbstverwirklichungsachse bis zur Ausschließlichkeit zu fokussieren und die der Beziehungsachse bis zur Ausschließlichkeit zu vernachlässigen. Daraus folgt die Verunmenschlichung des Sterbens. Euthanasie ist nichts anderes als die Perversion der Prioritäten, nämlich Aufkündigung von menschlicher Nähe und Würde zugunsten von Schmerzbeseitigung und substitutiver Kontrolle bis hin zum willkürlich herbeigeführten Tod.

Abbildung 18: Die Beziehungsachse und die Selbstverwirklichungsachse im Vorgang des Sterbens.

3.2.3.2. Das Bedürfnis nach Selbstwerterhöhung und Selbstwertschutz

Millon sieht an den Polen der Beziehungsachse einerseits „fürsorglich-helfend[e]" *sozialbezogene* Menschen, andererseits *selbstbezogene* Personen, bei denen „die Bevorzugung eigener Ziele" dominiere (Fiedler 2003:123).

Ein Mensch, der sein Autonomiedürfnis gegen sein Bindungsbedürfnis ausspielt, verhält sich Glasser zufolge „wie der Fuchs in der Fabel, der die unerreichbaren Trauben als sauer abtut" (Glasser 1972:21). Dessen Probleme lägen

> „in seiner Unfähigkeit, sich angemessen zu verhalten, um Liebe zu empfangen und zu geben. Er muß motiviert werden, sein Verhalten zu ändern, weil er so lange leiden wird, wie

> er den Menschen aus dem Wege geht. Das einzige Hilfsmittel, von dem wir wissen, daß es zu diesem Wandel anregt, ist die offfene und ehrliche Prüfung des eigenen Verhaltens um festzustellen, ob es der Bedürfnisbefriedigung dient“ (:21).

Das Bedürfnis nach Autonomie und Erhöhung des Selbstwerts kann nur dann auf gesunde Weise erfüllt werden, wenn es den Themen der Gesamtachse untergeordnet ist, nämlich Verantwortung, Moralität, Selbst-Integration und Beziehung. Die „heldenhafte Moral“ des Autonomen macht nur dann Sinn, wenn sie die Sozialität fördert, wenn er also weiß, was er tut, und normalerweise heißt das auch, dass sein besonderer Einsatz von anderen wahrgenommen, ernstgenommen und angenommen wird. Schon Kierkegaard hatte die Gefährdung dieses Typs als „phantastische Existenz in abstrakter Verunendlichung oder in abstrakter Isolation, ständig ohne sein Selbst, von dem es sich nur immer weiter entfernt“, beschrieben (Kierkegaard 1997:35). „Ein Zuviel an Autonomie bedeutet [...] immer ein Zuwenig an Bindung“ (Fiedler 2003:123). Zu sich selbst kommt auch der Distanzierte nur, wenn er zum Du kommt.

In psychoanalytischer Begrifflichkeit handelt es sich um den narzisstischen Typ. *Jürg Willi* folgt Freud, indem er einen primären und einen sekundären Narzissmus unterscheidet. „Der primäre Narzißmus entspricht dem Zustand der ersten Lebensmonate, wo der Säugling zwischen sich und der Umgebung noch nicht unterscheiden kann, wo er sich identisch mit der Umwelt und die Umwelt identisch mit sich fühlt“ (Willi 1990:63).[62] Menschen mit Störungen in dieser frühen Lebensphase Phase „sehnen sich [...] nach dem primärnarzißtischen Urzustand zurück“ (:67). Sie

> „sind vom Zerfall ihrer Ich-Funktionen bedroht, von der Gefahr, mit der Umgebung zu verschmelzen, es fehlt ihnen die existentielle Sicherheit, das Urvertrauen [...]. In der Beziehung zu anderen Menschen fällt es ihnen schwer, sich als eigenes Selbst und den Partner als ein von ihnen getrenntes Selbst wahrzunehmen“ (:64).

Ihnen fehle es an *Empathie* (Fiedler 2003:257), denn den Mitmenschen würden sie „nicht als eigenständiges Individuum wahrnehmen, sondern nur als ‘narzißtisches Objekt’, als eine Erweiterung des eigenen Selbst, als etwas, das ihr Selbst auffüllt, ergänzt, schmückt und erhöht“ Ihre Einstellung zu den Mitmenschen sei

> „oft geprägt von Resignation, Verbitterung, Zynismus und Rachephantasien. Sie stehen in einer *paranoiden Position*, sind zutiefst mißtrauisch, glauben an keine Liebe, an keine

[62]Der sekundäre Narzissmus entstehe als Reaktion auf spätere frustrierende Ereignisse und äußere sich mehr in „phallisch-exhibitionistische[m]“ Benehmen (Willi 1990:64). Wahrscheinlich ist dieser Mehrgestaltigkeit wegen die narzisstische Persönlichkeitsstörung nur undeutlich im Modell der Grundbedürfnisse zu lokalisieren. Fiedler verortet sie in der Mitte, „denn es finden sich signifikante Komorbiditäten mit fast allen anderen Persönlichkeitsstörungen“ (Fiedler 2003:259). Erschwerend für die Lokalisierung mag noch hinzukommen, dass es womöglich bei allen neurotischen Störungen verschiedene Verlaufsrichtungen gibt, die sich in durchaus unterschiedlichen Erscheinungsweisen ausprägen können (Zjilstra 1993:148; Horney 2000:208-238), und vielleicht gilt das ansatzweise auch bereits für die Persönlichkeitsstörungen.

> Werte, spalten alle echten Gefühle ab, [...] leiden oft an einem Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit, sind dauernd bedroht, in eine Depression zu verfallen“ (Willi 1990:67).

Dagegen würden sie mit hypomanischer Betriebsamkeit angehen (:68). Der Narzisst sei überempfindlich gegen „jede Kritik oder Weigerung, ihn zu bewundern und zu idealisieren“, anderen gegenüber präsentiere er seine Kritik aber „direkt und kompromißlos“ (:68).

> „Im Grundvertrauen bewahrt der Mensch seine Offenheit für die Wirklichkeit - für die Wirklichkeit der anderen Menschen, der Welt und darin zugleich für ihren Schöpfer. In der narzißtischen Regression hingegen verschließt sich der Mensch gegen die Welt, zieht sich auf das eigene Ich zurück. [...] Somit stellt sich die narzißtische Perversion dar als die Urgestalt der Ersetzung des Vertrauens und einer nur durch Vertrauen zu bewahrenden symbiotischen Lebensganzheit“,

meint Pannenberg (Pannenberg 1983:221).

Wenngleich die moderne Bindungsforschung die mit dem Konstrukt des primären Narzissmus behauptete hohe Bedeutung der ersten Lebensmonate für die Ausbildung des autonomen Bedürfnisstils mit seinen neurotischen Verzerrungen bestätigt, bedarf die überkommene Fixierung auf diese Lebensphase doch anscheinend der Ergänzung. Grawe gibt nämlich zu bedenken: „Ein Bedürfnis nach Selbstwerterhöhung kann es [...] erst geben, wenn sich ein bewusstes Selbst entwickelt hat, das über diese Qualitäten verfügt.“ In der Ontogenese des Menschen dauere es „etliche Jahre, bis diese Qualitäten so weit entwickelt sind und ein Kind seiner selbst so bewusst geworden ist, dass es z.B. Scham empfinden, sich in seiner Ehre gekränkt fühlen oder in anderer Weise in seinem Selbstwertempfinden verletzt werden kann“ (Grawe 2004:250). Die „neuronalen Schaltkreise der Selbstwertregulation“ seien sehr komplex (:251). Wahrscheinlich meint darum auch Millon, der seine Phaseneinteilung der Persönlichkeitsentwicklung explizit auf die Erkenntnisse der Neuropsychologie gründen möchte (Fiedler 2003:116), dass die „Entwicklungsphase der Selbst-Anderen-Polarisierung [...] ihren Höhepunkt zwischen dem 11. und 15. Lebensjahr erreiche“ (:123). Fiedler konstatiert, dass sowohl für die eine wie für die andere Sichtweise „eine Reihe empirischer Befunde sprechen“ und schlägt darum vor, *beide* in Betracht zu ziehen (:124).

Es ist wohl anzunehmen, dass die frühkindliche Prägung den psychodynamischen Hintergrund der sich im weiteren Leben komplex differenzierenden Ausgestaltung des Selbstwerterhöhungsbedürfnisses bildet. So räumt auch Grawe ein, „negative Erfahrungen, die ein Kind bezüglich seines Bindungs- und Kontrollbedürfnisses“ mache, könnten „starken Einfluss auf das sich entwickelnde Selbst nehmen und dazu führen, dass das Kind von vornherein schon ein negatives Selbstbild und ein schlechtes Selbstwertgefühl entwickelt“ (:251). Die Differenzierung beginnt schon damit, dass anscheinend sowohl im allerersten Stadium des

Urvertrauens als auch im Stadium der ersten Autonomieentwicklung der Grund des Selbstwertgefühls gelegt wird.[63] Insofern hängt das Selbstwertbedürfnis auch eng mit dem Kontrollbedürfnis zusammen (Erikson 75-87), was übrigens erklären mag, dass im Modell beide Strebungen miteinander einen Quadranten der Mischformen bilden. Es liegt auf der Hand, dass sich im Lauf der Entwicklung weitere Bausteine zu den frühkindlichen fügen. Wahrscheinlich kommt es der Realität am nächsten, grundsätzlich die seelische Entwicklung des Menschen nicht durch starr kategorisierte Phasen zu beschreiben, sondern mit Erikson durchgängig psycho*dynamisch* als ein fortschreitendes Bearbeiten der durch die beiden Antinomien des Lebens apriorisch vorgegebenen Wachstumsherausforderungen, die dem Menschen in abgewandelter Weise irgendwie in jedem Entwicklungsabschnitt wieder neu begegnen (:57-62). Nach Erikson wird die frühkindliche Entwicklung „nur dann verständlich, [...], wenn sie ihren Platz innerhalb einer einheitlichen Theorie der gesamten Entwicklung zum Voll-Erwachsenen findet“ (Erikson 1996:149-152).

Wenn wir von der Apriorität der seelischen Grundbedürfnisse sprechen, meinen wir damit, dass sie als die maßgeblichen *Oberziele* der Ontogenese zu verstehen sind. Die Oberziele entwickeln sich nicht aus den frühkindlichen Lernerfahrungen heraus, sondern die frühkindlichen Lernerfahrungen und alle weiteren, an denen der Mensch wächst, bilden sich an den *vorgegebenen* seelischen Grundbedürfnissen aus. „[A]lles, was wächst, [hat] einen *Grundplan* [...], dem die einzelnen *Teile* folgen, wobei jeder Teil eine Zeit des Übergewichts durchmacht, bis alle Teile zu einem *funktionierenden Ganzen* herangewachsen sind“ (:57). Der Grund*plan* ist durch die Grund*bedürfnisse* apriorisch determiniert.

Wenn Menschen ausgeprägte Selbstwert*probleme* haben, kann der psychodynamische Hintergrund Sullivan zufolge in einer plausiblen Rechnung des Kindes bestehen: Es habe sozusagen die Wahl, die Ursache aversiven Verhaltens der primären Bezugsperson entweder bei dieser oder bei sich selbst zu suchen. „Für ein kleines Kind, das ganz von seiner Mutter abhängig ist, sei die erste Alternative die weitaus schlimmere“ (Grawe 2004:252).Einer fehlerhaften Mutter ausgeliefert zu sein, müsse für ein Kind zutiefst lebensbedrohlich wirken, bei sich selbst die Fehler zu suchen, impliziere immerhin die Hoffnung auf Besserung (:252).

Hier wird deutlich, dass die Selbstwertproblematik kein Spezifikum von Menschen mit *erhöhtem* Bedürfnis nach Selbstwerterhöhung ist, sondern ein weiteres Thema der ganzen Beziehungsachse. So geht die (depressive) Angst vor Selbstwerdung des Gegentyps

[63]“Ein Säugling kann sehr wohl von Anfang an so etwas wie ‘Autonomie’ zeigen, etwa durch die Art, in der er zornig die Hand zu befreien sucht, wenn man sie fersthält. Unter normalen Umständen beginnt das Kleinkind aber erst im zweiten Jahr den ganzen Konflikt seines Zustandes als eines autonomen und zugleich abhängigen Wesens zu erfahren“ (Erikson 1996:60).

normalerweise mit einer ausgeprägten Neigung zur *Selbstabwertung* einher („Entschuldigung, dass es mich gibt"), die im Sinne der Beschreibung sehr gut als Reaktion sowohl auf Verwöhnung („ein schlechtes Gewissen machen") als auch auf aversives Erziehungsverhalten („du böses Kind!") verstanden werden kann. Ein *moderater* Narzissmus ist kennzeichnend für eine seelisch *gesunde* Persönlichkeit. „Gesunde Menschen neigen zu Selbstwertillusionen" (:258). Sie nutzen die Chance zur Selbstwerterhöhung,

> „wenn sie die Gelegenheit dazu bekommen. [...] Es ist ein Zeichen guter seelischer Gesundheit, wenn man sich etwas übertrieben positiv sieht und sich selbst positiver beurteilt als andere. Man muss sich Sorgen um die Menschen machen, die das nicht tun, und nicht umgekehrt" (:259).

Der optimistische Vorschuss des Selbstvertrauens bewirkt mutiges Verhalten, das Erfolgserlebnisse beschert. Diese erleichtern wieder neues mutiges Verhlaten. So kommt ein sich aufschaukelnder lebenförderlicher Prozess in Gang, der weitreichende Folgen für die leib-seelische Gesundheit des Betreffenden hat (Seligman 2001:28-33). Der Optimismus ist zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung geworden (Grawe 2004:259).

3.2.3.3. Das Bedürfnis nach Orientierung und Kontrolle

„The need to assimilate the data of reality and therefore to maintain the stability of the assimilating system", nennt Epstein dieses Bedürfnis (Epstein 1991:116) oder, mit den Worten des deutschen Übersetzers: „Die Pflege eines in sich stimmigen, realistischen Bündels von Überzeugungen, das einem ein effektives Vorankommen in der Welt ermöglicht" (Epstein, Brodsky 1994:117). Das ist etwas komplex formuliert, aber Epstein kann es auch kurz als das Bedürfnis, den *„Erfahrungen einen Sinn zu geben"*, bezeichnen (:115). Auch Fiedler wählt das Wort „Sinnstabilität" zur inhaltlichen Bestimmung (Fiedler 2003:117). Bei Menschen, die besonders durch dieses Bedürfnis motiviert seien, herrsche die Überzeugung vor, die Welt müsse „vorhersehbar, kontrollierbar und sinnvoll" sein, erklärt Epstein (Epstein, Brodsky 1994:118). Hieran wird deutlich, dass es sich um das handelt, was auch Gasiet als „Bedürfnis nach Sinn" bezeichnet hat, der dieses so charakterisierte: „Es ist, ganz kurz gesagt, das Bedürfnis oder die Notwendigkeit, die Unstimmigkeiten und Widersprüche zwischen den menschlichen Bedürfnissen zu integrieren, zu überbrücken und zu versöhnen" (Gasiet 1981:273).

Der durch die Fokussierung der Salutogenese bekannt gewordene *Aaron Antonovsky* (1923-1994) (Peseschkian 2004:18) hat den Sinn für *Kohärenz* (sense of coherence) als wesentlichen Faktor der seelischen Gesundheit des Menschen erkannt. Er beinhalte drei Komponenten: „Verstehbarkeit", „Handhabbarkeit und Bewältigbarkeit" sowie

„Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit“ (:20). Offensichtlich meint auch Antonovsky das Kontrollbedürfnis.

Was zu kurz kommt, wenn der Sinnaspekt bei diesem Bedürfnis einseitig betont wird, ist der *Kontroll*aspekt. Grawes Benennung „*Orientierung und Kontrolle*“ beinhaltet beides und scheint dieses Bedürfnis darum am treffendsten zu etikettieren: „Orientierung“ steht für den Sinnaspekt, „Kontrolle“ beinhaltet aber noch mehr. Wer Orientierung hat, besitzt eine wichtige *Voraussetzung* dafür, an sein Ziel zu kommen, aber gewährleistet ist das erst, indem er den Weg auch tatsächlich *bewältigt*. „Wirksame Kontrolle setzt voraus, dass man einen zutreffenden Überblick über die Situation hat. Das ist mit dem Bedürfnis nach Orientierung gemeint“, erklärt Grawe (Grawe 2004:233). „Orientierung“ meint also, die Angelegenheit zu *verstehen*, „Kontrolle“ meint, sie auch *im Griff* zu haben. Darum sei es dieses Bedürfnisses wegen besonders effektiv, wenn Psychotherapien sowohl klärungs- als auch bewältigungsorientiert arbeiteten (:233).

Martin Seligman stellt dem pathogenen Schema der „erlernten Hilflosigkeit“ das Bedürfnis nach *Kompetenz* gegenüber (Seligman 1992:51-52), das „durchdringender“ sein könne „als Sex, Hunger und Durst“ (:52). Es handele sich um das Verlangen, „Ereignisse in der Umgebung zu kontrollieren“ (:51), kurz: um das Bedürfnis nach Bewältigung (:52). „Das Kontrollbedürfnis ist also ein Bedürfnis, etwas zu können, was zur Herbeiführung und Aufrechterhaltung der eigenen Ziele wichtig ist. Es bezieht sich auf den Kompetenzaspekt der psyschischen Aktivität“ (Grawe 2004:232).

„Am Anfang eines Menschenlebens ist das Kontrollbedürfnis sehr eng mit dem Bindungsbedürfnis verknüpft“, meint Grawe.

> „Eine verfügbare, feinfühlige und responsive Bindungsperson ist in dieser ersten Lebensphase für die Befriedigung des Kontrollbedürfnisses genau so wichtig wie für die Befriedigung des Bindungsbedürfnisses. [...] Das gilt auch im Negativen. Verletzungen des Bindungsbedürfnisses bedeuten zugleich auch Verletzungen des Kontrollbedürfnisses“ (:233).

Nach Erikson erfährt der Charakter des Menschen hinsichtlich dieses Bedürfnisses im frühkindlichen Stadium der Autonomie seine erste, entscheidende Prägung (Erikson 1996:78-81); in klassisch psychoanalytischer Diktion ist dies die anale Phase. Wahrscheinlich ist auch der psychodynamische Hintergrund des *Machtsstrebens* vor allem hier zu suchen. Macht ist immer eine Form von Kontrolle. Murray nahm sogar ein separates Bedürfnis nach Macht und Dominanz an (Heckhausen 1980:304).

3.2.3.4. Das Bedürfnis nach Lustgewinn und Unlustvermeidung

„Die Grundbedürfnisse haben im Gehirn ihre eigenen neuronalen Schaltkreise, die aber stark miteinander verbunden sind und sich gegenseitig aktivieren“ (Grawe 2004:235). Wenngleich

„fast immer mehrere Bedürfnisse gleichzeitig aktiviert sind“ (:261), beinhaltet das doch auch, dass sie mitunter relativ selbständig und unabhängig voneinander tätig sein können. Wenn Gasiet zu recht feststellt, dass „Menschen [...] fast unglaubliche Entbehrungen ertragen“ können, „sei es unter dem Zwang der Umstände oder aus asketischer Entscheidung, ohne ihre menschliche Würde zu verlieren, wenn sie darin nur einen Sinn sehen können“ (Gasiet 1981:274), dann bedeutet das neuropsychologisch, dass zumindest der Schaltkreis des Lustbedürfnisses bisweilen zugunsten anderer Bedürfnisse gewissermaßen deaktiviert sein kann.

Mit der Behauptung, Lust sei kein Bedürfnis, sondern eine „Begleiterscheinung“ (Gasiet 1981:300), hat Gasiet insofern recht, als Lust als oberstes Ziel in Konflikt zu den anderen Bedürfnissen gerät und als sich Lust am besten dort einstellt, wo sie *nicht* unmittelbar gesucht wird. Grawe meint, „dass die Lust/Unlustregulation nicht unbedingt die oberste Maxime im psychischen Geschehen ist. Wenn sie es wird, ist es für den Betreffenden meistens tragisch und führt zu intensivem Leiden“ (Grawe 2004:265). Zwar sei dieses Bedürfnis „von allen Grundbedürfnissen das offensichtliche“ (:300). Lust als oberstes Ziel zu wählen sei aber

> „eine tragische Verirrung [...]. Wer hauptsächlich nach Lust strebt, wird in Unlust enden. So hat uns die Natur glücklicherweise nicht gemacht. [...] Die anderen Bedürfnisse sind nicht ein Derivat des Lustprinzips, wie Freud es zunächst konzipierte. Es sind unabhängige Bedürfnisse eigener Art“ (:301-302).

