

wird erkannt, daß die Psychologie auch den eigenen Glauben zu durchschauen lehrt; sie wird allzu leicht zu einem neuen Glauben, dem man sich verschreibt, während der alte als veraltet zurückgelassen wird.

In den angeführten Werken wird das Zentralproblem des Bösen und der Schuld aufgegriffen und der schwierige Versuch einer Synchronisation zwischen Theologie und Psychologie unternommen. Schwierig ist dies deswegen, da bei Verwendung derselben Begriffe oft genug deutlich wird, daß der Ausgangs- und Ansatzpunkt doch sehr verschieden ist. Was bei einem flüchtigen Zusehen nicht so deutlich wird, kann bei genauerem Überlegen zur ernsten Frage werden: Meinen Theologie und Psychologie dieselbe Sache, wenn sie gleiche Worte verwenden?

Beide Arbeiten erfüllen den Anspruch exakter Wissenschaftlichkeit; zahlreiche Literatur wurde verarbeitet, was für ein solches Thema notwendige Voraussetzung ist. Aus dieser ernsten wissenschaftlichen Auseinandersetzung ergibt sich allerdings auch, daß Ansprüche an den Leser gestellt werden; dieser dürfte sich kein leicht zu lesendes psychologisches Buch erwarten.

Beide Veröffentlichungen erschienen 1976 und unterscheiden sich zunächst inhaltlich: Die Studie von I. Beck war im wesentlichen 1971 fertiggestellt und ist auf eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung beschränkt; die Arbeit von R. Goetschi ist umfassender: er geht dem Problem bei S. Freud, A. Adler und C. G. Jung nach und setzt sich auch noch mit dem Schuldverständnis der anthropologischen Psychotherapie auseinander, was zweifellos eine wertvolle Ergänzung darstellt, da es sich dabei um eine Weiterführung tiefenpsychologischer Überlegungen bis in die Gegenwart handelt.

Bei aller Ähnlichkeit in Darstellung und Ergebnis ist klar, daß bei I. Beck Jung und die Vielfalt seiner Denkweisen deutlicher zur Geltung kommen; ihr Anliegen ist zuletzt die religionspädagogische Praxis, in die ihre Ausführungen einmünden. Der Praktiker wäre hier zweifellos um eine noch stärkere Ausfaltung dieser Richtung dankbar. Zugute kommt der Verfasserin, daß sie theologisch die neueren Überlegungen zu einer Theologie der Sünde (etwa v. P. Schoonenberg) stärker einbezieht, als dies Goetschi tut.

R. Goetschi sucht mehr die theologische Auseinandersetzung, die er formal klar durchführt. Er beginnt jeweils mit der Darstellung der betreffenden psychologischen Richtung und stellt sie dann der theologischen Auffassung gegenüber. Daß er dabei – wie auch schon im 1. Kap., wo er die theologische Auffassung von Gewissen und Sünde darlegt – vor allem von der klassischen Theologie ausgeht, bringt zwar manche Vorteile mit sich infolge der Klarheit und Unbestechlichkeit dieser Position, aber auch Nachteile, da die Kluft der verschiedenen

neuen Psychologien zu dieser Position der Theologie noch größer ist als etwa zu neuen theologischen Ansätzen. Im Schlußteil, wo er sich mit der Grenzziehung und Überschneidung der praktischen Arbeit des Therapeuten und des Seelsorgers befaßt, scheint die Integration besser gelungen.

Das Verdienst beider Arbeiten liegt unbestreitbar darin, daß sie aufzeigen, wie stark die Theologie im Bereich von Gewissen und Schuld von den Ergebnissen tiefenpsychologischer Forschung zu lernen hat; andererseits machen sie aber auch die Verschiedenheit von Theologie und Psychologie deutlich. Sie weisen auf, daß psychologische Erkenntnisse nicht rein empirischer Natur sind, sondern bereits als gedeutete Ergebnisse vorliegen, diese Deutung aber bereits aus einer Gesamtschau des Menschen stammt. So steht die Psychologie vor dem Dilemma, rein empirisch – und damit unbefriedigend – zu bleiben oder ihre Ergebnisse in ein weltanschauliches Ganzes zu stellen und damit zur Philosophie oder zur Religion zu werden, die u. U. eine andere Religion ausschließt.

