

HANS-GÜNTER HEIMBROCK

BEMERKUNGEN ZUR THEOLOGISCHEN REZEPTION DER PSYCHOANALYTISCHEN  
GEWISSENSLEHRE

## 1 Einleitung

Theologisches Denken hat sich im Verlauf seiner Geschichte immer auch auf außertheologische Theoriebildung bezogen - zu dieser Binsenweisheit trägt die gegenwärtige intensive Bezugnahme auf die Humanwissenschaften wie Pädagogik, Soziologie und Psychologie eine keinesfalls außergewöhnliche Illustration bei. Allerdings wird man dabei den Verdacht nicht los, daß dies immer noch sehr viel unbefangener und bereitwilliger dort geschieht, wo es um praktisches Handeln der Kirche geht, als da, wo "streng theologisch" reflektiert werden soll. So unverzichtbar sich für die pastorale und pädagogische Umsetzung des Evangeliums Einsichten etwa von Gesprächspsychotherapie oder Motivationsforschung erweisen, so zurückhaltend bleibt - zumindest hierzulande - die Theologie bezüglich der Frage, wie und wo denn außertheologische Denkmodelle, Hypothesen und Forschungsansätze für die theologische Theoriebildung selbst von Relevanz seien. Eine gewisse ängstliche Befangenheit im Dialog mit anderen Wissenschaften ist nicht zu übersehen. Nun gilt es aber sicher nicht für alle universitären Partner. Kein ernstzunehmender Theologe der Gegenwart wird etwa noch die theologische Bedeutung von Philosophie und historischer Forschung leugnen wollen.

Und doch hat sich, wie wir wissen, die Öffnung der Theologie gegenüber der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert nicht ohne zähes Ringen und trotziges Beharren vollzogen.

Vergleichen wir damit den gegenwärtigen Streit um die Bedeutung psychologischer Einsichten für die Interpretation des christlichen Glaubens, dann ist zur Stunde ein tragfähiger Konsens noch nicht in Sicht.

Um hier einen kleinen Schritt weiter zu kommen, möchte ich im folgenden einen Ausschnitt dessen betrachten, was man den Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse nennt. Das Augenmerk meiner Überlegungen richtet sich darauf, wie im Kontext theologischer Beiträge die psychoanalytische Theoriebildung zum Thema 'Gewissen' verortet wird. Die Wahl dieses Beispiels be-



darf angesichts der Wichtigkeit des Themas in den Traditionen katholischer wie protestantischer Theologie kaum einer näheren Begründung, denkt man an Augustin, Thomas v. Aquin oder Martin Luther. Und nimmt man den Beitrag der Psychoanalyse ernst, dann - so wird sich zeigen - ist es allerhöchste Zeit, sich auf dieses Problem zu konzentrieren. Denn es gilt hier, einem unverantwortlichen Anachronismus im theologischen Denken abzuwehren. Schließlich macht ein weiterer Umstand die Diskussion gerade dieses Beispiels besonders dringlich: auch wenn theologische Rede sich explizit dagegen wehrt, zu "psychologisieren", bleibt unbestreitbar, daß sie beim Thema Gewissen auch seelische Phänomene und Prozesse mitbeschreibt. Sie ist hier unausweichlich immer zugleich 'Theorie der Innenwelt', betreibt eine implizite Psychologie - ob sie das wahrhaben will oder nicht.

Seit der Etablierung der Psychologie als wissenschaftlicher Disziplin am Ende des 19. Jahrhunderts liegt nun freilich eine ganze Reihe von expliziten Theorien des Seelenlebens vor. Solche Konkurrenz der Erkenntnisse kann eine theologische Theorie des Gewissens mit dem Hinweis auf das 'proprium' unterdrücken. Sie kann aber auch danach fragen, welcher theologische Erkenntnisfortschritt sich aus einer zunächst fremden Betrachtungsweise ergibt. Eine Ermutigung, dabei zunächst einmal die Psychoanalyse als psychologischen Partner heranzuziehen, liegt unter anderem darin begründet, daß Freud - im Gegensatz zu Jung und Frankl - die alte und heute noch populäre Anschauung vom Gewissen als 'vox dei' mit gleicher Vehemenz bestritten und widerlegt hat, wie dies zumindest eine an reformatorischen Einsichten orientierte Theologie auf ihre Weise immer wieder getan hat.

