

Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie

Peter Fonk, Passau

Teil I: Narziß statt Prometheus. Eine tiefenpsychologische Auskunft
über den Menschen an der Epochenschwelle

„Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest
wie ein Gutsherr aus seinem Schloß.

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich spräche mit meinen Bewachern
frei und freundlich und klar,
als hätte i c h zu gebieten.

Wer bin ich? Sie sagen mir auch
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer, der Siegen gewohnt ist.

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle,
hungernd nach Farben, nach Blumen, nach Vogelstimmen,
dürstend nach guten Worten, nach menschlicher Nähe,
zitternd vor Zorn über Willkür und kleinlichste Kränkung,
umgetrieben vom Warten auf große Dinge,
ohnmächtig bangend um Freunde in endloser Ferne,
müde und leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen,
matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?

Wer bin ich? Der oder jener?
Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?
Bin ich beides zugleich? Vor Menschen ein Heuchler
und vor mir selbst ein wehleidiger Schwächling?

Oder gleicht, was in mir noch ist, dem geschlagenen Heer,
das in Unordnung weicht vor dem schon gewonnenen Sieg?...“¹

Dieses Gedicht stammt von Dietrich Bonhoeffer. Er hat es geschrieben am 16. Juli 1944 während seiner Haft in der Militärabteilung des Gefängnisses Berlin-Tegel.

Die Frage „Wer bin ich?“ stellt sich notwendig und drängend, sobald der Mensch sich *als* Mensch begreift, sobald er sich seiner Einmaligkeit und Unvertretbarkeit bewußt wird, aber auch der quälenden Möglichkeit offener Daseinsentwürfe, die ihm das festgelegte Instinktverhalten des Tieres bisweilen wie ein Relikt des verlorenen Paradieses erscheinen lassen.

Mit der Frage „Wer bin ich?“ will der Fragende nichts weniger in Erfahrung bringen als dies, *was* ihn *als* Menschen ausmache. Er stellt mithin die Frage nach der Wahrheit des Menschseins. Doch wo kann der Mensch diese Wahrheit finden?

Wenn der Fragende dazu entschlossen ist, mittels der Wissenschaft Aufklärung über sich selbst zu bekommen, sind gegenwärtig oft die Humanwissenschaften die erste Adresse. Der Tiefenpsychologie traut man hier eine besondere Kompetenz zu. Dazu sei – nur in Parenthese – ein Hinweis gestattet, der vor einem möglichen vergrößernden Mißverständnis bewahren soll:

In der Rede von der Tiefenpsychologie verwendet man einen Kollektivsingular, der bei manchem, der nicht vom Fach ist, den irrigen Eindruck erwecken könnte, hier handele es sich um eine verhältnismäßig homogene Disziplin. Das trifft aber nicht zu. Vielmehr handelt es sich um ein schillerndes Konglomerat unterschiedlicher Richtungen und Schulen, die sich bezüglich ihres favorisierten Gegenstandsbereichs ebenso unterscheiden wie hinsichtlich ihrer Methoden und Menschenbilder. Nur unter dieser Einschränkung ist es überhaupt legitim, den Sammelbegriff Tiefenpsychologie zu verwenden.

Ist nun aber jene Wahrheit, die die Tiefenpsychologie dem Menschen über sich aufschlüsselt, identisch mit jener existentiellen Wahrheit, nach der Bonhoeffer so drängend fragt? Lassen wir diese Frage ruhig einmal unentschieden stehen. Es läßt sich jedenfalls nicht bestreiten, daß die anthropologische Wahrheit, welche die Tiefenpsychologie zutage fördert, für die Betroffenen desillusionierend sein kann.

Genau dieses Problem spricht *Freud* in seinen „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ an. Aus seiner Sicht sind es drei große Kränkungen, welche die naive Eigenliebe der Menschheit im Laufe der

¹ Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. München 1970, 381f.

Zeiten von der Wissenschaft erdulden mußte: „Die erste, als sie erfuhr, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich an den Namen Kopernikus... Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unverteilbarkeit seiner animalischen Natur verwies... Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht.“²

C. G. Jung, der zweite Pionier auf dem Gebiet der Tiefenpsychologie, galt für einige Zeit als Meisterschüler Freuds und als Kronprinz der psychoanalytischen Bewegung.³ Tiefgreifende persönliche und theoretische Differenzen führten jedoch schon nach wenigen Jahren zu einem unheilbaren Bruch. Zwar teilte er auch später mit Freud die Überzeugung, daß unsere bewußte und persönliche Psyche auf dem breiten Fundament des Unbewußten aufruhe.

