

BERND URBAN

## DER PSYCHOANALYTISCHE BEITRAG ZUR THEORIE DES GEWISSENS

Klärungen und Anregungen für Theologie, Religionspädagogik  
und Religionsunterricht

## Einleitung

Diese Überlegungen stehen vor zahlreichen Schwierigkeiten. Die Psychoanalyse hat sich in vielfältigen Richtungen, Theorien und Schulen fortentwickelt (vgl. etwa Goeppert 1976; Kutter 1977; Thomä 1980); die Beziehung von Psychoanalyse und katholischer Theologie ist intensiver geworden und hat sich in zahlreichen Publikationen niedergeschlagen (vgl. Concilium 1982; Cremerius 1981, 325ff; Drewermann 1982; Görres 1982; Grom 1981; Heimbrock 1983; Huth 1980; Nase/Scharfenberg 1977; Scharfenberg/Kämpfer 1980; Wahl 1980); entgegen einer popularisierten Psychoanalyse muß dennoch die Entfremdung von Theorie und Praxis überwunden und die Übersetzung in die pädagogische Situation geleistet werden; schließlich ist der Gewissensbegriff selbst offenbar zu einem "vernachlässigten" in der Moraltheologie geworden (vgl. Schmitz 1980, 29ff.), und es ist fraglich, ob Ernsts literaturreich-systematische Überlegungen zum "Gewissen in katholischer Sicht" (1982) ausreichen angesichts der nicht mehr zu "unterlaufenden Fundamenteinsicht" in die "historische Relativität aller theologischen Wahrheitsfindung" (Heimbrock 1982, 143). Heimbrock meint weiter, man werde

"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 werde die

"Einsicht in die Tatsache, daß symbolisch vermittelte Gestalten der Gotteserfahrung im Gewissen - ob als Stimme, Vater, Freund, Lehrer, Führer, Gesetzgeber oder religionsgeschichtlich ganz anders interpretiert - die Qualität internalisierter, psychischer Strukturen besitzen und theologisch nicht als apriorische 'transzendente' Begründung solcher - selber der Interpretation bedürftiger - Erfahrung mißdeutet werden dürfen; oder einfacher (und verkürzt) gesagt: das Gewissen kann zur Gottesstimme (besser: zur dialogischen Begegnung mit Gott) werden, aber es ist nicht deshalb Gewissen, weil es 'eigentlich' und von seinem 'Wesen' her 'Stimme Gottes' (bzw. ein anderes religiöses Interpretament) wäre." (Wahl 1980, 173)

In aller Schärfe zeigt sich hier das Gewissen in der Diskussion (Blühdorn 1976) und als Problem (Petrilowitsch 1966). Und die Arbeit von Rüdiger "Der Beitrag der Psychologie zur Theorie des Gewissens und der Gewissensbildung" (in: Blühdorn 1976, 461 ff.) sei deshalb erwähnt, weil dort die Grenze zur psychoanalytischen Argumentationsweise sichtbar wird; das psychologische Feld kann hier aber nicht bearbeitet werden.<sup>1</sup> Auch Häfner (1960) argumentiert im Artikel "Gewissen" (LThK) eher tiefenpsychologisch weiträumig als explizit psychoanalytisch und kommt vorschnell zur Identifikation von Über-Ich und Gewissen, was Lehre der Psychoanalyse sei. Greift der Autor hier in der psychoanalytischen Theorie zu kurz, so stellt er doch - innerhalb eines Vermittlungsversuchs von Theologie und "Tiefenpsychologie" - eine Übersicht über Fehlformen des Gewissens und der Gewissensbildung sowie wichtige Konsequenzen für die Gewissenserziehung zusammen.

"Jede progressive, emanzipatorische Erziehung muß auf die Herausbildung eines starken Ich gerichtet sein", meinen Gottschalsch u.a. (1976, 156 ff.) und sprechen von der lebensgeschichtlichen wie gesellschaftshistorischen Vermittlungsinstanz des Über-Ich, die mit dem Gewissen gleichzusetzen sei. Dieses sei "weder als Stimme Gottes in uns noch als Widerspiegelung irgendeines Absoluten zu begreifen." Weiter heißt es dann, das Über-Ich umfasse "nach der Auffassung Freuds" mehr als "Gewissen" und müsse als "Ort des 'Moralischen' verstanden werden". Unverständlich dagegen erscheint, wie Stelzenberger im Artikel "Gewissen" (HthG) so ohne weiteres schreiben kann, Freud betrachte es "als eine Verdrängung der libido" (1970, 156). Differenzierter spricht Keil im Gewissens-Artikel des "Taschenlexikons Religion und Theologie" von der

"Stimme des Über-Ich (...). Dies ist die Summe aller jener Reaktionen, durch die Verhaltensmuster, die mit der Identifizierung mit den Erziehungspersonen - in erster Linie mit Vater und Mutter - entstanden sind, aufrechterhalten werden. Bei Abweichungen von dem einmal Gelernten und als richtig Akzeptierten meldet sich das Über-Ich in Form eines schlechten Gewissens. Ein mündiges oder reifes Gewissen muß sich mit dem Anspruch des Über-Ich auseinandersetzen und aus Über-Ich-Forderungen, Wünschen und Antrieben des Es, sowie den Forderungen (...), die

---

1 Zu den Begriffsdifferenzierungen vgl. Cremerius 1981, 135 ff.; Laplanche/Pontalis 1972; Lorenzer 1977; Peters 1977.

aus Situationen und Umwelt erwachsen, zu einer eigenen Entscheidung des Ich kommen. Im Gegensatz zur erstgenannten Wissensauffassung, als einer naturhaft im Menschen vorhandenen Stimme Gottes, wäre hier von einem in früher Kindheit erworbenen und im Prozeß der Ich-Reifung sich wandelnden Gewissen zu sprechen." (1971, 350f).

Am weitesten reichen offenbar die Überlegungen Hesses im "Wörterbuch christlicher Ethik". Nach Darstellung der Freud-schen Position heißt es:

"In der heutigen Psychoanalyse wird die Gleichsetzung der Entstehung des Gewissens mit der Über-Ichbildung verlassen und versucht, Ansätze zur Wissensbildung in der Entwicklung narzißtischer (auf das eigene Selbst bezogener) Erlebnis- und Verhaltensweisen zu sehen. Dabei bilden sich aus den narzißtischen Objektbeziehungen die an Idelaen orientierten moralischen Maßstäbe des Über-Ichs, während sich aus den ödipalen Beziehungen die mehr realitätszugewandten moralischen Forderungen ableiten. Hierdurch können dann die unterschiedlichen Inhalte der Anforderungen des Über-Ich erklärt werden." (1980, 116)

#### 1. Der psychoanalytische Beitrag zur Bestimmung des Gewissens

a) Die Psychoanalyse bemüht sich gegenwärtig, die Über-Ich-Theorie aufzuarbeiten. Dabei sind mehrer Positionen zu erkennen. Eberenz geht in seiner monographischen Arbeit "Das Überich als Regulationssystem psychischen Geschehens"<sup>2</sup> aus von der "Problematisierung der Begriffe Ich und Über-Ich (...) mit Blick auf die Frage nach der Vergesellschaftung der Individuen" (1978, 9). Schwerpunktartig bilden sich dabei heraus: "Der Einfluß unterschiedlicher Sozialisationsformen auf die Wissensbildung, der Einfluß des Überichs auf die Fähigkeit zur Realitätsprüfung und die Triebentmischungsprozesse und ihre Folgen für die Überichbildung durch Vorgänge der Identifizierung" (1978, 8). Cremerius (1977a, 1977b) und Brenner (1982) berichten anhand von Fallskizzen über pathologische Erscheinungsformen des Über-Ichs und erörtern therapeutische und behandlungstechnische Probleme und Möglichkeiten. Interessant ist, daß vom Über-Ich gesprochen wird als dem "Urheber aller Neurosen" (Cremerius 1977b, 879) und daß als Therapieweg der Freud-Satz "Wo Es war, soll Ich werden" abgewandelt wird in "Wo Über-Ich war, soll Ich werden" (1977a, 593). Trimborn differenziert terminologisch in seinen 'Überlegungen zur identitätserhaltenden und sozialen Funktion des Über-Ichs' und kommt zu folgenden Begriffen:

<sup>2</sup> Die Schreibweise von "Über-Ich" und "Überich" folgt jeweils der Vorlage.

