

Eugen Drewermann

**Wege und Umwege
der Liebe**

Christliche Moral und Psychotherapie

Patmos

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im
Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
ISBN 3-491-50108-3
www.patmos.de

Inhalt

Einleitung	7
Notwendigkeit einer neuen Moralbegründung	9
Zum Beispiel Ödön von Horváths Bühnenstück	10
Plädoyer für einen anderen Umgang mit Menschen – die Betrachtungsweise der Psychologen	16
Herausforderung für das Christentum: das Anliegen Jesu . .	19
Konsequenzen für die christliche Moral	23
Überblick über die Themen dieses Buches	26
I. Sünde und Neurose oder: Wie christliche Moral und Psychotherapie zusammengehen	33
Sünde als Krankheit zum Tode – als Verzweigung vor Gott	33
Die vier Neuroseformen als vier Formen der Fehlverarbeitung von Daseinsangst	40
Neurosenlehre als theologische Phänomenologie der Sünde	65
II. Das Tragische und das Christliche oder: Vom unverschuldeten Scheitern	67
Wie erscheint das Tragische und worin besteht es?	67
Die Stellung des Christentums	96
Die Tragik der menschlichen Unzulänglichkeit oder: Die Tragik Gottes	112
III. Von Übertragung und Wiederholungszwang oder: Liebe zwischen Glückseligkeit und Unglück	120
Tiefenpsychologische Grundlagen	121
Die Liebe ist von Gott	121
Das Problem der Übertragungsliebe	125
Formen der Übertragungsliebe	134
Theologische Folgerungen aus einem tiefen- psychologischen Befund	141
Konsequenzen der Übertragungsliebe	143
Drei Thesen	152

IV. Gegensätze ziehen sich an oder: Von der Gefahr, die Feigen bei den Disteln zu suchen	159
Der innerkirchliche Appell zur Treue und die Not der Scheiternden	159
Das wahre Problem sind die unbewußten Ängste	165
Das tragische Modell einer zwangsneurotisch-depressiven Ehe	167
Das Scheitern des moralischen Standpunkts und die Notwendigkeit des Religiösen	186
Drei Folgerungen für die Moralthologie	190
V. Schuld, die trennt oder: Vergeben kann nur der Reifende . .	197
Von der unberücksichtigten Tiefenpsychologie der Angst . .	197
Von Ehen, die aus »Schuld« gescheitert sind	201
Die moralische Zerstörung der Liebe oder: Hat Herr Karenin immer Recht?	216
VI. Ein Plädoyer für die Lüge oder: Vom Unvermögen zur Wahrheit	223
Die Lüge als Sündenfall?	223
Der Sündenfall als Lüge	227
Vertrauen ist die Hauptbedingung der Wahrhaftigkeit	233
Lügen als Notwehr und Verantwortung und die unverantwortlichen Lügen	237
Die Lügen der Barmherzigkeit	251
VII. Vom Problem des Selbstmords oder: Von einer letzten Gnade der Natur	256
Der Suizid als Vagustod bzw. als Konflikt zwischen Es und Ich	258
Suizid als Voodoo-Tod bzw. als Konflikt zwischen Ich und Überich	289
Der Suizid als Opfertod bzw. als Konflikt zwischen Ich und Wirklichkeit	300
Anmerkungen	313

Einleitung

*Frieden auf Erden ist einzig bei Menschen,
die Gottes Güte glauben können.*

Es ist immer wieder dasselbe: Jemand neben uns verhält sich so, wie »man« sich nicht verhalten sollte: er verstößt gegen die Gesetze des Anstands, er verstößt gegen die Gebote der Moral, er verstößt gegen die Normen des Zusammenlebens, die ausnahmslos für alle gelten. Wir wissen, daß dies so ist, denn wir tragen das gesamte Bündel aus gesellschaftlichen Gesetzen, ethischen Geboten und normativen Satzungen in uns; wir haben sie (in Form des Überichs) verinnerlicht, und so liegt es nahe, ja, so scheint es unsere Pflicht, dem anderen ins Gewissen zu reden: Wir verweisen auf das Verbotene seines Tuns, wir weisen hin auf die absehbar negativen Folgen seines Betragens, und wenn alles das nichts nützt, scheint's uns erwiesen, daß der Betreffende bestraft werden muß. Es kann schließlich nicht jeder machen, was er will. Je größer die Normabweichung, desto schwerer das zu fordernde Strafmaß. Nur so läßt sich Recht und Ordnung erhalten.

Wir selber sind gut, sofern wir die Anweisungen des Staates (nebst den Weisungen Gottes) befolgen und auf ihre allgemeine Gültigkeit dringen. Dann stehen wir auf der sicheren Seite, dann sind wir selbst die Vertreter und Hüter des sittlich Richtigen, des Verantwortlichen, des Gebotenen.

Alles im Grunde ist, so betrachtet, ganz einfach: Es gibt Gut und Böse; es gibt die Zehn Gebote, die uns sagen, was gut und was böse ist; es gibt die Kirchen, die auslegen, wie die Worte vom Sinai konkret zu verstehen sind; und für all diejenigen, die mit den Vorstellungen der Moraltheologen ihrer Kirche nicht zurechtkommen, weil sie in anderer Weise an Gott zu glauben gelernt haben oder weil ihnen der Glaube an einen Gott überhaupt abhanden gekommen ist, bleibt immer noch das Bürgerliche Gesetzbuch.

Schaut man genau hin, macht es nicht einmal einen so großen Unterschied, wonach jemand sich richtet. Die bürgerlichen Gesetze gelten ausnahmslos für alle Bürger eines Staates, die Kirchengebote hingegen nur für die Kirchenmitglieder; die Kirchen mögen manches als »Sünde« verbieten, was in der bürgerlichen Gesellschaft erlaubt ist (wie in der römischen Kirche Ehescheidung, Homosexualität und außerehelicher

Geschlechtsverkehr) beziehungsweise was im Strafgesetzbuch des Staates zumindest nicht geahndet wird (wie Abtreibung in den ersten drei Monaten bei Einhaltung der entsprechenden »Beratungs«pflicht). Nicht statthaft aber wäre es, daß die moralischen Vorstellungen einer religiösen Gemeinschaft etwas gebieten würden, das dem staatlichen Gesetz widerspräche – etwa einen aktiven Widerstand gegen das Militär oder gegen den Bankzins oder gegen die Ausländergesetzgebung oder gegen die Massentierhaltung oder gegen die allgemeine Schulpflicht oder gegen was sonst. Insofern kann eine kirchengebundene Moral wohl zu einer strengeren Einhaltung oder auch zu einer gewissen Überhöhung der bürgerlichen Sittlichkeit anleiten, fundamental widersprechen indessen darf sie ihr nicht.

In der Bundesrepublik Deutschland zum Beispiel sind alle Bischöfe ebenso wie alle Universitätstheologen *Staatsbeamte*; ihr Gehalt empfangen sie vom Steuerzahler, mag dieser seiner religiösen Überzeugung nach sein, was immer er will. Der Staat hält die Kirchen aus, damit sie ihn aushalten. Thron und Altar gehören zusammen. Die irdische Macht repräsentiert und verwaltet die göttliche Macht. So wird die Einhaltung der Moral identisch mit der Anerkennung der bestehenden Machtverhältnisse in Staat und in Kirche. Eine Hand wäscht die andere. Beruhigt im Dasein sind Bürger wie Christ.

Selbst die Aufgeregten, selbst die Empörten unter den Moralisten dachten und denken kaum anders. Immer wieder gibt es Gewissensradikale, die an der bestehenden Ordnung etwas auszusetzen finden und die deshalb auf Veränderung dringen. Manche Propheten der Bibel zum Beispiel waren von dieser Art – Jeremia im Alten Testament, Johannes der Täufer im Neuen Testament. Was Gott gebietet, gilt solchen Leuten für sicher, doch genau so klar steht ihnen fest, daß das Verhalten der Allgemeinheit in erschreckendem Maße davon abweicht; die Katastrophe scheint deshalb sicher, wenn es so weitergeht. Also geht es nicht länger so weiter. Alles vielmehr muß von Grund auf sich ändern, um dem Menschen zu dienen, um Gott zu gehorchen.

Mit ungeheuerem Ernst verlangt ein derartiger prophetischer Protest nach religiös-moralischer Erneuerung, nach Rückbesinnung auf das ursprünglich Gemeinte, nach Reform des Bestehenden zugunsten seiner Überlebensfähigkeit. Es ist das Äußerste, was in moralischer Absicht überhaupt geschehen kann: In aller Strenge und in aller Klarheit mahnt man noch einmal die Gebote an; in aller Deutlichkeit stellt man der

Menge die Konsequenzen ihres Fehlverhaltens vor Augen; man appelliert an die Einsichtsfähigkeit der Vernunft, an den guten Willen, an das wohlverstandene Eigeninteresse der Leidvermeidung, wie im Himmel so auf Erden ... Mehr läßt sich nicht machen, um der menschlichen Schwachheit aufzuhelfen. Bleibt all das erfolglos, heißt die Devise wie bei einem unartigen Kind: »Wer nicht hören will, muß fühlen.« Oder: »Aus Schaden wird man klug.« Oder: »Wer nicht will, der hat schon.«

Jedoch, von einem bestimmten Punkte an muß das Gute offenbar vor dem »Mysterium des Bösen« kapitulieren. Das heißt, eine solche Kapitulation ist nicht statthaft! Wenn nicht mit Überzeugung und Überredung, so muß dem Guten mit anderen Mitteln zum Siege verholfen werden. Wer sich dem Guten verschließt, gehört selbst von den Guten ausgeschlossen; wer nichts gibt um das Gute, gehört vernichtet im Namen des Guten. Es geschieht ihm nur recht. So ist Gerechtigkeit: Sie verfügt über einen Menschen nur das, was er selber durch sein Verhalten sich zufügt.