## 2 Zur theologischen Gewissenslehre

Wirft man einen Blick auf die neuere theologische Literatur zum Thema 'Gewissen', so findet man in fast allen Beiträgen die mehr oder weniger umfangreiche Bezugnahme auf psychoanalytisches Denken. Dabei fällt es allerdings nicht eben leicht, die einzelnen Stimmen unter übergeordneten Gesichtspunkten zu diskutieren, reicht doch das Spektrum der Möglichkeiten, wie man von der Psychoanalyse Gebrauch macht, außerordentlich weit. Man findet einerseits zurückhaltende Urteile wie "die Behauptung, daß



die Tiefenpsychologie nichts zur Bestimmung des Religiösen am Gewissen...beizutragen vermag".<sup>1</sup> Im deutlichen Kontrast dazu liest man bei einem anderen Autor: "Auch für mein theologisches Urteil ist das Über-Ich ein Organ, mit dem Gott den Menschen für das Leben in Gruppen ausgerüstet hat."<sup>2</sup> Um nun wenigstens einige grundlegende Tendenzen des theologischen Umgangs mit der einschlägigen psychoanalytischen Lehre auszumachen, erlaube ich mir, die Vielfalt der Ansätze probeweise auf zwei Modelle zu reduzieren: dabei könnte man das eine als 'religionskritisch', das andere als 'theologiekritisch' bezeichnen.

Religionskritik: das Über-Ich als Zerrbild des Gewissens im  
Lichte des Evangeliums

Während die wissenschaftliche Debatte der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sich von Freuds Lehren kaum theologischen Erkenntnisfortschritt versprach, dort allein "das sexualistische Menschenbild"<sup>3</sup> zu erkennen vermochte, welches alle höheren sittlichen Werte untergrub, ist im Blick auf die Gegenwart eine Wandlung zu verzeichnen. Das Feld beherrschen nicht allein Urteile wie jenes von B. Häring, welcher Freuds Anschauungen noch prinzipiell zu den "abwegigen, entwicklungsgeschichtlichen Gewissenstheorien" zählte.<sup>4</sup> Viele Theologen akzeptieren es inzwischen gern und bereitwillig, daß die Psychoanalyse zur präziseren Beschreibung der Genese und Funktionsweise des Gewissens als psychischer Instanz wertvolle Aufklärungsarbeit geleistet hat. Die generelle Absage von einst hat einer differenzierten Lesart und Beurteilung Platz gemacht. Und dabei gibt man weithin zu, daß Freud mit der Entwicklung seines psychotherapeutischen Ansatzes eine fachliche Kompetenz beanspruchen kann, die ihm nur blinde Arroganz absprechen könnte. Auch bezüglich des psychoanalytischen Denkmodells vom Über-Ich gilt, daß hier wissenschaftliche Hypothesen formuliert sind, "die

1 R. Mokrosch, Das religiöse Gewissen, Stuttgart 1979, 105.

2 W. Neidhardt in: W. Neidhardt/H. Ott, Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977, 225. Auch M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube, in: ZThK 77 (1980) 325-344, läßt sich in seinen ethischen Überlegungen in prinzipieller Hinsicht durch Freuds Analyse nicht beirren.

3 So E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, 25.

4 B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg 1954, Bd. I, 184.



vom Theologen schlicht Einsicht und Lernen verlangen".<sup>5</sup>

Aber die von Freud aufgedeckten psychischen Eigenarten des Gewissens scheinen in diesem Typus der theologischen Rezeption der Psychoanalyse auch darüber hinaus von großer Bedeutung. Denn man erkennt vielfältige Parallelen zur eigenen traditionellen theologischen Interpretation des Gewissens.

"Das aus Angst geborene Kontrollinstanzgewissen Freuds spiegelt in frappierender Weise den Schlechte-Gewissens-Zustand bei Luther wider: Freuds Sätze über die Hypertrophe, fast krankhafte Schuldeinimpfung, Selbstbestrafung und Widergutmachungsforderung des Gewissens hätten geradezu aus Luthers Feder stammen können."<sup>6</sup>

Mit großer Freude konstatiert man, daß beide Eigenschaften zu ihrer unterschiedlichen Theoriesprache gleiche Phänomene im Blick haben. "Freuds Analysen konnten auf einem bisher kaum erforschten Gebiet Phänomene der Gesetzmäßigkeit, von der Paulus Röm 7 spricht, in eindrücklicher Weise illustrieren und die Grenzen bloß moralischer Möglichkeiten aufzeigen."<sup>7</sup> Und ähnlich Mokrosch: "Luthers geängstetes und Freuds hypertrophes Gewissen weisen unüberbietbare Gemeinsamkeiten auf".<sup>8</sup> Der psychoanalytischen Begrifflichkeit wird damit bescheinigt, daß sie zumindest eine wichtige 'Illustration' der Gewissensqualen und Schuldängste beizubringen in der Lage ist, welche etwa in der Theologie Luthers als die Situation der 'Anfechtung' bezeichnet wurde. Und insofern gerade innerhalb des neuzeitlichen Protestantismus eine faktische Religiosität nachzuweisen ist,<sup>9</sup> die glaubte, als Fundament des Glaubens solche Gewissens- und Schuldbetonung absichtlich erzeugen zu müssen, gilt der Dank des Theologen gegenüber dem psychoanalytischen Kritiker der Gewissensreligion. "So wird...die humanwissenschaftliche Betrachtungsweise...für die Theologie zu einer Hilfe, zu einem hilfreichen Impuls, um Irrwege christlichen Verhaltens und

5 Chr. Frey, Arbeitsbuch Anthropologie, Stuttgart 1979, 154.

6 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 98.

