

Möde, Erwin: Die neue Suche nach therapeutischer Spiritualität: Zur Verbindung von Spiritualität und (Psycho-)Therapie. Eine Zwischenbilanz

1. “Neue religiöse Bewegungen” (1960-90) und Therapieangebote holistischer Spiritualität

So wie die “Eule der Minerva” erst in der Dämmerung ihren Flug allabendlich begänne, vermöge der Philosoph nicht aktuell Geschehendes, sondern erst das Vergangene und Ge-wesene in den Begriff zu erheben. Nur so könne gemäß G.W.F. Hegel mit der Hypothek zeitlicher Verzögerung im Nachhinein “der Gedanke der Welt”¹ zur zuverlässigen Begriffs-sprache überführt werden. Prosaischer sagte es in den 60er Jahren der Psychiater und Analytiker J. Lacan (1901-81), dass der “Universitätsdiskurs” ein “Herrschaftsdiskurs” sei, der regelmäßig mit 20-jähriger Verspätung das gefahrlos rezipiere, was sein prekäres Aufschei-nen und Entstehen längst schon hinter sich gebracht habe. In seinen “Discours aux catholi-ques” (Brüssel 1960)² und insbesondere in seiner Pressekonferenz (vom 29.10.1974) am französischen Kulturzentrum in Rom wagt er als Psychoanalytiker den “Triumph der Reli-gion”³ anzusagen. Seine Prognose begründete er gegenläufig zu den atheistischen Säkularis-men und Erosionen der institutionalisierten Religiosität mit der tabuisierten “Angst der Wissenden”⁴. Er spricht genauerhin von den “Angstkrisen”, die Körper, Gefühl und Bewusst-sein “mit einem Schlag alarmieren”⁵ würden, wenn dem “Wissenden” plötzlich eine - nennen wir es - apokalyptische Seins- und Zukunftsvergewisserung zustößt, nämlich: “ ... dass die Menschheit bei etwas bestimmten angekommen wäre - ihrer eigenen Vernichtung”⁶.

Die (Vernichtungs-)Angst vor jenem apokalyptischen (Welt-)Ende, das weder Fortsetzung noch Neuanfang der Geschichte mehr dulde, beschlich seit den 60er Jahren nicht nur die

¹ Hegel, G. W. F., Philosophie des Rechts (Hegel, G. W. F., Werk in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-45, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel), Frankfurt a. M. 1986, S. 27.

² Lacan, J., Le triomphe de la religion. Discours aux catholiques, Paris 2005.

³ ebd., S. 67-102.

⁴ ebd., S. 73-77.

„L’angoisse des savants“ (deutsch: Die Angst der Wissenden), Kapitelüberschrift.

⁵ ebd., S. 74, wörtlich: “s’ alarmer tout d’un coup”.

⁶ ebd., S. 75, wörtlich: “... que l’ humanité serait vraiment arrivée à quelque chose - sa

literarischen Vertreter der Posthistoire-Bewegung (wie J. Baudrillard, A. Gehlen, Ch. Wolf)⁷, sondern wurde zu einer hintergründigen Stimme und Stimmung kritischen Kulturbewusstseins bis heute. Dessen Kritik zentriert(e) sich auch in innerkirchlichen Bewegungen (insbesondere der 70er und 80er Jahre) auf die gesellschaftliche Verleugnung der “Grenzen des Wachstums”, der atomaren Bedrohung und der zerstörerischen Inversionseffekte des technifizieren Fortschritts samt seiner Kollateralschäden im Mitmenschlichen und Sozialen. Gerade in Zeiten wirtschaftlicher Prosperität der “westlichen” Hemisphäre vor der politischen “Wende” (1989-91) meldeten sich mit schöpfungstheologischer Referenz (ökumenisch-) spirituelle Bewegungen zu Wort. Ihre vielfältig gemeinsame Intention zielte auf holistische Bewusstseinsbildung für die spätmodernen Gefahren und Chancen des “blauen Planeten” als Gottes Schöpfungsgabe und Aufgabe an die Menschen der “einen Welt”. Noch bevor es überhaupt zum postmodernen Abflug der “Eule der Minerva” kommen würde, sollte eine respiritualisierte “Umkehr” zu einer neuen Ethik greifen: H. Küngs ökumenische und interreligiöse Bemühungen um einen verbindlichen “Weltethos”⁸, die politische Theologie (J.-B. Metz) und die südamerikanische “Theologie der Befreiung” erwiesen sich beispielsweise als kontroversträchtige Theologie der Gegenwart im aktuellen Hinblick auf die nicht leugbare Anwesenheit des Zukünftigen und Angstbesetzten.

