

aus einer metaphysische Dimension (III: Platon, Hildegard v. Bingen, Franz v. Baader). Menschliche Geschlechtlichkeit hat aber auch einen starken soziologischen Aspekt (IV: H. Schelsky, W. Reich, H. Marcuse, Simone de Beauvoir, Esther Vilar), und schließlich ist ihre existentielle Dimension zu bedenken (V). Diesem letzten Teil liegt der ek-sistentielle Ansatz von S. Kierkegaard zugrunde. Der Mensch soll von einer ästhetischen (genießenden, ge- und verbrauchenden) Form der Liebe, der Zweifel und Verzweiflung zugeordnet bleiben, zur Form der ethischen Form der Liebe reifen, die den anderen unbedingt anzunehmen vermag und daher nicht nur dann lieben kann, wenn und solange der andere gefällt. Von diesem Hintergrund aus werden Konsequenzen für verschiedene Bereiche des sexuellen Verhaltens bedacht (Ehe, Nichteheliche Sexualbetätigung, Sexuelle Enthaltung, Ehe und Familie, Geburtenkontrolle . . .). Eine knappe Zusammenfassung der Gedankengänge und ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließen die Ausführungen.

Es ist den Verfassern zu bescheinigen, daß ihnen die Lösung einer schwierigen Aufgabe gelungen ist. Die vielfältigen Bezüge menschlicher Geschlechtlichkeit werden in verständlicher Sprache dargestellt; die Vertreter der verschiedenen Auffassungen kommen ausführlich zu Wort, jeweils verbunden mit einer angemessenen kritischen Auseinandersetzung.

Es handelt sich weder um ein vordergründig interessantes Buch zu Fragen der Sexualität noch um ein Nachschlagewerk für Kurzinformationen, sondern um eine Darstellung grundlegender Zusammenhänge, die bedauerlicherweise viel zu wenig bewußt sind. In der menschlichen Sexualität spiegelt sich Menschsein und Menschlichkeit in einer Weise, die in vielen Äußerungen zu diesem Thema nicht einmal erahnt werden. Dreht sich aber eine Diskussion nur um die Fakten und das äußere Verhalten, dann fehlt die Gesamtschau und das Wissen um eine Mitte; eine Zuordnung und Integration menschlicher Geschlechtlichkeit sind nicht (mehr) möglich.

Daß sich aus einer Gesamtschau auch Orientierungen für das praktische Verhalten ergeben, ist selbstverständlich; es wird aber deutlich, daß es ein Unterschied ist, ob sich solche Orientierungen primär von einem ontologischen Ansatz her ableiten oder lediglich an gesellschaftlichen oder „moralischen“ Normen ausgerichtet sind. Bei aller Grundsatztreue ist eine eindeutige Beurteilung konkreter Verhaltensweisen nicht immer möglich, da eben nicht immer dasselbe ist, wenn zwei dasselbe tun.

Die Wahrheit hat nicht, wer die richtigen Sätze kennt und verwendet; eine Ahnung von Wahrheit kann nur haben, wer um die Schwierigkeiten des Weges weiß und für den sie Wegweisung wurde in einem Gestüpp vieler Möglichkeiten. In diesem Sinn ein dankenswertes und interessantes Buch, das die Mühe des Lesens und des Mit- und Nach-Denkens lohnt.

Linz

Josef Janda

COOPER EUGEN J., *Grundkurs Sexualmoral. II: Leben in Liebe*. (160.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 26,80.

War der *Grundkurs Sexualmoral I: Geschlechtlichkeit und Liebe* (vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 131 [1983] 69) eher mit den grundsätzlichen Fragen befaßt, geht es nun im II. Band – mit Überschneidungen – mehr um eine Auseinandersetzung mit konkreten Fragen. Nach einer phil. theol. Grundlegung befassen sich die weiteren Kapitel mit der Geschlechtlichkeit im Kindesalter, der heterosexuellen Phase im Jugendalter, der partnerschaftlichen Liebe in der Ehe, der Familie als Anstalt der Personwerdung und Hauskirche und schließlich mit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Der streng schematische Aufbau der einzelnen Kapitel entspricht dem des I. Bandes (Problementfaltung, Denkmodell, Ansatz der Ethik, Kritik, Würdigung, Zusammenfassung, Weiterführung) und hat seine Vor- und Nachteile.

