

Walter Lowe

Psychoanalyse als eine Archäologie der Leidensgeschichte

«Es gilt auch hier: Wer sein Leben behalten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um Meinetwillen, der wird sein Leben gewinnen. Wer das Subjektive retten und bewahren will, der wird es verlieren, wer es aber hergibt um des Objektiven willen, der wird es erhalten.»
Karl Barth¹

«Trieb», «Instinkt», «Impuls», «Verdrängung». Die Herausforderung der Theologie durch die Psychologie liegt nahe. In der Sprache der Psychoanalyse zwingt sie sich uns auf. Durch alle klassischen Freudschen Texte hindurch beschwört ein bizarres Vokabular – «Trieb» und «Impuls», «Kraft» und «Gegenkraft» – das phantastische Bild einer Art von Röhrensystem, von sexueller Hydraulik des menschlichen Inneren herauf! Die glatte Unverschämtheit des Vorhabens, zu anstößig, als daß es im Namen der Wissenschaft übernommen werden könnte, hat der Psychoanalyse lange den ganzen Unwillen der Theologie zugezogen. Beinahe ebenso lang schien die Aufgabe der Theologie klar: Sie hatte Freud sein Körnchen Wahrheit zu lassen, seinen grundlegenden Reduktionismus zurückzuweisen und dann eine adäquatere Psychologie ausfindig zu machen.

Doch gibt es noch eine andere Seite der Psychoanalyse, die in dieser herkömmlichen Kritik unberücksichtigt bleibt. Sie betrifft die Psychoanalyse als Praxis, aber nicht so sehr die Frage, ob diese Analyse von therapeutischem Nutzen sei. Sondern es ist der Umstand, daß es der Analyse in ihrer Praxis ein ganz spezifisches Anliegen ist, traumatische Erinnerungen aufzudecken – Leiden zu sammeln. Die christliche Reflexion wurde sich erst in den letzten Jahren der Bedeutung der Leidenserinnerung für eine redliche, kritische Theologie bewußt. Wie J.B. Metz bemerkt, hat die Geschichte die Form einer «gefährlichen Überlieferung»². Also werden Dialogmöglich-

keiten übersehen. Die Theologie könnte bei Freud Konkreteres über die Natur dieses Gedächtnisses und die Zugangswege zu ihm erfahren. Die Psychoanalyse könnte über die Bedeutung ihres Tuns aufgeklärt werden.

Doch an eben diesem sehr verheißungsvollen Punkt gerät die Diskussion aus den Geleisen. Der Analytiker ist nämlich der Ansicht, daß die Erinnerungen nicht einfach vergessen, sondern aktiv verdrängt worden sind. Um zu verstehen, wie sie verdrängt worden sind und wieder hergebracht werden können, muß man folglich nach den Begriffen «Kraft» und «Gegenkraft» in der Psyche greifen. Doch das ist eben die Sprache, welche die Theologen möglichst zu beseitigen suchten. Nach allgemeiner Ansicht war Freud einem Kolumbus ähnlich. Er entdeckte eine neue Welt, wofür ihm alle Ehre gebührt; als er sich aber daran machte, seine Entdeckung zu Papier zu bringen, fiel er gewissermaßen ererbten Vorurteilen zum Opfer. Er wandte auf die menschliche Psyche die Sprache einer mechanistischen Physik an, welche seiner Zeit als maßgebende Wissenschaft galt.

In dieser Beziehung stellt sich von seiten der Psychologie klar *eine doppelte Forderung*: die *positive*, sich die therapeutischen Einsichten Freuds zu eigen zu machen; die *negative*, seine reduktionistische Theorie zu kritisieren. Der vorliegende Aufsatz will keine dieser Aufgaben in Abrede stellen, aber sagen, daß damit noch nicht alles getan ist. Es besteht nämlich *noch eine dritte Forderung*, die sich nicht so leicht in Kategorien einreihen läßt. Sie betrifft die psychologische Behandlung der Erinnerung, die eng mit der beargwöhnten Rede von der Kraft zusammenhängt und doch für die Theologie sehr verheißungsvoll ist. Ich meine die Psychoanalyse als kritisches Denken. Um genauer zu bestimmen, worin diese Forderung besteht, werde ich zunächst einige Schwierigkeiten prüfen, die mit den traditionellen Antworten auf Freud gegeben sind, worin die Tendenz bestand, die Reduktionismuskritik zum obersten Anliegen zu machen; sodann werde ich in der zweiten Hälfte des Aufsatzes einige konstruktive Vorschläge äußern.

