

Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht: Verfall oder Höherentwicklung?

Paul Matussek

Die Psychoanalyse stand lange Zeit im Verdacht, zur Auflösung der Moral beizutragen. Auch heute noch ist sie von dem Vorwurf nicht ganz frei. Es gibt nicht wenige, die meinen, die analytische Therapie ermuntere den Patienten zum Ungehorsam, zum Ehebruch, zur Bequemlichkeit, zum Selbstmitleid, zu Glaubens- und Gewissenslosigkeit, und die sogenannte Heilung der Neurotiker sei eher eine Auflösung der Moral des Behandelten als ein medizinisch relevantes Phänomen.

Diese Einwände wurden von der Psychoanalyse seit den Tagen Freuds immer wieder entkräftet. Besonders heute kann mühelos nachgewiesen werden, wie der durch die Psychotherapie beim Patienten in Gang gesetzte Prozeß eher zu einer vertieften Liebes- und Glaubensfähigkeit und zur Entwicklung eines reiferen Gewissens beiträgt als zu deren Gegenteil.

Die Argumente, mit denen diese Behauptung gestützt werden kann, sollen hier nicht noch einmal wiederholt werden. (Vgl. hierzu Egenter-Matussek: „Ideologie, Glaube und Gewissen“, München-Zürich 1965.) Vielmehr will ich, von der Parallele zwischen der Kritik an manchem Verhalten psychotherapeutisch behandelter Patienten und der Kritik an Erscheinungen der gegenwärtigen Sittlichkeit ausgehend, zu dem häufig diskutierten Problem Stellung nehmen, wie man die Moral der Gegenwart zu bewerten hat. Enthält diese vorwiegend Zeichen des Verfalls oder solche der Aufwärtsentwicklung?

Diese Frage wird, zumindest in der westlichen Welt, vorwiegend negativ beantwortet. Nicht wenige sprechen von einem deutlichen Niveauverlust der Moral. Sie berufen sich dabei etwa auf das Anwachsen der Jugendkriminalität, die hohen Selbstmordziffern, das Absinken der Arbeitsmoral, die freieren Sitten vorehelicher und ehelicher Liebe, das Anwachsen der Ehescheidungen, die erschreckend hohe Quote der Abtreibungen, die nachlassende Scham in Film und Kunst und schließlich auch auf das Zurückdrängen von Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Verantwortungsbewußtsein durch die Sucht nach Wohlstand. In dieser Aufzählung, die sich beliebig erweitern ließe, befinden sich weitgehend Tatsachen, die sich statistisch belegen lassen. Daraus ziehen nicht nur Privatleute, sondern auch manche Kulturkritiker,

Nach einem Vortrag auf der 1. öffentlichen wissenschaftlichen Sitzung der „Gesellschaft zur Förderung tiefenpsychologischer und psychotherapeutischer Forschung und Weiterbildung in München e. V.“ am 16. April 1966 in München. Siehe auch den Bericht von N. Mulde in diesem Heft.

Soziologen und Kirchenautoritäten den Schluß, daß wir in einer Periode des sittlichen Verfalls leben.

Um skeptische Ansichten dieser Art in ihrer Aussagekraft nicht überzubewerten, sei auf zwei Phänomene hingewiesen, die in der Diskussion über den sittlichen Wert unserer Zeit sehr häufig übersehen werden: Es ist zunächst einmal die Tendenz des Menschen, die eigene Gegenwart als Wertminimum, Vergangenheit oder Zukunft oder auch beides aber als Wertmaximum zu erleben. Das läßt sich in der Geschichte mit verschiedener Deutlichkeit nachweisen. Die Zeiten sind Ausnahmen, die sich auf dem Höhepunkt der sittlichen Entwicklung fühlten. Das hängt sicherlich mit vielen Gründen zusammen. Als Psychiater möchte ich lediglich auf die Fixierungstendenzen aufmerksam machen, die hierbei sicherlich eine Rolle spielen. Es sind Sehnsüchte nach einer Sittlichkeit, die man von den Eltern empfangen hat und die man gelegentlich auch als Maßstab in eine bessere Zukunft hineinprojiziert. Dabei wird alles, was der traditionellen Moral widerspricht, als unsittlich verdächtigt. Die Angst vor der Entscheidung für neue Ideen läßt das Althergebrachte verklärt erscheinen. Dem Wagnis, zu einer eigenständigen und neuen Moral vorzustoßen, wird ausgewichen. Der Ruf der Stunde wird überhört. Damit ist schon ein zweiter Punkt angedeutet, der ebenfalls bei der pessimistischen Gegenwartsbetrachtung zu bedenken ist: Es ist die in der Ethik bekannte Enge des Wertbewußtseins.

Damit soll gesagt sein, daß jede Zeit ihren blinden Fleck für bestimmte Werte hat. Beim Blick in die jüngste Vergangenheit fällt etwa auf, daß selbst die Menschen, die sich innerlich keineswegs mit dem Nationalsozialismus identifizierten, von seinem Zeitgeist geprägt waren. Härte, Ausdauer, Hoffnung bis in ihre wahnhafteste Abart rangierten an der Spitze der sittlichen Werte, während Toleranz, Einsatz für die Unterdrückten und Gewissensstärke weitgehend fehlten, selbst dort, wo man sie hätte erwarten können. Wie verdünnt die letztgenannten Werte gelebt wurden, wird uns im ganzen Ausmaß erst heute klar. Genau wie man auch erst jetzt bemerkt, daß sich oftmals gerade die als unsittlich Verfemten moralischer verhielten als die offiziellen und professionellen Verfechter der Moral. Damit ist aber das Phänomen illustriert, welches wir hier meinen: Die Unfähigkeit, die eigene sittliche Begrenztheit voll zu erfassen und zu wissen, welches Wertempfinden im praktischen Leben ausfällt. Auf die Gegenwart angewandt heißt das: Auch die Kritiker der heutigen Moral haben ihren blinden Fleck. Es läßt sich mühelos nachweisen, daß sie ihre Wertskala für die allgemeingültige halten, ohne sich der Subjektivität ihrer Erfahrungen und ihrer Wertungen in aller Konsequenz bewußt zu sein.