Wagt man einen resümierenden Rückblick auf die vielgestaltigen spirituellen Grundbezüge (schöpfungstheologisch, soteriologisch, eschatologisch ...) und Bewegungen der 60er bis 90er Jahre (der “Wendezeit”), so werden folgende Achsenwerte erhebbar: “Neue religiöse Bewegungen”⁹ (wie die Jesus-People, Hippie-Bewegung, Schamanismus, charismatische Gruppierungen wie die “Pentecostales” usw.) und neue Therapieangebote holistischer Spiritualität (z.B. der Transpersonalen Psychologie) greifen aus den USA nach Westeuropa über. Vermittels des “Dreigestirns” von (Neo-) Religion, spiritueller Praxis (der Selbsterfahrung) und Bewusstseinserweiterung bieten sie Beides an: alternatives Intensiverleben von Religion und spiritueller Bewusstseinssteigerung. Die “Reise ins Weite”¹⁰ verquickt mit der Suche nach

propre destruction”.

⁷ Möde, E., Die Kehrseite der Postmoderne, in: Möde, E. (Hg.), Die neue Einsamkeit der Postmoderne, München 1995, S. 79-117.

⁸ Küng, H., Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München 1987.

⁹ Schulze-Berndt, H. (Hg.), Neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen, München 1986.

¹⁰ Polak, R., Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart

dem “wahren Selbst” und die Verzauberung an Beidem wird zum erlebnisstarken, subjektzentrierten Alternativangebot in der rapide entzauberten, säkularisierten Weltzeit der 60er - 90er Jahre. Gleichzeitig, wenngleich weit weniger spektakulär, bildeten sich im großkirchlichen Binnenraum die vorhin erwähnten (ökumenisch-)spirituellen Bewegungen mit einer gewissen innerkirchlichen und “außen”-politischen Breitenwirkung.

Religiös, psychologisch und gesellschaftlich waren und wirkten diese zwei Cluster von spirituellen Angeboten (“neue religiöse Bewegungen” - ökumenisch-spirituelle Bewegungen) mit höchst unterschiedlichen Zielvorgaben und “Dimensionen spiritueller Kompetenz”:¹¹ Die einen sehnüchsig subjektzentriert in ihren (gruppen-)religiösen Erlebnisoptionen, die anderen schöpfungstheologisch-eschatologisch motiviert innerhalb der Großkirchen mit transsubjektiven, globalen Handlungsoptionen. “Dazwischen” freilich eine Vielzahl von kurzlebigen Mischformen spiritueller Sehnsüchte und Suchbewegungen sowie das schwächer werdende Fortwirken der tradierten Angebote an spirituell-ethischer Lebensführung aus Liturgie und Sakrament, Gebet und Offenbarungs-Glauben in der christlichen Kirche.

2. Kontroverser Weg zur Kombination von spiritueller und (psycho-)therapeutischer Praxis

Ob inner- oder außerkirchlich verstanden sich - bis etwa zur Millenniumsschwelle - die weitaus meisten spirituellen Angebote zu Lebensführung und Sinnfindung, zu geistlicher Transformation und (Selbst-)Transzendenz, zu (Um-)Weltbewusstsein und ökumenischem Weltethos (wie die Taizé-Begegnung) als Praxisoptionen für eine alternative Lebensqualität und Humanität, nicht aber als “spirituelle Psychotherapie” im medizinpsychologisch-psychiatrischem Sinn von Krankenbehandlung. Die von dem Fundamentaltheologen E. Biser begeistert seit den 70er Jahren vorangebrachte “anthropologische Wende” der christlichen Theologie zur “Therapeutischen Theologie” des “bedingungslos liebenden Gottes” (E. Biser)¹² gibt davon innerkirchlich ähnlich Zeugnis wie die existentialphilosophisch-

2006, S. 225-235.

¹¹ ebd., S. 245 f.