7 W. Kreck, Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 175. Vgl. ähnlich auch ders., Grundfragen der Dogmatik, München 1970, 309.

8 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 99.

9 Vgl. O. Pfister, Das Christentum und die Angst, Olten <sup>2</sup>1975, sowie Th. Bovet, Die Angst vor dem lebendigen Gott, Tübingen 1950.



Denkens zu überwinden und ihre eigenste Sache neu und biblischer zu sagen."<sup>10</sup>

Festzuhalten bleibt dabei jedoch eine spezifische Rollenverteilung zwischen beiden Theorien zum Gewissen. Auf eine Kurzformel gebracht lautet diese etwa so: Freuds Über-Ich beschreibt allein das 'schlechte Gewissen' des Christen, davon abzusetzen ist dann theologisch das im Licht des Evangeliums getröstete Gewissen. Die aus der Perspektive des Freudschen Über-Ich sichtbar werdende und zu kritisierende Praxis ist "in Tat und Wahrheit ein Zerrbild des eigentlich Christlichen ...Im Geiste Christi kann das christlich verstandene Gewissen kein Über-Ich sein, das den Menschen knechtet, und das christliche Verständnis der Sünde müßte durch vertiefte theologische Besinnung von den Elementen der Über-Ich-Angst gereinigt werden, die sich im Lauf der Zeiten um diesen Begriff kristallisiert haben".<sup>11</sup>

Genau dieser Rollenverteilung folgt auch die oben angeführte Behauptung von Mokrosch, "daß die Tiefenpsychologie nichts zur Bestimmung des Religiösen am Gewissen, wohl aber zur Analyse eines normativen, nach Befreiung verlangenden Gewissen beizutragen vermag".<sup>12</sup>

Hinter dieser Aufgabenverteilung auf Psychoanalyse und Theologie in Kritik psychischer Pathologie hier und Artikulation des "ursprünglich Christlichen"<sup>13</sup> da steht zum einen die Einsicht, daß Freud sowohl bezüglich seiner psychotherapeutischen Arbeit als auch bezüglich seiner Deutung von Religion den Ausgang immer wieder bei pathologischen Erscheinungen nahm. Und diese Position folgt zum anderen oftmals der bekannten theologischen Polarisierung von 'Religion' und 'Glaube' aus der dialektischen Theologie im Gefolge Karl Barths. Insofern wird man ihr also das Durchhalten legitimer psychologischer wie theologischer Erkenntnisinteressen kaum absprechen können. Beide Motive haben sich, wie Jürgen Moltmann demonstriert hat<sup>14</sup>, als recht

---

10 H. Ott, in: Neidhardt/Ott (s.o. Anm. 2), 211.

11 Ders., ebd. 210.

12 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 105.

13 Ott (s.o. Anm. 10), 210.

14 Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, bes. Kap. VII.



gut vermittelbar erwiesen.

Problematisch erscheint freilich die Kehrseite dieser theologischen Rezeption der Psychoanalyse beim Thema Gewissen an anderer Stelle. Denn sie akzeptiert, wenn man genauer hinsieht, eigentlich nur die Hälfte der psychoanalytischen Über-Ich-Theorie. Daß mit Hilfe dieses Modells sehr eindrücklich die Entstehung und die psychischen Folgen eines überstrengen Gewissens im neurotischen Konflikt zur Darstellung gebracht werden kann, das wird festgehalten. Unterschlagen wird jedoch dabei die ebenso wichtige Einsicht in die Unverzichtbarkeit eines intakten Über-Ichs für die soziale Handlungsfähigkeit des Individuums, zumindest in einer Etappe seiner Sozialisation. Diese Tendenz drückt sich bei Mokrosch etwa darin aus, daß er Freuds Gewissensanschauung apostrophiert "als triebverzichtendes Angstkontrollgewissen, das vom Ich Triebverzicht, Schuldbewußtsein und Selbstbestrafung fordert, um auf diese Weise seine Angst unter Kontrolle zu bringen."<sup>15</sup>

Auf einer Linie damit liegt jene interpretatorische Strategie, welche zwischen 'Über-Ich' und 'Gewissen' zu differenzieren vorgibt, dabei aber beide Begriffe einfach auseinandernimmt.

"Die Psychoanalyse identifiziert das Über-Ich fälschlich mit dem reifen eigentlichen Gewissen."<sup>16</sup> Auch Günter Biemer folgt schließlich dieser Logik und resumiert, "daß Freud in seinem Gewissensverständnis nur einen Teil des Phänomens verstanden hat."<sup>17</sup> Nun scheint vielen zunächst dialogbereiten Theologen auch das Instrument zur Hand, mit dem man die psychoanalytische Theorie relativieren kann. Gleichsam in alte philosophische Schneckenhäuser sich zurückziehend wird jetzt grundsätzlich argumentiert:

die Psychoanalyse ist von ihrem Ansatz her in methodologischer Hinsicht allein zu funktionalistischer Gewissenserklärung in der Lage,<sup>18</sup> kann über die Beschreibung von 'Phänomenen' über-

---

15 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 94. Man vgl. auch den haarsträubenden Exkurs 6, ebd. 100!