Selbst die Bibel spricht in diesem Zusammenhang vom Jüngsten Gericht, bei dem Gott die »Böcke« von den »Schafen« sondern wird – die einen zur ewigen Hölle, die anderen zum ewigen Himmel (Mt 25,31-46). Bis dahin wird nach Auskunft der Geheimen Offenbarung (Apk 12) der Kampf des Erzengels Michael gegen den Teufel, der in der Sphäre Gottes bereits entschieden wurde, auf Erden ausgetragen; bis dahin also muß das Gute wehrhaft bleiben, muß es das Böse bekämpfen. Alle Verurteilungen folgen dieser Notwendigkeit, alle Hinrichtungen erfolgen unter dieser Voraussetzung, alle Kriege verfolgen dieses eine Ziel. So jedenfalls soll man glauben. So jedenfalls war es schon immer. Und anders kann es, ja, darf es bis zum Ende der Tage nicht sein. Es sei denn ...?

Notwendigkeit einer neuen Moralbegründung

Ja, es sei! Es *muß* anders sein. *Alles* muß anders sein. Ein moralisches, religiöses, juristisches oder politisches System kann menschlich nicht »in Ordnung« sein, das die Menschen in zwei Klassen teilt: hier die Guten, da die Bösen, hier die Zugehörigen, da die Ungehörigen, hier die Richtigen, da die Unberechtigten. Ein solches System, das die einen aufrichtet, indem es die anderen hinrichtet, trennt, statt zusammenzuführen, es ist buchstäblich einseitig, es urteilt parteiisch; und vor allem:

es hilft nicht weiter, es schreibt fest. Genauer: es bewertet nach festem Maßstab, was ein Mensch tut, es erwartet, daß er sein Verhalten an die Vorschriften des sittlich Allgemeinen angleicht; wer er selber ist: – seine Persönlichkeit, seine Biographie, die Situation, in der er sich befindet, spielen für die normative Ethik keine Rolle. Damit das Sittliche seine objektive Gültigkeit für alle bewahrt, darf es nicht durch subjektive Rücksichten aufgeweicht und individueller Beliebigkeit und Willkür überantwortet werden. *Oder* – es müßte die gesamte Moralphilosophie so umgebaut werden, daß sie vom Einzelnen ausginge (statt vom Allgemeinen her auf ihn zuzugehen), daß sie von »unten« her dächte (statt im Gefälle der Macht von oben nach unten verkündet zu werden), daß sie die konkrete Lage, in welcher der Einzelne sich befindet, zum Ausgangspunkt nähme (statt stets im voraus schon die »richtige« Lösung vorzugeben). Ein solcher Wechsel des Ausgangspunkts stellte geistig wie politisch einen Totalumsturz dar – eine vollkommene Veränderung der Sicht auf die menschliche Wirklichkeit. Doch es gibt dafür zwei gute Gründe: 1) Die konventionelle Betrachtungsweise wird bei allem Sprechen von »Gerechtigkeit« dem einzelnen Menschen nicht wirklich gerecht. Und 2) Die Furcht ist unbegründet alles geriete ins Wanken, gäbe man die bestehende Begründung der Moral im Rahmen einer abstrakten Ordnung auf und ersetzte sie durch eine konkrete Form des Verstehens; das Gegenteil ist der Fall. Freilich, man muß sich entscheiden; es geht um ein Entweder-Oder.

Zum Beispiel Ödön von Horváths Bühnenstück

Wie die überkommene Einstellung wirkt, hat der österreichische Dichter *Ödön von Horváth* (1901-1938) in seinem Theaterstück *Geschichten aus dem Wiener Wald* vor nun schon mehr als 70 Jahren in einer Weise beschrieben, in der sich bittere Trauer, tiefes Mitleid und scharfsinnige Polemik zu einer ewig gültigen Anklage, zu einer unüberhörbaren Forderung nach einer generellen Wandlung des moralischen Denkens vermischen. Im Mittelpunkt des Stückes steht Marianne, die liebenswürdige, unerfahrene Tochter eines Spielwarenhändlers, der, schon aus wirtschaftlichen Gründen, seine Tochter an den Metzgermeister Oskar verheiraten möchte. Marianne aber schaudert vor dessen bigotten Phrasen, vor dessen Machtansprüchen und vor der zugreifenden Habmachtseligkeit in

allem, was er Liebe nennt – jeder Kuß von ihm ist wie ein Biß, ja, es kommt ihr manchmal vor, als wünsche er es geradewegs, daß sie »ein böser Mensch sein soll«. Der Vater selber, der von seiner verstorbenen »Frau Gemahlin«, von diesem, wie er sie nennt, bissigen »Mistvieh«, viel »auszustehen gehabt« hat, schwört auf die heuchlerische Sittlichkeit der guten alten Zeit und auf »Autorität«: – »Abstand wahren! Patriarchat, kein Matriarchat! Kopf hoch! Daumen runter!« (1. Teil, 2. Akt) Kein Wunder deshalb, daß Marianne, um beiden Männern zu entkommen, sich an den elegant wirkenden Stutzer Alfred wendet, der seinen Lebensunterhalt mit Rennwetten und zweifelhaften Geschäften bestreitet und der Geliebte von Valerie, einer nachbarlichen Trafikinhaberin, ist; nur allzu leicht läßt sich Marianne während eines Picknickausflugs von dem jungen Mann verführen; Valerie dieweilen hält sich an Erich, einem Studenten aus Norddeutschland, schadlos. Als der Vater Marianne verstößt, zieht sie in Alfreds abstellkammerartige Wohnung. Sie wird von ihm schwanger; er will sie zur Abtreibung zwingen; sie weigert sich. Als das Kind dann zur Welt kommt, gibt Alfred es in die Hand seiner Mutter in der Wachau; und um die immer enger sich an ihn bindende Marianne loszuwerden, bringt er sie als Sängerin bei einer Tanzgruppe auf dem Jahrmarkt unter.

In dieser Situation betritt Marianne den Stephansdom, um zu beichten. »Also rekapitulieren wir«, faßt der Beichtvater das Geständnis zusammen. »Du hast deinem armen alten Vater, der dich über alles liebt und der doch immer nur dein Bestes wollte, schmerzliches Leid zugefügt, Kummer und Sorgen, warst ungehorsam und undankbar – hast deinen braven Bräutigam verlassen und hast dich an ein verkommenes Subjekt geklammert, getrieben von deiner Fleischeslust – still! Das kennen wir schon! Und so lebst du mit jenem erbärmlichen Individuum ohne das heilige Sakrament der Ehe schon über das Jahr, und in diesem grauenhaften Zustand der Todsünde hast du dein Kind empfangen und geboren . . . Und hast dieses Kind der Schande und der Sünde nicht einmal taufen lassen. – Sag selbst: kann denn bei all dem etwas Gutes herauskommen? Nie und nimmer! Doch nicht genug! Du bist nicht zurückgeschreckt und hast es sogar in deinem Mutterleib töten wollen . . . daß du dein Kind im Zustand der Todsünde empfangen und geboren hast – bereust du das?« – »Nein. Das kann man doch nicht«, antwortet nach einer Pause des Nachdenkens Marianne. »Es ist doch immerhin mein Kind. – Nein, davor hab ich direkt Angst, daß ich es bereuen könnt. – Nein, ich bin sogar glücklich, daß ich es hab, sehr glücklich.« –

An diese Worte spinnt sich folgender Dialog:

»Beichtvater. Wenn du nicht bereuen kannst, was willst du dann von deinem Herrgott?

Marianne: Ich dachte, mein Herrgott wird mir vielleicht etwas sagen –

Beichtvater: Du kommst also nur dann zu Ihm, wenn es Dir schlecht geht?