Doch über die Inhalte des Unbewußten bestanden völlig unterschiedliche Auffassungen. In der Anschauung Freuds liegen die Inhalte des Unbewußten in infantilen Wünschen, die ihres inkompatiblen Charakters wegen aus der Sphäre des Bewußten verdrängt wurden. Diese Verdrängung ist ein lebenslanger Prozeß, der in der frühen Kindheit, zunächst bedingt durch elterliche Verbote und Gebote, einsetzt und das ganze Leben hindurch anhält. Die Aufgabe der Analyse besteht folglich darin, die Verdrängungen aufzuheben, indem verdrängte Wünsche bewußt gemacht werden.

Jung hingegen ging davon aus, daß der größere Teil des Unbewußten von archaischen Inhalten besetzt sei. Diese sind nicht persönlicher, sondern kollektiver Natur. Oder, in einer pointierten Formulierung: Die Mythen der Steinzeitjäger sind heute noch lebendig in den verschütteten Phantasien und in den Träumen selbst eines spätkapitalistischen Großindustriellen. Diese Mythen aber bzw. die in ihnen handelnden Götter und Helden sind im Grunde nichts anderes als Chiffren menschlicher Selbstauslegung.

² S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1940), in: ders., *Gesammelte Werke*. Bd. XI, Frankfurt ⁶1973, 294 f.

³ Vgl. J. Rattner, *Klassiker der Tiefenpsychologie*. München 1990, 68.

Nach Freud bestand die dritte und empfindlichste Kränkung der menschlichen Eigenliebe durch die Tiefenpsychologie in dem Nachweis, das Ich sei nicht einmal Herr im eigenen Hause. Jung formuliert dieselbe Einsicht, mit dem signifikanten Unterschied freilich, daß er diese Grundtatsache menschlicher Existenz aus der griechischen Mythologie herausliest:

Der Mensch erlebt sich nicht notwendig als ein Herakles am Scheidewege, sondern oft eher als ein steuerloses Schiff zwischen Skylla und Charybdis.⁴ Die Konsequenz, die Jung aus dem Theorem vom kollektiven Unbewußten zieht, besagt nichts anderes, als daß die Menschen auch heute noch wie eh und je unbewußt einen Mythos leben: „Mit anderen Worten könnte man sagen, daß gleichsam ein Mythos unbewußt in ihnen lebt, der sie zu bestimmten Formen des Erlebens und Handelns motiviert.“⁵

Vorausgesetzt einmal, man kann sich der Auffassung Jungs anschließen, obwohl sie nach wie vor heftige Kritik gerade aus den Reihen der eigenen Zunft hervorruft⁶, dann stellt sich unvermeidlich die Frage: Welchen Mythos lebt der Mensch heute? Läßt sich, bei aller gebotenen Vorsicht vor Pauschalurteilen, ein Lebensgefühl eruieren, das schon in einem Mythos vorgebildet und personifiziert wurde?

Der Philosoph und Soziologe *Arnold Gehlen* hielt *Prometheus* für die Identifikationsgestalt des Menschen schlechthin.⁷ Prometheus, so berichtet der Mythos, stahl den Göttern das Feuer und brachte es zu den Menschen auf die Erde herab. Insofern ist Prometheus der Prototyp jenes Menschen, der mit Hilfe der Technik seinen Lebensraum auf dieser Erde Stück für Stück ausweitet. Er unterwirft die Natur, die er durch sein technisches Know-how ungemein effizient auszubeuten versteht. Prometheus in seiner höchsten Vollendung wird repräsentiert durch die Menschen in der Aufklärung und Moderne, die Descartes mit einer einprägsamen Formel als „*maîtres et possesseurs de la nature*“⁸ charakterisierte.

Und es beruht wohl kaum auf einer historischen Zufälligkeit, wenn *Hans Urs von Balthasar* die herausragenden Köpfe der Aufklärung und des deutschen Idealismus in einer Gesamtdarstellung behandelt und dabei so ver-

⁴ Vgl. C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, in: ders., *Grundwerke in neun Bdn.* Olten und Freiburg 1984, Bd. 3, 24.

⁵ M. Jacoby, *Individuation und Narzißmus. Psychologie des Selbst bei C. G. Jung und H. Kohut.* München 1985, 17.

⁶ Vgl. J. Rattner, *Klassiker der Tiefenpsychologie.* München 1990, 69: im Urteil der Kritiker, zu denen Rattner auch sich selbst rechnet, stellt das Œuvre Jungs eine Mischung von Seelenkunde, Gnosis und Aberglauben, Philosophie und Naturwissenschaft, kurz: ein konfusees Amalgam von Wissenschaft und Religion dar.

⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Berlin 1940; die Zitation folgt der 12. Aufl., Wiesbaden 1978: vgl. ders., ebd. 32, 50.

