Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 2 (1955)

Heft: 1

Artikel: Christliches Leben oder Psychoanalyse?

Autor: Verardo, Raimondo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760492

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christliches Leben oder Psychoanalyse?

Von Raimondo Verardo O. P. [1]

Kürzlich wurde im « *Osservatore Romano* » (7./8. Januar 1955) die Verurteilung des Buches « *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* » [2] von Marc Oraison veröffentlicht.

Es scheint nun von Nutzen zu sein, einige Erklärungen zu den Gründen zu geben, welche die Grundlagen zu dieser schweren Entscheidung der Kirche erläutern.

In der Tat: man kann vom Standpunkt der Spekulation und der sittlichen Beurteilung einzelner vom Autor vorgelegter klinischer Fälle weder die Grundkonzeption noch verschiedene Schlußfolgerungen des Werkes annehmen.

1. « Notions de sexologie moderne »

(Ire partie, chap. 1)

Es ist klar, daß man genau unterscheiden kann (und sogar muß) zwischen der Freud'schen Metaphysik und der therapeutischen Methode des Wiener Gelehrten. Man muß weiterhin sorgfältig einen dritten Gesichtspunkt unterscheiden, nämlich die wissenschaftlichen Theorien, die Freud vorträgt. Aber gleichzeitig müßte man sich die Frage stellen: kann man ohne weiteres all diese sich wissenschaftlich nennenden Theorien Freuds als Ganzes annehmen, wie es Marc Oraison tut? Zweifellos gibt es positive Tatsachen, die wohl zu beachten sind. Jene wissenschaftlichen Theorien Freuds scheinen jedoch nicht selten eher durch *Interpretationen* gewisser Tatsachen bedingt zu sein als durch die Tatsachen selbst. Diese Interpretationen sind nun durch die Tatsachen, die man zu erklären versucht, nicht einwandfrei gesichert. Das heißt: man bildet sich die Theorie nicht nach den Forderungen der objektiven Tatsachen, sondern man konstruiert vielmehr eine Theorie mit Rücksicht auf eine subjektive Deutung der Tatsachen.

Gewiß muß man dem Freudianismus das Verdienst zuschreiben, die Aufmerksamkeit auf die, man kann wohl sagen grundlegende Bedeutung

[1] Der Beitrag wurde der Schriftleitung in französischer Sprache übersandt. Für die Übersetzung ins Deutsche zeichnet J. F. Groner O. P.

[2] Paris (Lethielleux) 1952.

des sexuellen Faktors gelenkt zu haben, jenes Faktors, der den ganzen Psychismus berührt und auf den er seinen so tiefgehenden Einfluß ausübt. Die Gelehrten, voran die Psychologen, werden durch Tiefengrabungen auf diesem Gebiet noch lange fruchtbare Entdeckungen machen können, welche die gesamte Psychologie des Menschen, die Anthropologie und folglich auch die Theologie (besonders die Moral) interessieren. Aber man muß sich fragen, ob die psychoanalytische Interpretation, welche die ganze Komplexität der sexuellen Phänomene — so einfach wie möglich — auf das Freud'sche Schema zurückführt, wissenschaftlich gut begründet ist.

Nach meiner Ansicht besteht Oraisons Fehler darin, daß er die sogenannten wissenschaftlichen Theorien Freuds ohne weiteres — sic et simpliciter — annimmt und ihnen den Wert von wissenschaftlich einwandfreien Fakten beimißt. Ja, ich möchte geradezu sagen, der Autor habe dem Freudianismus fast den Wert eines Dogmas zuerkannt. Er hat in der Tat seine Anhänglichkeit an den Freudianismus so weit getrieben, daß er dieser Interpretation der Sexualität die Interpretation sogar der katholischen Dogmen und besonders der Moraltheologie unterordnete.

Anstatt die psychoanalytischen Gegebenheiten in den Rahmen der Theologie hineinzustellen (sie dieser unterordnend und sie nach den höheren Gesichtspunkten der Theologie und besonders der geoffenbarten Wahrheiten beurteilend), hat er im Gegenteil die Theologie der Psychoanalytik untergeordnet, indem er die theologischen Gegebenheiten nach den Erfordernissen der neuen Theorie abänderte. Es liegt hier also eine eigentliche Umkehrung der theologischen Methode vor. Die Psychoanalyse ist in diesem Buch weit davon entfernt, in irgendeiner Form die « ancilla theologiae » zu sein ; eher ist es die Theologie, welche die Kosten dieser ungeschickten Synthese zahlt und die, einfach gesagt, zur « ancilla » der Psychoanalyse gemacht wird. — Die folgenden Bemerkungen scheinen mir diese Ansicht zu rechtfertigen.