Am umfangreichsten und wohl auch am bedeutsamsten sind jeweils die weiterführenden Gedanken am Ende der Kapitel. Bei einem grundsätzlich eher dynamisch gewählten Grundansatz sind natürlich nicht allzu konkrete Verhaltensanweisungen zu erwarten – was der Sache nach komplex ist, kann ohne Verfälschung nun einmal nicht durch einfache und eindeutige verbale Antworten geklärt werden –; dennoch bieten diese Überlegungen, die sich in gleicher Weise durch Behutsamkeit und Deutlichkeit auszeichnen, Klärung und Orientierung. Sie beziehen kirchliche Dokumente sowie Texte aus dem Bereich der Theologie, der Philosophie und der Humanwissenschaften mit ein und dienen in der Art ihrer Darstellung auch dem Leser, der die vorausgehenden Teile eher übersprungen hat, da sie ihm zu schematisch waren.

Ein Gedanke aus dem letzten Kapitel diene als Illustration: es wäre mancher Zölibatsdiskussion dienlich, wenn den Teilnehmern mehr bewußt wäre, daß Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in gleicher Weise der Entfaltung der Liebesfähigkeit zu- und untergeordnet sind, daß aber von der zentralen Wahrheit der Inkarnation die Ehe mehr den Aspekt der Vollendung widerspiegelt, während die Jungfräulichkeit (die natürlich nicht sogleich mit Zölibatgesetz gleichgesetzt werden darf) unter Umständen auch schmerzlich bewußt machen soll, daß die Vollendung noch nicht da ist (nach Mc Donagh in: *Concilium* 5 [1969] 237).

Linz

Josef Janda

DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moraltheologie*. Band 1: Angst und Schuld. (205.) Matthias-Grünewald, Mainz 1982. Kst. DM 29,80.

Der durch sein dreibändiges Werk „Strukturen des Bösen“ (Paderborn³ 1981/82) bekannt gewordene Autor legt in diesem Sammelband eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen vor, die aus den letzten zehn Jahren stammen und der Überwindung des Konfliktes zwischen Tiefenpsycho-

logie und Theologie dienen wollen. So begrüßenswert die erstrebte Versöhnung zwischen beiden ist, so kann sie doch nicht, als sei das die größte Selbstverständlichkeit, auf Kosten der letzteren geschehen. Der Theologie gegenüber zeigt sich jedoch der Vf. wenig einfühlsam. Er attackiert sie mit reichlich überzogenen, unangebrachten Vorwürfen und bringt sich dadurch um seine eigene Glaubwürdigkeit. Ein kritischer Leser wird zu seinen Ausführungen des öfteren nicht wenig den Kopf schütteln. Da es viel mehr Raum beansprucht, unhalbare Sätze richtig zu stellen als sie abzudrucken, ist es unmöglich, im Rahmen einer kurzen Rezension alle Ungereimtheiten dieses Buches, soweit sie das ethische und theologische Gebiet betreffen, aufzudecken. Um nur auf einiges hinzuweisen: Der Verf. tadeln die Fremdheit der Theologie gegenüber dem Unbewußten. Man darf jedoch nicht übersehen, daß die Bedeutung desselben für die menschliche Psyche erst in unserem Jahrhundert entdeckt wurde. Dies bedeutet noch längst nicht, daß sich deshalb das Christentum früherer Zeiten „auf einem Kurs der wachsenden Entfremdung des Religiösen von der Psyche des Menschen“ (10) befunden habe und nichts das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens Befriedigendes zu bieten gehabt hätte. Wenn der Verf. rügt, daß man christlicherseits den Erlösungsglauben „auf dem Fundament eines ständig wachsenden Kampfes gegen sich selbst, gegen alles ‚Heidnische‘ in der menschlichen Psyche“ (ebd.) errichtete, dann tat man ja schließlich nichts anderes, als den im Corpus Paulinum enthaltenen Weisungen zu folgen, den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen (Eph 4,22-24; Kol 3,9). Was die „Gnade“, die im Sprechzimmer des Therapeuten erfahren wird, betrifft (11), so ist sie bei allem Dank, den man für sie bei einer erfolgreichen Behandlung schuldet, doch wohl anderer Art als die im Beichtstuhl eines Priesters gespendete. Hier verwischt der Verf. die natürliche und die übernatürliche Ebene.