Gutes Wohlbefinden sei vielmehr „das Resultat einer ausgewogenen Befriedigung aller Grundbedürfnisse“ (:303).[64]

Mihaly Csikszentmihaly nennt den Zustand, mit *Lust*, das heißt in leichter, aber angenehmer Anspannung, sich selbst vergessend in sanfter Ekstase und ohne Gefühl des Beschwertseins auf eine Sache konzentriert zu sein, das *Flow*-Erlebnis (Csikszentmihaly 2001:45). Es sei nicht dasselbe wie Glück, denn ein Glücksgefühl würde in diesen Situationen gar nicht wahrgenommen und eine Besinnung darauf würde nur ablenken. Das Glücksgefühl stelle sich erst hinterher ein (:48). *Flow* entstehe nicht notwendig durch Lust, sondern üblicherweise durch die Überwindung von Unlust. Am besten stelle es sich ein, „wenn wir unsere Fähigkeiten voll einsetzen, um eine Herausforderung zu bestehen, die wir gerade noch bewältigen können“ (:46). *Flow* ist also Lohn der Mühe. „Bevor eine *flow*-erzeugende Aktivität Spaß macht, verlangt sie eine anfängliche Investition an Aufmerksamkeit“ (:91).

Freude ist ein Primäraffekt, der „zur festen biologischen Ausstattung des Menschen gehört“ (Grawe 2000:395). *Brigitte Scheele* definiert die kognitive Bedeutung des Gefühls

[64] Ähnlich und vielleicht noch ein wenig realistischer wird „Wohlbefinden“ von Clinebell definiert: „[W]ell being istn’t the absence of health problems or brokenness. Well being is what you choose, at the center of your life, to do with these frustrating conditions. Many people with major health problems have impressive degrees of mental, spiritual, and relationship well being“ (Clinebell 1997:19).

Freude als „Diagnose oder Prognose von Ereignissen, die den persönlichkeitszentralen Leistungs-, Interaktions- und moralischen Bedürfnissen/Bewertungen des Subjekts entsprechen“ (Scheele 1990:49). *Richard Lazarus* beschreibt *Glück* als ruhige Stimmung und *Freude* als starke Emotion, die durch Ereignisse herbeigeführt werde, „that show one's life is going well“ (Lazarus 1999:248). Prinzipiell gilt: *Angenehm* empfundene Gefühle signalisieren, dass die betreffende Person die augenblickliche Erfahrung als mit ihren Erwartungen und Wünschen übereinstimmend bewertet, *unangenehm* empfundene Gefühle signalisieren das Gegenteil (:92). „Lust“ ist der Oberbegriff zur Palette der Gefühle des Wohlbefindens. „Der Indikator von innerem Gleichgewicht ist Wohlbefinden und Lust und dieser Zustand tritt dann ein, wenn Bedürfnisse befriedigt, also Spannungen zwischen einem Ist- und einem Sollzustand verringert werden, wobei das Lustzentrum im Gehirn angeregt wird“, erklärt *Ronald Grossarth-Maticek* (Grossarth-Maticek 1999:43).

Csikszentmihalys Komplex aus zielgerichteter Anstrengung, *flow*, Spaß und Freude an der Sache und dem Glücksgefühl als Effekt scheint also sehr gut den Fokus des Lustbedürfnisses zu charakterisieren. „Gemeinsam ist solchen Momenten, daß das Bewußtsein voller Erlebnisse ist, die sich miteinander in Einklang befinden“ (Csikszentmihaly 2001:45). Grawe schließt sich Csikszentmihaly an, weil dies die *Konsistenztheorie* bestätigt, die in Grawes Psychotherapiekonzept eine entscheidende Rolle spielt (Grawe 2004:304-351,372-423). „[D]ie Konsistenztheorie ist mit Csikszentmihalys Flow-Konzept insofern sehr kompatibel, als sie eine möglichst große Konsistenz psychischer Prozesse als Grundlage einer guten psychischen Gesundheit ansieht“ (Grawe 2004:265). Die Konsistenztheorie hat das Verlangen zum Gegenstand, „Uneindeutigkeit“ zu überwinden. Wir empfänden es als „höchst unangenehm“, wenn „gleichzeitig verschiedene Gedächtnisinhalte und Reaktionstendenzen aktiviert“ würden, „ohne dass zwischen ihnen eine Entscheidung möglich ist, so dass der Konflikt zwischen beiden Tendenzen nicht aufgelöst werden kann“ (:305-306). Emotionale Relevanz erhalten solche Erfahrungen dadurch, dass sie kognitive Dissonanzen hervorrufen. „Insgesamt kann das Streben nach Reduktion kognitiver Dissonanz als eines der am besten gesicherten Phänomene der Psychologie angesehen werden“ (:307).

Auch von dieser Seite her zeigt sich also, dass Kontroll- und Lustbedürfnis der selben Achse zugehören und dass die Sinnhaftigkeit tatsächlich ein wichtiger Bestandteil beider Komponenten ist. Wenn der Mensch Sinn in den Erfahrungszusammenhängen erkennt, was bedeutet, dass er sie mit seinen Zielen in Einklang bringen kann, trägt das beträchtlich zu seinem Wohlbefinden bei. Wenn er glaubt, eine Angelegenheit im Griff zu haben, die für ihn

Bedeutung hat, geht es ihm gut damit, er fühlt sich motiviert. Wenn Zielvorstellungen und Erfahrungen in Einklang sind, empfindet er das als Glück und freut sich.

Die Konsistenztheorie schließt ein, dass es durchaus auch sinnvoll sein kann, spontan zu tun, wozu man gerade Lust hat, und dass man, etwa zur Entspannung und zur gezielten Verbesserung des Wohlbefindens, auch vieles unmittelbar *um der Lust willen* tun sollte, um einfach wieder Ausgeglichenheit herzustellen und dadurch die kognitive Dissonanz zu überwinden oder um sich im dankbaren Genießen zu üben. In der Depressionstherapie etwa kann dies von entscheidender Bedeutung sein. Problematisch wird es erst, wenn nicht die Konsistenz, sondern die Lustempfindung selbst zum Oberziel wird, weil gerade das die Konsistenz sabotiert.

Wenn herkömmliche Motivationstheorien der Verwirklichung des Lustbedürfnisses den Primat einräumen, gleichgültig, ob es mit Freud libidinös oder ob es umfassender im Sinne von „Selbstaktualisierung" (Fiedler) und „Persönlichkeitswachstum"[65] definiert ist, muss das also auch aus dieser Perspektive mit Skepsis gesehen werden. Maslows Postulat etwa, Selbstverwirklichung stehe an der Spitze der Bedürfnispyramide, wird durch das konsistenztheoretische Postulat der Erfüllung *aller* Grundbedürfnisse und die Erkenntnisse der Bindungsforschung in Frage gestellt. Schon 1980 stellte Heinz Heckhausen fest:

> „Die herrschenden Theoriesysteme, Psychoanalyse und klassische Lerntheorie, ließen für eine Erklärung altruistischen Verhaltens, das letztlich doch nicht selbstdienlich ist, keinen Raum. Während die Psychoanalyse hinter altruistischem Verhalten nach verdrängten Trieben sucht, muß nach dem hedonistischen Grundprinzip der Lerntheorie stets eine positive Bekräftigungsbilanz für den Helfenden zu finden sein. Da der Helfende sich häufig persönliche Nachteile einhandelt, diese voraussieht und dennoch nicht von Hilfeleistung abläßt, sieht sich der Lerntheoretiker dem 'Altruismus-Paradox' gegenüber" (Heckhausen 1980:326).

Aus der Relativierung des Primats des „hedonistischen Grundprinzips" ist aber nicht zu folgern, das Lustbedürfnis sei *zweitrangig*. Lust an und zu etwas zu haben, heißt ja nichts anderes, als es *gern* zu haben und zu tun. Lebensfreude ist *Lust* am Leben. Die Lust am Leben zu verlieren ist Symptom ernster Störung. „Die Verknüpfung von Wohlbefinden, Lust und Lebenstendenz ist ein zentral wichtiger Steuerungsfaktor für die Aufrechterhaltung der Gesundheit, auch häufig unter objektiv schwierigen Umständen", betont der Gesundheitsforscher Grossart-Maticek (Grossarth-Maticek 1999:31).

„Was die intellektuellen Symptome der Hysterie anbelangt, so handelt es sich um Phantasiegebilde", urteilte C.G. Jung (Jung 1989:541). Der Keim zur Hysterie und damit die

---

[65]Tillich bemerkt zum „Phänomen des Wachsens" der Achse „Sich-Schaffen": „Es wird häufig als die letzte Norm von solchen Philosophen bezeichnet, die ausdrücklich alle anderen letztgültigen Normen ablehnen" (Tillich 1987:64-65).

Anlage zur individuellen Schwerpunktbildung auf dem Lustbedürfnis ist nach psychoanalytischer Theorie das phallisch-ödipale Stadium, nach Erikson das der „*Initiative*“ (Erikson 1996:60). In dieser Phase „greift [das Kind] nach den Sternen: es will so werden wie Vater und Mutter, die ihm sehr mächtig und sehr schön, obwohl ganz unvernünftig gefährlich erscheinen“ (:87). Es müsse „aus dieser Krise mit einem Gefühl ungebrochener Initiative als Grundlage eines hochgespannten und doch realistischen Strebens nach Leistung und Unabhängigkeit hervorgehen“ (:87-88). Das Kind sei nun „imstande, sich kraftvoll und unabhängig umherzubewegen. Es ist bereit, sich mit den Erwachsenen zu messen, es beginnt Vergleiche anzustellen und entwickelt eine unermüdliche Wißbegier“ (:89). Nach Dieterich sind Menschen mit diesem Bedürfnisschwerpunkt durch das „Streben nach Veränderung und Freiheit, nach Neuigkeiten und Risiko“ gekennzeichnet (Dieterich 2003:47).

Gasiet glaubt, „[a]bsurderweise [...] gerade die epikureisch-hedonistische Voraussetzung, daß die Bedürfnisse auf das Erreichen von ‘Lust’ ausgerichtet sind“, habe dazu geführt, dass fast die ganze Kulturgeschichte hindurch „der bloße Hinweis auf die Vergeblichkeit des Erstrebens von ‘Lust’, auf ihre Vergänglichkeit usw. genügt[e], um die Bedürfnisse als solche abzuwerten“ (Gasiet 1981:74). Pannenberg stellt fest, dass im urchristlichen Sprachgebrauch „Lust“ fast immer einen negativen Akzent hatte, „Freude“ hingegen fast immer einen positiven. So sei es auch schon in der Stoa gewesen:

> „Das negative Urteil über die Lust hängt in der Stoa eng mit ihrem Ursprung aus dem Gegensatz gegen die Philosophie Epikurs zusammen. Seine systematische Gestalt erhielt es in der stoischen Lehre von den Affekten als Störungen der Logosonatur des Menschen“ (Pannenberg 1983:249-250).

3.2.3. Die Determiniertheit durch die Grundbedürfnisse

Die Frage nach der Determiniertheit menschlicher Persönlichkeitsentwicklung durch vorgegebene Strukturen hat die Geisteswissenschaft der Moderne stark beschäftigt. In Abwandlung der „transzendental-philosophischen Fragestellung Kants“ hätten sich „einige Richtungen des Strukturalismus“ wie auch Vertreter der Frankfurter Schule um eine „Grundannahme[n] empirischer Theoriebildung“ durch die Beantwortung der Frage „nach verhaltensbestimmenden Strukturen“ bemüht, konstatiert Pannenberg (:31). Gemeinsam sei diesen Bemühungen die Annahme, „daß das menschliche Verhalten durch dem Menschen eigentümliche Strukturen bestimmt ist, die aller Erfahrung vorausgehen, also als apriorisch oder transzendental anzusehen sind“ (:30).

Hüther meint, diese Bemühungen seien bis heute nicht sehr erfolgreich gewesen, denn „[d]ie entscheidende Frage nach der Entstehung von menschlichen Grundbedürfnissen wird

von der gegenwärtigen Entwicklungspsychologie nur unzureichend beantwortet“ (Hüther 2002:97). Erst die e*xperimentelle* Entwicklungspsychologie sei nun im Begriff, dieses Defizit zu überwinden (:97). Sie habe bereits die „zentrale Bedeutung der Bindung (attachment) zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen [...] und die zunehmende Kenntnis des Einflusses kontrollierbarer und unkontrollierbarer Streßreaktionen auf die Hirnentwicklung“ nachgewiesen (:97-98). Die „Triebimpulse“ des Menschen ließen sich

> „als Manifestationen bereits stattgefundener Bahnungsprozesse auf der Ebene neuronaler Verschaltungen verstehen. Demnach wären Abhängigkeits- und Autonomiebedürfnisse, aggressive und narzißtische Bedürfnisse als erfolgreiche Bewältigungsstrategien des Kindes zu werten, deren zugrundeliegende Verschaltungsmuster durch wiederholte, kontrollierbare Stressreaktionen bereits tief im kindlichen Gehirn verankert worden sind. Die Triebfeder für die sequentielle Aneignung dieser Strategien im Denken, Fühlen und Handeln eines Kindes wäre die von ihm erlebte Angst und das daraus resultierende Grundbedürfnis nach Überwindung dieser Angst, also nach Sicherheit. Die zur Unterdrückung dieser Angst eingeschlagenen Strategien sind vom jeweiligen Entwicklungsstadium des Kindes abhängig“ (:98).

Grawe betont: „Mein Konzept von Inkongruenz stimmt vollkommen damit überein, wie Huether [sic!][66] einen psychologischen Stressor definiert. Wenn Huether von Stress oder Stressor spricht, spricht er über Inkongruenz in meinem Sinne“ (Grawe 2004:239).

3.2.3.1. Die motivationalen Schemata

Grawe versteht unter *Inkongruenz* im Grunde dasselbe, was oben schon unter dem Stichwort *Inkonsistenz* beschrieben wurde. Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen liegt nur darin, dass sich „Inkonsistenz“ unmittelbar auf das Balanceverhältnis zwischen den vier Grundbedürfnissen bezieht, während „Inkongruenz“ mit von diesen abgeleiteten *motivationalen Schemata* verknüpft ist.

Seine Theorie der *motivationalen Schemata* gründet Grawe auf die *Kontrolltheorie* von *William Powers* (1973) Demnach wird das Denken, Empfinden und Verhalten des Menschen durch eine hierarchisch gegliederte Abfolge neuronaler Schaltkreise bestimmt (Grawe 2000:179-195) (Abbildung 19). Auf der untersten Stufe der Hierarchie befindet sich der sensorische Input, die oberste wird als *Systemebene* bezeichnet, von der die *Prinzipienebene* als zweitoberste bestimmt sei (:186). Die Systemebene sei die Ebene der vier seelischen Grund*bedürfnisse* (Grawe 2004:189). Die Prinzipienebene enthalte die individuellen Grund*sätze*, nach denen der einzelne versuche, die Bedürfniserfüllung optimal zu gewährleisten. Diese Grundsätze werden *motivationalen Schemata* genannt: „Die motivationalen Schemata sind die Mittel, die das Individuum im Laufe seines Lebens entwickelt, um seine

[66]Es ist ausgeschlossen, dass Grawe einen anderen als den soeben zitierten meint.

Grundbedürfnisse zu befriedigen und sie vor Verletzung zu schützen“ (:188). Miteinander würden die motivationalen Schema ein „zusammenfassendes“ *Selbstschema* bilden, „das die psychische Aktivität des Individuums massgeblich bestimmt“ (Grawe 2000:226). Physiologisch bestünden die motivationalen Schemata und ihre Derivate in „neuronalen Erregungsbereitschaften [...]. Sie sind in cell assemblies oder neuronalen Gruppen organisiert“ (:225).

Aus der Prinzipienebene würden sich die Sollwerte der *Programmebene* ableiten, auf der unser Alltagsbewusstsein angesiedelt sei (:192). Aus welchen Grundüberzeugungen die Alltagsentscheidungen jeweils resultieren, ist uns normalerweise nicht bewusst, weil es sich um automatisierte Vorgänge handelt. Neuropsychologisch ist Automatisierung Bahnung stabiler neuronaler Verschaltungen.

Abbildung 19: Die Hierarchie der Motivationsebenen (stark vereinfacht nach Grawe 2000:191; Grawe 2004:189).

3.2.3.2. Seymour Epsteins CEST-Modell

Grawe verbindet die Kontrolltheorie von Powers mit der *Cognitive-Experiential Self-Theory (CEST)* von *Epstein* (Epstein 1991), die mit der Motivationshierarchie nach Powers übereinstimmt, diese aber um das Konstrukt der vier Grundbedürfnisse bereichert. „Die Grundbedürfnisse haben [...] eine zentrale Stellung in Epsteins Persönlichkeitstheorie. Sie sind gewissermaßen die Standards, an denen sich die gesamte psychische Aktivität ausrichtet“ (Grawe 2000:383). Epstein behauptet:

> „According to CEST, everyone develops an implicit theory of reality that contains subdivisions of a self-theory, a world theory, and propositions connecting the two. A personal theory of reality is a hierarchically organized set of ‘schemas’ and networks of schemas. The most basic schemas are referred to as ‘postulates’“ (Epstein 1991:117).

Diese als implizite Forderungen wirkenden Basis-Schemata befinden sich auf der Prinzipienebene. Sie bestehen Epstein zufolge aus den „*four basic beliefs*“:

> „[E]veryone has an intuitive belief about (1) the degree to which the world is benign; (2) the degree to which life is meaningful (including predictable, controllable and just); (3) the degree to which people are desireable to relate to; and (4) the degree to which the self is wor-thy (including capable, good, and lovable)“ (:120).

Aus diesen Grunderwartungen und *Grundüberzeugungen* setzen sich, so Epstein, die individuellen Konzepte zur Erfüllung der Grundbedürfnisse zusammen. Die Zielsetzung der Grundüberzeugungen sei die individuelle Balance der Grundbedürfnisse:

> „According to CEST, the four motives above are all of central importance, and any one of them can dominate the others, depending on the individual and circumstances. It is assumed that all four motives normally play an equally important role in directing behavior. That is, behavior is viewed as a compromise among the four basic motives“ (:119).

Ob die „four basic beliefs“ von Epstein optimal formuliert sind, kann vielleicht bezweifelt werden. Emotionstheoretisch steht aber jedenfalls fest, dass sich die vier Grundängste auf der Prinzipienebene als paradigmatische *Befürchtungen* äußern und dass ihre Kehrseite notwendig ebenfalls paradigmatische *Hoffnungen* sind. Befürchtungen und Hoffnungen sind immer gedankliche Konstrukte, die als Sätze ausgesprochen werden können. Sie sind oft nicht bewusst, aber meist auch nicht wirklich *un*bewusst, sondern nur *automatisiert* und deshalb durch gezielte Fokussierung wahrnehmbar. Diese kognitionspsyschologische Einsicht prägt auch Epsteins Modell der menschlichen Seele.

CEST ist eine integrative Persönlichkeitstheorie, die sowohl den Erkenntnissen von kognitiver Psychologie und Verhaltenspsychologie als auch von Tiefenpsychologie und Neuropsychologie gerecht werden soll (Pervin 2000:96). Epstein versteht sie als einen Mittelweg zwischen oberflächlichen Persönlichkeitstheorien, die das Unbewusste eliminieren, und solchen, die es überbewerten und verkomplizieren (Epstein 1991:112).