2. « Aspect métaphysique et théologique du problème »

(Ire partie, chap. 2)

Es scheint, daß die Psychoanalyse hier unserm Autor einen schlimmen Streich spielt. Exegese und Theologie werden als Stützen der psychoanalytischen Theorien gebraucht, d. h. man paßt die Gegebenheiten der Schrift und der Theologie sehr sorgfältig den Erfordernissen der Psychoanalyse an. Man gibt dem Bericht der Genesis über den ersten Sündenfall eine sexuelle Erklärung. Hier scheinen sich Coppens [1] und Oraison gegenseitig zu unterstützen. Man muß allerdings betonen, daß Coppens nicht der psychoanalytischen Interpretation huldigt, wie Oraison selbst zugibt. Ist übrigens die Exegese von Coppens annehmbar ? Die Kritik von R. De Vaux O. P. [2] an seiner Interpretation beweist offensichtlich das Gegenteil.

[1] J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du Paradis.* Gembloux-Louvain 1948.

[2] *Revue Biblique,* 56 (1949) 301.

Kann man ernsthaft annehmen, daß « das Wesen der Paradiesessünde in der Erfahrung des Bösen (auf dem Gebiet der Sexualität) bestand », wie Oraison behauptet (S. 56) ? Nach den sehr treffenden Bemerkungen von De Vaux scheint es nicht so zu sein. Man müßte überdies noch eine andere Frage stellen : ist es angebracht, Argumente dieser Art öffentlich darzulegen, wie es unser Autor tut ? P. De Vaux erinnert mit Recht an die Gefahr, die entsteht, wenn man diese Auseinandersetzungen vor Leute bringt, die für solche Probleme in keiner Weise vorbereitet sind. — Ich sehe jedoch den viel größeren Fehler Oraisons darin, daß er den traditionellsten Wahrheiten der katholischen Theologie die Rolle von gewöhnlichen Hilfsmitteln zuweist, um die psychoanalytische Theorie zu stützen und sie in den Bereich der Übernatur zu erheben.

Man kennt in der katholischen Theologie — besonders in der thomistischen — sehr gut den Sinn des bekannten Axioms, daß der Mensch ein *Ebenbild* Gottes ist. Kann man annehmen, daß die Sexualität, selbst im spezifischen Fall der menschlichen Natur, die mit einer Geistseele begabt ist, nicht nur — wie unser Autor sagt — eine einfache Analogie darstellt, sondern sogar rundweg eine *Ähnlichkeit* des trinitarischen Lebens (S. 33) ? « Die Sexualität », sagt Oraison, « geht von der Ebene der Analogie auf die der Ähnlichkeit über » (S. 33). Man braucht nur zu lesen, was die Kirchenväter und Kirchenlehrer darüber geschrieben haben, und dazu all die endlosen Diskussionen, die im Lauf der Jahrhunderte über die Erbsünde und besonders über die Konkupiszenz ausgetragen wurden, um sich von der Ungeheuerlichkeit dieser Behauptung zu überzeugen.

3. « Dynamisme sexuel »

(Ire partie, chap. 3)

Der sexuelle Instinkt, sagt der Autor auf S. 44, ist « das stärkste Element in der organischen Einheit dieser drei Ebenen », d. h. der physiologischen, psychologischen und geistigen. Es handelt sich hier, meiner Ansicht nach, um eine wahre Übertreibung, die nicht weniger bedauernswert ist als die andere, die der Autor auf S. 43 zurückgewiesen hat : « la sexualité (est) une sorte de bloc erratique terriblement gênant et somme toute suspect, qui viendrait, en pleine jeunesse, compliquer de façon inextricable la psychologie humaine en plein essor vers la perfection morale ».

Man kann ohne Bedenken zugeben, daß das sexuelle Element auf die drei obengenannten Ebenen einen und sogar tiefgehenden Einfluß ausübt. Aber ich füge sofort hinzu : welchen sicheren Beweis kann man erbringen, um jene Aussage Oraisons annehmbar zu machen ? Man wird entgegnen, es handle sich nicht um eine kategorische Behauptung. Auf jeden Fall aber spiegelt jenes Urteil ziemlich gut den Freud'schen Geist wider, mit dem die ganze Arbeit Oraisons so tief durchtränkt ist.

Noch erstaunlicher ist die andere Behauptung, nach der wir zugeben müßten, daß « La force sexuelle, dans son ensemble, est ... une des plus directement intéressées à cette œuvre de transcendance ». (Der Autor spricht

hier von der historischen Bestimmung des Menschen, der berufen ist, « Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen », « Gott, der die Liebe ist ».) Diese sexuelle Kraft « stellt im Gesamt ihrer theoretisch untrennbaren physischen, physiologischen und geistigen Äußerungen eine der unmittelbarsten Stufen zum Heiligtum dar » (S. 45-46).

