

## Die Psychoanalyse und das „Ethische“

Zu: Eugen Drewermann, Psychoanalyse und Moralthologie\*

von Werner Wolbert

Über „Psychoanalyse und Moralthologie“ zu schreiben, ist kein leichtes Unterfangen, da man mit zweierlei Wissenschaften vertraut sein muß. Nicht weniger schwierig ist die Rezension eines solchen Versuchs, wie er in den drei Bänden Drewermanns vorliegt, zumal der Rezensent freimütig bekennt, von der Psychoanalyse nur eine laienhafte Kenntnis zu haben. Der Inhalt der einzelnen Bände, wie er in den jeweiligen Titeln angedeutet ist, kann hier nur kurz referiert werden. Der erste handelt von Angst und Schuld und ihrer Überwindung, der zweite behandelt Fragen betreffend Liebe, Sexualität und Ehe, die im dritten Band angesprochenen „Grenzen des Lebens“ sind die Situationen Krankheit, Sucht, Tod, Krieg.

Im einzelnen können D's Thesen in diesem Rahmen nicht weiter ausgeführt werden; und der Versuch, auf die Herausforderung und Kritik der Moralthologie, wie D. sie betreibt, en détail einzugehen, erforderte ein eigenes Buch. So seien hier nur ein paar Aussagen herausgegriffen, die m. E. von der Seite des Moralthologen einer Klarstellung bedürften.

In seiner Kritik an der (traditionellen oder auch gegenwärtigen?) Moralthologie steht D. sicher nicht allein. Biblisch gesprochen scheint sie den Menschen allzu viele Lasten auferlegt zu haben. Dagegen erscheint die Psychoanalyse wie ein barmherziger Samariter, der Öl und Wein in die Wunden des geschundenen Menschen gießt, der bei der Moralthologie bzw. der kirchlichen Verkündigung unter die Räuber gefallen ist. Vermutlich haben D's Ausführungen auch bei manchem Leser eine entsprechende therapeutische Wirkung; und die Verwundungen, die D. anspricht, sind sicher gegeben. Die Psychotherapie verzichte darauf, so heißt es, „die Einhaltung bestimmter Normen zur Bedingung der Anerkennung und Akzeptation des Patienten zu erheben“; „indem sie sich mit Vorsatz und Absicht der Sphäre der Moral“ beuge, eröffne sie „jenseits der Ethik einen Raum vorbehaltlosen Seindürfens, einen Raum bedingungsloser Gnade“ (I 96). Schon in diesem Zitat zeigt sich, daß der von D. angegriffene Gegner eigenartig unscharf bleibt. Wer ist denn derjenige, der die Menschen nicht vorbehaltlos annimmt? Wäre hier die Kirche, einzelne Seelsorger in ihrem Handeln angesprochen, wäre der Sinn dieser Aussage einigermaßen klar: Diejenigen, die sich nicht gemäß den sittlichen Anschauungen der Kirche verhalten, werden nicht in der Weise anerkannt und akzeptiert, wie es ihnen als Menschen dennoch zustände. Die Berechtigung dieses Vorwurfs ist hier nicht zu diskutieren. Aber trifft dieser Vorwurf auch die Moralthologie und Ethik als Wissenschaft? Was ist das für eine Ethik, jenseits deren die Psychotherapie einen „Raum vorbehaltlosen Seindürfens“ eröffnet? Nach der Ethik eines I. Kant ist der Mensch in seiner Würde

---

\* Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

Bd. 1 Angst und Schuld, 205 S., 1982, DM 29,80

Bd. 2 Wege und Umwege der Liebe, 307 S., 1983, DM 29,80

Bd. 3 An den Grenzen des Lebens, 280 S., 1984, DM 29,80

unbedingt zu respektieren. Wie kann es dann ein solches Seindürfen „jenseits der Ethik“ geben? Wer sich außerhalb einer solchen Ethik stellte, würde ex definitione die Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber seinem Mitmenschen einnehmen. D. müßte dann eigentlich sagen, die Psychotherapie sei moralischer als die Moraltheologie, ethischer als die Ethik, weil sie nämlich entschieden das praktiziere, was diese theoretisch fordere, nämlich die Respektierung jedes Menschen in seiner Würde. Die Ethik, jenseits derer sich die Psychotherapie stellt, ist offenbar die Wissenschaft bzw. die sittliche Verkündigung, die über das Handeln des Menschen urteilt, die sittliche Gebote und Verbote formuliert. Die Psychotherapie enthält sich solcher Stellungnahmen. Aber eröffnet sie damit einen Raum bedingungsloser *Gnade*? Was ist das für eine Gnade „jenseits der Ethik“? Jedenfalls nicht Gnade im Sinn der Rechtfertigungslehre als Freispruch trotz erwiesener Schuld. Wo es keine Verurteilung gibt, da braucht es keine Gnade. Zur richtigen Einschätzung von D's Thesen scheint mir eine genauere Klärung dessen erforderlich zu sein, was unter dem „Ethischen“ sowie unter „Schuld“ und „Gnade“ zu verstehen ist.