Diese Hinweise mögen genügen, um den Versuch zu rechtfertigen, die heutige Sittlichkeit nicht nur unter negativen Kategorien zu beschreiben, sondern auch Aspekte einer positiven Entwicklung aufzuzeigen und zu benennen. Dieser Versuch soll nicht dazu dienen, irgendwelche sittlichkeitsgefährdenden Merkmale zu

bagatellisieren oder gar in Abrede zu stellen; er mag vielmehr dazu beitragen, gewisse Einseitigkeiten von Kultur- und Moralkritikern zurechtzurücken.

Der Versuch, Tendenzen einer Aufwärtsentwicklung der gegenwärtigen Moral aufzuzeigen, erfordert folgenden methodischen Hinweis: Gewöhnlich wird die Veränderung des moralischen Wertbewußtseins demonstriert an den Realkonstellationen, die solche Wandlungen hervorrufen. So spricht man etwa von der Moral, die durch die Technisierung der Welt bedingt ist, oder von jener, die durch den Wandel zur Industrie-Gesellschaft hervorgerufen wird. Selbst aus der anatomischen Beschaffenheit des Menschen werden Rückschlüsse gezogen. So konnte zum Beispiel Spatz auf Grund phylogenetischer Untersuchungen der Gehirnentwicklung nachweisen, daß beim Menschen hauptsächlich diejenigen Gehirnpartien einem Evolutionsdruck unterliegen und sich deswegen weiterentwickeln, die man als Substrate für höheres sittliches Verhalten anspricht (orbitaler Frontal- und Temporallappen).

Alle diese Versuche haben eines gemein: Sie zeigen nicht an dem sittlichen Phänomen als solchem die Veränderungen auf, sondern sie gehen primär von anatomischen, soziologischen und historischen Bedingungen aus, die für den Wandel der Moralkodizes verantwortlich gemacht werden. Das ist bei der engen Verknüpfung von Sittlichkeit und konkreter Realsituation durchaus legitim. Trotzdem wollen wir einen anderen Weg einschlagen, nämlich den Aufweis gewisser Entwicklungen am sittlichen Phänomen selbst und nicht an der Realkonstellations, die hinter diesem Wandel der Moral steht. Nur ist das wesentlich schwieriger, weil die Bedeutung der sittlichen Werte, um die es hier geht, immer schon als bekannt vorausgesetzt wird. Was Treue, Tapferkeit, Gleichmut oder Gerechtigkeit ist, gilt weitgehend a priori als bekannt. Dabei wird aber leicht die perspektivistische Veränderung der Werte durch soziologische und psychologische Konstellationen des Menschen übersehen, die dafür sorgen, daß ein und dasselbe sittliche Phänomen als Aufstieg oder Verfall, als Vertiefung oder Verflachung interpretiert werden kann.

Es soll daher im folgenden gerade auf solche Beispiele hingewiesen werden, die in der Gegenwart häufiger als Beweis für den Verfall der Moral als für das Gegenteil herangezogen werden. Es sind drei Phänomene, die eng miteinander zusammenhängen, sich sogar gegenseitig bedingen und als zentrale Kristallisationspunkte sittlichen Verhaltens angesehen werden können. Es handelt sich um die Ehe, den Glauben und das Gewissen. Unser Hauptaugenmerk soll auf dem ersten Punkt liegen, da gerade die sich lockernde Liebes- und Ehemoral oft als durchschlagendster Beweis für den allgemeinen Sittenverfall angeführt wird.

Die Ehe als personale Liebesgemeinschaft

Was nun die Ehe betrifft, so zeigt sich in ihr ein deutlicher Wandel, der am stärksten in der veränderten Ehemotivation zum Ausdruck kommt. Heutzutage wird

eine nicht aus Liebe geschlossene Ehe viel eher als unnatürlich empfunden als früher. So haben es wenigstens amerikanische Ehesoziologen festgestellt. Das Liebesmotiv wird danach auch dann nicht aufgegeben, wenn die erste Ehe scheitert und eine zweite Ehe eingegangen wird. Man könnte ja immerhin annehmen, daß eine aus Liebe geschlossene, dann aber mißglückte Ehe zur Wahl eines anderen Ehemotivs disponiert. So ist es aber offenbar nicht. Die Liebe bleibt auch bei wiederholten Versuchen das Hauptmotiv. Dieser Befund besagt natürlich nicht, daß jede heute geschlossene Ehe aus Liebe eingegangen wird, und er besagt ferner nicht, daß der bei solchen Untersuchungen zugrundeliegende Liebesbegriff unbedingt ein dem Wesen der Ehe gerecht werdender Liebesbegriff ist.

Trotz der Vorsicht, die durch diese Einwände geboten ist, wird man den weltweiten Wandel der Ehemotivation hinsichtlich seiner ethischen Relevanz nicht zu gering veranschlagen dürfen. Es deutet sich in ihm eine, wenn auch in vielen Fällen mißglückte, Zuwendung zur Person des Partners an, die früheren Zeiten in diesem Ausmaß fremd war. Früher empfand man es kaum als unnatürlich, wenn ausschließlich aus dynastischen Rücksichten, zur Erweiterung des Besitzes oder Aufrechterhaltung des elterlichen Betriebes geheiratet wurde. Vielmehr waren Macht-, Geld- und Berufsmotive ehelegitim. Man empfand es sogar gelegentlich als unsittlich, wenn die Liebe im Zentrum der Eheentscheidung stand. Die Liebe konnte in der Ehe eine Rolle spielen, brauchte es aber nicht. Man heiratete eine Frau nicht, weil man sie liebte, sondern nach einem Wort Luthers: Man liebte die Frau, weil sie die Ehefrau war.

Ob daher jemand der richtige Ehepartner war, wurde mehr von Außenstehenden, insbesondere den Eltern, und nicht von den Betroffenen selbst bestimmt. Ein näheres Sichkennenlernen vor der Ehe war damit nicht nur überflüssig, sondern galt je nach Land und Zeit als unschicklich, ja als sündhaft. Diese für die Vergangenheit prototypische Liebes- und Eheform läßt sich, nur wenig modifiziert, auch heute noch vielfach antreffen, etwa in der sogenannten Vernunftehe. In einer aus Vernunftgründen geschlossenen Ehe liebt man den Partner nicht um seiner selbst willen, sondern – mehr oder weniger bewußt – wegen eines anderen Wertes. Dieser Wert kann das Geschäft, die Familie, der Ruf, Kinder, Anerkennung oder auch ein moralisches Prinzip sein. Die Offenheit für Kinder ist in dieser Eheform nicht selten groß, aber letztlich doch nur für deren Faktizität. Sobald sie da sind, werden sie im Sinne eigener Wünsche ausgenutzt. Die Skala der Wünsche ist so verborgen wie bunt. Die in der ehelichen Liebe nicht abgesättigten Valenzen werden auf die Kinder übertragen, obwohl diese doch keine Ehepartner sind.

