

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.

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

<sup>2</sup> Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977).

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

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

<sup>5</sup> Ebd. 457.

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> Negative Dialektik, Jargon der Eigentlichkeit (Frankfurt a.M. 1973).

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> *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»<sup>1</sup> 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 aufrechtzuerhalten<sup>2</sup>. Ein Mittel, zu dem die Kirche gegriffen hat, um mit ihrer geschwächten Fähigkeit, Leben zu leiten, zu-



rechtzukommen, besteht in der Veränderung ihrer Schwerpunktsetzung. Außer in konservativeren Kreisen versucht die Kirche heutzutage hauptsächlich, innige Beziehungen aufrechtzuerhalten, durch kommunikatives Wirken Anerkennung und Unterstützung zu geben und verwirrten, depressiven oder anderweitig gebrochenen Menschen zu helfen, einige Initiative und Kontrolle wiederzugewinnen, ohne dabei der spezifischen Moral oder geistlichen Ausrichtung ihres Lebenswandels zu viel Aufmerksamkeit zu widmen.

2. Die kirchliche Seelsorge und Beratung wird zutiefst von einer diagnostischen Voreingenommenheit beeinflusst, welche in den meisten zeitgenössischen psychologischen und psychotherapeutischen Theorien zu finden ist. Bei dieser Voreingenommenheit wird davon ausgegangen, daß Moralismus ein Hauptgrund, wenn nicht sogar der Hauptgrund von Gesundheitsproblemen geistiger Art in modernen Gesellschaften ist. Moralismus wird unterschiedlich definiert, aber in erster Linie scheint damit die willkürliche, vorschnelle oder zeitlich unangemessene Äußerung moralischer Appelle gemeint zu sein, welche normale menschliche Impulse, Interessen oder Bedürfnisse verdrängen oder hart unterdrücken. Freuds «strenges Überich», Jungs «Persona», Rogers' «Wertbedingungen» und Sullivans «starres Selbstsystem» sind allesamt Variationen dieses Themas. All dies hat die moderne Psychologie dazu gebracht, nicht nur blinden Überich-Diktaten im besonderen zu mißtrauen, sondern auch der Moralphilosophie, Moraltheologie und in der Tat allen Arten formaler Ethik im allgemeinen.

Dies hat weiterhin zu dem geführt, was Seward Hiltner «eduktive» Annäherung an Betreuung und Beratung nannte: Dabei versuchen Geistliche und Mitarbeiter pastoraler Beratungsdienste Menschen zu helfen, indem sie denjenigen, der Probleme hat, seine eigenen moralischen oder nicht-moralischen Rahmenbedingungen in die Beratungssituation einbringen lassen<sup>3</sup>. Diese Einstellung hat den wirklichen Vorteil, daß problembelasteten Menschen eine nichtbedrohliche Umgebung geboten wird, in der sie mit ihren Problemen fertig werden können, und daß Kirche und Geistliche in Kontakt mit den Menschen bleiben können, ohne dabei zuviel Verantwortung für deren tatsächlichen moralischen Lebenswandel zu tragen.

In der Tat bestehen wohl kaum Zweifel daran,

daß sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche im Bereich von Betreuung und Beratung in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts Probleme mit Moralismus hatten und zu einem gewissen Ausmaß immer noch haben. Der strenge und deduktive Charakter der Handbücher zur katholischen Moraltheologie wird inzwischen weithin zugegeben. Der moralisierende Charakter der protestantischen Ethik wurde mittlerweile ebenfalls deutlich gemacht. Jedoch sollten die Ausuferungen und Mängel einer moralischen Tradition zu bestimmten Zeitpunkten in der Geschichte nicht soweit überbewertet werden, daß daraus verallgemeinernde Argumente für die unter allen Umständen notwendige moralische Neutralität der helfenden Beziehungen abgeleitet werden; auch sollten sie nicht als Vorwand für die Fortführung der gegenwärtigen Entfremdung der kirchlichen Seelsorge und Beratung von Moraltheologie und theologischer Ethik benutzt werden.

Die Alternative besteht jedoch darin, noch einmal die Praktiken von seelsorgerischer Betreuung und Beratung mit Moraltheologie und theologischer Ethik zu verbinden; dies muß aber auf solche Art und Weise geschehen, daß einerseits die Exzesse des früheren Moralismus vermieden werden und andererseits die tatsächlichen Errungenschaften, die aufgrund der Einführung von psychologischen und dynamischen Gesichtspunkten in unsere helfenden Berufe (sowohl in die religiösen als auch in die weltlichen) gemacht worden sind, zu erhalten. Denn es sind in der Tat wirkliche Erfolge erzielt worden. Ich will drei dieser Fortschritte erwähnen, deren Verlust tragisch wäre.