⁸ Vgl. R. Descartes, *Discours de la méthode* VI, 2.

schiedene Philosophen und Schriftsteller wie Lessing, Herder, Kant, Schelling, Novalis, Goethe und Hegel, um nur einige zu nennen, unter dem typisierenden Buchtitel „Prometheus“⁹ einer gemeinsamen Kategorie zuordnet.

Aber die Geschichte geht weiter. Der Mythos von Prometheus ist, so will es scheinen, durch einen anderen Mythos abgelöst worden. An die Stelle von Prometheus ist Narziß getreten.

Die älteste Fassung der mythischen Erzählung von Narziß ist uns in Ovids „Metamorphosen“ überliefert. Sie berichtet von dem schönen Jüngling Narzissos, der sich schon als Kind durch begehrenswerte Schönheit auszeichnete. Doch es gab niemanden, zu dem Narziß Gefühle der Zuneigung und der Liebe entwickelt hätte. Als er jedoch im Wasser einer Quelle erstmals sein eigenes Spiegelbild sieht, verliebt er sich in sich selbst. Fortan ist er auf sein Spiegelbild fixiert, kann sich von seinem eigenen Anblick nicht mehr trennen und muß schließlich sterben, da ihn auch der Hunger nicht von der Quelle fortführen kann.

Im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet man als Narzißten „... Menschen, die nur sich selbst bewundern, wobei Personen ihrer Umgebung zu dem einzigen Zweck benötigt werden, dieser Selbstbewunderung ein Echo zu verleihen. Ihnen wird die Rolle des Publikums zugeschoben, welches unablässig zu applaudieren hat, sie werden gleichsam als Spiegel erlebt, der die eigene Großartigkeit zurückstrahlen soll. Bezugspersonen werden rücksichtslos fallengelassen, wenn sie diese Erwartung nicht zur Zufriedenheit erfüllen“.¹⁰

Der narzißtische Mensch zeichnet sich durch sein hemmungsloses Streben nach Glück und Ich-Genuß aus. Er entspricht offensichtlich einem Charakterbild, das seit Mitte der siebziger Jahre zum Gruppentypus geworden ist. Das prometheische Streben nach Glück und Wohlstand wurde in die Sackgasse narzißtischer Selbstbeschäftigung abgedrängt.

Diesen Trend hat nun auch das Hamburger Wochenmagazin DER SPIEGEL in seiner Ausgabe vom 30. Mai 1994 aufgegriffen. Auf dem Titelbild taucht der Mythos von Narziß in zeitgemäßer Reformulierung wieder auf: ein topmodisch gekleideter, perfekt gestyler Yuppie, am Handgelenk die obligate Rolex-Uhr, der andächtig sein eigenes Spiegelbild küßt.

Entspringt es bloß einem Zufall, daß der prunkvolle Spiegel, der dort abgebildet ist, frappierende Ähnlichkeit mit einer Monstranz aufweist? Auf dem Titelbild und in der Kopfzeile springen uns dann die Worte ins Auge: „Jeder für sich und gegen alle. Die Ego-Gesellschaft. Narzißt, Selbstdarsteller, Egoisten – die Deutschen auf dem Weg in die Ich-Gesellschaft.“

⁹ H. U. v. Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg ²1947.

¹⁰ M. Jacoby, ebd., 10.

Und so marschieren sie denn auf zum Defilee:

- Der 32jährige erfolgreiche Anwalt, der seine Freundin, eine Modedesignerin, nur am Wochenende sieht. Darüber ist er ganz froh, weil die lockere Beziehung ihm das Gefühl gibt, nicht festgelegt zu sein. Mit dem Rest der Welt will er nichts zu tun haben, und zum Stichwort „Gesellschaft“ fällt ihm nur „Stehempfang“ ein.
- Oder der 29jährige Kunsthistoriker, der sich am liebsten um sich selbst kümmert und sein Geld als Immobilienmakler verdient. Statt Freundin hat er einen Porsche, politisch ist er Nichtwähler, doch er mag Deutschland, weil es auf den Autobahnen kein Tempolimit gibt.
- Oder die 35jährige Cutterin, der gelegentliche Übernachtungen bei ihrem Freund vollauf genügen. Eine Familie will sie auf keinen Fall gründen. Sie bezeichnet sich als Egoistin, weil – nach ihren eigenen Worten – „...mich weder die anderen noch die Dritte Welt interessieren, sondern nur das, was ich als nächstes tue.“¹¹

Der Soziologe *Ulrich Beck* bezeichnet diese radikale Ichbezogenheit der nachgewachsenen Generation, die ungenierte Hinwendung zur Bedürfnisbefriedigung um fast jeden Preis, als „den Tanz ums goldene Selbst“.¹² Wenn das stimmt, dann hätten all jene unverbesserlichen Narzißten, deren höchste moralische Maxime lautet: „Erst komme ich und dann lange nichts“, uns eine Lektion erteilt, wie das denn geht, was in der Themenstellung dieses Beitrags als Problem formuliert wurde: sich selbst anzunehmen, zu sich selbst ja sagen zu können. Demnach mußte jeder von ihnen die Annahme seiner selbst perfekt vollzogen haben, vor allen Dingen aber auch müheloser, schmerzfreier und ungehemmt hedonistisch im Gegensatz zu all jenen Psychologen, Philosophen und Theologen, die in existentieller und intellektueller Anstrengung versucht haben, diesem Ziel wenigstens näherzukommen. Trifft das aber wirklich zu?