Soll dies heißen, daß man die potentia oboedientialis des Menschen für die ewige Seligkeit — in der Vollentfaltung der übernatürlichen Ordnung — sogar auf der Ebene der Sexualität — wohl beachtet in ihrer Verbindung mit der intellektuellen Natur — sehen muß ? Hat der Autor nicht gesagt, die menschliche Sexualität stelle eine wahre Ähnlichkeit mit dem trinitarischen Leben dar ? Ich kann mir nicht denken, daß es ein hl. Augustinus, ein hl. Thomas oder ganz einfach, daß es ein echter Theologe zulassen würde, das, was man immer und mit Recht der intellektuellen Natur (reduplicative ut talis) des Menschen zugeschrieben hat, auf das Gebiet des Sexuellen zu verlagern. Was die Einfügung der übernatürlichen Ordnung in die natürliche betrifft, so kann die Sexualität nur als absolut akzidentell betrachtet werden. Die Liebe, die in der übernatürlichen Ordnung wirken muß, ist die Caritas, die übernatürliche Freundschaft mit Gott : eine Liebe, die wesensgemäß die Sexualität nicht direkt als solche berühren kann. Selbst auf der rein menschlichen Ebene schließt die Sexualität, auch im Gesamt an ihren Äußerungen gesehen, von sich aus die höchste Offenbarung der Liebe nicht ein. Diese liegt jenseits aller Sexualität. Erwähnt sei hier der verwandte Fall des natürlichen Verlangens nach Gott, der natürlichen und übernatürlichen Liebe zu Gott !

Ich möchte noch ein Wort hinzufügen über die Ansicht Oraisons über den Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Behandlung sexueller Fragen. Es ist klar, daß der Gebrauch der Volkssprache nicht verboten ist, wenn man über Fragen sprechen muß, die unmittelbar das Geschlechtliche berühren. Doch müssen wir betonen, daß es darüber hinaus eine Frage der Klugheit gibt, die man nicht einfach abtun kann. Man denke z. B. an die Weisung der Kirche über das, was man « sexuelle Erziehung » zu nennen pflegt. Nie darf man vergessen, daß die Erbsünde den Bereich der Sexualität in besonderer Weise getroffen hat. Oraison selbst hat diese Tatsache sehr richtig aufs nachdrücklichste unterstrichen. Man darf es darum denen nicht übel nehmen, die es für zweckmäßig erachten, der Allgemeinheit (d. h. denen, die für diese Fragen unzulänglich vorbereitet sind) die Brutalität gewisser Dinge und erst recht gewisse sexuelle Abirrungen nicht vorzulegen.

Anderseits halten wir einige Bemerkungen des Autors über die positive Moral für durchaus richtig. « Eine Geschlechtsmoral », schreibt er, « muß vor allem aufbauend und nicht verbietend sein » (S. 52). Auch ist nichts einzuwenden gegen die Bemühung, die man aufwenden muß im Hinblick « auf ein realistischeres Erfassen der konkreten menschlichen Tatsachen bei der Bildung eines Begriffes der Sexualität ». Ebenso ist es richtig, daß die traditionelle Moral — man müßte besser sagen : gewisse Moralisten — « sich oft auf Deduktionen metaphysischer Ordnung beschränken ohne sich über Dinge der psychologischen und physiologischen Ebene Gedanken zu machen » (S. 52-53). Allzu häufig begnügt man sich mit « einem rein legali-

stischen Begriff von Sexualität und Sexualmoral » ; man hat nur den « theoretischen Menschen » im Auge (S. 55) und vergißt so, daß « der Mensch nicht nur Seele ist » (S. 56).

Sind wir in all dem mit Oraison auch ohne Bedenken einverstanden, so werden wir doch sofort sehen, daß die Schlußfolgerungen, die der Autor daraus zog, weit über das hinausgehen, was jene berechtigten Forderungen zulassen.

4. « Objectivité du jugement »

(Ire partie, chap. 4)

Der entscheidende Punkt für die Lösung aller Probleme der Geschlechtsmoral besteht in der Darlegung Oraisons in der Auffassung von der traditionellen Distinktion zwischen *materieller* und *formeller* Todsünde. Ich glaube, rundwegs und entschieden behaupten zu können, daß es sich hier um eine Auffassung handelt, die von der katholischen Moral unter keinen Umständen angenommen werden kann. Gewiß gehören die von O. gebrauchten Worte durchaus zur streng orthodoxen Tradition, doch er versteht sie in ganz anderem Sinn. Dieser Sinn ist in Wirklichkeit mit der lutherischen Begriffswelt unendlich mehr verwandt (de servo arbitrio ; libertas : titulus sine re), als mit der wohlbekannten der katholischen Theologie.

Es handelt sich im großen und ganzen um die lutherische Auslegung der Worte des hl. Paulus, die auch Oraison zitiert : « Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern ich tue das Böse, das ich nicht will » [1]. Luther selbst würde sicher in Freude ausbrechen, wenn er eine derartige Exegese hören würde. Die aus einem solchen Begriff gezogenen Folgerungen — einem Begriff, der in Wahrheit der katholischen Theologie völlig fremd ist — würden für alle Beichtväter bei ihrer überaus schweren Aufgabe sicherlich eine Erleichterung bedeuten und ganz besonders für die Christen, die es mit den Zehn Geboten keineswegs sehr genau nehmen. Leider kann man damit nur auf Kosten der Wahrheit einverstanden sein.

