Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 70 (1980)

Heft: 4

Artikel: Philosophische Überlegungen und psychologische Beobachtungen zur Busse

Autor: Frei, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404616

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: 02.07.2025

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

Philosophische Überlegungen und psychologische Beobachtungen zur Busse

Der Seelsorger unserer Tage wird den Pastoranden im allgemeinen dem recht wenig geneigt finden, was dieser aus schlecht verstandener Überlieferung und sonstiger geistiger Fahrlässigkeit für «Busse» hält. Um so häufiger dagegen begegnet er mehr oder weniger bewussten Schuldempfindungen und vor allen Dingen deren unbewussten Austragsweisen wie z. B. Minderwertigkeits- und Insuffizienzgefühlen aller Art, Entscheidungsschwierigkeiten und was dergleichen mehr ist. Es könnte daher förderlich sein, das menschlich so zentrale Problem, das sich der Theologie einst im Gedanken der Busse gestellt hatte, einmal von philosophischen Überlegungen und psychologischen Beobachtungen her anzugehen.

Was nun freilich zunächst das Gespräch mit der Philosophie betrifft, stossen wir sogleich auf eminente Schwierigkeiten, unter denen eine besonders bedrängt: mit welcher Philosophie sollen wir uns denn einlassen? Um die Philosophie steht es doch so: nachdem sie im Denken der frühen Griechen aufgebrochen und mit Platon in ihrem Wesen Metaphysik geworden ist, wird sie gerade auf Grund dieser Wendung seit den altkirchlichen Apologeten zur Ausbildung jener Theologie eingesetzt, welche sich von da an immer massgeblicher zum Vormund für ein schlichtes Sagen des Glaubens aufspreizt und dieses in seiner Ursprünglichkeit mehr und mehr verdeckt. Philosophie und Theologie haben hinfort in Patristik und Scholastik ihr gemeinsames Schicksal.

Seit sich aber mit der beginnenden Neuzeit jene verhängnisvolle Ehe scheidet, zeigt sich bis zur Stunde doch nichts anderes, als dass die beiden Getrennten nicht voneinander loskommen; und so bleiben denn notgedrungen in der Philosophie aus der metaphysisch begründeten Theologie jene Residuen zurück, die uns wie ein Echo der eigenen Stimme anmuten.

Wir haben demnach zu entscheiden, mit welchem Abschnitt der Geschichte nun das Gespräch geführt werden soll. Ich denke: sicher nicht mit der Neuzeit. Denn was sich hier hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses beider hüben und drüben abspielt, kann keinem Einsichtigen anders erscheinen als ein konfuses Selbstgespräch, das zur Klärung in solcher Sache wenig beiträgt, insofern jedes an ihm selber der Klarheit ermangelt.

In der patristischen und scholastischen Epoche jedoch sind Theologie und Philosophie dem Wesen nach so sehr eins, dass es zu fruchtbarem

Zwiegespräch nur kommen könnte, wenn vorgehend eine säuberliche Sonderung gelänge. Die Geschichte der neuern Philosophie und Theologie zeigt uns indessen selber, dass dies in den letzten 400 Jahren nicht möglich gewesen ist; und so vermessen wir uns nicht, es nun in einigen Überlegungen bewältigen zu wollen.

Wenn es uns jedoch nicht um ein Selbstgespräch, sondern im Ernst um eine Auseinandersetzung mit der Philosophie zu tun ist, bleibt uns nichts anderes als der Versuch eines Gespräches mit dem Denken der Griechen. Ein Versuch muss dieses Gespräch bleiben, insofern wir aus der abendländisch-christlichen Überlieferung an die Griechen herantreten und darum nur allzu leicht aus ihnen heraushören, was seit den Tagen der Apologeten in sie eingelesen ist.

Begegnet jedoch bei den Griechen Derartiges, was wir Busse nennen? Wenn wir nach beliebter Methode zur Beantwortung dieser Frage von den sogenannten Vorsokratikern bis hin zu den Neuplatonikern ein Register allenfalls einschlägiger Stellen auszögen, bliebe die Frage dennoch insofern unbeantwortet, als Gedanken nur erfasst werden können, indem man sie denkt, nicht aber dadurch, dass man sie an den Fingern abzählt und sie dann nach irgendeiner Willkür büschelt, damit sie übersichtlich werden für ein gedankenloses Begaffen. Um dies zu vermeiden, setze ich an einer einzigen Stelle ein, die allerdings keine zufällige ist und die uns darum in unserer Frage fördern könnte. Diese Stelle wird bezeichnet durch die beiden Ödipus-Dramen des Sophokles.

1

Die Sage vom König Ödipus, dessen Los durch ein Orakel gekündet war, ist bekannt. Sophokles greift sie auf im aufgeklärten 5. vorchristlichen Jahrhundert, dessen vorantreibende geschichtliche Kräfte den rückbindenden Bezug zur Welt der Götter zusehends verflüchtigen. Dieser Flucht vor dem, was später religio heissen wird, stellt sich der Dichter entgegen – nicht weil er altväterisch, sondern weil er wesentlich ist und weiss, dass ohne jene Rückverbindung nichts Bleibendes, besonders aber kein Kunstwerk entsteht. Der tragende Grund seines Denkens und Dichtens kommt zum Vorschein in jenen Götter-Sprüchen, die dem Weg der Sterblichen voraus sind. Was in ihnen eigentlich geschieht, hat Heraklit in einem bei Plutarch, de Pyth. or. 18 überlieferten Fragment so zu deuten versucht: «Der Herrscher, dessen das Orakel in Delphi ist, lässt weder vorliegen, noch verbirgt er, sondern er gibt einen Wink.»