Dieses hier skizzierte Ehemodell ist nicht das einzige unter den heute noch gelebten Eheformen, die ihre Wurzeln in der Liebes- und Ehemotivation vergangener Jahrhunderte hat. Auch eine mehr oder weniger strikt durchgeführte Trennung der Bereiche Liebe und Leidenschaft auf der einen Seite, sowie Ehe und Familie auf der anderen Seite, sind aus der Geschichte wohlbekannte Liebesformen. Man denke

nur an die rechtlich, zum Teil auch kirchlich legitimierte Mätressen der Herrscherhäuser oder Kirchenfürsten. Das soll nicht besagen, daß die Liebe als Leidenschaft nur außerhalb der Ehe gelebt wurde. Sie gab es auch innerhalb der Ehe, vermutlich aber nicht in der gleichen Häufigkeit und Selbstverständlichkeit wie heute. Wo aber in der Gegenwart solche das Personale nicht integrierende „Triebehen“ geführt werden, können sie heute genauer als Fehlform erkannt werden. So ist etwa die einseitige Akzentuierung des Leidenschaftlichen und Triebhaften in der Liebesgemeinschaft nicht selten. Man ist aneinander gebannt, voneinander fasziniert und kann ohne den anderen nicht „leben“. Der Psychotherapeut sieht gelegentlich solche Fälle. Charakteristischerweise kommen diese aber nicht wegen ihrer Ehe in Behandlung. Im Gegenteil: Das Eheleben wird als der einzig konfliktfreie Daseinsbereich deklariert. Man könnte sich ein besseres Eheglück gar nicht vorstellen. Kinder sind nur selten vorhanden. Sie würden stören. Man könnte mit ihnen nichts anfangen. Wenn sie aber da sind, werden sie oft in die Obhut von Verwandten gegeben. In der Therapie ändert sich – je nach Fall und Situation verschieden schnell – die Einstellung zu dieser konkreten Ehe. Es kommt die Stunde, in der man sagt: Man kann den Partner nicht mehr ertragen. Man sieht auch keinen Ansatz, diese Ehe auf ein anderes Niveau zu heben. Vielmehr sucht man nach einem neuen Partner, mit dem das Spiel des Gebanntseins von neuem losgehen kann.

Die Konsequenzen der beiden beispielhaft skizzierten mißglückten Eheformen hatten und haben in jedem Fall die Kinder zu tragen. Noch bis vor nicht allzu langer Zeit betrachtete man die Kinder vorwiegend als Wesen, für deren wünschgemäßes Gedeihen neben der äußeren Fürsorge vernünftige Erziehungsgrundsätze das Wesentliche waren. Diese Grundsätze waren knapp, vor allen Dingen aber so formuliert, daß sie den Erzieher nur schwer in Frage stellen konnten. Unter Umständen kam man aus mit der Maxime: „Morgenstund hat Gold im Mund“ oder „Müßiggang ist aller Laster Anfang“. Solche und andere Leitsprüche kann unter Umständen jeder verwirklichen, auch wenn die eigene Lebensform dabei zu kurz kommt oder wenn die Widerstände in Form von großer Nervosität gelebt werden müssen. Aber diesen Preis hatte man eben zu zahlen, nämlich den Preis dafür, daß weder die Eheleute untereinander noch die Eltern ihre Kinder personbezogen liebten.

Die Ehe als eine biologische Zweck- und soziologische Interessengemeinschaft wurde vielleicht am rigorosesten in der katholischen Kirche verteidigt. Das Pochen auf die Nachkommenschaft als erstes Ziel der Ehe führte notgedrungen zu einer biologistischen Eheauffassung und demzufolge zu einer personalen Entfremdung der Eheleute, die man mühsam mit theoretischen, ideologischen Formulierungen zu verdecken suchte. Heute weiß man das auch in der Kirche, jedenfalls in aufgeschlossenen Theologen-Kreisen. Seit einigen Jahrzehnten wird die personale Liebe als wesentlicher Sinn einer vollgültigen Ehe anerkannt.

Daß sich die Zuwendung zum konkreten ehelichen Leben innerhalb der katho-

lischen Kirche erst so spät, und dann auch noch recht ängstlich und zögernd, vollzog, brachte so manchen in schwere Gewissenskonflikte. Auf der anderen Seite ist aber die Wandlung des Ehebegriffs, die sich innerhalb einer Organisation vollzieht, die eher retardierend als kreativ ist, für die Diagnostik weltumfassender Tendenzen der Sittlichkeit von großem Vorteil. Sie berechtigt nämlich zu der Annahme, daß die Veränderung der Eheauffassung nicht aus einer kurzatmigen, historischen Laune entsteht, sondern einen Umbruch darstellt, der auch dem von der Kirche postulierten Wesen der Natur der Ehe entspricht und sogar von ihr im Sinne einer Höherentwicklung und Vertiefung des Ehebegriffes anerkannt wird.

Trotz dieser Sanktionierung durch die Kirche wird sich aber nicht jeder Kritiker heutiger Sittenzustände davon überzeugen lassen, daß die Wandlung des Ehebegriffes wirklich einen Schritt nach vorne darstellt. Er kann mit Recht darauf hinweisen, daß die angeblich so fortschrittlichen „Liebesehen“ früher und häufiger als in vergangener Zeit zerbrechen, daß die Mütter auf der Flucht vor ihren Kindern in den Beruf eilen und daß die Väter vor lauter Gleichberechtigungsgrundsätzen ihre Rolle als Haupt der Familie allmählich ganz verspielen. In immer mehr Familien, schon jetzt weit über die Hälfte, geht die Funktion des Entscheidungsmachers in die Hand der Frau.

