

sind, werden betroffen. Zu der Forderung der recitatio vocalis beim Breviergebet (163) wäre B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Bd. II, 255, zu vergleichen. Beim Empfang der Sakramente ist nicht allgemein die intentio habitualis ausreichend (188); beim Bußsakrament (falls bei Bewußtsein empfangen), bei der Ehe und beim Ordo wird mehr verlangt. Bei der Beurteilung bedenklicher weiblicher Kleidung kommt es nicht nur auf die Gesinnung der Trägerin an (208), sondern auch auf die objektive Eignung solcher Kleidung, ärgerniserregend zu wirken. „Ganz großer basileia-Tierfreund“ (Franz von Assisi) (214) scheint eine etwas eigenartige Wortprägung zu sein. Hinsichtlich der sittlichen Zulässigkeit der fakultativen Sterilität zeigt sich der Verf. sehr zurückhaltend (245). Auf die moderne Problematik der verantwortlichen Elternschaft geht er nicht ein. „Die Eigenart der unkeuschen Sünde liegt in der Trennung von Lust und Pflicht“ (249). Welche Pflicht ist gemeint? Die unter 4 a) (250) gewählte Formulierung erweckt den Eindruck, als könne die Unkeuschheit nur als Lebensstil (nicht als vorübergehende Verfehlung) eine schwere Form der Unsittlichkeit sein. Daß auf diesem Gebiet parvitas materiae nach der Lehre der Tradition möglich sei, bezieht sich nur auf die indirekt gewollte Lust. Unter 6. (251) muß es statt „Onanismus“ „Onanie“ heißen. Es ist nicht nur das böswillige Erregen eines Ärgernisses unsittlich (281), auch das fahrlässige (scandalum indirectum) ist zu meiden. Die Denzinger-Zitate und -Verweise werden in der neuen Auflage des Lehrbuches nach der von A. Schönmetzer völlig umgearbeiteten und mit einer anderen Numerierung versehenen Ausgabe des Enchiridion geboten (die man mit DS zitieren sollte). Leider sind aber auf einigen Seiten (132; 134; 138; 162; 167; 175; 295; 302) Nummernbezeichnungen des alten Denzinger stehen geblieben. An bedeutenderen Druckfehlern seien vermerkt: S. 138 I, 1 muß es heißen D (besser: DS) 2122 (anstatt 2112) und S. 293 I, 1 a) rasach (anstatt rasar).

Die hervorragende drucktechnische Gestaltung des Werkes ist besonders zu loben. Möge es vielen die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes nahebringen und zu ihrer Befolgung anregen!

Graz

Richard Bruch

EGENTER RICHARD/MATUSSEK PAUL, *Ideologie, Glaube und Gewissen, Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie* (215). Droemersch Verlagsanstalt Th. Knauer Nachf., München 1965, Leinen DM 12.80.

Aus der Diskussion, die der Münchener Ordinarius für Moraltheologie, R. Egenter, mit P. Matussek, Professor für Psychiatrie und Neurologie, im Wintersemester 1964/65 über Grenzfragen zwischen Moraltheologie

und Psychotherapie vor Studenten abgehalten hat, ist das hier angezeigte Buch erwachsen. Der Gesprächscharakter wurde auch für das geschriebene Wort beibehalten. In dem einleitenden ersten Teil (11–40) soll der Nichtfachmann über den Anwendungsbereich der Psychotherapie und den Ablauf einer psychotherapeutischen Behandlung informiert werden. Von der so geschaffenen Ausgangsbasis her ergeben sich zwanglos die kritischen Fragen des Moraltheologen an den Psychotherapeuten (zweiter Teil: 41–103); unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Äußerungen Papst Pius XII. vom 13. April 1953 beschäftigen sie sich mit den Bedenken hinsichtlich der Methode des Bewußtmachens, mit den Gefahren bei der Bewußtwerdung, den Gefahren der Übertragungssituation, mit dem Verhältnis zwischen Analysand und Beichtvater und schließlich mit der Rolle der Weltanschauung des Psychotherapeuten. Der dritte Teil (105–215) ist den kritischen Fragen des Psychotherapeuten an den Moraltheologen vorbehalten. (Das moralische Selbstverständnis des Durchschnittskatholiken; Das unterschiedliche Gewicht der Bibel für die Entwicklung des christlichen Wertebewußtseins; Psychologische Gefahren des herrschenden Gnadenbegriffs; Kirchliche Schutzmaßnahmen für Glaube und Moral; Unmündiges und mündiges Gewissen; Die Kirche als Mutter der Gläubigen; Integration des Geschlechtlichen; Eigen- und Fremdbestimmung bei der Geburtenkontrolle; Zeugung als biologischer Akt oder Liebesprozeß; Glaubwürdigkeit der Zeugen.)