Er unterscheidet zwischen zwei *Denktypen*, „nämlich [...] zwischen Erfahrungsdenken und rationalem Denken. Diese werden als zwei fundamental verschiedene Wege der Wissensaufnahme angesehen, der eine beruht auf Gefühlen

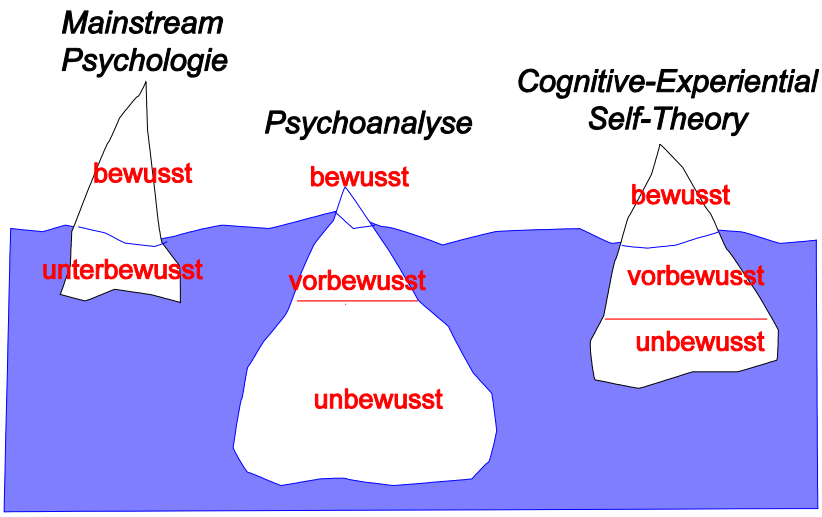


Abbildung 20: Vergleich der Annahmen über die Zusammensetzung von Bewusstheit und Unbewusstheit. Nach Epstein spielt das Vorbewusste die entscheidende motivationspsychologische Rolle (Epstein 1991:113)

und Erfahrungen, der andere auf dem Intellekt“ (Pervin 2000:111). Der Erfahrungsverstand beziehe seine Informationen intuitiv aus dem rational nicht unmittelbar zugänglichen *Erfahrungsgedächtnis*. „Im realen Leben tendiert man dazu, zuerst mit seinem Erfahrungsverstand und dann mit dem rationalen Verstand zu reagieren“ (Epstein, Brodsky 1994:71). Für sozialkompetentes Verhalten komme es entscheidend auf den konstruktiven Dialog der beiden Verstandesweisen an (:74-75).

Die gelingende Integration von *rationalem Denken* und *Erfahrungsdenken* verbirgt sich hinter dem durch die Veröffentlichungen Daniel Golemans populär gewordenen Begriff „*Emotionale Intelligenz*“ (Goleman 2001:67-78). „Es geht darum, das Herz zur rationalen Intelligenz hinzuzufügen“, sagt Goleman (Goleman 1999:31). Emotionale Intelligenz ist die Fähigkeit, integrativ Gefühle und Gedanken für Entscheidungsfindungen zu nutzen (Meywald 2001:14).

Epsteins Überzeugung nach vollziehen sich die meisten mentalen Ereignisse weder völlig bewusst noch in völlig unzugänglichen Regionen des sogenannten „Unbewussten“, sondern „at a preconscious level of awareness - a level at which people automatically interpret reality. It is a level that influences our feelings, behavior, and conscious thinking.“ (Epstein 1991:112) (Abbildung 20). Automatisch laufen diese Vorgänge ab, weil bewusste Interventionen nicht nötig sind und nur stören würden (:117).[67]

Auch nach dem CEST-Modell gibt es Probleme, die aus unbewussten Konflikten entstehen. Epstein meint aber, dass die Psychoanalyse diese überbewertet habe und dass zum Beispiel Verdrängung nichts weiter als eine gelernte Vermeidungsreaktion sei. „There is simply an area of experience that is problematic because it is dissociated, and therefore cannot be assimilated into the broader conceptual system of the individual“ (:116). Pathologische Probleme entstünden aber weniger aus dieser Tiefenschicht als aus „maladaptive preconsious cognitions.“ (:117).

Wenn eine Erfahrung „emotiv bewertet wird“, beinhalte das notwendig, „daß die bewertungsthematischen Ereignisse als bedürfnisrelevante empfunden werden“, glaubt die deutsche Emotionspsychologin *Brigitte Scheele*. Sie spricht in diesem Zusammenhang von „bedürfnisrelevante[n] Wertmaßstäbe[n]“ und meint damit „subjektive Orientierungen, die, hergeleitet aus Subjektiven [sic!] Theorien des Selbstkonzepts, die motivationalen Ist- und Soll-Lagen des Individuums bestimmen“, wobei sie sich auf Epstein bezieht. Ein Bedürfnis sei „als Manifestation einer relativ überdauernden Werthaltung“ zu verstehen, „die die

[67]“One is reminded of the centipede who forgot how to walk when asked to describe the order in which it moved its many feet“ (Epstein 1991:117).

strukturelle Basis für die aktuelle [...] Bewertung vorliegender Phänomene [...] abgibt". Wiederum unter Hinweis auf Epstein behauptet sie, es sei möglich, „Emotionen als 'via regia' [...] des wissenschaftlichen Verstehens persönlichkeitszentraler, werthaltiger Selbstkonzeptionen und 'subjektiver Leitbilder' [...] zu modellieren" (Scheele 1990:40). „Der Begriffskern von Emotion ist notwendig und hinreichend bestimmt durch [...] kognitiv-bewertende Bewußtseinsinhalte" (:98).

Epstein betont, dass die Wirklichkeitstheorien der Menschen einen *emotionalen* Hintergrund haben (:119). Das vorbewusste Erfahrungssystem vergleiche neue Erfahrungen mit bereits gemachten und bewerte sie dementsprechend als bedeutsam oder unwichtig. Beurteilt es sie als bedeutsam, so äußere sich das in einem Gefühl. Somit seien Gefühle die Indikatoren für die individuellen Werte einer Person und somit sei die Analyse der individuellen Emotionen

> „the royal road to a person's preconscious beliefs. Thus, one of the most effective ways of learning about the basic beliefs in a person's theory of reality is to examine the person's emotions. [...] The greater the emotional reaction a person has in a situation, the more it can be assumed that a significant belief in the persons's theory of reality was implicated" (Epstein 1991:129).

Daraus folgert Epstein: „The recognition that preconscious cognitions are the usual effective stimuli that instigate emotions [...] has important implications for the control of emotions, for it follows that if cognitions instigate emotions, then by altering cognitions it is possible to change emotions" (:130)

3.3. Spiritualität als Grundbedürfnis

Die Frage, ob auch die Spiritualität ein seelisches Grundbedürfnis des Menschen sei, müsste nach dem heutigen Stand der Persönlichkeitsforschung verneint werden, wenn damit gemeint wäre, dem Glauben einen Bereich in der menschlichen Psyche auszusparen. Aber „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig" (Bonhoeffer 1985:135)

> „Das Mandat der Kirche erstreckt sich über alle Menschen, und zwar innerhalb aller anderen Mandate. [...] Jede Aufteilung in getrennte Räume verbietet sich hier. Der ganze Mensch steht vor der ganzen irdischen und ewigen Wirklichkeit, wie sie Gott in Jesus Christus für ihn bereitet hat" (Bonhoeffer 1984:224).

„Letztgültige Dinge [...] stehen in jeder Beratungssituation auf dem Spiel, ob man sich dessen bewußt ist oder nicht", findet Howard Clinebell. Tillich zufolge sei Seelsorge generell „helfende Begegnung in der Dimension letztgültiger Betroffenheit" (Clinebell 1985:34). „Eine geistlich-existentielle Dimension liegt in *jedem* Problem [...]. Das ist so, weil existentielle Angst jeder menschlichen Erfahrung innewohnt" (:237). Tillichs Ontologie der Angst und

Kierkegaards Grundformen der Verzweiflung zeigen, dass die Gottesfrage immer und überall die andere Seite der Bedürfnisfrage ist. „Gott ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir“ (Apg 17, 27f) .

> „[I]n [Christus] ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, [...] es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm. Denn es hat Gott wohlgefallen, daß in ihm die Fülle wohnen sollte und er durch ihn alles mit sich versöhnte, es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz“ (Kol 1,16-20).

3.3.1. Die Bedrohlichkeit des Numinosen

Die Hölle muss dem nichtglaubenden Menschen nicht heißt gemacht werden, denn sie ist schon heiß genug für ihn. Die vier Wege der Verzweiflung sind ja nichts anderes als die Maßnahmen zur Abwehr der *puren* Verzweiflung, der *nackten* Daseinsangst (Tillich 1968:44). *Blaise Pascal* nimmt den Einwurf „Die, die ihr Heil erhoffen, sind darin glücklich, aber sie haben als Gegenteil die Furcht vor der Hölle“ auf und entgegnet: „Wer hat die Hölle mehr zu fürchten, der, der nicht weiß, daß es eine Hölle gibt, und gewiß ist, verdammt zu werden, wenn es sie gibt; oder der, welcher der festen Überzeugung ist, daß es sie gibt, und der hofft, erlöst zu werden, wenn es sie gibt?“ (Pascal 1979:135). Die „Gewissheit, verdammt zu werden, *wenn* es die Hölle gibt“, ist die ontologische Angst.

Rudolf Otto behauptet, dem Menschen wohne eine Gefühl für das „Numinose“ inne.[68] Er zitiert zustimmend *William James* (1842-1910):

> „Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein die Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte die tiefer und allgemeingültiger ist als irgendeine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität bezeugt wird“ (William James, zitiert in Otto 1987:11).

In der Tiefe sei das Gefühl des Numinosen „Gefühl des mysterium tremendum, des schauervollen Geheimnisses“ (:13). Das *tremendum* sei nichts anderes als Gottes Zorn (:21). „Nicht aus natürlichem Fürchten, auch nicht aus einer vermeintlichen allgemeinen ‘Weltangst’“ sei die Religion entstanden (:17), sondern dadurch, dass der Mensch „auf ein überhaupt ‘Ganz anderes’ stoße das [sic!][69] durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle“ (:33). Es sei davon auszugehen, „daß über und hinter unserem rationalen Wesen ein Letztes und Höchstes unseres Wesens verborgen liegt das nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer

[68] Numen heißt „Gottheit, Majestät“.
[69] Die Kommasetzung und z.T. die Rechtschreibung bei Otto ist eigenwillig.

sinnlichen seelischen und geistigen Triebe und Begehrungen. Die Mystiker nannten es den 'Seelengrund'" (:49). Das Gefühl des Numinosen

> „bricht auf aus dem 'Seelengrunde', aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne Anregung und Reizung durch weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrnisse sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen sondern nur durch sie" (:138).

Unter den Philosophen hat insbesondere *Martin Heidegger* die Existenzangst wahrgenommen, aber er hat nicht das Numinose in ihr gesehen und ihre Bedeutung darum verkürzt. Die Angst sei notwendig zum Wachstum der Persönlichkeit, argumentierte er. In der „Alltäglichkeit des Daseins", der „Vertrautheit", fehle der Antrieb zur Veränderung. In den negativen Stimmungen hingegen liege der Beweggrund unserer Auseinandersetzung mit dem Dasein (Figal 1982:100-101).

Das „Wovor" der Angst sei „das In-der-Welt-sein als solches". Angst ist also nach Heidegger wesenhaft Existenzangst. In der Angst rege sich die ernste und tiefe Frage nach dem Sinn. Aber oft werde diese Frage nicht wahrgenommen: „Wenn die Angst sich gelegt hat", so Heidegger, „dann pflegt alltägliche Rede zu sagen: 'es war eigentlich nichts'." Aber genau um dieses „Nichts" geht es ihm: Die Angst vor „nichts" sei die Angst vor *dem* „Nichts" - nämlich vor der Nichtigkeit des Daseins (Figal 1982:104-105).

> „Es ist kein Zufall, daß die Existenzphilosophie von dem Christen und Theologen Kierkegaard geschaffen worden ist; es ist weiter kein Zufall, daß Heidegger in seinem Versuch, von den christlichen Voraussetzungen der Philosophie loszukommen, auch bereits den Kierkegaardschen ontologischen Grundbegriffen einen anderen Sinn unterlegt hat",

meint Emil Brunner (Brunner 1941:555). Heidegger vermeidet es, das unheimliche „Nichts" mit der Dimension des Göttlichen gleichzusetzen. Er will nicht weiter als bis zum biologischen Tod denken. Somit verkürzt er die existenzielle Betroffenheit auf die Immanenz. Pannenberg stellt fest:

> „[B]ei Heidegger [ist] im Unterschied zu Kierkegaard die Angst nur auf die *Endlichkeit* bezogen, nicht auf deren Verhältnis zur Unendlichkeit. Daher wird auch die Freiheit, die bei Aufsteigen der Angst sich an das Endliche hält, von Heidegger positiv als Entschluß zur Eigentlichkeit gedeutet, während Kierkegaard darin den Ursprung der Sünde erblickt" (Pannenberg 1983:247).

Bonhoeffer hat Heidegger „zutiefst unernst" genannt, weil der den Tod „in das lebendige Dasein" hineinnehme. Der Tod sei aber „ewiger Tod, wenn nicht Christus den Menschen auferweckt" (Bonhoeffer 1988:147). Noch stärker formuliert Brunner:

> „Das Sein zum Tode enthüllt sich als ein Sein zum ewigen Tode. Das christliche Verständnis des Todes ist darum das allein ernsthafte - und darin furchtbarste -, weil es das allein wahrhaft-personhafte ist. [...] Im christlichen Todesernst manifestiert sich das ernsthafte Verständnis der Personverantwortlichkeit" (Brunner 1941:493).

Das macht die *göttliche Versöhnungstat* verzweifelt dringlich und stellt das Kreuz, an dem sie geschah, ins Zentrum aller Ontologie: „Dort, wo für den Sünder der Tod als Zeichen des göttlichen Zornes steht, da steht für den Glaubenden das Kreuz Jesu Christi als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit und des neugeschenkten Anteils am ewigen Leben“ (:494).

Schleiermacher hatte dort, wo Heidegger später, paradigmatisch für die ganze Existenzphilosophie, von „Nichts“ sprach, den Begriff „Gott“ eingesetzt (Schleiermacher 1968:30-31). Er wollte die „Notwendigkeit der Religion“ aufweisen (Hermann 1999:1429). Das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ verlange nach einer Vorstellung dieses Gegenübers, von dem wir abhängig sind, und diese sei am unmittelbarsten mit dem Begriff „Gott“ bezeichnet. Aus dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit gehe zwingend hervor,

> „daß Sich-schlechthinnig-abhängig-Fühlen und Sich-seiner-selbst-als-in-Beziehung-mit-Gott-bewußt-Sein einerlei sind, weil nämlich die schlechthinnige Abhängigkeit die Grundbeziehung ist, welche alle andren in sich schließen muß. [...] Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. Insofern kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise“ (Schleiermacher 1968:31).

3.3.2. Immanenz und Transzendenz

Wenn auch die Transzendenz nicht additiv zu verstehen ist, so ist sie doch dimensional zu unterscheiden. Die Vertikale symbolisiert das *Unsichtbare*, die Horizontale das *Sichtbare*. Die Transzendenz ist die Tiefendimension der Immanenz und die Immanenz ist Gestaltwerdung der Transzendenz. Die immanente Seite der ontologischen Angst sind die Grundformen der Angst und deren transzendente Seite ist die ontologische Angst. Entsprechendes gilt für die Frage nach dem spirituellen Bedürfnis: Es ist die Tiefendimension des seelischen Grundbedürfnisses.

Die spezifische Begrifflichkeit des spirituellen Bedürfnisses entspricht der dreidimensionalen ontologischen Angst: Das dreidimensionale spirituelle Bedürfnis besteht in dem Verlangen nach *Sinn* als Trost der Sinnangst gegenüber, nach (ewigem) *Leben* als Trost der Todesangst gegenüber und nach *Gnade* als Trost der Verdammungsangst gegenüber. Diese drei Themen sind Hauptgegenstand der Verkündigung des Evangeliums.

Wenn, wie Tillich behauptet, die Angst vor Schuld und Verdammung das größte Gewicht hat (Tillich 1968:60), dann gilt gleichermaßen: Unter allen Bedürfnissen hat das Verlangen nach Vergebung und bedingungslos gnädiger Annahme das größte Gewicht. Hier hat das Evangelium von Jesus Christus seine Mitte: Es ist der große *Trost* gegen unsere größte Angst (Kol 1,20; vgl. Luk 15,19-249).

Die vertikale Achse im Modell der Ontologie der Angst und der Selbstaktualisierung des Lebens ist also keine *zusätzliche* Entität über die beiden horizontalen Achsen hinaus, sondern deren notwendige, durch die Schöpfung vorgegebene Transzendierung. Die Transzendenzachse in Tillichs Modell ist *teleologisch* zu verstehen:

> „Wo der göttliche Geist am Werk ist, wird das Leben in eine Richtung getrieben, die mehr ist als eine Richtung neben anderen, nämlich die Richtung auf das Unbedingte in und über allen anderen. Sie ersetzt die anderen nicht, sondern erscheint in ihnen als ihr letztes Ziel und daher als das Kriterium für die Wahl zwischen ihnen“ (Tillich 1987:309).

Kierkegaard hat gezeigt, dass sich die Immanenz nur in der Transzendenz erfüllen kann, sonst bleibt sie Verzweiflung. Umgekehrt ist die Immanenz nur durch die Transzendenz, nämlich den Atem Gottes, existent. Die durch das Du gesetzte Ich-Beschränkung der Achse „Selbst-Integration“ und die Ich-Entfaltung der Achse „Sich-Schaffen“ sind die immanente Brechung der Transzendensachse mit den Polen „Schicksal“ und „Freiheit“ oder „Sein“ und „Akt“ (Bonhoeffer).[70] Die horizontalen Achsen sind aus der Transzendenz *inspiriert* und *zielen* gleichermaßen auf Transzendenz: In diesem Verhältnis entscheidet sich Sinn oder Unsinn des Lebens und hier liegt der Zusammenhang von Verzweiflung und Glaube, den Kierkegaard beschreibt. Das grundlegende Analogon des Aus-*sich*-Herausgehens und Zu-*sich*-Zurückkehrens auf der Horizontalen ist das Aus-*Gott*-Herausgehen und Zu-*Gott*-Zurückkehren in seiner Zweideutigkeit.

Unter Bezugnahme auf Tillich erklärt Otto Haendler die Transzendierung folgendermaßen:

> „Transzendieren grundsätzlich verstanden heißt, etwas über seinen eigenen Daseinsbereich hinaus erweitern, und zwar so, daß der Schwerpunkt des Verständnisses nun in dem neuen Bereich liegt und der bisherige dadurch eine neue, ihn relativierende Einordnung findet. Die Vokabel wird psychologisch und theologisch verwendet. Psychologisch spricht man etwa vom Transzendieren der Triebe, die damit in die Totalität der Person mit Seele und Geist eingeordnet werden und ihre triebhafte Absolutheit wohltuend einbüßen. Religiös und theologisch gesehen geht Transzendieren auf die Totalität des Existenzverständnisses. Transzendieren des Daseinsgefühls z.B. bedeutet, daß ein Mensch mit bisher säkular bestimmtem Daseinsgefühl durch die metaphysische Wirklichkeit berührt wird und diese in sich aufnimmt, so daß sein Daseinsgefühl nunmehr metaphysisch bestimmt und sein Welterleben dadurch relativiert ist. Die Hemmung, die sich demgegenüber etwa vom naturwissenschaftlichen Denken her einstellen kann, wird gemildert durch die von Tillich systematisch erarbeitete These, daß Transzendenz und Immanenz (nur!) Raumsymbole sind: ‘Gott ist ‘in’ oder ‘über’ der Welt oder beides’ [Tillichzitat aus Syst. Theologie I, d. Verf.], denn er ist der schöpferische Grund der Raumstruktur der Welt“ (Haendler 1971:117-118)

---

[70]Auch Schleiermacher sieht dieses ontologisch-transzendentale Gegensatzpaar und bezeichnet es als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ vs. „schlechthinniges Freiheitsgefühl“ (Schleiermacher 1968:29).