Das alles und manches mehr sind Faktizitäten, die man nicht übersehen sollte. Es sind aber eben nur Teilwahrheiten, die als solche nicht alles über das sich wandelnde Wertbewußtsein aussagen. Faktizitäten im quantitativen Sinn können den zugrundeliegenden Entwicklungstendenzen widersprechen, oft sogar recht stark. Uns geht es hier aber um einen sich fast unbemerkt vollziehenden Umbruch des Wertbewußtseins, nicht um Faktizitäten im statistischen Sinne. Denn dieses entscheidet primär darüber, auf welche Zukunft hin sich der Mensch entwickelt. Die Frage wäre also die:

Lassen sich die Verfallserscheinungen der Ehe nur so deuten, daß man sie als Zeichen für eine wachsende Auflösung der Ehemoral interpretieren muß? Oder läßt sich auch das Gegenteil behaupten, nämlich, daß die genannten negativen Erscheinungen nur Krisenzeichen eines Prozesses sind, der auf eine Vertiefung eines personalen Ehebegriffs hinausläuft? Krisenzeichen deswegen, weil keine Entwicklung, auch nicht im individuellen Leben, ohne Fehlversuche und Fehlschläge vonstatten geht. Man denke etwa nur an die Egozentrizität und Aufsässigkeit als Merkmal der Pubertät, also ein „unsittliches Verhalten“ als notwendiges Durchgangsstadium zu einer reiferen Entwicklungsstufe. Ich neige bei dieser Alternative zu der letzteren Annahme. Ein Befund mag das an Stelle von vielen demonstrieren.

Es wurde oben behauptet, daß in der personalen Liebesgemeinschaft, wie sie heute als Eheziel immer stärker intendiert wird, die Einstellung zum Kind dem Wesen des Kindes gerechter wird als in früheren Zeiten. Ein wichtiges Argument für diese Annahme sind die Befunde, die eine psychodynamisch orientierte Psychiatrie seit Kriegsende in immer größerem Umfang und mit wachsender Genauigkeit

zutage fördert. Man kann sie hinsichtlich unseres Themas folgendermaßen zusammenfassen: Eine die eigenen Daseinsmöglichkeiten zur vollen Entfaltung bringende Entwicklung ist abhängig von der emotionalen Liebesfähigkeit beider Elternteile. Emotionale Liebesfähigkeit soll hier heißen, daß die Liebe weder im Triebhaften steckenbleibt noch sich ins Nur-Geistige versteigt. Sie beinhaltet ein Liebenkönnen des anderen in seiner Andersartigkeit und konstituiert die Fähigkeit, den anderen in der alltäglichen Nähe, in seiner ständig wechselnden Konkretheit von innen heraus zu bejahen und damit sich selbst zu erfüllen.

Erikson versucht, diese Liebesfähigkeit positiv zu definieren. Er hebt folgende Kriterien der ehelichen, genitalen Liebesfähigkeit hervor: 1. Wechselseitigkeit des Orgasmus, 2. mit einem geliebten Partner, 3. des anderen Geschlechts, 4. mit dem man wechselseitiges Vertrauen teilen will und kann, 5. und mit dem man imstande und willens ist, die Lebenskreise der a) Arbeit, b) Zeugung, c) Erholung in Einklang zu bringen, um 6. der Nachkommenschaft ebenfalls alle Stadien einer befriedigenden Entwicklung zu sichern.

Wenn auch diese Definition keineswegs vollständig ist, hat sie doch den Vorteil, die eheliche Potenz an Merkmalen zu messen, die nur zum Teil von Verstand und Willen bewußt gesteuert werden können. Als Potenz zur personalen Partnerschaft läßt sie sich eben nicht nur an reinen Außenkriterien, wie etwa Kinderzahl oder Scheidungshäufigkeit messen. Somit trägt diese Definition auch zu einer Entlarvung jener Tendenzen bei, die eine in den Tiefen der Person ruhende Liebesunfähigkeit durch liebesmäßiges Verhalten zu kaschieren versuchen. Denn die Zeichen der von Erikson definierten Liebesfähigkeit sind nur dort, wo das Liebenkönnen aus dem Innersten der Person aufsteigt. Dort kann man eigentlich auch erst von einer personalen ehelichen Liebe sprechen. Richtig verstanden kann dieser Begriff dazu beitragen, den im christlich-abendländischen Denken verwurzelten und auch noch in der älteren Psychoanalyse verteidigten Dualismus von Trieb und Verstand (Wille) zu überwinden und das eheliche Liebenkönnen als eine Einheit verschieden strukturierter Strebungen zu verstehen.

Wie immer auch die Entwicklung von Ethik und Moral weitergehen mag: Der personale Liebesbegriff und das sich darauf aufbauende neue Ehemodell wird in den sittlichen Evolutionsprozeß als wertbewußtseinsbildendes Phänomen mit eingehen. Ein Ausweichen auf frühere Eheformen, etwa auf die Vernunft Ehe, wird als Rückschritt erkannt werden und daher auf die Dauer nicht wirksam sein. Dabei ist durchaus daran zu denken, daß die hier angedeuteten Prozesse durch äußere geschichtliche Ereignisse, wie es etwa die Abnahme der materiellen Not in der westlichen Welt darstellt, beschleunigt werden können. Man ist heute häufig geneigt, in ihr nur Faktoren der Verweichlichung und der damit zusammenhängenden seelischen Degeneration zu sehen. Die positiven Möglichkeiten dieses materiellen Aufstiegsprozesses für die menschlich-personale Entwicklung werden häufig zu gering geachtet. Auf dem Sektor der ehelichen Liebe wären sie zum Beispiel dort zu sehen,

wo die Sorge sich nicht mehr unabweisbar auf die Bewältigung der äußeren Not, sondern als Liebe auf das Du richten kann. Daß heutzutage die freiwerdenden Kräfte noch nicht auf den ehelichen Partner, sondern auf eine gemeinsame Jagd nach höherem Lebensstandard gerichtet werden, scheint mehr ein „historisch bedingter Reflex“ – man hat es ja nicht anders gelernt – als ein Zeichen für die kommende Entwicklung zu sein.

Das hier skizzierte Ehemodell ist heute noch weit davon entfernt, in hoher Anzahl realisiert zu werden. Es läßt sich von der jetzigen Generation nur in vereinzelten Fällen mehr oder weniger vollkommen verwirklichen. Einer der Gründe hierfür ist sicher die Tatsache, daß die hinter uns liegenden Generationen diese Art von ehelichem Liebenkönnen den Nachfahren nicht vermitteln konnten. Denn Lieben lernt man in erster Linie an den Eltern. Die soziologischen und moralischen Voraussetzungen der vergangenen Elterngenerationen waren aber nicht so, daß sie ein eheliches Liebenkönnen in dem genannten Sinne vorleben konnten. Das bleibt kommenden Generationen vorbehalten. Das soll nicht heißen, daß diese „besser“ sein werden als ihre Vorfahren, wohl aber, daß sie anders lieben „müssen“ als jene. Dieses Muß wird von vielen Faktoren des Entwicklungsprozesses mitbestimmt werden. Nicht zuletzt auch von den Erkenntnissen einer wissenschaftlichen Psychodynamik, die immer genauer und methodisch einwandfreier den Eltern die Folgen ihrer Liebesunfähigkeit an den Kindern aufzuzeigen haben wird.