„Der Tanz ums goldene Selbst“, von dem Ulrich Beck spricht, erweist sich in diesem Zusammenhang als höchst aufschlußreiche Formulierung. Faßt man die Analogie zum „Tanz ums goldene Kalb“ im strengen Sinne, dann bezeichnet er im Grunde die *Fehlform* einer Wertschätzung und Verehrung. So wie das kostbare Metall des goldenen Kalbes Menschen blendete und sie vergessen machte, daß die von Menschenhand gefertigte Gottheit nur ein erbärmlicher Götze und damit im Grunde ein Nichts ist, so kann der schrankenlos ausgelebte Ego – Trip leicht darüber hinwegtäuschen, daß er nur die Vorderseite eines weitaus komplizierteren Phänomens sichtbar macht. Konsum, Fitneß, Schönheit und die alleinige Sorge um das eigene Wohl sind

¹¹ Der Spiegel, Nr. 22 / 30.5.94, 58.

¹² ebd., 61.

zwar die wahrnehmbaren Symptome, die auf eine narzißtische Persönlichkeitsstruktur hinweisen, aber sie erfassen nicht das Wesen des Narzißmus selber. Vor allem aber verstellen sie den Blick dafür, daß hinter der schönen Fassade ein Identitätsproblem, verbunden mit einer tiefgehenden Bindungsunfähigkeit, steht.

Mit dem Begriff der narzißtischen Störung ist im Grunde die Unfähigkeit gemeint, die eigenen Bedürfnisse und Wünsche emotional so wahrzunehmen und mit ihnen umzugehen, daß auch die Bedürfnisse des anderen dabei wahrgenommen und anerkannt werden können. Die Schwierigkeit liegt also darin, daß der Betreffende in seinen Lebensbezügen nicht gefühlsmäßig beteiligt zugleich beim Mitmenschen und bei sich selbst sein kann. *Otto F. Kernberg*¹³, der neben *Heinz Kohut*¹⁴ zu den Pionieren der neueren Narzißmusforschung zählt, nennt vier Kriterien der narzißtischen Störung:

Sie äußert sich *erstens* in der Tendenz, den andern zu vereinnahmen und ihn zu funktionalisieren. Anders gesagt: in der Unfähigkeit, den andern als eigenständige Person wahrzunehmen und gelten zu lassen.

Das *zweite* Kriterium hängt mit dem ersten eng zusammen: Der andere wird zu einer Art Satellitenexistenz depraviert, die einzig dem Zweck dient, das eigene, vermeintlich grandiose Selbst wie das Zentrum eines Sonnensystems zu umkreisen und permanent zu bestätigen.

Das *dritte* Kriterium fördert zutage, daß schließlich alles, was den Mitmenschen ausmacht, was er beruflich erreicht, welche politische und religiöse Anschauung er vertritt, generell abgewertet wird. Dahinter steht das Motiv, sich selbst aufzuwerten. Noch schlimmer. Das unausgesprochene Deutungsmuster lautet: *Ich bin nur etwas wert, wenn die anderen weniger wert sind.*

Das *vierte* Kriterium bezeichnet die Unfähigkeit des Ichs, eine echte Abhängigkeit zu entwickeln, indem der Betreffende sich auf eine feste und dauerhafte Bindung einläßt. Jede Beziehung wird nur unter dem Vorbehalt eingegangen, sich jederzeit zurückziehen und den andern fallenlassen zu können.¹⁵

Nun spielen in der Problematik der narzißtischen Persönlichkeit aber auch moralische Motive eine entscheidende Rolle. In der Konfrontation mit schuldhaftem eigenem Versagen zeigt sich nämlich, daß jenes idealisierte Größenselbst des Narzißten nur um den Preis einer unbewußten, nichtsdestoweniger zielgerichteten Selbsttäuschung aufrechterhalten werden kann.

¹³ O. F. Kernberg, *Borderline – Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt a. M. 1983.

¹⁴ H. Kohut, *Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen*. Frankfurt a. M. 1983.