¹² Biser, E., Mystik und Therapie, in: Möde, E. / Müller S. E. (Hg.), Von der Heilkraft des Glaubens. Perspektiven therapeutischer Theologie, Würzburg 2002, S. 26 und Möde, E. (Hg), Das Eugen-Biser-Lesebuch, Graz / Wien / Köln 1996, S. 73-125.

iniziatorische Therapiebewegung (“Exist.-Rütte”) des Grafen K. von Dürckheim¹³. Beiden hier exemplarisch genannten, dem Theologen E. Biser wie dem Philosophen und Zenmeister K. v. Dürckheim, liegt an einer holistischen Therapie zur Entwicklung des Sinn-, Lebens- und Transzendenzbezuges suchender Menschen, aber nicht an Esoterik und nicht an Psychotherapie in medizinischer Funktion. Wie selbstverständlich diese unterscheidende Klarstellung auch sein mag, so nützlich ist sie, um die neue Suche nach (psycho-)therapeutischer Spiritualität hier genauer zu erörtern.

Die wirkintensive Kombination von spiritueller und (psycho-)therapeutischer Praxis im umfassenden Sinn von Heilungsprozess wurde zwar bereits seit den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts, also seit der Frühzeit von Tiefenpsychologie und Psychotherapie, fall- und ansatzweise gewagt, blieb aber eine problematische Nebenlinie der psychoanalytisch orientierten Psychotherapie. Lediglich C. G. Jung wagte nach seinem spektakulären Bruch mit S. Freud die methodische Deutung des Unbewussten, Archetypischen und Transzendentalen unter ontologischen Prämissen: Religiöse Offenbarung, Ritus, Symbolik und die Mystik als bewusste Erfahrung des Sich-Einlassens auf die Tiefendimension des transzendent Unbewussten als sich “zeigendem” Absoluten wurden ihm methodische Wegweiser und be-deutende (Lehr-)Inhalte seiner dynamischen Psychotherapie¹⁴. Unter den “Tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart” (D. Wyss)¹⁵ blieb sie allerdings singulär und marginal. Marktbeherrschend für Psychotherapie wurden psychoanalytische, verhaltenstherapeutische und dynamisch-psychotherapeutische Verfahren der Langzeit- und Kurzzeittherapie mit methodisch-atheistischer Grundlegung. Das Verhältnis der jungen Psychologiewissenschaft sowie der institutionalisierten Psychotherapie zu Theologie und Religion war distanziert bis offen ablehnend und blieb kritisch bis in die Gegenwart. So forderte beispielsweise E. Fromm in seinem damals maßgeblichen Werk “Psychoanalyse und Religion” (1966) eine “humanitäre” statt “autoritäre” Religion. Ihm wird “Gott das Symbol für die Eigenkräfte des Menschen, die er in seinem Leben zu verwirklichen sucht, und nicht ein Sinnbild für Stärke,

¹³ Vgl. Dürckheim, K., *Vom doppelten Ursprung des Menschen*, Freiburg i.B. 1978.

¹⁴ Jung, C. G., *Bewusstes und Unbewusstes*, Frankfurt a. M. 1957, und Jung, C. G., *Praxis der Psychotherapie* (GW 16), Olten 1958.

¹⁵ Wyss, D., *Die Tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart: Entwicklungen, Probleme, Krisen*, Göttingen 1977. (Vgl. dazu: Ermann, E., *Psychosomatische Medizin und Psychotherapie. Ein Manual auf psychoanalytischer Grundlage*, Stuttgart 2004, S. 503-513.)

Herrschaft und Macht über den Menschen”¹⁶.

Die von E. Fromm paradigmatisch formulierte und hier zitierte Alternative bringt die Grundhaltung der “Humanistischen Psychologie” auf ihren religionskritischen Doppelpunkt: Religion - subjektiviert als Religiosität - müsse, um nicht “autoritär”, d.h. entwicklungsfeindlich, zu sein, dem Menschen seine Eigenkräfte im Symbol-Gott erschließen. Gott als analyzierbarer, hypostatisch-projektiver Reflex der Humanressourcen von Einzelsubjekt und Gesellschaft blieb bis in die Gegenwart der “Prothesengott” (S. Freud) der meisten Psychotherapien auf psychoanalytischer Grundlage. Die “transzendentale Wende” (V. Frankl) von Psychiatrie, (Medizin-) Psychologie und (verfahrensstandardisierten) Psychotherapien unterblieb bisher und zwar sowohl aus wissenschaftlich-methodischen als auch aus fachpragmatischen und weltanschaulichen Gründen.