Die Verstandeseinseitigkeit der Theologie wird entschieden abgelehnt (12 ff.). Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß Wissenschaft nun einmal in erster Linie Verstandessache ist. Gefühle sind zu sehr an ein einzelnes Subjekt gebunden, um einer allgemeingültigen, kommunikablen Sacherhellung dienlich sein zu können. Aber immerhin ist bei Thomas v. Aquin, der manchmal vorschnell des Intellektualismus bezichtigt wird, der Traktat „De passionibus“ nach dem Urteil von Kennern ein Glanzstück seiner Summa theologiae. Und schließlich hat es ja auch in der langen Geschichte der Theologie genug Vertreter einer theologia affectiva gegeben. Man ist einigermaßen verblüfft, wenn der Verf. sich zu der Behauptung versteigt (12): „Indem die christliche Theologie den Bilderreichtum der menschlichen Psyche verleugnete, die Mystik verwarf [wann?], und die Gefühle kasteite [bei wem?], entartete sie selber gerade bei dem rationalen Verständnisversuch ihrer Dogmen und trotz ihrer verbalen Wertschätzung von Personalität und Freiheit zu einer einzigartigen Schädel-

stätte des Geistes, zu einer beispiellosen Nebel- und Knebelkammer jeder freien Meinung: Ihr Wille zur Rationalität unterdrückte den menschlichen Verstand bald ebenso wie ihre verständige ‚Religiösität‘ das Menschliche Gefühl erniedrigte.“ Solche Sätze, die sich durch ihre Maßlosigkeit selber richten, würde man eher in einem antikirchlichen Pamphlet als in dem Werk eines „Privatdozenten der Dogmatik“ (Buchdeckel) vermuten. Kein Wunder, daß Drewermann zur Beseitigung dieser Mängel dem Christentum nahelegt, sich „nach Jahrhunderten geistigen Hochmuts[!] recht bescheiden bei der Tiefenpsychologie in die Schule“ zu begeben (13). Ferner wirft der Verf. der christlichen Theologie eine Reduktion der Glaubenslehre auf eine bloße Morallehre vor (14; 63). Die Theologie könne sich von der Fixierung auf Fragen des ethischen Sollens und Handelns nicht lösen (14); auch in der Gegenwart komme es zu einer immer weiteren Ausdehnung des Moralischen auf Kosten des Dogmatischen (61). Diese Vorwürfe werden jedoch nicht spezifiziert, so daß unklar bleibt, was eigentlich gemeint ist (wie man überhaupt Klarheit der Darstellung nicht als starke Seite des Autors bezeichnen kann). Ebenso wenig wird deutlich, warum die Theologie dem Pelagianismus verfallen sein soll (58; 61; 174), es sei denn, der Vf. erblicke allein schon in der Existenz der Moraltheologie einen Abfall zu dieser Irrelehrre. Es ist bekannt, daß unter den christlichen Konfessionen über den Stellenwert des Moralischen im Gesamt des Christlichen verschiedene Auffassungen herrschen. Der Vf. scheint mehr der protestantischen als der katholischen Überzeugung zuzuneigen.