I. Das Reduktionismusproblem

Eine Übersicht über die verschiedenen Antworten auf Freud von seiten der Theologie und der Humanwissenschaften überhaupt kann vielleicht in einer einfachen Typologie erfolgen. Man kann

eine frühe hermeneutische, eine existentialistische und eine späte hermeneutische Antwort unterscheiden.

1. Die frühe hermeneutische Antwort

Dies ist vielleicht die einfachste, geradlinigste Position. Sie kreist um die von Wilhelm Dilthey getroffene klassische Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen. Das Erklären, das von Ursache und Wirkung ausgeht, ist das charakteristische Vorgehen der Naturwissenschaften. Die Geisteswissenschaften hingegen erfordern einen ganz anderen, nicht weniger legitimen Diskurs, der sich mit der menschlichen Zwecksetzung und Sinngebung befaßt. Diese Unterscheidung, mit der sich Dilthey bestrebte, den Geisteswissenschaften den gleichen Rang wie den Naturwissenschaften zu sichern, setzt sich in verschiedenen Vorschlägen zu einer ganzheitlichen, humanistischen Psychologie bis heute fort.

Nun aber war sich Dilthey bewußt, daß die Unterscheidung nicht allzu scharf getroffen werden dürfe, doch eben dies geschah in einer ganzen Anzahl antireduktionistischer Argumente. Zudem wurden gewisse mächtige Wertbegriffe wie «inneres Leben» und «Sinn» gern auf die eine Seite der Unterscheidung plaziert. Wenn die menschliche Sinngebung die Prärogative der Geisteswissenschaften ist, dann sind die Naturwissenschaften letztlich sinnlos. Das Argument ist verführerisch, zumal wenn es nicht ganz ausdrücklich vorgebracht wird, doch hat es kaum einen ganzheitlichen, integrativen Effekt. Was dabei herauskommt, ersieht man an der Zwiespältigkeit der landläufigen Populärpsychologie mit ihrem ungelösten und größtenteils nicht einmal gewährten Widerspruch zwischen den humanistischen Psychologien, die das unterscheidend Humane betonen (besage dies nun Sinn, Kreativität oder sonst etwas), und den ganzheitlichen Psychologien, die der Ansicht sind, daß man, statt sich wie die Neuzeit mit der Besonderheit des Menschen zu befassen, dazu übergehen müsse, sich in den Leib, in die Natur, in das universal Ganze zu versenken und Teil davon zu werden.

2. Die existentialistische Antwort

Durch die Existentialisten werden die Verlegenheiten der früheren Position in ein ausdrückliches positives Programm umgeformt. Sinn und Zweck werden nun ganz entschieden auf die eine

Seite der Gleichung versetzt. Auf der anderen Seite liegt die naturwissenschaftliche kausale Erklärung, die uns von der menschlichen Realität abzulenken droht; sie ist bestenfalls nebensächlich und oft fragwürdig. Für den Sartre von «L'être et le néant» («Das Sein und das Nichts») führt die Freudsche Psychologie zu einer willentlichen Selbsttäuschung, zu einer Übung im schlechten Glauben. Doch das Problem, das durch eine radikale Klärung zur Türe hinausgeworfen wurde, kommt ruhig durch die Hintertür wieder herein. Im Existentialismus wird nämlich größtenteils so argumentiert: Die menschliche Existenz besteht in einem grundlegenden Paradox, nämlich im Sachverhalt, daß wir zugleich begrenzt und frei sind. Übersieht man den einen Pol, die Transzendenz oder die Faktizität, schneidet man unserem Dasein den Lebensnerv ab; es kommt zu einer Selbsttäuschung, die von einigen Theologen mit der Sünde identifiziert worden ist. Und doch liegt im Existentialismus, trotz dieser Vorsichtsmaßregel, wie in der früheren Position die Tendenz, die Wertbegriffe auf die eine Seite der entscheidenden Unterscheidung zu setzen. Es ist kein Zufall, daß der Existentialismus spezifisch als eine Philosophie der Freiheit bekannt ist, denn diese Position behauptet die Freiheit gegenüber allem, was diese bestreiten oder verkürzen könnte. Darum betont man so sehr die Offenheit für die Zukunft im Gegensatz zum starren Festhalten an der Vergangenheit, zum Bereich der Faktizität. Dieses großzügige Eintreten für die Freiheit ist als Kritik gegenüber dem naturwissenschaftlichen Reduktionismus gemeint, doch am Ende droht es selbst reduktionistisch zu werden, reduktionistisch gewissermaßen in der Gegenrichtung im Licht der durchdachteren existentialistischen Aussagen über die irreduzible Polarität. Man fragt sich, ob Freud nicht etwas zu sagen hätte, was die Existentialisten eigentlich hätten wahrnehmen sollen, was aber in der existentialistischen Psychologie leider verlorengegangen ist³.