"archaisches Über-Ich, "soziales Über-Ich und Ich-Ideal", "ödpales Über-Ich und Ich-Ideal" (1979, 103). Drewermann bietet in seiner Studie "Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht" (1980) die wohl ausführlichste Darstellung des Freudschen Über-Ich-Begriffs und wendet einzelne Aussagen zugleich exegetisch und kulturhistorisch in breitem Umfang an. Überschaubar beschreibt Goepfert "Die psychoanalytische Auffassung von Entstehung und Funktion des Gewissens" (1975), und Jacobson (1978) geht den "Vorstadien der Überich-Entwicklung", der "Idealisierung der Liebesobjekte", der "Bildung des Ich-Ideals" und der "Entwicklung der Überich-Identifizierungen" in der Latenzperiode ausführlich und verständlich nach. Ferner muß auf die aus protestantisch-theologischer Sicht psychoanalytisch fundierte frühe Studie von Scharfenberg gewiesen werden: "Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben" (1968), die ebenfalls den Freudschen Über-Ich-Begriff behandelt und zugleich vermittelnde Ansatzpunkte für die Theologie bietet.<sup>3</sup> Zunächst dürften aber Begriffsklärungen nützlich sein.

b) Der Ausdruck "Über-Ich" wurde von Freud in "Das Ich und das Es" (1923) eingeführt. Er bezeichnet eine Instanz der Persönlichkeit, die Freud im Rahmen seiner Theorie des "psychischen Apparates" beschrieben hat.

"Ihre Rolle ist vergleichbar mit der eines Richters oder Zensors des Ichs. Freud sieht im Gewissen, der Selbstbeobachtung, der Idealbildung Funktionen des Über-Ichs. In klassischer Sicht wird das Über-Ich als Erbe des Ödipus-Komplexes definiert; es bildet sich durch Verinnerlichung der elterlichen Forderungen und Verbote. Manche Psychoanalytiker setzen die Bildung des Über-Ichs früher an, indem sie diese Instanz bereits auf den präödpalen Stufen am Werk sehen (...)" (Laplanche/Pontalis 1972, 540),

d.h. in der vor dem Ödipus-Komplex liegenden Periode der psychosexuellen Entwicklung, in der für beide Geschlechter die Anhänglichkeit an die Mutter überwiegt.

Das Über-Ich wird durch die sozialen und kulturellen Forderungen (Erziehung, Religion, Moral) erweitert, die anfänglich und immer zugleich mit am Werke sind. Dadurch wird die Einschränkung auf

---

<sup>3</sup> Der von Nase/Scharfenberg herausgegebene Forschungsband "Psychoanalyse und Religion" (1977) zeigt historisch den jeweiligen Stellenwert der Über-Ich-Diskussion in den beiden Disziplinen. Bartels (1976) hat die Bezüge zur Freudschen Ich-Psychologie ausführlich dargestellt und zur Daseinsanalytik Heideggers in Verbindung gebracht.

"elterliche Forderungen und Verbote" aufgelockert bzw. differenziert. Freud spricht später vom Über-Ich als einem gelungenen Fall von "Identifizierung mit der Elterninstanz", woraus deutlich werde, "daß die das Über-Ich konstituierende Identifizierung nicht als eine Identifizierung mit Personen verstanden werden darf" (Laplanche/Pontalis 1972, 542). Diesen Gedanken präzisiert und erweitert Freud 1932 in einer bedeutenden Passage seiner "Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse":

"Das Über-Ich ist für uns die Vertretung aller moralischen Beschränkungen, der Anwalt des Strebens nach Vervollkommnung, kurz das, was uns von dem sogenannten Höheren im Menschenleben psychologisch greifbar geworden ist. Da es selbst auf den Einfluß der Eltern, Erzieher und dergleichen zurückgeht, erfahren wir noch mehr von seiner Bedeutung, wenn wir uns zu diesen seinen Quellen wenden. In der Regel folgen die Eltern und die ihnen analogen Autoritäten in der Erziehung des Kindes den Vorschriften des eigenen Über-Ichs. Wie immer sich ihr Ich mit ihrem Über-Ich auseinandergesetzt haben mag, in der Erziehung des Kindes sind sie streng und anspruchsvoll. Sie haben die Schwierigkeiten ihrer eigenen Kindheit vergessen, sind zufrieden, sich nun voll mit den eigenen Eltern identifizieren zu können, die ihnen seinerzeit die schweren Einschränkungen auferlegt haben. So wird das Über-Ich des Kindes eigentlich nicht nach dem Vorbild der Eltern, sondern des elterlichen Über-Ichs aufgebaut; es erfüllt sich mit dem gleichen Inhalt, es wird zum Träger der Tradition, all der zeitbeständigen Wertungen, die sich auf diesem Wege über Generationen fortgepflanzt haben. Sie erraten leicht, welch wichtige Hilfen für das Verständnis des sozialen Verhaltens der Menschen z.B. für das der Verwahrlosung, vielleicht auch welch praktische Winke für die Erziehung sich aus der Berücksichtigung des Über-Ichs ergeben. Wahrscheinlich sündigen die sogenannten materialistischen Geschichtsauffassungen darin, daß sie diesen Faktor unterschätzen. Sie tun ihn mit der Bemerkung ab, daß die 'Ideologien' der Menschen nichts anderes sind als Ergebnis und Überbau ihrer aktuellen ökonomischen Verhältnisse. Das ist die Wahrheit, aber sehr wahrscheinlich nicht die ganze Wahrheit. Die Menschheit lebt nie ganz in der Gegenwart, in den Ideologien des Über-Ichs lebt die Vergangenheit, die Tradition der Rasse und des Volkes fort, die den Einflüssen der Gegenwart, neuen Veränderungen, nur langsam weicht, und solange sie durch das Über-Ich wirkt, eine mächtige, von den ökonomischen Verhältnissen unabhängige Rolle im Menschenleben spielt." (1932, 73f.). Einige Seiten weiter erfahren wir zudem: "(...) große Anteile des Ichs und Über-Ichs können unbewußt bleiben, sind normalerweise unbewußt. Das heißt, die Person weiß nichts von deren Inhalten und es bedarf eines Aufwands an Mühe, sie ihr bewußt zu machen." (1932, 76)

Bemerkenswert erscheint weiterhin die Beobachtung der psychoanalytischen Klinik, "daß das Über-Ich nach einer 'realistischen' Weise und als eine 'autonome' Instanz funktioniert;

"nach Freud haben mehrere Autoren betont, daß das Über-Ich weit entfernt sei von den durch die Eltern und Erzieher real ausgesprochenen Verboten und Geboten, daß die 'Strenge' des Über-Ichs gegenüber der der Eltern genau umgekehrt sein kann" (Laplanche/Pontalis 1972, 543).

c) Die Entstehung und Bildung des Über-Ichs wird heute eng im Zusammenhang mit der Entwicklung früher narzißtischer, d.h. auf das Selbst<sup>5</sup> bezogener Erlebnisweisen gesehen. Es ergeben sich dabei - nach Goeppert (1975, 52) - zwei Möglichkeiten, innerhalb derer das Individuum

"seelische Spannungen und Konflikte mit der Umwelt bearbeiten und schließlich auflösen kann:

1. die narzißtische (...) Konfliktlösung mit der Objektziehung,
2. die kommunikative (auf das 'Objekt' bezogene) Konfliktlösung aus der Objektbeziehung.