Um es zu wiederholen : hier wie anderswo wird alles « den Entdeckungen der analytischen Schule » untergeordnet. Sehen wir uns also die Beweisführung unseres Autors näher an. Wegen des Fehlens *vollkommener* Erkenntnis und *voller* Freiheit, gibt es keine formelle Todsünde, selbst wenn der vom Menschen gesetzte Akt materiell gesehen schwer ist. Dies kommt beinah auf die wohlbekannte traditionelle Formulierung der Moraltheologie heraus. Doch die Deutung, die ihr der Autor gibt, hat nicht im entferntesten etwas mit der traditionellen Doktrin zu tun. Nach Oraison « kann man die traditionelle Lehre kurz, aber dennoch exakt folgendermaßen ausdrücken : man kann sich nicht um die ewige Seligkeit bringen, ohne es auf irgendeine Weise ausdrücklich zu wollen » (S. 63). Der Autor kommt schließlich zu einer immer genaueren Sinngebung dieser Ausdrucksweise : « Révolte directe contre Dieu, fixation de l'amour sur la créature de préférence à Dieu, le péché mortel ne peut être formel s'il est commis par erreur ou par surprise » (S. 63).

[1] Röm. 7, 19 ; vgl. ORAISON, S. 64.

Ich möchte hier die Worte « *Direkte Auflehnung gegen Gott* » unterstreichen. Gibt es nur dann eine formelle Sünde, wenn es sich um eine *direkte Auflehnung gegen Gott* handelt ?

Der Autor beruft sich wiederholt auf die Lehre des hl. Thomas. Man möchte ihn jedoch bitten, folgenden Text des Doctor communis nachzulesen : « Ex hoc ipso, quod aliquis eligit id quod repugnat divinae caritati, convincitur praeferre illud caritati divinae ; et per consequens plus amare ipsum quam Deum. Et ideo aliqua peccata ex genere, quae de se repugnant caritati, habent quod aliquid diligatur supra Deum ; et sic sunt ex genere suo mortalia. » [1]

Wenn formelle Todsünde nur im Fall einer direkten Empörung gegen Gott möglich wäre, oder gar — nach der anderen Behauptung unseres Autors —, nur wenn man sich ausdrücklich um die ewige Seligkeit bringen will, dann wäre die formelle Todsünde wahrhaftig ein sehr seltenes Ereignis, ein Ausnahmefall. Das ist genau der logische Schluß, auf den Oraison in aller Ruhe hinsteuert. Wir lesen tatsächlich in seinem Buch : « Il découle de ces remarques une conséquence, peut-être surprenante pour des esprits un peu trop exclusivement légalistes, mais cependant logique : le péché mortel formel concrètement commis par un individu concret est un événement rare » (S. 63). Die Fälle von wahrer formeller Todsünde können also nur einen « winzigen Bruchteil » (« l'infime minorité ») ausmachen (S. 224). Es kann sich hier nur um die Frage eines wirklichen « Ausnahmefalles » handeln (S. 287). — In den konkreten Fällen des Lebens gibt es Schwierigkeiten, welche die *volle Handlungsfreiheit* praktisch lähmen und es deshalb verbieten, von formeller Todsünde zu sprechen. « La grande difficulté pour l'être humain individuel et concret, dans la construction personnelle de son être, est d'atteindre l'âge adulte de ses instincts et de son équilibre, et cette difficulté est telle que le parfait épanouissement de cet état adult n'est jamais en fait totalement réalisé » (S. 64).

« Cette remarque à propos de la rareté de la faute mortelle formelle est grosse de conséquences. Elle peut nous amener à une conception générale de la vie beaucoup plus dynamique que juridique ... — Elle peut nous amener à concevoir le pécheur comme étant davantage victime que coupable de ces fautes matérielles ; le pécheur formel est celui qui, en dernière analyse, en pleine connaissance et en pleine liberté d'esprit, *refuse positivement de sortir de cette situation.* (Man müßte den Autor hier noch einmal an den oben erwähnten Text des hl. Thomas, I-II 88, 2, ad 1, erinnern.) « Elle peut nous amener enfin, ce qui est d'importance capitale pour la conduite de la vie spirituelle, à admettre clairement qu'un être humain soit embarassé dans un réseau de fautes matérielles graves sans pour autant être en état de rupture avec la grâce » (S. 64-65).

Um die Zahl der formellen Todsünden auf ein Minimum zu begrenzen, (man hat dabei vor allem das Gebiet des Sexuellen im Auge), wurde es notwendig, sogar den Begriff « Freiheit » einzuschränken (wenigstens in seiner praktischen Anwendung). Dies ist auch genau der Weg, den unser

[1] I-II 88, 2, ad 1.