3. Die späte hermeneutische Antwort

Diese Frage bringt uns zu der späteren hermeneutischen Position, die wir etwas eingehender betrachten werden. Wie die Existentialisten betreibt Paul Ricœur eine Philosophie des Menschen als Subjekt. Doch der Existentialismus neigt dazu, sich der introspektiven Intuition zu bedienen – ein Vorgehen, worin in Ricœurs

Augen die Gefahr einer narzißtischen Versunkenheit in sich selbst liegt. Darum zieht Ricœur es vor, an das Subjekt Mensch indirekt heranzugehen auf dem Weg der Kulturtexte, in denen sich die Subjektivität objektiviert hat. Die Rückkehr zur Hermeneutik wird also vom Verlangen bewirkt, unser Fehlern unterworfenen Selbstverständnis zu läutern. Hermeneutik wird zu einer Vermittlung eines kritischen Selbstverständnisses.

Doch wenn von der Hermeneutik im allgemeinen gilt, daß die Objektivität der Texte ein Weg ist, uns außerhalb von uns selbst zu stellen, gilt dann das gleiche nicht erst recht vom Studium eines Textes wie dem Freuds, der uns so sehr vor den Kopf stößt? Liegt dann nicht vielleicht sogar in Freuds mechanistischen Metaphern etwas, das nicht zu einem unrichtigen Objektivismus, sondern zu einer befreienden Objektivität führt? Dies ist die Wette, die Ricœurs umfassender Studie über Freud zugrunde liegt. Ricœur sagt vom besonderen Vokabular Freuds, das die zwei Diskurstypen, die Dilthey so angelegentlich unterschied, dermaßen reichlich vermengt: «Ich hoffe beweisen zu können, daß für diese Unklarheit gute Gründe vorliegen, ja daß diese Diskursmischung die *raison d'être* der Psychoanalyse darstellt.»⁴ Diese Vermutung bedeutet einen bedeutenden Fortschritt. Sie äußert in einer vorher nicht möglichen Art den Gedanken, daß die Sprache Freuds nicht einfach aus einer Vermengung hervorgeht, nicht in die Kategorie «falsch» gehört, sondern eine positive Errungenschaft darstellt, mit der man sich auseinandersetzen und die man durcharbeiten hat. Es wird vorausgesetzt, daß es unrichtig wäre, das Freudsche Erbe einzig als reduktionistisch anzusehen, als ob es bloß in Kraftbegriffen bestände, und daß es ebenfalls irreführend wäre, Freud ausschließlich in «revisionistische» Begriffe, d. h. in die Sinnsprache zu übersetzen.

Ricœur stützt seine Annahme einzig darauf, daß der Bereich, in der die Psychologie tätig ist, an der entfernteren unteren Sprachgrenze liegt, wo rudimentäres Verlangen nach Ausdruck ringt. «Was das Verlangen zum Grenzbegriff an der Grenze zwischen dem Organischen und dem Psychischen macht, ist dies, daß das Verlangen zugleich das Unaussprechliche und der Wunsch, zu sprechen, ist (d. h. der Sinn, *le vouloir-dire*), das Unnennbare und das Sprechvermögen.»⁵ Somit liegt die Rechtfertigung für das Außergewöhnliche der Sprache Freuds vielleicht darin,

daß sie auf eine immer noch nicht richtig definierte Weise der Grenzregion entspricht, in der der Analytiker arbeitet.

Für uns Sterbliche, die wir innerhalb der Sprache leben, stellt dieser Bereich eine Art Horizont dar. Er ist die Grenze, und als Grenze ist er der Platz, wo es leicht zu Illusionen kommen kann. Wir bilden uns ein, dieses oder jenes Objekt würde alle unsere Träume verwirklichen. Wir verwechseln Objekt und Horizont, den Beweggrund und das Verlangen – dies ist eine Art Idololatrie. Aufgabe der Therapie ist es, den Unterschied zwischen beidem wieder zu entdecken, indem sie das Objekt im Blick auf den unbegrenzten Horizont, die immer weiter zurückweichende Weite, relativiert. Die Therapie hat somit die dauernde kritische Aufgabe, mit Grenzen leben zu lehren, auch mit den Grenzen, die von der Grenzenlosigkeit des Verlangens auferlegt werden.