Marianne: Wenn es mir gut geht, dann ist Er ja bei mir – aber nein, das kann er doch nicht von mir verlangen, daß ich das bereu – das wär ja wider jede Natur –

Beichtvater: So geh! Und komme erst mit dir ins reine, ehe du vor unseren Herrgott trittst.«

Während man im Hintergrund das Gemurmel einer Litanei hört, die von der Gemeinde gebetet wird, wendet Marianne in ihrer Not sich persönlich an ihren Gott: »Wenn es einen lieben Gott gibt – was hast du mit mir vor, lieber Gott? – Lieber Gott, ich bin im achten Bezirk geboren und hab die Bürgerschul besucht, ich bin kein schlechter Mensch – hörst du mich? – Was hast du mit mir vor, lieber Gott? –« (2. Teil, 7. Akt)

Alle Probleme, welche die bürgerlich-kirchliche Moral heraufbeschwört – statt sie zu lösen –, sind in dieser kleinen Szene enthalten, ist doch jedes Wort des »Beichtvaters«, dieser göttlichen Schiedsinstanz über die »Sünde« der Menschen, korrekt gesprochen im Sinne seiner beamteten Berufsausübung und völlig verkehrt gleichwohl im Angesicht des Menschen, mit dem er es zu tun hat. »Der arme alte Vater . . ., der doch immer nur dein Bestes wollte« – wie soll dieses »Beste« gefunden werden, wenn es einem Vater mehr um den Erhalt seiner »Puppenklinik« als um das Wohl seiner Tochter geht? Das Zwangssystem, das dieser Mann verkörpert, seine sexuelle Verklammtheit, seine geheime Lüsterheit, lebt in dem Mann der Kirche vollinhaltlich wieder auf, wenn er die Suche nach Freiheit und Unabhängigkeit bei Marianne rein projektiv als »Fleischeslust« diffamiert und sich, ein Kenner offenbar in diesen Dingen, jedes Widerwort gegen sein feststehendes (Vor)Urteil streng verbittet. Der Wille zu persönlicher Freiheit gilt ihm von vornherein als identisch mit sexueller Libertinage. Seinen Worten nach hat Marianne sich »an ein verkommenes Subjekt geklammert«! »Geklammert« hat sie sich wirklich; aber während jenes Picknick-Ausflugs war sogar die Rede davon, daß sie Alfreds Seele »erhöht«; ja, sie wollte aus Alfred, der sich ihrer Liebe als nicht würdig empfand, »einen Menschen

machen«. (1. Teil, 4. Akt) Sie wollte ihn von sich und seiner Halbwelt erlösen, ganz wie sie von ihm aus der Welt ihrer Enge erlöst werden wollte. Sie ahnt jedoch nicht, sie kann bei all dem nicht wissen, daß sie in diesem Gecken das Gegenbild – die Negativ-Imago – zu der Gestalt ihres ängstigenden, unterdrückenden, repressiven Vaters sucht, der seine Tochter so wenig kennt, wie jener Schlachtermeister, mit dem er sie verknüpft hat.

Der wiederum, Oskar, gesteht seinem Gehilfen Havlitschek (»Die Weiber haben keine Seele, das ist nur äußerliches Fleisch!«): »Das Weib ist ein Rätsel, Havlitschek. Eine Sphinx. Ich hab mal der Mariann ihre Schrift zu verschiedenen Graphologen getragen – und der erste hat gesagt, also das ist die Schrift eines Vampirs, und der zweite hat gesagt, das ist eine gute Kameradin, und der dritte hat gesagt, das ist die ideale Hausfrau in persona. Ein Engel.« (2. Teil, 2. Akt) Für Oskar lebt in Marianne das Bild seiner vor rund einem Jahr verstorbenen Mutter weiter, und so steht er vor ihr wie Ödipus vor der Verderberin Thebens, ohne freilich ihr Rätsel lösen zu können. Niemand in diesem ganzen Melodram kennt sich selbst. Eben deshalb muß er scheitern.

Insbesondere durch die Bußmahnungen dieses »Beichtvaters« wird für Marianne der Weg zur Selbsterkenntnis nicht eröffnet, er wird verstellt durch ein Spalierwerk zusätzlicher kirchenrechtlicher Unterwerfungsregeln: Mit einem Mann zusammenleben darf eine Frau nur imstande des heiligen Sakraments der Ehe, ein Kind zur Welt bringen darf sie nur, wenn sie es baldmöglichst zur Taufe bringt, und abtreiben darf sie die ungeborene Leibesfrucht auf keinen Fall und unter keinem Umstand; – wenn sie »so etwas« tut, fällt sie nach dem römischen Kirchenrecht noch von 1983 der Tatstrafe der Exkommunikation anheim (CIC, Nr. 1398). Und vor allem: selbst Gott im Himmel wird, gebunden an die Verwaltungsordnung »seiner« Kirche, einem Menschen nur vergeben können, wenn dieser »bereut«, was er als »Frucht der Sünde« gar nicht zu bereuen vermag, – wenn er mit sich »ins reine« gekommen ist, ehe er »vor unseren Herrgott« tritt ... »Unser Herrgott«, wohlgemerkt, das ist der Gott der kirchlichen Gemeinschaft, das ist das Oberhaupt des Kollektivs der sittlich Einwandfreien; das ist der Gott, der eine Marianne auf ewig verdammen *muß*, wenn und solange sie mit sich *nicht* »ins reine« kommt. Doch eben: wie sie das zu tun vermöchte, ist nicht mehr eine Frage dieser stets schon Richtigen; das ist *ihre* Angelegenheit.

Denn darin besteht die zentrale Grundvoraussetzung aller bürgerlich-kirchlichen Moral: der Mensch hat in seinen Entschlüssen und Handlungen prinzipiell für *frei* zu gelten – als Herr seiner selbst, als verantwortlich für sich selbst, als imstande, das »Gute«, das er tun muß, auch wirklich zu tun. Wohl mag es Umstände und Zustände geben, die durch äußeren Zwang oder seelische Krankheit den Spielraum seiner Freiheit einengen, doch sind solche Fälle bloß als eine zu definierende Ausnahme zu betrachten, die keinerlei Rückschlüsse auf den »Normalfall« der uneingeschränkten Gültigkeit des Normativen zulassen. Also muß eine Frau wie Marianne sehen, wie es mit ihr weitergeht. Der Gott des Stephansdoms hüllt sich in »Stille« – kein einziges Wort an die Hilfesuchende. Dafür wird sich bald zeigen, wie es mit ihr weitergeht – wie auf einer abschüssigen Schlitterbahn nämlich, ohne Halten. Wenig später schon findet Marianne sich im Kabarett »Maxim« wieder, woselbst sie zur »Träumerei« von Schumann die »Jagd nach dem Glück« zu verkörpern hat, indem sie nackt auf einer goldenen Kugel posiert, der drei ebenfalls unbekleidete Mädchen nachstreben, »die sich gegenseitig niedertreten«. Mariannes Vater, der sich bei den schlüpfrigen Darbietungen hingebungsvoll animiert fühlt, gibt sich um so fassungsloser, als er zu seinem Entsetzen seine Tochter als ein derart »gemeines Schwein« antrifft. Ja, soll sie sich doch mit-samt ihrer Brut vor den Zug werfen! Ja, soll sie doch an ihren »Himmelsvater« denken, an »unseren lieben Herrgott da droben«, wenn sie schon an ihren Vater auf Erden nicht denkt! (3. Teil, 1. Akt) Als Marianne zudem noch einem der Lokalgäste die Brieftasche zu stehlen versucht, wandert sie ins Gefängnis. Ihr Kind, erfährt sie, ist tot – ermordet von Alfreds Mutter, muß man denken. Was anderes bleibt ihr, als zerbrochen und unglücklich zu ihrem Vater und zu ihrem Verlobten zurückzukriechen? Die Ordnung, der Anstand, die Sitte haben gesiegt. Und wirklich jetzt: Der Vater verzeiht ihr, Oskar erklärt sich trotz allem, jetzt, wo das Kind tot ist, zur Ehe mit Marianne bereit. Ein bürgerlich-kirchliches Happy-End bereitet sich vor. Die Welt hat wieder Tritt gefaßt. »Ich hab dir mal gesagt, Mariann, du wirst meiner Liebe nicht entgehn«, erklärt triumphierend Oskar. – »Ich kann nicht mehr! Jetzt kann ich nicht mehr«, das sind Mariannes letzte Worte, ehe der Metzgermeister sie wie unter einem himmlischen Streichorchester von Johann Strauß' »Geschichten aus dem Wiener Wald« in die Ehe abführt.

Und was sagt die Religion dazu? »Ich hab mal Gott gefragt, was er mit mir vorhat. – Er hat es mir aber nicht gesagt, sonst wär' ich nämlich

nicht mehr da. – Er hat mir überhaupt nichts gesagt. – Er hat mich überraschen wollen. – Pfui!« Das ist alles, was Marianne von ihrer Tragödie verstanden hat. Ihr Kind – ist es wirklich, wie Oskar meint, von Gott ins Paradies heimgeholt worden? Mit welch frommen Worten man doch über ein veritables Verbrechen hinweggehen kann, um gemeinsam zum Traualtar zu schreiten! »Gott ist die Liebe, Mariann – und wen er liebt, den schlägt er . . . Wenn es nämlich sein muß . . . Ich hab dir mal gesagt, daß ich es dir nie wünsch, daß du das durchmachen sollst, was du mir angetan hast – und trotzdem hat dir Gott Menschen gelassen – die dich trotzdem lieben – und jetzt, nachdem sich alles so eingerenkt hat.« (3. Teil, 4. Akt) Oskar, der »richtige« Interpret, der Wissende um die Planungen Gottes, verlangt nicht nur die Unterwerfung Mariannes unter seine eigene sadistische Rechthaberei, er verlangt zudem, daß seine künftige Gefangene in all ihrem Unglück den Führungswillen Gottes zu erkennen lernt, der sie anscheinend bis zum »Ich kann nicht mehr« treiben *mußte*, um sie, die Willenlose, an die äußere Ordnung auszuliefern, pardon: zurückzugeben. Mariannes »richtiges« Leben beginnt überhaupt erst jetzt; was sie begangen hat, ist offenbar nur eine Jugendsünde; und der Wiener Walzer wartet schon, um sich unter dem Anschein von Glück, Grandezza und Grazie bis zum Vergessen im Kreise zu drehen. Eine Lebenslüge in allem, auf welcher indessen die gesamte gesellschaftliche Moral, die gesamte kirchliche Moralthologie, die gesamte Ordnung des bürgerlichen Zusammenlebens basiert.