① Von den «weltlichen» Richtungen der Psychologie haben wir gelernt, wie wichtig die zeitweilige Einstellung von moralischer Beurteilung für jede Art der Hilfeleistung ist. Soll einem anderen Menschen geholfen werden, besteht der erste Schritt im Aufbau einer Vertrauensbasis. Die verfrühte moralische Beurteilung verhindert unweigerlich die Entwicklung einer Vertrauensbeziehung. Aber die vorübergehende und heuristische Einstellung moralischer Beurteilung sollte nicht mit dem weiteren Ausschluß eines jeden moralischen Kontextes welcher Art auch immer von unseren betreuenden und beratenden Handlungen verwechselt werden.

② Wir haben ebenfalls von den zeitgenössischen Strömungen der Psychologie gelernt, auf welche Art und Weise unsere Freiheit von unse-



rer Entwicklungsgeschichte bestimmt wird. Wenn psychologische Ansätze, besonders der der psychoanalytischen Psychologie, mit der geeigneten philosophischen Grundlage versehen werden, lehren sie in Wahrheit nicht den totalen Determinismus des menschlichen Willens. Sie beschreiben eher den menschlichen Willen als zäh oder schwerfällig, um ein Konzept von Paul Ricœur zu benutzen<sup>4</sup>. Unser Wille oder Wollen ist ein konditionierter Wille, bestimmt von der einmaligen Geschichte der biologischen und sozialen Kräfte, welche jedes Individuum formen. Die Richtungen der «weltlichen» Psychologie haben uns mit wichtigem Handwerkszeug für die Analyse und das Verstehen der Schwerfälligkeit und Konditioniertheit des menschlichen Willens versorgt. Daher sind die Ansätze der modernen Psychologie, wenn sie richtig verstanden werden, Instrumente für die Steigerung der menschlichen Freiheit. Indem sie uns helfen, die Kräfte, die unsere Freiheit begrenzen, zu verstehen, ermöglichen sie uns, die tatsächliche Ausübung von Freiheit sorgfältiger und verständnisvoller zu maximieren.

3. Die Ansätze der zeitgenössischen Psychologie, insbesondere der Tiefenpsychologie, haben die dialektische Beziehung zwischen dem «Hoch» und dem «Tief» in der menschlichen Natur und Motivation aufgezeigt<sup>5</sup>. Mit diesen Metaphern verweise ich jeweils auf solche Strukturen, die mit Verstand, Moral, Vorstellungsvermögen (dem Hoch) verbunden sind und mit Instinkt, Bedürfnissen, Leidenschaft (dem Tief). Der Hauptanstoß der tiefenpsychologischen Ansätze (der späte Freud, Jung, Heinz Hartmann, Erik Erikson und die neuere «object-relation»-Schule) besteht darin, vorzuschlagen, daß gewisse höhere Anpassungsprozesse, die mit Erkenntnis, Intelligenz, Verallgemeinerung und Moral in Verbindung gebracht werden, nicht gut funktionieren können, ohne von den Anpassungsprozessen niederen Ranges, welche mit instinktiven Tendenzen und gewissen interpersonellen oder objektbezogenen Entwicklungslinien verbunden sind, von denen einige sehr früh im Leben gebildet werden, Daten zu erhalten<sup>6</sup>. Dies ist die tiefere Einsicht der Betonung der Therapie vom «Fühlen unserer Gefühle». Unsere Gefühle signalisieren uns nicht aus sich selbst heraus die Beschaffenheit des moralisch Guten oder Wahren. Aber unsere Gefühle geben uns Nahrung für die Gedanken, sie liefern Informationen für reflexive Prozesse.