Der Gott weist durch seinen Spruch in das, was dem Fragenden geschehen wird. Dieses Geschehen ist nicht gestiftet durch den Spruch; der Spruch lässt es nicht als solches vorliegen und also sein. Er gibt lediglich einen Wink in das, was sein wird, und insofern bringt er Künftiges zum Vorschein aus jenem Verborgenen heraus, welches für die Griechen der Grundzug des Seins überhaupt war. Indem der Spruch in solchem Sinne nicht verbirgt, macht er den Fragenden aufmerksam auf jenes, worum willen dieser in Frage gestellt überhaupt zum Orakel kommt. Das Aufmerken hingegen des in Frage gestellten Rat Suchenden bleibt im Unverfügbaren. Darum irrt er trotz des Winkes und bei lauterer Absicht; und dieses Irren ist nicht persönlicher Irrtum der Beteiligten, sondern Irrnis der Welt. Was es mit dieser Irrnis für den Menschen auf sich hat, zeigt sich an Ödipus.

Um zur nötigen Sammlung zu gelangen, heben wir an ihm jetzt nur gerade das heraus, was die Schuld und die Tilgung der Schuld betrifft. Dass diese Schuld von ihr selber her durchaus zweideutig bleibt, geht allein schon daraus hervor, wie die Taten des Ödipus nicht ins Wollen des Sterblichen verfügt sind, sondern im Verhängnis der Göttlichen beruhen. Hinsichtlich dieser Erörterung von Schuld ist das als Gespräch zwischen Ödipus und dem Chor gestaltete erste Stasimon des «Ödipus auf Kolonos» (Verse 510–550) die entscheidende Stelle. Noch einmal spricht der Chor mit dem zu seinem Ende Gekommenen die Fährnisse durch, jener aus der Ansicht der Menschen, dieser aus der Einsicht des seinen Wandel nun Vollendenden. Ihm ist ja (Vers 84ff.) verheissen, dass er, in den Hain der Eumeniden gelangt, zur Ruhe komme. Aus dieser vom Orakel ihm zugesprochenen Ruhe vermag Ödipus das ihm Geschehene in seiner Geschicklichkeit zu sehen und am Ende (545f.) unter das Wort zu fassen: «Es verhält sich mir nämlich etwas in Richtung auf *dike*.» Und dieses etwas erläutert er (548): «Dem *nomos* rein, ahnungslos kam ich dazu.» (Gemeint ist: zu seinen Taten.)

Die Art der Schuld des Ödipus wird bestimmt durch das Verständnis dessen, was *dike* und *nomos* besagen. Das Wortpaar erscheint bei Sophokles nicht nur hier, sondern bezeichnenderweise auch in jenem ersten Stasimon der Antigone, das für die Griechen wohl die Mitte des Wissens um den Menschen bedeutete. Darnach (368f.) ist der Mensch einer, der wandelt zwischen den *nomoi* der Erde und der beschworenen *dike* der Götter.

Man übersetzt *dike* allgemein mit Recht; und je nachdem dieses Recht mehr forensisch oder mehr ethisch aufgefasst wird, gerät die Deutung juristisch oder moralisch. Nun ist kein Zweifel, dass eine solche Auslegung

von *dike* zum Verständnis vieler Aussagen genügt; und ebenso sicher ist, dass auch der Chor mit seiner Ansicht von Ödipus' Schuld ausgesprochen in diesen Bereichen verharrt. Ödipus selber jedoch weist mit seinen Worten über das naheliegende Verständnis als über ein Missverständnis hinaus. Und wir beobachten ausserdem, dass es zur dramatischen Kunst des Sophokles gehört, gerade aus solcher Mehrschichtigkeit von Worten das wesentliche Gespräch seiner Personen zu entfalten. Wenn demnach Ödipus selber, in der jähen Klarsicht des nahezu Vollendeten sagt, dass sich ihm etwas in Richtung auf *dike* verhalte, muss die von ihm angesprochene *dike* jenseits des Juristischen und des Moralischen liegen. Wie wäre *dike* dann zu verstehen?

In juristischer wie in moralischer Hinsicht erscheint Ödipus dem menschlichen Ermessen als *a-dikos*. Wenn sich ihm aber dennoch etwas in Richtung auf *dike* verhält, stellt dieses offenbar jenes menschliche Ermessen in Frage, das sich für das einzige Mass aller Dinge hält. Wie, wenn *dike* in Recht und Sitte überhaupt nur sein könnte, weil sie immer schon *dike* der Götter ist, wie aus jener Stelle der Antigone hervorgeht? Dann spräche jenes Wort des Ödipus, der im Hain der Eumeniden seinen Lauf beendet, ein Wissen darum aus, dass er mit allem was er getan hat, als mit etwas, das zu vollbringen war, nunmehr den Göttern *dikaios* ist. Diese Vermutung bestärkt sich, wenn Ödipus in der Auseinandersetzung mit Kreon, der um alle Untat seines Schwagers genau so weiss, wie dieser selbst, ausdrücklich erklärt (966f.): «Du magst an mir nicht finden irgendeine Schmach von *hamartia*.» Wir lassen auch dieses Wort hier und im weitern unübersetzt und bemerken bloss, dass für den Griechen darin weniger die rechtliche Entgleisung oder sittliche Verfehlung schwingt, sondern sprachlich ganz unmittelbar etwas, das mit *moira* zu tun hat. Weit mehr aber erhärtet sich die Forderung nach tieferem Verständnis von *dike* aus jenem Göttersprüch, auf den Ödipus die Bürger von Kolonos in den Versen 457/460 verweist, indem er ihnen eröffnet, dass er im Falle ihrer Hilfe und des Beistandes der Eumeniden der Stadt ein «grosser Heilbringer» werde. Wie immer ein solcher Heilbringer zu verstehen sei, gewiss ist, dass er nach der *dike* der Götter *dikaios* sein wird. Demnach muss *dike* ursprünglich Derartiges wie göttliche Ordnung besagt haben. Wo dies einmal wesentlich erfahren ist, mag die Frage nach der konkreten Übersetzung offenbleiben. Es sei immerhin vermerkt, dass Heidegger dafür das heute kaum mehr gebräuchliche Wort «der Fug» vorgeschlagen hat. Unmittelbar sprechend wird diese Übersetzung für *adikia*, insofern darin dann die Teilhabe an einer aus den Fugen geratenen Welt ausgesagt wird.