Autor eingeschlagen hat. Sehen wir zu, wie Oraison das Voluntarium unterscheidet in « Voluntarium electionis » — « volontaire de choix » (« spirituel, rationnel, libre ») — und in « Voluntarium executionis » — « volontaire d'exécution » (« profondément conditionné par le psychisme inconscient » ; vgl. S. 66-67). « Frei » nennt der Autor also das « volontaire de choix » ; daß man die Freiheit auch im « volontaire d'exécution » finde, sagt er nicht. Und er hat seine Gründe dafür ! Wir werden sie leicht verstehen, wenn wir die Erklärung der obengenannten Unterscheidung nachlesen. « Cette distinction peut sembler au premier abord purement verbale, mais elle correspond cependant à la réalité de ce qui se passe dans le comportement humain courant. Elle rend compte de ces contradictions pratiques que l'on constate dans l'activité humaine entre le choix qui se fait dans un sens et la réalisation qui peut se faire en sens contraire. Elle rend compte psychologiquement du cri de saint Paul cité plus haut (Rom. 7, 19). Elle peut aider aussi à mieux circonscrire l'*insoluble problème de la liberté effective* dans l'action humaine, liberté que l'on ne concevra plus comme un absolu fixé arbitrairement, mais comme une spontanéité de choix jaillie d'un déterminisme bio-psychologique et transcendant par rapport à lui, à tel point qu'elle peut s'en détacher jusqu'à le contredire ... » (S. 67).

Der Autor scheint hier überdies die obengenannte Unterscheidung mit dem Begriffspaar « volonté instinctive » und « volonté supérieure » gleichzusetzen. Er schreibt nämlich weiter : « Le parfait équilibre entre la volonté instinctive et la volonté supérieure que nous voyons se manifester dans le Christ, au moment où il résout par l'acceptation positive l'angoisse de son agonie, n'existe pas chez l'homme pur, réduit à la seule nature en dialogue avec la grâce » (S. 67). — Muß man noch eigens betonen, daß man die beiden Unterscheidungspaare unmöglich gleichsetzen kann ? Die « volonté instinctive » des zuletzt genannten Falles (*voluntas ut natura*, wie die Theologen sagen) hat in Wirklichkeit mit der « volonté d'exécution », von der der Autor spricht, gar nichts zu tun. Man kann im Fall der « volonté instinctive » von Freiheit überhaupt nicht reden, während man im Fall der « volonté d'exécution » von wahrer Freiheit durchaus sprechen kann, ja sogar muß. Der Gedankengang des hl. Thomas, der von der Mehrzahl der Moraltheologen anerkannt wird, ist bekannt. Auch bei der Ausführung dessen, was der Wille frei gewählt hat, gibt es volle Freiheit, wenigstens wenn es sich um äußere Akte handelt, die mit den Gliedern unseres Leibes gesetzt werden. Es genügt, sich den klaren Text des hl. Thomas im Artikel « *Utrum irascibilis et concupiscibilis oboediant rationi* » (I, q. 81, a. 3) vor Augen zu halten : « Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus ... Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem ; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis ; *unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat.* » Ibid. ad 2 : « Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio

animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus, et pes et quodcumque membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu ... »

Das heißt also, daß nach dem hl. Thomas und der Mehrzahl der Theologen der Mensch im ordo executionis wirklich frei ist, wenigstens für gewöhnlich. Höchstens in Ausnahmefällen (ich verstehe darunter streng pathologische Fälle oder Fälle mit ganz besonders gelagerten Umständen) kann das Gegenteil eintreten. Oraison aber dreht die Sache einfach um und bezeichnet mit « Ausnahmefall » das, was der hl. Thomas und mit ihm die Theologen « Normalfall » nennen.

Wenn man die Theorie Oraisons — eine Theorie, die gänzlich von der Psychoanalyse inspiriert ist, die sich aber unter dem Gesichtspunkt einer echten Psychologie des Menschen, geschweige denn unter dem Gesichtspunkt der Theologie absolut nicht rechtfertigen läßt — annimmt, ist man meiner Ansicht nach auch verpflichtet, die These des Jansenius zu unterschreiben und sogleich noch die Lehre Luthers anzunehmen, wenigstens für den Bereich des Geschlechtlichen : « Aliqua Dei praecepta hominibus *iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia : deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant* » (Denz. 1092).

Nach unserem Autor kann man die Angst und den Irrtum Luthers vermeiden, indem man ganz einfach sagt, daß es im Falle der Konkupiszenz und der Unordnung, die sie mit sich bringt, keine formelle Todsünde gibt. Ich gebe seine Worte wieder : « Certes, dans la pratique courante, la conduite peccamineuse est un entraînement par la pesanteur ou l'esprit n'a plus sa totale maîtrise. La concupiscence est une inclination au mal, trace fatale et indélébile du péché d'origine. Confondre cette concupiscence et *les desordres qu'elle entraîne par son propre poids* avec le péché mortel formel, serait renouveler l'angoisse et l'erreur de Luther » (S. 69). — Wir können uns also die Frage stellen, ob im Bereich der Konkupiszenz die Möglichkeit einer formellen Todsünde überhaupt besteht. Die formelle Todsünde, sagt der Autor, bleibt, wenn auch sehr selten, so dennoch immer möglich. Eine formelle Todsünde geschieht dann, wenn jemand in voller Freiheit « als letztes Ziel seines Lebens die Neigung zur Lust wählt », wenn es sich wirklich um eine « bewußte Auflehnung » handelt. Daher bleibt « die menschliche Natur trotz der Fesseln der Konkupiszenz grundsätzlich einer formellen Todsünde fähig » (S. 69-70). Stimmt man dieser Auffassung zu, versteht man leicht, warum die formelle Todsünde ein recht seltenes Vorkommnis sein muß.