Somit hat uns die zeitgenössische Psychologie bedeutsame Kenntnisse vermacht, die nicht verloren gehen dürfen bei dem erneuten Versuch, unsere praktischen Therapien mit Ethik zu verbinden. In meinem Buch *The Moral Context of Pastoral Care* (1976) und in der neueren Veröffentlichung *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of Psychology* (1980) habe ich einige zögernde Schritte unternommen in Richtung auf Überwindung der Entfremdung, welche sich zwischen Betreuung und Beratung (sowohl weltlicher als auch religiöser Art) und Ethik entwickelt hat<sup>7</sup>. In *The Moral Context of Pastoral Care* habe ich argumentiert, daß es bei jeder Art von Betreuung und Beratung – sowohl religiöser als auch säkularer Art – nicht nur einen moralischen Kontext geben sollte, sondern daß dieser Kontext außerdem in praktisch-moralischer Vernunft begründet sein sollte. Ich habe dargelegt, daß die christliche Religion mit ihrer engen Beziehung zur praktisch-moralischen Rationalität des Judentums des Midrasch und der rabbinischen Tradition auf der einen Seite und zur moralischen Rationalität des Platonismus und der Stoa auf der anderen Seite tatsächlich eine gewisse heilige Legitimation dafür lieferte, bei der Entwicklung ihrer Ethik auf moralische Rationalität zurückzugreifen<sup>8</sup>. Es wurde natürlich in der Tradition der katholischen Moraltheologie immer schon anerkannt, daß es im Bereich religiöser Ethik sowohl einen Platz für natürliche menschliche moralische Rationalität als auch für göttliche Offenbarung gibt und daß, wenn beide richtig verstanden und interpretiert werden, eine wirkliche Korrelation zwischen ihnen bestehen wird. Die protestantische Ethik war auf der anderen Seite immer schon weniger gewillt, der praktisch-moralischen Rationalität eine Rolle zuzugestehen, und hat im allgemeinen versucht, ihre Ethik in einer Art von deontologischer Theorie von einer ausdrücklichen göttlichen Weisung, die entweder in Form von Regeln oder von Gesetzen niedergelegt ist, zu verankern<sup>9</sup>. Demnach müßte sich rein theoretisch die traditionelle protestantische Ethik eher für Moralismus eignen als die katholische Ethik. Die katholische Ethik sollte besser als die traditionelle protestantische Ethik in der Lage sein, Gründe für ihre moralischen Positionen anzuführen, welche einige Überzeugungskraft in sich selbst haben sollten<sup>10</sup>. Obwohl eine begründete Ethik der Fallgrube des Moralismus besser entkommen müßte als die strengere Per-



spektive der göttlichen Weisung, kann sie dennoch dem Moralismus verfallen, wenn sie einige der Gesichtspunkte wie Zeitwahl, Entwicklungsgeschichte, psychologische Bereitschaft und Fähigkeit zur Freiheit übersieht.

Ich schlage nun vor, neue intellektuelle Anstrengungen zu unternehmen, um die Entfremdung der theologischen Ethik von seelsorgerischer Betreuung und Beratung zu überwinden. Bei diesen Bemühungen müßte versucht werden, eine rational und kritisch artikulierte theologische Ethik mit dynamischer Psychologie zu verbinden. Solch ein Programm wäre dann sogleich zu unterscheiden von dem Ruf nach einer engeren Beziehung zwischen Psychiatrie und Ethik, auf welchen man in den Arbeiten von Hobart Mowrer, William Glasser und John Drakeford stößt<sup>11</sup>. Ihr mangelndes Interesse an einer kritischen Ethik unterscheidet ihr Programm von dem meinen. Auf der anderen Seite ist mein Vorschlag ebenfalls anders als die simple vor-Freudsche Rückkehr zu einer strengen Moraltheologie oder einem theologisch-ethischen Gesichtspunkt. Ich schlage eine Rückkehr zur Ethik vor, nachdem ein Abstecher zur dynamischen Psychologie und ihrem verschärften Bewußtsein von den konkreten Bedürfnissen und den tatsächlichen Stadien der empirisch menschlichen Entwicklung gemacht wurde. Ich schlage die Rückkehr zu einer Ethik vor, die alle Formen von Betreuung und Beratung leiten soll, die jedoch stärker an dem orientiert sein soll, was Paul Ricœur «Archäologie des Subjekts» nennt<sup>12</sup>.

Aber wie kann eine theologisch-ethische Sichtweise der Person psychologische Dynamik berücksichtigen, ohne dabei die Integrität des normativen Gesichtspunktes zu verlieren? Auf den verbleibenden Seiten dieses Artikels möchte ich den Versuch unternehmen, diese Frage zu beantworten. Indem ich dies tue, werde ich eine Theorie praktisch-moralischer Rationalität darlegen, welche helfen könnte, den moralischen Kontext von seelsorgerischer Betreuung und Beratung aufzubauen. Dabei handelt es sich um etwas, das ich bereits in *The Moral Context of Pastoral Care* forderte, mit dessen Ausarbeitung ich aber bis vor kurzem warten mußte<sup>13</sup>.

### *Eine Theorie praktisch-moralischer Rationalität*

Bei dem nun Folgenden handelt es sich um einen kurzen Abriß einer revidierten korrelationalen