Das vernünftige Bedürfnis nach einer Verbindung von Spiritualität und Psychotherapie war freilich als wissenschaftliches Desiderat und therapiepraktisches Verlangen eine Begleitperspektive zur rasanten Entwicklung der kurativen Psychologie seit ihrem Beginn im frühen 20. Jahrhundert. Seit den 60er Jahren bieten sich im marginalen Umfeld zu den (neo-)analytisch und verhaltenstherapeutisch ausgerichteten (Krankenkassen-)Psychotherapien vorrangig “Transpersonale Psychotherapien” an. Sie verstehen ihr holistisches Angebot als integrative Erweiterung zu den traditionellen Psychotherapien: “Ohne einheitliche Theorie arbeiten sie weitgehend eklektisch mit etablierten Methoden wie auch mit einem Spektrum von Verfahren, die von der Zenmeditation über schamanistische Trance und astrologische Psychologie bis zu Übungen aus Roberto Assagiolos Psychosynthese reichen”¹⁷. Dieser aktuellen Einschätzung des Religionspsychologen B. Grom folgend ist festzustellen: “In all diesen Ansätzen werden zwar Verfahren etablierter Psychotherapierichtungen eingesetzt, den entscheidenden Wirkfaktor sieht man aber in spirituellen Erfahrungen”¹⁸, z.B. im feinstofflichen Kundabinfluss, im “Leerwerden” durch Zazenmeditation, in kathartischen Reinkarnationserfahrungen usw. Die Behandlungsoptionen solch “transzendentaler Wende” bleiben hoch spekulativ.

¹⁶ Fromm, E., Psychoanalyse und Religion, Zürich 1966, S. 50.

¹⁷ Grom, B., Wunder sind nicht zu erwarten. Wie spirituell kann Psychotherapie sein? In: Psychologie Heute 2 (2008), S. 57.

¹⁸ ebd., S. 58.

“Wirksamkeitsnachweise nach gängigen Standards liegen für diese Ansätze nicht vor”¹⁹.

Allerdings wäre es tendenziös, die vornehmlich seit den 60er Jahren erfolgenden Entwicklungen alternativer Psychotherapieansätze allesamt dem Esoteriksektor zuzuschreiben. Obwohl die “Eule der Minerva” ihren Sondierungsflug in die noch unerforschten Regionen möglicher “spiritueller Psychotherapie” erst startet, zeichnen sich bereits diskutable Trendmeldungen und -wendungen ab:

1. Psychologie und Psychotherapie sind seit ihrem Entstehen (um 1900) in Selbstverständnis und Methodik agnostisch und aufgeklärt religionskritisch, insbesondere was spirituelle und mystische Erfahrungen anbelangt. (Die C. G. Jungsche Tiefenpsychologie erweist sich hierin als klassische Ausnahme).
2. Seit den späten 60er Jahren wird das Bedürfnis nach “spiritueller Psychotherapie” von “neuen Psychotherapie-Bewegungen” (wie “Transpersonale Psychotherapie(n)”, “Holistische Therapie usw.”) aufgegriffen. Diese verstehen sich alternativ zu den standardisierten wissenschaftlichen Psychotherapien und bilden oszillierende Randphänomene des Psychotherapie-Forums.
3. Die “neuen religiösen Bewegungen” mit esoterischer Gemengelage tauchen zeitgleich seit den 60er Jahren in USA und Westeuropa auf. Sie suchen nach neuen Horizonten holistisch-spiritueller Erlebnis- und Therapiequalitäten. Folglich entstehen Vernetzungen und Überlappungen zwischen den “neuen religiösen Bewegungen” und den “neuen Psychotherapie-Bewegungen”.
4. Unspektakulär, innerhalb der Großkirchen und Ökumene sowie mit Breitenwirkung, manifestiert sich seit den späten 60er Jahren (also bald nach dem II. Vatikanischen Konzil) eine neue Suche nach christlicher Spiritualität und “therapeutischer Theologie” (E. Biser).
5. Erst seit wenigen Jahren - etwa zeitgleich mit der Millenniumsgrenze 2000 - öffnet sich

¹⁹ ebd., S. 58.

interdisziplinär das bisher wechselseitig kritische Distanzverhältnis von Theologie/Spiritualität und empirienaher Psychologie/Psychotherapie: integrative Psychotherapie-Modelle eröffnen seriöse Verbindungen mit Spiritualität (z.B. Glaubenshaltungen, spezifisch religiöses Bewältigungsverhalten ...).