Ein Gedanke, der Drewermann besonders am Herzen liegt, ist die tragische Schuldverstrickung des Menschen, besonders des Neurotikers, die darin besteht, daß er durch schicksalhafte Faktoren, die ihm selbst gar nicht anzulasten sind, unausweichlich dazu getrieben wird, etwas Böses zu tun und so schuldig zu werden. Hier hätte nun gerade der Begriff der sittlichen Schuld besonderer Klärung bedurft, wobei dem Autor eine intensivere Befassung mit der einschlägigen moraltheologischen Literatur, die er in souveräner Weise ignoriert, hätte zugute kommen können. Seine einzige, zudem recht selten herangezogene moraltheologische Quelle ist das Lehrbuch von Josef Mausbach, gestorben im Jahre 1930!

Das ausschlaggebende Moment des Sittlichen ist die Freiheit des Handelns. Nur wo sie gegeben ist, kann von Schuld (bzw. Verdienst) die Rede sein. Die Erbsünde ist ein einmaliger Sonderfall, für den es sonst im menschlichen Leben keine Parallelen gibt; außerdem wird ihre Schuld durch die Rechtfertigungsgnade (wie immer sie erworben wird) getilgt. Sünden, zum mindesten schwerer Art, passieren dem Menschen nicht, sie können nur mit Wissen und Willen begangen werden. Die Moraltheologie kennt jedoch bereits seit langem Hemmnisse der Willensfreiheit, die die Verantwortlichkeit einschränken oder ganz aufheben. Im Laufe der Zeit wurde diese Lehre,

dem Erkenntnisfortschritt entsprechend, ausgebaut, so daß sie auch die psychische Konstitution, erbliche Belastung, anormale Triebhaftigkeit, das Milieu, den Einfluß der Masse und der Massenmedien usw. berücksichtigt. Auch die Situation als solche, in der sich der Handelnde befindet, ist in dieser Hinsicht zu beachten (was jedoch nicht zu einer extremen Situationsethik führen darf). Die Moraltheologie zeigt also nicht die Tendenz, möglichst viele Menschen in möglichst hohem Grade mit Schuld zu belasten. Sie lehrt auch nicht, wie D. meint (57), daß es in jedem Fall des Menschen Schuld sei, wenn er nicht zum Glauben findet (vgl. DS 1568 u. II. Vat. LG, Nr. 16), und erst recht nicht, daß ein Ungläubiger, der nicht glauben will, strenger Bestrafung bedürfe (60).

Bei seiner Theorie vom unausweichlichen Schuldig-Werden sieht sich der Vf. gestört durch eine dogmatische Entscheidung des Tridentinums, die besagt, daß dem Gerechtfertigten unter dem Einfluß der Gnade die Erfüllung der Gebote Gottes möglich ist (DS 1568; vgl. 1536), worüber D. so verärgert ist, daß er in abschätziger Weise behauptet, die Kirche habe sich hier ein Dogma zurechtgelegt (sic!), „das es ihr scheinbar erlaubt, endgültig das Tragische im Leben zu verdrängen“ (65). Um das Tragische ging es aber hier überhaupt nicht, sondern um die grundsätzliche Ablehnung der reformatorischen Lehre, daß auch der Gerechte bei all seinem Tun sündige. Mit Schwierigkeiten des Handelns im Einzelfall hat sich das Konzil in diesem Zusammenhang gar nicht befaßt. So kann man auch aus der Definition nicht herauslesen, daß es einen Gewissensirrtum nicht geben könne noch daß Hemmnisse der Willensfreiheit auf übernatürlichem Wege beseitigt würden. So wenig es also stimmt, daß man im tragischen Konflikt in jedem Fall schuldig wird, so wenig kann man die christliche Morallehre beschuldigen, „den Zwangsscharakter der bestehenden Situation dem einzelnen im Ton des Vorwurfs zur Last zu legen“ (70; 77). Schließlich verlegt der Vf. das Tragische noch in Gott selbst hinein (71ff.) und empfiehlt dem Christentum: „Statt Gott von dieser Form des Tragischen (sc. durch in Schuld führende Schicksalsschläge) im Innersten der Schöpfung rein zu waschen, sollte es vielmehr seine so praktischen Einteilungen in Gut und Böse, Frei und Unfrei, Schuld und Reue gänzlich über Bord werfen und zu einer unmittelbaren Ehrfurcht vor dem menschlichen Leid zurückfinden“ (77). Hierzu erübrigen sich weitere Worte.