Entideologisierung des Glaubens

Zu diesen Folgen gehört nicht zuletzt die Unfreiheit und Unfähigkeit im Bereich des religiösen Glaubens. Man wird sich allerdings zunächst zu fragen haben, inwiefern das Glaubensphänomen zentral zum Wesen der Sittlichkeit gehört. Gibt es doch auch heute noch Stimmen, die von einer glaubenslosen Moral sprechen und damit zum Ausdruck bringen wollen, daß Moral ohne Glaubenshintergrund praktisch möglich ist. Solche Verfechter einer glaubenslosen Moral verwechseln den formulierten mit dem gelebten Glauben. Nur der letztere ist hier aber gemeint. Er ist der Quellgrund, aus dem sich ein bestimmtes, formuliertes Moralsystem entwickelt. Formulierungen decken dabei keineswegs die gelebte Moral, die immer auch einen ungreifbaren Glaubenskern besitzt.

Um im Bereich des religiösen Glaubens nach evolutionären Entwicklungstendenzen zu fragen, darf man den Glauben nicht primär an den geglaubten Inhalten, sondern an der gelebten Haltung, an dem gläubigen Wertbewußtsein messen. Man muß also den soziologischen Ideologiebegriff vom psychodynamischen unterscheiden. Denn die für unsere Fragestellung entscheidenden Prozesse spielen sich in der Persönlichkeit ab. Von ihr aus gesehen kann nämlich jedes Wertbewußtsein ideologisch gelebt werden, ob es der Glaube eines Vegetariers, Atheisten, Wissenschaft-

lers, Christen oder Anthroposophen ist. Untersucht man die religiöse Haltung von Mitgliedern verschiedener Glaubensgruppen, dann stellt man das veränderte Wertbewußtsein hinsichtlich dessen fest, was als echter Glaube zu bewerten ist und sich vom Glaubensbewußtsein vergangener Zeiten abhebt.

In unserem Zusammenhang sei auf die wachsende Fähigkeit zur freien Glaubensentscheidung und die damit verbundene Anerkennung der Andersgläubigen hingewiesen. Zwar hatte man auch früher – und nicht nur im Mittelalter – die Freiheit der Glaubensentscheidung von philosophischer und theologischer Seite betont, blieb aber doch im Theoretischen stecken. In der Praxis empfand man es weitgehend nicht als unnatürlich, den religiösen Glauben mit glaubenslosen Motiven schmackhaft zu machen und den Weg zum Glauben durch Verlockung, Einschüchterung oder Drohung freizulegen. Ein noch so unfreier gleicher Glaube war einem lieber als ein freier Andersglaube. An diesem Phänomen entwickelten so heterogene Geister wie Freud und Scheler ihre Ansicht über den Glauben, die trotz anderslautender Formulierungen in der Feststellung gipfelten, daß der Glaube seine Bestätigung im Glauben des anderen habe. Auch Dostojewskij spricht von dem inneren Zwang nach Gemeinsamkeit in der Verehrung des Göttlichen. Heute wissen wir, daß diese Formulierung eher für die Ideologie als für den Glauben zutrifft. Der Ideologe fragt nicht nach der inneren Freiheit des Gläubigen. Für ihn ist die im äußeren Verhalten und im Bekenntnis geäußerte Gemeinsamkeit das Entscheidende. Zur Stützung seiner inneren Unfreiheit braucht er die Unfreiheit des anderen, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist. Alles, was daher die Abhängigkeit fördert, wird vom Ideologen mehr oder weniger bewußt unterstützt. Die äußere Macht wird durch Gewalt, Geld und Einfluß genauso gierig gesucht wie das rationale Argument, welches die eigene ideologische Haltung rechtfertigt. Dabei ist es gleichgültig, ob die formulierte Ideologie christlich, unchristlich oder atheistisch ist.

Verzichtet der Gläubige deswegen auf das im Dasein angelegte Mitsein, das sich auch in der Gemeinsamkeit des Glaubens zeigen kann, wenn er sich dem ideologischen Zwang zur Gemeinschaft entzieht? Keineswegs. Nur ist dem Gläubigen die Freiheit als Zentralphänomen des Menschen wichtiger als unfreie Glaubensklammern. Die Wahrheit ist für ihn mehr als ein rationales Fürwahrhalten von Dogmen. Die Fähigkeit zum liebenden Mitsein, auch mit dem Gegner, ist ihm bedeutungsvoller als für den Ideologen, der die existentielle Feindseligkeit gegen das Anderssein braucht. Der Ideologe beruft sich zwar gerne auf die „Wahrheit“, auf die richtige Lehre, übersieht dabei aber, daß alle Glaubenswahrheiten letztlich personale Wahrheiten sind, die ohne Liebe „unbeweisbar“ bleiben.

Gerade der Zuwachs an Liebe, der den Gläubigen vom Ideologen streng abhebt, was insbesondere auf die Liebe zum Nahen und Nächsten zutrifft, läßt den sich heute abspielenden Prozeß der Entideologisierung des Glaubens als ein wichtiges Kriterium für die Höherentwicklung der Sittlichkeit interpretieren. Eindringlich wurde uns das vor Augen geführt, als ich mit meiner Arbeitsgruppe im Rahmen

eines größeren Projektes die Ehen von ideologisierten Persönlichkeiten untersuchte. Unter ihnen befanden sich Zeugen Jehovas, Kommunisten und ideologisierte Christen. Was sich als generelle Tendenz zeigt, ist die Unfähigkeit zur Liebe in der Nähe. Man findet vorwiegend nur über die Idee, die Zukunft, das Allgemeine einen Zugang zum anderen.