¹⁵ Vgl. A. Schöpf, *Motivation und Einsicht. Die Moralkritik der Psychoanalyse in ihrem Verhältnis zur Ethik*; bisher unveröffentl. Manuskript, mit freundl. Genehmigung des Vf. s. überlassen, 60 f.

Der Narziß wird stets versuchen, sich von Schuld freizuhalten. Das gelingt nur durch stereotype *Schuldverschiebung*: Nicht ich bin schuld, schuld ist immer der andere. Das narzißtische Größenselbst *kann* gar keine Schuld auf sich nehmen, weil der Betreffende dann das Gefühl haben müßte, versagt zu haben und nichts mehr wert zu sein.

Dieser Ausblick in die Struktur der narzißtischen Persönlichkeit – mehr soll es an dieser Stelle gar nicht sein – vermag immerhin den Blick zu öffnen für die Einsicht, daß jenes vermeintlich goldene Selbst, das in der ausklingenden Epoche des spätbürgerlichen Individualismus so konsumträchtig gepflegt und gehätschelt wird, in Wahrheit aus einem höchst brüchigen Material besteht und auf schwachen Füßen ruht.

Teil II: Vom göttlichen Ja zum menschlichen Ja – und umgekehrt.
Moralanthropologische Beiträge zu einer responsorischen Ethik

Schon bei C. G. Jung finden wir die Einsicht, daß im Seelenleben oft die äußersten Gegensätze zusammengespannt sind. Infolge der seelischen Kompensation steht große Demut oft in nächster Nachbarschaft des Hochmutes, und hinter der Überheblichkeit kann man oft die Züge eines ängstlichen Minderwertigkeitsgefühls entdecken.¹⁶

Der Moralthologe Wilhelm Heinen kommt zur gleichen Einsicht: ins Extreme gesteigerte Grundhaltungen stehen immer auf dem Scheitelpunkt. Sie können ebenso gut in ihr dialektisches Gegenteil umschlagen.

Der sachliche Hintergrund bei Heinen liegt in der kritischen Auseinandersetzung mit der von Anders Nygren¹⁷ und Maria Fuerth¹⁸ vertretenen Position. Beide hatten übereinstimmend behauptet, daß Liebe in ihrer höchsten Form, wenn sie diesen Namen wirklich verdiene, beim Menschen ein völliges Absehen von seiner eigenen Person voraussetze. Mit anderen Worten: wahre Liebe zu Gott und zum Nächsten schließe jeden auch nur impliziten Anteil von Selbstliebe aus.

Heinen macht darauf aufmerksam, daß die wahre Liebe im Sinne Nygrens und Fuerths sachlich der Lehre Fénelons von der „amour desintéressé“ entspreche. Bemerkenswerterweise hatte bereits Innozenz XII. in seinem Breve „Cum alias ad apostolatus“ vom 12. März 1699 diese Auffassung als eine psychische Unmöglichkeit und mit der katholischen Lehre unvereinbar zurückgewiesen.¹⁹ Heinen betont deshalb mit Nachdruck: „Der Mensch, der

¹⁶ Vgl. C. G. Jung, ebd., 26.

¹⁷ A. Nygren, *Eros und Agape*. Gütersloh 1930/4.

¹⁸ M. Fuerth, *Caritas und Humanitas*. Stuttgart 1933.

¹⁹ DS 2351–2374.

liebend seine eigene Person nicht mitmeint und implicite mitliebt, der liebt überhaupt nicht, denn Liebe ohne implicite Selbstliebe verdient nicht den Namen; sie verneint sich selbst, ist ein blasses Schemen, keine echte Möglichkeit.“²⁰

Deshalb weist, so folgert Heinen weiter, extremer Altruismus immer auf verdrängten Egoismus hin: „Die ins Absolutistische übersteigerte 'Selbstlosigkeit' kann tiefenpsychologisch als ... Kompensation übermächtiger Ichverhaftung verstanden werden. Es ist ... der Versuch einer Selbstauflösung, der das Gegenteil bewirkt und anzeigt“.²¹

Wenn man diese Einsicht, wie sie uns bei Heinen und Jung begegnet, nun anwendet zur Beurteilung eines exzeptiven Narzißmus, so fördert dies ein zunächst überraschendes Ergebnis zutage: Hinter dem vordergründigen Kult um Schönheit, Fitness, Konsum und Unabhängigkeit verbirgt sich weder echte (Selbst-) liebe noch echte Selbstbejahung, sondern deren Zerrform. Echte Liebe, so hebt Wilhelm Heinen hervor, liebt nicht etwas am Menschen, beispielsweise seine Schönheit, seinen Charme, seinen Erfolg, auch nicht nur seine Güte und Hilfsbereitschaft; „...vielmehr bezieht sie sich auf den andern selbst, auf seine konkrete Person. Sie liebt ihn nicht, weil er gut oder angenehm ist, sondern weil er ... er selbst ist“.²²

Gerade dazu aber ist der Narziß nicht fähig. Er liebt an sich eben nur das, was ihn in den Augen der anderen grandios erscheinen läßt; er liebt sich als den, der er in den Augen der anderen sein möchte. Hingegen will er die dunkle Seite seiner Persönlichkeit, die Summe aller negativen Eigenschaften, das, was C. G. Jung als „Schatten“ eines jeden Menschen definierte²³, absolut nicht wahrhaben.