3.3.2. Angst und Trost

Epstein will mit den vier Grundüberzeugungen die menschlichen Reaktionsmöglichkeiten auf die apriorisch vorgegebenen Grundbedürfnisse zum Ausdruck bringen. Er beschreibt sie polar als jeweils *positive* und *negative* Antwortmöglichkeit (Abbildung 21). Diese Überzeugungen haben existenziellen Charakter. In den negativen Überzeugungen spiegelt sich die existenzielle Angst. Existenzielle *Angst* verlangt nach existenziellem *Trost* (Joh 16,33). Nicht von ungefähr ist παρακαλεω = „trösten, ermahnen“ (vor allem im Sinn von ermutigen) das Wort im Neuen Testament, durch das mit Abstand am häufigsten seelsorgerliches Geschehen zum Ausdruck gebracht wird (Thomas 1983:54-55).

Abbildung 21: Die aus den Grundbedürfnissen (Systemebene) abgeleiteten Grundüberzeugungen (Prinzipienebene) nach Epstein (Epstein 1994:115-121).

Abbildung 22: Attribute des durch Jesus Christus geoffenbarten, der menschlichen Not ganz zugewandten Gottes nach dem Neuen Testament.

Der umfassende Trost für den Menschen in Angst und Verzweiflung ist durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus offenbar geworden. Er wird zugänglich durch den persönlichen Glauben, der in seinem Kern Vertrauen ist. Das *Urvertrauen* ist, wie die Bindungsforschung zeigt, entscheidend für die gesunde Persönlichkeitsentwicklung, nicht nur in der frühkindlichen Phase, sondern als immer wieder neues Thema das ganze Leben hindurch (Nipkow 1992:22). Der gemeinsame Nenner der „four basic beliefs“ ist das Vertrauen. Damit weisen sie alle auf das Urvertrauen zurück. Dieses ist aber nicht im Schoß der Mutter wiederzufinden, sondern bei Gott. Pannenberg stellt den Zusammenhang her:

> „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 auf das engste zusammen. Das von Gott erhoffte Heil bezieht sich ja, wie bereits der Wortsinn von 'Heil' (Heilsein, Integrität) erkennen läßt, auf das unverletzte Ganzsein des Lebens" (Pannenberg 1983:227).

Erikson schreibt, es sei entscheidend, ob

> „Religion und Tradition lebendige psychologische Kräfte darstellen und jene Art von Vertrauen und Glauben schaffen, die sich in der Persönlichkeit der Eltern ausdrückt und das Urvertrauen des Kindes in die Verläßlichkeit der Welt stärkt. Der Psychopathologe kann nicht umhin zu beobachten, daß es Millionen von Menschen gibt, die ohne Religion nicht leben können; diejenigen, die sich rühmen, keine zu haben, kommen ihm vor wie Kinder, die im Dunkeln singen" (Erikson 1996:74).

Fritz Riemann hat überlegt, welche *Gottesbilder* zu „seinen" vier Charaktertypen passen. Dem Depressiven ordnete der den *Gott der Liebe* zu, dem Zwanghaften das Bild des *allmächtigen* Schöpfers und Erhalters, dem Hysteriker den *lebendigen* Befreiergott und dem Schizoiden den Gott, der *Urgrund alles Seins* ist (Ziemer 2000:146). Mit den ersten drei Zuordnung scheint Riemann recht zu haben. Nur das Bedürfnis nach Selbstwerterhöhung wird durch den „Urgrund des Seins" nicht befriedigt. Es verlangt vielmehr nach einem Gott, der sich dem einzelnen *persönlich* zuwendet und ihn *aufwertet*, indem er ihn sein Kind nennt. In biblischer Begrifflichkeit ist das Gott als *liebender Vater*. Abbildung 22 zeigt die tröstliche Antwort des Neuen Testaments auf die vier Grundformen der Angst durch die Botschaft von Gottes *Macht*, seinem *Befreiungshandeln*, seiner *Liebe* und seiner *Vaterschaft*.

Dass es zutreffend ist, das Lustbedürfnis und das Bild des befreienden Gottes zu assoziieren, erhellt aus folgender Bemerkung Kierkegaards: „Der Gläubige besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: Möglichkeit, denn bei Gott ist alles in jedem Augenblick möglich" (Kierkegaard 1997:44). Die Angst vor der Notwendigkeit ist die Verzweiflung der Möglichkeit. Das Lustbedürfnis impliziert, dass alles möglich sein und bleiben soll. Der Selbstaktualisierung des Lebens soll keine Einschränkung widerfahren. Dem entspricht das Bild Gottes in der Bibel, der aus Enge und Gefangenschaft in die Freiheit führt.

Clinebell nennt vier „geistliche Urbedürfnisse, die alle Menschen haben, ob sie es wissen oder nicht":

1. Eine *sinnvolle Lebenseinstellung* und eine *Aufgabe*, für die es sich zu leben lohnt.
2. *Numinoses* erleben.
3. Eine tiefe, *vertrauensvolle Beziehung* zu Gott, anderen Menschen und der Umwelt erleben.
4. Die Erfüllung des Bildes Gottes *in sich selbst* zu erfahren, so daß man „durch Kreativität, Wahrnehmungsfähigkeit und innere Freiheit zu seiner tiefsten Menschlichkeit gelangt" (Clinebell 1985:240).

Abbildung 23: Die vier geistlichen Grundbedürfnisse nach Clinebell, Gottesbildern und Grundformen der Angst zugeordnet.

Dies seien „fundamentale menschliche Bedürfnisse, die nur dann befriedigt werden können, wenn man die vertikale Dimension aufnimmt“ (:241).

Clinebell scheint gut gewusst zu haben, wovon er sprach, wenn er diese Bestrebungen „*geistliche Urbedürfnisse*“ und „*fundamentale Bedürfnisse*“ nannte, denn sie lassen sich ohne weiteres den soeben auf die seelischen Grundbedürfnisse bezogenen vier Gottesbilder zuordnen. (Abbildung 23).

Das ganzheitliche Wohlbefinden des Menschen vergleicht Clinebell mit einer Blume, deren Blütenblätter die immanenten Aspekte gesunden Lebens symbolisieren, während die „Blütenmitte“ in der Spiritualität besteht:

> „Healthy, loving spirituality is the integrating center of the flower. Such spirituality is the integrating center that holds together all the well being ‘petals’ and gives them organic unity and life. The flower’s center provides the channels by which all the petals are nourished“ (Clinebell 1997:24).

Alle „Blütenblätter“ ganzheitlicher Gesundheit würden in Beziehung zueinander stehen, aber die Spiritualtität in der Mitte sei wie eine Achse, um die sich das ganze Leben drehe (:24-25).

Ronald Grossarth-Maticek hat durch eine Aufsehen erregende Langzeituntersuchung der Ursachen chronischer Erkrankungen, die „Heidelberger Prospektive Interventionstudie“, die 1973 begann und 1993 abgeschlossen wurde (Grossarth-Maticek 1999:207), die herausragende Bedeutung einer „positiven Gottesbeziehung“ für die Gesundheit empirisch nachgewiesen. Grossarth-Maticek erkannte 15 Positivfaktoren für die Aufrechterhaltung von

Gesundheit. Dem statistischen Befund nach scheinen „sich die Positivfaktoren gegenseitig [zu] benötigen, um ihre gesundheitserhaltende Wirkung zu entfalten.“ Wenn aber auch nur eines dieser „Blütenblätter“ der Positivfaktoren fehle, „egal welche[s], dann fällt der Prozentsatz der gesundgebliebenen Personen stark ab [...]. Der stärkste Abfall besteht, wenn der Faktor [...] ‘positive Gottesbeziehung’ fehlt“ (:111).

Wahrgenommene Positivfaktoren	**Prozentzahl Gesundgebliebene**
Nur gute erbliche Voraussetzungen	4,6 %
Nur gesunde Ernährung	1,4 %
Nur regelmäßige Bewegung	1,1 %
Nur gute soziale Integration	2,4 %
Nur erholsamer Schlaf und regelmäßige Erholung	3,9 %
Nur positive Eigenaktivität	3,4 %
Nur starke Lebenstendenz	4.7 %
Ausgeprägte Autonomie	4,4 %
Nur Wohlbefinden und Lust	3,9 %
Nur Befriedigung wichtigster Bedürfnisse	1,1 %
Nur gefühlsmäßig spontane Gottesbeziehung	***12 %***
Nur Kompetenzgefühl bzgl. Gesundheit	1,9 %
Nur ausgeprägter Selbstschutz bzgl. Gesundheit	3,2 %
Nur positive Anregung und Begeisterungsfähigkeit	1,6 %
Kein Faktor	0,1 %
Alle Faktoren	93,9 %
Alle Faktoren außer gute erbliche Voraussetzungn	70,6 %
Alle Faktoren außer positive Gottesbezieung	***23,8 %***

Tabelle 9: Grossarth-Maticeks Studie zur Bedeutung der einzelnen Positivfaktoren zur Aufrechterhaltung der Gesundheit.

Das wurde in einer Teilstudie an 3291 im Jahr 1973 registrierten Probanden festgestellt. Ermittlungsgegenstand war die Frage, wie hoch die vergleichsweise Bedeutung der einzelnen Positivfaktoren für die Gewährleistung lang andauernder Gesundheit sei. Es wurde jeweils untersucht, wieviele der zu Beginn der Studie zwischen 55 und 68 Jahre alten Probanden bei welcher Wahrnehmung von Positivfaktoren die ganze Zeit bis 1993 über ohne chronische Erkrankung geblieben waren und sich die letzten fünf Jahre wohl befunden hatten. Das Ergebnis zeigt Tabelle 9 an (:208).[71]

Die Studie Grossarth-Maticeks verleiht der Behauptung Clinebells, Spiritualität sei die Mitte der Blüte des gesunden Persönlichkeitswachstum, bemerkenswerte empirische Nachhaltigkeit.

[71]Zum Faktor „gefühlsmäßig spontane Gottesbeziehung“ merkt Grossarth-Maticek an: „spontane Gottesbeziehung nach Bedürfnis (z.B. bei Krankheit, bei Erschöpfung, Angst, ausgeprägtem Wohlbefinden), nicht aber nach Pflicht, Routine und Zwang“ (Grossarth-Maticek 1999:208).

3.4. Zusammenfassung

Wenn der Mensch Not erlebt, liegt es daran, dass er ein Problem mit seiner Bedürfnisbefriedigung hat. Die Kehrseite der Angst ist das Bedürfnis; den Grundformen der Angst sollten darum der Logik nach Grundformen der Bedürfnisse entsprechen. Die Motivationsforschung bestätigt das in vollem Maß.

Bindeglied zwischen der hamartologischen Perspektive und der Bedürfnisperspektive ist die Selbstaktualisierung des Lebens bei Tillich, die im Sinne der Doppelseitigkeit der Existenz die kongruente andere Seite der Ontologie der Angst darstellt. Wesentlich an beiden Modellen ist, dass sie beide aus einer horizontalen und einer vertikalen Dimension bestehen und damit die Transzendenz zentral einbeziehen.

Das Konstrukt „Bedürfnis“ besagt, dass der Mensch nicht instinkt- oder triebbestimmt, sondern zielbestimmt ist. Seine Alltagsentscheidungen werden von Oberzielen bestimmt, die größtenteils bereits in der Kindheit neuronal gebahnt wurden. Die Oberziele sind durch das Postulat der Bedürfnisbefriedigung determiniert.

In den Bedürfnismodellen der Forschungsgeschichte deuten sich bereits einige Konvergenzen mit dem heutigen Forschungsstand an, aber es sind auch semantische Unklarheiten festzustellen. Diese sind in den von Fiedler (2003) und Grawe (2000; 2004) propagierten Modellen aber kaum noch vorhanden. Die Modelle erweisen sich als weitgehend kongruent. Da sie nichts anderes als die Bedürfnisseite der Grundformen der Angst darstellen, sind sie mit diesen und dadurch mit allen bisher in dieser Arbeit präsentierten Persönlichkeitsmodellen deckungsgleich. Eine Ausnahme ist die Lokalisierung des Sinnthemas. Fiedler zum Beispiel ordnet es der Selbstverwirklichungsachse zu, nach christlicher Lehre ist es aber primär mit der Beziehungsachse assoziiert.

Fiedler legt Wert darauf, dass sein Modell in der empirischen Persönlichkeitsforschung „eine hochgradig plausible Bestätigung“ aufweist (Fiedler 2003:115) und Grawe rekurriert für seines auf Epsteins CEST-Theorie, das in der Persönlichkeitsforschung viel Anerkennung genießt und emotionstheoretisch sowie neuropsychologisch eine führende Position einnimmt. Grawe sieht sein Modell der vier Grundbedürfnisse „Orientierung und Kontrolle“, „Lustgewinn und Unlustvermeidung“, „Bindung“ und „Selbstwerterhöhung“, das er 2000 noch mit einer gewissen Vorsicht präsentiert hatte, mittlerweile als erhärtet an. Dazu hätten insbesondere die Erkenntnisse der Neurobiologie beigetragen.

Indem Grawe das CEST-Modell mit der Kontrolltheorie von Powers verbindet, bildet er ein schlüssiges Modell der hierarchisch geordneten motivationalen Verhaltenssteuerung:

Die Oberziele sind durch die Grundbedürfnisse determiniert. Diese befinden sich ganz oben in der neuronalen Motivationshierarchie auf der *Systemebene*. Davon hängen die Grundüberzeugungen der *Prinzipienebene* ab. Sie ist neuronal durch die *motivationalen Schemata* verankert. Diese prägen die Alltagsentscheidungen der *Programmebene*. Die Prinzipienebene ist vorbewusst präsent, die Programmebene wird bewusst erlebt. Die Entscheidungen der Programmebene führen zum bewusst gesteuerten Verhalten. Das Ziel der motivationalen Schemata auf der Prinzipienebene ist stets die Überwindung affektiv empfundener *Inkongruenz* auf der Verhaltens- und Erlebensebene und der *Inkonsistenz* auf der Systemebene.

Das CEST-Modell bietet eine persönlichkeitstheoretische Grundlage für das Verständnis von Emotionen als „bedürfnisrelevante Bewertungszustände" (Scheele 1990) und für das Konzept der „Emotionalen Intelligenz" (Goleman 2001), weil es die Relevanz der Integration von Erfahrungsdenken und rationalem Denken betont.

Die Bedeutung des *Bindungsbedürfnisses* für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung ragt den anderen Bedürfnissen gegenüber heraus. Die Bindungsforschung der vergangenen Jahre stützt Therapiekonzepte, die ihren Schwerpunkt auf die Beziehungsachse legen. Das vor allem Freuds Triebkonstrukt wegen lange Zeit als absolut dominierend angesehene *Lustbedürfnis* kann nach dem heutigen Stand der Forschung nicht mehr als Selbstzweck angesehen werden. Es handelt sich in erster Linie um das Bedürfnis, Inkongruenzen zwischen den motivationalen Schemata zu überwinden. Sein Schwerpunkt liegt somit nicht in der punktuellen Lusterfahrung, sondern im Wohlbefinden.

Die neuropsychologischen Erklärungen der ontogenetischen Dispositionen für die individuelle Präferenz von Bedürfnisschwerpunkten aktualisieren in mancher Hinsicht die herkömmlichen Erklärungsmodelle der Psycholanalyse. Vor allem Eriksons flexible Phaseneinteilung scheint sich gut mit jenen in Übereinstimmung zu bringen lassen. Auch das Narzissmuskonstrukt hat neue Plausibilität erhalten.

Die Fokussierung der Bedürfnisorientierung entspricht dem berechtigten Postulat der Positiven Psychotherapie, sich mehr um die Ressourcen als um die Defizite der Klienten zu kümmern.

Spiritualität als Grundbedürfnis darf nicht additiv zu den vier seelischen Grundbedürfnissen verstanden werden, sondern als deren vertikale Transzendierung. Insofern besteht das sprituelle Grundbedürfnis aus dem Verlangen nach *Sinn*, *Leben* und *Gnade*. Dieses dreifache Verlangen und damit die Gottesfrage bildet die Tiefenschicht der vier seelischen Grundbedürfnisse. Ins Bewusstsein tritt das spirituelle Verlangen durch das „Gefühl der schlechthin-

nigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher 1968). Es begegnet insbesondere als *tremendum* im Erleben existenzieller Angst. Nach christlichem Verständnis geht es in der existenziellen Angst nicht allein um die lebensförderliche Konfrontation mit dem „Nichts“ angesichts der Grenze des *biologischen* Todes (Heidegger), sondern um die Entscheidung zwischen *ewigem* Tod und *ewigem* Leben. Die daran entstehende Angst verlangt nach dem Trost des Evangeliums, in dessen Zentrum das Wort von der Versöhnung durch den Kreuzestod Jesu Christi steht.

Den vier Grundängsten entspricht das vierfache spirituelle Bedürfnis, *vertrauensvolle Gemeinschaft* zu erfahren, *Gott* zu *erleben, sein Selbst in der Gottesbeziehung zu verwirklichen* und durch Gottes Berufung und Führung *eine sinnvolle Lebensaufgabe* zu erhalten. Die Erfüllung dieser Bedürfnisse ist biblisch durch die Vorstellungen von Gott als die *Liebe*, der *Befreier*, der *Vater* und der *Herr* vorgebahnt. Gemeinsamer Nenner dieser Bedürfnisse und Gottesvorstellungen ist das *Urvertrauen*, das den Kern des christlichen Glaubens bildet. Die Befriedigung der spirituellen Grundbedürfnisse hat eine herausragende Bedeutung für die Gesundheit des Menschen.

Mit den Ergebnissen dieses Kapitels lässt sich das holistische Persönlichkeitsmodell nun vervollständigen (Abbildung 24). Im Schlussteil wird nach der Anwendung des Modells in der Persönlichkeitsdiagnostik gefragt.

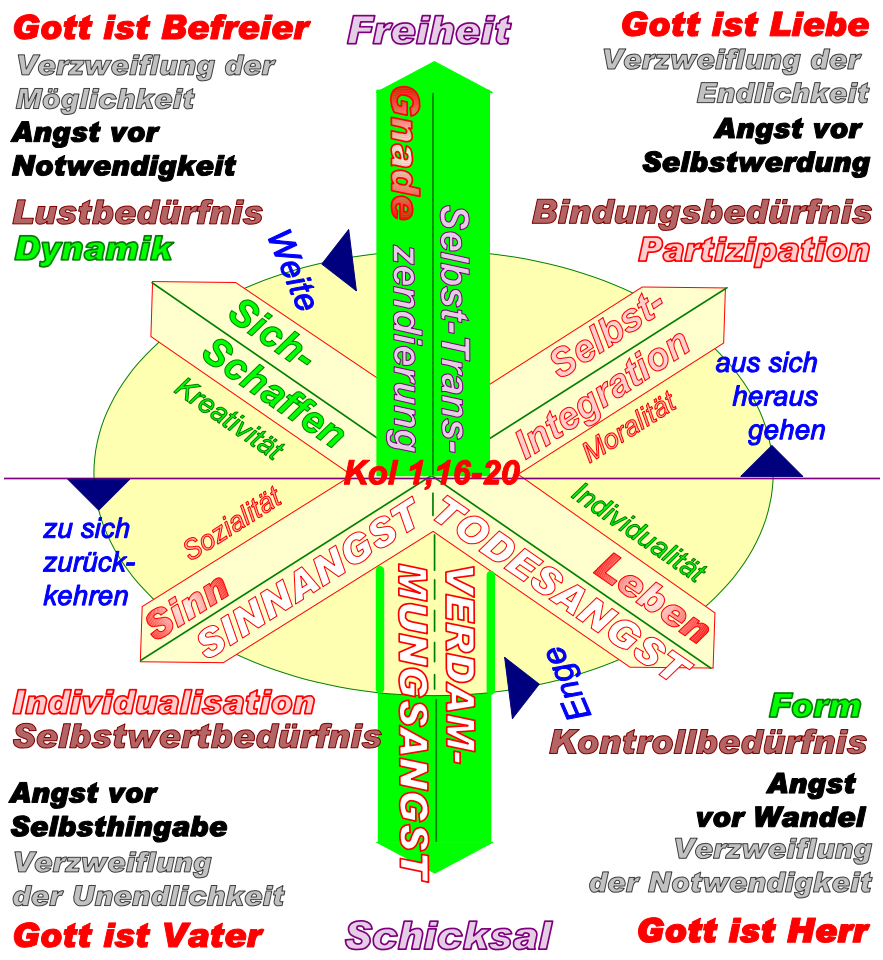


Abbildung 24: Abschließende synoptische Darstellung der in dieser Arbeit gewonnenen typologischen Erkenntnisse.