Das sittliche Wertbewußtsein macht also auch hinsichtlich des religiösen Glaubens eine Evolution durch, bei der heute die Distanzierung von dem ideologischen Glaubenszwang der Vergangenheit ein wichtiger Schritt ist. Das ist keine willkürliche Wertsetzung, von der man sagen kann, sie könne in hundert Jahren auch wieder umgekehrt ausfallen. Selbst wenn in dieser Zeit auf Grund bestimmter Konstellationen des Geschichtsprozesses die ideologische Haltung eindeutig wieder die Oberhand gewinnen sollte, würde der gläubig Glaubende der sittlich Höherstehende sein, einfach deswegen, weil der Glaube anthropologisch um so höher steht, je mehr er aus der Tiefe und eigenen Freiheit kommt. Und das allein ist auch der Glaube, der zur Einheit der Menschheit im Glauben führen dürfte. Die Möglichkeit, daß diese Glaubenstiefe und Glaubensfreiheit zur sittlichen Selbstverständlichkeit wird, ist um so größer, je stärker der heutige Mensch der eigenen Liebesfähigkeit innewird und über die gelebte personale Liebe zur Erfahrung der eigenen Persönlichkeit kommt.

Befreites Gewissen

Diese Erfahrung ist andererseits auch die Voraussetzung für ein gereiftes und befreites Gewissen. Empirisch ist es allerdings bei dem Phänomen des Gewissens noch schwieriger als bei Liebe und Glaube festzustellen, ob sich bereits heute eine Entwicklung zu einer höheren Austragsform ankündigt. Wie soll man die Gewissensfähigkeit und Gewissenssensibilität größerer Menschengruppen empirisch bestimmen? Man kann ebenso gute und viele Beispiele für eine wachsende Gewissenlosigkeit der Öffentlichkeit wie auch für das Gegenteil anführen.

Um Eigenarten des Gewissens als Teilphänomene eines allgemeinen Wertbewußtseins überhaupt zu registrieren, bedarf es einer genauen Beschreibung dessen, was man unter Gewissen verstehen soll. Hierbei kann man sich nur bedingt an die Definition der gegenwärtigen Psychologie und Psychoanalyse halten. Sie sind zu sehr auf das Vordergründige des Erlebens abgestellt und deshalb zu grob. Phänomennäher sind schon die Definitionen mancher Philosophen. Bei einem Vergleich der Begriffsbestimmung aus verschiedenen Zeiten stößt man auf eine Tatsache, die mir nicht zufällig für die Moral der Gegenwart zu sein scheint. Es ist die Betonung des „An-Sich-Guten-Für-Mich“ von Scheler und des „Rufens-Nach-Vorne“ im Heideggerschen Gewissensbegriff. Beiden Begriffsbestimmungen ist die Abkehr des Gewissens von dem Kantschen Bild des Gerichtstribunals gemeinsam,

aber auch von der Gewissensformulierung, wie sie bei Thomas und einigen Theologen anzutreffen ist. Danach wäre das Gewissen die Funktion, die das allgemeine Sittengesetz auf den konkreten Fall anwendet, fast in der Art eines Syllogismus.

Demgegenüber zeigt insbesondere die Heideggersche Untersuchung einige ontologische Grundbedingungen des Gewissens, die der Natur dieser zu allen Zeiten als rätselhaft empfundenen Stimme gerechter zu werden scheint. Danach richtet das Gewissen primär nicht eine Tat nach bestimmten Prinzipien, es schaut auch nicht zurück auf das soeben oder vormals Geschehene, sondern ruft nach vorne, nach vorne in das eigentliche Seinkönnen. Es ruft das Sein heraus aus dem Verfallen-sein an das „Man“. Und dieses Man können auch sittliche Vorschriften und Gebote sein, insofern sie nichts anderes beinhalten als das, was die Allgemeinheit tun soll, was Eltern, Erzieher, Vorgesetzte und sonstige Autoritäten von sich geben. Das Man-Gewissen ist identisch mit dem, was die Psychoanalyse das Überich nennt und dessen genetische Bedingungen heutzutage teilweise überschaubar sind. Das Gewissen in seiner anthropologischen Potenz aber ist es nicht. Sonst könnte man wohl kaum sein Gewissen ständig verändern und vertiefen, und es gäbe auch nicht die Entscheidung „nach bestem Wissen und Gewissen“. Im Gegensatz zum Überich und zum Kantschen Tribunal redet, wie es Heidegger ausdrückt, das eigentliche Gewissen im Schweigen. Das soll heißen: Es schwatzt nicht, wie es z. B. pathologisch deutlich wird im Stimmengewirr Schizophrener oder im Grübeln von Zwangsneurotikern.

Was besagt nun die hier kurz angedeutete Analyse eines Philosophen? Seit wann hat man den Stand des Ethos einer bestimmten Zeit an der Formulierung seiner Philosophen gemessen? Ohne diese Frage im einzelnen zu beantworten, besteht doch Grund zu der Annahme, daß die Freigabe einer philosophischen Formulierung nicht ohne inneren Konnex zur jeweiligen Zeit steht. Was aber wäre es am Ethos unserer Gegenwart, was solche Formulierungen wie die von Heidegger für das Gewissen begünstigt?

Es scheinen hauptsächlich zwei Phänomene zu sein. Zunächst einmal ist in den letzten Jahrzehnten eine wachsende Abwendung vom ethischen Pathos zu bemerken. Schwüles und schwülstiges Gerede über Moral wird heute nicht mehr als sittlich empfunden. Im Gegenteil: Man spürt instinktiv die Unsicherheit und Unfreiheit, die Eitelkeit und Lieblosigkeit solcher Moralisten. Der donnernde Kanzelprediger verschwindet allmählich aus der Kirche genauso wie die fingerhebende Gouvernante aus der Familie oder die sittlichen Leitsprüche aus den Kalendern. Das Sittliche ist stiller, dabei aber nicht wirkungsloser geworden. Egenter machte mich freundlicherweise auf eine Arbeit aufmerksam, die bei einer Untersuchung ethischer Haltungen eine hohe Skalierung des Begriffs „anständig“ feststellte. Unter einem ethisch so unauffälligen Begriff, den man in Lehrbüchern der Ethik kaum antrifft, wurden von den Befragten hohe Tugenden verstanden, u. a. auch die Nächstenliebe. Es sieht so aus, als ob man sich fast schämte, das Wort Nächsten-

liebe auszusprechen. Man verständigt sich im Ethischen lieber lautlos, und wenn schon in Worten, dann mittels eines understatement. Ist es bei dieser Tendenz zu verwundern, daß Heidegger auf das Schweigen als Sprache des Gewissens hingewiesen hat?