### 1. Zum Verständnis des „Ethischen“

Für einen Moraltheologen höchst verwunderlich ist folgende Äußerung über die Gültigkeit sittlicher Normen (185): „Eine ethische Norm zu rechtfertigen, ist immer ein dialektisches Unterfangen und bedeutet stets, im Grunde die Unbedingtheit ihrer Geltung zu untergraben. Die einzige ‚Rechtfertigung‘ einer moralischen Norm bestünde darin, die Frage nach der Gültigkeit selbst als illegitim abzuweisen und die Norm als das keiner Rechtfertigung Bedürftige aufzurichten.“ Das Geschäft jedes Moraltheologen besteht zu einem beachtlichen Teil darin, Normen zu rechtfertigen, also Gründe anzugeben für die sittliche Erlaubtheit bzw. Unerlaubtheit bestimmter Handlungen oder Handlungsweisen. Wird er damit ungewollt zum Verderber der Moral? Müßte er, um die gelebte Moral zu retten, qua Moraltheologe gleichsam eine Art „charismatische ars moriendi“ (Metz) entwickeln? Die Ausführungen A. Gehlens, auf die D. hier in der Fußnote Bezug nimmt, finden sich dort unter der Überschrift „Die Entlastungsfunktion der Institutionen“ bzw. „Übersteigerung der Subjektivität durch Institutionsabbau“. <sup>1</sup> Hier geht es also um institutionelle Normen, die häufig mit ethischen Normen verwechselt werden. Bei institutionellen Normen handelt es sich aber zunächst um rein faktisch gegebene Verhaltensmuster, um Regeln des Könnens, nicht des Sollens. Hier wird zunächst nur ein bestimmtes Verhaltensmuster *beschrieben*; es wird etwa festgelegt, wie eine Ehe gültig zustandekommt bzw. wann eine Eheschließung ungültig ist. Erst wenn von einem sittlichen Standpunkt aus ein Verhalten gemäß dieser institutionellen Regel wünschenswert erscheint oder wenn gar eine Geschlechtsgemeinschaft nur in der Form der Ehe als sittlich legitim gilt, wird die institutionelle Norm zu einer moralischen, bedeutet das Können zugleich ein Sollen. <sup>2</sup> Von institutionellen Regeln mag nun gelten, daß da, wo man etwa nach dem Sinn der Institution Eigentum oder Ehe fragt, schon die „Unbedingtheit ihrer

<sup>1</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, 70–77.

<sup>2</sup> Vgl. etwa R. Ginters, *Versprechen und Geloben*, Düsseldorf 1973.

Geltung“ untergraben wird. Aber was heißt das? Offenbar, daß nach möglichen Alternativen Ausschau gehalten wird. ‚Unbedingtheit der Geltung‘ bedeutet dann wohl aber (rein deskriptiv) allgemeine Akzeptanz, selbstverständliche faktische Verbindlichkeit. Wo es um moralische Normen geht, bedeutet aber ‚Unbedingtheit der Geltung‘ etwas anderes, nämlich daß der Standpunkt der Moral allen anderen überlegen ist, daß moralische Gründe „knock-down-reasons“ sind, also alle andern Gründe aus dem Felde schlagen. Dann ist aber eine sittliche Norm nicht das, was keiner Rechtfertigung bedarf. Im Gegenteil, die sittliche Verbindlichkeit einer Norm reicht nur so weit wie ihre Begründung; aus der Begründung erst ergibt sich ihre sittliche Verbindlichkeit. Vermutlich bewegt sich D. in der obigen Äußerung eher im Rahmen einer deskriptiven Ethik, nicht einer normativen. Von Institutionen wie Eigentum und Ehe mag gelten, daß die diesen Institutionen entsprechenden Regeln *faktisch* die stärkste Geltung haben, solange man nicht nach ihren Gründen fragt. Aber daß man nicht danach fragt, heißt nicht, daß es keine Gründe für sie gibt. Ihr Sinn und Nutzen kann den Menschen fraglos sicher sein. Aber daraus folgt nicht (I 85) „die durch Denktabus geschützten Zonen des Geistes sind die Räume eigentlicher Verbindlichkeit“, jedenfalls nicht einer sittlichen Verbindlichkeit. Wann gilt denn eine Handlungsweise als sittlich geboten? Wenn durch sie das Wohl aller Betroffenen befördert wird. Und verboten ist die Handlung, die schadet oder die parteiisch nur das Wohl weniger im Auge hat (etwa im Fall der Bestechung). ‚Norm‘ in diesem Sinn ist ein Urteil über die sittliche Qualität einer Handlung; und ein solches Urteil bedarf einer Begründung. Solche Norm wird nicht durch eine Rechtfertigung untergraben. Wo sie nicht zu rechtfertigen ist, handelt es sich gar nicht um eine *sittliche* Norm, liegt gar keine *sittliche* Verbindlichkeit vor.