Obwohl der Gesprächscharakter durch alle drei Teile des Buches durchgehalten wird, ist die durch die Art der Gesprächsführung geschaffene Situation des befragten Moraltheologen völlig anders als die des befragten Psychotherapeuten. Natürlich ergibt sich dieser Wandel der Situation in etwa bereits von der Sache her: der Psychotherapeut wird befragt, damit er Auskunft gebe über seine Heilmethode und ihre Berechtigung; der Moraltheologe aber hat zu antworten auf Fragen die nicht nur sein Metier, sondern letztgültige Werte und Inhalte des Glaubens und des sittlichen Verhaltens betreffen. Er steht also von vornherein gewissermaßen in der Situation dessen, der Positionen zu verteidigen hat. Diese Situation muß noch verschärft werden, wenn der Gesprächspartner die für den Moraltheologen unantastbaren Positionen genauso in Frage stellt wie die sittlichen und religiösen Fehlhaltungen, denen er bei seinen Patienten im Sprechzimmer begegnet. Man kann geradezu sagen, daß die „Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie“ bereits auf S. 103 des Buches zu Ende ist. Denn wenn es bei oberflächlicher Betrachtung noch so scheinen konnte, daß auch die kritischen Fragen des Psychotherapeuten an den Moraltheologen nur die Grenzen heraus-

zuarbeiten suchen, an denen beide Gesprächspartner zum Überdenken ihrer Aussagen sich bereit erklären, so ergibt sich bei aufmerksamer Lektüre, daß die zuerst gestellte Frage des Psychotherapeuten (nach dem moralischen Selbstverständnis des Durchschnittskatholiken) mit dem zuletzt aufgeworfenen Problem (der Glaubwürdigkeit der Zeugen) engstens zusammengehört und auf es geradewegs zusteuert. E. sieht sich einem kontinuierlich ablaufenden Programm von kritischen Feststellungen gegenüber, auf die seine Antworten im Grunde keinerlei Einfluß nehmen können. Seine Antworten — so scheint es jedenfalls — werden von M. nicht einmal registriert. Während E. der psychotherapeutischen Methode, ihren Anliegen und ihren Ergebnissen durchaus aufgeschlossen gegenübersteht (womit nicht gesagt ist, daß die Moralthologie keine Bedenken anzumelden hätte), bedeutet das gezielte Fragen des Psychotherapeuten letztlich eine Infragestellung nicht nur der gängigen Seelsorgspraxis und des durchschnittlichen, selbstverständlich mit vielen Mängeln belasteten christlichen Bewußtseins, sondern darüber hinaus fundamentaler theologischer Gegebenheiten. Die katholische Moralthologie ist auf die Anklagebank verwiesen (141). Man kann nicht den Eindruck gewinnen, daß M. auf ihr Wesen und ihre unaufgebbaren Anliegen auch nur annähernd in der Weise einzugehen sich bereit gefunden hat, wie E. die Anliegen und Erkenntnisse der Psychotherapie anzuerkennen bestrebt war. Die Anschuldigungen, die gegen die kath. Moralthologie vorgebracht werden, stützen sich auf einen Indizienbeweis: Weil das durchschnittliche moralische Bewußtsein der in der Sprechstunde des Psychotherapeuten erscheinenden Christen Mängel aufweist, muß auf ein allgemeines, auch theologisches Mißverständnis des Glaubens und des sittlichen Verhaltens geschlossen werden. Die Wurzel des Übels, das über die Glaubwürdigkeit der Zeugen bis zum Verständnis der Auferstehung zurückverfolgt und nachgewiesen werden soll, heißt Ideologie. (107 ff., 138 ff., 170 ff.)

Auch wenn M. zugibt, daß Freud von einem ideologischen Wirklichkeitsbegriff ausgegangen sei, als er prophetisch meinte, „man würde im Laufe der Zeit auf die Kollektivneurose der Religion verzichten zugunsten einer ungeschminkten Annahme der Wirklichkeit“ (107), und diese These aus erkenntnistheoretischen Gründen in die Feststellung abwandelt, daß sich die christliche Religion in jenem Wandlungsprozeß befinde, in dem der „Übergang von Ideologie zum Glauben“ (107) geschehe, so stellt M.s Ideologiebegriff doch das Kriterium dar, das an das sittliche und religiöse Verhalten der Christen herangetragen wird. Dabei mußte man an M. die von E. (133) sehr deutlich formulierte Frage richten, ob der Psychotherapeut mit der Ignorierung schlechthin aller aus seel-