In Wirklichkeit finden die « bewußte Auflehnung » sowie die volle Freiheit, die man irgendwie mit derjenigen Adams vor dem Sündenfall vergleichen kann, nicht leicht in den normalen Fällen des Lebens. Hören wir nochmals unseren Autor : « Il semble bien qu'un acte *aussi solennel, aussi vaste, soit réellement rare, de par sa grandeur même.* De toute manière, il paraît évident qu'il doive se situer beaucoup plus haut dans la hiérarchie des activités humaines qu'au niveau des désordres de l'instinct. Il peut se *traduire par le choix positif des erreurs de l'instinct ou de ses faiblesses,*

délibérément et clairement opposé au vouloir de Dieu. Et cette traduction peut se faire tout aussi bien dans le registre des instincts autres que le sexuel. Le péché formel est un acte de l'esprit, avant tout. L'étude concrète des conditions psychologiques de l'homme vivant montre simplement que l'instinct sexuel est peut-être — en règle générale mais non absolue — moins perméable que d'autres à cette *présence totale de l'esprit* » (S. 70).

Mit viel mehr Klarheit drückt sich der Autor in den « Conclusions » seines Buches aus : « La sexualité humaine est en état de chute ; la Révélation nous précise que cet état est un état de péché, c'est-à-dire de révolte volontaire contre Dieu. Mais *le geste personnel qui renouvelle la révolte inaugurale en pleine clarté, en suffisante liberté intérieure, ne saurait être, dans ces conditions concrètes, qu'exceptionnel.* Le vrai péché personnel, en définitive, ne saurait être qu'un acte de l'esprit disposant du matériel instinctuel tel qu'il est donné. *La responsabilité morale proprement dite porte toujours — et plus singulièrement dans les cas pathologiques — sur l'orientation générale de l'action plus que sur les actes considérés isolément* » (S. 287).

Warum also hat die Kirche so ausdrücklich die vorhin erwähnte Behauptung des Jansenius verurteilt ? Dort ist die Rede von « *hominibus iustis volentibus et conantibus* ». Es gibt also in diesem Fall ganz offensichtlich eine sehr gute « *Orientation générale de l'action* ». Diese « Ausrichtung » müßte reichlich genügen, um das Wesentliche im Heilsbemühen zu wahren. Wozu also die Klage über die Undurchführbarkeit gewisser Gebote Gottes in den konkreten Verhältnissen des Lebens ? Und warum verurteilt die Kirche die Autoren, die jene Meinung vertreten ?

Natürlich gibt es nach der « mens ecclesiae » keine wirksame Orientierung auf Gott hin (wirksame Gottesliebe) ohne die treue Befolgung seiner Gebote, eine Befolgung, die mit Hilfe der Gnade Gottes in der Allgemeinheit der Fälle möglich sein muß. Wenn wir uns dagegen der Ansicht Oraisons anschließen, müßten fast alle sexuellen Sünden (Masturbation, Eheonanismus, bisweilen sogar Ehebruch) nur als einfache leichte Sünden betrachtet werden, — die formelle schwere Sünde bliebe ja immer ein « Ausnahmefall ». Die libertas executionis ist von Grund aus in Frage gestellt durch die ganz allgemeine Tatsache, daß die überwiegende Mehrzahl der materiell schweren Sexualsünden untrennbar mit einer allgemeinen pathologischen Situation verquickt sind.

Nochmals : hier wie überall im Buche Oraisons ist das oberste Gesetz die Psychoanalyse. Der Autor schreibt : « Sans risque de se tromper, on peut dire qu'à priori, avant toute étude clinique un peu profonde du sujet, la part du pathologique est toujours plus considérable qu'on ne le croit ; sauf de très rares exceptions, qu'on ne voit peut-être pas au confessional » (S. 83). « En fait, dans le monde concret où nous vivons, n'existe que du pathologique, au sens large du mot » (S. 80. — « De cette constatation apportée par la psychologie clinique moderne, on peut en effet tirer une conclusion illégitime, comme d'ailleurs à toute science biologique l'esprit humain est libre de puiser des arguments d'erreur : la pathologie sexuelle étant la loi générale, la notion de péché s'évanouit » (S. 81-82). — Wir

kennen bereits die Antwort, die man nach der Theorie unseres Autors geben kann : « *Le pathologique consenti comme tel* par la volonté libre, et *dont on ne veut pas sortir,* devient le péché mortel » (S. 82).

Es handelt sich also offensichtlich um eine wahre Umstürzung der elementarsten Begriffe der Moraltheologie. Wir werden gleich sehen, in welche Richtung nach Oraison die Lösung der praktischen Fälle des Lebens entsprechend diesen neuen Auffassungen gehen muß. Wir werden nämlich Lösungen finden, die fundamental im Widerspruch stehen mit denen, die in der katholischen Moraltheologie geläufig sind. Wenn man die Theorie Oraisons annimmt, müßte man logischerweise — zumindest auf dem Gebiet der Sexualität — die ganze praktische Moral von Grund aus revidieren.