Mit der sittlichen Qualität von Handlungen kann man sich auf zweierlei Weise befassen. Man kann — allein oder mit anderen — im voraus überlegen, welche Handlung die sittlich gebotene ist. In dieser Situation steht etwa Sokrates mit seinen Freunden im platonischen Dialog „Kriton“: Soll er fliehen oder das Todesurteil an sich vollziehen lassen? In solcher Situation ist vorausgesetzt, daß jeder bereits auf dem Standpunkt der Moral steht, das sittlich Gebotene, den Willen Gottes tun will. Es geht nur noch um den *Inhalt* des sittlich Geforderten, um das sittlich Richtige. In ganz anderer Weise fragt man nach der Qualität einer Handlung im Fall der Gewissensforschung. Hier geht es nicht bloß, nicht in erster Linie um den Inhalt, das sittlich Richtige. Hier geht es darum, ob man überhaupt sittlichen Gehorsam geübt hat, den Willen Gottes tun wollte. Es geht hier nicht um die Rechtfertigung und Verurteilung nur bestimmter Handlungen als sittlich richtig oder falsch, sondern um Rechtfertigung bzw. Verurteilung des Menschen selbst als sittlich gut oder schlecht. Die einzelnen Taten dienen nur als Spiegelbild des „Gewissens“, was hier heißt, des Herzens, des Inneren. Es geht also darum, ob der Mensch Gerechter oder Sünder ist. Wo man normative Ethik treibt, geht es dagegen nur um die Bestimmung des sittlich Richtigen, um die *Tat* des Menschen. Die Rechtfertigung bzw. Verurteilung einer Handlung ist demnach strikt zu unterscheiden von der Rechtfertigung bzw. Verurteilung des Menschen.

Es ist nun zuzugeben, daß der moraltheologischen Tradition diese Unterscheidung nicht ausreichend bewußt war, daß vielleicht sich hieraus auch manche falsche Ver-

urteilung in der Praxis erklärt. Allerdings macht D. ebensowenig auf diesen Unterschied aufmerksam. D. geht es im Kern darum, daß manche Urteile bezüglich des sittlich geforderten Handelns nicht die Hindernisse berücksichtigen, die beim Menschen aufgrund seiner psychischen Struktur, seiner Geschichte wirksam sein können. Am Beispiel der Übertragungsliebe wird das etwa im 2. Bd. eindrucksvoll geschildert. Daß solches Unvermögen sittlich relevant ist, dürfte unbestreitbar und unbestritten sein. Kontroversen betreffen die Fragen, wo es faktisch gegeben ist und wie weit es reicht. Allerdings hat diese Art Unvermögen nichts zu tun mit dem Problem der paulinischen Rechtfertigungslehre, also dem vergeblichen Versuch der Rechtfertigung des Menschen aus seinen Werken, wie D. meint (s.u.).

## 2. Die „Suspension des Ethischen“

Die im vorigen angedeutete Unterscheidung verschiedener Ebenen des ethischen Diskurses ist auch zu beachten bezüglich D's Reden von Schuld und Gnade sowie einer „Suspension des Ethischen im Religiösen“. Auf letztere, so D., ist die Psychotherapie angewiesen. Sie fragt nicht nach der Richtigkeit des *Tuns*, sie stellt die Frage „nach der Berechtigung des *Seins*“ (I 95). Die Frage der Sittlichkeit („Was muß ich tun?“) werde ausgeklammert zugunsten der Frage „Wer bin ich selbst?“ Es gehe um „die Rechtfertigung des Seins des Einzelnen in dem Sein der absoluten Person Gottes“. Auch hier scheint D. vom „Ethischen“ in einem sehr eingegengten Sinn zu reden. Die Frage „Was muß ich tun?“ ist in D's Sinn vermutlich etwa so zu interpretieren: Was ist meine Pflicht gemäß den (faktisch) geltenden sittlichen Grundsätzen. Diesen verengten Begriff muß man wohl auch bei der Rede Kierkegaards von der „teleologischen Suspension des Ethischen“ bedenken, an die D. anknüpft (I 98). F. Hauschildt stellt bezüglich der Art, wie Kierkegaard in „Wiederholung“ und „Furcht und Zittern“ vom ‚Ethischen‘ redet, fest<sup>3</sup>: „Kierkegaard belegt nun mit dem Titel des Ethischen einen moralischen Standpunkt, der für zwei Schwierigkeiten blind ist: zum einen für die Schwierigkeit, daß sich das ethisch Geforderte auf Grund verschiedenster Umstände und auf Grund von Schuld oft gar nicht so ohne weiteres verwirklichen läßt, und zum anderen dafür, daß es Forderungen gibt, die den Bereich des eindeutig empirisch Darstellbaren überschreiten. Beide Schwierigkeiten werfen das Ich auf sich selbst zurück und machen die Beruhigung in äußerer Sittlichkeit als eine Scheinsicherheit erkennbar. ... Das Religiöse repräsentiert eine Selbsthaftigkeit, die die genannten Schwierigkeiten in sich aufgenommen hat.“ Dabei ist aber zu beachten<sup>4</sup>: „Beim Übergang ins Religiöse geht nicht der spezifische Anspruchscharakter des Ethischen verloren; das Religiöse definiert sich vielmehr selbst nur als eine besondere Art von Anspruch, nämlich als ein solcher Anspruch, der sich im Allgemeinen, sofern es in sittlichen Gestalten empirisch zur Erscheinung kommt, nicht eindeutig ausdrücken und deshalb auch nicht mitteilen läßt. ... Das Ethische in diesem Sinne repräsentiert nicht den höchsten Anspruch, unter dem ein Mensch stehen kann. Die ethische Allgemeinheit hat sich zu sittlicher Allgemeinheit vergegenständlicht. Im

<sup>3</sup> F. Hauschildt, *Die Ethik Søren Kierkegaards*, Gütersloh 1982, 56.

<sup>4</sup> Ebd. 55.