sorgerlichen Motiven an den Christen *von außen* herangetragenen und darum von diesem noch nicht ohne weiteres in sein Personsein integrierten religiösen und sittlichen Normierungen nicht eine Grenzüberschreitung vornehme, die er letztlich auch nur weltanschaulich, d. h. ideologisch begründen kann. Es fällt jedenfalls dem Theologen schwer, den von M. geäußerten Gedanken, wonach „die Wirklichkeit in ihrem Gesamtzusammenhang und ihrer letzten Sinnhaftigkeit... keine von der Wissenschaft zu begreifende Realität“ (107) sei, mit der Auskunft in Einklang zu bringen, daß es schlechthin Sache des einzelnen sein müsse, ob er als Glaubender ein Buch glaubensfeindlichen Inhalts lesen (137) oder im Interesse seiner Selbstfindung Stadien durchleben dürfe, „die im moralthologischen Sinne Sünde sind“ (151). Falls nämlich der Glaubensakt eine „Realität“ darstellt, die von der Wissenschaft nicht bis ins letzte aufgeheilt werden kann, weil sie gnadenhafte, also vom Menschen nicht manipulierbare „Realität“ ist und als solche die menschliche Freiheit nach Vermögen und Tat zum Heilshandeln erst befreit, dann fällt es nicht in die Kompetenz eines Psychotherapeuten, auf Grund seiner Kenntnis des Falles darüber zu befinden, was dem Glauben dieses Christen und seiner Freiheit zuträglich ist und was nicht. Was den Glauben gefährdet und was ihn fördert, weiß nur der Glaube. Was ihm als inhaltlicher Größe gemäß ist und was nicht, kann nicht von der Psychologie entschieden werden. Wenn der Psychologe trotzdem eine derartige Entscheidung fällt, dann trifft er eine Maßnahme, die er nur mit dem Hinweis auf ihre Bedeutung für bestimmte intrapsychische Prozesse unter Ausklammerung der für die Theologie wesentlichen Wahrheitsfrage rechtfertigen kann. Und das ist, wie M. selbst betont (172 ff.) ideologiebestimmtes Verhalten.

Die Begegnung zwischen der Psychotherapie und Theologie kann nur in dem Maße fruchtbar werden, als der Psychotherapeut über *den* Glauben und *der* Moral, die er bei seinen Patienten feststellt, die Frage nach *diesem* oder *jenem* Glauben und *dieser* und *jener* Moral nicht achtlos beiseite schiebt (105). Der Satz: „Moral und Religion gehören zum Menschen und damit zum Forschungsgegenstand der Psychoanalyse“, (105) ist in dieser Form mißverständlich. Er unterläßt es, die Grenzziehung vorzunehmen, die der Theologe im Namen des Glaubens als einer Größe *sui generis* zwischen der Psychoanalyse als einer Heilmethode und den unaufgebbaren Inhalt christlichen Glaubens gewahrt wissen will. Der katholische Theologe und Seelsorger wird sich die Erkenntnisse, die die Psychotherapie zu Tage fördert — und es sind wahrlich nicht belanglose Dinge —, um so eher zu eigen machen, als er seinen Bereich respektiert sieht. Zu diesem

Respekt gehört auch, daß man die Unfähigkeit des Menschen zu glauben nicht pauschal den Glaubenszeugen anlastet. Daß die Glaubenszeugen nicht selten diese Unfähigkeit verstärken, braucht nicht eigens betont zu werden. Die Überbetonung dieser Tatsache aber wäre schlimmer als alles Stückwerk, das der Seelsorgspraxis anhaftet. Denn sie müßte konsequenterweise in dem Anspruch enden, der Mensch habe es in seiner Gewalt, aus Ungläubigen Glaubende zu machen. Dieser Anspruch wäre die tödlichste Waffe, die gegen den Glauben als einer Gabe von oben geschmiedet werden könnte.

IVES DE MONTCHEUIL, *Zeugnis für die Wahrheit*. (191) (Reihe: Erlöstes Dasein.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1965. Kart. DM 12.80.