4. Das holistische Modell in der Persönlichkeits-diagnostik

4.1. Fortschritte in der Persönlichkeitspsychologie

4.1.1. Zu viel Kongruenzen im holistischen Persönlichkeitsmodell?

Bei so viel Übereinstimmung der Modelle mögen dem kritischen Leser Zweifel gekommen sein, ob der Verfasser nicht vielleicht doch den einen oder anderen Entwurf zu seinen Gunsten zurechtgebogen hat. Hierzu fallen ihm drei Antworten ein:

1. Bei allen bisher herangezogenen Modellen handelt es sich um *ontologische* Konstrukte. Da anzunehmen ist, dass wissenschaftlich seriöse, sorgfältige und scharfsinnige Denker bemüht sind, möglichst realistische Bilder vom Menschen zu entwerfen, sind dort, wo es sich um Grundstrukturen des Daseins handelt, auch hohe Übereinstimmungen zu erwarten. Wenn es solche Strukturen gibt, sollten diese Gemeinsamkeiten also auch irgendwie erkennbar werden.
2. In dieser Arbeit wird durchweg nur *Kongruenz* behauptet und nicht *Identität*. Was für die Metapher von Kleid und Körper im Blick auf Schuld und Sünde gilt, mag auch für die Kongruenzen dieser Modelle zutreffen. Semantische Unschärfen sind nicht zu vermeiden. Ihre Aufhebung wäre aber auch keineswegs wünschenswert, da starre Festlegungen der Tod der Forschung sind.
3. Wahrscheinlich ist einfach der Zeitpunkt dafür reif, diese Kongruenzen zusammenfassend wahrzunehmen. Die Bedeutung der Charakterologie Kierkegaards wurde schon vor langer Zeit für die Theologie von Emil Brunner erkannt (Brunner 1941:322), aber einen nennenswerten Schritt zur poimenischen Rezeption unternahm erst Eugen Drewermann in den „Strukturen des Bösen“ (1978), der auch als erster ihre Übereinstimmung mit Riemanns zu diesem Zeitpunkt bereits populären „Grundformen der Angst“ proklamierte (Eibach 1992:178-179). Nachdem lange Zeit das *Temperamenteschema* den Bedarf an persönlichkeitsdiagnostischen Erkenntnissen abzudecken schien, gibt es mittlerweile eine Fülle von Charaktermodellen auf dem Seelsorgemarkt, aber sie sowohl auf Kompatibilität mit biblischer Lehre zu prüfen als auch eventuelle Gemeinsamkeiten zu erforschen, scheint bisher wenig zu interessieren. In der wissenschaftlichen Persönlichkeitspsychologie war die Lage noch bedeutend verworrener. Aber in den letzten Jahrzehnten hat sich viel geklärt. Sah man bis dato den Wald vor lauter Bäumen nicht, so treten heute die Gemeinsamkeiten mehr und mehr in den Vordergrund. Offensichtlich kommt man in der Psychologie derzeit, als

Resultat jahrzehntelanger Forschung und neuer wichtiger Entdeckungen, zu einigen grundlegenden Erkenntnissen mit hohem wissenschaftlichem Konsens. Das vollzieht sich nicht zuletzt auch in der Persönlichkeitsforschung. So können heute überkommene, auf hermeneutischem Weg gewonnene Einsichten durch empirische Befunde erstaunliche Bestätigung, Erhärtung und Präzisierung erfahren.

4.1.2. Vom Wirrwarr zur Einheit in der Persönlichkeitspsychologie

Die empirsche Bearbeitung der Frage nach den „Basisdimensionen des Verhaltens und Erlebens“ in der Persönlichkeitspsyschologie ist erst ungefähr 70 Jahre alt (Andresen 2002:9). Sie begann in den 30er Jahren mit Studien zur Dimension *Extraversion-Introversion* (:13). C.G. Jungs 1921 erstveröffentlichtes Buch „Psychologische Typen“, das bis heute starken Einfluss auf Persönlichkeitskonstrukte ausübt (zum Beispiel Zjilstra 1993:36-38,61-71) und dessen typologischer Aufriss in Reinform dem weit verbreiteten persönlichkeitsdiagnostischen Instrument *Meyers-Briggs Type Indicator* zugrunde liegt (Meyers-Briggs 2004), war nach Eysencks Auskunft eine „ausschließlich theoretische und spekulative Schrift“, die „von empirischen Untersuchungen nicht beeinflußt“ war (Eysenck 1080:2373).

Das Ende des 20. Jahrhunderts gehörte vor allem dem derzeit dominierenden *Fünf-Faktoren-Modell*, das vor allem durch *McCrae* und *Costa* entwickelt und propagiert wurde. Fiedler berichtet, dass die empirische Persönlichkeitsforschung „über die Jahre hinweg zu einer gewissen Stagnation geführt“ habe, „weil sich die Forscher nicht darauf einigen konnten, wieviele ‘möglichst robuste’ Faktoren der Persönlichkeit es gibt. Und schon gar nicht waren sie sich darin einig, wie man konvergent gefundene Faktoren interpretieren und bezeichnen sollte“ (Fiedler 1998:127). Dementsprechend zeigt *Burghard Andresens* kurzer historischer Überblick manche Ungenauigkeiten, Unklarheiten und wohl auch Unehrlichkeiten in der Geschichte dieses Forschungszweigs auf, die zum Teil nicht sehr wissenschaftlich anmuten und wahrscheinlich manches zur Verwirrung beigetragen haben (Andresen 2003:16-19). Um so bemerkenswerter ist es, dass die Modelle, die Kontinuität zeigen und sich zuletzt durchgesetzt haben und wohl weiter durchsetzen werden, den beiden geschichtlich weit über die Anfänge der Persönlichkeitspsychologie zurück reichenden Entwürfen entsprechen, deren Zuordnung durch die überlieferte Unterscheidung von „*Charakter*“ und „*Temperament*“ gut begründet ist. Dies soll im folgenden gezeigt werden.

4.1.2.1. Das Fünf-Faktoren-Modell

Fiedler zufolge begann der Weg aus dem Wirrwarr der divergierenden Meinungen und Ergebnisse in den 70er Jahren. Die Forschung konzentrierte sich bald auf das das *Fünf-Faktoren-Modell* („*Big Five*"), „das bereits eine sehr lange und eher im Stillen wirkende Tradition besitzt" (Fiedler 1998:127). Das Fünf-Faktoren-Modell besteht aus den Komponenten *Neurotizismus, Extraversion, Offenheit, Verträglichkeit* und *Gewissenhaftigkeit* (Dieterich 2003:12) (Tabelle 10).

Faktor	***Kurzbeschreibung***
Neurotizismus	Erhöhte Stressreagibilität vs. Stressresistenz (Beunruhigung vs. Ruhe) Unsicherheit vs. Sicherheit Selbstabwertung vs. Selbstzufriedenheit
Extraversion	Sozial-interaktive Erlebnisbereitschaft vs. Zurückgezogenheit Spaß vs. Nüchternheit Gefühlsbetontheit vs. Reserviertheit
Offenheit	Einbildungskraft vs. „Bodenhaftung" (down to earth) Abwechslung vs. Routine Unabhängigkeit vs. Konformität
Verträglichkeit	Weichherzigkeit vs. Rücksichtslosigkeit Vertrauen vs. Misstrauen Hilfsbereitschaft vs. Kooperationsmangel
Gewissenhaftigkeit	Organisiertheit vs. Unorganisiertheit Vorsicht vs. Leichtsinn Selbstdisziplin vs. Willensschwäche

Tabelle 10: Die „Big five"; Beschreibung nach Andresen 2002:14,75-76.

Bis in die 70er Jahre war die empirische Persönlichkeitsforschung von der *faktorenanalystischen*[72] Untersuchung der menschlichen *Wesenszüge* durch *Cattell* und *Eysenck* dominiert. Der Unterschied zwischen beiden bestand Pervin zufolge vor allem darin,

> „daß Cattell es vorzieht, mit einer größeren Anzahl von Faktoren auf der Ebene der Persönlichkeitswesenszüge zu arbeiten, deren Definitionsrahmen zwar enger ist, die aber dazu tendieren, miteinander zu korrelieren. Im Gegensatz dazu nutzt Eysenck die Faktorenanalyse, um die Wesenszüge so zu kombinieren, daß eine kleinere Anzahl von Persönlichkeitstypen daraus ensteht, die einen größeren Verhaltensrahmen abdecken und miteinander nicht in Beziehung stehen" (Pervin 2000:241).

Cattell kam auf 16 voneinander abgrenzbare Grundwesenszüge des Menschen. Eysencks Modell ist mit dem klassischen *Temperamentemodell* kongruent. Laut Pervin sei unter den Fachleuten die Frage entstanden: „Wenn die Wesenszüge grundlegende Bausteine der Persönlichkeit sind, warum können ihre Forscher sich dann nicht darauf einigen, welche und wie viele Einheiten grundlegend sind?" Schließlich habe sich tatsächlich „eine Einigung auf die sogenannten *Großen Fünf*" abgezeichnet (:253). „Groß" bedeute hier, „daß unter jedem Faktor

[72]Die Faktorenanalyse ist ein in den 30er Jahren entwickeltes mathematisches Verfahren, „das es ermöglicht, Zusammenhänge zwischen den Wesenszügen, die auf eine übergeordnete Gemeinsamkeit hindeuten, zu errechnen" (Dieterich 1996:40).

eine große Anzahl spezieller Wesenszüge zusammengefaßt sind“ (:254). Nach Pervins Ansicht

spricht immer mehr dafür, dass die fünf Faktoren kulturübergreifende Gültigkeit besitzen (:257).

Die *Big Five* sind Pervin zufolge mit den beiden historisch maßgeblichen Testinstrumenten zur Persönlichkeitsdiagnostik, dem *16-Persönlichkeitsfaktoren-Test (16 PF)* Cattells und dem *Eysenck Persönlichkeitsinventar (EPI)* kompatibel.

> „Diese Ergebnisse sind wichtig, denn sie sorgen für eine Integration der älteren faktorenanalytischen Modelle in die Großen Fünf. So kam man beispielsweise zu dem Ergebnis, daß Eysencks Typen der Extraversion und des Neurotizismus den gleichnamigen Dimensionen der Großen Fünf praktisch identisch sind [...]. Gleichermaßen gehen Cattells Skalen des 16 P.F. systematisch in den größeren Dimensionen der Großen Fünf auf“ (:259).

Wie aus Tabelle 10 leicht ersichtlich ist, weisen die Faktoren *Offenheit, Verträglichkeit* und *Gewissenhaftigkeit* ein hohes Maß an Übereinstimmung mit den Grundbedürfnissen *Lust, Bindung* und *Kontrolle* auf. Die Identität der beiden Faktoren *Extraversion* und *Neurotizismus* und ihre aus der Beschreibung hervorgehende *Affektivität* weisen darauf hin, dass sie ein eigenes Gepräge haben, das sie von den drei anderen unterscheidet. Wenn das zutrifft, ist zu vermuten, dass diese drei um einen vierten Faktor zu ergänzen sind. Tatsächlich weise das Fünf-Faktoren-Modell „mindestens eine charakteristische Lücke auf, die seinen Anspruch auf ‘comprehensiveness’ im Gesamtgebiet der allgemeinen Persönlichkeitsskalen in Frage stellt“, behauptet Andresen. Als Ergebnis sorgfältiger Forschung komplettierte er die *Big Five* um einen Faktor „*Risikobereitschaft*“ (Andresen 2002:58-74).

4.1.2.2. Das Temperamentemodell

In der Neuropsychologie werden zwei gegensätzliche motivationale Systeme unterschieden: Das *Annäherungssystem BAS* (Behavioral Activation System) und das *Vermeidungssystem BIS* (Behavioral Inhibition System) (Grawe 2004:266). Die Existenz dieser Systeme werde von anderen Forschungszweigen bestätigt. „Es ist unzweifelhaft, dass diese differenziellen Tendenzen zu positiven oder negativen Emotionen zu einem wesentlichen Teil angeboren sind“, betont Grawe. Darum gelte die Tendenz zu positiven und negativen Emotionen als „ein recht stabiles Persönlichkeitsmerkmal“ (:269).

Das BIS sei die neurophysiologische Grundlage für den Faktor „*Neurotizismus*“, das BAS für den Faktor „*Extraversion*“. „Diese beiden Persönlichkeitsfaktoren, ihre weitgehende Unabhängigkeit und ihr differenzieller Zusammenhang mit der Neigung zu positiven und negativen Emotionen sind empirisch breit abgestützt“ (:270).

Grawes Auskunft, dass Neugeborene, bei denen das BIS überwiegt, „insgesamt störanfälliger“ seien (:272), wundert nicht. Die Disposition könne sich wiederum negativ auf das Bindungsmuster auswirken, weil es geschehen könne, „dass die mütterliche Interaktionskompetenz durch das problematische Verhalten des Säuglings negativ beeinflusst wird“ (:203), indem Säuglinge zum Beispiel viel schreien und schwer zu beruhigen seien. „Das angeborene Temperament eines Kindes kann also einen ungünstigen Einfluss auf die Bindungerfahrungen nehmen.“ Auch Pervin weist darauf hin, dass

> „die Gene die Persönlichkeit nicht nur direkt über das biologische Werden der Person beeinflussen, sondern auch indirekt durch die Art und Weise, wie die Person ihr jeweiliges Umfeld auswählt, verändert und schafft. So entlockt beispielsweise ein ruhiges, verschmustes Kind den Eltern eine ganz andere Reaktion als ein ungeduldiges, verschlossenes Kind“ (Pervin 2000:263).

Der ungünstige Zirkel könne aber „mit gezielten Maßnahmen durchbrochen werden“, schränkt Grawe ein (Grawe 2004:204). Überhaupt gelte, dass problematische Entwicklungen aufgrund der affektiven Disposition keine Automatismen seien. „Die Disposition beinhaltet nur ein erhöhtes Risiko“ dafür (:272).

Die beiden Systeme BAS und BIS sind nichts anderes als das *Temperament*. Schon Emil Brunner hat treffend differenziert:

> „Seelische Individualität muß zunächst - trotz der fließenden Übergänge - vom persönlichen Charakter unterschieden werden. Den seelischen Typus hat ein Mensch von seiner Geburt her, den Charakter nicht. Mit einem bestimmten ‘Temperament’ wird man geboren, aber mit einer bestimmten Einstellung zum Leben nicht“ (Brunner 1941:346).

Das Temperament sei unserer Selbstbestimmung entzogen; „ich ‘bin nun einmal so’, wie ich erschaffen bin. Es gibt hier ein Konstante, die allen Variablen, die durch die Selbstentscheidung bestimmt sind, vorausgegeben ist als seelisches Material der geistigen Bestimmung“ (:328). In „gewissen Grenzen“ sei es dem einzelnen aber doch möglich, Einfluss auf sein Temperament zu nehmen (:330).

Die *Temperamentelehre*[73] geht auf den griechische Arzt *Galen* zurück, der im zweiten Jahrhundert n.Chr. lebte. Er glaubte, dass die Charaktereigenschaften des Menschen ein Mischprodukt von vier Körpersäften seien: Des Blutes (sanguis), der gelben Galle (cholos), der schwarzen Galle (melancholos) und des Schleims (phlegma). So entstanden die vier Typenbezeichnungen „Sanguiniker“, „Choleriker“, „Melancholiker“ und „Phlegmatiker“ (Hallesby 1982:16).

So falsch Galens Erklärung des Zustandekommens der Temperamente war, so richtig war seine Beobachtung, dass jeder Mensch mehr oder weniger einem dieser Typen

[73]Das Wort „Temperament“ kommt von lat. „temperare“ = „richtig mischen“.

zuzuordnen sei. Die Tatsache, dass bereits vor fast 2000 Jahren diese Feststellungen über die Persönlichkeitsstruktur des Menschen gemacht wurden, deutet darauf hin, dass es sich um sehr stabile Eigenschaften handelt, die tief im Wesen des Menschen verankert sind, unabhängig von Kultur und Zeit. *Immanuel Kant* übernahm die Typologie Galens in seine Anthropologie (Fiedler 1998:16-17) und sie blieb seither das allgemein für zutreffend gehaltene Persönlichkeitsmodell (Eysenck 1980:2370).

Wilhelm Wundt (1832-1920) rezipierte das Konstrukt von Kant und fand heraus, dass die vier Temperamente in ein Koordinatensystem mit den Achsen *„Emotionalität* vs. *Nicht-Emotionalität*“ und *„Wandelbarkeit* vs. *Unwandelbarkeit*“ eingeordnet werden können (:2370-2371) (Abbildung 25).

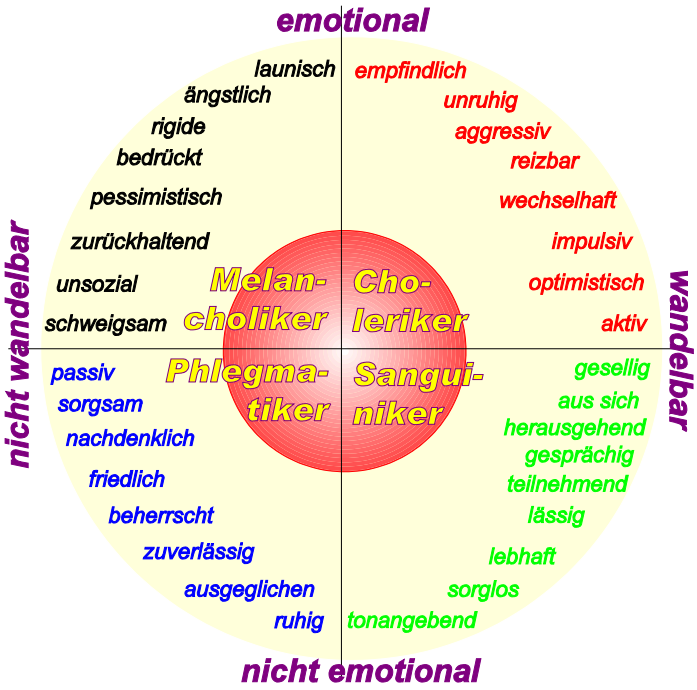


Abbildung 25: Die Einteilung der Temperamente bei Wilhelm Wundt; nach Pervin 2000:233; Eysenck 1980:2372.

Die Existenz dieses Systems wurde durch Untersuchungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhärtet (:2376). Diese bilden den Hintergrund für die heutige feste Verankerung des Temperamenteschemas in der Testpsychologie, insbesondere in Form des Eysenck-Per-sönlichkeitsinventars (EPI) (Dieterich 1996:46-48). Die Achse *„Wandelbarkeit* vs. *Unwandelbarkeit*“ hat Eysenck allerdings, von Jung inspiriert, in „*Extraversion* vs. *Introversion“* umbenannt (Eysenck 1980:2373-2374; Pervin 2000:232).

Das Temperamentemodell fand indirekt durch die *Stressforschung* der 90er Jahre einige Aktualisierung. Eine Untersuchung des Stressverhaltens von 6000 Führungskräften durch das Karlsruher Institut für Arbeits- und

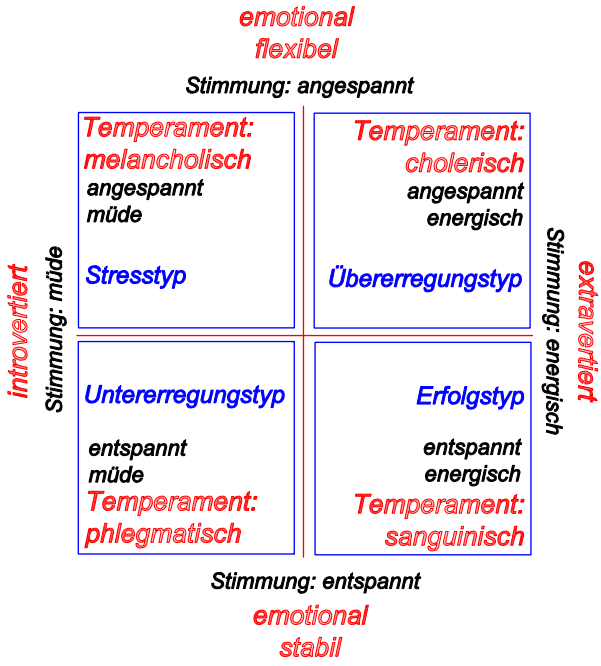


Abbildung 26: Stresstypen und Entspannungstypen im Temperamentemodell.