Religiösen kommt das absolute Verpflichtetsein des Menschen zur Geltung, das prinzipiell auch das Wesen des Ethischen ausmacht, in der Gestalt des (im engeren Sinne) Ethischen aber zum Stillstand gekommen ist. Das Religiöse treibt den Menschen in den Widerspruch zum Ethischen, sofern dieses sich vergegenständlicht hat. ... Kierkegaard gewinnt das Religiöse nicht dadurch, daß er dem Ethischen gegenüber völlig neue Elemente einführt, sondern dadurch, daß er einzelne, bereits für das Ethische geltende Strukturmomente der sittlichen Einsicht verschärft.“

Auch D. redet vom „Ethischen“ zweifellos im engeren Sinne. Das Ethische in diesem Sinn ist einer „Suspension“ fähig bzw. bedürftig. Diese „Suspension“ kommt in der moraltheologischen Diskussion nur unter ganz anderen Stichworten zur Sprache, da etwa, wo man eine teleologische Normierungstheorie vertritt, wo man den Vorrang des einzelnen Gewissens herausstellt, wo man unterscheidet zwischen dem sittlich Guten und Richtigen, Moralität und Legalität. Das Ethische, das hier suspendiert wird, ist also das Ethische im engeren Sinne, nicht im Sinne des höchsten Anspruchs, unter dem der Mensch steht. Das wird sehr deutlich, wenn D. formuliert (I 99): „Der Gegensatz zur Moral, zur ‚Tugend‘ ist hier nicht das Laster, sondern ein tieferer *Gehorsam* dem eigenen, von Gott gesetzten Sein gegenüber, wie er nur im *Glauben* möglich ist.“ Wo es einen Gehorsam „jenseits der Sphäre des Ethischen“ gibt, da begegnet dem Menschen im Bereich des „Ethischen“ ex definitione nur eine vorletzte, eine hypothetische Forderung. Die Rede von der „Suspension des Ethischen“ scheint somit auf die Forderung hinauszulaufen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Das wäre aber eine Forderung jeder theistischen Moral. Erweist sich somit die Forderung nach der „Suspension des Ethischen“ als völlig harmlos? Nicht ganz. Denn auch die Bedeutung des Ethischen im engeren Sinn ist nicht zu unterschätzen. Doch darüber später.

### 3. *Tragische Schuld und geschuldete Gnade*

Die Unterscheidung verschiedener Ebenen des ethischen Diskurses bzw. verschiedener Begriffe des „Ethischen“ erweist sich als notwendig auch bezüglich der Rede vom Tragischen und der notwendigen Schuld. D. stellt fest (I 52): „Es ist überraschend, ja erschreckend: Das Christentum leugnet die Tragödie vollkommen.“ Was wird hier geleugnet? Sicherlich nicht die schweren inneren Konflikte, in die ein Mensch geraten kann, die „Erfahrung der Psychotherapie ... , daß der Patient in den Verstrickungen seines Lebens immer wieder Dinge tun muß, die er selbst als Schuld empfindet und die es objektiv auch sind und die er dennoch in einem absoluten Sinn sich selber schuldig ist“ (I 99). Ein Problem empfinden und präzise zu formulieren, um welches Problem es geht, ist aber nicht dasselbe. Die traditionelle Moraltheologie hat dies Problem unter dem Stichwort ‚conscientia perplexa‘ behandelt. Sie hat das entsprechende Phänomen also nicht geleugnet. Hat sie es unzureichend formuliert? Sie hat wohl mit den meisten Theologen bestritten, daß da eine „objektive“ Schuld vorliegt, wo der Mensch eine entgegenstehende „absolute“ Pflicht empfinde. Nun sind die Termini ‚objektiv‘ und ‚absolut‘ zwar auch unter Moraltheologen beliebt. Wo man sich ihrer jeweiligen Bedeutung aber nicht genau vergewissert, ist die entsprechende Rede davon meist voller Äquivokationen. Gerade bei der Rede von der tragischen

Schuld sind diese Äquivokationen bewußtzumachen. Erst dann kann man fragen, ob die entsprechende These aufrechtzuerhalten ist.