Doch wie Ricœur weiter sagt, gibt es einen noch höheren Horizont. So nämlich, wie unsere Sprache im Verlangen wurzelt, ist sie gleichzeitig imstande, sich selbst auf den idealen Sinn hin zu übersteigen. Dies ist die Richtung, die von Hegel bezeugt wird, und Ricœur wendet viel Scharfsinn auf, um Argumente für eine irreduzible Dialektik oder Wechselwirkung zwischen der Archäologie Freuds und der Teleologie Hegels zu finden. Doch gegen Ende seines Studiums kommt ein zweiter, weiter gefaßter Sinn der «Teleologie» zum Vorschein, der die Archäologie und die frühere Teleologie in eins faßt. Daß dies nicht, wie man meinen möchte, ein Fortschritt ist, tritt gerade im Begriff «Horizont» zutage, der von Möglichkeit-und-Grenze-Sein auf Kosten seiner Rolle als kritische Grenze primär zu einer Möglichkeit wird. Und wenn man, über diese Wende der Ereignisse verwirrt, zu Ricœurs Textanalyse von Freud zurückkehrt, ersieht man, daß der Gedankengang vor allem dazutun sucht, daß die Kraftsprache nie isoliert auftritt, sondern stets auf die Sinnsprache bezogen wird. Fast gar nicht vorhanden ist eine ebenso emphatische Darlegung darüber, weshalb die Kraftsprache darin an erster Stelle steht oder warum sie eigentlich beibehalten werden soll⁶.

4. Eine Vorbemerkung

Abschließend ist zu sagen: Trotz des vielen Positiven, das sie aufweist, erliegt die spätere hermeneutische Position einer ähnlichen Schwie-

II. Die Archäologie des Leidens

rigkeit, wie wir sie in den beiden vorhergehenden Positionen festgestellt haben. Wiederum wurden gewisse Unterscheidungen gemacht, wiederum wurde die Integrität jeder Seite bekräftigt: einerseits daß beide Sprechweisen bedeutsam sind, andererseits daß sich die Archäologie und die Teleologie nicht aufeinander zurückführen lassen. Und ein weiteres Mal wurde auf die eine Seite mehr Gewicht gelegt zum Nachteil der anderen, zum Nachteil der Gesamtdialektik.

Was ist schuld daran, daß es immer wieder zu dieser Einseitigkeit, zu dieser Art Reduktion kommt, selbst in den scharfsinnigsten Antworten auf Freud? Theodor Adorno bietet einen Schlüssel, wenn er warnend sagt, daß in der Geschichte der Philosophie wiederholt epistemologische Kategorien in moralische verkehrt worden sind⁷. Dies ist eben die Wende, die in jeder der vorausgehenden Positionen mehr oder weniger vorgenommen worden ist. Diese Wende hat zur Wirkung, daß die Bedeutung der Diskussion in bezug auf den Menschen betont wird, doch weist dies auch eine unbeabsichtigte Nebenwirkung auf. Sobald die Diskussion in moralische Begriffe gebracht wird, wird es für die «unteren» Kategorien, beispielsweise für die Sprache der Kraft oder der Archäologie, immer schwieriger, mit der «höheren» in bezug auf den ihnen zukommenden Sinnanteil zu konkurrieren. Und wenn die moralische Note betont wird, wie das für gewöhnlich der Fall ist, wenn die Reduktionismuskritik zum Hauptanliegen wird, macht es überdies leicht den Anschein, daß die «höhere» Kategorie schutzbedürftig sei – und daß es die «niedere» Kategorie sei, welche die Bedrohung darstelle. Damit wird die im Gang befindliche Diskussion unausgewogen und schief, was sich sogar in einer so scharfsinnigen Darlegung, wie die Hermeneutik Ricœurs es ist, bemerkbar macht.

Und doch besteht nicht die Möglichkeit, zwischen dem Moralischen und dem Epistemologischen eine scharfe Trennungslinie zu ziehen, da der Reduktionismus Beachtung verlangt und moralische Werte auf dem Spiele stehen. Man kommt nur dadurch vorwärts, daß man betont: Wenn der einen Begriffsreihe moralische Bedeutung zuzusprechen ist, dann ist diese mit der gleichen Ernsthaftigkeit auch der anderen Reihe zuzusprechen. Und dies ist die Frage, die vor uns liegt: Läßt sich in der Archäologie und in der Kraftsprache eine inhärente moralische Bedeutung wahrnehmen?