Mit anderen Worten: das typische Merkmal und zugleich unbewältigte Problem des narzißtischen Menschen besteht darin, daß er sich selbst im Grunde nicht annehmen kann.

Woher dieses grundlegende Unvermögen rühren könnte, wird verständlicher, wenn man das familiäre Milieu untersucht, in dem eine typische narzißtische Persönlichkeit herangebildet wurde. Sehr häufig stößt man dabei auf kaltherzige Eltern mit einem gewissen Zug von Härte, Indifferenz und verdeckter, mürrischer Aggression. Kernberg hebt hervor, daß narzißtische Menschen häufig innerhalb ihrer Herkunftsfamilie eine Schlüsselposition innehatten. Oft waren sie einziges Kind in der Familie, oder einziges überdurchschnittlich begabtes Kind oder dasjenige, von dem man erwartete, daß es die ehrgeizigen Ambitionen der Eltern erfüllen werde. Kurz: Sie stammen

²⁰ W. Heinen, *Fehlformen des Liebestrebens*. Freiburg 1954, 19.

²¹ ebd., 20.

²² ebd., 24.

²³ Vgl. C. G. Jung, GW 16, § 470.

sehr oft aus Familien, in denen ihnen die Rolle des Genies, des Besonderen – in welcher Form auch immer – aufgezwungen wurde. Sie standen dabei in der Gefahr, zwischen erdrückenden Erwartungen und den Neidgefühlen der anderen aufgerieben zu werden.²⁴

Die Psychologie der narzißtischen Persönlichkeit läßt schon vermuten, wo die Wurzel ihres Identitäts- und somit Existenzproblems liegt: Ihnen fehlt die vorgängige und primäre Erfahrung, bedingungslos angenommen zu sein, so wie sie sind. Die Erfahrung, angenommen zu sein, wurde ihnen nur in Form einer pathologischen Verzerrung zuteil: Ich bin angenommen, wenn ich so bin, wie die andern mich haben wollen.

Das heißt im Grunde nichts anderes, als daß ich eigentlich gerade nicht angenommen bin. Es bedeutet in der Konsequenz, sich selbst nur durch den Aufbau einer permanenten Lebenslüge bejahen zu können. Die Annahme seiner selbst bedeutet aber im eigentlichen Sinne, sich auch zur dunklen Seite seiner Persönlichkeit, zu seinen Grenzen, zu seiner Schuld zu bekennen. Sich selbst annehmen heißt nach einem Wort Romano Guardinis, ein Ja-Sagen zu der Grundtatsache meiner Existenz, „... daß ich der bin, der ich eben bin“.²⁵ Dieses Wort entstammt einer kleinen Schrift Guardinis, die im Urteil Eugen Bisers zugleich eine seiner kostbarsten ist.²⁶ Sie trägt den bezeichnenden Titel „Die Annahme seiner selbst“.

Guardini weiß auf die Frage Bonhoeffers „Wer bin ich?“ nur diese eine Antwort. „Ich kann nicht erklären, wie ich selbst bin; ich kann nicht verstehen, warum ich so oder so sein muß; ich kann meine Existenz nicht in irgendeine naturhafte oder geschichtliche Gesetzmäßigkeit auflösen, denn sie ist keine Notwendigkeit, sondern eine Tatsache. Zugleich aber die für mich entscheidende, die Tatsache einfachhin. Sie ist, und könnte auch nicht sein. Und doch bestimmt sie vom Innersten her mein ganzes Dasein. Das alles heißt: Ich kann mich selbst nicht erklären, noch mich beweisen, sondern ich muß mich annehmen. Und die Klarheit und Tapferkeit dieser Annahme bildet die Grundlage alles Existierens.“²⁷

Guardini benennt an dieser Stelle eine Erkenntnisgrenze philosophischer Reflexion. Aber er philosophiert als Theologe, als gläubiger Christ. Als Theologe definiert er auch das Selbstverständnis und die Aufgabenstellung der Ethik: „Wesensgerechte Ethik ruht auf der Einsicht, was der Mensch ist, und wie er ist, was er ist“.²⁸ Demnach müßte die Frage nach der Wahrheit

²⁴ Vgl. O. F. Kernberg, ebd., 270 f.