Deutsche Wendungen wie ‚schuld sein an‘, ‚jemandem etwas schulden‘, können ganz verschiedene Sachverhalte bezeichnen wie: verursacht haben, (prima-facie) verpflichtet sein zu etwas, sich sittlich verfehlt haben; ‚sich entschuldigen‘ kann heißen: um Verzeihung bitten für ein Unrecht, aber auch: sich rechtfertigen (vgl. engl. ‚I apologize‘ für ‚Ich entschuldige mich‘). Im Prinzip kann ich hier jedesmal von ‚objektiver Schuld‘ reden. Schuld im sittlichen Sinne aber ist etwas, was man dem Menschen als solche anrechnen und vorwerfen muß, was radikal gegen ihn spricht. Das setzt voraus, daß er anders hätte handeln können und sollen. Das kann aber nicht gegeben sein, wo der Mensch sich selbst ‚in einem absoluten Sinn‘ das Gegenteil schuldet. In diesem Sinne wäre die entscheidende Frage, ob Schuld auch ‚subjektiv‘ gegeben ist, d. h. ob nicht nur die Handlung ein Übel mit sich bringt, sondern ob man dies Übel dem Handelnden vorwerfen könne. (In einer anderen Bedeutung gelten sittliche Urteile als ‚subjektiv‘, wo man darin keine ‚objektive‘ Feststellung sieht, sondern den Ausdruck einer ‚subjektiven‘ Disposition, die der Handelnde bzw. Urteilende der Handlung gegenüber hat.) D. beruft sich auf die Tragödie; er denkt vielleicht an die Figur des Ödipus. Nun empfindet zwar Ödipus Scham über seine Tat, bestreitet aber jede Schuld. Selbst sein Vater, wenn er ins Leben zurückkehrte, könnte ihn nicht schuldig sprechen (vgl. Oed. auf Kolonos 999). Eine Interpretin bemerkt dazu<sup>5</sup>: „Doch ungeachtet seiner emotionalen Reaktion ist Oidipus nicht schuldig, wie er selbst voll einsieht; auch wird er im ‚Oidipus Tyrannos‘ niemals angeklagt, daß er schuldig sei – d. h., die Tat vorsätzlich begangen habe –, außer vielleicht von den Übersetzern. Es ist bemerkenswert, daß die meisten Übersetzer diesem Text dadurch Gewalt antun, daß sie Ausdrücke wie ‚Schuld‘, ‚Verbrechen‘, ‚Sünde‘ und ‚Mord‘ benutzen, wo dies durch den Text einfach nicht gerechtfertigt ist. Doch obwohl Oidipus nicht schuldig ist und weiß, daß er es nicht ist, erfüllt ihn das Gefühl äußerster Unwürdigkeit, einer Haltung, die sich doch sehr von den Empfindungen eines Menschen unterscheidet, der sich bewußt wird, daß er ein Orakel erfüllt. Er fühlt vielleicht das gleiche wie ein Mensch unserer Tage, der unbeabsichtigt ein Kind anfährt, das ihm vor sein Auto gelaufen ist: gesetzlich und moralisch ist er nicht verantwortlich, doch sein Entsetzen und sein Abscheu vor sich selbst sind unauslöschbar. Genau diese Haltung – so meinen Aischylos und Sophokles – ist Oidipus der Gesellschaft schuldig: äußerlich sichtbar und öffentlich die entsetzlichen inneren Gefühle zu enthüllen, die ein Mensch haben *muß*, der irgendwie in einen Fall verwickelt ist, in dem ein Tabu der Blutsverwandtschaft verletzt wurde. Und aus diesem Grunde blendet ihr Oidipus sich absichtlich selbst.“

Die Theorie einer tragischen Schuld hat nicht immer dieselbe Sinnspitze. Sie kann zur „Beschuldigung“ oder zur „Entschuldigung“ eines Menschen dienen. Im ersteren Sinne äußert sich N. Hartmann, für den jede Verletzung eines Wertes Schuld bedeutet.<sup>6</sup> „Die Schuld soll er tragen und in seiner Tragfähigkeit mit ihr wachsen, so daß

<sup>5</sup> Th. Phillis Feldmann, Tabu und neurotische Schuld im Oidipus-Thema, in: H. Diller (Hg.), Sophokles, Darmstadt 1967, 370–399, hier 386 (dort in Anm. 31 Beispiele für Fehlübersetzungen).

<sup>6</sup> N. Hartmann, Ehtik, Berlin 1962, 464.

er sie mit Stolz tragen kann.“ Aber was ist das für eine „Schuld“, die man mit Stolz trägt, die also *für*, nicht gegen den Menschen spricht? J. N. Findlay bemerkt zu Hartmann<sup>7</sup>: „Certainly he uses the term ‚guilt‘ in a curious, unacceptable, germanic manner.“ Ob sich bei Hartmann eine typisch germanische Daseinserfahrung zeigt, wage ich nicht zu beurteilen. Bei D. dagegen scheint die Betonung der tragischen Schuld eher den Zweck der „Entschuldigung“ zu haben, d. h. der gleichsam indirekten Rechtfertigung von Handlungen, die als sittlich verboten gelten. Das geschieht aber nicht in jedem Fall, wo man ein Übel anrichtet, um ein größeres zu vermeiden. Ein Arzt amputiert etwa einem Patienten ein Bein, damit dieser überlebt. Um die öffentliche Sicherheit zu gewährleisten, werden bestimmte Menschen in eine Haftanstalt gesteckt. Kann man hier schon von tragischer Schuld reden? Hier wäre „tragische Schuld“ vielleicht ein nur tiefsinniger klingendes Wort für ein nichtsittliches Übel. Vielleicht ist es aber symptomatisch, daß D's Beispiele für tragische Schuld aus dem Bereich des Tötungsverbots und der Sexualmoral stammen, also aus dem Bereich der Handlungen, die traditionell als „in sich“ verboten gelten. So ist die direkte Tötung eines Unschuldigen immer unerlaubt, ebenso die Falschaussage (vgl. dazu III 199ff.). Wie sich auch bei D. zeigt, dient die Theorie von der tragischen Schuld vorzüglich dazu, diesen heute als „deontologisch“ bezeichneten Normen die Zähne zu ziehen, d. h. ein Handeln entgegen diesen Normen zu ermöglichen, ohne diese letztlich selbst in Frage zu stellen. So tut dies D. in der Euthanasiefrage (III 126). Hier müsse die Moraltheologie lernen, „was ihr offenbar am schwersten fällt: den Bereich des Tragischen anzuerkennen und die Offenheit möglicher Ausnahmen von allen Gesetzen zuzugeben.“ Die Bemühung um das Tragische dient hier also der Ermöglichung von Ausnahmen. Aber selbst wenn man dazu die Theorie von der tragischen Schuld brauchte, so wäre damit noch keinerlei Kriterium für die Beurteilung dieser Ausnahmen gewonnen, also für die Frage: Welche Ausnahmen sind legitim bzw. im Sinn tragischer Schuld ‚verzeihlich‘, welche wären ‚unverzeihlich‘? Hat man dagegen ein solches Kriterium bzw. hat man den deontologischen Charakter bestimmter Normen (der allerdings nicht mit ihrer Ausnahmslosigkeit gleichzusetzen ist) schlüssig widerlegt, wozu braucht es dann noch die Behauptung einer tragischen Schuld? Zur Statuierung zweier konkurrierender, aber gleichermaßen unbedingt geltender Pflichten (was von einem teleologischen Standpunkt ausgeschlossen ist). Der Handelnde muß dann wegen der Nichterfüllung einer deontologischen Norm ein schlechtes Gewissen haben.<sup>8</sup> Das schlechte Gewissen kann er riskieren, seine Schuld ist verzeihlich; es gibt ja Gnade, Vergebung bei Gott. Aber was ist das für eine Vergebung? Knud E. Løgstrup hat die Problematik der Rede von Vergebung in diesem Kontext treffend charakterisiert<sup>9</sup>: „Es gibt ... zwei Fälle, in denen es keinen Sinn