6. Die Suche nach therapeutischer Spiritualität koinzidiert erstmals in der 100-jährigen Entwicklungsgeschichte der Psychologie(n)/Psychotherapie(n) mit deren methodisch-integrativer Öffnung und handlungsoptionaler Verbindung mit Religiosität/Spiritualität.

Zieht man vorsichtig die vorläufige Resultante aus den hier markierten Phasen und Zwischenergebnissen, so zeichnet sich zwar keine “transzendentale Wende” (V. Frankl) der Psychotherapie ab, aber immerhin eine Wendung der Psychologien und akkreditieren Psychotherapien zum Transzendenten. A. Maslow, einer der Gründungsväter der (Entwicklungs-) Psychologie, präzisierte diese Wendung längst schon so: “Ohne das Transzendentale und Transpersonale werden wir krank, gewalttätig, nihilistisch oder sogar hoffnungslos und apathisch”²⁰.

3. Verschiebung seit der Millenniumsschwelle: Integrative Wendung der etablierten Psychotherapien zu Religiosität/Spiritualität

Worin lässt sich die neue integrative Wendung der etablierten Psychotherapien bezüglich Religiosität und spiritueller Erfahrungen begründen und wie wirkt sich die neue Offenheit verbindlich in den Psychotherapiekonzepten und deren Operationalisierung aus? Streiflichtartig zusammenfassend wird diese Doppelfrage am ehesten folgendermaßen aufgreifbar: Psychotherapeutische Schulen, Lehrinhalte und Paradigmen unterliegen einer stetigen ausdifferenzierenden Fortentwicklung im therapiepraktischen Resonanzraum. Der sich verschiebende Erlebnishorizont, die Mit- und Eigenwelt der Klienten/Patienten sind indispensable Vorgaben und Referenzen für den psychotherapeutischen Prozess, dessen Effizienz und Gelingen. Psychotherapie ist für die Menschen da und nicht umgekehrt.

²⁰ ebd., S. 57.

Die “Wiederkehr des Religiösen”, das bei vielen Zeitgenossen (auch solchen ohne Kirchenbindung) erwachte Interesse am Spirituellen²¹, die neue Suche nach therapeutischer Spiritualität und dazu mittlerweile anerkannte Forschungsergebnisse wurde von Psychologie und Psychotherapie teils mitwirkend erbracht, teils kritisch rezipiert. Auf diese Weise verstärkte sich insbesondere in den USA bereits vor 20 Jahren das Forschungsinteresse am dezidierten Beitrag religiöser (Werte-)Bindung und Sozialisierung sowie spiritueller Praxis für Gesundheit, Genesung, gelingendes Leben (welfare) und Gemeinschaftsfähigkeit (social trustability). Das “religiöse Bedürfnis”, dessen Psycho-, Gruppen- und Soziodynamik, konnte seither intensiv analysiert und die Ergebnisse erstmalig fachpsychologisch und therapierelevant integriert werden. Ein nicht mehr umkehrbarer experimenteller Prozess des Coping, der Verbindung zwischen Psychologie und Spiritualität, hat mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum unleugbar eingesetzt.

Zur “Psychologie der Spiritualität” (A. Bucher)²² gehören auf empiriegestützter Ebene mittlerweile aussagekräftige Kontroll- und Korrelationsstudien zu den Effekten von Spiritualität, (Stufen-) Modelle zur Entwicklung von Spiritualität und religiösem Urteilsvermögen (K. Wilber, I. Kolberg, F. Imoda, J. W. Fowler, F. Oser u.v.a.) sowie integrative Paradigmen zur Einbeziehung spiritueller Elemente in die Psychotherapie. Ein kontrolliertermaßen erfolgreiches Beispiel der Suchttherapie ist dazu das spirituell fundierte 12-Stufen-Programm der Anonymen Alkoholiker: “Sich einer höheren Macht anheim geben ..., das sind konsensfähige Komponenten von Spiritualität, die im Therapieprogramm der AA zentral sind.”²³ Viele Klienten sind daran interessiert, spirituelle Impulse (wie Hingabe, Achtsamkeit, Bibellektüre, Bewusstsein für Transzendenz ...)“ in eine professionelle, säkulare Standardtherapie zu integrieren, deren Wirkfaktoren man für grundlegend hält und spirituell unterstützen will”²⁴. So wird in der Kognitiven (Psycho-)Therapie nach A. Beck bereits seit den 1990 Jahren erfolgreich damit interveniert, depressionserzeugende Denkmuster des Klienten bewusst zu machen und gezielt durch religiöse Einstellungen zu substituieren.