Theorie von praktisch moralischer Rationalität. Mit der Kennzeichnung revidierte korrelationale Methode beziehe ich mich auf die Bedeutung des theologischen Ansatzes, der in der Theologie von David Tracy und anderen entwickelt wurde. Ich wende diese Methode hier auf den Bereich religiöser Ethik an und entwickle sie auf eine Art, die einzigartig für mein eigenes theologisches Programm ist. Im allgemeinen versucht das Programm der revidierten Korrelation sowohl die Fragen als auch die Antworten, die aus verschiedenen Interpretationen der zentralen Aussagen christlichen Zeugnisses abgeleitet werden, mit den Fragen und Antworten, die implizit in den verschiedenen Interpretationen der normalen menschlichen Erfahrung enthalten sind, kritisch in Beziehung zu setzen. Die gleiche Methode auf die theologische Ethik angewendet, bedeutet ein kritisches Korrelieren einerseits der Normen menschlichen Handelns und menschlicher Erfüllung, wie sie sich in verschiedenen Interpretationen christlicher Tradition zeigen, und andererseits der Normen, die in verschiedenen Interpretationen der normalen menschlichen Erfahrung impliziert sind. Zu sagen, daß diese korrelationale Aufgabe kritisch zu sein hat, bedeutet, daß sie im wesentlichen öffentlich und philosophisch sein sollte. Sie sollte den Versuch unternehmen, den Glauben der Verstehbarkeit der Vernunft und dem öffentlichen Gespräch zugänglich zu machen.

In den folgenden Abschnitten will ich kurz mein Verständnis der fünf Ebenen praktisch-moralischer Rationalität darlegen. Ich werde im Anschluß daran einige Möglichkeiten vorschlagen, wie die dynamische Psychologie diese Ebenen auf solch eine Art und Weise in Beziehung setzen kann, daß die Entfremdung zwischen theologischer Ethik und seelsorgerischer Betreuung und Beratung überwunden wird.

Es gibt fünf Ebenen praktisch moralischer Rationalität: (1) eine metaphorische Ebene, (2) eine «obligationale» Ebene, (3) eine Bedürfnis-Wert-Ebene, (4) eine vorhersagbar-kontextuelle Ebene, (5) eine Regel-Rollen-Ebene. Die Aufgabe einer Moraltheologie oder theologischen Ethik besteht darin, zuerst eine Hermeneutik der Implikationen der christlichen Sache für diese fünf Ebenen durchzuführen und dann die Ergebnisse davon mit einer Interpretation der Implikationen für diese Ebenen der verschiedenen Interpretationen der normalen oder weltlichen Erfahrung kritisch zu korrelieren.



Die metaphorische Ebene moralischen Denkens ist in der Tat die grundlegendste. Gleichzeitig jedoch bestimmt sie nicht die Einzelheiten der anderen Ebenen. Die metaphorische Ebene versucht, Fragen zu beantworten wie: Welcher Art ist der äußerste (im Sinne von «entscheidendste») Erfahrungskontext, und welchen Einfluß hat er auf unser menschliches Handeln? Um diese Frage zu beantworten, greift man notgedrungen auf metaphorisches Denken zurück. Wir machen niemals greifbare sinnliche Erfahrungen dieses äußersten Kontextes, und um uns überhaupt darauf beziehen zu können, müssen wir uns der metaphorischen und symbolischen Sprache bedienen. Unsere einzelnen moralischen Entscheidungen finden niemals in einem Vakuum statt; sie kommen auch in einem größeren Kontext vor, den wir durch Metaphern interpretieren im Hinblick darauf, ob wir ihn insgesamt als warm oder kalt, indifferent oder ansprechend, vorhersehbar oder unberechenbar erfahren. Um alle unsere Befürchtungen bezüglich dieses äußersten Kontextes auszudrücken, müssen wir oft auf Erzählungen zurückgreifen, die unseren Grundmetaphern eine narrative und dramatische Struktur verleihen. Metaphern wie Gott ist die «Liebe» oder die Welt ist «erlösbar» beeinflussen unsere Theorien von Verpflichtung, aber sie bestimmen sie nicht in jeder Hinsicht. Im wesentlichen helfen sie uns, auf bestimmte Art und Weise das Leben und die Welt wahrzunehmen, zu würdigen und zu bewerten. Das hilft wiederum die Frage zu beantworten, ob das Leben sinnvoll ist und ob moralisches Handeln in diesem Leben möglich und lohnenswert ist.

Man erreicht die direktere obligationale Ebene der moralischen Rationalität nicht, bis man die spezifischen Positionen, welche die moralischen Maximen artikulieren, entdeckt. Man ist bei der obligationalen Ebene der moralischen Rationalität angelangt, wenn man eine Aussage wählt, von der man glaubt, daß sie das zusammenfaßt, was moralisch sein bedeutet, so wie Kants kategorischer Imperativ, der besagt: «Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte». Die goldene Regel und das zweite höchste Gebot («du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst») sind ebenfalls Aussagen von moralischen Verpflichtungen.