Sozialhygiene (Nuber 1999:23) wie auch, unabhängig davon, die Studien des Münchener Stressforschers Brengelmann kamen zum selben Ergebnis: Bei den Probanden ließen sich *vier identische Stresstypen* unterscheiden. Brengelmann nannte sie die „*Übererregungstypen*“, die „*Erfolgstypen*“, die „*Stresstypen*“ und die „*Untererregungstypen*“ (Huber 1995:23). Ebenfalls etwa zeitgleich kamen amerikanische Forscher zu dem Schluss, dass es vier „*Stimmungstypen*“ gibt: Den „*entspannt-müden*“, „*entspannt-energischen*“, den „*angespannt-energischen*“ und den „*angespannt-müden*“ (Ernst 1996:22). Wie Abbildung 26 zeigt, ist es evident, dass überall nichts anderes als die Strukturen des Temperamentemodells nachgewiesen wurden.

Dasselbe gilt auch für das in christlicher Seelsorge und Beratung wahrscheinlich am meisten verwendete Instrument zur Persönlichkeitsdiagnostik, den *DISG-Test*. Es handelt sich um nichts anderes als eine Version des Temperamentemodells mit euphemistischer Ausdrucksweise, die insofern eine gewisse Berechtigung hat, als die Erfinder von DISG ein Persönlichkeitsmodell *gesunder* Menschen konstruieren wollten (Seiwert, Gay 2004:14-15) (Abbildung 27). Was die Ausdrucksweise angeht, ist somit DISG ein Gegenstück zu Eysencks teilweise unangenehm pathologisierender Begrifflichkeit, die insbesondere mit dem stigmatisierenden Ausdruck „Neurotizismus“ leider auch in das Fünf-Faktoren-Modell eingegangen ist.

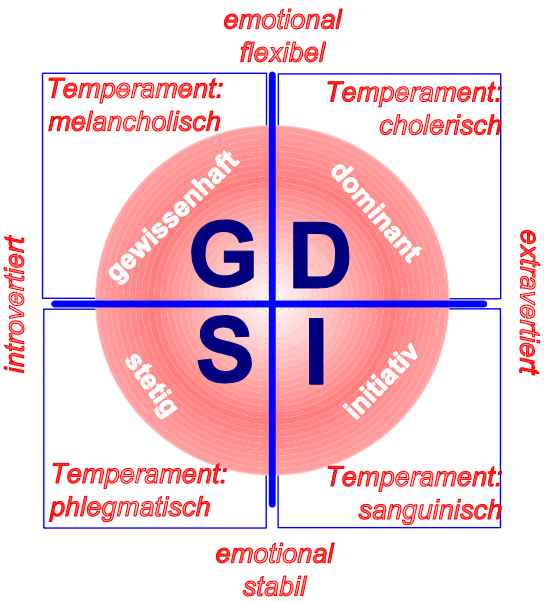


Abbildung 27: Die DISG-Faktoren im Temperamentemodell.

4.1.2.3. Die Einordnung des Kontinuums Extraversion-Introversion

Eysenck nahm nicht nur Wundts aktualisiertes Temperamentemodell auf, sondern auch Jungs durch die Begriffe *Extraversion* und *Introversion* geprägtes Psychopathologiemodell, das Eysenck, um noch weitere als die von Jung genannten Störungen in Bezug zur Persönlichkeitsstruktur zu bringen, um eine zweite Dimension „*Neurotizismus*“ erweiterte (Eysenck 1980:2373-2374). Vielleicht liegt es an diesem doppelten Zugang der Anfangszeit, dass die Achse „*Extraversion* vs. *Introversion*“ definitorische Probleme aufwirft.

Andresen bemerkt, dass diese Achse „in der Literatur relativ heterogen definiert wird“ (Andresen 2002:76). „Wir stehen vor dem Problem, dass Extraversion ganz offensichtlich in

manchen Inventaren bereichsmäßig 'überdehnt' wurde, möglicherweise um die 'Comprehensivness' des jeweiligen Gesamtsystems zu demonstrieren (vor allem bei Eysenck)", findet er (:122-123). In der Forschungsgeschichte habe es schon verschiedentlich Streit um diese Achse gegeben.

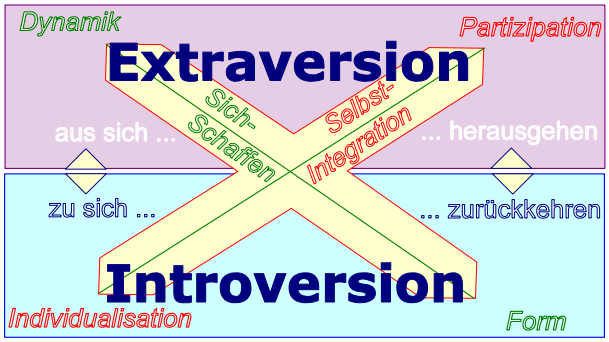


Abbildung 28: Mit Extraversion und Introversion meint Jung die Grundpolaritäten des Aus-sich-Herausgehens und Zu-sich-Zurückkehrens.

„Die Dimension Introversion/Extraversion stellt [...] eine wichtige Organisation individueller Verhaltensunterschiede dar, die in ererbten Unterschieden biologischer Funktionsweisen wurzeln", heißt es bei Pervin (Pervin 2000:236). Das hatte Jung ganz anders gesehen. Er meinte mit Extraversion und Introversion ganz offensichtlich nicht nur affektiv bestimmte Temperamentsdispositionen, sondern nicht weniger als die gesamte *Grundpolarität des Lebens*, die von Tillich als das *Aus-sich-Herausgehen* und das *Zu-sich-Zurückkehren* bezeichnet wird (Jung 1989:3) (Abbildung 28). Wenn man anstelle der weit gespannten Definition die Extraversion-Introversion bei Jung aber doch auf einer Achse der bekannten Persönlichkeitspolaritäten lokalisieren will, dann bietet sich vornehmlich die *Beziehungsachse* an. Den Introvertierten interessiere nämlich vor allem das eigene Gefühlserlebnis „und nicht das Objekt in seiner realen Individualität." Für den Extravertierten gelte umgekehrt: „[D]er subjektive Vorgang erscheint bisweilen bloß als störendes oder überflüssiges Anhängsel objektiver Geschehnisse" (:4). Jung stellt sein Modell sogar explizit dem Temperamentemodell *gegenüber*: „Ganz im Gegensatz zu der alten Temperamentsklassifikation beginnt das Problem einer neuen Typisierung mit der ausdrücklichen Konvention, sich weder nach dem Affekt beurteilen zu lassen, noch selber nach Affekt zu urteilen" (:555). Er wolle sich „in erster Linie um die bewußten Motivationen kümmern" (:557). Es wird ganz deutlich, dass er mit Introversion und Extraversion *Einstellungsunterschiede* meint (:557-558).

> „Die Veränderung der bewußten Einstellung ist [...] keine Kleinigkeit, denn der Inbegriff einer allgemeinen Einstellung ist stets ein mehr oder weniger bewußtes Ideal [...], gegründet auf den Felsboden des angeborenen Temperamentes. *Die bewußte Einstellung ist immer zum mindesten eine Art Weltanschauung, wenn sie nicht geradezu eine Religion ist.* Diese Tatsache ist es, die das Problem der Typen so bedeutsam macht" (:566).

Jung meint mit Extraversion und Introversion also eindeutig die *Prinzipienebene* der Motivationshierarchie. Dass Eysenck die Terminologie Jungs für das Temperamentemodell übernommen hat, muss wohl als unglücklich bezeichnet werden.

4.2. Ansätze einer holistischen Persönlichkeitsdiagnostik

4.2.1. Der Persönlichkeitsstrukturtest PST-R

Grawe hat auf die hohe Bedeutung des psychotherapeutischen Wirkfaktors der *Ressourcenorientierung* hingewiesen (Grawe 2001:87-102; 2004:392-409). Nicht zu unrecht fordern darum auch die Vertreter der heute im Trend befindlichen salutogenetisch ausgerichteten *Positiven Psychotherapie*, Seelenhilfe im 21. Jahrhundert müsse ressourcenorientiert sein (Peseschkian 2004:16). Ressourcenorieniertung beinhaltet *Bedürfnisorientierung*.

Ressourcenorientierung ist seit jeher Proprium christlicher Seelsorge, da diese ihre Ausrichtung durch „Glaube, Liebe und Hoffnung" erfährt (1 Kor 13,13). Dem entspricht die Erkenntnis in der Positiven Psychotherapie, dass „Patienten [...] nicht nur unter ihren Krankheiten und Störungen" leiden, „sondern auch unter der Hoffnungslosigkeit" (Peseschkian 2004:21). Es ist wünschenswert, dass dieser Aspekt auch in der spezifisch christlichen Seelsorge, Beratung und Therapie, die mitunter ähnlich wie die herkömmliche Psychotherapie stark problemorientiert ist, neu wahrgenommen wird und zu einer Bedürfnisorientierung führt, die das Leben als dynamischen Wachstumsprozess ansieht. Dies sollte sich auch in entsprechenden charakterologischen Konstrukten niederschlagen.

In der deutschen Poimenik ist dies anscheinend bisher noch nicht geschehen, abgesehen von einer ansatzweisen Ausnahme: *Michael Dieterich* hat mit seinem förderdiagnostisch konzipierten *Persönlichkeitsstruktutrtest PST* immerhin einen wichtigen Schritt in diese Richtung getan. Er hat sowohl die 16 Grundwesenszüge als auch die *Big Two* (Dieterich 2003:42), nämlich die beiden Skalen im Eysenck-Persönlichkeitsinventar, in den Test aufgenommen und durch die Grundformen der Angst ergänzt (:37-48).[74] Damit sind die beiden wichtigsten und empirisch gesicherten Modelle für die Beschreibung der Persönlichkeit integriert: Das Muster der vier seelischen Grundbedürfnisse und das Temperamentemodell. Als Ergebnis dieser Untersuchung des Verfassers darf das von einem holistischen Modell erwartet werden. Dies ist an Dieterichs Persönlichkeitstrukturmodell unbedingt zu würdigen. Es wäre aber zu wünschen, dass der Ansatz noch weiter vervollständigt und die verbleibenden Ungereimtheiten um der wissenschachaftlichen Seriosität willen ausgeräumt würden. Im folgenden seien einige Schwachpunkte des Modells aufgezeigt:

[74]Neuerdings werden auch noch die Kontrollüberzeugungen nach Rotter überprüft.

1. Dieterich unterscheidet drei entwicklungspsychologisch aufeinander folgende Schichten der Persönlichkeit: *Tiefenstruktur, Grundstruktur* und *Wesenszüge.* Sie würden wie die Jahresringe eines Baumes aufeinander folgen (Abbildung 29). Die Grundformen der Angst ordnet er der Tiefenstruktur zu, die *Big Two* der Grundstruktur und die 16 Persönlichkeitsfaktoren den Wesenszügen. Die behauptete zeitliche Abfolge ist rein hypothetisch. Er weist keinerlei empirische Beweise dafür vor. Die von ihm genannten „qualitativen Interviews", die seine Behauptung sichern sollen (:25; Dieterich 1996:139) werden nur erwähnt, aber nicht belegt.

Abbildung 29: Das Baumringmodell der Persönlichkeitsschichten nach Dieterich (Dieterich 2003:27).

2. Dieterich schließt aus der Tatsache, dass die Wesenszüge oft andere Werte als „Tiefen-" und „Grundstruktur" aufweisen, sie würden nur die aktuelle, vergleichsweise leicht veränderbare „Außenseite" der Persönlichkeit darstellen. Dieser Schluss ist weder bewiesen noch notwendig. Das Ergebnis der „Tiefenstruktur" im PST-R ist, wie Dieterich selbst einräumt, unscharf. Die Wesenszüge könnten die im Ergebnis für die Tiefenstruktur unersichtlichen, dynamisch veränderlichen Details und Varianten dieser nur „großflächig" dargestellten Persönlichkeitseigenschaften, sozusagen ihr „Feingewebe", darstellen. Sie könnten die Tiefenstruktur in der Mikroperspektive abbilden.
3. „Ob die Grundstruktur [...] vererbte oder schon in früher Kindheit erworbene Persönlichkeitsstrukturen nachweist bzw. in welchem Verhältnis beide Anteile zueinander stehen, ist für die Praxis zumeist unerheblich", behauptet Dieterich (Dieterich 2003:27). Er bringt aber keinen Beweis dafür, warum es, wie von ihm postuliert, für die *Theorie* erheblich sein soll, dass sie *nicht* vererbt oder in der frühen Kindheit ausgebildet ist, sondern dass sie sich als zweiter „Baumring" erst nach der frühen Kindheit entfalte. Sollte aber tatsächlich auch für die Theorie Unerheblichkeit vorliegen, wäre die zeitliche Unterscheidung zwischen Tiefen- und Grundstruktur hinfällig. Der empirischen Evidenz in der Forschung nach handelt es sich, wie oben dargestellt, bei der sog. „Grundstruktur" um eine andere Entität als bei den „Grundformen der Angst", nämlich um das Temperament. Dieses besitzt offenbar hohen genetischen Anteil und ist neurophysiologisch stabil durch die Systeme BIS und BAS repräsentiert (s. dazu oben, Grawe 2004). Im Baumringmodell bleibt

dies alles unberücksichtigt. Die „Grundstruktur“ erscheint dort als ein dem Charakter von Tiefenstruktur und Wesenszügen *entsprechendes* Konstrukt, dass sich nur durch die Kriterien der Veränderbarkeit und der zeitlichen Einordnung von jenen unterscheidet. Es ist anzunehmen, dass der Charakter der Grundstruktur von Dieterich fehlinterpretiert wird.[75]

4. Die Wahl der Items zur Erfragung der Tiefenstruktur hat Dieterich selbst vorgenommen (Dieterich 1996:153). Um die Validität der Items zu sichern, müsste nachgewiesen sein, dass diese sich inhaltlich möglichst wenig mit denen für „Grundstruktur“ und Wesenszüge überschneiden. Insbesondere müsste aus den oben genannten Gründen die Abgrenzung der Beziehungsachse in der „Tiefenstruktur“ von der Achse Introversion vs. Extraversion deutlich werden. Dieterich erbringt aber keinen Nachweis einer Korrelationsüberprüfung zwischen den Items der Tiefenstruktur und der Grundstruktur. Er spricht selbst diesen Mangel an: „Ein besonderes Problem ist die Validierung der tiefenpsychologisch fundierten Fragen zur Tiefenstruktur“, um sogleich ihr Fehlen zu rechtfertigen: „Weil die Validitätsüberlegungen für die aus der Tiefenpsychologie eingeführten hypothetischen Konstrukte empirisch nicht verifizierbar sind, müssen sie vor geisteswissenschaftlichem Hintergrund vorgenommen werden“ (Dieterich 2003:56). Dazu könne „eine geisteswissenschaftliche Analyse der Texte Fritz Riemanns vorgenommen werden“ (:56-57). Wie Dieterich sich das vorstellt, bleibt ungreifbar. Er spricht von „qualitativen Interviews“, die wiederum nicht dokumentiert sind. Wenn Dieterich die Grundformen der Angst im *Unbewussten* als einer der eigenen Beschreibung nach auf empirischem Weg nicht zugänglichen Sphäre ansiedeln würde (Dieterich 2001:90-91), wäre ihm recht zu geben. Allerdings dürfte dann die Tiefenstruktur auch nicht im Rahmen eines *empirischen* Testverfahrens abgefragt werden, sondern ihrem nicht-empirischen Zugang müsste auch ein nicht-empirisches Überprüfen entsprechen. Man kann nicht etwas empirisch beweisen mit etwas, das nicht empirsch zu beweisen ist. Wie oben gezeigt wurde, gehören die Grundüberzeugungen in den Grundformen der Angst aber nicht dem *Un*bewussten an, sondern der im *Vor*bewussten liegenden Prinzipienebene. Dass diese sehr wohl empirisch zugänglich ist, zeigt die hohe Validität der Faktoren *Offenheit, Verträglichkeit* und *Gewissenhaftigkeit* im Fünf-Faktoren-Modell, deren Beschreibungen, wie ebenfalls oben gezeigt wurde, ein

[75]Als Ausbilder und Praktiker in Biblisch-Therapeutischer Seelsorge hat der Verfasser den PST viele Male erklärt. Dabei hat er festgestellt, dass die Zuordnung von „Tiefen-“ und „Grundstruktur“ am einleuchtendsten erscheint, wenn man die Tiefenstruktur zum Beispiel mit der individuellen „Lebensmelodie“ und die Grundstruktur mit der individuellen Weise, diese zu *spielen*, vergleicht. So gesehen wird die „Grundstruktur“ aber als Temperament und nicht als Persönlichkeitsschicht verstanden.

hohes Maß an Übereinstimmung mit den Bedürfnisfaktoren *Lust, Bindung* und *Kontrolle* aufweisen. Der gleiche Maßstab empirisch wissenschaftlicher Exaktheit, der an das Fünf-Faktoren-Modell zu stellen ist, muss auch auf Dieterichs „Tiefenstruktur" angewendet werden. Sonst kann nicht behauptet werden, dass die Items zu ihrer Ergründung valide seien.

5. Ein Vergleich der Items für Andresens Faktor „*Risikobereitschaft"*, der den im Fünf-Faktoren-Modell fehlenden vierten Pol der Charakterfaktoren einnimmt (Andresen 2002:58-74; vgl. oben), mit Dieterichs Items für „*Introversion*" und „*Sachlichkeit*" (Dieterich 2003:44,55,85-101), gibt Anlass zu der Vermutung, dass Dieterich die Trennung der Items für diese beiden Bereiche nicht exakt genug durchgeführt hat. Angaben von Dieterich zur Korrelation der Items für „Introversion" mit den von ihm selbst eingeführten Items für „Sachlichkeit" liegen, wahrscheinlich aus den oben zitierten Gründen, nicht vor. Sowohl Andresens Kategorie „Risikobereitschaft" als auch Dieterichs „Sachlichkeit" werden nur durch 14 Items abgefragt. Mehr als die Hälfte von Dieterichs Items überschneiden sich inhaltlich nicht mit denen von Andresen, obwohl beide eigentlich ein hohes Maß an Ähnlichkeit aufweisen müssten. Die Items Andresens sind als relevanter zu betrachten, weil er den genauen Nachweis der Korrelationsdaten erbringt (Andresen 2002:82-107). Es könnte sein, dass Dieterich seine Sachlichkeits-Items semantisch nicht scharf genug von den Extraversions-Introversion-Items trennt. Einige seiner Sachlichkeits-Items ähneln stark einigen seiner Extraversions-Introversions-Items.[76]
6. Durch die Schichtenaufteilung der Persönlichkeit wird Dieterichs eigenes Postulat der *Förder*diagnostik, die Veränderungsmöglichkeiten der Persönlichkeit fokussiert (Dieterich 2003:24,28), erschwert. Die Tiefenstruktur erscheint als starrer Block, mit dem die Wesenszüge nicht viel zu tun haben. Diese Auftrennung mutet entwicklungspsychologisch fraglich an. Dieterich beschreibt die von ihm als Tiefenstruktur bezeichnete charakterliche Grunddisposition des Menschen nicht unter dem Gesichtspunkt der dynamischen Bedürfniserfüllung. Eine Rezeption der persönlichkeitstheoretischen Bedürfniskonstrukte Fiedlers, Grawes oder Epsteins ist nicht ersichtlich. Die pathologischen Charakterbeschreibungen „depressiv", „zwanghaft", „schizoid" und „hysterisch" bei Riemann ersetzt Dieterich

[76]Vielleicht liegt darin auch der Grund für die divergierenden statistischen Ergebnisse der Geschlechtervergleiche für die Beziehungsachse bei Dieterich und Andresen. Während Dieterich zu dem Resultat kommt, dass es in der Verteilung von Warmherzigkeit (Bindungsbedürfnis) und Sachlichkeit (Selbstwertbedürfnis) *keine* Unterschiede zwischen Männern und Frauen gibt (Dieterich 2004:13), erkennt Andresen in der entsprechenden Polarität der Faktoren „Altruismus, Fürsorglichkeit und Hilfsbereitschaft" und „Risiko- und Kampfbereitschaft, Suche nach Wettbewerb" die gegenüberliegenden „System-Spezifikation[en]" femininer und maskuliner „Rollen und Interessen" (Andresen 2003:79).

zu recht. Aber seine neutralen Begriffe „warmherzig“, „korrekt“, „sachlich“ und „unkonventionell“ beschreiben nicht dynamische *Potenziale*, sondern weithin festgelegte *Zustände*.