Demgegenüber nennt *nomos* die Satzung im Sinne von dem, was Brauch und Recht ist. Insofern er ursprünglich hervorgeht aus dem *nemein,* dem zuteilen von *nomos,* von Weide, heisst er im ersten Stasimon der Antigone ein solcher der Erde. Satzung ist mithin irdische Satzung; und vor ihr weiss sich Ödipus rein, insofern er ahnungslos zu seinen Taten kommt: der Mord an jenem Unbekannten am Dreiweg zwischen Delphi und Theben geschieht in Notwehr, und die Hochzeit mit Jokaste ist Geschenk Thebens an den, der die Stadt von der Sphinx befreit hat. *aidris* übersetzen wir mit ahnungslos, weil beides in dem, was es ist, in der ursprünglichen Nennkraft von Ahnung ihn ankommt, über ihn kommt, so dass er in jenem Chorgespräch des Ödipus auf Kolonos (539) dem ihm nachgesagten «du hast verübt» – mit «ich habe nicht verübt» antworten kann. Was gilt hinsichtlich seines Verhältnisses gegenüber der göttlichen Ordnung, gilt erst recht gegenüber der irdischen Satzung.

In der Wandlung vom *adikos* zum *dikaios* vollzieht sich derartiges wie Busse. Als griechischer Name dafür erscheint *tisis. tisies* sind die Rachegeister, die Eumeniden, in deren Hain Ödipus in die Unterwelt eingeht:

Ein Götterbote kommt; wohlwollend tut sich
Des Hades glanzlos Tor von selber auf.
Und ohne Jammer, nicht geplagt von Krankheit
Wird er hinweggenommen wie sonst keiner
Der Sterblichen, im Wunder... (1661/1665)

Was hat es, fragen wir, mit der *tisis* auf sich, die so Grosses wirkt? Vor allem: worin besteht sie eigentlich? Nimmt man sie im Sinne blossen Genugtuns, so hat die Blendung und das heimatlose Umirren den Ödipus entsühnt. Allein eine solche Auffassung entspricht lediglich einer vordergründig verstandenen *dike.* Dass aber noch anderes gemeint ist, zeigt, abgesehen von der tieferen Bedeutung von *dike,* namentlich der Umstand der rituellen Waschungen mit fliessendem Wasser und der Totenspende (1698/1699). Erst diese bereiten ihn zu jener geheimnisvollen Entrückung, in der sich kündet, dass das Los des Ödipus nunmehr in Ordnung ist. Es gilt, dies alles in eins zu fassen, damit verstehbar werde, was sich im Verborgenen vollzieht.

Die Blendung wendet von der Welt des Sichtbaren ab und erschliesst so erst das eigentliche Gesicht als die Hellsichtigkeit für die wahre Bedeutung der Irrnis, der Ödipus ausgesetzt ist und die im ersten Stasimon der Antigone jedem Sterblichen zugesprochen wird (360): «Allbewandert, unbewandert. Zu nichts kommt er», wie Hölderlin die Stelle gewaltig übersetzt hat. Dieses Vergebliche des Ausgesetztseins macht den Grundzug von *adikia* aus, des Losgelöst-Seins aus der *dike* der Götter. Einzig die

Einsicht darein kann darum auch den scheidenden Ödipus heimwendend bereiten für die *dike,* die ihn zum *dikaios* macht. Der Austrag solcher Wandlung ist die blinde Irrnis hin zu Bad und Spende im Hain der Eumeniden vor dem dunkeln Tor der Unterwelt. Darin vollzieht sich ihm *tisis.*