<sup>7</sup> J. N. Findlay, *Axiological Ethics*, London 1970, 73.

<sup>8</sup> Erforderlich wäre hier eben die Auseinandersetzung mit deontologischen Normen. Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf<sup>2</sup> 1980, 171–263, zur Pflichtenkollision 206–215; H. J. Wilting, *Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem*, Düsseldorf 1975.

<sup>9</sup> K. E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 234f.

hat, von Vergebung zu sprechen. 1. Wenn ein Mensch etwas ‚Verzeihliches‘ getan hat. Es gehört zur Paradoxie der alltäglichen Sprache, daß es sinnlos ist, bei ‚verzeihlichen Dingen‘ von Verzeihung oder Verggebung zu sprechen. In einer ‚verzeihlichen‘ Kränkung ist das Verhältnis zwischen den Partnern ja eben nicht gebrochen. Das ‚Verzeihliche‘ ist eben, was zu geringfügig ist, um Anlaß zu einem Bruch zu geben. 2. Es hat keinen Sinn von Verggebung zu sprechen, wenn ein Mensch einer unerfüllbaren Forderung gegenüber unzureichend gerüstet ist. In einem solchen Falle kann man nur die Inkongruenz zwischen der Forderung und der Natur und den Kräften des Menschen zur Kenntnis nehmen und einräumen, daß hier eine Überforderung vorliegt.“

Was würde hier Verggebung durch Gott bedeuten?

„Es würde bedeuten, daß die Liebe, weil sie Gottes Liebe ist, sich *notwendigerweise* in der Verggebung äußern müßte. Womit dann allerdings Gottes Behauptung, die Forderung lasse sich erfüllen, widerlegt worden wäre. Eine Verggebung, die eine Notwendigkeit ist, macht nämlich die Übertretung, deren Verggebung sie ja ist, zu einer notwendigen Übertretung, wonach dann die Forderung unerfüllbar gewesen sein muß. Aber damit löst sich alles auf. Die Forderung ist rein fiktiv, weil der, der sie stellt, die Behauptung, sie lasse sich erfüllen, aufgegeben hat. Die Verggebung ist inhaltslos. Sie ist nichts weiter als eine Einräumung – die Einräumung, daß die Forderung nicht erfüllbar war. Der Widerspruch löst sich auf, wird aus der Welt geschafft. Der Einzelne steht nicht mehr in der Entscheidung, ob er die Unerfüllbarkeit als seine Schuld übernehmen will oder nicht, denn es ist von vornherein entschieden, daß der Mensch nicht schuldig ist, da die Verggebung ein Zugeständnis ist, daß die Forderung sich nicht erfüllen läßt. Trotz der Inhaltslosigkeit der Forderung, weiter von Forderung, Verggebung und Schuld zu sprechen, heißt in einer Scheinwelt leben.“

Die „bedingungslose“ Gnade, die Gott dem Sünder gewährt, kann sich also nicht auf eine unerfüllbare Forderung beziehen. Hier hätten wir es mit geschuldeter Gnade zu tun (was für Paulus wohl eine *contradictio in adiecto* wäre). Die „bedingungslose“ Gnade ist nach Paulus die *wider* Verdienst gewährte Gnade; und diese setzt eine Schuld voraus, die dem Menschen anrechenbar ist. Es scheint – nebenbei gesagt – daß die Idee einer tragischen Schuld nur mit einer ganz bestimmten theologischen Voraussetzung kompatibel wäre, dem Polytheismus. Der Polytheist könnte sich, wie der Hippolytos des Euripides, vor das Dilemma gestellt sehen, der einen Gottheit (der jungfräulichen Artemis) nur willfährig sein zu können um den Preis der Beleidigung einer anderen Gottheit (Aphrodite).