Von Zeit zu Zeit sehe ich mir in der Buchhandlung die sechsfache Abteilung von Regalen an mit Büchern über volkstümliche Psychologie, transpersonale Psychologie, Parapsychologie, Persönlichkeitsastrologie, Selbsthilfe und Selbstvervollkommnung. Sie ist neuestens nicht weniger als 34 Fuß lang. In dieser wie es scheint endlosen Flut von solcher Literatur widerspiegelt sich die Tatsache, daß die amerikanische Kultur der Mittelklasse und mit ihr auch die Kirche der Mittelklasse sich seit Jahren von einer ihnen geistesverwandten Sicht in bezug auf die menschliche Leistungsfähigkeit leiten läßt. Dieses Gefühl, die Möglichkeiten seien unbegrenzt, wird von einer Art Psychologie gefördert, und mag diese Psychologie sein wie sie will, so ist sie doch nicht reduktionistisch – wenigstens nicht im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Sie bejaht die Religion; sie bejaht das Menschliche: es gibt nur wenig, was sie nicht bejaht. Doch was sie bejaht, verschlingt sie, während sie selbst formlos bleibt. Das Prophetische, das Kritische gehen ihr ab. Sie ist, um mit T. E. Hulme zu sprechen, Psychologie als verschüttete Religion.

Ein Grund, warum dies dermaßen überhandnimmt, ist, daß es uns an unserer theologisch schwachen Seite getroffen hat. Man kann natürlich erwidern, diese Psychologie suche in gewissen Vorgehensweisen Gott zu manipulieren, aber die verschiedenen Jünger werden unverzüglich antworten: «O nein, wir sind gegen Manipulation.» Von diesem bescheidenen Austausch abgesehen scheint die herkömmliche theologische Antwort wenig zu bieten, um eine Kritik dieser lebenswürdigen Psychologie vorbringen zu können. In der Rückschau zeigt sich, daß wir uns angestrengt haben, eine theologische Maginotlinie zu errichten. Unsere Begriffsartillerie hatte sich auf die Reduktionisten eingeschossen und war nicht imstande, ihr Visier anders einzustellen, als sich aus einer anderen Richtung eine andere Psychologie auf uns stürzte. Und bald war das auch gar nicht mehr nötig: Die kritischen Fähigkeiten der Kirche waren von einer warmen, klebrigen Flut der Bejahung zugedeckt worden.

Vielleicht übertreibe ich ein bißchen, aber einzig dazu, um auf ein Phänomen aufmerksam zu machen, das wirklich besteht. Es handelt sich um die Einbettung der im vorhergehenden Teil skizzierten Denktendenz in die Kultur. Sie läßt uns mit Händen greifen, daß es einer unpartei-

scheren Stellungnahme bedarf, einer solchen, die die kritische Bedeutung gerade des Aspekts der Psychoanalyse zu erfassen vermag, der von der antireduktionistischen Einstellung und den Populärpsychologien am ehesten beiseite gelassen wird.

1. Die Kraftsprache

Für die Praxis der Psychoanalyse ist nichts zentraler als das Phänomen der Übertragung, der mächtigen interpersonalen Beziehung, die zwischen dem Klienten und dem Therapeuten entsteht und den entscheidenden Hebel darstellt, um die Widerstände des Klienten zu überwinden. Es ist umstritten, wie weit diese Beziehung vom Therapeuten ein emphatisches Ansprechen auf die Bedürfnisse des Klienten verlangt. Hingegen stimmt man darin überein, daß der Therapeut auf jeden Fall ein beträchtliches Maß von Abstand aufrechterhalten muß. Er darf nie aufhören, mit klugem, analytischem Blick auf die Übertragungsdynamismen zu achten, denn diese wirken sich beständig auf die interpersonale Dynamik aus und lenken sie in eine Richtung, in der das sich stellende therapeutische Anliegen gefördert wird. Doch dies läuft in Wirklichkeit auf die Behauptung hinaus, daß sich der Analytiker der Übertragung bedient; der Therapeut behandelt die Ich-du-Beziehung als ein Es!