16 E. Häfner, Art. 'Gewissen III. Tiefenpsychologisch' in: LThK<sup>2</sup> IV, 865. Eine ähnliche Trennung vollzieht J. W. Glaser, Conscience and Superego: A Key Distinction, in: TS 3 (1971) 30-47.

17 G. Biemer, Gewissen als Prinzip der Religion und Religionspädagogik, in: G. Stachel (Hg.), Sozialisation-Identitätsfindung-Glaubenserfahrung, Zürich 1979, 165-173, hier 171.

18 Dies behauptet Ott (s.o. Anm. 10), 202.



haupt nicht hinauskommen.<sup>19</sup> Daß solche dezisionistische Argumentation einer ernsthaften Reflexion auf den wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse nicht standhält, ist seit Ricoeurs und Habermas' einschlägigen Arbeiten wohl offensichtlich.<sup>20</sup> Dem ungeachtet wird dem Theologen jetzt empfohlen, auf eine saubere Trennung der Aussageebenen zu achten. Dabei erkennt er, wie Ott behauptet: es handelt sich "hier um zwei verschiedene Ebenen der Wirklichkeit des Gewissens, die wohl miteinander zusammenhängen, jedoch nicht identisch sind."<sup>21</sup> Schließlich bleibt alle psychologische Kritik wie weggewischt, wenn die theologisch erhobene Wirklichkeit des Gewissens im "personalen Mysterium"<sup>22</sup> gesehen werden kann, wenn nichts übrig bleibt als die "Ordnung, die sich auf je eigene Weise im Ruf des Gewissens ausspricht,...mit der Fülle eigener positiver Seinsmöglichkeiten identisch, die jedem Einzelnen von Gott überantwortet ist".<sup>23</sup>

Damit drängt sich dem Betrachter aber schließlich der bohrende Verdacht auf, daß zumindest für einige Autoren die zwischen Psychologie und Theologie in Sachen 'Gewissen' vorgeschlagene Aufgabenverteilung zwischen 'Religionskritik' hier und 'Wesensschau' da im Endeffekt nichts als einer sehr subtilen theologischen Immunisierungsstrategie der zunächst herangezogenen Humanwissenschaft gleichkommt. Indem man aber die Psychologie aus der 'Wesensschau' säuberlich heraushält, liegt umgekehrt die bekannte Gefahr wiederum sehr nahe, daß die theologische Reflexion über das Gewissen im Lichte des Evangeliums praxisleer bleibt.

Demgegenüber muß jedoch mit Beirnaert darauf insistiert werden: "Man darf nicht weiterhin annehmen, Freud beschäftige sich nur mit dem neurotischen Übel...oder bloß mit der Prä-Moral, der infantilen Moral, neben der eine geläuterte bewußte Moral bestehen könnte, die andere Grundlagen hätte als

---

19 So Kreck, Grundfragen der Dogmatik (s.o. Anm. 7), 309.

20 Vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation, Frankfurt 1969 (orig. Paris 1965), bes. das dritte Buch; J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. 1968, 262ff.

21 Ott (s.o. Anm. 10), 202.

22 Ebd. 203.

23 Häfner (s.o. Anm. 16), 867.



die 'Pseudo-Moral'."24

Theologiekritik: zur Biographie des Gewissens innerhalb der  
Wirklichkeit des Glaubens

Zeitlich parallel zu den oben skizzierten Ansätzen versucht eine andere Gruppe von Autoren, das psychoanalytische Strukturmodell von Funktionen des Es, des Über-Ich und des Ich hinsichtlich seiner theologischen Relevanz zu diskutieren. In vielen Fällen greift man hier auf den theologischen Ansatz Paul Tillichs zurück; es wird niemanden überraschen, wenn man dabei insgesamt einen anderen Zugang zur Psychoanalyse findet. Denn Tillich hatte bereits 1955 dazu aufgerufen, "den Theologen und Psychologen entgegenzutreten, die diese beiden Gebiete voneinander trennen und jedem von ihnen einen eigenen Bereich zuweisen möchten. Man braucht...keineswegs auf jene Leute zu hören, die da fordern, daß man sich entweder für das eine oder andere entscheiden müsse: entweder für ein System theologischer Sätze oder für eine Fülle psychologischer Erkenntnisse. Theologie und Psychoanalyse bestehen nicht beziehungslos nebeneinander, sie sind vielmehr aufs engste miteinander verflochten."25

Ohne bei Tillichs existentialistischer Engführung der Psychoanalyserzeption stehenzubleiben, ist von verschiedener Seite her sein Impuls zu einer Überwindung der diastatischen Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Theologie aufgegriffen worden.

