

menischen Dialoge mit den orthodoxen Kirchen, bei denen es ja immer auch um die pneumatologischen Dimensionen der jeweils verhandelten Probleme geht.

W. LÖSER S. J.

#### 4. Praktische Theologie

DREWERMANN, EUGEN, *Psychoanalyse und Moralthologie*. Bd. 1: *Angst und Schuld*; Bd. 2: *Wege und Umwege der Liebe*. Mainz: Grünewald 1982/83. 205/307 S.

„Würde jemand den paradoxen Satz vertreten wollen, daß der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß, so hätte die Psychoanalyse, auf deren Befunden die erste Hälfte der Behauptung ruht, auch gegen die zweite Hälfte nichts einzuwenden.“ Dieses Wort Freuds (Das Ich und das Es, 1923, G. W. 13, 281 f) scheint sich im Bemühen um eine klare Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Moralthologie mit D.s Anliegen zu treffen.

Die Entwicklung des Christentums im Abendland ist, so dieser Autor im Vorwort des 1. Bds., schon von Anfang an von drei Fehleinstellungen geprägt, der Fremdheit der christlichen Theologie gegenüber dem Unbewußten der menschlichen Psyche, der Verstandeseinseitigkeit der abendländischen Religiosität, der Verselbständigung der christlichen Moral gegenüber der Glaubenslehre. Sie kristallisieren sich „in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion methodisch in dem Konflikt zwischen Tiefenpsychologie und Theologie“ (9). Zur „Überwindung dieses Konfliktes“ möchte D. durch vorliegende Veröffentlichung z. T. schon anderswo abgedruckter Aufsätze beitragen. – Der erste, umfangreichste Aufsatz, „Das Tragische und das Christliche“ (19–78), beleuchtet ein Stiefkind christlicher Daseinsthematik und verdeutlicht die Folgen. Beispiele aus der psychotherapeutischen Praxis sowie die Themen „Abtreibung“, „Krieg und Massenelend“ sollen das Phänomen des Tragischen in der „Spaltung der Persönlichkeit“ (als neurotischem Prozeß) und „Spaltung der Sittlichkeit“ (als Verantwortung des Unverantwortlichen) wieder ins Bewußtsein bringen. – Indem das Christentum das Erbe der jehowistischen Theologie in sich aufnahm und christologisch-soteriologisch re-interpretierte, hatte es mit der Lehre der Erbsünde als kritischer Schöpfungslehre „die Tragik des menschlichen Willens zunächst wie keine andere Religion der Menschheit hervorgehoben“ (53). Daß daraus in der Gegenwart, diesen ursprünglichen Intentionen zuwider, durch Leugnung der Tragik des menschlichen Willens „eine völlig voluntative“ und „moralische Doktrin geworden“ ist, hat nach D. zwei Gründe: „Die Ablehnung des Unbewußten im Menschen“ und die „Etablierung des Christentums als Volkskirche“ (59 ff) mit den entsprechenden Folgen und Scheinlegitimationen. D. sucht die Lösung in der Tragik Gottes, der „die Tragik der menschlichen Unzulänglichkeiten“ aufgenommen und angenommen hat, „den Menschen um so mehr“ nötige, „an eine Vergebung jenseits des Scheiterns, jenseits der Vergeblichkeit und jenseits des Versagens zu glauben. Oder – wir litten umsonst“. – Das von D. zum Beweis seiner These vorgelegte Material ist gewiß eindrucksvoll, aber es ließen sich u. E. über die „jehowistische Tradition“ hinaus aus der christlichen Tradition noch andere Autoren und Zeugnisse nennen (z. B. aus der spätmittelalterlichen Mystik, besonders Johannes Tauler u. a. mystische Autoren), bei denen das Moment des Tragischen *nicht* verdrängt wurde und bei aller früheren oder späteren zeitweiligen Überlagerung lebendig geblieben ist. Das macht D.s Anfragen zwar nicht überflüssig, relativiert aber den darin erhobenen Anspruch. – „Von der Unmoral der Psychotherapie – oder von der Notwendigkeit einer Suspension des Ethischen im Religiösen“ (79–104) handelt der nächste, bisher noch unveröffentlichte Beitrag. In Auseinandersetzung vor allem mit Hegel zeigt D., daß „die Hegelsche Versöhnungsphilosophie in Wahrheit die moralische Problematik der Psychotherapie“ *nicht* „aus der Welt schaffen kann“ (92). Das Ziel jeder Psychotherapie ist auch nach D. „die Entfaltung der Persönlichkeit, die Bewußtwerdung und Herausbildung des Selbst, die Herauslösung des einzelnen aus der Verhaftung an die kollektiven Zwänge des Es und des Überichs“ (84). Das Problem, vor das sich die Psychotherapie gestellt sehe, sei „im Grunde das gleiche,