Was dem Ödipus widerfährt, ist freilich ein Ausgezeichnetes und insofern ein Einmaliges. Darin gründet, dass seine Grabstätte in Kolonos, am Geburtsort des Sophokles, Heiligtum wird. Dem *soter* dieses Heiligtums widmet der Dichter sein letztes Drama, das erst ein Jahr nach seinem Tode im Dionysostheater von Athen aufgeführt worden ist. In der Aufführung aber zeigt sich immer wieder, wie die *dike* der Götter jeden betrifft, der als Sterblicher in *adikia* ist. Auch Platon und Aristoteles haben sich dem nicht entzogen. Dass sich das von Sophokles Gedichtete nicht aus Beliebigem nährt, sondern die grosse Überlieferung des griechischen Denkens aufnimmt, mag daraus erwiesen sein, wie dieses für das griechische Verständnis von Welt und Mensch grundlegende Verhältnis vom Seienden im Ganzen und in seinem Sein ausgesagt wird vom rätselhaften Spruch des Anaximander. Dieser ist überliefert im Kommentar zur Physik des Aristoteles (24, 13), den um 530 n. Chr. der Neuplatoniker Simplicius geschrieben hat. Er übernahm ihn aus den nicht mehr erhaltenen *physikon doxai* des Theophrast, der Nachfolger des Aristoteles in der peripatetischen Schule war. Anaximander selbst ist mehr als ein Jahrtausend früher um 610 v. Chr. tätig gewesen. So kommt es, dass uns in jenem Zitat nicht sicher wird, was wörtlich auf diesen Denker der vormetaphysischen Zeit zurückgeht und was von den spätern Metaphysikern deutend hinzugelegt ist. Es kann uns jetzt nicht um eine Entwirrung all dieser Dinge gehen, sondern lediglich darum, aus dem nicht metaphysischen Verständnis der Kunst des Sophokles heraus noch einmal, und zwar in einem fragelos viel weiteren Sinne, von *dike, adikia* und *tisis* etwas zu erahnen: «Woraus des Seienden Entstehen ist, dahin entsteht auch das Vergehen gemäss dem Notwendigen; denn sie eröffnen göttliche Ordnung und büssenden Zugang einander aus sterblicher Unordnung nach Ablauf der Frist.» Diese deutende Übersetzung beansprucht nicht, in einem vordergründigen Sinne wörtlich und so richtig zu sein. Noch viel weniger vermisst sie sich dem Denken des Anaximander gemäss sein zu wollen. Ihr Sinn wäre erfüllt, wenn verstehbar würde, inwiefern der Überlieferung dieses frühesten Wortes nicht allein das Bemühen der inzwischen zur Metaphysik gewordenen Philosophie, sondern gleichfalls und wohl noch ursprünglicher die *poiesis* des Sophokles am Mythos vom König Ödipus gilt.

2

Die Gestalt des Ödipus hat nun auch eine psychoanalytische Deutung erfahren, die im Zusammenhang mit unserer vorliegenden Fragestellung den Zugang zu den psychologischen Aspekten der Busse fruchtbar eröffnen kann. Sigmund Freud hat aus ärztlicher Einsicht die Sache erstmals in seiner «Traumdeutung» vom Jahre 1900 vorgetragen.

Warum eigentlich, möchten wir jetzt wissen, macht uns diese im wahren Sinne ungeheure und als tatsächliche nie gehörte Geschichte dermassen Eindruck? Etwas aus dem Sagenstoff muss uns alle in einer ganz persönlichen Weise betreffen. Dies deutet auch Sophokles durch den Mund der Jokaste an, wenn sie Vers 981 f. erzählt, wie solche Geschehnisse wohl etwa von Menschen geträumt würden, ohne dass man dem weitere Bedeutung beimessen dürfe. Gerade diese aber drängt sich uns auf, wenn in der Tragödie das Vorgefallene allmählich und gegen Widerstände aufgedeckt wird, wie in der Psychoanalyse das Unbewusste und Verdrängte heraufgeholt wird.

Der für das Verständnis des Menschen und seiner Entwicklung zentrale Ödipuskomplex wird von jedem Menschen um sein 3. bis 4. Lebensjahr herum durchgemacht. Dass ihm von den verschiedenen Richtungen innerhalb der Tiefenpsychologie nicht überall dasselbe Gewicht gegeben wird, braucht uns hier weiter nicht zu kümmern. Ganz abgesehen davon, dass die Herabminderung seiner folgenschweren Stellung erfahrungsgemäss eher auf ungründlich geführten Analysen oder dann auf illegitimer weltanschaulicher Einmischung basiert, welche die Sache nicht mehr in dem zu sehen vermag, was sie von ihr selber her ist, darf vor allem gesagt werden, wie hinsichtlich der uns hier hauptsächlich interessierenden Punkte weitgehende Übereinstimmung herrscht.

Es liegt nahe, dass der zum grösseren Teil von seiner Mutter erzogene Knabe das geliebte Wesen einmal nicht mehr mit dem Vater teilen möchte. Und dieses Verlangen ist keineswegs nur egoistisch motiviert. Der nackte Egoismus will nicht allein die gütige Mutter, er will zugleich auch den starken Vater auf seiner Seite haben. Dass der Vater im Alter des Ödipuskomplexes jedoch durchaus als Rivale erfahren wird und dass der Knabe sich mit dem Überlegenen zu identifizieren anfängt, zumal wenn er mit seiner Mutter allein ist, zeigt, dass es sich um frühkindlich erotische Strebungen handelt. Noch eindeutiger geht dies aus dem Kastrationskomplex hervor, der in der menschlichen Entwicklung das Ende des Ödipuskomplexes bedeutet. Auch die Sage hat beides symbolisch zusammengebracht: das Auge steht für das männliche Glied, und wenn sich Ödipus

die Augen aussticht, handelt es sich um eine stellvertretende Kastration.

Die Sache selber steht so, dass der kleine Knabe unwillkürlich annimmt, alle Leute hätten das von ihm so sehr geschätzte Glied. Und wenn er entdeckt, dass das nicht so ist, gerät er unter den Einfluss des Kastrationskomplexes, d. h. er erfährt, auch ohne entsprechende Drohungen von seiten seiner Erzieher, die Penislosigkeit als eine Strafe, die er für sich zu fürchten beginnt, insofern er durch die aggressive Rivalität gegen den Vater mit einem möglicherweise drohenden Liebesverlust fertig werden muss.

Aus diesen beiden Komplexen, besonders aus der Identifikation mit dem Vater im Ödipus- und aus der Kastrationsangst im Kastrationskomplex, geht nun in der menschlichen Entwicklung im Sinne einer bleibenden Veränderung des Seelenlebens das Gewissen hervor. Von da her bleibt das Gewissen in seiner konkreten Funktion nach dem Grad seiner Härte bei jedem Menschen aus lebensgeschichtlichen Gründen sehr verschieden, wovon übrigens hellhörig auch der alltägliche Sprachgebrauch weiss, wenn er sagt: sich aus etwas ein Gewissen machen.