Diese beiden Wege der seelischen Konfliktlösung kreuzen sich selbstverständlich ständig im Laufe der individuellen Entwicklung (...)."

Aus den narzißtischen Objektbeziehungen entstünden "die an Idealen orientierten moralischen Maßstäbe" des Über-Ichs; aus den ödipalen Objektbeziehungen, also aus der Gesamtheit von Liebes- und feindseligen Wünschen, die das Kind seinen Eltern gegenüber empfindet, ließen sich die "realitätszugewandten moralischen Forderungen" des Über-Ichs ableiten, die sich an einem "Kodex von Verboten und Strafandrohungen" ausrichteten. Während Goeppert an gleicher Stelle meint, hier werde "die grundsätzliche Uneinheitlichkeit der Gewissensbildung dokumentiert", sahen wir oben in der Kurzfassung Hesses aus dem

4 Sämtliche Hervorhebungen sind von mir.

5 Der heutige "Selbst"-Begriff steht synonym für "Ich" oder "Person" bei Freud und zeigt gleichzeitig an, wie nach der Es-Theorie und Ich-Psychologie und neben der Über-Ich-Theorie gegenwärtig die Selbst- und Narzißmus-Theorie dominiert. Man kann darin sehr wohl "eine ganzheitliche Reaktion auf die ich-psychologische Aufteilung der personalen Einheit in Funktionen" (Thomä 1980, 221; vgl. Fetscher 1981) sehen. Andererseits weist Heimbrock (1982, 142) auf die "explosiv um sich greifende Pathologie im Bereich des Narzißmus", was störende Konsequenzen für die Gewissensbildung haben kann. Wahl (1980, 174ff.) diskutiert ausführlich und kenntnisreich das Verhältnis von Narzißmus und Nächstenliebe im Kapitel "Die Schicksale des 'Selbst'".

Die Psychoanalyse unterscheidet "primären" und "sekundären" Narzißmus: "Der primäre Narzißmus bezeichnet einen frühen Zustand, in dem das Kind sich selbst mit seiner ganzen Libido besetzt. Der sekundäre Narzißmus bezeichnet eine Rückwendung der von ihren Objektbesetzungen zurückgezogenen Libido." (Laplanche/Pontalis 1972, 320f.)

"Wörterbuch christlicher Ethik", daß in der Zusammenführung beider Ströme gerade die "unterschiedlichen Inhalte der Anforderungen des Über-Ichs erklärt werden" können. So weist auch Grunberger darauf hin, daß es für eine psychoanalytische Bestimmung moralischer Instanzen erforderlich ist, "bei mehr oder weniger geschädigtem Ablauf beider Entwicklungen mit ihren Zusammenflüssen und Interferenzen ihre jeweiligen Abstimmungslinien" zu verfolgen, nämlich "'Narzißmus - Ich-Ideal - narzißtische Kränkung und Scham' und das triebhafte Gegenstück: 'Trieb - Über-Ich - Kastrationsangst - Schuldgefühl'" (Grunberger 1974, 512).

Schließlich weist Goeppert darauf hin, daß sich bei der Bildung von Gewissensstrukturen

"die einzelnen moralischen Inhalte sich zwar fest an den Prinzipien der in einer bestimmten Gemeinschaft verbindlichen praktischen Ethik" orientieren, deren "Gültigkeit" werde aber darüber hinaus "vom individuellen Überich nicht mehr zwingend absolut, sondern relativ frei und situationsbezogen" (Goeppert 1975, 53) vollzogen.

d) Im Rahmen ihrer Theorie und Therapie vermag die Psychoanalyse im Gewissen als "Funktion des Über-Ich" in der jeweiligen individuellen Übernahme von Normen und Werten, von Über-Ich-Angleichung (an das der Eltern z.B.) und in der Bildung von Überzeugungen zwar Fehlregulationen (im unbewußten Teil, bei Identifizierungsvorgängen, in den Phasenbildungen des Narzißtischen, Präödipalen, Ödipalen) aufzudecken, andererseits kann das Gewissen sich verselbständigen, in Gegensatz zum Über-Ich geraten sowie Ich und Es "regulieren", d.h. die Gesamtpersönlichkeit sittlich bewahren. Eicke hat dies in seinem Aufsatz "Das Gewissen und das Über-Ich" (in: Petrilowitsch 1966, 65-91) klar gezeigt. Er faßt zusammen:

"Das Überich ist ein Resultat dieser Bemühungen der kindlichen Persönlichkeit um Anpassung. Das kindliche Ich schafft sich durch Internalisation eine Wertinstanz, in Anlehnung an die Bedingungen der kindlichen Umwelt, um in der Unsicherheit einer noch nicht bewältigbaren Realität sich zurechtfinden zu können. (...) Als Gewissen bezeichnen wir jene Funktion, die urteilend darüber wacht, daß eine Person in Vorstellungen und im Handeln sich Ich-gerecht verhält, d.h. daß den primären Regungen der Ichkräfte entsprochen wird. Das Gewissen erscheint solcherart als ein Überprüfen der inneren Realität, ganz besonders in der Überprüfung der Fähigkeiten zur Anpassung in mitmenschlichen Beziehungen. Hier kann das Gewissen geradezu im Gegensatz zu den Wertvorstellungen im Überich stehen, insofern nämlich, als in-

fantile Verhaltensstile dem Erwachsenen nicht adäquat sind, während die sich gegenseitig anerkennende Liebe aber Verzicht auf infantile Gewohnheiten bedeutet. (...) Das Über-ich ist demgegenüber die gedachte Funktionseinheit der Summation aller jener Regungen, die danach trachten, infantile Verhaltensmuster aufrechtzuerhalten und andere Regungen zu verhindern. Dabei sind die affektiven Einstellungen als Grundhaltungen entscheidend, während Wert- und Sollensvorstellungen noch variabler sind.

Durch Vergleiche und Handlungen mit primären Veranlagungen und Bedürfnissen kommt es zu Gewissensregungen, die den Drang haben, sich bewußt Geltung zu verschaffen. Durch Vergleiche der Handlungen mit den Niederschlägen von Identifikationen im Überich kommt es zu Ängsten und Schuldgefühlen. Diese vermögen auch Gewissensregungen zu unterdrücken." (89f.)

Es ergibt sich die Konsequenz, daß das Über-ich durch diese Funktion des Gewissens - über infantile, eingeübte Verhaltensmuster hinaus - wiederum gebildet wird, d.h., daß die frühen internalisierten Werte je neu beurteilt werden können. Es bedeutet ferner, daß immer wieder eine Neueinschätzung der Person vorgenommen werden kann durch das - wie Fromm sagt - "humanistische Gewissen", das im Gegensatz zum bloß "autoritären" Gewissen steht. Letzteres besitzt inhaltlich Gebote, Verbote und Tabus äußerer Autoritäten (Eltern, Staat, Kultur, usw.), vermag aber nicht "durch eigene Werturteile" (1981, 159) zu agieren.