Yves de Montcheuil, geboren 1899, war Jesuit und Professor für Dogmatik am Institut Catholique in Paris. Ein Brief seiner alten Pariser Studenten hat ihn im Jahre 1944 bewogen, einige Tage im Maquis von Vercors zu verbringen. Dieser Aufenthalt endigte mit dem Tod durch Erschießung. Die Franzosen nennen Yves de Montcheuil ihren „Pater Delp“. Von diesem biographischen Hintergrund her legt sich der Gedanke nahe, man könne in dem vorliegenden Büchlein die im Gefängnis zu Papier gebrachten Gedanken eines Mannes finden, der im Angesicht des Todes sein Leben und Sterben als Zeugnis für die Wahrheit zu begreifen versucht hat. Wer bei solchen Erwartungen verharrt, wird enttäuscht. Wie der Titel der französischen Originalausgabe (*Problèmes de vie spirituelle*. Paris 1965) besagt, enthält das Bändchen unabhängig voneinander entstandene Darlegungen zu Fragen des geistlichen Lebens, die Yves de Montcheuil längst vor seinem Aufenthalt im Maquis zu Papier gebracht hat. Der keineswegs willkürlich gewählte Titel der deutschen Ausgabe verweist auf die Geradheit und Grundsätzlichkeit des Denkens, die René de Quince als Herausgeber seinem Ordensbruder nachrühmt (7–17) und die in jedem der 14 Aufsätze (mit dem Titel: Die Problematik Apostolischer Arbeit; die Pflicht der Christen, vollkommen zu werden; Zum katholischen Verständnis der Berufung des Christen; Der Mystische Leib Christi und unser religiöses Leben; Bedingungsloses Engagement; Die Loslösung; Menschliche Entfaltung und christliches Leben; Christliche Ascese; Kunst und Moral; Wahrheit und Liebe; Christliches Leben und unsere Aufgabe in der Zeit; Die Dialektik der christlichen Liebe zur Welt; Pflicht und Glück; Hoffnung und Liebe) neu in Erscheinung treten.

Yves de Montcheuil bietet nicht eine Anleitung zum Vollzug des geistlichen Lebens, er beschäftigt sich nicht mit bestimmten typischen Schwierigkeiten, die den religiösen Menschen hemmen oder zurückwerfen, es

geht ihm nicht um eine Art Gewissensforschung im herkömmlichen Sinn. Sein Ziel heißt überall: Abbau von Zäunen und Grenzen im Verständnis der religiös-sittlichen Wirklichkeit, die sich vom Christlichen her nicht rechtfertigen lassen. Dabei geht er nicht zu Werke mit dem Radikalismus des Neuerers, der lediglich Überkommenes zerschlägt, sondern mit der Offenheit des Theologen, der von seinem im Glauben ergriffenen Ausgangspunkt her ungezwungen darzutun kann, daß diese Auffassung und jene Denkweise sich von selbst erledigen, sobald man nur den Mut aufbringt, sich von der Warte der Theologie her unbefangen umzusehen. Die Schriften Yves de Montcheuils sind zwar vor mehr als zwanzig Jahren entstanden, und doch stellen sie einen höchst beherzigenswerten, weil ehrlichen Beitrag dar zu dem in der Gegenwart sich vollziehenden sogenannten Prozeß der Entideologisierung des Christentums. Den Begriff verwendet Yves de Montcheuil m. W. nicht; er ist auch keineswegs sehr glücklich, weil er den abwegigen Gedanken suggeriert, als könne es jemals einen von allen „Ismen“ und ideologischen Elementen gereinigten Glauben geben. Aber wenn der französische Jesuit, der es keineswegs unter seiner Würde findet, sich auch auf Aussagen Pascals zu berufen, etwa von der Katholizität der Kirche meint, sie sei nicht ein Besitz, der stolz und sicher machen dürfe, sondern die Aufgabe, die jeder und alle in Angriff zu nehmen hätten und die nur in dieser Gemeinsamkeit — denn „wir sind nicht isolierte Partisanen“ (23) — sinnvoll und mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden könne, dann vollzieht er tatsächlich im guten Sinn eine „Entideologisierung“ des Christentums. In die gleiche Richtung weisen auch seine Ausführungen über das apostolische Wirken (19 ff.), seine für die Zuordnung der Laien zur Hierarchie ebenso plausible wie ergiebige Unterscheidung zwischen apostolischem Wirken und christlichem Handeln (vgl. 160), der von ihm mehr als einmal geäußerte Gedanke, daß es weder der Sinn des apostolischen Wirkens noch des christlichen Handelns sein könne, die Menschen mittels ausgeklügelter Rezepte für (von der Hierarchie) vorgeplante Ordnungen zu gewinnen (161), die Wertung und Betonung der menschlichen Entscheidungsfreiheit, da Gott ja nicht den Kniefall von unfreien Sklaven wolle usw. Yves de Montcheuil ist sich dessen bewußt, daß er vom Christen mehr fordert als die bloße „gute Meinung“ (78), wenn er, um das Verständnis des Christlichen aus beengenden Grenzen zu befreien, seine Leser zum vorbehaltlosen und allseitigen Ernstnehmen der Wirklichkeit auffordert (79). Aber er stellt ja diese Forderung nicht gleichsam von außen her. Die Notwendigkeit, die Dinge ernst zu nehmen, ergibt sich für ihn aus der Einsicht, daß das Christ-