Es kann sich an dieser Stelle nicht darum handeln, ausführlicher darzulegen, was leicht in der einschlägigen Literatur nachzulesen oder, aus pastoralen Gründen noch empfehlenswerter, in einer eigenen Analyse nachzuvollziehen ist. Worauf ich hier jedoch den Finger mit Nachdruck legen möchte, das ist der gerade von Theologen oft verkannte Umstand, dass das Gewissen keineswegs jene zuverlässige und absolute Instanz ist, als die es in seiner konservativen Festigkeit gerne erscheinen möchte. Es ist deshalb auch sehr bezeichnend, dass dem Gewissen weder im Neuen noch gar im Alten Testament jene Bedeutung zukommt, die wir ihm durch unsere Gewohnheit zu geben pflegen. Erfahrungsgemäss werden kaum je Folgerungen aus diesem auffallenden Schweigen der Schrift gezogen, das dem Historiker überdies auch bekannt ist aus den Kirchenvätern. Indessen lässt dieser Befund vermuten, dass das Gewissen für damals nicht jene Instanz war, als die wir es heute vorfinden.

Fragen wir uns aber, seit wann und von wo aus das Gewissen in seine zentrale Funktion aufrückt, so finden wir, dass dies erst der Fall ist, seit das neuzeitlich aufgeklärte Denken vom menschlichen Subjekt her seinen Ausgang genommen hat. Und dieser cartesianische Wendepunkt wird alsbald auch kirchlich-theologisch bestätigt. Ich erinnere an ein berühmtes Beispiel: den Schlusschor von Bachs Matthäus-Passion, dessen Textaussage ebenso handfeste Aufklärungstheologie ist wie Bachs Vertonung die befreiende geistliche Erotik eines Schaffenden, der fähig ist, überall auf das Wesentliche und Grosse zu kommen. – In letzter Zeit aber muss

uns besonders die rasche Wandelbarkeit der öffentlichen Moral auf die angedeutete Schwierigkeit stossen: früher der Keuschheitsgürtel und jetzt der Massagestift! Und das alles immer unter der wehenden Fahne des Gewissens. Es muss doch endlich auch dem Verschrobenen und Verklemmten auffallen, dass das Gewissen am Ende gar nichts so Gewisses ist.

Dennoch bleibt es in allem Umgang mit Schuldhaftem im weitesten Sinn des Wortes, sei es ein rechtlicher Verstoss gegen staatliche Gesetze oder ein sündhafter gegen die Gebote, ja sei es bloss etwas, das sich gegen eine mehr oder weniger ausgesprochene öffentliche Meinung auch nur unterscheidet – in alledem bleibt das Gewissen vorderhand faktisch massgebende Instanz. Wenn demnach Schrift und Väter von ihm nur beiläufig reden, hat dies keineswegs den Sinn, das Gewissen als solches nicht ernst zu nehmen. Vielmehr spricht daraus die Erfahrung, dass es Dinge gibt, die um so verworrener werden, je mehr man davon redet, und dies darum, weil sie dann in einer ungünstigen Weise mit Affekten besetzt werden. Lässt man sie dagegen auf sich beruhen, tun sie ihren Dienst gewissermassen selbstverständlicher.

Indessen gibt es auch noch eine ganz andere Erfahrung von Schuldhaftem, auf die wir hier um so eindringlicher verweisen wollen, als die Sache sich vornehmlich in einem Bereich kundgibt, von dem man leicht annimmt, dass dort die Frage nach der Schuld überhaupt keine Rolle spiele. Es handelt sich um das künstlerische Schaffen. Man steht z. B. vor einer leeren Leinwand, und es soll ein Bild entstehen. Ein wie materiell wertloses Ding nun auch ein solcher Malgrund sein mag, sobald man vor seiner reinen Leere steht, aus der etwas hervorgehen soll, fühlt man sich diesem geringen Werkzeug gegenüber schuldig in dem Sinn, wie die Sprache sagt: man ist das Beste, was man zu geben in der Lage ist, zu tun schuldig. Dieses Schuldgefühl schwindet bei der Arbeit, meldet sich aber oft wieder, wenn diese ihrem Ende entgegengeht, und zwar in einer überraschenden Weise: auch wenn die Arbeit vorerst wenigstens nach eigenem und gelegentlich momentanem Urteil gelungen ist, gibt dieses Schuldgefühl nicht nach, sondern wandelt sich in die Sehnsucht, mehr Gelungenes zu schaffen und das Gelingen höher zu entwerfen. Und dieses gewandelte Schuldgefühl ist häufig dann auch Grund dafür, weshalb nach einem wirklich gelungenen Werk die nächste Arbeit besonders sauer wird.

Ganz ähnlich verhält es sich beim Musizieren: man wartet auf das Auftreten im Konzert, und nun setzen zwei Spannungen ein, das Lampenfieber und das Schuldgefühl. Diesmal geht es um das, was man als Ausführender den Werken und ihren Meistern gegenüber schuldet. Es ist das Bangen, ob es gelinge, in Wahrheit das Werk zum Klingen zu bringen,

oder ob man bloss sich selber produziere. Und hierin zeigt sich eine unmissverständliche Reaktion: je mehr sich das Ich in den Vordergrund schiebt, desto heftiger wird das Lampenfieber; je mehr sich das Gefühl der Schuldigkeit gegenüber den Werken steigert, desto geringer wird das Lampenfieber. Man erfährt daraus, dass das Schuldgefühl entgegen den landläufigen Vorstellungen von Schuldhaftem auch seine grossartig befreiende Seite hat.