7. Obwohl Dieterich die *Biblisch*-therapeutische *Seelsorge* (doppelte Betonung des Theologiebezugs!) vertritt und sein Persönlichkeitsstrukturmodell konstitutives Element in der Ausbildung von Seelsorgern und in der Beratung dort ist, hält er eine *theologische Begründung* seines Konstrukts für unnötig. Die Diskussion über den Ontologiebezug von Riemanns Grundformen der Angst bricht er nach kurzem Hinweis auf den „höchst fragewürdigen“ Ansatz Riemanns zu einer Klärung dieser Frage rasch ab, indem er behauptet: „Seine Annahmen können ohne Mühe auch als evidente Postulate gesehen werden, die eines Be-weises nicht bedürfen“ (Dieterich 2003:44). Das verblüfft, zumal er das Fehlen genau dieser Rechtfertigung der Rezeption des Riemann-Modells seinem Seelsorgerkollegen Reinhold Ruthe gerade zum *Vorwurf* machte: Dieser „reflektiert [...] nicht, ob dessen [Riemanns, d. Verf.] Grundannahmen überhaupt angemessen sind bzw. welchem Welt- und Menschenbild sie entsprechen“ (Dieterich 1996:87). Die Behauptung der augenscheinlichen Evidenz und das „Umtaufen“ mit anderen Begriffen reicht für die Rezeption in der Tat nicht aus. Wer das Modell eines Autors, der es angeblich auf astrologische Überlegungen (Dieterich 2003:44) stützt, als elementaren Baustein seelsorgerlicher Arbeit übernimmt, sollte zumindest eine mit christlicher Lehre kompatible *alternative* Begründung für dieses Modell präsentieren.

Zuletzt sei noch ein ziemlich neues diagnostisches Instrument vorgestellt, mit dem sich die indivuelle Lagerung der vier seelischen Grundbedürfnisse mitsamt den Temperamenten im Überblick erfreulich gut diagnostizieren lässt.

4.2.2. Das Hamburger Persönlichkeitsinventar HPI

Burghard Andresen hat mit dem HPI ein persönlichkeitdiagnostisches Konstrukt geschaffen, das auf sehr übersichtliche Weise die Erfordernisse für eine holistische Persönlichkeitsdiagnostik erfüllt, bei der, abgesehen vom spirituellen Aspekt, die wesentlichen Postulate dieser Arbeit Berücksichtigung finden können. Sein Konzept baut sorgfältig auf den relevanten Ergebnissen der Persönlichkeitsforschung, die im Fünf-Faktoren-Modell konzentriert sind, und führt sie weiter. Herausragend ist dabei erstens, dass Andresen nicht nur den wesenhaften Unterschied zwischen den Temperamentsfaktoren Extraversion (E) und Neurotizismus (N) gebührend realisiert, indem er sie in einem Subsystem zusammenfasst (Andresen 2002:77-78),

das zwar in wechselseitigem Bezug zu den anderen Faktoren steht, sich aber doch auch von ihnen abhebt: „Die Dimensionen N und E des [...] Subsystems [...] sind zentral befindlichkeits- und stimmungsbetonte Temperamentsdimensionen im engeren Sinne“ (:77). Zweitens hat er auch bei den drei verbleibenden Faktoren die Anlage zu zwei weiteren Subsystemen erkannt, die allerdings in engerem Bezug zueinander stehen. (:78-79). Daraus folgernd postulierte er das Vorhandensein eines „*blinden Flecks*“ im Fünf-Faktoren-Modell (:58), dem er sein Forschungsinteresse widmete und der sich ihm „[i]n über 25-jähriger faktorenanalytischer Arbeit“ als notwendiger sechster Faktor „Risikobereitschaft“ (R) herauskristallisierte (:75). Damit sind auch An-dresens beiden Subsysteme *„Kontrolliertheit und Normorientierung“ (C)* vs. *„Offenheit für Erfahrungen“ (O)* und *„Risiko- und Kampfbereitschaft, Suche nach Wettbewerb“ (R)* vs. *„Altruismus, Fürsorglichkeit und Hilfsbereitschaft“ (A)* kongruent mit dem aus dieser Arbeit resultierenden holistischen Persönlichkeitsmodell.

Das zeigt sich nicht zuletzt an den Beschreibungen der einzelnen Faktoren (:75-76): Unter „*Offenheit für Erfahrungen“* finden sich Unkonventionalität, Fantasie, Erlebnisoffenheit, Kreativität und Neigung zur Progressivität. „*Altruismus, Fürsorglichkeit und Hilfsbereitschaft*“ beinhaltet prosoziale Orientierung, Harmoniesuche und Friedfertigkeit; Hingabefähigkeit mit Selbstaufopferungstendenzen, Mitleidsfähigkeit und Empathie, und „*Kontrolliertheit und Normorientierung*“ „Konsequenz, Rigidität und Selbstkontrolle in Verbindung mit konservativ-normativen Orientierungen“, „Ordentlichkeit, Zuverlässigkeit, Pünktlichkeit und Genauigkeit“.

Nicht ganz so klar sind die Verhältnisse bei Faktor „*Risiko- und Kampfbereitschaft, Suche nach Wettbewerb*“, der sich auf den ersten Blick doch etwas von „*Autonomie*“ (Fiedler), (Grawe, Epstein) *„Selbstwerterhöhung*“ und *„Sachlichkeit“* (Dieterich) zu unterscheiden scheint. Grawe hatte bei seiner ersten Darstellung der vier seelischen Grundbedürfnisse 2000 noch einen *zusätzlichen* Faktor dieser Art erwogen: Es gibt „sehr gute Gründe dafür [...], so etwas wie ein Grundbedürfnis nach Exploration oder Erkundung anzunehmen“ (Grawe 2000:384). Vier Jahre später hat er sich allerdings auf die *vier* Bedürfnisse festgelegt. Ohne weiteres deutlich ist jedenfalls, dass dieser Fak-

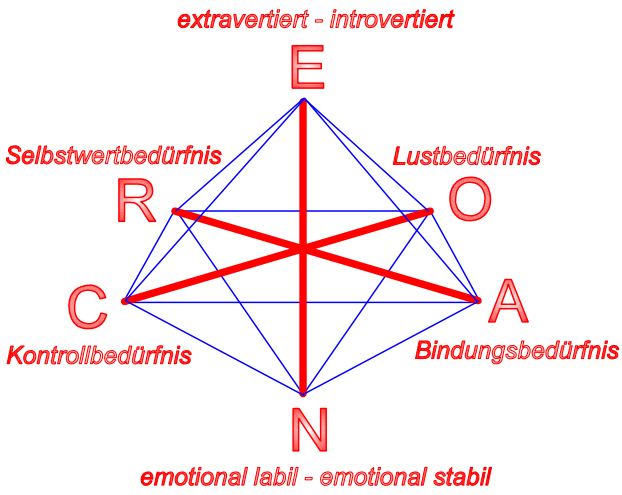


Abbildung 30: Das Oktaedermodell von Andresen (Andresen 2002:80).

tor sehr gut dem autonomen, sachlichen, schizoiden, auf Selbstwerterhöhung bedachten Typus *zuzuordnen* ist. Auch Fiedler etwa findet im Lebensstil schizoid veranlagter Menschen „eine Vorliebe für Unternehmungen, die sie allein ausführen können" (Fiedler 2003:35). Einen zur dissozialen Persönlichkeitsstörung neigenden Menschen nennt er „[a]benteuerlich-risikofreudige Persönlichkeit", der zugehörige Lebensstil zeige „Risikobereitschaft" (:37). Narzissten schließlich würden durch „einen Sinn für das Besondere, wie z.B. durch besondere Leistungsorientierung", auffallen (:40). Mithin ist die semantische Ähnlichkeit des Faktors „R" mit den Beschreibungen der „linken" Seite der Beziehungsachse signifikant. Dennoch scheint es zweifelhaft, dass er deren semantisches Feld wirklich abdeckt.

Die Zuordnung der Temperamentsachse ist bei Andresen sehr anschaulich durch eine räumliche Darstellung des Modells gelöst, indem er sie *vertikal* in gleichem Abstand zu den vier als Eckpunkte eines Quadrats gedachten anderen Faktoren positioniert, wodurch ein Oktaeder entsteht (Abbildung 30). Eine zweite Temperamentsachse gibt es dort nicht, weil in der Auswertungsdarstellung des HPI jeder Faktor zusammen mit seinem Gegenteil beschrieben wird.

Ein Mangel am HPI ist, dass die Beschreibungen der Persönlichkeitseigenschaften zu kurz und von der Diktion her durchaus nicht wertfrei, sondern zum Teil nahezu kränkend für Personen mit den entsprechenden Eigenschaften sind.

4.2.3. Desiderat

Anstelle einer Zusammenfassung des letzten Teils soll zum Schluss noch Raum für die Äußerung einiger Wünsche verbleiben, die beim Verfasser im Verlauf der Abfassung in den Vordergrund traten. Es sei ihm vergönnt, sie ganz unsystematisch anzufügen, wie sie ihm gerade in den Sinn kommen, und dazu die Ichform zu verwenden.

Ich wünsche mir, ...

- ➔ ... dass die Sorge um die Seele des Menschen nicht nur ganzheitlich gesehen, sondern auch so praktiziert wird. Besonders für die Zielgruppenseelsorge wünsche ich mir das: Im Krankenhaus, im Altenheim, im Hospizdienst usw. soll Seelsorge integraler Bestandteil der Sorge um den *ganzen* Menschen sein. Denn seine seelischen und geistlichen Bedürfnisse *sind* ein Ganzes.
- ➔ ... dass es eine christozentrische Pastoralpsychologie auf hohem Niveau gibt, wo Pastoralpsychologen ausgebildet werden, die mit der Seele des Menschen so gut vertraut sind wie

gut qualifizierte Psychotherapeuten und wo die andere Seite der Existenz sehr seriös und glaubhaft in den wissenschaftlichen Diskurs eingebracht wird.

➔ ... dass auf der Basis von persönlichkeitsdiagnostischen Instrumenten wie dem HPI eine pastoralpsychologische Gesamtdiagnostik der Persönlichkeit und ihrer Wachstumspotenziale und Störungen entwickelt wird.

➔ ... Netzwerke distributorischer Beratungsstellen in christlichen Gemeinden und Werken, die nicht dem Proselytismus dienen, sondern dem bedürftigen Nächsten, indem *zuerst* sorgsamgeprüft wird, was *wirklich* fehlt, bevor an ihm und für ihn gehandelt wird.

➔ ... ein dichtes Netz geschulter und supervisorisch begleiteter Christen, die sich aktiv, offensiv und mit Sachverstand um die kümmern, die durch die Maschen des sozialen Netzes fallen und die denen, deren größte Probleme Beziehungsstörungen sind, liebevolle und beständige Zuwendung vermitteln.

➔ ... vieles, vieles mehr für Seelsorge, Beratung und Psychotherapie, was so dringend nötig wäre, um der Epidemie psychosozialer Nöte in unserem Land in gutem Miteinander und Füreinander entgegenzutreten, damit Gottes Reich kommt und sein Wille geschieht.

Literaturverzeichnis

Adams, Jay 1977. *Befreiende Seelsorge: Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung*. Aus dem Amerik. von H. Burckhardt und R. Heinzer. 4. Aufl. Giessen, Basel: Brunnen.

Althaus, Paul 1933. *Der Brief an die Römer*. 2., durchges. Aufl. (Das Neue Testament Deutsch, 6. Teilbändchen). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Althaus, Paul 1983. *Die Theologie Martin Luthers*. 6. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Andresen, Burghard 2002. *HPI: Hamburger Persönlichkeitsinventar. Manual.* Göttingen, Bern, Toronto u.a.: Hogrefe, Verlag für Psychologie.

Augsburger, David W. 1986. *Pastoral Counseling Across Cultures*. Philadelphia: Westminster.

Augustinus 1965. *Bekenntnisse und Gottesstaat.* Auswahl von J. Bernhart. 7. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner.

Bach, Ulrich 1986. *Boden unter den Füßen hat keiner: Plädoyer für eine solidarische Diakonie*. 2., durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Beck, Aaron T., Rush, John A., Shaw, Brian F. u.a. 1999. *Kognitive Therapie der Depression.* Aus dem Amerik. von G. Bronder und B. Stein. Hg. von M. Hautzinger. Weinheim, Basel: Beltz.

Benedict, Hans-Jürgen 2001. Verantwortung für den anderen als mitmenschliche Schuld. *Wege zum Menschen, 53. Jahrgang 4*, 250-253

Bonhoeffer, Dietrich 1988. *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie.* Hg. von H.-R. Reuter. (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 2). München: Christian Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich 1984. *Ethik.* Zusammgestellt u. hg. v. E. Bethge, 10. Aufl. München: Christian Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich 1985. *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* Hg. von E. Bethge.13. Aufl. des Taschenbuchs. München: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Bonhoeffer, Dietrich 1989. *Schöpfung und Fall*. Hg. von M. Rüter und I. Tödt. (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 3). München: Christian Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich 1992. *Ethik.* Hg. von I. Tödt u.a. (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6). München: Christian Kaiser.

Bonhoeffer, Dietrich 1997. *Berlin 1932-1933.* Hg. C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 12). München: Christian Kaiser.

Boomgarden, Jürgen 1999. *Das Verständnis der Wirklichkeit: Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in „Akt und Sein“*. Gütersloh: Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

Bräumer, Hansjörg 1983. *Das erste Buch Mose*: 1. Teil. *Kapitel 1 bis 11.* (Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Hg. von G. Maier u. Adolf Pohl). Wuppertal: R. Brockhaus.

Brecht, Berthold 2002. *Liebesgedichte.* Ausgewählt von W. Hecht. Farnkfurt a.M., Leipzig: Insel.

Brunner, Emil o.J. *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* Nachgedruckt von der amerikanischen Hilfs-Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen. New York: s.n.

Brunner, Emil 1941. *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen,* 3. Aufl. Zürich: Zwingli.

Brunner, Emil 1938. *Der Römerbrief*. 4. und 5. Tausend. (Bibelhilfe für die Gemeinde, Bd. 6). Leipzig, Hamburg: Gustav Schloeßmanns Verlagsbuchhandlung.

Buber, Martin 1978. *Urdistanz und Beziehung.* 4., verbess. Aufl. Erweitert um einen editorischen Anhang mit ergänzenden Texten. Heidelberg: Lambert Schneider.

Buber, Martin [1976] 1992. *Die fünf Bücher der Weisung.* (Die Schrift. Verdeutscht von M. Buber gemeinsam mit F.Rosenzweig, Bd. 1). 10., verbess. Aufl. der neubearb. Aufl. von 1954. Lizenzausgabe. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Buber, Martin 1997. *Ich und Du.* 13. Aufl. Gerlingen: Lambert Schneider.

Capra, Fritjof 1985. *Wendezeit: Bausteine für eine neues Weltbild*. Einzige berechtigte Übersetzung aus d. Amerik. von E. Schuhmacher. 9. Aufl. Bern, München, Wien: Scherz.

Clinebell, Howard 1985. *Modelle beratender Seelsorge.* Mit einem Nachwort v. H. Harsch. Aus d. Amerik. von C. Hilbig und W. Pisarski. 5., erw. Aufl. München: Christian Kaiser.

Clinebell, Howard 1997. *Anchoring your Well Being: Christian Wholeness in a Fractured World. A Spiritually Centered Wellness Workbook for Indidividuals, Families, and Congregations.* Nashville: Upper Room Books.

Csikszentmihalyi, Mihaly 2001. *Lebe gut! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen.* Aus dem Engl. von M. Benthack. München: Klett-Cotta, Deutscher Taschenbuch Verlag.

Daewel, Hartwig 1990. Seelsorgekonzeptionen seit der dialektischen Theologie, in Blühm, R., Fink, H., u.a. *Handbuch der Seelsorge.* 4. Aufl. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. 55-91.

Dehn, Ulrich 2001. *Der Daoismus: Chinesische Philosophie und Zeitgeistmode* (EZW-TexteNr. 159). Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

Delitzsch, Franz 1861. *System der Biblischen Psychologie.* 2., durchaus umgearbeitete und erweiterte Aufl. Leipzig: Dörfling und Franke.

Der große Duden. Bd. 7. *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* 1963. Not. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Der Tagesspiegel online 2004. Hirnforschung wirft neues Licht auf rechtliche Verantwortlichkeit. Ausgabe 19.03.2004. Online im Internet: URL: http://www.tagesspiegel.de/ newsticker/ticker/detail.asp?id=229206 [Stand 3. September 2004].

Dieterich, Michael 1996. *Persönlichkeitsdiagnostik: Theorie und Praxis in ganzheitlicher Sicht.* (Hochschulschriftenreihe des Instituts für Psychologie in der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Theologischen Hochschule Friedensau., Bd. 1). Stuttgart: s.n.

Dieterich, Michael 2001. *Einführung in die Allgemeine Psychotherapie und Seelsorge.* Wuppertal: R. Brockhaus.

Dieterich, Michael 2003. *Der Persönlichkeits-Struktur-Test PST: Ein förderdiagnostisches Konzept zur Beratung und Therapie*. 2. Aufl. Freudenstadt: Institut für Praktische Psychologie.

Dieterich, Michael 2004. Unterschiedliche Persönlichkeitsstrukturen von Mann und Frau - und trotzdem miteinander leben, in *Seelsorge 1*, 8-16.

Dostojewski, Fjodor 1999. *Die Brüder Karamasoff.* Aus dem Russ. übertragen von E.K. Rahsin. Mit einem Nachwort von I. Rakusa. 29. Aufl. München, Zürich: Piper.

Dreikurs, Rudolf 1994. *Grundbegriffe der Individualpsychologie.* 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta

Drewermann, Eugen 1991. *Tiefenpsychologie und Exegese.* Bd. 1. *Die Wahrheit der Formen: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*. Olten, Freiburg i.B.: Walter.

Drewermann, Eugen, Jeziorowski, Jürgen 1991. *Gespräche über die Angst*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Eibach, Ulrich 1992. *Seelische Krankheit und christlicher Glaube: Theologische, humanwissenschaftliche und seelsorgerliche Aspekte*. (Theologie in Seelsorge, Beratung und Diakonie, Bd. 3). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Ellis, Albert 1996. *Training der Gefühle: Wie Sie sich hartnäckig weigern, unglücklich zu sein.* Aus dem Amerik. übertragen von G.H. Price. Landsberg am Lech: mvg.

Epstein, Seymour 1991. Cognitive-Experiential Self-Theory: An Integrative Theory of Personality, in Curtis, Rebecca C. (Ed.), *The Relational Self: Theoretical Convergences in Psychoanalysis and Social Psychology*. New York, London: The Guilford Press. 111-137.

Epstein, Seymour, Brodsky, Archie 1994. *Sie sind viel klüger als Sie denken: Was man mit Intuition und Verstand erreichen kann.* Aus dem Amerik. von W. Goidinger. München: Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf.

Erikson, Erik H. 1996. *Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze*. 3. Aufl. Aus dem Amerik. von K. Hügel. (Wissenschaft 16). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch.

Ernst, Heiko 1996. Gute Laune, schlechte Laune: Das Geheimnis unserer Stimmungen. *Psychologie heute 8*, 22-26.