Was kann ein solches Vorgehen vielleicht rechtfertigen? Entweder liegen Gründe vor, die Psychoanalyse von sich zu weisen – oder aber es liegt auf der Hand, wie ernst das Problem ist. Nimmt man das letztere an, läßt sich die taktische Objektivierung, zu der es in der analytischen Praxis kommt, als eine Maßnahme ansehen, die von einer gewissen Objektivierung, einer gewissen Vergegenständlichung, die im betreffenden Menschen vor sich gegangen ist, erfordert wird. Die menschliche Vergangenheit läßt sich als das angehäuften Ergebnis eines beständigen Sedimentierungsprozesses ansehen. Wo Leiden vorhanden war, kann sich das Gedächtnis verhärten und zusammenziehen wie eine Narbe, die sich über einer Wunde bildet. Die Verletzung wird dann in Form gewisser Verhaltensmuster (wie z. B. Neurose oder Hysterie) in die Gegenwart hineinragen. Doch welche Form sie auch immer angenommen haben mag, eine solche Verletzung weist stets einen gemeinsamen, bezeichnenden Zug auf: Der betreffende Mensch ist unfreier, verkrampfter – im eigentlichen Sinn mechanischer – geworden.

Doch läßt sich dann dieses Phänomen nicht in die Kraftsprache Freuds übertragen? Manches an dieser Sprache ist zwar einfach naturalistisch gedacht und muß so, wie es ist, akzeptiert oder zurückgewiesen werden. Kann es sich aber nicht zum Teil auf die Sekundärnatur beziehen, d. h. auf die erworbene, aber schon seit langem bestehende Reihe von Gewohnheiten und Manierlichkeiten, Verschrobenheiten und Verletzlichkeiten, die in den Charakter eingewurzelt sind? In diesem Fall würde es sich nicht einfach auf ein letztes Substrat der Vitalität, auf die Quelle eines unüberlegten Impulses beziehen, sondern auf die Wechselwirkung des Impulses, Entscheids und Umstands und auf die verwickelte Schichtung, die sich daraus ergibt – kurz, auf die individuellen einstigen Geschehnisse, die uns zu dem machen, was wir sind⁸.

2. Wahrnehmung der Forderungen

Diese Interpretation Freuds hat bestimmte antireduktionistische Implikationen, die deutlich werden, sobald man, wie wir es getan haben, hervorhebt, daß selbst diese sehr mechanistische Sprache sich nicht einfach auf eine isolierte instinktive Natur, sondern auch auf Geschichte bezieht. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß Freud selbst da, wo er höchst deterministisch sprach, stillschweigend die Rolle der menschlichen Freiheit anerkannte. Dies entspricht ganz dem, was Ricœur sagt, wenn er dartut, daß die Kraftsprache nie ganz von einer korrelativen Sinnsprache gelöst ist.

Doch damit, daß man auf den Beiklang von Freiheit horcht, lenkt man die Aufmerksamkeit von etwas ganz Entscheidendem ab, nämlich davon, daß wir es nicht mit Geschichte in einem allgemeinen Sinn zu tun haben, sondern ganz spezifisch mit Leidensgeschichte. Ferner verdunkelt man damit den ohnehin schon sehr verdunkelten Sachverhalt, daß dies eine Geschichte ist, die geflissentlich geleugnet, verdrängt und vergessen worden ist, und daß uns oft nichts anderes übrig bleibt, als sie durch Versäumnisse und nervöse Zuckungen, Verzerrungen und Narben – eben die Zeichen der Unfreiheit – zuzudecken, die die Geschichte uns vermach hat.

Wenn nun diese spezifische Seite der Psychoanalyse eine spezifische Herausforderung an die Theologie darstellt – eine Herausforderung an die Theodizee, eine Forderung, den Glauben mit

der Leidensgeschichte zu vereinbaren, wie sie sich uns in dieser schlichten psychologischen Gestalt präsentiert, so ist dies eine Herausforderung, die ohne weiteres neben die beiden vorhergehenden eingereiht werden kann. Zwischen dem jetzigen Anliegen und den beiden früher wahrgenommenen Aufgaben, sich den therapeutischen Nutzen anzueignen und die reduktionistische Theorie zu kritisieren, besteht eine beträchtliche gedankliche Spannung – so wie im eben notierten Fall die antireduktionistische Bemühung um die Realität der Freiheit die Aufmerksamkeit zwangsläufig vom archäologischen Bestreben ablenkte, das verwickelte Netz, in das sich der Mensch verstrickt hat, geduldig und methodisch ans Licht zu heben.