5. Einzelfragen

(IIe et IIIe partie)

Es mögen in dieser Hinsicht einige Bemerkungen unseres Autors im zweiten Teil, den er mit « Clinique » überschreibt, genügen.

Der ins Auge gefaßte Fall in der ersten Beobachtung (Masturbation eines 21jährigen Studenten) fällt unter die « gewöhnliche kleine Sexualpathologie ». Der Autor schreibt : « Nous croyons devoir signaler d'une part qu'il s'agit vraiment de pathologie, c'est-à-dire d'une situation qui ne correspond pas à ce qui devrait être ; et d'autre part que la fréquence de ces troubles est telle qu'on aurait fort la tendance à les considérer comme des manifestations normales. Il s'agit donc du sujet dit « normal », représentant la majorité de « tout venant humain » (S. 92).

Welche Regel muß also das Verhalten des Beichtvaters in den « *normalen* » Fällen von Masturbation bei jungen Menschen bestimmen ? Erinnern wir uns zuvor, daß der junge Mann im genannten Beispiel die Gewohnheit hat, sich zwei- bis dreimal in der Woche zu masturbieren. Dies begann schon mit vierzehn Jahren (« in einer Zeit, wo die Masturbation, zumindest bei den Knaben, fast allgemein verbreitet ist », S. 98). Der Autor bezieht nun die oben erwähnte Unterscheidung auf den vorliegenden Fall : « Man hat allen Grund zur Schlußfolgerung, daß er nicht im eigentlichen Sinn voll verantwortlich ist — formellement pleinement responsable » (S. 99). Eine formell schwere Sünde käme nur in Frage « vom Tag an, wo er sich aus Verzweiflung oder aus Stolz mit seiner vollen Freiheit der gewohnheitsmäßigen Masturbation hingeben würde » (S. 100). Man wundere sich deshalb nicht, wenn der Autor sodann in voller Sicherheit weiterfährt : « En même temps, le conseil fut donné de communier plus souvent, *qu'il y ait ou non des actes commis ; cela en stricte logique, puisqu'il ne s'agit pas de fautes graves formelles* » (S. 100). Erst nach vier Monaten hat der Beichtvater bei dieser Behandlung von dem jungen Mann verlangt, « alle pornographischen Schriften zu verbrennen » (S. 101).

Kann man diese Lösung für die « üblichen » Fälle der Masturbation bei jungen Leuten billigen ? Selbstverständlich muß man mit Ja antworten, wenn man mit dem Autor ganz einfach behauptet, es gäbe nur dann eine

formelle Todsünde, wenn sich der Mensch positiv für die « bewußte Auflehnung » gegen Gott entscheidet. Wir haben aber schon aufgezeigt, warum diese These in der Moraltheologie, entsprechend den Gegebenheiten des katholischen Glaubens, fremd, ich möchte gerade sagen revolutionär erscheint. Wie kann man da noch von aufrichtigem Willen, aus dem « pathologischen » Zustand herauszukommen, sprechen, wenn der fragliche junge Mann nicht bereit ist, die Schmutzschriften sofort zu verbrennen ? Ist die « libertas executionis » in den « gewöhnlichen », « normalen » Fällen der Masturbation der jungen Leute so stark gehemmt, daß sie nicht einmal das fertig bringt ? — Die unheilvolle Auffassung des Autors über die Unterscheidung zwischen materiellen und formellen Sünden führt wahrlich sehr weit ! So kommt man leicht dazu, auch auf die Fälle von Eheonanismus (S. 223), ja sogar auf den äußersten Fall von ehebrecherischer Verbindung (S. 196-197) auszudehnen, was bereits für den Fall von Masturbation bei Jugendlichen gesagt wurde : « die Präsumption steht für Schwäche und nicht für formelle Sünde » (S. 197). Auf diese Weise begegnen wir sogar dem Fall von Homosexualität : « Meistens sind sie (die Homosexuellen) nicht verantwortlich ... Sie leben in der materiellen Sünde, ohne nur die geringste Ahnung davon zu haben und *in fast allen Fällen ohne irgendwelche eigene Schuld* » (S. 245-246).

Wenn man all dies ohne Bedenken annimmt, kommt man natürlich zum logischen Schluß, daß die formellen Todsünden nur eine « winzig kleine » Zahl ausmachen können (S. 224). Man kann also geradezu sagen, die Freiheit des Menschen hinsichtlich der Befolgung der Gebote Gottes sei — wenigstens auf dem Gebiet der Sexualität — in Wahrheit fast nichts anderes als ein Märchen.