Wie ich bereits angedeutet habe, können verschiedene metaphorische Vorstellungen des äu-

ßersten Kontextes der Realität mit verschiedenen Theorien von Verpflichtung assoziiert werden; unsere Metaphern der Letztendlichkeit beeinflussen unsere Prinzipien der moralischen Verpflichtung, jedoch diktieren sie diese nicht notwendigerweise. Kants kategorischer Imperativ kann z. B. in ein buddhistisches, existentialistisches oder christliches Verständnis von letzter Realität eingebracht werden. Auf der anderen Seite würde das umfassende Verständnis darüber, wie Kants Prinzip tatsächlich funktionieren würde – ob es z. B. irgendwelche Interessen im Hinblick auf Forderungen der zukünftigen Generationen nach sich ziehen würde –, eindeutig unterschiedlich ausfallen, je nachdem welcher Raster von Metaphern von einer bestimmten Gemeinschaft benutzt wird.

Das weitreichendste Einzelprinzip der Verpflichtung ist meiner Meinung nach mit dem Kantschen kategorischen Imperativ und dessen ausdrucksstarker Neuformulierung in John Rawls Prinzip der Unvoreingenommenheit («principle of impartiality») assoziiert. Kürzlich wurde diese Tradition von Ronald Green in seinem Buch *Religious Reason*<sup>14</sup> eindrucksvoll in die religiöse Ethik eingeführt. Es handelt sich im wesentlichen um ein deontologisches Prinzip (im engeren Sinne dieses Wortes), d. h. man kommt zu seinem Verständnis des Richtigen oder moralisch Verpflichtenden nicht in bezug auf die Handlung oder Handlungen, die die größte Menge von Gut oder Böse produzieren, so wie dies die Teleologen tun<sup>15</sup>. Man fragt vielmehr danach, was recht oder fair ist, wenn die von der Entscheidung betroffenen Parteien unvoreingenommen oder blind gegenüber den besonderen Vorteilen sind, die eine Entscheidung ihnen bringen könnte. Es ist ein Prinzip, welches der Grundbedeutung der Goldenen Regel und dem Prinzip der Nächstenliebe sehr nahe steht, wenn es nicht sogar damit identisch ist, wie Green und andere deutlich gemacht haben<sup>16</sup>.

Ich möchte kurz ausführen, was ich unter den drei anderen Ebenen der moralischen Rationalität verstehe, bevor ich mich der dynamischen Psychologie zuwende und illustriere, wie sie mit dieser Theorie von Ethik in Verbindung steht. Obwohl das Kant-Rawls-Prinzip der Verpflichtung den teleologischen Prinzipien wie den ethisch-egoistischen oder den utilitaristischen Sichtweisen überlegen ist, kann es nicht wirklich ganz ausgeführt werden ohne einen Bezug zu



einer Theorie von nicht-moralischen Bedürfnissen, Gütern und Werten. Welches sind die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse und Interessen – wie z. B. Nahrung, Wasser, Sexualität, menschliche Verbindungen, Identität, Sicherheit, Selbstverwirklichung, Fortpflanzung usw. –, welche eine gerechte und gleichgewichtige Verteilung verdienen? Dies ist die dritte Ebene der moralischen Rationalität – die sogenannte Bedürfnis-Wert-Ebene. Auf dieser Ebene kann die Psychologie mit ihrer Erforschung menschlicher Motivationen und Bedürfnisse einen direkten und unentbehrlichen Beitrag zur Ethik leisten, sogar zur religiösen Ethik. Die Psychologie ist jedoch nicht die einzige Disziplin, die dies vermag; die Biologie (insbesondere die Sozialbiologie) kann uns dabei behilflich sein, fundamentale menschliche Bedürfnisse und Tendenzen zu identifizieren. Der ethische Gesichtspunkt besagt nicht, daß alle Tendenzen und Bedürfnisse gut sind und deshalb aktualisiert werden sollten; aber selbst Rawls' Prinzip der Gerechtigkeit und Fairneß erfordert letzten Endes irgendeine Theorie über unsere Grundtendenzen, so daß gerechte Entscheidungen dahingehend getroffen werden können, welche von ihnen fair und harmonisch miteinander in Einklang gebracht werden können.

Schließlich müssen unsere menschlichen Bedürfnisse – selbst wenn fair und unparteiisch für sie Sorge getragen werden muß – in bestimmten Situationen und bestimmten Umgebungen untergebracht werden, welche immer zusätzliche Zwänge setzen im Hinblick darauf, welche Güter gerecht miteinander in Einklang gebracht werden können. Aus diesem Grunde braucht die moralische Rationalität Disziplinen, die helfen, die Möglichkeiten der verschiedenen Kontexte zu interpretieren, und welche die vermutlichen Ergebnisse der verschiedenen Handlungsstränge vorhersagen. Die Psychologie ist eine unter vielen empirisch ausgerichteten Disziplinen, die der theologischen Ethik bei dieser Ebene der moralischen Rationalität Hilfestellung leisten können. Diese vierte Ebene der moralischen Rationalität ist die kontextuell-vorhersagende Ebene. Die fünfte und letzte Ebene bezeichne ich als Regel-Rollen-Ebene. Wenn wir die vier vorhergehenden Ebenen der Beurteilung durchlaufen haben, erzeugen wir schließlich spezifische Regeln, die unsere Handlungen in bestimmten Situationen und bestimmten Rollen leiten, welche wir in den sozialen Systemen, die unser Leben organisieren,