²¹ Vgl. dazu: Weimer, W., Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist, München 2006, und: Utsch, M., Spirituelle Psychotherapie. Modetrend oder Modell der Zukunft?, in: Psychologie Heute 2 (2008), S. 52-55.

²² Bucher, A., Psychologie der Spiritualität, Basel 2007.

²³ ebd., S. 165.

Auch für die klientenzentrierten, rational-emotivischen, systemischen und psychodynamischen Psychotherapieansätze liegen mittlerweile gesicherte Forschungsergebnisse darüber vor, dass “spirituelle Interventionen” förderlich sein können: Das gilt für das Ansprechen und Aussprechen der spirituellen Erfahrungen und religiösen Überzeugungen sowie Glaubenshaltungen eines Klienten, für die Analyse seiner religiösen Motivationen und deren sowohl diagnostische als auch dynamische Integration in den Therapieprozess. Die psychologische Copingforschung belegt mittlerweile, “dass Personen mit günstigen religiös motivierten Bewältigungsstrategien chronische körperliche Krankheiten, den Verlust eines geliebten Menschen und andere negative Lebensereignisse besser bewältigen als andere”²⁵.

Dass die Integration “spiritueller Elemente” in den Therapieprozess auch die Gefahr einer Verzweckung des Spirituellen birgt, bleibt allerdings anzumahnen²⁶. Nur darin, dass Religiosität und Ethik möglichst absichtslos um ihrer selbst willen als “Selbstzweck” (I. Kant) gelebt werden, vermögen sie mit ihrer unverzweckten Identität auch die Würde und Freiheit des Subjekts zu bewahren vor funktionalistischen therapeutischen Ein- und Übergriffen. Eingedenk dieser Ambivalenz des Psychotherapeutischen (insbesondere der Kurzzeit- und Verhaltenstherapien) in der Verbindung mit dem (zweckfrei) Spirituellen, können die folgenden Erwägungen für den weiterführenden Themendiskurs förderlich sein:

4. Psychologische Vulnerabilität und Suche nach heilkräftiger Spiritualität

Die neue Suche nach einer therapeutischen Spiritualität, von K. Rahner als “mystisch” prognostiziert und von E. Biser als “Glaubengeschichtliche Wende” proklamiert, erlaubt kein Ausweichen vor dem Psychotherapeutischen. Im Gegenteil: Der seit den 1990er Jahren eigendynamische Prozess der Korrelation und vorsichtigen Kombination von Psychotherapie und Spiritualität ist ergebnisoffen für wechselweise Gestaltung und Ergänzung: Therapeutische Effektivitätssteigerung durch “spirituelle Elemente” und Vertiefung der spirituellen Persönlichkeitsentwicklung bilden komplementär eine radikale Lebenschance für die zeitgenössischen Menschen.

²⁴ Grom, B., Wunder sind nicht zu erwarten. S. 58.

²⁵ ebd., S. 58.

²⁶ Möde, E., Wiederkehr des Religiösen? Spiritualität zwischen “Humanressource” und Erlösungsglauben, in: Renovatio 1/3 (2008). (in Drucklegung)

Dies umso mehr als deren Lebensgefühl, Befindlichkeit und Beziehungsfähigkeit ubiquitären Gefährdungen und pathogenen Störungen ausgesetzt sind. Gerade was die eklatante Zunahme von Früh-, Sucht- und Angststörungen anbelangt, erbringen die aktuellen epidemiologischen Daten²⁷ eine eindeutige Auswertung auch hinsichtlich der “Psychologischen Vulnerabilität”²⁸ der Menschen heute: Worunter so viele (bis hin zur generalisierten Angststörung) alltäglich und allnächtlich leiden, ist “ein bleibendes ‘Gefühl’ (sense) der Unvorhersehbarkeit und Unkontrollierbarkeit von zukünftigen Ereignissen, die als potenziell bedrohlich und gefährlich eingeschätzt werden.”²⁹