"Das humanistische Gewissen ist nicht nur der Ausdruck unseres wahren Ich, es ist gleichzeitig der Ausdruck unserer entscheidenden moralischen Erfahrung im Leben. In unserem Gewissen zeigt sich die Kenntnis unserer Lebensziele und der Prinzipien, durch die wir sie erreichen; sowohl der Prinzipien, die wir selbst entdeckt haben, als auch solcher, die wir von den andern gelernt und als gut befunden haben. Das humanistische Gewissen ist ein Ausdruck der Interessiertheit des Menschen an sich und an seiner Integrität." (Fromm 1981, 174)

Mit der Folgerung "Gewissen ist also die Re-Aktion unseres Selbst auf uns selbst" (1981, 173) variiert Fromm eine Erkenntnis Neumanns:

"An die Stelle des Über-ich als dem Ausdruck einer heteronomen von außen kommenden Kollektivethik, die sich dem infantilen Ich überordnet, tritt jetzt das Selbst als inneres Zentrum der Persönlichkeit. Das erwachsene und selbständig gewordene Ich-Bewußtsein, das im Laufe der Individualisierung in der abendländischen Geschichte seinen Infantilcharakter verloren hat, orientiert sich an 'sich selbst' oder am Selbst als dem Ganzheitszentrum der Psyche. Dieses Einsetzen des Selbst an Stelle des heteronomen Über-ich ist Ausdruck einer neugewonnenen ethischen Autonomie der Persönlichkeit." (Neumann, 1973, 124).

Der oben dargestellte (früh-kindlich narzißtische) Selbstbegriff wird somit erheblich weitergeführt; zwar bleibt in seinem unbewußten Anteil der psychoanalytischen Einsatzpunkt greifbar<sup>6</sup>, aber mit dem "Selbst" als innerem "Zentrum der Persönlichkeit" ist zugleich der Vermittlungsbegriff für eine christliche Anthropologie und katholische Theologie sowie für den anthropologischen Standort der Psychoanalyse genannt.

## 2. Psychoanalytische Bestimmung des Gewissens und christliche Anthropologie

Vor Jahren hatte Rahner von der Notwendigkeit einer "anthropozentrischen Wendung" (1967, 43) der dogmatischen Theologie gesprochen und in seinem Aufsatz "Christlicher Humanismus" den Rahmen einer christlichen Anthropologie bedacht, wobei er auch auf die Problematik von "Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie" (1967, 242) stieß. Die Psychoanalyse bemerkt heute zusehends, daß sich Heilung nicht in einem Wertvakuum vollziehen kann und daß selbst eine "Sinnggebung" als therapeutisches Ziel noch nichts über den spezifischen Sinn aussagt, auch nichts darüber, wie die Psychoanalyse dorthin gelangen will.<sup>7</sup> Will sie das "Selbst" als Zentrum der Persönlichkeit akzeptieren, so müßte sie vom Standpunkt einer Persönlichkeitstheorie her argumentieren. Eine solche ist belastet durch die "Einvernahme" der Psychoanalyse in der Kritischen Theorie, insbesondere in Gedankengängen Adornos und Habermas'. Während Habermas vom "Ende des Individuums" (1973, 162ff.) fragend sprach, war bei Adorno in der "Negativen Dialektik" die Rede vom Gewissen als Verinnerlichung gesellschaftlicher Zwänge, vom Gewissen als

6 Riedel schreibt in seiner Einleitung zu 'Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik': "In Anknüpfung an das neuzeitliche Zusammenspiel von Wissenschaft und Aufklärung sind damit Initiativen der Moralkritik und der Diskussion neuer Wert- und Normvorstellungen von der Philosophie an die Moralwissenschaften übergegangen. Herausragendes Beispiel ist die Psychoanalyse, der die Auflockerung erstarter Moralnormen im Einzugsbereich von Familie und Erziehung verdankt wird. Sie hat gelehrt, in welchem Grade sich der Mensch durch verabsolutierende Norminterpretation auch normativistisch mißverstehen, daß er die Geschichte seiner Leiderfahrungen nach innen wenden und so ins Unabsehbare verlängern kann." (Riedel 1979, 11)

7 Vgl. dazu vor allem das Vorwort in Fromm 1981; ferner Frankl 1981, Kunz 1975 und Urban 1981, 79ff.

"Schandmal" der unfreien Gesellschaft.

"Seine Objektivität den Menschen gegenüber zieht das Gewissen aus der Gesellschaft, in der und durch welche sie leben und die bis in den Kern ihrer Individuation hineinreicht."

"Sogar die Personalität des Subjektes, diesem das Unmittelbare, Nächste, Gewisseste, ist ein Vermitteltes. Kein Ichbewußtsein ohne Gesellschaft, so wie keine Gesellschaft ist jenseits ihrer Individuen." (Adorno 1966, 272)

Auch an diesem Punkt setzt kritisch die psychoanalytische Metatheorie Lorenzers in dem von ihm entwickelten Konzept der Interaktionsformen ein:

"Das Konzept ist gegen alle gängigen psychoanalytischen, und d.h. individualistisch-subjektivistischen wie auch gegen alle gängigen objektivistischen (leicthändig analogisierenden) Kurzschlüsse gerichtet, um die bloße Behauptung eines (beschädigenden) Zusammenhanges zwischen individueller Struktur und gesellschaftlichen Prozessen (gegenwärtiger Produktionsweise) durch den genauen Begriff dessen zu ersetzen, wie dieser Zusammenhang hergestellt wird und wie er sich in der individuellen Struktur äußert. Auch wenn sich der Produktcharakter individueller Strukturelemente abstrakt mit einer bloßen Anreicherung des psychoanalytischen Vokabulars verdeutlichen läßt (indem man z.B. die Persönlichkeit als 'Summe von Objektbeziehungsmustern' und diese wiederum als 'Produkt von Sozialisation' bezeichnet), so muß ein solcher Begriffskonservatismus spätestens beim nächsten Schritt scheitern und auf die Begrifflichkeit der Interaktionsformen - zumindest der Sache nach - einschwenken." (1977, 11)

Was besagt und welche Konsequenzen hat das Konzept der Interaktionsformen für unsere Thematik?

Der Begriff der Interaktionsform faßt die Aufbaustruktur und das "Resultat" des "organismischen Zusammenspiels" des mütterlichen und sich "organisierenden embryonal-kindlichen" Systems als "sozialisierte Natur"; "Interaktionsformen sind Niederschläge von realen Interaktionen, die (...) ihrerseits als Realisierung von sozialen Verkehrsformen anzusehen" sind (1977, 43-45). Spezifisch menschliche Praxis wird hergestellt mit der Spracheinführung: äußere Szene, Interaktionsform und Lautkomplex gehen eine Einheit ein, wobei

"Symbole - unter der Bezeichnung der 'symbolischen Interaktionsform' - die Verbindung von Interaktionsformen und Sprachfiguren sind. Symbolische Interaktionsform ist die Einheit. Die Bezeichnung 'symbolische Interaktionsform' soll dabei auf den Zusammenhang zu vorsprachlich eingeübten Praxiselementen, die Bezeichnung als 'symbolische Interaktionsform' auf den qualitativen Sprung, die Neuetablierung eines zweigleisigen Systems mit den Möglichkeiten der Symboloperation hinweisen. Die symbolischen Interaktionsformen sind Momente einer über

Sprache verfügenden und von der Sprache regulierten Praxis" (1977, 47-49).