Man kann dies noch emphatischer sagen: Ein wahres Wort wird funktional unwahr, wenn es unter falschen Umständen gesprochen wird. Es wird dann zu einem Mittel der Verneinung, zu einer Form von Ideologie. Gegenüber einem psychologischen Determinismus zu behaupten, daß die menschliche Person im Besitz der Freiheit sei, ist zweifellos richtig und wahr. Und einem einzelnen Menschen zu sagen, er sei frei, zu wählen, kann für die betreffende Person in einem schwierigen Moment ihres Lebens eine Geste des Vertrauens und der Stärkung der Selbstsicherheit sein. Werden aber die genau gleichen Worte in einem anderen Moment gesprochen, so beweist man damit, daß man absolut kein Gefühl für das hat, was die betreffende Person in diesem Augenblick durchmacht. Und wenn sie abstrakt gesprochen werden, kommen sie vielleicht nur als eine leere Wahrheit daher, die der Wirklichkeit Hohn spricht – so wie die formell richtige Behauptung, daß sich in einer gewissen Gesellschaft sämtliche Personen der gleichen Rechte erfreuen, den Sachverhalt bemänteln kann, daß einige diese Rechte von wirtschaftlich privilegierten Positionen her ausüben können, während andere stark im Nachteil sind.

Somit stellen sich vielfache Forderungen. Und um zu wissen, welche Forderung in welchem Moment der Wirklichkeit entspricht, muß man unablässig eine konkrete, mitfühlende Wahrnehmungsfähigkeit ausüben.

3. *Der reale Reduktionismus*

Wie also können wir die jetzige Forderung an die Theologie wahrnehmen? Ich werde dazu abschließend ein paar Bemerkungen machen. Die

gewöhnliche Kritik hat richtig festgestellt, daß es bei Freud nicht bloß um eine Theorie geht. Die Psychoanalyse ist eine Bewegung und eine Institution; sie wirkt sich auf unsere Kultur aus. Und soweit sie ein verkürztes Bild unseres Ich vorlegt, trägt sie zur Schaffung einer eindimensionalen Gesellschaft bei.

Nun hat Victor Preller in bezug auf die Kultur unserer Zeit eine kluge Bemerkung gemacht. Er schreibt: «In der modernen Welt liegt eine Hauptquelle der Angst in der unterschwelligem Vermutung und Befürchtung, die Natur des Realen erschöpfe sich im menschlichen Geist. Zu beweisen, daß dies nicht der Fall ist – an der logischen Möglichkeit eines Gottes, der für uns sorgt, festzuhalten –, kommt einer psychologischen Rettung gleich.» Die Bemerkung nimmt den Reduktionismus so sehr ernst, daß sie zugeibt, daß selbst unser Wirklichkeitssinn beeinträchtigt worden ist. Zudem läßt sie verstehen, warum die populärpsychologischen Bewegungen trotz ihres Mangels an kritischer Tiefe einen solchen Anklang gefunden haben. Wegen der unterschwelligem Angst, daß die eindimensionale Welt einer kontrollierenden Technologie alles ist, wird schon der dürftigste Hinweis auf das Gegenteil, ja selbst eine Mystik des Joggings als eine subjektive, erfahrbare Befreiung empfunden.

Doch darin liegt eine große Gefahr. In einer Situation, in der es so dringlich ist, einen Transzendenzschimmer zu erhaschen, wird die theologische Aufgabe kurzgeschlossen. Die Theologie wird zum Laufburschen der Bejahung. Deshalb muß gesagt werden, daß eben deswegen, weil der Reduktionismus sich in allem so verheerend auswirkt, die Bedrohung nicht an den Hörnern angepackt werden kann. Wir können nicht einfach – wozu wir uns wegen der Dringlichkeit der zu leistenden Aufgabe gedrängt fühlen – ein wenig Raum für die Subjektivität, ein wenig Raum für Freiheit und Transzendenz aussparen, denn gerade eine solche Verlegung des Bereichs der Freiheit auf die eine Seite, des Bereichs der Fremdbestimmung auf die andere Seite – der dichterischen Sprache auf die eine, der sachlichen Sprache auf die andere Seite – schafft die eindimensionale Welt.

Das Phänomen der Verkümmern des Menschen ist allzu real, und wir selbst sind sogar in unseren Denkformen nicht davon ausgenommen. Aus diesem Grund kann man sich nicht mit ad-hoc-Maßnahmen oder Konvenienzallianzen

damit befassen. Am Ende kann man an die Sache nicht mit weniger herangehen als mit der Ganzheit der christlichen Geschichte von der Schöpfung bis zur Erlösung. Die Herausforderung der

Theologie durch die Psychologie ist letzten Endes die Forderung an die Theologie, das zu sein, was sie ist – in all ihrer positiven Fülle, in all ihrer kritischen Kraft.