Vielmehr nimmt man hier an, daß es theologisch sinnvoll sei, auch die Denkmodelle der Theologie mit Mitteln psychologischer Begriffe zu beschreiben. Denn die Reflexion des Glaubens verweist auf eine menschliche Wirklichkeit, welche die unbewußte psychische Dynamik nicht ausschließt, sondern mit umfaßt - und dies gilt auch da, wo die Rede von den noch ausstehenden Möglichkeiten des Humanums ist.

Auch in inhaltlicher Hinsicht orientiert man sich u.a. an Tillichs Anschauung, daß Theologie und Psychoanalyse konvergieren

---

24 L. Beirnaert, Die psychoanalytische Theorie und das sittlich Böse, in: Concilium 6 (1970) 401-406, hier 405.

25 P. Tillich, Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existenzialismus, in: Ges. Werke Bd. VIII, Stuttgart 1970, 304-315, hier 303f.



ren in der Konzeption eines "transmoralischen Gewissens".<sup>26</sup> Zur Debatte steht damit einerseits die Revision überkommener und andererseits der Entwurf neuer Leitlinien theologischer Ethik. Nicht nur pervertierte Praxis christlichen Glaubens, sondern auch theologische Lehren haben sich mit dem Insistieren auf dem im Gewissen sich artikulierenden Schuldspruch als 'Nadel-Öhr' des Glaubens einseitig einer Theologie der Über-Ich-Funktionen verschrieben.<sup>27</sup> Die dabei stets tradierte Anschauung vom Gewissen als personalem Zentrum des Menschen hält der psychologischen Einsicht in die seelischen Mechanismen unserer Verhaltensorientierung jedoch nicht stand. Das Über-Ich ist zwar eine kulturnotwendige Durchgangsstufe menschlicher Sozialisation und als solche unverzichtbar. Aber es gilt andererseits: "Kritische Einsicht kann noch einmal den Spruch des erworbenen Gewissens bedenken; Einsicht ist eine Funktion des Ichs, das auch seine Bindung an das Triebverlangen periodisch - reflektierend, prüfend - lockern kann... Die Moralen treten ebenso konservativ auf wie biologische Bedürfnisse. Aber erst eine seelische Instanz, die sich auch des Gewissens in kritischer Weise vergewissern kann, schafft so etwas wie eine seelisch organisierte Kultureignung."<sup>28</sup> Nimmt man diese Zusammenhänge ernst, dann stellt sich mit Neidhardt zwingend die Frage: "Wie verhindern wir, daß wir in einer theologischen Lehre über das Gewissen das eigene moralische Anspruchsniveau absolut setzen?"<sup>29</sup> Einen Versuch zur Lösung des sich hier artikulierenden Problems unternahm bereits 1968 Dorothee Sölle in ihrem Essay "Phantasie und Gehorsam".<sup>30</sup> Dort setzt sie genau die beiden Konzepte ethischer Theoriebildung gegeneinander, die in psychoanalytischer Hinsicht der Dominanz einerseits der Über-Ich-Funktionen, andererseits der Ich-Funktionen entsprechen. Vom ersten gilt: "Der Punkt, der die Versteinerung ermöglichte und auf den sich in der Gewissensbildung, übrigens beider Kon-

26 Tillich skizzierte diesen Ansatz in "Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit", Stuttgart 1950, 181ff.

27 Für die ältere protestantische Theologie vgl. M. Kählers prägnante Formulierung: "Die Bedeutung des Gewissens für das religiöse Leben knüpft sich zunächst an das Schuldbewußtsein." In: RE<sup>2</sup> V, 150-159 (Art. "Gewissen"), hier 157.

28 A.u.M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1968, 97.

29 Neidhardt, in: Neidhardt/Ott (s.o. Anm. 1), 192.

30 Stuttgart 1968.



fessionen in schöner praktischer Einmütigkeit, alles bezog, ist der Gehorsam gewesen."<sup>31</sup> Diese Haltung aber, die bedingungslose Unterwerfung unter vorgegebene Ordnung steht in krassem Gegensatz zu jenen Tugenden, die an Jesus von Nazaret erkennbar werden. Zu denen wäre nach Sölle u.a. zu zählen "die Toleranz und der Humor, der gerechte Zorn und die Einfühlung, die Initiative und die Beharrlichkeit einer produktiven Vorstellungskraft."<sup>32</sup> Und wenn Jesus paradigmatisch als Mensch bezeichnet werden kann, "der es wagte, 'ich' zu sagen ohne Rückendeckung",<sup>33</sup> dann gilt "der Glückliche, der ich sagende Mensch kann für alle, die mit ihm zu tun haben, eine ganz andere befreiende Wirkung haben als derjenige, dessen Beziehung zum anderen aus dem Über-Ich gesteuert wird."<sup>34</sup> Mit ihren Überlegungen zielt Sölle methodisch darauf ab, eine Kritik theologischer Begriffe im Blickpunkt der von ihnen intendierten psychosozialen Wirklichkeit vorzunehmen. Dankenswerterweise ist dieser Versuch neuerdings unter explizitem Rückbezug auf die psychoanalytische Theoriebildung von H. Wahl fortgeführt worden.<sup>35</sup>