Diese Zweigleisigkeit mit der Fähigkeit der "Symboloperation" birgt die Ebene der Protosymbole und die Möglichkeit der Desymbolisierung: Protosymbole (Phantasien) sind "Erlebnisformen, die am Rande der sprachsymbolisch lizenzierten Lebensentwürfe zurückbleiben" (1978, 77), Desymbolisierung meint Klischeebildung und Zeichen-Bezug, denn

"desymbolisierte Klischees, die ohne Verbindung zum sprachlichen Symbolsystem sind, stehen emotional-leeren (weil von den 'wirklichen' Interaktionsformen abgetrennten) Zeichen gegenüber. Sind jene 'Verhalten ohne Bewußtsein' so sind diese 'Bewußtsein ohne Praxis'." (1977, 53)

Mit der Einführung des Begriffes der Interaktionsform werden spezifische Elemente der Gewissensbildung zugänglich, indem zwischen wachsendem Individuum, Mitmensch, Interaktionen, Sprache und Sprachoperationen differenziert, zugleich diese aber als ein Bildungsprozeß begriffen werden kann, der die bloße "Vergesellschaftung" eines "Objektes" übersteigt. Die Interaktionsformen sind ja Niederschläge

"vergehender und vergangener Interaktionen, sie sind zugleich auch Entwürfe kommender Interaktionen. Aus Interaktionsformen hervorgegangen, sind sie Modelle neuen Interagierens. Vertikal im Individuum gelesen sind die Interaktionsformen Grundelemente, aus denen sich die Persönlichkeit in ihrer lebensgeschichtlichen Unverwechselbarkeit aufbaut; horizontal im lebenssituativen Zusammenspiel des Menschen mit seiner Umwelt betrachtet, sind sie Momente der sozialen Bestimmtheit und der subjektiven sozialen Praxis." (Lorenzer 1980, 8)

In einem so verstandenen Rahmen, der "das in den Individuen vorhandene konkret-utopische Potential" (ebd. 13) einbezieht, kann das "Selbst" als Gewissenszentrum überhaupt erst tätig werden und ein Zugriff der psychoanalytischen Theorie und Therapie in aller Vielfalt erfolgen. Zugleich können hier die Überlegungen von Schmitz (1980) "Der Mensch im sittlichen Entwurf" und das Gewissen als "Entwurf des Sittlichen" verknüpft werden; umgekehrt ist diese theologische Ethik überraschend weit mit dem dargestellten psychoanalytischen Sprach- und Persönlichkeitskonzept in Korrespondenz zu bringen und in den einzelnen Gedankengängen auszuziehen, erst recht, wenn man Lorenzers Ausführungen über "Lebensgeschichte und Persönlichkeitsentwicklung" (in: Maurer 1981, 84ff.) im Hinblick auf Ratzingers Überlegungen

zum Zusammenspiel von Einzelem und Ganzem (1970, 198-204) bedenkt.

### 3. Psychoanalytische Bestimmung des Gewissens und katholische Theologie

Splett greift in seinem Buch "Der Mensch ist Person" (1978) den oben eingeführten Begriff des Selbst sowie die Unterscheidung von Über-Ich und Gewissen auf und führt sie kritisch weiter; er schreibt:

"Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält - angesichts einer es aufrufenden Macht. Unabhängig von dem 'verhandelnden Selbstgespräch' darüber, ob man wirklich schuldig geworden sei, erfährt der Mensch sich hier als einer, der überhaupt sich schuldig machen kann, als jemand, der grundsätzlich ansprechbar und so verantwortlich ist. Es stellt sich die Frage, wer hier anspricht und wem zu antworten ist. Zunächst geht es - wie gesagt - um Selbst-Konfrontation. Darum scheiden Theorien aus, die die Gewissenserfahrung auf Furcht vor gesellschaftlichen Sanktionen zurückführen wollen. Das Selbst sieht sich hier mit sich selbst konfrontiert: und wenn es selbst schon in dieser Situation nicht disputieren soll, dann erst recht nicht jemand anderer. Psychoanalytisch gesprochen: Gewissen im von uns gemeinten Sinn ist nicht ein Über-Ich, sondern im Gegenteil die Instanz personaler Distanzierung von diesem: eine Ich-Funktion. Unbeschadet der Tatsache, daß die konkreten Imperative und die Art und Weise, wie ein Mensch sich zu ihnen verhält, durch Erziehung vermittelt werden.

Weil sein Selbst auf dem Spiel steht, darum opfert der Mensch im Konfliktfall sogar sein Leben, da ein Leben, das nicht seines, Leben seines Ich, wäre, für ihn keinen Sinn hat, wäre es nun ein Dasein bloßer Angepaßtheit an geltende Normen und Regeln, also Funktion des Über-Ich, oder die Dschungelexistenz reiner Triebhaftigkeit, also Leben des Es. Gewissenserfahrung ist die Erfahrung von Selbsthaftigkeit und unvertretbarem, unabweisbarem Personsein." (Splett 1978, 46)<sup>8</sup>

Im folgenden ist bei Splett von Gotteserfahrung und "Selbst-Überstieg" die Rede; schließlich heißt es:

"Zuletzt redet man darum vom Gewissen nur dann unverkürzt, wenn man nicht bloß über es selbst, sondern von ihm und über es

8 Ergänzend dazu bemerkt Keil: "In einer tiefenpsychologisch orientierten Gewissenstheorie ist ein starkes Ich, das sich den Forderungen des Über-Ich unterwerfen muß, der Ort freier Gewissensentscheidungen. In der Theologie Luthers ist ein freies Gewissen nur möglich, wenn der Glaube stärker ist als die Angst, durch ein Nichteinhalten der Gebote dem Zorn Gottes anheimzufallen. Der Berührungspunkt der beiden Gewissensauffassungen könnte in der Beziehung von Ich-Stärke und Glaubensstärke liegen: Zum Glauben gehören Risikobereitschaft und Durchhaltevermögen, wie sie von Abraham als Beispiel biblischer Glaubenshaltung berichtet werden. Eine solche Haltung ist nach den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie nur möglich, wenn ein hohes Maß an Ich-Stärke vorhanden ist." (1971, 352)

(hin)ausblickt und spricht: auf das Gute hin." (1978, 50)

Es scheint, daß die oben zitierte Freud-Passage aus der "Neuen Folge der Vorlesungen" auch diesen Gedankengang zuläßt bis hin zu den ethischen Normen, die aus dem Neuen Testament zu gewinnen und dem Glauben vermittelbar sind. In diesem Sinne kann Frankl das Gewissen als die "immanente Seite eines transzendenten Ganzen" sehen, "das als solches aus der Ebene psychologischer Immanenz herausragt" (in: Petrilowitsch 1966, X). Reiner sieht nun Analogien zwischen Freuds autoritätsgebundenem, verinnerlichendem Über-Ich und dem autoritätsgebundenen Gewissen der "nachpaulinischen Zeit des frühen Christentums" (in: Blühdorn 1976, 304).

An dieser Stelle ist ein Blick auf Wilckens' "Exkurs: Das Gewissen bei Paulus (exegetisch und wirkungsgeschichtlich)" von Bedeutung. Wilckens vermerkt zunächst, wie Kants Bestimmung des Gewissens "im Zusammenhang geschichtlicher, kulturell-gesellschaftlicher sowie psychologischer Relativierung absoluter Normen" zerbrochen sei. Er fährt fort:

"In dieser Situation wird sehr deutlich, daß der Begriff des Gewissens nur dort sinnvoll ist, wo der Mensch sich selbst konstitutiv unter Voraussetzung Gottes erfährt und versteht, dort dagegen verläßt, wo diese religiöse Voraussetzung schwindet. Das Gewissen kann so nicht mehr unmittelbar der hermeneutische Ort der Rede von Gott sein, sondern umgekehrt (...). Das Gewissen (...) kann nur dort theologisch relevant sein, wo Gott in seinem Christus-'Wort' den Menschen von sich aus anspricht." Das Gewissen kann zudem nur zureichend begründet werden, "wenn Religion als allgemein-menschliche Grunderfahrung der hermeneutische Ort christlicher Rede von Gott ist." (Wilckens 1978, 141f.)