Man kann die Erschütterung, die von *Horváths* Bühnenstück auslöst, nicht anders aufnehmen, denn als eine Kette von nur allzu berechtigten Fragen an das Rechtsbewußtsein der bestehenden Ethik und als einen dringenden Appell um Hilfe. Menschen wie Marianne bedürften eines vorbehaltlosen Verstehens, statt des üblichen vorurteilsbeladenen Verurteilens; doch um ihnen zur Seite zu stehen, müßte man als erstes Abstand nehmen von den Identifikationen des eigenen Ichs mit den verinnerlichten Standards der Gesellschaft in Gestalt des Überichs, müßte man den Vertretern dieser Gesellschaft die Geselligkeit aufkündigen, müßte man sie selber ihrer vermeintlichen Sicherheit und Stärke entkleiden und ihnen das Betrügerische in den Brechungen ihres Charakters bewußtmachen. Mariannes Vater, diesen »Zauberkönig«, müßte man fragen, was ihn eigentlich dahin treibt, sein Geschäft, sein Renommee, seine bürgerliche Fassade weit mehr zu »lieben« als seine Tochter. Er sei »ein dämonischer Mensch«, erklärt ihm die nicht gerade tugend-

hafte Valerie. Er denke immer an sich, bemerkt sogar Marianne »scharf«, angesichts des in Selbstmitleid sich ertränkenden Narzißmus ihres Vaters. (3. Teil, 1. Akt) So aber ist es wirklich: Sowohl Mariannes Vater als auch ihr Verlobter Oskar sind vollkommen außerstande, einen anderen Menschen in seiner Wirklichkeit aufrichtig wahrzunehmen, ohne seine Scham als schändlich zu verachten und ohne seine Schönheit durch geheime Gier zu vergiften. Stets läßt ihr Überich, wie ein Helmvisier, ihnen nur eine einzige Perspektive auf sich selbst und auf die Menschen an ihrer Seite offen. Und so sind sie gekränkt bis zur Krankheit – im Überich, so sind sie beleidigt bis zu wirklichem Leiden – im Überich. Sie existieren nicht wirklich als Personen. Darin, in ihrer Selbstunterdrückung, liegt ihr Sadismus, ihre perverse Triebrepression, ihre Unfähigkeit zu einem eigenen Wort, zu einem eigenen Gedanken, zu einer eigenen Tat; Gesellschaft und Kirche aber sind ihnen mit dem, was für sie als »Moral« gilt, nur allzu gerne behilflich, ihre Selbstentfremdung als sittliche Pflicht, als Gottes Wille, als ihre »eigene Aufgabe« im Uneigentlichen darzustellen. Auch Oskar mitsamt seinem obszön daherredenden, ihn selber entlarvenden Schlachtergehilfen müßte man fragen, was eigentlich sie berechtigt, über ein Mädchen wie Marianne den Stab zu brechen, was im Ernst ihnen denn »Gott« ist außer einem Bündel feierlich deklamierter Redensarten, und wie ihnen eine Welt erscheinen muß, in der ein Kind wie Mariannes Leopold als Opfer auf dem Altare der Ordnung ermordet werden muß, um alles zum »Guten« »einzurenken«. Erst eine solche Infragestellung von allem könnte Marianne Mut machen, sich selber zu finden.

Plädoyer für einen anderen Umgang mit Menschen – die Betrachtungsweise der Psychologen

Sich selber finden! Helfen statt Strafen! Heilen statt Verstoßen! Retten statt Richten! Zum Programm erhoben wurde dieser Wandel im Umgang mit Menschen, wie es in unserer westlichen Kultur kaum anders sein könnte, zuerst durch die Bemühungen von Ärzten, die, als Neurologen und Psychiater, vor der Frage standen, wie sie den vielfältigen psychischen, psychoneurotischen und psychosomatischen Leiden und Erkrankungen ihrer Patientinnen und Patienten beikommen könnten. Fest stand von Anfang an, daß es nicht möglich ist, einem Menschen

zu helfen, solange man sich darauf beschränkt, ihm seine unheilvolle Lebensweise mit moralischem Anspruch zum Vorwurf zu machen. Ein Alkoholiker, ein Drogenabhängiger, ein Anorexie-Kranker kann durchaus das Schädigende seines Suchtverhaltens begreifen, – er wird gleichwohl zu einer Änderung seines Tuns außerstande sein. Auch an seinen »freien Willen« läßt sich nicht appellieren, – er existiert nicht; im Falle der Magersucht verbraucht er sich sogar in einem Übermaß an Selbstdisziplin für den wahnhaften Beweis vollkommener Bedürfnisfreiheit und Autarkie. Wenn demnach von der Freiheit eines Menschen die Rede sein soll, dann nicht als von einer Naturgegebenheit, die dem Menschen als fertige Mitgift übereignet worden wäre, dann allenfalls als von dem Ergebnis einer mühevollen Arbeit an sich selbst: Nur in dem Maße ein Mensch zur Erkenntnis der Hintergründe seiner Haltungen, Motivationen und Übertragungen gelangt, vermag er dem Wiederholungszwang bestimmter Konstellationen seiner Kindheit zu entkommen. Nach einem berühmt gewordenen Ausspruch *Sigmund Freuds* verfolgt die Psychoanalyse die »Absicht . . . , das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war soll Ich werden. Es ist eine Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee.«¹

Genau mit dieser Einstellung stellt die Psychoanalyse indessen so etwas dar wie einen Kultursprung, verbunden mit enormen Konsequenzen. In psychoanalytischer Betrachtung erscheinen die Abweichungen von den Normen der bürgerlich-kirchlichen Moral als bloße Symptome, die auf ihre tieferen Ursachen hin untersucht werden müssen und die nicht selten, fast immer, von den Formen des gesellschaftlichen Systems mitverursacht sind. Es geht darum, auch und gerade das »Böse« im Menschen zu verstehen, bewußt zu machen und durcharbeiten, denn es besitzt Gründe zu seiner Entstehung, und solange diese Gründe weiterbestehen, läßt sich auf keine Änderung hoffen, solange besteht, schon aus lauter Hilflosigkeit, in der Tat gesellschaftlich nur die Alternative von Wegschließen und Wegschieben. Am Ende reinigt sich die bürgerliche Welt von ihren eigenen Opfern, indem sie ihre Sündenböcke in die Wüstenei des sozialen Exils treibt. Das Entscheidende an der ärztlichen Sichtweise der Psychoanalyse in der Behandlung menschlichen Fehlverhaltens besteht demgegenüber in dem entschlossenen Willen zu helfen; die Psychoanalyse betrachtet das »Böse«, das Menschen verüben, selber

als Folge einer Fehlentwicklung in der Persönlichkeitsreife, und so stellt sie sich die Aufgabe einer persönlichen Begleitung zur Nachreife. Dabei weiß sie und erfährt sie tagtäglich neu, daß Menschen zur Wahrheit über sich selbst nur gelangen können, wenn sie sich nicht im Vorhinein als verurteilt empfinden müssen. Selbsterkenntnis ist kein rein intellektueller Vorgang, der nach Art eines sokratischen Dialogs mit den Mitteln logischer Argumentation herbeigeführt werden könnte; Selbsterkenntnis setzt das unbedingte Vertrauen voraus, von dem anderen (Arzt, Therapeuten, Mitmenschen) *akzeptiert* und vorbehaltlos ernst genommen zu werden. Damit ein Gespräch, eine persönliche Begegnung einen anderen Menschen für sich selbst aufzuschließen vermag, müssen Zug um Zug die verinnerlichten Mechanismen der Selbstverurteilung und der Selbstablehnung auf die ursprünglichen Situationen in Kindertagen zurückgeführt und mit der Situation heute verglichen werden. Nicht selten tritt dabei zutage, daß Menschen sich große Vorwürfe an Stellen ihres Lebens machen, die eigentlich recht harmlos sind, nur um die Inhalte nicht wahrzunehmen, durch die sie sich selber und den Menschen an ihrer Seite wirklichen Schaden zugefügt haben und zufügen. So gut wie immer geht es darum, eine angstverbogene, antriebsgehemmte, fehlangepaßte, überkompensierte, in Ersatzformen des Eigentlichen erstarrte Lebensform mutiger, freier, selbständiger, ehrlicher und gradliniger wachsen zu lassen. So etwas kann nur gelingen durch aufrichtiges Interesse, emotionale Wärme und persönliche Wertschätzung auch gegenüber demjenigen, der objektiv einen Normenverstoß begangen hat. Die Frage lautet jetzt nicht, wie der Betreffende zu bestrafen sei, sondern wie er zu seinem Tun kam. Mag es auch »Gutes« und »Böses« in den Symptomklassifikationen der moralischen Bewertung geben, so hat doch beides seine Ursachen. Vielleicht ist ja ein Lügner nur ein Mensch, der Angst hat, ist ein Dieb nur ein Mensch, der Hunger hat, ist sogar ein Verbrecher nur ein Mensch auf der Suche nach einer Liebe, die er niemals kennengelernt hat. Wenn Angst, Hunger und Einsamkeit die wirklichen Probleme von Menschen darstellen, wie muß man dann auf sie antworten, wenn man ihnen helfen will? Hat man überhaupt ein Recht, einen anderen Menschen verloren zu geben? Und was für ein Recht sollte es sein, das dazu nötig?