Weniger den ethischen Neuentwurf, aber desto präziser die Diagnose der zeittypischen Sozialisationsbedingungen umreißen die von Yorick Spiegel neuerdings vorgelegten Ausführungen zur sozialethischen Diskussion.<sup>36</sup> Gegenüber der in der Literatur bis heute immer wieder behaupteten Selbigkeit und Zeitlosigkeit der Gewissenserfahrung zeigt Spiegel, welcher historisch durchaus relativen Erfahrungskonstellation sich die Theologie in ihrer Bestimmung des Wissensbegriffs verschrieben hat. Genauso wie auf Grund sozioökonomischer Wandlungsprozesse, die noch für Freud und dessen Bestimmung der ödipalen Konfliktkonstellation als Angelpunkt der kindlichen Sozialisation gültigen Koordinaten im Zerfall begriffen sind, gilt umgekehrt: "Das Mo-

31 Sölle, Phantasie und Gehorsam, Stuttgart 1968, 9.

32 Ebd. 69.

33 Ebd. 61.

34 Ebd. 71.

35 Vgl. H. Wahl, Christliche Ethik und Psychoanalyse, München 1980, 165ff.

36 Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen, München 1979 (vgl. 315ff.).



dell dieses bürgerlich-protestantischen Gewissensbegriffs", nämlich "das Verhältnis des Hausvaters zu seinem Sohn",<sup>37</sup> kann nicht länger als die allgemeinverbindende Folie herangezogen werden, auf deren Hintergrund die Theologie des Gewissens operieren könnte. "Von den 'zwei Quellen der Moral und der Religion', wie Freud sie konstatiert, dem Über-Ich und der Fusion von Ich und Umwelt, droht die erste Quelle zunehmend zu versiegen."<sup>38</sup> Während Sölle es faktisch unternahm, ein Modell christlicher Ethik im Licht der Ich-Funktionen zu entwerfen, gilt es nach Spiegel als vordringliche Aufgabe, zunächst der gewandelten Symptomatik neurotischer Konflikte nachzugehen. Denn patriarchalisch orientierte Religion mit ihrem typischen Über-Ich-Konflikt hat nicht etwa einer Kulturepoche ohne psychische Leiden Platz gemacht. "Die 'permissive Gesellschaft', die insbesondere in sexueller Hinsicht freizügig ist, erlaubt, indem sie die Väter entmachtet, den Kindern nicht mehr eine angemessene Über-Ich-Bildung und verhindert damit eine relative Unabhängigkeit gegenüber den Strebungen des Es und den Forderungen der Gesellschaft zugleich zu erlangen. Es entsteht eine Abhängigkeit, die zusammengeht mit einem ausgeprägten Wunsch nach Sicherheit und nach Befriedigung privatistischer Bedürfnisse."<sup>39</sup> Zu bedenken ist damit die explosiv um sich greifende Pathologie im Bereich des Narzißmus.<sup>40</sup>

Die Funktion der psychoanalytischen Gewissenslehre innerhalb von Spiegels Ansatz besteht also, zusammenfassend, nicht allein darin, die Instanzen von Über-Ich und Ich nach dem Schema von 'Kritik und Konstruktion' zu benutzen. Darüber hinaus indizieren sie eine Typologie der Gewissensbildung im soziohistorischen Wandel, dem sich auch die theologische Reflexion auf das Gewissen zu stellen hat. Genau dies aber vermisse ich in der oben angesprochenen Position von Ott, wenn dieser überheblich urteilt: "Dabei sagt der Begriff des Ich-Gewissens der Theologie

---

37 Ebd. 338.

38 Ebd. 344.

39 Ebd. 347.

40 Vgl. dazu Chr. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980. Die Konsequenzen aus den veränderten Sozialisationsbedingungen für die Gewissensbildung diskutiert H. Reiser, Gewissensbildung unter dem Aspekt gestörten Selbsterlebens, in: EvErz 32 (1980) 259-272.



nichts Neues, was sie nicht aufgrund ihrer Denkkategorien Gesetz-Evangelium ohnehin gewußt haben könnte (und eigentlich gewußt haben müßte).<sup>41</sup>

Wenn die historische Relativität aller theologischen Wahrheitsfindung zu einer nicht mehr zu unterlaufenden Fundamenteinsicht geworden ist, dann wird man bei zukünftiger Entfaltung einer theologischen Gewissenslehre von der mit psychoanalytischen Mitteln deutlich gewordenen "psychohistorischen" Relativität aller Sätze nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs absehen können. Unhintergebar wird die "Einsicht in die Tatsache, daß symbolisch vermittelte Gestalten der Gotteserfahrung in Gewissen...die Qualität internalisierter, psychischer Strukturen besitzen und theologisch nicht als apriorische "transzendente" Begründung solcher...Erfahrung mißdeutet werden dürfen."<sup>42</sup>