annehmen, wobei die Rollen wiederum selbst von Regeln bestimmt werden. Die Psychologie vermag auch auf dieser Ebene eine Rolle zu spielen; denn die Psychologie mit ihren Theorien über menschliche Bedürfnisse, Motivationen und Grundtendenzen hilft uns zu verstehen, welche Bedürfnisse befriedigt werden und welche den verschiedenen Regeln und Rollen, die unser Leben leiten und binden, geopfert werden.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die Psychologie auf zweierlei Arten Beziehungen zu der Sichtweise moralischer Rationalität herstellen kann: 1. Sie kann dabei helfen, zu applikativen Urteilen zu kommen über den Standort von Menschen, über ihre Bereitschaft, einen bestimmten moralischen Gesichtspunkt zu ergreifen und dementsprechend zu leben, und über die psychologischen Blockierungen und Hindernisse, die verhindern, daß sie in eine für sie ganz angenehme moralische Erwartungshaltung hineinwachsen; 2. kann sie grundlegend die dritte Ebene (Bedürfnis-Wert-Ebene) mit ganz wesentlichen Informationen versehen, indem sie uns hilft, die Natur und Hierarchie unserer zentralen Tendenzen und Bedürfnisse zu bestimmen. Der erste oder applikative Gesichtspunkt der Beziehung von Psychologie zur Ethik hilft im wesentlichen dabei, den Prozeß der In-Beziehung-Setzung unserer moralischen Rationalität zu verschiedenen Situationen und verschiedenen Menschen unterschiedlicher Entwicklungsstufen zu informieren. Die zweite Methode macht psychologische Informationen (oder zumindest intuitive Urteile, welche zu gleichen Einsichten führen) unverzichtbar für den substantiellen Kern moralischer Reflexion.

Der erste applikative oder prozessive Weg der Verbindung von Psychologie und theologischer Ethik führt weit bei der Überwindung von Moralismus. Es ist z. B. möglich, eine psychologische Analyse der Auswirkungen verschiedener der fünf Ebenen, die ich skizzierte, durchzuführen und dadurch zu erkennen, inwieweit Individuen in der Lage sind, mit verschiedenen moralischen Ansprüchen fertig zu werden. Wir können z. B. die psychologischen Auswirkungen der verschiedenen Metaphern des Letzten analysieren und bestimmen, wie sie die Handlungsfähigkeit der Menschen fördern oder behindern. William James hat auf diese Art und Weise mechanistische, monistische, mystische und theistische Metaphern untersucht, wobei er versuchte, psychologisch zu erkennen, ob sie dazu geeignet



sind, einen Sinn für persönliche Tätigkeit hervorzurufen – den Sinn, daß man in einer Welt lebt, in der freies und verantwortliches Handeln möglich ist. James kam zu dem Urteil, daß das psychologische Resultat monistischer Metaphern die Suggestierung von Sicherheit ist, jedoch nicht von einer gesteigerten Aktivität; daß mechanistische Metaphern weder Sicherheit noch Freiheit hervorrufen, daß theistische Metaphern nur in begrenztem Maße Sicherheit bewirken, jedoch einen stark erhöhten Sinn für Aktivität und Verantwortlichkeit; schließlich daß mystische Metaphern doppeldeutig sind, je nachdem ob sie monistisch oder theistisch aufgefaßt werden<sup>17</sup>.

Die psychoanalytische Psychologie der Religion, besonders die neue Veröffentlichung von Rizzutto, besitzt die wirkungsvolle Fähigkeit, die idiosynkratische Bedeutung zu erkennen, die Symbole wie Vater, Mutter oder Liebe – und zwar in der Art, wie man sie auf Gott anwenden könnte – für Einzelne haben<sup>18</sup>. Selbstverständlich beweisen diese psychologischen Analysen der Auswirkungen verschiedener religiöser Metaphern weder ob sie richtig noch ob sie falsch sind, aber sie vermitteln uns ein verschärftes Bewußtsein von der psychologischen Bedeutung unserer Metaphern. Dieses Bewußtsein hilft uns, Moralismus zu überwinden; dadurch werden wir sensibler und genauer bei unseren Kommunikationen und toleranter im Hinblick auf die Ausmaße von Mißverständnissen und deren Gründen. Dies ist bedeutsam für die Kommunikation der Kirche im allgemeinen, und es ist sicherlich wichtig für Kommunikationen von Betreuung und Beratung in jedem Kontext, sei er religiös oder weltlich.