An welchem Leitfaden auch immer, psychologisch betrachtet, die Auseinandersetzung mit Schuld sich vollziehe, stets wird sie gekennzeichnet sein durch Wunsch oder Bestreben, das, was als ungenügend, ja als verfehlt erfahren wird, in ein Gemässeres, ein Besseres zu heben. Für den Weg dieser Entwicklung wird sich jedoch regelmässig die Beobachtung von Widerständen aufdrängen. Dies gilt es mindestens in den Hauptzügen zu skizzieren. Der Umstand, dass sich das Gewissen im 3- bis 4jährigen durch Introjektion der elterlichen Autorität zu bilden beginnt, zu einer Zeit also, da der Kleine die Eltern als überaus mächtig erfährt, mag erahnen lassen, woher der auffallend konservative Zug des Gewissens rührt und warum das Gewissen vorerst so wenig mit sich reden lässt. Jeder weiss, wieviel wir im vorhinein und unbesehen verwerfen aus blosser Gewohnheit – bis uns ein besonderes Vorkommnis unverhofft zwingt, uns über ein derart Verworfenes Gedanken zu machen. Auf solchen Zwang reagieren wir einen Augenblick mit einer uns peinlichen Unsicherheit, um alsbald um so lauter ins alte Horn zu stossen. Was zeigt diese Reaktion? Das Unbesehene zu verwerfen, es abzuweisen aus nicht geklärter Gewohnheit, das Ausweichen vor einem vielleicht unbequemen wissenden Entscheid – das alles macht die Eigenart dessen aus, was psychoanalytisch die Verdrängung heisst. Verdrängen bedeutet: Unerledigtes ins Unbewusste abschieben; Dinge, welche uns peinlich berühren, scheinbar nicht an sich herankommen lassen, in Wahrheit aber sie als Unverarbeitetes dauernd mit sich herumschleppen und jedesmal empfindlich werden, wenn etwas oder jemand direkt oder indirekt, z. B. durch assoziative Verkettung, an den sogenannten «wunden Punkt» rührt. Diese psychisch so gefährliche Verdrängung ist unter anderem etwas, was uns das Gewissen bieten kann.

In den Psychoanalysen ist es entscheidende Aufgabe, das Verdrängte bewusstzumachen und in einer echten Weise so zu verarbeiten, dass der Analysand in diesem Punkte wieder seine ursprünglichen Möglichkeiten zurückerhält. Allein: das Verdrängte lässt sich nur unter mehr oder weniger grossen Widerständen des Analysanden bewusstmachen. Woher kommen diese Widerstände? Wer freiwillig und mit Einsatz in die Ana-

lyse geht, wird doch nicht so ungeschickt sein, sich, was er will, zugleich zu verunmöglichen? Sollte also der Widerstand Sache des Unbewussten sein? Wenn diese letzte Vermutung heissen sollte: das Verdrängte als solches sträube sich gegen die Bewusstheit, so ist das empirisch nachweisbar falsch. Das Verdrängte hat vielmehr eine so vehemente Tendenz, zum Vorschein zu kommen, dass es sich gerade in Symptomen, Fehlleistungen, Träumen ständig meldet und erst Ruhe gibt, wenn es bewusst erledigt wird. Der zunächst unbewusste Widerstand gegen die Analyse kommt von jener Instanz, die an der Verdrängung hauptsächlich interessiert ist und sich folglich zur Wehr setzt, sobald sie rückgängig gemacht werden soll. Und diese Instanz ist, wie wir sagen, das Gewissen. So klar es immer zu sprechen scheint, es ist auch seinerseits teilweise unbewusst; und darum dient in der Psychoanalyse die Erhellung der Widerstände einer Klärung der unbewussten Gewissenslage der Analysanden. Diese kritische Diskussion des Gewissens hat zur Folge, dass ein unter Umständen fälschlich zu strenges Gewissen herabgemindert oder ein zu recht strenges Gewissen so bestärkt wird, dass es nicht mehr nötig hat, z. B. libidinöse Ansprüche unerledigt zu verdrängen, sondern in Stand kommt, auf sie zu verzichten, sie zu sublimieren oder sonst in fruchtbringender Weise zu verarbeiten.

Aus dem eben Dargelegten erhellt, wie wichtig es ist, den Menschen mit seinem Gewissen zu versöhnen, und dies wird weit eher durch Lockerung als durch Anstrengung möglich werden; denn mit einem strengen und also schlechten und gequälten Gewissen vermag der Mensch nicht einmal mehr jenes Geringe zu erfüllen, das man vielleicht von ihm erwarten könnte. Mit Gewissensdruck erreicht man weiter nichts als ein gesteigertes menschliches Versagen. Freizügigkeit dagegen fördert bei aller Einsicht ins eigene Unvermögen ein Gelingen, also etwas, das nicht Leistung, sondern Geschenk ist. Genau dieselbe Erfahrung macht man übrigens auch am Leitfaden jenes andern Wissens um das Schuldig-Sein: wie oft ist beim Schaffenden das Bessere der Feind des Guten! Und wie regelmässig beobachtet man, dass der Ehrgeizige mit allem krampfhaften Einsatz nicht nur das nicht erreicht, was ihm vorschwebt, sondern nicht einmal das, was er spielend zu erreichen vermöchte, wenn es ihm möglich wäre, sich ein bisschen zu lassen. Diese wenigen Andeutungen müssen hinsichtlich der psychologischen Aspekte genügen.