²⁵ R. Guardini, *Die Annahme seiner selbst*. Würzburg ³1962, 5.

²⁶ Vgl. E. Biser, *Sich selbst annehmen: Die Tugend der Zustimmung*, in: N. Kutschki (Hg.), *Kardinaltugenden. Alte Lebensmaximen neu gesehen*. Würzburg 1993, 89 f.

²⁷ R. Guardini, ebd., 16.

²⁸ ders., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*. 2 Bde. Mainz, Paderborn 1993, Bd. 2, 1088.

des Menschen, bei der unsere Überlegungen ihren Ausgang nahmen, eigentlich der Ethik zugewiesen werden. Dort, in der Ethik, unter der Gardini selbstredend eine theologische versteht, könnte sie ihr angestammtes Heimatrecht beanspruchen.

Tatsächlich aber wird der theologischen Ethik, mithin der Moralthologie, gerade diese Kompetenz oft genug abgesprochen. Einer ihrer derzeit schärfsten Kritiker kommt sogar aus den eigenen Reihen. Die Rede ist von dem Theologen und Psychotherapeuten Eugen Drewermann. Seinem eigenen Verständnis zufolge nimmt er wohl eine Art Rollentausch vor, wenn er die Moral, insbesondere in ihrer kirchlich gelehrten und verkündeten Form, als krankmachende, als neurotisierende Daueranklägerin des Menschen überführt und sie im Gegenzug gleichsam auf die Anklagebank zitiert. Ihr besonderes Profil gewinnt Drewermanns Argumentation, indem sie die lebensbejahenden, menschenfreundlichen Grundzüge der Psychotherapie gegen die angeblich nekrophilen und menschenverachtenden Tendenzen ins Feld führt, welche seiner Meinung nach sowohl das Wesen des faktisch existierenden Christentums wie der christlichen Moral ausmachen. Diese beiden Begriffe – Christentum und christliche Moral – werden übrigens bei Drewermann praktisch als austauschbare Synonyme behandelt.

Nach Drewermanns Auskunft hat inzwischen aber die Psychotherapie den Auftrag übernommen, den das Christentum verleugnet und vergessen hat. Sie führt den Menschen dahin, „... sich selber ... für wichtig genug zu nehmen; sie bestätigt ihn in der Berechtigung, sich selbst, seiner Persönlichkeit ein Recht zum Leben zu geben“.²⁹

Doch eigentlich hätte die Aufgabe der Religion darin bestanden, den Menschen zum Ursprungsort seines Vertrauens zurückzuführen. Dazu gehört „... daß die Frage des Ethischen: Was muß ich tun, vollkommen zurückzutreten hat hinter der Frage: Wer bist du; was ist deine Geschichte; wessen bedarfst du; wohin willst du? Und dies, was der andere ist, gilt es vorbehaltlos zu akzeptieren, so gütig und mit so weisem Herzen, wie in dem Wort der Bergpredigt Gott seine Sonne unterschiedslos aufgehen läßt über Gute und Böse“.³⁰ Diese große Chance aber hat das Christentum, so führt Drewermann seine Kritik fort, bis auf weiteres erst einmal verspielt. Statt dessen habe man sich dazu verurteilt, „... aus der Theologie eine Art moralischen Tribunals zu machen, bei dem das eigene Unvermögen, den Menschen tiefer zu verstehen, bereits schon mit der Anklage und dem Schuldspruch über den ‚Sünder‘ zusammenfällt. Aus der Botschaft der Erlösung macht man damit selber eine Doktrin der Selbstentfremdung und der Unfreiheit, die der

²⁹ E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moralthologie*. 3 Bde. Mainz 1982–84, Bd. I, 95.

³⁰ ebd., 174.

Verankerung des Gottesbildes in einem drakonischen Überich geradewegs bedarf, um sich durch Angst und Schuldgefühle noch am Leben zu erhalten“.³¹

Ein solches Urteil klingt vernichtend. Ist es aber auch berechtigt? Historisch gesehen, fließen hier zwei Quellströme zusammen. Die eine Quelle des Ressentiments liegt bei den Psychoanalytikern der ersten Stunde, natürlich auch beim Gründervater Freud. Es ist dieses Freudsche Mißtrauen gegen jedwede Form von Ethik – zumindest wie er es theoretisch formulierte –, das bei Drewermann wieder durchbricht.

Die zweite Quelle entspringt aus einer Entwicklung der Moraltheologie selbst, die dazu führte, daß man diese faktisch als kasuistisch konzipierte Sünden- und Beichtstuhl-moral verstand.³² Diese Form aber darf man heutzutage getrost als überlebtes Paradigma bezeichnen.