#### 4. Selbsttötung

Mancher Kritik, die D. an herkömmlicher moraltheologischer Argumentation übt, ist zuzustimmen. Manche der von D. angeführten traditionellen Argumente gegen die Selbsttötung (III 166) sind auch Gegenstand der Kritik von moraltheologischer Seite.<sup>10</sup> Allerdings beeindruckt D. vor allem durch Einzelbeispiele etwa dafür, daß

<sup>10</sup> Hier wäre wohl auch von moraltheologischer Seite auf die Arbeit von A. Holderegger hinzuweisen: Suizid und Suizidgefährdung, Fribourg 1979.



die Selbsttötung gegenüber drohender Folter und Erniedrigung „Zeugnis für den verlebten Stolz der Menschlichkeit“ (III 133) sein kann. Zweifellos ist der kollektive Suizid der Verteidiger von Masada „ein Fanal für die Unbesiegbare menschlicher Würde“ (III 134). Aber vielleicht ist es es nur, solange nur wenige so handeln. Würden die Menschen allgemein dazu tendieren, den Freitod einem Leben in Schande vorzuziehen, könnte das zu der Konsequenz führen, daß man Menschen nach Wunsch in den Suizid treiben könnte, indem man ihnen (glaubhaft) Schlimmes androht. Ein brutaler Machthaber könnte sich auf diese Weise unliebsamer Gegner entledigen, ohne sich (im buchstäblichen Sinn) die Hände schmutzig zu machen. Es kommt also doch darauf an, nicht nur den Einzelfall im Blick zu haben; hierin liegt die Bedeutung des Ethischen „im engeren Sinn“.<sup>11</sup>

Der Tod darf nach D. auch da gesucht werden, wo das weitere Ertragen von Schmerzen sinnlos ist. „Der Schmerz dient an sich dem Leben: er hat biologisch den Sinn, auf Schadstellen des Organismus hinzuweisen und als Warnsignal entsprechende Abwehrmaßnahmen einzuleiten. Wenn jedoch derartige Maßnahmen nicht mehr zu treffen sind, wird der Schmerz in wörtlichem Sinne *sinnlos*“ (III 119).

Wer sich mit der deontologischen Argumentationsfigur „sittlich falsch, weil naturwidrig“<sup>12</sup> auseinandergesetzt hat, wird die in diesem Zusammenhang verwendete Vorstellung einer von der Natur (vom Schöpfer) eingestifteten Finalität erkennen (vgl. die Vorstellung von der Finalität der geschlechtlichen Vereinigung). Diese Vorstellung ist in diesem Zusammenhang aber genauso problematisch wie im Rahmen der traditionellen Sexualmoral. Setzt man einmal diesen einen Sinn voraus, ist alles, was ihm nicht entspricht, „unerlaubt, weil naturwidrig“. Selbsttötung und Tötung auf Verlangen wären naturgemäß. Kann man aber Schmerz, der seine Funktion als Warnsignal nicht mehr erfüllt, von vornherein als sinnlos bezeichnen? Es kommt hier darauf an, ob man von einem verborgenen oder offenbaren Sinn redet. Einen verborgenen Sinn jedes Leids muß man als Christ annehmen; andernfalls könnte man auf die Theodizeefrage wohl nur die Antwort des Atheismus geben. Wo ein Mensch dagegen an seinem Gottesglauben festhält, nimmt er einen ihm verborgenen Sinn des Leids an. Dieser Hinweis auf den verborgenen Sinn des Leids ist nun allerdings keine ausreichende Begründung für ein Verbot der Selbsttötung (bzw. der aktiven Euthanasie). Sollten sich aber andere Gegenargumente gegen aktive Selbst- oder Fremdtötung ergeben oder wenigstens starke Bedenken, dann ergäbe sich *eo ipso* die Konsequenz, das Leid, das man nicht abkürzt, könne nicht völlig sinnlos sein. Wenn D. (etwas persuasiv) formuliert, beim ausnahmslosen Verbot der Selbsttötung werde der Schmerz „aus einem Mittel in einen Selbstzweck verwandelt“ (III 119), setzt er bereits voraus, es gebe keine anderen Gründe für dies Verbot. Falls nämlich

<sup>11</sup> Vgl. hier auch J. Endres, Ist der Selbstmord in bestimmten Lebenslagen eine „letzte Gnade der Natur“?: *StMor* 22 (1984) 259–281.

<sup>12</sup> Vgl. etwa B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf <sup>2</sup>1980, 216–235. Unglücklicherweise orientiert sich D. bei seiner Auseinandersetzung mit der moraltheologischen Tradition an der Lehre von den „fontes moralitatis“ (Objekt, Umstände, Ziel) (vgl. II 164). Dies Lehrstück hat aber (entgegen dem ersten Anschein) nichts mit normativer Ethik zu tun. Hier geht es um sittliche Güte, nicht um sittliche Richtigkeit; vgl. dazu B. Schüller, Die Quellen der Moralität: *ThPh* 59 (1984) 535–559.

die Selbsttötung schon als sittlich erlaubter oder gar gebotener (?) Ausweg erwiesen wäre, dann wäre der Schmerz, dem man so entgehen kann, freilich sinnlos. Nun kennt auch die traditionelle Moraltheologie hier einen Ausweg: das Sterbenlassen bzw. die indirekte Tötung (Schmerztlinderung mit lebensverkürzender Wirkung). Die aktive und direkte Selbst- oder Fremdtötung gilt dagegen nicht als legitimer Ausweg. Für diese unterschiedliche Bewertung lassen sich respektable Gründe anführen. Allerdings ist zuzugeben, daß diese Frage im Rahmen einer teleologischen Theorie bis jetzt nicht zufriedenstellend geklärt ist. Mit dem Sinn bzw. der Sinnlosigkeit des Schmerzes läßt sich aber hier weder für noch gegen die aktive Tötung argumentieren, da die entsprechende Behauptung das jeweilige normative Urteil schon voraussetzt.