Folgende Bemerkungen aus dem Artikel "Gewissen" des "Kleinen theologischen Wörterbuchs" seien angeschlossen:

"Nach der Lehre der Kirche ist in der konkreten nachadamitischen Situation des Menschen schon eine faktisch ungetrübte und genügend entfaltete Erkenntnis des naturalen Wesens des Menschen als Norm seiner natürlich-sittlichen Akte nur mit Hilfe der Wortoffenbarung Gottes erreichbar. Damit ist der Mensch, der sich in seiner konkreten Situation entscheiden muß und dennoch von der möglichen Falschheit seiner Entscheidung weiß, an die Gnade Gottes gewiesen, die seine Freiheit befreit." (Rahner/Vorgrimler 1976, 149)

All dies muß zusammengesehen und differenziert werden, wenn von Gewissensschuld und Schuldgefühl die Rede ist: psychoanalytisch und philosophisch-theologisch sind Zugriff wie Fundament je-

weils anders; das "einsozialisierte" Schuldgefühl - man vergleiche diesen Begriff etwa in Laplanche/Pontalis und bei Lauret (1977) - ist ein anderes als das konstitutiv in der Verantwortung Gott gegenüber erfahrene.<sup>9</sup> Darauf hat bereits Pius XII. 1953 in einer ganz bestimmten Phase der Auseinandersetzung von Psychoanalyse und Theologie (vgl. Cremerius 1981, 299) hingewiesen.

#### 4. Psychoanalytische Bestimmung des Gewissens - Religionspädagogik und Religionsunterricht

Puntigam schreibt in ihrem Aufsatz "Religionspädagogik und Psychologie. Die Bedeutung der Psychoanalyse für die religionspädagogische Theoriebildung":

"Die systematische Vermittlung von gesellschaftlichen polit-ökonomischen und entwicklungspsychologisch-anthropologischen Bedingungen der (religiösen) Sozialisation in einer materialistischen Sozialisationstheorie ist noch zu leisten." (1978, 30).

Die Autorin spielt an auf Lorenzers Buch "Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie" (1972). Dabei ist es aber fraglich, wie über das oben dargestellte Konzept der Interaktionsformen und seine Bezüge zu Über-Ich und Gewissensstrukturen hinaus von einer materialistischen Sozialisationstheorie Inhalte erfaßt werden sollen (z.B. die o.a. Gedanken Wilckens' und Rahners über Gott, Wortoffenbarung, Gnade usw.), die eine solche Theorie weder begreifen kann noch will. Überblickt man einige Literatur in diesem Gebiet, so werden die Spannungspunkte deutlich.

Der "Zweite Familienbericht" der Bundesregierung vom 15.4.1974 spricht im Kapitel "Gewissensentwicklung und moralische Orien-

9 Ergänzend zu diesem philosophisch-theologischen und psychoanalytischen Verständnis von Person und Gewissen eröffnet die Daseinsanalyse neue Perspektiven. Eine Vermittlung von Psychoanalyse und Daseinsanalyse kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Allgemein sei gesagt, daß die Daseinsanalyse damit einsetzte, daß "Ludwig Binswanger den Wert der Fundamentalontologie Martin Heideggers für die Medizin im ganzen und für die Psychopathologie und die Psychotherapie im besonderen hervorzuheben begann. Die radikalen neuen Einsichten dieses Philosophen in die Grundverfassung des Menschen fanden ihre fruchtbare Anwendung als die grundlegende Theorie jener neuen Therapie, die sich 'Daseinsanalyse' nennt." (Boss 1981, 619; vgl. bes. Boss 1979 und Tellenbach 1974, bes. 164ff. Kritisch und sich von diesen Ansätzen unterscheidend versteht Bartels (1976) seine Studie, vgl. bes. 127, Anm. 26).

tierung" (51f.) lediglich von der bedeutsamen, vermittelnden Rolle der Eltern und bleibt weit hinter dem hier Gesagten stehen (im "Dritten Familienbericht" vom 20.3.1979 fehlt das Gewissenskapitel).

Wesentlich weiter und z.T. bis in die Interaktionsformen-Theorie hinein reichen die Überlegungen im Band "Religiöse Sozialisation" (Arndt 1975)<sup>10</sup>, die "Ich-Konstitution" und "religiöse Symbolwelt" in ihrer Wechselwirkung und ihren Folgen bedenken und damit in Hollenbachs entwicklungs-genetischen Aufriß des Gewissens greifen (Gewöhnungs-Gewissen im frühkindlichen Stadium; ambivalentes Gewöhnungs-Gewissen etwa vom 4.-10. Lebensjahr; vorkritisches Verantwortungs-Gewissen, Pubertät; selbstkritisches Verantwortungs-Gewissen; vgl. Stoeckle 1980, 116f.). Aufmerksam gemacht werden muß auf die Literatur, die nicht spezifisch das Gewissen zum Gegenstand hat, sondern Bereiche, in deren Umfeld die Gewissensdiskussion angesiedelt ist: Narzißmus, Sozialisation, Identitätsbildung und Glaubenserfahrung; hier sei auf die reichhaltigen Arbeiten von Bleistein (1980), Fein (1979), Grom (1981), Klessmann (1980), Maurer (1981), Scharfenberg (1973) und Stachel (1979) gewiesen.

Ziemlich alle Aussagen und Variationen zum Über-Ich-Begriff bei Freud bringt Drewermann in seiner umfangreichen Studie "Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht" (1980) zum Vorschein und in Anwendung. Dieses Buch müßte einer Beschäftigung mit der psychoanalytischen Gewissenstheorie zugrunde gelegt werden. Es spricht von Über-Ich und Sublimierung, Gewissens- und Todesangst, Eltern-(Gottes-)Autorität, sozialer Angst und Schuldgefühl, von Identifizierung und Melancholie; Drewermann bindet dies ein in eine psychoanalytisch entwicklungsgeschichtliche Darstellung des Über-Ich, in die kulturelle Bedeutung des Gewissens und in die Norm-Werte-Problematik; er entfaltet alles zudem vor biblischem Hintergrund. Ergänzend hierzu (und in die pädagogische Praxis überleitend) müssen die umfangreichen Arbeiten von Oser (1976) und Adams (1982) herangezogen werden. Philosophische, psychologische und bildungstheoretische Voraussetzungen werden sorgfältig dargestellt, um eine in der Tat "neuartige Strategie des

---

<sup>10</sup> Beachtliche Beiträge zu dieser Thematik enthält auch Heft 8/9 der Zeitschrift "Wege zum Menschen" (26. Jg., 1974).

Gewissenlehrens" (Oser 1976, 7) und -lernens aufzuzeigen. Man wünschte sich für die künftige Arbeit aus diesen großen Studien zumindest einen zusammenschauenden Extrakt, der an die Hand des Pädagogen gegeben werden könnte, denn die Gründlichkeit und Kenntnis dieser Autoren vermißt man in entsprechenden Unterrichtsmaterialien. Freilich können diese nicht den Umfang der genannten Arbeiten annehmen, man sollte aber erwarten, daß Unterrichtsmaterialien einigermaßen umfassend auch den neueren theoretischen Stand berücksichtigen und sich nicht merkwürdig häufig auf jene Passage aus Freuds 'Das Unbehagen in der Kultur' beschränken, in der die Rede von Triebunterdrückung, Über-Ich-Strenge, Sublimierung, Schuldgefühl und sozialer Angst ist (vgl. etwa Oelmüller/Dölle/Piepmeyer 1978, 103 und 273ff.). Während Auszüge aus Freud, ein Text aus C.G. Jungs Werk und Überlegungen von A. und M. Mitscherlich bei Dittert u.a. zu finden sind, bietet Schulte (1980) darüberhinaus noch andere psychoanalytische Positionen, die aber miteinander weder vermittelt noch so aufeinander bezogen sind, daß daraus die Durchgängigkeit einer psychoanalytischen Theorie sichtbar würde. Auch die folgende "Arbeitsanleitung" kann das nicht leisten:

"Worin begegnen sich bei der Frage nach der Entstehung von Moral Verhaltensforschung (...) und Tiefenpsychologie (...)? In welchen Punkten erweisen sie sich als unvereinbar? Zur Kritik am Ansatz der Verhaltensforschung: wie erheblich wird man die Bedeutung der gesellschaftlich vermittelten (zweiten) Natur des Menschen (Individuation, Sozialisation) gegenüber seinem phylogenetischen Erbe (z.B. Greifreflex; stereotype Lächelreaktion des Säuglings) veranschlagen müssen?" (Schulte 1980, 18).