Nicht nur der Vollständigkeit halber sei noch auf zwei weitere Beiträge aus der jüngeren Debatte zur theologischen Relevanz der psychoanalytischen Einsichten in das menschliche Gewissen verwiesen. Es hat m.W. leider wenig Beachtung gefunden, daß Scharfenberg mit Hilfe des Über-Ich-Modells eine interessante theologiegeschichtliche Periodisierung vorgeschlagen hat. Im Blick auf die amerikanische Bewegung der 'Tod-Gottes-Theologie' beobachtet er den "Versuch, einen bestimmten allgemein erfahrbaren Entwicklungsschritt des Menschen, das Entstehen der Ich-Autonomie in seiner psychoanalytischen Deutung (das Ende des Ödipus-Komplexes), auf die Menschheitsgeschichte zu übertragen und als allgemeinen Entwicklungsfortschritt zur Mündigkeit in seinen theologischen Konsequenzen zu bedenken."<sup>43</sup>

Der doppelte Kurzschluß dieses Ansatzes liegt aber darin, daß hier nicht nur in unzulässiger Weise eine neuzeitliche Gottesvorstellung mit einer theologisch legitimen Gotteslehre identifiziert wird. Analog dazu verwirft man im Bereich der psychischen Wirklichkeit das Über-Ich als unverzichtbare Durchgangsstufe der Biografie. Damit entfernen sich die Autoren "bedauer-

---

41 Ott (s.o. Anm. 10), 212.

42 Wahl (s.o. Anm. 35), 173.

43 J. Scharfenberg, *Jenseits des Schuldprinzips*, in: Ders., *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit*, Hamburg 1972, 201.



licherweise wieder von der menschlichen Wirklichkeit, der sie doch gerade gerecht zu werden versprochen."<sup>44</sup>

Die Gotteslehre ist schließlich auch für den amerikanischen Theologen P. Homans der theologische Ort, wo das psychoanalytische Modell des Über-Ichs sinnvoll einzubringen ist. In seiner methodologisch scharfsinnigen Studie "Freud und Tillich als Marksteine auf dem Wege zu einer Religionspsychologie"<sup>45</sup> parallelisiert er Freuds 'Übertragungsgott' und den von Tillich kritisierten 'Gott des theologischen Theismus'<sup>46</sup>. Für relevant hält Homans zunächst die Analogie zwischen dem Über-Ich und dem moralischen Gewissen im Rahmen einer bestimmten Transzendenzvorstellung. Denn auf diese Weise kann die "Auflösung des Übertragungsgottes oder des schlechten, moralischen Gewissens als ein...Ereignis in der Lebensgeschichte des Menschen verstanden werden."<sup>47</sup>

Doch darin erschöpft sich das von Homans vorgeschlagene 'Theologie-Psychologie-Modell' keineswegs. Seiner Meinung nach ist auch "die Analyse dessen, was jenseits des Über-Ichs liegt..., im Prinzip ein theologisches Problem", welches seinerseits "aber psychologisch angegangen werden kann".<sup>48</sup> Zur Lösung dieser Aufgabe verweist dann auch Homans auf das psychologische Modell der Ich-Instanz, wenn er die Thematik des Selbst und der Identität als relevant für die Analyse von Tillichs 'Gott-über-Gott' betrachtet.

Es dürfte gewiß für die weitere Diskussion fruchtbar sein, den von Scharfenberg und Homans beschrittenen Weg auch hinsichtlich anderer theo-logischer Konzepte zu verfolgen.

### 3 Zusammenfassung und Weiterführung

Versucht man, aus den beiden diskutierten Modellen einer theologischen Rezeption der psychoanalytischen Theoriebildung zum Gewissen ein vorläufiges Fazit zu erheben, so sind m.E. folgende Einsichten von Gewicht:

44 Ebd. 202.

45 Chicago 1968, deutsch in: E. Nase/J. Scharfenberg (Hg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, 311-342.

46 Vgl. P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: Ges. Werke XI, Stuttgart 1969, 11-139, hier 134f.

47 Homans (s.o. Anm. 45), 335.

48 Ebd.



1. Der Weg des oben als 'religionskritisches' Modell apostrophierten Ansatzes ist sicherlich auch für die künftige theologische Arbeit unverzichtbar. Wir werden es endlich auch als ureigenes Anliegen betreiben müssen, nach den praktisch-theologischen 'Umschlagplätzen' zu suchen, wo die Entdeckung des Paulus, das im Evangelium getröstete Gewissen ins krasse Gegenteil pervertiert wurde. Über welche Kanäle ist eigentlich dieses Evangelium geleitet worden, daß so etwas wie Tilman Mosers 'Gottesvergiftung' herauskommen konnte? Hier wird man ernsthaft dem begründeten Verdacht nachgehen müssen, daß die weit verbreitete religiöse Deformation des Gewissens als Produkt auch einer methodisch ins Werk gesetzten kirchlichen Praxis wiedererkannt werden kann.