vor dem Paulus im Römerbrief und Galaterbrief (Röm 5–8; Gal 3) stand“ (97). Da sich aus der Praxis der Psychotherapie selbst deren Grundlage erweisen muß (vgl. 94), hält D. im Anschluß an Kierkegaard (und dessen Kritik an Hegel) eine „theologische Suspension des Ethischen“ (95 ff) für notwendig. Der „Sinn der Amoralität des psychotherapeutischen Vorgehens“ als bewußter Verzicht darauf, „die Einhaltung bestimmter Normen zur Bedingung und Anerkennung und Akzeption des Patienten zu erheben“, erweist sich dadurch und darin, daß Psychotherapie „jenseits der Ethik einen Raum vorbehaltlosen Seindürfens, einen Raum bedingungsloser Gnade“ (96) zu eröffnen sucht. Eben jenen lebens- und handlungsorientierenden Raum der Gnade zu eröffnen (Psychotherapie) und offen zu halten (Theologie), ist dann auch das, „was Psychotherapie und Theologie voneinander lernen müssen“ (98), denn „die Gnade einer grundlosen Berechtigung im Dasein allein erweist die Überflüssigkeit des Bösen, und sie muß früher sein als alle Fragen der Moral“ (104).

„Schuld und Schuldenerfahrung in der heutigen Zeit oder: die schizoide Unfähigkeit, selbst zu existieren“ (105–110), veranschaulicht und deutet D. anhand einer (wiederum *literarischen!*) Analyse und (psychologischen) Deutung von P. Handkes Erzählung: „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter“. – Von „Angst und Schuld und ihrer Überwindung“ handelt eine „Einführung in eine Theologie von Sünde und Erlösung“ (111–127), die ursprünglich als Vorrede abgedruckt ist in der 2. Aufl. des III. Bandes von D.s „Strukturen des Bösen“ (Paderborn 1980). Im Anschluß an die Ausführungen zur sogenannten ‚jahwistischen Urgeschichte‘ (Gen 2 ff, gleichsam das archimedische ‚dós moi pou stó ...‘ D.s) entwickelt der Autor eine kritische Erbsündenlehre als kritische Theorie des Bösen, die ihn wieder zum ‚ceterum censeo‘ eines Primates der Gnade führt (Nade auch als „sanftes Erbarmen“ und als „begnadete Angst“ im Sinne von G. Bernanos, von dem D. *nicht* spricht); statt Verachtung seiner selbst und der anderen wird hier für „sanftes Erbarmen“ mit sich und anderen plädiert aus der Erfahrung der geschenkten, d. h. göttlichen Gnade (vgl. 126 ff). – Über „Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse“ handelt die Wiedergabe der Paderborner Habilitationsvorlesung D.s (128–162). Hier legt D. wohl erstmals innerhalb der Theologie in dieser Form den überzeugenden Versuch vor, psychoanalytisch-tiefenpsychologische „Neurosenlehre als theologische Phänomene der Sünde“ zu interpretieren (wiederum auch im Anschluß an Kierkegaard). Zwar macht D. noch zu wenig deutlich, daß und wie die von ihm skizzierten vier psychoanalytischen „Grundformen“ (im Anschluß vor allem an Fritz Riemann) sich gegenseitig mischen, überlagern und verdecken, also in der Praxis kaum isoliert wahrgenommen werden können; dennoch müßte gerade dieser Beitrag die Diskussion über das sich gegenseitig füreinander verwendende Verhältnis von Psychoanalyse und Theologie/Seelsorge wieder beleben. – Die beiden letzten Beiträge („Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge“, 163–178, und „Heil und Heilung. Eine Meditation über das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge“, 179–189, letzterer Beitrag als Interpretation eines Textes aus H. Hesses „Glasperlenspiel“) wollen dazu dienen, daß Psychoanalyse und Theologie/Seelsorge wieder ein lebendiges Verhältnis zueinander finden (nicht mehr gegeneinander stehen), um so den „faktischen Dualismus von Theologie und Tiefenpsychologie“ (171) behutsam aufzulösen. Gerade in diesem Dualismus und seiner (unbewußten) Praxis zeigt sich ja schon eine neurotische Fixierung. Stattdessen sollen Theologie und Psychoanalyse/Psychotherapie auf verschiedene Weise dem gemeinsamen Anliegen dienen, nämlich dem Menschen in der psychotherapeutischen Hilfe (Psychoanalyse) zum Heranreifen in der Gnade zu helfen, welche die Theologie dann lebendig zu verkündigen, d. h. immer weniger zu verdrängen sucht.