Ein weiterer Aspekt, der an der Moral der Gegenwart manche Formen des Gewissens genauer bestimmen läßt als in früheren Zeiten, könnte als stärkere Eigenbezogenheit der moralischen Verantwortung skizziert werden. Darunter möchte ich die Tatsache verstehen, daß der Mensch von heute selbständiger ist in der gelebten Interpretation sittlicher Werte. Die Tendenz wird meistens nur negativ und in ihren Fehlformen verstanden. Man nimmt dann etwa daran Anstoß, daß einige das als Kunstwerk empfinden, was die Mehrheit als obszön abtut. Man ist empört, daß manche als Feigheit deklarieren, was für andere Klugheit ist, oder man fühlt sich angegriffen, wenn Eitelkeit nicht als Würde, sondern schlicht als Eitelkeit interpretiert wird. Es fällt eben vielen schwer, anzuerkennen, daß es darüber keine allgemein verbindliche Interpretation gibt, was in einer konkreten Situation und an einem konkreten Menschen Reinheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder Liebe ist.

Man braucht die allgemeine Gültigkeit sittlicher Normen keineswegs zu leugnen, wenn man sich ihre Realbezogenheit vergegenwärtigt und erkennt, daß kein einzelner und keine Gruppe denselben ethischen Wert immer in gleicher Weise empfindet. Das Unbehagen an einer sterilen Kasuistik hat hier seine anthropologische Fundierung.

Der positive Kern der betonten Eigenständigkeit gelebten sittlichen Lebens kommt darin zum Vorschein, daß man sich um ein persönliches Verhältnis zu den sittlichen Normen bemüht. Lieber etwas weniger sittlich, aber das Wenige von Herzen, könnte man etwas überpointiert diese Haltung formulieren. Denn was ist schon eine Moral, die nur das von anderen Vorge dachte lebt, ohne zu ihr eine aus dem Inneren kommende persönliche Bindung zu finden? Das „An-Sich-Gute-Für-Mich“, von dem Scheler spricht, bzw. das eigene Seinkönnen, wie es Heidegger formuliert, kann hier nicht realisiert werden. Das eigene Selbst wird verfehlt, wenn man glaubt, die Kopierung von Vorbildern führe direkt ins Paradies.

Es scheint mir daher nicht gerechtfertigt, die sich mehrenden Anzeichen für divergierende moralische Anschauungen nur als Erscheinung einer sich auflösenden Moral zu interpretieren. Sicher mag mancher mit der möglichen Freiheit einer eigenen Gewissensentscheidung nicht viel anzufangen wissen und Eigenständigkeit mit Haltlosigkeit verwechseln. Aber soll man wegen dieser unvermeidlichen Randerscheinungen, mögen sie quantitativ noch so ins Gewicht fallen, den Prozeß zurückschrauben und ein unfreies Man-Gewissen als Ideal anpreisen? Diejenigen, die solches mehr instinktiv als logisch durchdacht postulieren, weichen im Grunde genommen einer Forderung aus, die sich im Zeitalter der Entideologisierung immer deutlicher ankündigt: Den Haltlosen, Verzagten, Verzweifelten und Gescheiterten

– denn das sind Kategorien, mit denen sich moralisches Fehlverhalten auch beschreiben läßt – durch das eigene Leben zu beweisen, daß eine freie Entscheidung für sich selbst wirbt und nicht darauf angewiesen ist, durch Lockung, Gewalt oder Macht unterstützt zu werden. Der Selbstbeweis des freien Gewissens aber liegt in der größeren Ruhe und Sicherheit, die letztlich aus einer stärkeren Liebesfähigkeit stammt.

Relativierung der Moral?

Damit komme ich zu einer Frage, die sich aus den hier vorgetragenen Hypothesen ergibt: Wird nicht die Moral relativiert, wenn das stimmt, was ich hier anzudeuten versuchte? Gibt es also für den Menschen keine einheitliche Moral und muß man daher in einer pluralistischen Gesellschaft verschiedene Moralsysteme gleichwertig gelten lassen?

Sicher wird es in einer pluralistischen Gesellschaft mehrere Moralsysteme geben. Die verschiedenen Gruppen besitzen ihre eigenen moralischen Vorstellungen, die sich letztlich bis in den Moralkodex einer Familie differenzieren lassen. Aber diese Relativität stellt nicht den absoluten Kern der Moral in Frage. Denn jede der verschiedenen Gruppen hält die eigene Moral für die ihr entsprechende und damit auch für das System, das ihr das eigentliche Sein-Können besser ermöglicht. Jeder Gruppe geht es letztlich um das „An-Sich-Gute-Für-Mich“ und nicht um ein paar zufällige Spielregeln. Entscheidend aber ist, daß der jeweilige Sittenkodex geprüft wird an Phänomenen, die als letzter Maßstab eine Korrektur des Moralsystems ermöglichen.

Ein Beispiel aus der psychotherapeutischen Praxis soll das verdeutlichen: Es gibt Ehepaare, die sich gegenseitig versprechen, die sexuelle Freiheit des anderen nicht zu beeinträchtigen. Es kommt vor, daß solche Versprechen eine Zeitlang eingehalten werden und einer oder beide Partner von diesem Ausnahmerecht mehr oder weniger ausgiebig Gebrauch machen. Das geht eine Weile gut, bis jemand einen Partner trifft, bei dem die Zusage gegenseitiger sexueller Freiheit als sinnloser Widerspruch zu der bestehenden Verbindung empfunden wird. Solche Patienten fühlen sich gekränkt und in ihrem Wesen getroffen, wenn sie auf ihr Versprechen hingewiesen werden.

Was liegt hier vor? Das Versprechen, sich gegenseitig die sexuelle Freiheit zu gewähren, kommt aus der eigenen Unfähigkeit, sich an den anderen zu binden. Die Bindungsangst kann durch bestimmte Lebenssituationen bzw. durch die Begegnung mit einem bestimmten Partner aufgehoben werden. Sie erscheint hier als Widerspruch zur Liebe. In solchen Augenblicken versteht man, daß Liebe letztlich Bindung impliziert und eine bindungslose Liebe ein Widerspruch in sich ist oder, anders ausgedrückt, ein Vorstadium der Liebe sein kann, in der das Eigentliche der Liebe noch nicht erreicht ist.