3

Ich habe versucht, im Hinblick auf das, was Busse in einem wesentlichen Verstande sein möchte, aus Philosophie und Psychologie möglichst klaren, will sagen: nicht mit Theologie gepanschten Wein einzuschenken. Aber hinter beiden Darlegungen steht nun die Frage: Was hat das alles für uns zu bedeuten?

Wer den metaphysischen Wesensursprung der Theologie aus seinem Grund und von da her seine unabsehbaren Folgen erfahren hat, dem bleibt verwehrt, das zu Sagende in Richtung auf Theologie zu suchen. Solches Verwehrt-Sein von Theologie ist nicht Ablehnung der Theologie in dem Sinn, als sei dort alles falsch gemacht worden. Es ist Aufhebung in einem doppelten Verstande: die Anliegen der metaphysisch begründeten Theologie sollen aus der Überlieferung aufgenommen werden, dies freilich nicht zum Vertreten ihres Standpunktes, sondern zur gelassenen Wandlung ihres Gewollten in Richtung auf ein schlichtes Sagen des Glaubens. Dieses wird dürftiger, ärmer im Geiste sein als Theologie, und der scheinbare Verlust kann ängsten. Aber vergessen wir nicht den Baum der Wahrheit: er bringt immer wieder neue Früchte, und es sind doch immer wieder dieselben. Haben wir Mut, selber Früchte zu bringen, und verzichten wir darauf, die Dörrfeigen einer gealterten Theologie an unsere entwurzelten Christbäume zu hängen.

Ich möchte deshalb die Fragen, die sich aus dem vorstehenden für den Theologen ergeben, vorerst nicht grundsätzlich klären, sondern an einem konkreten Beispiel etwas erörtern, nämlich am Blutschänder von I. Kor. 5, 1 ff. Es ist auffallend, dass sich die Exegeten im allgemeinen mehr für die Strafmassnahme des Paulus interessieren, als dass sie sich um Klärung dessen mühten, was dem Manne eigentlich fehlt und wie ihm allenfalls zu helfen wäre. Wenn Paulus sagt, dass der Betreffende im Namen des Herrn Jesu dem Satan übergeben werden soll zum Verderben des Fleisches, dass am Tage des Herrn der Geist gerettet werde – so wissen wir tatsächlich nicht, was damit gemeint ist. Um so mehr bleibt die Stelle offen für psychische Projektionen. Dabei fällt auf, dass man in früheren Generationen darin ein Todesurteil ausgesprochen sah, sei es durchs Schwert oder gar durchs Feuer. Also: Paulus als Erfinder der Inquisition! Eine Vorstellung, die uns heute sehr peinlich geworden ist. Entsprechend wird die Exegese abgeschwächt; und man denkt nun eher an einen Ausschluss aus der Gemeinde und weist je nach dem sogar darauf hin, dass dieser Ausschluss wohl nur vorübergehend war, gesetzt nämlich, Paulus redete in II. Kor. 2, 5 ff. vom selben Falle. – Es ist offensichtlich, dass beide Projektionen ab-

hängig sind von der allgemeinen Gewissenslage einer Epoche und der besondern des Exegeten. Je freier diese ist, desto behutsamer wird das Vorgehen des Apostels gesehen – aber nirgends, soweit mir bekannt, scheint sie so frei, dass man sich um die Diagnose des Blutschänders kümmerte. Was fehlt diesem Manne? Paulus lässt uns nur wissen, dass er «die Frau seines Vaters» habe, also seine Mutter, oder (nach manchen Exegeten) die Stiefmutter. Es ist vorerst nicht erforderlich, dass wir uns für eine dieser beiden Möglichkeiten entscheiden. Für die allgemeine Diagnose weist uns das eine wie das andere, ja weist uns darüber hinaus jedes erotische Verhältnis mit einem geschädigten Dritten in dieselbe Richtung: es handelt sich um einen schlecht verarbeiteten Ödipuskomplex, der eine abnorme Mutterbindung zur Folge gehabt hat. Für eine differenzierte Diagnose fehlen die Angaben. Paulus macht nicht die leiseste biographische Andeutung aus der irgendein Detail zu erhellen wäre. Aber die analytische Erfahrung lehrt uns, dass derart neurotische Entwicklungen zum überwiegenden Teil lebensgeschichtlich, in erster Linie durch das elterliche Milieu, bedingt sind, und dass nur ein geringer Anteil allenfalls auf die erbmässige Veranlagung fällt. Der Fall des Blutschänders ist demnach weit alltäglicher, als man ihn sich gemeinhin vorstellt: in jedem Menschen liegt diese Möglichkeit so nahe, dass allein schon daraus die heftige Abwehrhaltung der Gesellschaft gegen den Inzest sehr begreiflich wird. Bei ausnahmslos allen Neurotikern lassen sich denn auch mehr oder weniger deutlich Inzestwünsche im Unbewussten nachweisen; und ein nicht geringer Teil von Lebensenergie wird zu deren Verdrängung aufgewendet. Dass nun aber Inzestwünsche realisiert werden können, dazu ist vor allem auch ein entsprechendes Einverständnis des begehrten Elternteiles erforderlich, ohne welches ein Inzestverhältnis ausgeschlossen bleibt. Und diese einleuchtende Feststellung wirft nun allerdings ein jähes Licht auf unsern Text: die mindestens mitverantwortliche «Mutter» wird ihrerseits nicht zur Rechenschaft gezogen und entgeht jeglicher Strafmassnahme. Man wird bei allem Respekt nicht umhin können, dieses Verhalten des Apostels auffallend zu finden, um so auffälliger, als er einen an einer schlichthin allgemein menschlichen Schwierigkeit Gescheiterten gleich dem Satan übergeben will. Das zeigt uns psychoanalytisch unmissverständlich, wie hart Paulus selbst mit dem Ödipuskomplex zu ringen hat. Und dies einmal ausgesprochen (mit seinem Einverständnis, insofern es sich hier jedenfalls zum Teil um den Stachel im Fleisch handeln mag, von dem er II. Kor. 12, 7 schreibt), so fallen uns nun plötzlich auch andere Einzelheiten seines Lebens und seiner Verkündigung auf. Ein so lebenswichtiger Entscheid wie z. B. die Ehelosigkeit ist niemals nur einfach, son-