Über viele der psychoanalytischen Theoriebildungen kann man heutigentags gewiß diskutieren; manche haben sich im Abstand von 100 Jahren als kulturell zu begrenzt erwiesen wie etwa die Lehre vom »Ödipuskomplex«; andere werden soeben durch die Neurologie glän-

zend bestätigt wie die Überzeugung von der überragenden Bedeutung der ersten Lebensjahre für die ganze weitere Biographie. Grundlegend an der Psychoanalyse ist die therapeutische Einstellung selbst, sogar und gerade in den schuldig Gewordenen Verirrte, Verwirrte, Verlorene und Verlaufene zu sehen, die es nicht zu verfolgen, sondern zurückzuholen gilt. Niemand fügt anderen mutwillig Leiden zu, es sei denn er selbst hätte ein Gleiches erlitten, und so gilt es, den Teufelskreis aus Leid und Leidzufügung zu unterbrechen, statt ihn unter dem Titel einer strafenden Gerechtigkeit nur immer weiter sich drehen zu lassen.

Die Frage bleibt natürlich, wie diese menschliche Evidenz der Psychoanalyse (und der anderen aus ihr hervorgegangenen Therapierichtungen) sich in die Vorstellungen der bürgerlichen und kirchlichen Morallehren integrieren läßt. Die Antwort darauf lautet bis heute: gar nicht. Statt Staat und Kirche zu verändern, reduziert man die anthropologische Einsicht der Psychoanalyse in etwas Wesentliches am Menschen auf eine bloße Behandlungsmodalität im Rahmen von krankenkassengenehmigten Sitzungen und Aufhalten in Landeskrankenhäusern und forensischen Kliniken. Das Äußerste an Humanität, was man von Staat und Kirche unter diesen Umständen erwarten kann, ist die Duldung der »Kranken« fernab von den »Gesunden«; mehr läßt sich scheinbar nicht machen; mehr kann vor allem die Psychoanalyse selbst oft nicht leisten. Auf diese Weise bleibt die Psychoanalyse so etwas wie ein Sanitätsdienst hinter den Frontlinien, damit beauftragt, Verwundete und Verletzte wieder »kriegsverwendungsfähig« zu machen; den Krieg selber soll und darf sie nicht beenden.

Herausforderung für das Christentum: das Anliegen Jesu

Die eigentliche Revolution beginnt in Gestalt des *Christentums*, das heißt, sie müßte damit begonnen haben. Immer wieder versuchen die verfaßten Religionen ihre Mitglieder von der Richtigkeit und Einzigartigkeit ihrer eigenen Lehren und Einrichtungen zu überzeugen, indem sie auf ihre besonderen Dogmen, Riten und Ämter verweisen, und natürlich bestehen unter den Konfessionen und Religionen alle möglichen Unterschiede dieser Art, so daß der ideologisch-ökonomisch und militärisch geführte Kampf um die Durchsetzung der jeweils für »einzig richtig« gehaltenen Glaubensweise bis heute nicht wirklich erloschen ist.

Doch man erniedrigt Gott zu einem Götzen, wenn man ihn zu einem Gefangenen im Vatikan, in Mekka oder an der Klagemauer in Jerusalem verfremdet. Jesus selber, soviel ist jedem christlichen Theologen geläufig, wollte keine neue Religion gründen, er wollte ganz im Gegenteil die glühendsten Visionen der Propheten seines Volkes endlich leben, und zwar nicht die moralisch-richterliche Seite der Verkündigung seines Lehrers Johannes des Täufer am Jordan zum Beispiel mit seinen apokalyptischen Gerichts- und Weltuntergangsdrohungen, sondern die Worte des Zweiten Jesaja aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert, aus der Zeit während und nach dem babylonischen Exil, aus der Phase der tiefsten Erniedrigung und »Gottesbestrafung« des jüdischen Volkes. Es sind diese Worte, mit denen das Lukas-Evangelium (4,18-19) Jesus selbst in seiner Heimatstadt Nazareth sich den Leuten programmatisch so vorstellen läßt: »die Heilsbotschaft Armen zu bringen hat er (sc. Gott, d.V.) mich gesandt, zu künden Kriegsgefangenen Freilassung und Blinden ein Aufblicken, zu entsenden Unterjochte in Freilassung (Jes 42,7), anzukünden ein Jahr des Herrn, ein willkommenes (Lev 25,10).« Eine Frömmigkeitshaltung, die in irgendeiner Weise sich maßgeblich auf diese Beauftragung Jesu beziehen will, kann nur, wie er es getan hat, versuchen, dem 100. Schaf, das sich verloren hat, nachzugehen und es auf den Schultern zurückzutragen (Lk 15,1-7). Wenn Gott selber nach Jesu fester Überzeugung so ist – so sein muß, angesichts der Verlorenheit der Menschen, wie dürfte man dann anders handeln, als entsprechend den Worten Jesu »nicht zu richten, damit Gott nicht richten muß« (Mt 7,1), als »nachzulassen denen, die sich uns verschuldet«, weil doch auch Gott einem jeden nachlassen muß, »was wir verschuldet« (Mt 6,12), wie Jesus es die Jünger in der Vater-unser-Bitte zu beten lehrte? Der wirkliche Unterschied zwischen der religiösen Haltung Jesu und allen anderen Religionsformen liegt nicht darin, daß der Mann aus Nazareth bestimmte unerhörte Glaubenssätze von Gott aufgestellt und neue, nie gekannte Zeremonien der Gottesverehrung inklusive einer Beamtenschaft zu deren Einhaltung und Durchführung eingesetzt hätte; der wirkliche Unterschied, der das eigentlich »Christliche« am Christentum ausmacht, ist die ganz und gar heilende, therapeutische Grundhaltung einer tiefen, umfassenden Menschlichkeit. Deren Radikalität wäre gewiß niemals zu gewinnen, ginge sie, anders als alle philosophische Ethik, nicht von dem Bild eines Gottes aus, der uns nach dem Urteil bloßer Gerechtigkeit alle-

samt verurteilen müßte und der doch uns zu retten kommt, nicht zu richten.

In gewissem Sinne besteht die Gefahr, in anderem Sinne die Größe *Pauli* darin, die prinzipiellen Einsichten ausformuliert zu haben, die in der Botschaft Jesu für das rabbinische Denken seiner Tage und für das gesetzliche Denken aller Tage enthalten sind, – eine Gefahr, wenn daraus wieder nur ein autoritär festgesetztes Dogma hervorgeht, wahre Größe, wenn es zu der wohl paradoxesten Einsicht über den Menschen führt, die in moralischer Absicht überhaupt nur denkbar ist. In krassem Unterschied zur gesamten abendländischen Ethik, wie sie in den Moral- und Rechtssystemen der bürgerlichen Welt ihren Niederschlag gefunden hat, ist es *Paulus* gelungen, für das Christentum die Auffassung wesentlich zu machen, daß ein Mensch zum Guten nicht fähig ist außerhalb der »Erlösung« durch »Glauben« und »Gnade«. Für das Christentum gilt der Mensch, ganz ähnlich wie in der Psychoanalyse, als wesentlich unfrei, solange er nicht der Erfahrung begegnet, trotz allem und in allem auf absolute Weise bejaht zu sein. Es ist der Punkt, an welchem das Christentum dem Standpunkt der Ethik mit ihrem Postulat von der Wahlfreiheit des Menschen zum Guten wie zum Bösen diametral widerspricht. *Martin Luther* wußte dies, als er im Jahre 1525, zusätzlich noch zu all dem kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Durcheinander seiner Zeit, ausgerechnet dem größten Vertreter des Humanismus, *Erasmus von Rotterdam* (1466-1536), mit einer eigenen Kampfschrift *Vom unfreien Willen* meinte entgentreten zu müssen. Worum ging es? Einfach gesagt darum: Ein Mensch kann nicht gut sein, bloß wenn er will, aus eigener Kraft, er kann nur gut sein, wenn er einer Güte begegnet, die ihn unbedingt will und meint. Im 20. Jh. hat umgekehrt kein Geringerer als *Nicolai Hartmann* in seiner *Ethik* von 1926² den Widerspruch zwischen dem ethischen und dem christlichen Standpunkt in aller wünschenswerten Klarheit herausgestellt: »Man kann«, schrieb er, »den Widerstreit (sc. von Ethik und Religion, d.V.) ... als den von Schuld und Sünde charakterisieren, oder als den von Wahrung der Freiheit und Preisgabe der Freiheit, von Erlösungswillen und Erlösungsabwehr, von Verantwortungswillen und Verantwortungswiderwillen.« (820) Es gehe nicht an, meinte dieser Philosoph des postulatorischen Atheismus, wie das Christentum von einer »Aufhebung der Schuld« zu sprechen, denn das »wäre Verletzung der Freiheit, und damit der Person in ihrem sittlichen Grundkönnen«. (819)

Das Mißverständnis in der Diskussion zwischen Ethik und Moraltheologie ergibt sich im wesentlichen aus der Zweideutigkeit der christlichen Kirchen. In ihren Dogmen sprechen sie einmal von der »Erb-sünde«, mithin von der »Erlösungsbedürftigkeit« des Menschen, dann wieder verkünden sie die Erlösung des Menschen durch die Gnade Gottes in Jesus Christus. Beide Aussagen könnten von größter Bedeutung sein, wenn sie als Methoden der Diagnostik und der Therapie menschlicher Not genutzt würden. Statt dessen soll die Erlösung durch die Sakramente der Kirche, besonders durch die Taufe, den Menschen vermittelt werden. Da, wie in *von Horváths* Theaterstück, alle neugeborenen Kinder sobald irgend möglich getauft werden müssen, bestehen die Kirchen heute tatsächlich fast ausnahmslos aus Menschen, die bereits als Babys rein rituell von der Macht des »Teufels« »erlöst« worden sind; durch den Vollzug der sakramentalen Formel sind sie von der »Gefangenschaft« des Bösen befreit; wesentlich dadurch sind sie – als »Erlöste«, das heißt jetzt als Mitglieder der Kirche! – befähigt zum Guten; und somit unterstehen sie nun doch, ja, im Grunde sogar noch strenger, den Gesetzen der bürgerlichen Ethik.