Trotz aller Bedeutung der Psychologie dürfte also das Heil nicht in ihr gesucht werden. Psychologische Erkenntnisse sollten, so erschütternd sie für ein altes Glaubensverständnis auch sein mögen, weder vergötzlicht noch abgewertet und abgewehrt, sondern in ein neues theologisches Verständnis integriert werden. Eine derartige Integration setzt allerdings einen theologischen Ansatz voraus, der nicht von einer systematischen Theologie herkommt und erst nachträglich psychologische Gegebenheiten zur Kenntnis nimmt und einbezieht, sondern der von Anfang an das Wissen um das Heil des Menschen, das aus der Offenbarung stammt, mit den Erkenntnissen der Humanwissenschaften über den Menschen zu verbinden vermag. Auf diese Weise wird nicht nur die Offenbarung die menschliche Existenz erhellen können, sondern auch umgekehrt durch die Kenntnis des Menschen besser verstanden werden, was Offenbarung und was Heil ist. Ein solcher Neuansatz ist in der Geschichte der Theologie schon des öfteren gelungen; er bleibt in Bezug auf die Psychologie noch zu leisten.

Linz

Josef Janda

SOZIOLOGIE

MAIER HANS, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie.* (343.) Kösel, München 1973. Brosch. DM 29.50.

Hauptthema dieser Untersuchung, die zahlreiches und verstreutes Quellenmaterial souverän zu politischen Fragestellungen verbindet, ist die Auseinandersetzung von (katholischer) Kirche und (französischer) Revolution. Auf diesem Hintergrund will M.

„Herkunft und geistige Grundlagen der christlich-demokratischen Parteien Europas“ (9) darlegen sowie die Wurzeln der Idee der europäischen christlichen Demokratie freilegen, die zuerst politische Form im französischen Katholizismus des 19. Jh. angenommen hat. Christliche Demokratie entsteht, „wo sich die Absicht des politischen und sozialen Katholizismus mit einer geschichtsphilosophischen Konzeption trifft, die in der Demokratie nicht nur die providentielle Staats- und Gesellschaftsform des christlichen Zeitalters, sondern auch die sicherste Bürgschaft für die Freiheiten der Kirche sieht“ (32).

Das Frankreich des 19. Jh. wurde deswegen zum Versuchsfeld für die ersten Verbindungen von Kirche und Demokratie, weil gerade dort durch die französische Revolution die öffentliche Stellung der tief in der „alten“ Gesellschaft verwurzelten Kirche von Grund auf erschüttert und dem katholischen Dogma der revolutionäre Kultus der Vernunft entgegengesetzt wurde, weil die Auseinandersetzung mit dem demokratischen Laienstaat mit größerer Schärfe geführt wurde als in anderen Ländern und zudem noch der französische Katholizismus zerrissen war von Versuchen, die französische Revolution zu heroisieren bzw. zu dämonisieren. (Ein späterer Beitrag findet sich derzeit etwa im Vorwurf Msgr. Lefebvre, daß die nachkonziliare Kirche ein ehebrecherisches Verhältnis mit der französischen Revolution eingegangen sei.) — Auch die Gestaltung des Umschlages, eine Bild-Montage eines kirchlichen Textes mit dem „Marche des Marseillois“, bezieht sich auf diese Spannung von Revolution und Kirche.