### 5. Unauflöslichkeit

Die kirchliche Lehre und Praxis in Sachen Ehescheidung wird heute vielfach kritisiert. Dabei halten nahezu alle prinzipiell an der Unauflöslichkeit der Ehe fest. Allerdings zeigt sich bei näherem Zusehen häufig, daß man lediglich an dem *Wort* ‚Unauflöslichkeit‘ festhält, diesem aber eine ganz neue Bedeutung gibt. ‚Unauflöslichkeit‘ meint traditionell die institutionelle Unmöglichkeit, zu Lebzeiten des Partners eine neue Ehe einzugehen. Auch die Kirche kann nach eigener Aussage eine solche Ehe nicht auflösen. Es handelt sich um eine institutionelle Unfähigkeit, vergleichbar mit der Unfähigkeit des Bundestages, sich selbst aufzulösen. Brisant wird dies Unvermögen erst durch die moraltheologische Anschauung, nach der jedes nichteheliche sexuelle Verhältnis sittlich unerlaubt ist. Man mag zu dieser Anschauung stehen, wie man will. Falls sie richtig ist, kann man ihr keine Unbarmherzigkeit vorwerfen. Sollte sie sich als falsch erweisen, gilt es nicht, Barmherzigkeit zu üben, sondern den Betroffenen ihr Recht zu geben. Die Kirche kann und darf in diesem Bereich nicht über Schuld und Unschuld urteilen (hat deshalb auch nichts zu vergeben), sondern nur über den sittlichen Wert eines Verhaltens, nicht einer Person.<sup>13</sup>

Im Rahmen des traditionellen Verständnisses ist die verschiedene Behandlung der Naturehe und der sakramentalen Ehe nicht leicht zu rechtfertigen<sup>14</sup> (vom Fall der nichtvollzogenen sakramentalen Ehe ganz zu schweigen). Für D. ist es dagegen eine ausgemachte Sache, daß die Sakramentalität der Ehe „Grund ihrer Unauflösbarkeit“ ist. D. erläutert (II 75): „Es ist nicht endgültig feststellbar, ob zwei Menschen, die sich das Sakrament der Ehe versprechen, es auch wirklich empfangen ... Lediglich läßt sich ... präsumieren, daß etwas, das Gott geschlossen hat, sich in der Tat gerade an seiner Unzerstörbarkeit zeigen wird.“ Traditionell wird das mit dem Stichwort ‚Unauflöslichkeit‘ bezeichnete Merkmal nur im Fall einer Ehe relevant, die auf Lebenszeit geschlossen, als Lebensgemeinschaft aber nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Diese Möglichkeit des Scheiterns bestreitet niemand; durch die Institution der „Trennung von Tisch und Bett“ ist sie vielmehr ausdrücklich anerkannt. (Man mag

<sup>13</sup> Vgl. dazu W. Schulz, Zum Ausschluß von der Kommunionsgemeinschaft wiederverheirateter Geschiedener und mit Geschiedenen Verheirateter: ThGl 67 (1977) 444–453.

<sup>14</sup> Bei einem A. Vermeersch spürt man deutlich zwischen den Zeilen die „Bauchschmerzen“, die er bezüglich des Privilegium Paulinum hat (Theologiae Moralis II, Romae 1947, § 754).

über den praktischen Nutzen dieser Institution gering denken; ihre theoretische Tragweite sollte man aber nicht übersehen.) Wo man wie D. ‚Unauflöslichkeit‘ als Unzerstörbarkeit expliziert, bezeichnet ‚Unauflöslichkeit‘ eine Eigenschaft nur der gelungenen Ehe, bei der sich die Frage eines Scheiterns gar nicht stellt. (Ist dann jedes Scheitern einer Ehe aber von vornherein ein Zeichen von Unglauben oder Kleinglauben?) Daß ‚Unauflöslichkeit‘ bei D. eine andere Bedeutung hat, sollte hier festgestellt, nicht kritisiert werden. Die Notwendigkeit weiteren Gesprächs und Nachdenkens in dieser Frage ist wohl kaum zu bestreiten. Allerdings muß man sich immer wieder vergewissern, ob man noch über dieselbe Sache redet und ob die Vorwürfe, die man dem Gesprächspartner macht, wirklich den Kern der Sache treffen.

Die vorgetragenen Überlegungen erheben nicht den Anspruch einer umfassenden ‚Würdigung‘ von D’s Bänden. Manchem mögen sie vielleicht etwas pedantisch vorkommen angesichts der konkreten Nöte, die D. zur Sprache bringt und für die er Wege zur Heilung sucht, angesichts des Ungenügens im Handeln der Kirche, auf das er hinweist. Seine Ausführungen enthalten vielfache Anklagen und Mahnungen, in antiker Terminologie gesprochen, ἔλεγχος und προτροπικός. Die Rezension sollte nur an Beispielen deutlich machen, daß manche theoretischen und sprachlichen Klärungen angebracht und dem Gespräch förderlich wären.