Auch in dem auf Seite 128 dargestellten Modell des Verlaufs der "Sozialisation und seiner sittlichen Ansprüche" wird die psychoanalytische Theorie nur im Ansatz deutlich; Mutter-Kind-Dyade und narzißtische Phase als mitentscheidende Faktoren der Gewissensbildung fehlen ebenso wie die sichtbare Entwicklung zum Selbst. Schließlich kommt es in einer Textstelle zu Firmierung von Verkürztem und Ausufern in begriffliche Unschärfe:

"Als Konsequenz für das Verstehen von Menschen und ihren Verhaltensweisen ergibt sich aus der Freudschen Konzeption vom Es-Ich-Überich die Erkenntnis, daß einmal dem Menschen sein Gewissen (Überich) nicht als verlässlicher, unwandelbarer und unverlierbarer Bestandteil seines Wesens, den er hat, wie er Augen und Ohren hat, zueigen ist, sondern daß ein Gewissen sich

unter bestimmten Voraussetzungen bildet und daß es sich wandeln kann, und zum anderen, daß das Gewissen kein 'Ding an sich' ist, sondern je nach bestimmten äußeren und inneren Lebensumständen unterschiedliche Wertvorstellungen beinhaltet. Mit anderen Worten: Die Natur gibt dem seelisch-geistig gesund geborenen Menschen die Anlage mit, ein Gewissen (Wertvorstellungen) in sich zur Entfaltung zu bringen, sie 'liefert' aber nicht ein fertiges Gewissen." (Schulte 1980, 57)

Kritisch dazu liest sich Reisers Modell des "Ich-Gewissens" und des "Überich-Gewissens" (in: Heintz/Neumüller 1979, 53). Ist hier auch zu bemängeln, daß der Begriff des Selbst nicht voll im Modell entfaltet ist und die entscheidende psychoanalytische Erkenntnis der unbewußt-dynamischen Anteile des Ich wie des Über-Ich übersehen wurde, so sind doch die psychoanalytischen Entwicklungslinien des Gewissens, die Verknüpfungspunkte mit Normen und "Sinn", schließlich die detaillierten Hinweise auf "Erziehungspraktiken" und "Gefahren" im Umgang mit dem Gewissen gut dargestellt und für den Religionsunterricht unverzichtbar. Bei Schulte heißt es denn auch - innerhalb der gelungenen Darstellung des allerdings rein Freud-schen "Persönlichkeitsmodells" (Ich, Es, Über-Ich) und einiger pathologischer Varianten - :

"Erziehung zu sittlichem Handeln setzt die Kenntnis der Struktur des Seelischen voraus. Erst von hier aus kann die Bedeutung von Erziehungsfaktoren richtig eingeschätzt, können Fehlleistungen analysiert und ausgeschlossen ('geheilt') werden." (1980, 65)

Dankbar folgt man dem angeschlossenen Hinweis auf das - sich an Freud orientierende - "Grundmodell der Struktur- und Transaktionsanalyse", das "Eltern-Ich" und "Kindheits-Ich" in Beziehung bringt (Schulte 1980, 142f.).

Zu Reisers Modell lautet die Arbeitsanweisung: "Skizzieren Sie einen Erziehungsstil, der besonders die Ich-Stärke eines jungen Menschen fördert" (Heintz/Neumüller 1979, 70). Hierbei werden wir zwar an die Forderung von Cremerius "Wo Über-Ich war, soll Ich werden" sowie an die Verbindung von Ich- und Glaubensstärke (vgl. Anm. 8) erinnert - Wiesehöfer zeigt übrigens genau diese Maxime früher als Cremerius am Modell; vgl. 1974, 9 -, zur Skizzierung eines "Erziehungsstils" aber müßte man konsequenterweise beide Arbeitsbücher (Schulte und Heintz/Neumüller) regelrecht ergänzend-integrierend durchforschen, im dargestellten Sinn von Fehlern reinigen und die Positionen mit ins Spiel

bringen, von denen hier in den vorangegangenen Kapiteln die Rede war. Während eine Systematik der psychoanalytischen Wissensbildung und -erziehung offensichtlich fehlt, liegt von katholischer Seite aus eine theologische vor; sie bewegt sich in den Feldern "Urgewissen - Situationsgewissen - Wissensbildung" und "Autonomes Gewissen": Rufs 'Grundkurs Moraltheologie II: Gewissen und Entscheidung' (1977) verarbeitet aber den psychoanalytischen Ansatz (Freud und Piaget, vgl. 100ff.) zu wenig, so daß er kaum zum Tragen kommt. Eine Synthese aus unseren Überlegungen und den besprochenen Materialien ist angesichts der Rufschen "Problementfaltung" (1977, 86-121) wünschenswert und notwendig.<sup>11</sup>

#### Literaturverzeichnis

- Adams, K.A.: Möglichkeiten der Werteerfahrungen. Wissensbildung und die Methode der Gruppendynamik, Frankfurt a.M./Bern 1982
- Adorno, Th.W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966
- Arndt, M. (Hg.): Religiöse Sozialisation, Stuttgart u.a. 1975 (= Urban-Taschenbücher 617)
- Bartels, M.: Selbstbewußtsein und Unbewußtes. Studien zu Freud und Heidegger, Berlin/New York 1976
- Bleistein, R.: Jugend und Narzißmus. Kritik eines neuen Generationenklischees, in: StdZ 198 (1980) 651-661
- Blühdorn, J. (Hg.): Das Gewissen in der Diskussion, Darmstadt 1976
- Boss, M.: Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse, Wien 1979  
- Entwicklungen der Psychotherapie im 20. Jahrhundert, in: Universitas 36 (1981) 617-622.
- Brenner, Ch.: Praxis der Psychoanalyse. Psychischer Konflikt und Behandlungstechnik, Frankfurt a.M. 1982 (= Fischer Taschenbuch 6740)
- Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 18 (1982)  
H. 6/7: Die Herausforderung des Glaubens durch die Psychologie

<sup>11</sup> Dies wäre sicher auch in manchen Punkten dem Lehrer hilfreich, der Klein/Mayrs (1930) differenzierte Unterrichtseinheit "Gewissen und Selbstfindung" (für das 7. Schuljahr benutzt).

Psychoanalytisch Zufriedenstellendes tragen auch Pickerodt/Wolf (1979) im Gebiet 'Werte und Normen' zusammen.

- Cremerius, J.: Grenzen und Möglichkeiten der psychoanalytischen Behandlungstechnik bei Patienten mit Über-Ich-Störung, in: Psyche 31 (1977[a]) 593-633
- Übertragung und Gegenübertragung bei Patienten mit schwerer Über-Ich-Störung, in: Psyche 31 (1977[b]) 879-896
  - (Hg.): Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940, Frankfurt a.M. 1981 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 296)
- Dittert, K. u.a.: Das Gewissen - die fragwürdige Instanz, München 1970 (= Alternativen 5)
- Drewermann, E.: Strukturen des Bösen. Teil II: Die jahrwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht, München/Paderborn/Wien 1980
- Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1: Angst und Schuld, Mainz 1982
- Eberenz, U.: Das Überich als Regulationssystem psychischen Geschehens, Frankfurt a.M. 1978
- Ernst, W.: Gewissen in katholischer Sicht, in: IKaZ 11 (1982) 153-171
- Fein, H./Schwab, R. (Hg.): Der Mensch auf der Suche nach seiner Identität, Paderborn 1969
- Fetscher, R.: Das Selbst und das Ich, in: Psyche 35 (1981) 616-641
- Frankl, V.E.: Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München 1981 (= Serie Piper 214)
- Freud, S.: Das Ich und das Es, in: Gesammelte Werke XIII, Frankfurt a.M. 1967, 235-290
- Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke XV, Frankfurt a.M. 1969
- Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1981 (= Ullstein-Buch 35038)
- Goepfert, S.: Die psychoanalytische Auffassung von Entstehung und Funktion des Gewissens, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 47, März 1975, 47-57
- Grundkurs Psychoanalyse, Reinbek 1976 (= rororo studium 101)
- Görres, A./Rahner, K.: Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg 1982
- Gottschalsch, W. u.a.: Sozialisationsforschung. Materialien, Probleme, Kritik, Frankfurt a.M. 1976 (= Fischer Taschenbuch 6503)
- Grom, B.: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf/Göttingen 1931
- Grunberger, B.: Gedanken zum frühen Über-Ich, in: Psyche 28 (1974) 508-529
- Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a.M. 1973 (= edition suhrkamp 623)