Aber auf der obligationalen Ebene kann ein noch deutlicherer Fall der applikativen Rolle der Psychologie aufgezeigt werden. So haben z. B. die Forschungsarbeiten von Lawrence Kohlberg geholfen, eine Skala der Stadien der Moralentwicklung aufzustellen. Er entdeckte sechs Stufen der Moralentwicklung, wobei die höchste Stufe die Merkmale des Kant-Rawls-Verständnisses der universalen Unparteilichkeit aufweist, die wir oben erörtert haben<sup>19</sup>. Er findet diese Stufen unveränderlich und strukturmäßig definierbar wie folgt: zunächst eine Stufe der Orientierung an Bestrafung, dann eine Stufe des instrumentellen Hedonismus, eine Stufe interpersoneller Übereinstimmungen (oder «braver Junge – braves Mädchen»), eine Stufe der Systemkonformität («law and order»), eine Stufe der Befürwor-

tung des sozialen Kontraktes und schließlich eine universalistische Stufe. Aber vom Standpunkt dieses Artikels aus gesehen ist der großartigste Punkt von Kohlbergs Forschungsergebnissen seine Feststellung, daß Menschen, die auf niederen Stufen moralischer Urteilsfähigkeit stehen, nur dann wachsen können, wenn an sie moralische Anforderungen gestellt werden, die gerade ein wenig über der Ebene liegen, auf der sie sich selbst befinden; Menschen auf Stufe zwei könnten in der Lage sein, Anforderungen der dritten Stufe zu verstehen, aber vermutlich nicht diejenigen der Stufen fünf und sechs. Dies beinhaltet offensichtlich Implikationen für die Förderung einer Moralentwicklung. Wenn man Kinder oder Erwachsene, die auf niedrigen moralischen Stufen stehen, mit unqualifizierten universalistischen Forderungen konfrontiert, so könnte dies der Gipfel von Moralismus sein. Das bedeutet keineswegs, daß wir nicht wollen, daß Menschen sich auf die universalistischere moralische Urteilsfähigkeit hinentwickeln, aber um dies zu erreichen, müssen diese Forderungen eventuell vorübergehend ausgeklammert werden, und statt dessen müssen die Menschen mit Anforderungen konfrontiert werden, die näher am Bereich ihrer eigenen Entwicklungsstufe liegen. Genau dies macht einen Großteil dessen aus, was in der Psychotherapie geschieht. Gene Abroms argumentierte, daß die Psychotherapie nicht neutral ist, daß sie sich vielmehr dynamische Einsichten zu Nutze macht, um Konflikte abzuschwächen und den Patienten zu befreien, um einen besseren Gebrauch der Anforderungen zu machen, die der Therapeut von Stufen der moralischen Urteilsfähigkeit stellt, die nur ein bißchen über dem stehen, wo sich der Patient mit seinem eigenen moralischen Denken befindet. Eine solche Präzisierung könnte dabei helfen, den Moralismus zu überwinden, aber dadurch wird die Psychotherapie nicht zum weniger moralischen Prozeß<sup>20</sup>.

Zeit und Umfang dieses Artikels erlauben mir nicht, die Diskussion der applikativen Bedeutung der Psychologie für die anderen drei Ebenen der moralischen Rationalität im Detail auszuführen. Ich habe in der obigen Diskussion bereits die Rolle der Psychologie im Hinblick auf die Ebenen drei und vier angesprochen, d. h. ihre Rolle besteht darin, daß sie Kontexte analysiert und Vorhersagen macht sowie in der Aufgabe, die spezifischen psychologischen Auswirkungen der verschiedenen Regeln und Rollen zu analysieren.



Noch wichtiger als die applikative Rolle der Psychologie, womit sie bei der Überwindung von Moralismus Hilfe leistet, ist jedoch die noch wesentlichere Art und Weise, wie sie der dritten Ebene Informationen liefern kann. Die Psychologie hilft uns, unsere zentralen Bedürfnisse und menschlichen Tendenzen darzustellen und zu beurteilen. Nicht alle unsere menschlichen Tendenzen sind zentral; bei einigen handelt es sich um relativ unwichtige Bedürfnisse und Wünsche. Und tatsächlich sind einige unserer zentraleren Tendenzen nicht immer ohne weiteres miteinander zu vereinbaren, so wie z. B. das Bedürfnis nach Sicherheit auf der einen Seite und das nach Unabhängigkeit auf der anderen.

Menschliche Bedürfnisse und Tendenzen sind für sich genommen weder moralisch noch unmoralisch. Aber genau dies ist die Aufgabe der Ethik: menschliche Bedürfnisse gerecht und unparteiisch zu aktualisieren und zu harmonisieren. Um dies zu tun, werden einige beschnitten, einige unterdrückt und einige so organisiert, daß

<sup>1</sup> Mit «helfenden Disziplinen» sind hier alle Disziplinen gemeint, die in irgendeiner Form dem Menschen Hilfeleistung bieten, sei es in Form von medizinischer oder sozialer Hilfe oder auch in Form von seelsorgerischer Beratung (Anmerkung der Übersetzerin).