Jenes gesunde “Urvertrauen”, das die theologische Anthropologie dem Menschen “an sich” so kerygmatisch zuspricht, ist für nicht wenige Zeitgenossen postmoderner Zivilisation “durchlöchert” von einem angst- und aggressionsbereiten “Urmisstrauen”. Um kontrollierbar und damit glaubwürdig in ihren Aussagen zu werden, messen Psychologen mit quantitativen Methoden jene sich rapide erweiternden Bruchzonen der Angst und des selbstbesorgten Misstrauens in Subjekt und Gesellschaft. Wie alarmierend ihre Messwerte auch sind, sie belegen nur empirisch und aktualisierend jene “Neue Einsamkeit der Postmoderne” (E. Möde)³⁰, die den heutigen Menschen umfängt, auf seine vermeintliche Kontingenz reduziert und in die “Negativität lebensgeschichtlicher Existenzrisiken” (J. Habermas) verbannt. Der “Religion nach der Aufklärung”³¹ attestiert in qualitativer Kulturanalyse der Philosoph H. Lübbe gerade deshalb Existenzrecht, weil das Problem der Kontingenzbewältigung so unausweichlich bedrängend sei. Keine Philosophie und keine Aufklärung könnten es befriedigend lösen, so resümiert auch J. Habermas: “Erst heute zeigt sich, dass die [...] philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breitenwirksamen Religion geradezu angewiesen war. Philosophie ist, auch nachdem sie aus der jüdisch-christlichen Überlieferung die utopischen Inhalte in sich aufgenommen hat, unfähig gewesen, die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzrisiken durch Trost und Zuversicht so zu

²⁷ Becker, E. S. / Hoyer, J., Generalisierte Angststörung, in: Schulte, D., u. a. (hg.), Fortschritte der Psychotherapie, Toronto-Göttingen 2005, S. 5 f.

²⁸ ebd., S. 16 f.

²⁹ ebd., S. 17.

³⁰ Möde, E., Die neue Einsamkeit der Postmoderne, München 1995.

³¹ Lübbe, H., Religion nach der Aufklärung, Graz / Wien / Köln²1990, S. 127-218.

überspielen (oder zu bewältigen), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat.”³²

Die von J. Habermas zwecks Leidens- und Kontingenzbewältigung aufgewertete “Erwartung des religiösen Heils” führt zurück zu dem eingangs erwähnten Psychoanalytiker. J. Lacan und seiner gewagten römischen Rede (1974) vom “Triumph der Religion”. Er meinte ausdrücklich den “Triumph” der christlichen Religion über die Atheismen und Säkularismen einer kurzweiligen Zeit. Diese könnte das lastende Dauerproblem der Kontingenzbewältigung und schließlich der “Angst der Wissenden” um die Gefahr ultimativer Selbstvernichtung der Menschheit nur oberflächlich tabuisieren. Hinter der zivilisierten Maske der Verleugnung tragen sich jene “Angst” und Passion des Menschen zu, die eine neue Suche nach christlicher Bindung notgedrungen bewirken.

Christliche, insbesondere “mystische Frömmigkeit stellt zwar das geistliche Geschehen in den Mittelpunkt, trennte es aber nicht von der Leiblichkeit”³³. Was je schon für die “Christliche Mystik” (V. Leppin) galt, gibt ebenso für die psychische Dimension des Menschen auf seiner gegenwärtigen Suche nach therapeutischer Spiritualität: für Geist, Leib und Seele.

Zu dieser Suche und Selbsterfahrung gehört unweigerlich die Fühlungnahme und Konfrontation mit der Angst: Einem Phänomen bzw. sogar einer (Lebens-)Befindlichkeit, der sich – im „Zeitalter der Angst“ (W. Auden) – kaum ein Zeitgenosse entziehen kann. Die medizinpsychologische Angstforschung wird derzeit intensiver denn je betrieben. Sie ist interdisziplinär durch eine theologische Angstforschung zu ergänzen, ist nahe liegend. Besonders deshalb, weil Angst(-motive) und Angstüberwindung Grundperspektiven der Offenbarung, der biblischen und überhaupt christlichen Spiritualität sind.

³² Habermas, J., *Wozu noch Philosophie?*, in: Habermas, J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1971, S. 31.

³³ Leppin, V., *Die christliche Mystik*, München 2007, S. 89-90.