2. Mit dem Hinweis auf das von solcher Praxis meilenweit entfernte 'eigentlich Christliche' des Gewissens darf man es sich auf der anderen Seite nun aber nicht zu leicht machen. Sonst entpuppt sich gerade die Religionskritik im Zeichen des Über-Ichs als elegante Überspielung derjenigen kritischen Relativierungen, welche eine psychoanalytische Lehre vom Gewissen gegenüber bis heute gepflegten theologischen Annahmen bereithält:

- der Relativierung vermeintlicher Rationalität des Gewissens durch Freuds Entdeckung der weiten unbewußten Anteile im Gewissen,
- der Relativierung vermeintlicher Autonomie und Individualität des Gewissensanspruchs durch die Aufdeckung der Entstehung des Gewissens aus frühen Internalisierungen,
- schließlich der Relativierung einer vermeintlich zeitlosen Struktur menschlicher Gewissenserfahrung im Zuge einer differenzierten Aufklärung über die psychohistorische Bedingtheit des Gewissensbegriffs in patriarchalischer Epoche.

In diesem Zusammenhang muß auch die anzutreffende Verhältnissbestimmung der Gegenstände beider Wissenschaften in 'Phänomene' hier und 'Wesen' da überprüft werden. Dabei scheint es mir außerordentlich bedenkenswert, daß weder die Psychoanalyse mit ihren Modellen wie Ödipus-Komplex und Über-Ich, noch die Theologie mit ihrem Begriffspaar 'Anfechtung' und 'Tröstung' schlichte 'Beobachtungssätze' liefern. Kennzeichnend für beide Theoriebildungen ist beim Thema 'Gewissen' vielmehr die vor-



gängige hermeneutische Struktur.

3. Am Beispiel des psychoanalytischen Instanzmodells von Über-Ich und Ich hat sich gezeigt, daß es theologisch sinnvoll und deshalb geboten ist, nach einer Entsprechung von theologischen Sätzen und der psychischen Wirklichkeit zu fragen, auf die sie verweisen. Die dabei ans Licht tretende individuelle und kulturelle Konstellation menschlicher Erfahrungen einschließlich der ihnen inhärenten Konfliktodynamik muß nicht unbedingt auf eine Reduktion theologischer Begriffe nach dem psychologischen Schema des 'nichts anderes als...' hinauslaufen. Wohl aber wird so deutlich, wie sich eine theologische Konzeption implizit auch auf psychische Phänomene und Strukturen bezieht.

4. Aus der Einsicht in die Abhängigkeit überkommener theologischer Anschauungen zum Gewissen von keineswegs universal-menschheitlichen Sozialisationsbedingungen ergibt sich schließlich als dringendes Desiderat, endlich einem landläufigen theologischen Anachronismus abzuhelpfen. Wir dürfen nicht länger mit Hilfe einer fragwürdigen 'Wesensschau' Menschen dazu verdammen, die für eine vergangene Kulturepoche typische innere Haltung sich überstülpen lassen zu müssen, um dann in psychischer Verkrampfung ihren Glauben praktisch werden lassen zu können. Gerade für eine "Psychologie-lose" theologische Reflexion liegt die Gefahr sehr nahe, daß unter der Hand eine historisch relative Charakterstruktur zum vermeintlich ewig gleichen Wesen des Menschen ontologisiert wird. Inhalt und Funktion des Gewissens in einer 'permissiven' Gesellschaft sind nicht dieselben wie zu Luthers Zeit.

Wer hier den bösen 'Zeitgeist' gegen das eine Evangelium auszuspielen möchte, der verwechselt 'Zeitgeist' mit der gebotenen theologischen 'Zeitgenossenschaft'. Und er hat eine Etappe der, nicht zuletzt in der Reformation begründeten, theologischen Anstrengung historischer Kritik noch vor sich. Denn die Psychoanalyse verfolgt mit ihrer genetischen Perspektive der Gewissenslehre genau diese historische Kritik in Bezug auf die psychische Dimension.

Im Blick auf die heute vorherrschende narzißtische Pathologie als gesellschaftsweiter Erscheinung werden wir die Perspektive von 'Anfechtung' und 'Tröstung' keineswegs nur als überlebte



historische Relikte zu betrachten haben.

Aber eine zeitgenössische Weitergabe des spezifisch 'Evangelischen' in der Gewissenserziehung wird den gewandelten Konstellationen Rechnung zu tragen haben: sie wird ihre Arbeit nicht mehr vorrangig im Blick auf Menschen tun, die von Gewissensqualen und Schuldgefühlen gegenüber strengen internalisierten Forderungen gepeinigt wurden; vielmehr wird sie 'Anfechtung' und 'Tröstung' für solche Menschen neu durchbuchstabieren, die über das alles beherrschende Gefühl von innerer Leere und über eine tiefe Störung ihrer Selbstachtung klagen.

Prof. Dr. Hans-Günter Heimbrock  
Sternstr. 29  
4154 Tönisvorst 1