Verschiedene Register beschließen den Band, der in seiner Aufmachung, seinem Druck und seiner Übersichtlichkeit uneingeschränkt zu loben ist.

Mit einem programmatischen „Vorwort“ (11–16) werden Anliegen und Methode von *Band 2* beschrieben: „Die Psychoanalyse besitzt nicht die große Macht und Güte eines Menschheitsretters und Erlösers. Sie ist ein einfaches Instrument zum Aufspüren der menschlichen Angst und ihrer Geschichte im menschlichen Herzen. ... im ganzen kann die Theologie von der Psychoanalyse wieder lernen, was ihr selbst zugehört und doch so oft von ihr verraten wird: eine absichtslose Güte, die es sich verbietet, den an-

deren zu bewerten und zu zensieren, und einzig an der Wahrheit seiner Seele interessiert ist“ (15). Schwerpunktmäßig wird in diesem 2. Band das „wichtigste Gebot des menschlichen Lebens . . . , die Liebe“, behandelt. So beginnt der erste Beitrag: „Von der Geborgenheit im Ring der Liebe“ (17–37) gleich mit einer „Auslegung des Menschenbildes der jahwistischen Urgeschichte (Gen 2, 22–25)“ und damit wiederum mit D.s bekanntem biblischem Dreh- und Angelpunkt, den er sich durch seine vorausgegangenen Untersuchungen zur jahw. Urgeschichte (in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht; vgl. Bibliographie) erarbeitet hat. Ein zweiter Beitrag: „Ehe – tiefenpsychologische Erkenntnisse für Dogmatik und Moraltheologie“ (38–76), erörtert auf tiefenpsychologischer Grundlage Problem und Formen der Übertragungsliebe und die (theologischen) Folgerungen („Konsequenzen“) der Übertragungsliebe, die in drei Themen über „Sakramentalität der Ehe als Grund ihrer Unauflöslichkeit“, „die unendliche Differenz zwischen einem Wesensgesetz des Glaubens und einem moralischen Gesetz“ und „Ehe und Ehelosigkeit“ zusammengefaßt werden. Ein dritter Beitrag: „Von einer besonders tragischen Form des Mißverständnisses in der Ehe – oder: vom Recht auf Scheidung und auf Wiederverheiratung in der katholischen Kirche“ (77–111), versucht, am Scheitern einer depressiv-zwangspannerischen Ehebeziehung (als „tragischem Modell“) „die Krise einer gewissen Art von Religiosität im ganzen aufzuzeigen“ (110), und postuliert wiederum als ‚ceterum censeo‘ die Notwendigkeit der Tiefenpsychologie (als Psychoanalyse) für die Theologen, die „sich nicht abgewöhnen wollen, die Problematik menschlichen Zusammenlebens weit unterhalb des analytischen Wissens ihrer Zeit und im Rahmen eines zwar ehrwürdig tradierten, aber sehr verengten Menschenbildes zu erörtern“ (111; D. berücksichtigt hierbei allerdings nicht den ebenso fragwürdigen Mißstand, daß gerade innerhalb der praktischen Theologie und Seelsorge in den vergangenen Jahrzehnten, in „wilder Psychoanalyse“ und bereitwilligster, aber unreflektierter Rezeption psychologischer Methoden und in Anpassung an modische Trends auf dem Psychomarkt, mindestens soviel ärgernerregendes und unsachgemäßes Herumpsychoanalysieren und Psycholektisieren zu beobachten ist). An wiederum fast nur literarischen (!) Beispielen dargestellt, wird diese Problemstellung dann ausführlicher behandelt und konkretisiert in dem Beitrag: „Aus Schuld geschieden – verdammt zum Unglück? Vom Recht auf Vergebung auch in der katholischen Kirche. Ein Plädoyer“ (112–137). In den Zusammenhang kindlicher Beziehungserfahrungen verweist der Beitrag: „Warte, bis Vater wiederkommt!“ – Lebenskrisen aus Kindheitserinnerungen der Nachkriegszeit“ (138–161), wiederum literarisch veranschaulicht an L. Feuchtwangers Roman: „Jefta und seine Tochter“.