dern erfahrungsgemäss stets mehrfach überdeterminiert. Es geht bei solcher Beobachtung keineswegs darum, den eschatologischen Aspekt der Ehelosigkeit zu leugnen, wenn von der psychoanalytischen Sicht her beigetragen wird, dass Ehelosigkeit überaus häufig die Folge einer markanten Bindung an den gegengeschlechtlichen Elternteil ist und eine empfindliche Inzestscheu zum Ausdruck bringt. Dem entspricht bei Paulus weiterhin seine nicht gerade freundlich zu nennende Haltung gegenüber der Geschlechtlichkeit im allgemeinen und der Frau im besondern. Alles zusammengenommen, fragt man sich nun doch hinsichtlich des merkbar komplizierten und demnach stark affektbesetzten Ausdruckes «Frau seines Vaters» – ob dies nicht eine von der Inzestscheu des Paulus erzwungene Umschreibung der Mutter sei, wobei dann die ausweichende Interpretation als Stiefmutter mehr die ödipale Situation des Exegeten spiegelt, der sie glaubt vertreten zu sollen, als dass damit real der textliche Befund erhellt würde. Aber wir legen auf diesen letzten Punkt weiter kein Gewicht und wenden uns nun der Busse, will sagen: dem recht eigenartigen Verhalten des Paulus gegen den Blutschänder zu.

Dass dem schriftgelehrten Paulus in der Tat das Inzestproblem bedrängend nahe geht, das zeigt sich jetzt auch darin, wie ihm ein entsprechender Fall von Blutschande im Alten Testament in das fällt, was man psychoanalytisch den blinden Fleck im Bewusstsein nennt. Dieser entsteht durch die Verdrängung der primären Schwierigkeit eines Individuums, deren Ungelöstes stets die Eigenheit hat, dass sie weit mehr ins Unbewusste entrafft, als der «Absicht» der ursprünglichen Verdrängung entspräche. Nur so ist zu erklären, dass der vom männlichen Ödipuskomplex offenbar hart betroffene Paulus den aus dem schlecht verarbeiteten weiblichen Ödipuskomplex erfolgenden Inzest der Töchter Lots (Gen. 19, 30 ff.) ebenso vergessen hat wie den Umstand, dass diese straflos ausgehen. – Es ist nun freilich zu erwarten, dass der nicht analytisch geschulte Theologe gegen diese Überlegungen mit mehr oder weniger ausgeprägten Widerständen reagiert; und besonders hinsichtlich der Geschichte von Lots Töchtern wird er versuchen, die von der Genesis geschilderten historisch-genealogischen Umstände gegen eine psychoanalytische Betrachtung anzuführen – ohne dass er in diesem Falle bedacht hätte, dass alle diese Umstände freilich den Inzest als Inzest keineswegs aufklären. Und man darf an einer solchen Reaktion auch nicht übersehen, inwiefern sie typisch männlich ist. Der weibliche Ödipuskomplex wird von den Männern darum immer glimpflicher beurteilt, weil es eben nicht ihr eigener ist, und so stellen wir denn z. B. fest, dass in alten Kinderbibeln, etwa in der mit 480 Kupfern geschmückten, die Pastor Bartholomäus Lenderich 1730 in Nürnberg

herausgebracht hat, den Kleinen ganz arglos in bildlicher Darstellung gezeigt wurde, wie Lot mit seinen Töchtern buhlt. Die Verdrängung dieser Geschichte und die Verdrängung der darin enthaltenen Vergebung durch Paulus dürfte demnach so gut wie sicher durch die ödipale Situation des Apostels bedingt sein.

Aber worauf laufen solche Beobachtungen hinaus? Wir sollen 1. daraus lernen, die Heilige Schrift auch mit ganz menschlichen Augen zu lesen; denn das zwangsneurotische Verhältnis zu ihr, das in jüngster Zeit die dialektischen Theologen in so hohem Masse ausgezeichnet hat, ist vorwiegend verantwortlich gewesen für deren Unduldsamkeit gegen jeden Andersdenkenden. Und wir sollen 2. lernen, dass die kirchliche Busspraxis von alters her ausschliesslich auf dem Bewusstsein gründet und darum in allen Fällen von ins Unbewusste verdrängten sündigen Regungen sogar mit der Absolution nicht mehr zukommt; diese letztere bleibt für den Leidenden wirkungslos; ein Phänomen, das wohl jeder Seelsorger zur Genüge mit Schmerzen hat feststellen müssen. Und wir sollen 3. lernen, dass moralische Entrüstung keine Busse und darum auch keine Besserung schafft, dass vielmehr einzig der vergebenden Liebe jener Dienst am Nächsten möglich ist, der doch sicher ursprünglich im Gedanken der Busse als eines Umsinnens gemeint war. Ich denke daher, nach den Kalamitäten mit I. Kor. 5, 1 ff., die Sache durchaus im Sinne des 13. Kapitels geführt zu haben.

Basel Walter Frei