Der Vf. erinnert weiter an die beschwerlichen Anfänge der christlichen Demokratie, „an ihre lange Wanderung zwischen drohender kirchlicher Häretisierung und politischer Ohnmacht“ (307), an ihre traditionalistischen Widersprecher: de Maistre, de Bonald, Lamennais, die die politische Gesellschaft auf dem Grund der religiösen Gesellschaft wieder herstellen wollten; an ihre Wegbereiter — von Lamennais, der von seiner ursprünglichen Gegnerschaft zum politischen Liberalismus abgerückt war, bis Leon Harmel und Marc Sangnier —, die den Gegensatz (von Revolution und Kirche) zu überwinden und die Gesellschaft mit Hilfe eines erneuerten Christentums neu zu gestalten versuchten. Am Ende steht — trotz Syllabus, der Kirche und Demokratie wieder getrennte Wege gehen ließ — schließlich doch die kirchliche Aneignung der Demokratie und demokratischer Prinzipien durch die Katholiken, nicht zuletzt durch die Bemühungen Leos XIII., der liberalen Katholizismus und christliche Demokratie nicht mehr als Häresie, sondern als positiven Beitrag zum Problem Revolution und Kirche wertete; spätere Päpste (Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII.) gaben

dieser Überzeugung dann endgültige Form. Als 1959 die erste Auflage dieses Buches erschien, war das Thema „noch ein akademischer Stoff“ (9), jetzt hat es sich angesichts einer Theologie der Revolution und der Befreiung aktualisiert. — 1959 formten auch noch die christlich-demokratischen Parteien das politische Leben Europas, heute hat sich ihr früheres enges Verhältnis zur Kirche gelockert, sie ringen um neues Selbstverständnis und um einheitsstiftende Grundüberzeugungen auf nationaler wie europäischer Ebene.

Für die heutige Situation sind diese historisch-soziologischen Darlegungen, die 1973 in 3. Aufl. erschienen sind, ein äußerst wichtiger Beitrag.

Linz

Walter Suk

HOUTART FRANÇOIS / ROUSSEAU ANDRÉ, *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?* (Gesellschaft u. Theologie, Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 8.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1973. Snolin, DM 35.—.

Zwei Religionssoziologen legen eine Fülle von dokumentarischem Material vor, das die kath. Kirche in verschiedenen revolutionären Situationen zeigt: im Konflikt mit der Französischen Revolution 1789, angesichts der revolutionären französischen Arbeiterbewegung des 19. Jh., in den Verhältnissen der Dritten Welt und der Revolution in Kuba und in Lateinamerika, gegenüber den revolutionären Bewegungen in (Süd-)Afrika, schließlich im Vietnamkonflikt und während der Maiereignisse 1968 in Frankreich.

Immer geht es darum, Tatsachen und Ereignisse zu beschreiben, soziopolitische Entwicklungen zu analysieren, sie zu interpretieren und Ursachen für die jeweilige Haltung der Kirche zu ergründen: die Reise Papst Pauls VI. nach Bogota 1968 und zur afrikanischen Bischofskonferenz 1969 genau so wie das Denken und die Aussagen von Christen und christlichen Gruppen in verschiedenen zeitgeschichtlichen Perioden und zu politischen Problemstellungen. So suchen die Vf. den Zugang zur Hauptfrage: Warum erkennt die Kirche oft nicht die Zeichen der Zeit, vermag nicht dem Gang der Geschichte zu folgen, führt ihre Diskussion an der Zeit und an existentiellen Anliegen der Menschen vorbei? Alles in allem: Ist die (institutionelle) Kirche — von Ausnahmen abgesehen — eine antirevolutionäre Kraft? Denn sie scheint den Status quo zu stützen — auch dann, wenn sie schon selbst die gesellschaftlichen Strukturen als unmenschlich, unchristlich und damit veränderungsbedürftig bezeichnet hat.

Diese Untersuchung nimmt dabei die Inkorrekttheit, von der Kirche zu sprechen in Kauf, weil die Meinung vertreten wird, daß auf Grund der hierarchischen Struktur der