Die beiden folgenden und das Buch beschließenden Beiträge sind gleich großen Umfangs und dem Inhalt nach die wichtigsten und gewichtigsten Aufsätze dieses Sammelbandes. Hauptzweck des „Essays“: „Zur Frage der moraltheologischen Beurteilung bestimmter Formen sexuellen Fehlverhaltens“ (162–225) ist nach D.: „einfühlbare und verständliche Argumente zu sammeln“ (225) für eine „grundsätzliche Einsicht in einem praktischen Zentralbereich kirchlicher Moraltheologie“. Nach einer einführenden Methodik (I.) und Klärung des Begriffes und „Ausdrucks“ der Sexualität wird in der Kasuistik (II.) die „Brauchbarkeit der vorgeschlagenen Methodik an einigen Fragen der Sexualmoral zu bewähren“ versucht. D. behandelt hier vorrangig die Frage der Homosexualität und Pädophilie, der Onanie, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und einiger (psycho-)sexueller Fixierungen (Voyeurismus, Exhibitionismus, Sadismus, Masochismus, Fetischismus); im Abschnitt (III.) „Praxis“ bietet D. dann Ratschläge und Hilfen an für eine angemessene moraltheologische Beurteilung in Anlehnung an die psychoanalytische Erfahrung. Trotz aufrichtigen Bemühens, sich im Sinne der „Abstinenzregel der Psychoanalyse“ den genannten Erscheinungsweisen menschlicher Sexualität zu stellen und Kriterien für eine psychoanalytisch aufgeklärte moraltheologische Beurteilung darzustellen, gelingt es D. nicht immer, den Grenzgang einer „theologischen Suspension des Ethischen“ (vgl. dazu im Band 1) so zu bestehen, daß er nicht doch wieder im Fahrwasser traditioneller moraltheologischer Beurteilungsmuster landet. Hier spätestens zeigen sich auch dann – mehr von der Tradition als von der Sache her – die Grenzen, die dem Drewermannschen Programm einer „Psychoanalyse und Moraltheologie“ gesetzt sind. – „Von der Notwendigkeit und Form der Konfronta-

tionstechnik in der gesprächspsychotherapeutischen Beratung“ (226–290) handelt der letzte Beitrag des 2. Bandes, den der Autor auch als Ratschlag für die Praxis der moraltheologischen Beurteilung und Argumentation verstanden wissen möchte in dem Sinne, daß „Konfrontation“ hier auch als „Weg und Umweg der Liebe“ aufzufassen sei. D. hebt die Ergänzungsbedürftigkeit der gesprächspsychotherapeutischen Praxis durch eine durchsichtige Kunst der „Konfrontationstechnik“ hervor (gegenüber R. Tausch und indirekt wohl auch gegenüber der ganzen C. Rogers-Schule). Die abschließenden „generellen Regeln der Konfrontationstechnik“ lassen sich ohne weiteres auch auf die moraltheologischen Probleme im Kontext qualifizierter Seelsorge-Gespräche und seelsorglicher Beratungen anwenden. – Die Vielfalt der Aspekte und Perspektiven, die D. von seinem Ansatz her erschließt, ist beeindruckend. Nicht zu überhören ist vor allem sein Appell, in der Moraltheologie nicht nur die Wege der Liebe vorzustellen und vorzuschreiben, sondern auch die „Umwege der Liebe“ aufrichtiger zu berücksichtigen und ihnen ihr Recht zu geben und zu lassen.