- Häfner, H.: Artikel "Gewissen. III.Tiefenpsychologisch" in:  
LThK<sup>2</sup> IV 864-867
- Heimbrock, H.G.: Bemerkungen zur theologischen Rezeption der  
psychoanalytischen Gewissenslehre, in: RpB 10/1982, 132-147
- Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theo-  
logie und Psychoanalyse, Mainz 1983
- Heintz, K./Neumüller, G. (Hg.): Moral und Gewissen, Frankfurt  
a.M. 1979 (= Konzepte. Materialien für den Religionsunter-  
richt der Sekundarstufe II, Heft 5)
- Hesse, W.: Artikel "Gewissen", in: Stoeckle 1980, 114-120
- Huth, W.: Psychotherapie und Seelsorge, in: StdZ 198 (1980)  
457-472
- Jacobson, E.: Das Selbst und die Welt der Objekte, Frankfurt  
a.M. 1978 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 242)
- Keil, S.: Artikel "Gewissen", in: Taschenlexikon Religion und  
Theologie, hg. von E. Fahlbusch, Bd. 1, Göttingen 1971,  
350f.
- Klein, J./Mayr, R.: Gewissen und Selbstfindung, in: Religions-  
unterricht heute, 1980, H. 3, 12-21
- Klessmann, M.: Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psy-  
chischer Struktur und Glaube, München/Mainz 1980
- Kunz, H.: Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie,  
Göttingen 1975
- Kutter, P.: Psychoanalyse im Wandel, Frankfurt a.M. 1977  
(edition suhrkamp 881)
- Laplanche, J./Pontalis, J.B.: Das Vokabular der Psychoanalyse,  
Frankfurt a.M. 1972
- Lauret, B.: Schuld erfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und  
Freud, München 1977
- Lorenzer, A.: Sprachspiel und Interaktionsformen. Vorträge und  
Aufsätze zu Psychoanalyse, Sprache und Praxis, Frankfurt a.M.  
1977 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 81)
- Psychoanalyse als kritisch-hermeneutisches Verfahren, in:  
Lorenzer 1977, 105-129
- Der Gegenstand psychoanalytischer Textinterpretation, in:  
Goepfert, S. (Hg.): Perspektiven psychoanalytischer Literatur-  
kritik, Freiburg 1978, 71-81
- Die Analyse der subjektiven Struktur von Lebensläufen und das  
gesellschaftliche Objektive, Erlangen 1980 (= Vortrag beim  
6. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft)
- Lebensgeschichte und Persönlichkeitsentwicklung im Spannungsfeld  
von Sinnlichkeit und Bewußtsein, in: Maurer 1981, 84-104
- Maurer, F. (Hg.): Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu  
einer biographischen Anthropologie, Frankfurt a.M. 1981  
(= Fischer Taschenbuch 6626)

- Nase, E./Scharfenberg, J. (Hg.): Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977
- Neumann, E.: Tiefenpsychologie und neue Ethik, München 1973 (= Reihe Geist und Psyche 2005)
- Oelmüller, W./Dölle, R./Piepmeier, R.: Diskurs: Sittliche Lebensformen, Paderborn 1978 (= UTB 778)
- Oser, F.: Das Gewissen lernen. Probleme institutioneller Lernkonzepte im Bereich der moralischen Erziehung, Olten/Freiburg 1976
- Peters, U.H.: Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie, München/Wien/Baltimore 1977
- Petrlowitsch, N. (Hg.): Das Gewissen als Problem, Darmstadt 1966
- Pickerodt, I./Wolf, J. (Hg.): Zivilisation und Identität: Wandel von Werten und Normen und Ausprägung der Persönlichkeit, Göttingen/Zürich 1979 (= Werte und Normen, Modell 7)
- Puntigam, L.: Religionspädagogik und Psychologie. Die Bedeutung der Psychoanalyse für die religionspädagogische Theoriebildung, in: Religion heute. Informationen zum Religionsunterricht, H. 1, 1978 26-30
- Rahner, K.: Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967
- Rahner, K./Vorgrimler, H.: Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg 1976
- Ratzinger, J.: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München<sup>11</sup> 1970
- Riedel, M.: Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik, Stuttgart 1979 (= Reclam 9958)
- Ruf, A.K.: Grundkurs Moraltheologie, Bd. II: Gewissen und Entscheidung, Freiburg 1977
- Scharfenberg, J.: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968  
- Narzissmus, Identität und Religion, in: Psyche 27 (1973) 949-966
- Scharfenberg, J./Kämpfer, H.: Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Freiburg 1980
- Schmitz, Ph.: Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie, Würzburg 1980
- Schulte, W.: Gott kommt. Einführung in die christliche Ethik, Neukirchen 1980
- Splett, J.: Der Mensch ist Person. Zur sittlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt a.M. 1978
- Stachel G. u.a. (Hg.): Sozialisation - Identitätsfindung - Glaubenserfahrung. Referate und Protokolle des 2. Kongresses der "Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten", Zürich/Einsiedeln/Köln 1979

Stelzenberger, J.: Artikel "Gewissen", in: HthG II, 150-159

Stoeckle, B. (Hg.): Wörterbuch christlicher Ethik, Freiburg  
1980 (= Herder-Taschenbuch 533)

Tellenbach, H.: Die Begründung psychiatrischer Erfahrung und psychiatrischer Methoden in philosophischen Konzeptionen vom Wesen des Menschen, in: Neue Anthropologie, Bd. 6: Philosophische Anthropologie, 1. Teil, hg. von H.-G. Gadamer/P. Vogler, Stuttgart/München 1974, 138-181

Thomä, H.: Auf dem Weg zum Selbst. Bemerkungen zur psychoanalytischen Theorieentwicklung in den letzten Jahrzehnten, in: Psyche 34 (1980) 221-245

Trimborn, W.: Der progressive Abwehrcharakter des Über-Ichs, in: J. Cremerius u.a.: Psychoanalyse, Über-Ich und soziale Schicht. Die psychoanalytische Behandlung der Reichen, der Mächtigen und der sozial Schwachen, München 1979 (= Reihe Geist und Psyche 2206)

Urban, B.: Nachwort zu: H. Prinzhorn: Gespräch über Psychoanalyse zwischen Frau, Dichter und Arzt, Frankfurt a.M. (= suhrkamp taschenbuch 669)

Wahl, H.: Christliche Ethik und Psychoanalyse. Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild, München 1980

Wiesehöfer, P.H.: Wer macht die Moral? Zum Problem heutiger Normenfindung, München 1964 (= Unterrichtsmodelle Fach Religion, 16)

Wilckens, U.: Exkurs: Das Gewissen bei Paulus (exegetisch und wirkungsgeschichtlich), in: Der Brief an die Römer, 1. Teilband, Neukirchen 1978, 138-142 (= Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1)

Dr. Bernd Urban  
Feldbergstraße 10  
65 Mainz