¹ Dogmatik im Grundriß (Zollikon/Zürich 1947) 17.

² Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977).

³ Eine ausführlichere Diskussion würde die Art und Weise behandeln, in der eine komplexere Gestalt wie die Heideggers dieses Paradigma transzendiert.

⁴ Freud and Philosophy (New Haven/London 1970) 65.

⁵ Ebd. 457.

⁶ Zu einer analogen Kritik gegenüber Jürgen Habermas, dem anderen Hauptvertreter der späteren hermeneutischen Position, vgl. Russell Keat, *The Politics of Social Theory* (Chicago/Oxford 1981).

⁷ Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit (Frankfurt a.M. 1973).

⁸ Vgl. Russel Jacoby, *Social Amnesia* (Boston 1975) 4. 31. 65. Trotz seines polemischen Charakters, oder vielleicht gerade deswegen, ist das Werk Jacobys eine reiche Quelle kritischer Einsicht. Das vorliegende Argument wie manch anderes in diesem Aufsatz wird ausführlicher behandelt in: Walter Lowe, *Evil and the Unconscious* (im Druck bei Scholars Press, Chico, California).

⁹ *Divine Science and the Science of God* (Princeton 1967) 31.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

WALTER LOWE

1940 in Madison, Wisconsin, geboren. Studium der Theologie und der Philosophie. 1972 Doktorat in Religionswissenschaften an der Yale-Universität. Derzeit Professor für Systematische Theologie an der Emory-Universität in Atlanta, Georgia. Veröffentlichungen: *Mystery and the Unconscious: A Study in the Thought of Paul Ricœur* (Scarecrow Press, Metuchen, N.J., 1977); *Evil and the Unconscious* (erscheint demnächst bei Scholars Press, Chico, Ca.); außerdem Zeitschriftenartikel zu Themen der Christologie und der Psychoanalyse sowie zum Problem des Bösen. Anschrift: Emory University, Candler School of Theology, Atlanta, Georgia 30322, USA.

Don Browning

Die Entfremdung der Seelsorge von der Ethik

Die seelsorgerische Betreuung und Beratung in den Kirchen Nordamerikas – in den protestantischen ebenso wie in der katholischen – wurde in den letzten Jahrzehnten von zwei miteinander verbundenen kulturellen Trends geprägt: 1. dem wachsenden Einfluß «weltlicher» psychologischer Ansätze und 2. der zunehmenden Unabhängigkeit aller «helfenden Disziplinen»¹ von Moralphilosophie und Moraltheologie. Ebenso wie Psychiatrie, Sozialarbeit und alle möglichen Formen der Psychotherapie von Richtungen der modernen Psychologie abhängen – sei es die Psychoanalyse, der Ansatz Jungs, die humanistische Psychologie oder irgendeine Form des Behaviorismus – so beruft sich auch die seelsorgerische Betreuung und Beratung in Nordamerika in ansteigendem Maße auf diese Quellen. Hinzu

kommt, daß ebenso wie die «helfenden Disziplinen» – wie Psychiatrie und Sozialarbeit – seit einiger Zeit immer unabhängiger von jeder Begründung in der Moralphilosophie werden, so auch die seelsorgerische Betreuung und Beratung seit einigen Jahrzehnten immer autonom gegenüber Moraltheologie oder theologischer Ethik werden.

Es können mehrere Gründe angeführt werden, um die Wandlungen zu erklären, welche die Kirche (insbesondere die wichtigsten protestantischen Kirchen und bis zu einem gewissen Ausmaß auch die katholische Kirche) durchlaufen hat:

1. Die ergiebigste Erklärung ist soziologischer Natur. Der wachsende Pluralismus moderner Gesellschaften und die Multiplikation und Aufspaltung von «Plausibilitätsstrukturen» – in dem Sinne, wie Peter Berger diesen Terminus gebraucht – erschweren es jeder unserer größeren Institutionen (insbesondere der Kirche) immer mehr, eine überzeugende und weitgehend akzeptierte kohärente Perspektive von persönlicher Moral und Werten aufrechtzuerhalten². Ein Mittel, zu dem die Kirche gegriffen hat, um mit ihrer geschwächten Fähigkeit, Leben zu leiten, zu-