Ewald, Paul 1910. *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*. 2., verbess. Aufl. (Kommentar zum Neuen Testament, hg. von T. Zahn, Bd. 10). Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

Eysenck, Hans Jürgen 1980. Typologie. Arnold, Eysenck, Meili (Hg.). *Lexikon der Psychologie,* Bd. 3. 12. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 2369-2380.

Fiedler, Peter 1998. *Persönlichkeitsstörungen*. Mit einem Geleitwort von C. Mundt. 4. Aufl. Weinheim: Psychologische Verlags Union.

Fiedler, Peter 2003. *Integrative Psychotherapie bei Persönlichkeitsstörungen*. 2., unveränd. Aufl. Göttingen, Bern, Toronto u.a.: Hogrefe, Verlag für Psychologie.

Figal, Günter 1982. Selbstverstehen in in stabiler Freiheit: Die hermeneutische Position Martin Heideggers, in Birus, Hendrik (Hg.). *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher - Dilthey - Heidegger - Gadamer.* Mit Beiträgen von H. Anz, H. Birus, G. Figal u.a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 89-119.

Frankl, Viktor E. 1995. *Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion.* 3. Aufl. Ungekürzte Ausgabe der 7. Kösel-Ausgabe von 1988. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Freud, Sigmund [1908] 2000a. Charakter und Analerotik. In Freud, Sigmund. *Zwang, Paranoia und Perversion.* (Studienausgabe. Hg. A. Mitscherlich u.a., Bd. 7. Limitierte Sonderausgabe). Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch. 23-30.

Freud, Sigmund [1931] 2000b. Über libidinöse Typen. In Freud, Sigmund. *Sexualleben.* (Studienausgabe. Hg. A. Mitscherlich u.a., Bd. 5. Limitierte Sonderausgabe). Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch. 267-272.

Frey, Hellmuth 1938. *Das Buch der Anfänge: Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose*. 2. Aufl. (Die Botschaft des Alten Testaments. Hg. v. Calwer Verlagsverein, Bd. 1). Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 1938.

Fromm, Erich. 2000. *Die Furcht vor der Freiheit.* Aus d. Engl. von L. Mickel und E. Mickel. 8. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Gasiet, Seev 1981. *Menschliche Bedürfnisse: Eine theoretische Synthese.* Vorwort von K.O. Hondrich. Frankfurt, New York.

Gerdes, Hayo 1966. *Sören Kierkegaard: Leben und Werk.* Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Glasser, William 1972. *Realitätstherapie: Neue Wege der Psychotherapie.* Üersetzt von Schriever und Bolte.Vorwort von H. Mowrer (Sozialpädagogische Reihe, hg. W. Bäuerle u.a.., Bd. 7). Weinheim, Basel: Beltz.

Goetzmann, Jürgen 1969. Haus, bauen. *ThBNT,* Bd.2/1. 636-645.

Goleman, Daniel 1999. Intelligenz mit viiiel Gefühl. *Psychologie heute 4*, 26-31.

Goleman, Daniel 2001. *Emotionale Intelligenz.* Aus dem Engl. von F. Griese. 14. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Grawe, Klaus 2000. *Psychologische Therapie.* 2., korr. Aufl. Göttingen, Bern, Toronto u.a.: Hogrefe, Verlag für Psychologie.

Grawe, Klaus 2004. *Neuropsychotherapie.* Göttingen, Bern, Toronto u.a.: Hogrefe.

Grawe, Klaus, Donati, Ruth, Bernauer, Friederike 1994/1995: *Psychotherapie im Wandel: Von der Konfession zur Profession.* 4.Aufl. Göttingen: Hogrefe, Verlag für Psychologie.

Grossarth-Maticek, Ronald 1999. *Systemische Epidemiologie und präventive Verhaltensmedizin chronischer Erkrankungen: Strategien zur Aufrechterhaltung der Gesundheit.* Mit Vorworten von H.-J. Eysenck, H. Stierlin und M. Wannenmacher. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Guardini, Romano 1996. *Vom Sinn der Schwermut.* 6. Taschenbuchaufl. Unveränd. Nachdruck aus Guardini, Romano 1963, Unterscheidung des Christlichen, 2. Aufl.. Mainz: Matthias-Grünewald.

Haendler, Otto 1960. *Die Predigt: Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen.* 3., durchgearb. und erw. Aufl. Berlin: Töpelmann.

Haendler, Otto 1971. *Tiefenpsychologie, Theologie und Seelsorge. Ausgewählte Aufsätze.* Hg. von J. Scharfenberg und K. Winkler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hallesby, Ole 1982. *Dein Typ ist gefragt: Unsere Veranlagungen und was wir daraus machen können*. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.

Harder, Günther 1971. Seele. *ThBNT,* Bd. 2/2. 1112-1119.

Hauck, Paul A. [1979] 1995. Irrationale Erziehungsstile. In Ellis, Albert, Grieger, Russel (Hg.). *Praxis der rational-emotiven Therapie,* unveränderter Nachdruck. 2. Aufl. Weinheim: Beltz, Psychologie Verlags Union. 301-311.

Heckhausen, Heinz 1980. *Motivation und Handeln: Lehrbuch der Motivationspsychologie*. Berlin u.a.: Springer.

Hermann, Diether 1999, Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst - II. Theologie. *RGG*^{3}*,* Bd. 5. 1426-1435

Hofstede, Geert 1997. *Lokales Denken, globales Handeln: Kulturen, Zusammenarbeit und Management*. Aktualisierte Ausg. der deutsch. Übersetzung. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Horney, Karen 2000. *Neurose und menschliches Wachstum: Das Ringen um Selbstverwirklichung.* Aus dem Amerik. von U. Joel. 6. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.

Huber, Andreas 1995. Streß-Management: Auf der Suche nach einer neuen Entspannungs-Kultur. *Psychologie heute 10,* 20-25.

Huisken, Freerk o.J. Zur Kritik der Bremer "Hirnforschung": Hirn determiniert Geist - Fehler, Funktion und Folgen. Online im Internet: URL: http://www.fhuisken.de/. [Stand 3. September 2004].

Hunt, Dave, McMahon, T.A. 1987. *Die Verführung der Christenheit.* Übersetzung E. Atzbach. 2. Aufl. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.

Hüther, Gerald 2002. *Biologie der Angst: Wie aus Streß Gefühle werden*. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Juchli, Liane 1983. *Krankenpflege: Praxis und Theorie der Gesundheitsförderung und Pflege Kranker*. Didaktische Mitwirkung A. Vogel. 4., überarb. Aufl. Stuttgart, New York: Georg Thieme.

Jung, Carl Gustav 1989. *Psychologische Typen*. 7., unveränd. Aufl. nach der 9., rev. Aufl. (C.G. Jung, Gesammelte Werke. Hg. M. Niehus-Jung u.a., Bd. 6). Olten, Freiburg im Breisgau: Walter.

Kant, Immanuel [1781] 1985. *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. I. Heidemann. Nachdruck. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 1968. *Der Weg der evangelischen Kirche vom 19. zum 20. Jahrhundert*. (Evangelische Enzyklopädie, hg. von H. Thielicke und H. Thimme, Bd. 19/20). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Keil, C.F., Delitzsch, F. [o.J.] 1980. *Commentary on the Old Testament.* Vol. 1. *The Pentateuch.* Three Volumes in One. Translated from the German. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Kierkegaard, Søren [1844] 1996. *Der Begriff Angst.* Aus dem Dänischen übersetzt von G. Perlet. Nachwort von U. Eichler. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Kierkegaard, Søren [1848] 1997. *Die Krankheit zum Tode.* Aus dem Dänischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von G. Perlet. Nachwort von U. Eichler. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Kleinknecht, Hermann 1990. πνευμα, πνευματικος. *ThWNT,* Bd. 6. 330-357.

Lazarus, Arnold 2000. *Innenbilder: Imagination in der Therapie und als Selbsthilfe.* Aus dem Amerik. von J. András. (Reihe Leben lernen, Bd. 47) 3., verbess. Aufl. Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.

Lazarus, Richard S. 1999. *Stress and Emotion: A New Synthesis.* London: Free Association Books.

Leiner, Martin 2000. *Gottes Gegenwart: Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner.* Gütersloh: Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

Lukas, Elisabeth 1994. *Psychotherapie in Würde: Sinnorientierte Lebenshilfe nach Viktor E. Frankl.* Berlin, München: Quintessenz.

Luther, Martin [1521] 1996. Das Magnifikat verdeutscht und ausgelegt durch D. Luther, Augustiner. In Luther, Martin. *Das Magnifikat. Vorlesung über den 1. Johannesbrief* (Calwer Luther-Ausgabe. Hg. v. W. Metzger, Bd. 9). Lizenzausgabe. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler. 23-108.

Maslow, Abraham H. [1981] 1996. *Motivation und Persönlichkeit.* Deutsch von P. Kruntorad. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

Meichenbaum, Donald W. [1979] 1995. *Kognitive Verhaltensmodifikation.* . Übersetzt von W. Stifter. Unveränderter Nachdruck Weinheim: Beltz, Psychologie Verlags Union.

Melzer, Frieso 1990: *Das Wort in den Wörtern: Die deutsche Sprache im Dienst der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch*. 2. Aufl. Giessen, Basel: Brunnen.

Meyers-Briggs Type Indicator® (MBTI®). Online im Internet: URL: http://www.mbti.de/. [Stand 10. Oktober 2004].

Meywald, Ellen 2001. „Vernünftiges Denken ist ohne Emotionen nicht möglich". Interview mit Kassler Forschergruppe. *Psychologie heute 5*, 14-15.

Michel, Otto 1990. οικος [Wortgruppe]. *ThWNT,* Bd. 5. 122-161.

Murray, Henry A. 1994. Bedürfnis. Arnold, Eysenck, Meili (Hg.). *Lexikon der Psychologie,* Bd. 1. 12. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 229-231.

Nipkow, Ernst 1992. *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*. 4. Aufl. München: Christian Kaiser.

Nuber, Ursula 1997. Wozu wir Schuldgefühle brauchen. *Psychologie heute 7*, 9.

Nuber, Ursula 1999. Streßkrankheit Depression. *Psychologie heute 3*, 23.

Otto, Rudolf 1987. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Nachdruck d. ungekürzt. Sonderausgabe. München: C.H. Beck.

Pannenberg, Wolfhart 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pascal, Blaise [1956] 1979. *Gedanken: Eine Auswahl.* Übersetzt, hg. und eingeleitet von E. Wasmuth. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Pervin, Lawrence A. 2000. *Persönlichkeitstheorien: Freud, Adler, Jung, Rogers, Kelly, Cattell, Eysenck, Skinner, Bandura u.a.* 4., völlig neu bearbeitete Aufl. München, Basel: Ernst Reinhardt.

Peseschkian, Hamid 2004. Salutogenetische Psychotherapie: Ressourcenorientiertes Vorgehen aus der Sicht der Positiven Psychotherapie. *Psychotherapie Forum 1*, 16-25.

Pfeiffer, Samuel 1994. *Die Schwachen tragen: Moderne Psychiatrie und biblische Seelsorge*. 3. Aufl. Basel, Gießen: Brunnen.

Piennisch, Markus 1995. *Kommunikation und Gottesdienst: Grundlinien göttlicher Zuwendung in Bibel und Verkündigung*. (Studium Integrale Theologie). Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

Rattner, Joseph 1979. *Gruppentherapie: Die Psychotherapie der Zukunft.* Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch.

Riemann, Fritz [1961] 1992. *Grundformen der Angst: Eine tiefenpsychologische Studie*. München, Basel: Ernst Reinhardt:

Rogoll, Rüdiger 1999. *Nimm dich, wie du bist: Wie man mit sich einig werden kann.* 11. Aufl. der Neuauflage. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Roth, Gerhard, [1996] 1997. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen.* Identisch mit der 5., überarb. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch.

Roth, Gerhard 2004. Das Verhältnis von bewusster und unbewusster Verhaltenssteuerung. *Psychotherapie Forum 2*, 59-70.

Rüegger, Heinz 1992. *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft: Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie*. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 469). Bern, Frankfurt a.M., New York u.a.: Peter Lang AG, Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Ruthe, Reinhold 1989. *Schritte aus der Angst.* Sonderdruck aus R. Ruthe, Sieben Fragen die uns plagen: Lebensprobleme und mögliche Lösungen, Brendow. 2. Aufl. Gießen: Brunnen.

Sauer, Erich 1949. *Das Morgenrot der Welterlösung: Ein Gang durch die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte.* 5., neu durchges. Aufl. Gütersloh: Der Rufer, Evangelischer Verlag.

Scharfenberg, Joachim 1976. Kommunikation in der Kirche als symbolische Interaktion. In Becher, Werner (Hg.). *Seelsorgeausbildung: Theorien, Methoden, Modelle.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 34-53.

Scheele, Brigitte 1990. *Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände: Grundriß einer epistemologischen Emotionstheorie.* Tübingen: A. Francke.

Schleiermacher, Friedrich Daniel [1830/31]1968. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage 1830/31. In *Schleiermacher-Auswahl*. Auswahl besorgt v. H. Bolli. Mit einem Nachwort v. K. Barth. München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, 20-64.

Schellenbaum, Peter 1991. *Das Nein in der Liebe: Abgrenzung und Hingabe in der erotischen Beziehung*. 8. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Schmitz, Otto [1940] 1988. *Apostolische Seelsorge: Der 2. Korintherbrief.* Theologische Verlagsgemeinschaft (TVG). Giessen, Basel: Brunnen.

Schuchardt, Erika 2002. *Warum gerade ich ...? Leben lernen in Krisen - Leiden und Glaube. Fazit aus Lebensgeschichten eines Jahrhunderts.* Mit Bibliographie der über 2000 Lebensgeschichten von 1900 bis zur Gegenwart, alphabetisch, gegliedert, annotiert. Geleitworte des Ratsvorsitzenden der EKiD, der Generalsekretäre des LWB/ LBF und des ÖRK/WCC. 11., überarb. und erweiterte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schwarz, Hans 1993. *Im Fangnetz des Bösen: Sünde - Übel - Schuld*. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schramm, Elisabeth (Hg.) 1996. *Interpersonelle Psychotherapie bei Depressionen und anderen psychischen Störungen.* Mit dem Original-Therapiemanual von Klerman, Weissman, Rounsaville und Chevron. Unter Mitarbeit von M. Bohus, D. v. Calker und S. Hedlund. Geleitwort von K. Grawe, Vorwort von M. Berger. Stuttgart, New York: Schattauer.

Seiwert, Lothar, Gay, Friedbert 2004. *Das neue 1x1 der Persönlichkeit: Sich selbst und andere besser verstehen mit dem DISG-Modell. Der Praxisleitfaden zu mehr Menschenkenntnis und Erfolg.* München: Gräfe und Unzer.

Seligman, Martin 1992. *Erlernte Hilflosigkeit.* 4. Aufl. Erweitert um: Petermann, Franz. Neue Konzepte und Anwendungen. Weinheim: Psychologie Verlags Union.

Seligman, Martin [1991] 2001. *Pessimisten küßt man nicht: Optimismus kann man lernen.* Aus dem Amerik. von C. Boermann. Vollständige Taschenbuchausgabe. München: Droemersche Verlagsanstalt, Th. Knaur Nachf.

Sölle, Dorothee [1973] 1993. *Leiden.* Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Sons, Rolf 1995. *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie: Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart.* (Calwer Theologische Monographien, Reihe C, Bd. 24). Stuttgart: Calwer Verlag.

Tausch, Reinhard 1993. Verzeihen: Die doppelte Wohltat. *Psychologie heute 4*, 20-26.

Thielicke, Helmut 1958. *Theologische Ethik,* Bd. 1. *Prinzipienlehre: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung.* 2., ergänzte Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Thielicke, Helmut 1959. *Theologische Ethik,* Bd. 2. *Entfaltung.* 1. Teil. *Mensch und Welt.* 2., durchges. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Thilo, Hans-Joachim 1980. Welchen Wert haben Erkenntnisse der Tiefenpsychologie für die Arbeit in helfenden Berufen? In Feiereis, Hubert, Thilo, Hans-Joachim. *Basiswissen Psychotherapie: Kleines Repetitorium der wichtigsten Grundbegriffe tiefenpsychologisch orientierter Psychotherapie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 228-246.

Thomas, Johannes 1983. παρακαλεω. *EWNT*, Bd. 3. 54-64.

Thurneysen, Eduard 1946. *Die Lehre von der Seelsorge.* Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

Tillich, Paul [1962] 1964. *Auf der Grenze: Aus dem Lebenswerk Paul Tillichs.* Lizenzausgabe. München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch.

Tillich, Paul. 1965. Was der Glaube ist In Otto, Gert (Hg.). *Glauben heute: Ein Lesebuch zur evangelischen Theologie der Gegenwart.* (Stundenbücher, Bd. 50). Hamburg: Furche. 255-288.

Tillich, Paul [1965] 1968. *Der Mut zum Sein.* Aus dem Amerik. von G. Siemsen. Lizenzausgabe. (Stundenbücher, Bd. 50). Hamburg: Furche.

Tillich, Paul [1966] 1987. *Systematische Theologie,* Bd. 3. Unveränd. Nachdruck der 1984 erschienenen 4. Aufl. Deutsche Übersetz. v. R. Albrecht u. I. Henel. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Tölle, Rainer 1996. *Psychiatrie, einschließlich Psychotherapie*. Kinder- und jugendpsychiatrische Bearbeitung von R. Lempp. 11., überarb. und ergänzte Aufl. Berlin, Heidelberg, New York u.a.: Springer.

Toman, Walter 1994. Psychopathologie (psychoanalytisches Schema der ..). Arnold, Eysenck, Meili (Hg.). *Lexikon der Psychologie,* Bd. 3. 12. Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 1771.

Tournier, Paul 1959. *Echtes und falsches Schuldgefühl: Eine Deutung in psychologischer und religiöser Sicht*. Berechtigte Übersetzung aus dem Franz. von E. Hoffmann. Zürich, Stuttgart: Rascher.

Van der Geest, Hans 1986. *Unter vier Augen: Beispiele gelungener Seelsorge.* 3. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag.

Von Rad, Gerhard 1972. *Das erste Buch Mose: Genesis.* (Altes Testament Deutsch, Teilband 2/4). 9., überarb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weltgesundheitsorganisation 1993. *Internationale Klassifikation psychischer Störungen: ICD-10, Kapitel V (F): Klinisch-diagnostische Leitlinien.* Übersetzt und hg. von H. Dilling, W. Mombour, M.H. Schmidt unter Mitarbeit von E. Schulte-Markwort. 2., korr. und bearbeitete Aufl. Bern, Göttingen, Toronto u.a.: Hans Huber.

Willberg, Hans-Arved 2001. *Depression: Formen - Hintergründe - Hilfen. Schritte zu einer integrativen therapeutischen Seelsorge.* (Hochschulschriftenreihe des Instituts für Psychologie in der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Theologischen Hochschule Friedensau., Bd. 10). Freudenstadt: s.n.

Willberg, Hans-Arved 2002, Paul Tillichs Ontologie der Angst als anthropologischer Baustein ganzheitlicher Seelsorge. *Seelsorge 2,* 54-62.

Willberg, Hans-Arved 2003. Die Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers und ihre Bedeutung für missionarischen Gemeindebau: Eine systematisch-theologische Untersuchung mit praktisch-theologischen Folgerungen. Masterthesis Columbia International University, Deutscher Zweig, Korntal.

Willi, Jürg 1990. *Die Zweierbeziehung: Spannungsursachen, Störungsmuster, Klärungsprozesse, Lösungsmodelle. Analyse des unbewußten Zusammenspiels in Partnerwahl und Paarkonflikt: das Kollusionskonzept.* 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wolff, Hans Walter 1984. *Anthropologie des Alten Testaments*. 4., durchgesehene Aufl. München: Christian Kaiser.

Wrzecionko, Paul 1999. Urstand: dogmengeschichtlich. *RGG*^{3}, Bd 12. 1208-1212.

Zahrnt, Heinz. 1968. *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.* 2. Aufl. München.: R. Piper Co.

Ziemer, Jürgen 2000. *Seelsorgelehre: Eine Einführung für Studium und Praxis.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Zjilstra, Wybe 1993. *Handbuch zur Seelsorgeausbildung.* Aus dem Niederländ. von R. Miethner: Gütersloh: Christian Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.