Wie lassen sich all diese Urteile und Methoden, die Oraison uns nahe legt, mit den Urteilen und dem Verhalten der Kirche auf diesem Gebiet in Einklang bringen ? Dürfen wir der Kirche selbst jenen ärgerlichen « *Legalismus* » vorwerfen, über den sich unser Autor lustig macht (S. 224) ? Der schwärzeste Pessimismus, der auch Herrn Oraison nicht entgeht, ist die logische Schlußfolgerung, zu der man gelangen muß, wenn man die Auffassung des Autors übernimmt.

Die Auslegung, die Oraison über das Wort des Herrn « Mein Reich ist nicht von dieser Welt » darbietet, ist sehr seltsam (S. 222 u. 293). Es soll bedeuten, daß man hier auf Erden nicht an die volle Verwirklichung der sittlichen Vollkommenheit denken kann, so wie sie die christliche Tradition aufgefaßt hat. Der auf Seite 289 zitierte lapidare Satz von BEIRNAERT, faßt den Gedankengang unseres Autors trefflich zusammen : « Verwechseln wir nicht die Heiligung mit der Verwirklichung der sittlichen Vollkommenheit ». — Wir wissen genau, daß die ganze Lehre der Kirche keine wirkliche Heiligung kennt ohne eine entsprechende Verwirklichung der sittlichen Vollkommenheit. Wir erinnern bei dieser Gelegenheit an die Ansprache Pius XII. vom 23. März 1952 [1] über eine gewisse « neue Moral ». Man kann die Moral

[1] AAS 44 (1952) 270-278. Vgl. UTZ - GRONER : *Soziale Summe Pius XII.*, Bd. I, Freiburg 1954, N. 1744-1770.

der Caritas nicht von der Moral trennen, welche die echte Verwirklichung der sittlichen Vollkommenheit befiehlt: Caritas und Dekalog sind zwei wesentliche Aspekte, ohne die man nie von Heiligung sprechen kann. Darf man die schönen Ausführungen über das Problem « *Gesetz und Liebe* » im *Supplément de la Vie Spirituelle* [1] im Sinne Oraisons auffassen? Ich glaube nicht! Absoluter Vorrang der Caritas, gewiß; aber Caritas ohne Befolgung der 10 Gebote ist nach der ausdrücklichen Lehre unseres Herrn selbst (Jo. 14, 21-24) ein wahrer Widerspruch.

Wir wollen auch noch auf die Erklärung des Autors (S. 247-248) zum Text des hl. Paulus 1 Cor. 6, 9-10 hinweisen (S. 247-248). Darf man in diesem Text lediglich « eine Aufzählung sehen, die *einzig und allein* den Abgrund zwischen der christlichen und der heidnischen Lebens*auffassung* in seiner Ganzheit herauszustellen sucht »? Begnügt sich der hl. Paulus nur « mit der Verurteilung der heidnischen Abwegigkeit im sittlichen *Denken*, die sich in der Christengemeinde von Korinth fortzusetzen suchte »? Es handelt sich nicht nur um das moralische *Denken*, die heidnische Auffassung, sondern auch um die *Tatsachen selbst*, die entschieden in sich und um ihrer selbst willen verurteilt werden.

Schließlich sei noch an das erinnert, was der Autor über die Zulassung eines geschlechtlich auf Abwege Geratenen zum Ordensleben oder Priestertum sagt (S. 282 ff.). Wir behaupten mit Sicherheit, daß Oraison mit all seinen Aussagen im vollen Widerspruch zu den klaren Vorschriften steht, welche die Studienkongregation in dieser Sache erlassen hat. Wie kann man auch nur den Satz aufstellen, daß « einzelne Fälle *von Masturbation* » nichts anderes sind als « *eine paroxystische (krankhafte) Erweiterung dessen, was man so ungenau 'nächtliche Pollutionen' nennt* » (S. 282)? Aber noch viel erschreckender ist meiner Meinung nach die weitere Behauptung Oraisons: « Il se peut au contraire, qu'un tel sujet, porteur d'une tare qu'il connaît bien et dont il n'est nullement responsable, *soit plus en mesure qu'un autre d'éprouver et de représenter dans le plan de Dieu la misère humaine générale et la participation à la croix* » (S. 283).

Weiter: wie kann man sagen, daß der in Frage stehende Kandidat « Schwierigkeiten hat nicht in der Bewahrung der Keuschheit, sondern der Enthaltsamkeit » (S. 282)? Ich würde mich wirklich interessieren, wo Oraison eine derartige Auffassung von diesen beiden Tugenden her hat, die durch die Theologen und besonders durch den hl. Thomas, auf den sich unser Autor sehr oft beruft, klar gestellt wurden.

* * *

Auf der ersten Seite lesen wir unter dem Namen des Autors zwei akademische Titel: « Dr. der Theologie — Dr. der Medizin ». Offensichtlich hat der Autor die so komplexe und schwierige Frage mehr als Mediziner (besser noch: als Psychoanalytiker) denn als Theologe behandelt. Tatsächlich hat der Psychoanalytiker den Theologen auf die Seite gestellt, um nicht zu sagen: er hat ihn verschlungen.

[1] A. Plé O. P.: « Tu aimeras ». *Vie sp. suppl.* 5 (1951) 123-132.