Auch die Überlegungen, die der Vf. anstellt, um Psychotherapeuten ein gutes Gewissen zu verschaffen, wenn sie im Interesse des Patienten es für nötig halten, ihn dazu zu bringen, „wichtigen moralischen Gesetzen inhaltlich zuwider zu handeln“ (83f.), sind nicht annehmbar. D. vertreibt die Auffassung, es müsse erlaubt sein, dem Patienten „eine Leerstelle des Moralischen“ (102) einzuräumen, in der er „Gott als seinem Schöpfer und nicht als Inbegriff des Sittlich-Allgemeinen gegenübersteht“ (99). Dies sei „ein tieferer Gehorsam dem eigenen, von Gott ge-

setzten Sein gegenüber, wie er nur im Glauben möglich ist“ (99f.). Es ist jedoch völlig unzulässig, eine Diskrepanz zwischen Gott dem Schöpfer und dem Gesetzgeber zu konstruieren, genau so wenig wie man Person und Willen Gottes voneinander trennen kann.

Wenn man das Buch aus der Hand legt, wird man dem Vf. gern Anerkennung zollen für seine ausgedehnten Kenntnisse auf tiefenpsychologischem Gebiet, doch ist man gleichzeitig erschrocken über seinen eigenwilligen Umgang mit dem Christentum und seiner Theologie, denen er durchaus nicht gerecht wird. Auch in ethischer Hinsicht vertritt D. unhaltbare Thesen, so daß man ihn schwerlich als einen berufenen Brückenbauer zwischen Tiefenpsychologie und Theologie ansehen kann. Es ist schade, daß diese so begrüßenswerten Anliegen ein so unzulänglicher Dienst erwiesen wurde.

Kirchbach bei Graz

Richard Bruch

PASTORAL THEOLOGIE

FRONZEK KLAUS, *Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814)*. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 50). St. Benno-Verlag, Leipzig 1983. Brosch. M 22,50.

Dieser Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie untersucht die Werke F. Ch. Pittroffs unter dem Gesichtspunkt seiner Aussagen über die kirchliche Leitungstätigkeit, welche verstanden wird als „eine geistliche Führung“ und als „eine äußere Leitung“, als ein „dialektisches Geschehen, das weder eine jurisdiktionelle Vollmacht ausschließen, noch ausschließlich eine Sache der Jurisdiktion sein darf“ (20). Pittroff, Pastoraltheologe an der Universität Prag, war kein radikaler Aufklärer. Seiner Ansicht nach müsse es der Kirchenleitung um das „Heil für diese wie für die künftige Welt“ gehen, das Leitungamt sei als Dienstamt zu verstehen, das seinerseits der Leitung durch den Hl. Geist bedürfe. Dieser setze auch der Über- und Unterordnung der Kirche in ihrem hierarchischen Aufbau ihre Grenzen, d. h. die Beziehung von Autorität und Gehorsam zueinander müsse so sein, daß das Kirchenvolk niemals nur Weisungsempfänger sei; und die Autorität müsse so beschaffen sein, daß sie einen vernünftigen Gehorsam zulasse. Der Seelsorger müsse auf jede Form von innerem Zwang und äußerer Gewalt verzichten. Das sind überraschend moderne Gedanken, die sich z. B. wohlthwend abheben von Pittroffs Zeitgenossen Matthäus Fingerlos.

Da das Buch einem Theologen des 18. Jh.s gilt, mußte Fronzek auch näher auf die Phänomene Aufklärung und Josephinismus – vorwiegend in deren Bedeutung für die kirchliche Leitungstätigkeit – eingehen. Er tat dies unter Berücksichtigung der ausgiebig vorhandenen Literatur und schuf gute Überblicke, ohne hier freilich wirklich Neues bieten zu können. Die einschlägigen Arbeiten von M. Brandl über „J. V. Eybel“ (Steyr 1975) und „die deutschen katholischen Theolo-