<sup>2</sup> Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York 1967) 126–153.

<sup>3</sup> Seward Hiltner, *Preface to Pastoral Theology* (Nashville 1958) 151–161.

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil* (New York 1967) 335–345.

<sup>5</sup> Zur Entwicklung dieses Gedankens von «Hoch» und «Tief» vgl. Don Browning, *Generative Man: Psychoanalytic Perspective* (New York 1975) 147.

<sup>6</sup> Nach meiner Überzeugung drückt Heinz Hartmann dies in seinem Buch «Ego Psychology and the Problem of Adaptation» (New York 1958) 74–79 aus.

<sup>7</sup> Don Browning, *The Moral Context of Pastoral Care* (Philadelphia 1976); *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of Psychology* (Lewisburg 1980).

<sup>8</sup> *The Moral Context of Pastoral Care*, 46, 91–115.

<sup>9</sup> Zur Diskussion von einigen Unterschieden zwischen protestantischer und katholischer Ethik vgl. James Gustafson, *Protestant and Catholic Ethics* (Chicago 1978).

<sup>10</sup> AaO. 30–59.

<sup>11</sup> O. Hobart Mowrer, *The Crisis in Psychiatry and Religion* (New York 1961) und: *The New Group Therapy* (New York 1964); William Glasser, *Reality Therapy* (New York 1965); John Drakeford, *Integrity Therapy* (Nashville 1967).

<sup>12</sup> Paul Ricœur, *Freud and Philosophy* (New Haven 1970) 439.

<sup>13</sup> Zur vollständigeren Darstellung des nun Folgenden vgl. meinen demnächst erscheinenden Artikel «Psychology as Religio-Ethical Thinking» sowie mein bald erscheinendes Buch «Religious Ethics and Pastoral Care» (1983).

sie andere nicht gefährden und zerstören. Wenn die theologische Ethik als im Dienste der menschlichen Bedürfnisse stehend gesehen wird – ich wage zu behaupten, daß dies zumindest vermutlich in der katholischen Tradition so sein sollte –, läuft sie weit weniger Gefahr, als moralistisch aufgefaßt zu werden. Aufgrund dessen, was die Psychologie zur Beurteilung auf Ebene drei beitragen kann, kann sie einen Beitrag zur Überwindung der Tendenz hin zum Moralismus in der Moraltheologie und in der theologischen Ethik leisten. Die Zukunft der seelsorgerischen Betreuung und Beratung sowohl in katholischen als auch in protestantischen Kreisen in Nordamerika und anderswo muß in erneuten intellektuellen Anstengungen gefunden werden, die gegenwärtige Entfremdung von religiöser Ethik und Richtungen der psychotherapeutischen Psychologie zu überwinden. Dieses Diktum ist, so meine ich, ebenso wichtig für alle sogenannten Formen weltlicher Betreuung und Beratung, wo immer sie existieren.

<sup>14</sup> Ronald Green, *Religious Reason* (New York 1978).

<sup>15</sup> William Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs 1973) 14–16.

<sup>16</sup> Green, *Religious Reason*, 130–131.

<sup>17</sup> Zu einer vollständigeren Revision von James' kritischer Psychologie der Religion dieser Metaphern vgl. meinen Artikel «William James's Philosophy of Mysticism»: *Journal of Religion* (Januar 1979) 56–70 und «Pluralism and Personality», 237–267.

<sup>18</sup> Ava-Maria Rittuto, *The Birth of the Living God* (Chicago 1979).

<sup>19</sup> Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development* (New York 1971).

<sup>20</sup> Gene Abroms, *The Place of Values in Psychotherapy: Journal of Marriage and Family Counseling* (Oktober 1978) 3–17.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

## DON BROWNING

1934 geboren. 1952 Ordination zum Pfarramt in der «Christian Church» («Disciples of Christ»). Nach dem Studium der Theologie und der Psychologie 1964 Doktorat an der Divinity School der Universität Chicago. Seit 1977 Professor für Religion und Psychologische Studien an der Universität Chicago. Veröffentlichungen: *Atonement and Psychotherapy* (Westminster Press, Philadelphia 1966); *Generative Man: Society and Good Man in Philip Rieff, Norman Brown, Erich Fromm, and Erik Erikson* (Westminster Press, Philadelphia 1973); *The Moral Context of Care* (Westminster Press, Philadelphia 1976); *Pluralism and Personality* (Bucknell University Press, Lewisburg 1980); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zu Fragen der Psychologie und der Seelsorge. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.