Nicht nur, daß man mit solch einer Auffassung die gesamte Aufregung des Anliegens Jesu an eine rein rituelle Veranstaltung delegiert, man erspart sich damit bewußt die eigentliche existentielle Aufgabe, die sich dem Christentum stellt: die Menschen aus einer buchstäblich gnadenlosen Welt zurückzuführen zu einer Asylstätte der Berechtigung und des Angenommenseins. Im Leben keines Kindes hat sich psychisch irgend etwas geändert, nur weil über es im Alter von zehn Tagen Wasser ausgegossen und eine spezielle Kirchenformel gesprochen wurde. Gerade der Lehre der Kirche nach bedeutet »getauft zu werden« nicht mehr und nicht weniger, als vom »Tod« zum »Leben« überzugehen. Wie aber begleitet man dann einen Menschen von einem Unleben in Angst, Schuldgefühl und Flucht zu einem Leben aus Vertrauen, Vergebung und Selbständigkeit? Wie »tauft« man wirklich?

Alle »Moraltheologie« kann im Grunde nichts anderes sein als eine Hilfestellung und Wegbeschreibung zu diesem Ziel. Nicht nur ihr Ausgangspunkt unterscheidet sich damit diametral von aller Moralphilosophie, auch ihr Ziel: die Erlösung des Menschen, kann nur in einer vollkommenen Umformung des Begriffs von »Gerechtigkeit« im Sinne der bürgerlichen Ethik bestehen. Die Frage ist jetzt nicht länger, wie man Gerechtigkeit zwischen Gut und Böse in Form von Lohn und Strafe wal-

ten läßt, sondern wie man der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen »gerecht« wird. In der Einleitung zur Bergpredigt, die an alle gesprochen ist, »die übel dran« sind, die »mit mancherlei Krankheiten und Qualen behaftet sind: von Aberggeistern Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte« (Mt 4,24), sagt Jesus selber ausdrücklich: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.« (Mt 5,20) Wie also ist es möglich, diese »bessere«, das heißt diese fundamental vom Standpunkt der »Schriftgelehrten« und »Pharisäer« verschiedene »Gerechtigkeit« zu finden, die eines Reichs der Gnade würdig ist, indem sie den Leidenden aufhilft und verbindlich eine Welt beschreibt, in der nicht immer wieder die (sozial wie psychisch) Armen unter die Räder der Reichen kommen?

Konsequenzen für die christliche Moral

Auf den zentralen Fehler der gesamten kirchengebundenen Moralthologie hat, vor dem Hintergrund ihres kompletten Unvermögens zur »Erlösung« der Menschen, vor rund 160 Jahren bereits der dänische Religionsphilosoph *Sören Kierkegaard* (1813-1855) in aller Deutlichkeit hingewiesen. Es geht entscheidend um den biblischen Begriff der Sünde. Faßt man ihn moralisch auf, bedeutet er nichts weiter als die ungehorsame beziehungsweise hochmütige Übertretung göttlicher Gebote; in ihrer schlimmsten Art ist diese Form der »Sünde« dann als Tat ein Verbrechen, als Haltung ein Laster; als das Gegenteil zur »Sünde« müßte, moralisch verstanden, demnach das verdienstvolle Tun beziehungsweise die Tugend gelten, und der Weg dahin könnte kein anderer sein als – sokratisch – die rechte Unterweisung zur Einsicht des Guten und die rechte Anleitung des freien Willens zum Tun des Erkannten. Recht verstanden, versetzt die »Erlösung« des Menschen durch Christus damit eigentlich nur die Moralthologie in die Bequemlichkeit, fortan, nach Überwindung der »Ursünde« »Adams« (die ins ganz und gar Historisch-Phantastische gesetzt wird), wieder in Reih und Glied mit der philosophischen Ethik der bürgerlichen Gesellschaft mitmarschieren zu können und sich kraft göttlicher Beglaubigung an allen Stellen des reflexiven Zweifels in entschiedener Gewißheit »staatstragend« zu geben. Demgegenüber wies *Kierkegaard* in seiner Schrift *Die Krankheit zum Tode* aus dem Jahre 1849³ darauf hin, daß »der Gegensatz zur Sünde

nicht Tugend ist, sondern Glaube«. Glaube aber ist für den »Vater« der Existenzphilosophie nicht länger mehr ein rhapsodistisches Heruntersagen kirchlicher Lehrformeln zur Homogenisierung der Massenpsyche in den Händen kirchlich-staatlicher Herrschaftsausübung. »Glaube ist«, schreibt er, »daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet.« (II A, 1. Kapitel, S. 78)

In dieser Neudefinition der christlichen Grundbegriffe liegt zweierlei, das einer Umwälzung der »Theologie« im ganzen gleichkommt. Zum einen: Wer »Sünde« moralisch – als Gebotsübertretung – auffaßt, *kann* nur an den Willen zur Besserung appellieren und nach dem Arm der Justiz zur »gerechten« Bestrafung des Übertreters rufen. *Kierkegaard* aber übersetzte und ersetzte diesen ethisch mißverstandenen Begriff der Sünde mit Nicht-Selbst-Sein, mit *Verzweiflung*. Wenn ein Mensch *verzweifelt* ist, verbietet sich alles Reden mit dem erhobenen oder gar mit dem ausgestreckten Zeigefinger von selbst; ein Verzweifelter braucht nicht noch mehr Vorwürfe und Ausgrenzungen, – er braucht Hilfe. Die Diagnose ist hier identisch mit dem Postulat eines »therapeutischen« Vorgehens. Doch wohlgemerkt: was in der Psychoanalyse soeben noch als bloßer Krankheitsfall beschrieben werden konnte, als Abweichung vom »Normalen«, wird jetzt, bei der Interpretation der christlichen Lehre von der »Ursünde«, zu einer Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins. *Jeder* ist ein in *Kierkegaardschem* Sinne Verzweifelter, der seine Freiheit allein (zurück)gewinnt im Vertrauen auf Gott.

Dies ist die zweite zentrale Neubestimmung der theologischen Begrifflichkeit. Glaube, damit er rettend, heilend, erlösend wirken kann, darf nicht länger mehr als ein intellektuelles Fürwahrhalten bestimmter kirchendogmatischer Inhalte verstanden werden (die sich, genauso wie die tradierte Moraltheologie in die philosophische Ethik, in die idealistische Metaphysik »aufheben« ließen); Glaube als Rückgewinnung des »Selbst« beschreibt ein Gleichgewicht der Existenz zwischen den gegensätzlichen Komponenten, aus denen die Freiheit des Menschen zusammengesetzt ist; Glaube als Vertrauen ist das Ende der Verzweiflung. Was also muß geschehen, um einen Menschen von *Angst* zu *Vertrauen* zu führen, um ihn aus der *Verzweiflung* des Selbstverlustes im Feld der Gnadenlosigkeit zu sich selbst zurückzuleiten?

An dieser Stelle ist es unumgänglich, die Lehre von der Sünde in ein Instrument des Verstehens und der Einfühlung zu verwandeln. Die gesamte kirchliche Sprache, der gesamte Umgangsstil muß sich ändern.

Die Moralthologie selbst muß sich umformen zu einem Ort der Beschreibung und der Durcharbeitung menschlicher Not; sie kann und darf fortan nichts anderes sein als eine Art medizinischer Erforschung und Darstellung der Erkrankung des menschlichen Daseins an der Unendlichkeit der Angst der eigenen Freiheit, wenn diese ohne ein absolutes Gegenüber, das sie umfängt und trägt, sich selber ausgeliefert bleibt. Statt daß weiterhin »Freiheit« als das eherne Fundament der philosophischen Ethik erscheint, erweist sie sich existentiell vielmehr als eine unerträgliche Belastung, als der Fluch eines Daseins im Felde radikaler Ausgestoßenheit und Abgelehntheit. Die Frage wird damit umgekehrt nur um so dringlicher, wie denn der Glaube, verstanden als Vertrauen ins Absolute, daseinsbegründend und »gnade«vermittelnd zu wirken vermag. Womöglich besteht ja die Vorstellung selbst von einem Jüngsten Gericht gerade nicht in der Auslieferung von Verdammten an ihre höllischen Quälgeister, sondern umgekehrt darin, daß die Verdammten dieser Erde endlich aus ihren Höllenqualen befreit würden, indem sie der Macht einer ewigen Liebe gegenüberträten, die von Ewigkeit her möchte, daß sie sind, und der sie es glauben können, selbst sein zu dürfen.