Was sagt das Beispiel für das Problem der Relativität der Moral? Es zeigt auf, daß man sich hinsichtlich dessen, was Liebe ist, täuschen kann. Ja, es mag sein, daß jemand auf Grund seiner Lebensgeschichte nie mehr erreicht als eine solche Vorstufe der Liebe, ohne es selbst zu merken. Die Wertgewißheit kann jeweils nur in der eigenen Innerlichkeit erfahren werden. Autoritäre Wertsetzungen können für das konkrete Gewissen nicht verbindlich sein.

Blicken wir auf die Hauptgedanken unserer Ausführungen zurück, so läßt sich folgendes resümieren: Wir haben gerade in solchen Daseinsbereichen, die oft als exemplarisch für einen allgemeinen Sittenverfall galten, Phänomene sichtbar zu machen versucht, die als Durchbruch zu einer Höherentwicklung des Sittlichen zu interpretieren sind. Im wesentlichen ist dies die heute in Erscheinung tretende Tendenz zu einer ehelichen Liebesform, in der Partner und Kinder um ihrer selbst willen akzeptiert und geliebt werden können. Im Bereich des religiösen Glaubens sind es sich mehrende Anzeichen einer Distanzierung von ideologischen Glaubenszwängen. Beim Gewissen konnten wir auf das Phänomen einer zunehmenden Gewissensstille aufmerksam machen, die nicht als Gewissenlosigkeit, sondern als Rufen zum eigentlichen Seinkönnen interpretiert wurde.

Das Vorhandensein dieser Tendenzen besagt allerdings nicht, daß sich alle Menschen ihrer im Sinne einer Aufwärtsbewegung bewußt sind. Noch weniger heißt es, daß sie ihr Leben nach den hier dargestellten Ideen einrichten. Überholte Moralvorstellungen und protestartige Desorientierungen bestehen gleichzeitig neben den neuen Impulsen und scheinen diese sogar zu übertönen.

Trotzdem kann man mit einiger Sicherheit von dem hier angedeuteten Umbruch der Werthaltungen auf die Notwendigkeit ihrer „evolutionären“ Verwirklichung schließen. Die sich wandelnde Umwelt des Menschen in ihren technischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen verlangt nach einer sich wandelnden Sittlichkeit.

Man könnte geneigt sein, die dargestellten Entwicklungstendenzen als kultur- und zeitspezifisch abzutun und ihre allgemeine Verbindlichkeit zu leugnen. Dabei würde man aber übersehen, daß sittliche Höherentwicklungen zunächst stets in konkreten Kulturkreisen und in konkreten historischen Zusammenhängen anbrechen, dann aber, häufig langsam und gegen viele Widerstände, eine allgemeine Anerkennung finden. So ist etwa die monogame Eheform als die ethisch höherstehende der polygamen schlechthin überlegen, obwohl diese in verschiedenen Kulturkreisen und Ländern heute noch zur gelebten Wertnorm gehört. Ihre Durchsetzungskraft beweist sich heute z. B. in den arabischen Ländern, in denen eine zunehmende Tendenz zur Einehe festzustellen ist, die in Tunesien mit dem gesetzmäßigen Verbot der Vielehe sogar schon ihren vorläufigen Abschluß gefunden zu haben scheint.

Das Aufweisen solcher ins Neuland weisender Impulse, ihr Hervorholen aus der Verdeckung durch gängige Klischeevorstellungen dürfte mit zu den entscheidenden Aufgaben einer analytischen Psychotherapie gehören. Sie kann damit sowohl einer

innerlich ausgehöhlten, am alten Buchstaben klebenden, kopflastigen Moral wie auch den apriorischen Maximen einer orthodox-psychoanalytischen Triebmetaphysik entgegentreten. Nicht das endlose, unfreie Reduzieren auf das Alte ist ihre vornehmste Aufgabe, eher schon der Aufweis schöpferischer Lösungen und der Abbau der permanenten Angst vor diesem Prozeß.

Verhängte Existenz

Franz Kafkas Erzählung „Ein Landarzt“

Paul Konrad Kurz SJ

Ungewöhnliche Anziehungskraft des Textes und ungewöhnliche Verlegenheit der Interpreten zeichnet Kafkas in der Werkausgabe knapp achtseitige Erzählung „Ein Landarzt“ aus. Von Kafka selbst veröffentlicht, erschien sie 1919 im Verlag Kurt Wolff. Einer der dichtesten Texte epischer Literatur; im Schriftbild ohne Absatz. Fremd dem horchenden Ohr, fetzenhaft dem einbildenden Auge, ungereimt dem zensurierenden Verstand. Geschrieben im Winter 1916/17, stammt die Erzählung aus Kafkas mittlerer Schaffenszeit. Diese setzte 1912 mit dem „Urteil“ ein und ging mit den „Er“-Aufzeichnungen vom Jan./Febr. 1920 zu Ende. Am „Urteil“ hatte Kafka, geläutert von unerbittlichem Kunstverstand, eine neue Intensität des Schreibens erfahren. Das Tagebuch notiert: „Das Urteil‘ habe ich in der Nacht vom 22. bis 23. (Sept.) von zehn Uhr abends bis sechs Uhr früh in einem Zug geschrieben ... Mehrmals in dieser Nacht trug ich mein Gewicht auf dem Rücken. Wie alles gesagt werden kann, wie für alle, für die fremdesten Einfälle ein großes Feuer bereit ist, in dem sie vergehn und auferstehn ... Die leichten Herzschmerzen. Die in der Mitte der Nacht vergehende Müdigkeit ... Nur so kann geschrieben werden, nur in einem solchen Zusammenhang, mit solcher vollständiger Öffnung des Leibes und der Seele.“ Ein Jahrzehnt später schrieb er seiner tschechischen Übersetzerin und Vertrauten: „In jener Geschichte hängt jeder Satz, jedes Wort, jede – wenn’s erlaubt ist – Musik mit der ‚Angst‘ zusammen, damals brach die Wunde zum erstenmal auf in einer langen Nacht.“¹ Mit vollständi-

¹ T 293 f. BM 214. Mit der „Wunde“ ist im „Urteil“ die Bewußtwerdung der Auseinandersetzung mit dem Vater gemeint. In den Abkürzungen folgen wir den allgemein verwendeten Sigeln für die einzelnen Bände. B = Briefe, BK = Beschreibung eines Kampfes, BM = Briefe an Milena, E = Erzählungen, H = Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß, T = Tagebücher. Zitiert wird nach der Ausgabe des S. Fischer-Verlags Frankfurt.