Im Blick auf das eingangs zitierte Wort Freuds ist der Rez. der Meinung, D. habe dennoch in seinem Programm „Psychoanalyse und Moraltheologie“ das von Freud klar benannte Paradox eher aufgelöst als in seiner produktiven und kritischen Kraft durchgehalten. Gelegentlich ist eine Tendenz zum einseitigen Konformismus mit der traditionellen Moraltheologie mittels der Einsichten der Psychoanalyse nicht zu übersehen.

H. J. REPLINGER S. J.

SUBLON, ROLAND, *Fonder l'Éthique en Psychoanalyse. Du Bien à la Loi* (Collection „réfléchir“). Paris: FAC 1982. 138 S.

Dieses Werk des Straßburger Mediziners, Psychoanalytikers und Theologen S. versteht sich als einen „Versuch“ („essai“) und ist eine systematische Studie, die sich teilweise mit den Intentionen des obengenannten Werkes von E. Drewermann trifft. S. orientiert sich zunächst an der philosophisch-theologischen Tradition des Abendlandes und stellt darin die Frage nach der christlichen Ethik, „deren Universalitätsanspruch zur Zeit in Frage gestellt zu sein scheint“ (24; Übers. jeweils vom Rez.). – Die Ethik des ‚Guten‘ habe bei den Griechen bald auch ihre Sackgassen gezeigt (vgl. Platon, *Nomoi* 708 c). Aufgenommen durch das Christentum und christlich re-interpretiert sei diese Ethik des ‚Guten‘ schließlich begründet worden auf und mit dem, was man „im Mittelalter die ‚adaequatio rei et intellectus‘“ nannte. Der Prozeß Galileis markiere dann einen Bruch mit dieser Tradition. Dies ist, kurz und einfach gesagt, die Thematik des I. Teils („L'Éthique aristotélico-thomiste: le référent, object du savoir“, 27–54). – Spätestens seit Immanuel Kant ist nun dieses selbstverständliche und unbrochene Verhältnis zu einer (Vernunft-)Ethik des ‚Guten‘ in Frage gestellt und die Ethik (Moral) begründet worden auf das Sittengesetz („Loi morale“), dessen Idee sich im „kategorischen Imperativ“ ausdrückt. Davon spricht S. im II. Teil: „Des lumières au modernisme: Le référent interrogé“, 57–80). Nach dieser Erörterung der historisch-traditionellen Problemstellungen kommt S. im III. Teil zur Ausführung dessen, was den Titel des Buches rechtfertigt: „Modernité et éthique: le référent barré“ (83–136; vgl. auch 7). – Nachdem I. Kant die erkenntnistheoretische Evidenz der traditionellen Ethik und Moral (zu diesen Begriffen vgl. die „Introduction“, 13 ff) erschüttert und aufgekündigt hat, versuchte K. Marx aufzuweisen, daß und wie der Mensch durch sozio-ökonomische Bedingungen in seiner (geistigen) Wahrnehmung (fremd-)bestimmt wird und ist. Schließlich habe dann die Entdeckung des „Unbewußten“ (und der unbewußten Wünsche und Strebungen), durch die Psychoanalyse S. Freuds und seiner Nachfolger, die ethik- und moralbegründende Idee ins Wanken gebracht, daß nämlich der Mensch „von Natur aus“ nach einem ‚Gut‘ strebt, das er „erkennen“ kann als sein „höchstes Ziel“. Wie ist nun nach dem Aufweis der Destruktion und Aufhebung dieses moralbegründenden Ansatzes (bei der Idee ‚des Guten‘) ein „fonder l'éthique“ noch möglich? – Nachdem der ‚objektive‘ Bezugsrahmen („référent“) der aristotelisch-thomistischen Ethik (Teil I) durch Kant in Frage gestellt (Teil II) und durch die Theorien von Marx verdächtigt und schließlich durch die Psychoanalyse Freuds unzugänglich geworden (Teil III) ist, sucht S. den Ansatzpunkt für sein „fonder l'éthique“ in der Psychoanalyse selbst. Die Psychoanalyse kann und will auch