Es gibt eine Reihe wichtiger und dringlicher Fragen des christlichen Daseinsverständnisses, die in den Aufsätzen des vorliegenden Buches *nicht* aufgegriffen werden, weil sie anderweitig in eigenen Monographien behandelt worden sind, wie die Frage nach Krieg und Frieden oder nach dem Schutz des Lebens auf dieser Erde. Eine Welt kann nicht im Ernst für »erlöst« gelten, in welcher Kriegsrüstung und Kriegsvorbereitung im Gefälle wechselseitiger Angst nach wie vor zur bürgerlichen Pflicht aller Staaten der Welt, der »christlichen« obenan, zählen und in der die Ausrottung von Pflanzen und Tieren weltweit zugunsten der globalen Ausdehnungsinteressen der kapitalistischen Wirtschaftsform scheinbar unbedenklich, jedenfalls mit unbeschreiblicher Grausamkeit Tag für Tag weiter vorangetrieben wird. In den beiden Bänden *Krieg ist Krankheit, keine Lösung*⁴ und *Wozu Religion? Sinnfindung in Zeiten der Gier nach Macht und Geld*⁵, sind diese Themen im Gespräch mit dem Ressortleiter Kulturelles Wort beim SWR II, Baden-Baden, *Jürgen Hoeren*, noch einmal ausführlich erörtert worden. Das vorliegende Buch enthält so etwas wie ein Streckennetz, an dem die wichtigsten Weichenstellungen einer »zweiten Ethik«, wie *Kierkegaard* sie nannte, einer

therapeutischen Form von Moralauffassung in der christlichen Theologie, wie wir auch sagen können, deutlich gemacht werden sollen.

Überblick über die Themen dieses Buches

Von *Sünde und Neurose* handelt in dieser Absicht ein Artikel, der die Psychoanalyse *Freuds* und die Existenzphilosophie *Kierkegaards* vor dem Hintergrund der christlichen Sünden- und Erlösungslehre miteinander in ein verbindliches Gespräch zu bringen versucht. Das Thema Angst und Verzweiflung (Krankheit, Neurose) ist als ein religionspsychologisches Thema in fundamentaltheologischer Absicht zu verstehen, so wie es dementsprechend auch in *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, 1. Bd.: *Dogma, Angst und Symbolismus*⁶ und in dem Buch *Jesus von Nazareth - Befreiung zum Frieden* in dem Abschnitt: Die Urgeschichte des Menschen und der biblische Mythos vom »Sündenfall«⁷ abgehandelt worden ist; die knappe Darstellung des Modells, das dort skizziert wird, erlaubt es immerhin, ein Stück weit die Sprengmethode kennenzulernen, mit der die bürgerliche Gefangenschaft der kirchlichen Moralthologie sich aufbrechen läßt.

Ein Dauerindiz für den Mißstand, ja, für die Unaufrichtigkeit des überkommenen Typs von kirchengebundener Morallehre wird am Umgang mit der Dimension des *Tragischen* im menschlichen Leben deutlich. Da die Welt als »erlöst« zu gelten hat, steht die kirchliche Moralthologie in der Pflicht, das *Tragische und das Christliche* schlechterdings als Unvereinbarkeiten einander gegenüberzustellen. Ein tragisches Lebensgefühl kann demnach nur für »heidnisch« gelten. Notwendigerweise geht aus dieser erzwungenen Realitätsverleugnung eine eigentümliche Dialektik hervor: Einerseits muß eine solche Theologie die Menschen unter dem Druck göttlicher Gebote zu Handlungen und Verhaltensweisen zwingen, die sie beim besten Willen nicht einhalten können; andererseits muß dieselbe Moralthologie ihnen Handlungen als Pflicht vorschreiben, die in Wirklichkeit einem schweren Verstoß gegen die Menschlichkeit gleichkommen. Ein vierzehnjähriges Mädchen zum Beispiel, das im Krieg vergewaltigt wurde, darf nach diesen Vorstellungen eine Abtreibung gar nicht erst erwägen, ein 18-jähriger Junge hingegen hat im Falle eines »gerechten Krieges« durchaus kein Recht, den Wehrdienst zu verweigern. Die Tragik einer solchen offi-

ziösen Leugnung des Tragischen liegt darin, daß sie immer wieder ungeheuerliche Verbote erlassen und ständige Rechtfertigungen des Ungeheuerlichen in Kauf nehmen muß. Statt sich an die Seite der betroffenen Menschen zu stellen und den oft riskanten Rückweg zur Selbstfindung und Freiheit mit ihnen zu gehen, redet hier ein kirchliches »Lehramt« in erhabener Eindeutigkeit von einer Erlösung, die es nicht erarbeitet, sondern nur magisch besetzt und bloß deklamatorisch verwaltet, – ein Mißverständnis seiner selbst wie der Menschen, das anstelle der gesuchten Hilfe nur die ausgesuchtesten Verwirrungen und Gewissenszwänge bereithalten kann.

Im *privaten* Raum ist es vor allem das Institut der Ehe, in dem die staatliche und kirchliche Gesetzgebung ihren moralischen Anspruch am strengsten geltend macht, – der Staat, weil er an der Regelung stabiler Einkünfte interessiert ist, die Kirche, weil sie die Selbstreproduktion ihrer Macht in den Köpfen der Menschen durch das Generationenverhältnis, statt durch persönliche Erfahrung, zu sichern sucht. Doch schon die Ausblendung des Unbewußten in der menschlichen Seele, schon die Reduktion des Menschen auf Verstand und Willen, schon die Ignorierung all der psychodynamischen Konflikte im Gefühlshaushalt von Menschen setzt die kirchliche Moraltheologie außerstande, die Liebenden und Liebesuchenden in ihren Schwierigkeiten zu begreifen, geschweige denn, ihnen zu helfen. In dem Artikel *Von Übertragung und Wiederholungszwang oder: Liebe zwischen Glückseligkeit und Unglück* wird es genügen, nur einmal die einfachsten Gründe aufzuzeigen, aus denen heraus Menschen, die einander aufrichtig zugetan sind und für moralisch integre Charaktere gelten dürfen, miteinander nicht länger mehr leben können, – und es wird die Ungerechtigkeit deutlich, mit welcher das Lehramt insbesondere der katholischen Kirche das persönliche Unglück von – oft nach langem Ringen – Gescheiterten mit Redereien von Libertinismus, Sexismus und Hedonismus quittiert. »Fleischeslust« ist eben das einzige, was zur Erklärung menschlicher Not schon dem klerikalen Beichtvater bei *Ödön von Horváth* einfallen durfte. Die oft verzweifelte Suche nach einem Vater, den es nie gab, nach einer Mutter, die überbelastet oder überfordert war, als es drauf ankam, verlangt geradewegs nach einer religiösen Antwort. Auf das Scheitern der Liebe antwortet hilfreich einzig eine größere Liebe.

Es kann sein, daß Menschen charakterbedingt von einander wie hypnotisiert sind: endlich begegnen sie dem Menschen ihres Lebens, endlich

finden sie in dem anderen jene Persönlichkeit, nach der sie immer schon gesucht hatten, weil in ihr alles das sich ergänzen und festigen könnte, was einem selbst so sehr fehlte. Der Artikel *Gegensätze ziehen sich an oder: Von der Gefahr, die Feigen bei den Disteln zu suchen* beschreibt die Hoffnungen und Enttäuschungen, die Chancen und Risiken solcher Beziehungen. Niemand von außen, wohlgemerkt, und nicht einmal die Betreffenden selbst können wissen, was aus ihnen wird. Es gibt keine Garantie für die Zukunft. Wie aber kann »moraltheologisch« von Schuld und Versagen die Rede sein, wo das Wagnis der Liebe zwei Menschen in der Bindungsenergie ihrer Persönlichkeit zueinander führt ohne Gewähr für Gelingen und Scheitern? Wie kann es recht sein, ja, wie konnte es jemals Recht werden, daß speziell die römische Kirche Menschen, die sich auf Grund der Unverträglichkeit ihrer Charaktere haben scheiden lassen (müssen), vom Empfang des Altarsakramentes, vom Abendmahl, ausschließt und sie zwingt, sich solange von der Einladung Jesu gerade an die Verlorenen an den *einen* Tisch des Messias getrennt zu fühlen, als der Ehepartner aus erster Ehe (noch) nicht gestorben ist? Kann wirklich der baldige Exitus des »Ex« eine »christliche« Hoffnung bilden, nur um mit den sonderlichen Gesetzen der Kirche Roms zurechtzukommen?

Längst wissen auch Theologen und Bischöfe, daß der moralische Zustand der römischen Kirche in diesen Fragen sich nicht mehr halten läßt. Vor rund einem Dutzend Jahren traten die Bischöfe Saier (Freiburg), Spital (Trier) und Lehmann (Mainz, inzwischen Kardinal und langjähriger Vorsitzender der deutschen Bischofskonferenz) gemeinsam an die Öffentlichkeit, um den seelsorglichen Engpaß im Umgang mit den Geschiedenen (das sind immerhin 30-40 Prozent aller Ehen!) ein Stück weit zu öffnen, – vergebens. Das unfehlbare Lehramt der vatikanischen Zentrale wußte und verfügte es anders. Seither ist schon die Diskussion über solche (und viele andere) Fragen unter Eid den Inhabern auf den Lehrstühlen der katholischen Theologie untersagt. Wie, fragt man sich, soll die Freiheit des Gewissens sich erzeugen lassen mit so viel Gewissenszwang, bei so viel Loyalitätsgehorsam selbst in den höchsten Kreisen anstelle von Wahrheitsliebe aus Menschenliebe? Wer sich in einer katholischen Ehe verheiratet, ist durch das Sakrament lebenslänglich gebunden, und er ist schuldig zu sprechen, wenn er sich aus anderen Gründen als denen, die vom Legalismus und Formalismus des Kirchenrechts definiert sind, scheiden läßt. Und diese

Schuld besteht auf immer; sie kann nur enden mit dem Lebensende des Lebenspartners. Solch eine Lehre soll göttlich, soll menschlich sein?

Doch angenommen selbst, ein wirklich schuldhaftes Verhalten (Lüge, Ehebruch, chronische Untreue) oder auch ein grob gewalttätiges asoziales Verhalten (bedingt durch Jähzorn, Sadismus, Alkoholismus u. a.) auf seiten eines Ehepartners hätte den Bestand einer Ehe in Frage gestellt; läßt sich dann ein Wandel zum Besseren auf der einen Seite, läßt sich die Bereitschaft und Fähigkeit zur Vergebung und zu einem Neuanfang auf der anderen Seite einfach diktieren und als Pflicht anmahnen? Kann man zum Beispiel einer Frau, die von ihrem Mann geschlagen oder vergewaltigt wurde, im Namen Gottes auf immer verbieten, in einer neuen Beziehung Trost und Glück zu suchen? Alles im wirklichen Leben ist komplizierter, aber auch kreativer, als es die vereinfachte Schwarz-Weiß-Malerei der römischen Moralthologie wahrhaben möchte. *Schuld, die trennt oder: Vergeben kann nur der Reifende* lautet der Artikel, der sich mit dieser Thematik beschäftigt.

Doch wenn es schon um Verstöße gegen das Vertrauen geht, von dem jede partnerschaftliche Beziehung lebt, stellt sich um so mehr die Frage, wie Menschen zur Wahrheit über sich selbst beziehungsweise zur Wahrfähigkeit der Lebensführung imstande sein sollen, wo sie von allen Seiten dem Anpassungsdruck der widersprüchlichsten Rollenerwartungen ausgesetzt sind und oft genug schon seit Kindertagen ihr Ich haben verbiegen und verlügen müssen. Verzweiflung, meinte *Kierkegaard*, bestehe darin, nicht sein zu wollen, was man ist, oder sein zu wollen, was man nicht ist. Wenn es so steht, ist jede seelische Erkrankung eine Form von Uneigentlichkeit, von Nicht-Identität, von Doppelbödigkeit – von »Lüge«. Wieder ist es sinnlos, diesen Zustand einfach wegverbieten zu wollen. In dem Essay *Ein Plädoyer für die Lüge oder: Vom Unvermögen zur Wahrheit* wird erst einmal ein Raum geöffnet, an dem die Brechungen und Uneinheitlichkeiten der Persönlichkeit wenigstens zugelassen werden. Daneben gibt es viele Situationen, in denen die Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu sagen womöglich nicht zu verantworten ist. Wie läßt sich in solchen Fällen herausfinden, was eigentlich stimmt, und wo finden sich Menschen, die »stimmig« und stabil genug sind, die Wahrheit zu vertragen?

Besonders quälend muß die vereinfachende Betrachtung der tradierten Moralthologie in denjenigen Situationen wirken, in denen der Wunsch nach dem Tod mächtiger wird als der Wille zum Leben. Als

sündhafte Eigenmächtigkeit gilt es bis heute in der Moraltheologie, wenn Menschen selber entscheiden möchten, wann ihr Leben endet. Inzwischen haben die Niederlande ein vorsichtig formuliertes Euthanasiegesetz erlassen, das dem zweimal bei gesunder Entscheidungsfähigkeit geäußerten Wunsch eines unheilbar Kranken, sterben zu dürfen, in der Weise nachkommt, daß es Ärzten erlaubt, aktive Sterbehilfe zu leisten. Überall in Europa, Asien und Lateinamerika, wo die Kirche Roms mit ihren rund 1 Mrd. Mitgliedern mächtig genug ist, versucht sie mit Erfolg, ähnliche Gesetzesnovellierungen zu verhindern. Umsonst, daß vor etwa sechs Jahren der Tübinger Theologe *Hans Küng* und der dortige Dozent für Rhetorik, *Walter Jens*, sich zusammentaten, um in aussichtslosen Lagen dem Recht des Einzelnen auf seinen eigenen Tod das Wort zu reden. Der Aufsatz *Vom Problem des Selbstmords oder: Von einer letzten Gnade der Natur* bietet eine breite Basis, die überfällige, doch stets verweigerte Diskussion dieser Frage über das Ende des Lebens endlich zu beginnen.

Überhaupt verfolgten alle der hier neu verlegten Artikel einmal das Ziel, die kirchengebundene Moraltheologie in ein hilfreiches Mittel zur Erlösung von Menschen in Angst, Schuld und Verzweiflung umzugestalten. Damals, in der »Halbzeit« zwischen dem sogenannten 2. Vatikanischen Konzil Anfang der 60er Jahre mit seiner euphorischen Aufbruchstimmung und der heutigen beinahe abgeschlossenen Restaurationsphase aus (kirchen)politischem Machtausbau und geistiger Erstarrung, erschien es noch als sinnvoll, die verfaßte kirchliche Institution, gestützt auf die Botschaft der Bibel von der Erlösung (Mk 1,15) und in Anbetracht der dringlichen Not der Menschen, als Raum seelsorglicher Praxis ins Therapeutische, Befreiende, Heilende umzugestalten. Unter den gegebenen Umständen ist aus der Erinnerung der Kirche an die Mündigkeit der Gläubigen damals ein unbedingter Appell an die Menschen geworden, nicht länger ihr Leben im Wartesaal der Geschichte zu versitzen und weiter auf irgendeine Änderung der Kirche zu hoffen, die ihnen ein eigenes Leben erlauben müßte. Niemand kann damit rechnen, daß in 10, 50, 100 oder 500 Jahren irgend ein Kardinalskollegium auch seinerseits zu der Einsicht gelangt, man könne auf Angst nicht mit Dogmatismus antworten, auf Liebeszerstörung nicht mit Dirigismus, auf Verzweiflung nicht mit Paragrafenordnung; und selbst wenn dies so wäre, angenommen sogar, die Kirche von Rom »entschuldigte« sich, so wie heutigentags für die Ver-

brechen der Inquisition, der Religionskriege, der Hexenverbrennungen und der Zwangsmissionierung, eines fernen Tages auch für die Unterdrückung der Sexualität, für die systematische Neurotisierung ganzer Generationen, für die Strangulation des Lyrischsten in der Seele der Menschen: der Liebe, – was denn hätte ein Mann, eine Frau heute davon, angesichts der Entscheidung, die sie im Augenblick jetzt über sich selbst, über ihre Ehe, über ihr Leben zu treffen haben?

Seit Kindertagen war es mir am Heiligen Abend nicht ganz geheuer. Da sangen die Engel über den Fluren von Bethlehem in katholischer Übersetzung: »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen, die guten Willens sind.« (Lk 2,14) Wußte ich denn, ob ich »guten Willens« war? Sollte die Verkündigung des Heils wirklich nichts anderes sein als die Versicherung, es liege letztlich an den Menschen selbst, was aus ihnen werde? Später las ich in der protestantischen Bibel die Wendung: »und Friede auf Erden bei den Menschen seines (sc. Gottes, d.V.) Wohlgefallens.« Diese Auffassung entspricht aufs Wort der Gnadenlehre *Luthers* und *Calvins*; was aber wird aus all den Menschen, die in ihrem Unheil dahinsiechen, – warum sind sie anscheinend nicht »Gottes Wohlgefallens«? Wollten die Engel wirklich die vollkommene Absolutheit der göttlichen Gnadenwahl (der Prädestination, der Vorherbestimmung zum Heil, und der Reprobation, der Vorherbestimmung zu ewiger Verdammnis) lehren? Wohl nicht. Es hat eine Weile gedauert, bis mir die Deutung kam, so hätten die Engel gesagt: »Ehre ist Gott in der Höhe, wenn Menschen finden zum Frieden, indem sie es lernen, an Gottes Güte zu glauben.«

Solchen Glauben jedenfalls, so gut es geht, zu fördern, ist das Ziel der nachstehenden Artikel: – sie wollen »Lebenshilfe« im besten Sinne sein. In ihrem Anliegen wie in ihrem Inhalt erscheinen sie mir, wie die Dinge derzeit stehen, aktueller denn je, und so danke ich dem Patmos-Verlag für diese auszugsweise Neuauflage jener drei Bände, die einmal hießen: *Psychoanalyse und Moralthologie* und die auch damals schon hätten heißen können: »Wege der Erlösung« oder aber, wie sie jetzt heißen: *Wege und Umwege der Liebe* (Gottes und der Menschen).

24. Dezember 2004