Aber Vorurteile sind zäh; und die Moraltheologie wird wohl noch geraume Zeit gegen die Meinung anzukämpfen haben, die selbst unter akademisch ausgebildeten Nichttheologen nach wie vor kolportiert wird: Sie sei nichts anderes als jene normative Sexualmoral, deren Hauptanliegen Dietmar Mieth mit beißendem Spott in der Frage zusammenfaßt: „Was darf ich wann und wo mit wem wie oft?“³³

Um der intellektuellen Redlichkeit willen muß man deshalb Drewermann kritisch entgegnen, er mobilisiere gleichsam die schwere Artillerie zum Feldzug gegen einen Popanz von Moraltheologie, den es so nicht gibt.

Zieht man vergleichsweise einmal das Verständnis von Moraltheologie hinzu, wie es ein führender Kopf seines Fachs wie Klaus Demmer entwickelt, möchte man fast den Eindruck gewinnen, Drewermann renne gegen offene Türen. Sittliche Normen, die Drewermann offenbar für das absolute Prae der christlichen Moral hält, sind nach Demmer trotz ihrer Bedeutung erst ein nachgeordnetes Zweites. „Sittliche Normen“, so schreibt er, „sind von einem unausgesprochenen Interpretationsrahmen umgeben, der ihnen wie ein Lichthof folgt. Er stammt aus dem Selbstverständnis des Menschen, das sich aus Zielvorstellungen gegliederten und sinnvollen Lebens zusammensetzt“.³⁴

Wenige Sätze später folgt dann jene entscheidende Bestimmung, aus der ein Doppeltes hervorgeht. Zum einen nimmt sie dem Ressentiment einen Großteil seiner Schärfe, indem sie es als historisches Vorkommnis relati-

³¹ ebd., 175.

³² Allerdings findet ein Kenner der Kasuistik wie Klaus Demmer zu einem vorsichtigeren und ausgewogeneren Urteil. Insofern kann man sogar von einer behutsamen Rehabilitierung der Kasuistik in der gegenwärtigen Moraltheologie sprechen; vgl. K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*. Freiburg (Schw.) 1989, 136–141.

³³ D. Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*. Düsseldorf 1984, 54.

³⁴ K. Demmer, *Die Wahrheit leben*. Freiburg, Basel, Wien 1991, 10.

viert. Zum andern läßt sie erkennen, weshalb die Frage Bonhoeffers in die theologische Ethik gehört. Das, was Guardini richtungsweisend schon andeutete, entfaltet Demmer zur fundamentalen inhaltlichen Bestimmung von Moralthologie: „Vor der Frage: Was muß ich tun? steht jene grundlegendere: Was kann ich sein? In ihr ist ein Selbstverständnis am Werk, das sittliche Wahrheit als Verheißung von Daseinsmöglichkeiten versteht. Moral ist keine niederdrückende Last, sondern Handlungsermächtigung, die zu je größerer Freiheit führt.“³⁵

Ein Blick in die Geschichte der Moralthologie lehrt, daß diese Frage nicht erst von Demmer als zentral entdeckt wurde. Die Tradition der psychologisch orientierten Moralanthropologie hat sich an ihr entzündet. Sie wird repräsentiert durch Moralthologen wie Ignaz Klug³⁶, Theodor Müncker³⁷ und den bereits erwähnten Wilhelm Heinen³⁸. Ihre Arbeiten zeigen, daß die Frontstellung Moralthologie versus Tiefenpsychologie keineswegs zwingend ist. Im Gegenteil. Das Beispiel dieses anthropologisch ausgerichteten Zweigs innerhalb der Moralthologie liefert einen historischen Beleg für die Definition Demmers, Moralthologie schlage die Brücke zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Einsicht und Erfahrung. So sei sie einer Drehscheibe vergleichbar, die für jede Art existentieller und denkerischer Herausforderung zugänglich bleibe.³⁹ Von ihrem Ursprung her sei sie eine integrierende Wissenschaft, der jede Form des Rigorismus fremd ist, weil ihr eine Verantwortung für das Lebbarere auflaste. Moralthologie, so sagt Demmer, ist kein gelehrtes Glasperlenspiel. Ihre vornehmste Aufgabe besteht darin, Lebenshilfe zu leisten. Der therapeutische Impetus moralthologischer Reflexion ist unverwechselbar.⁴⁰

Stellt man die verschiedenen Definitionen Demmers von Moralthologie unter einem systematischen Gesichtspunkt zusammen, ergeben sich m. E. vier grundlegende Kriterien:

1. Die Frage nach dem Seinkönnen bzw. Seindürfen des Menschen liegt der Frage nach dem Seinsollen gnoseologisch und biographisch immer schon voraus.
2. Die Moralthologie schlägt die Brücke zu den empirischen Wissenschaften vom Menschen.
3. Die Moralthologie ist nicht nachträgliche theologische Reflexion über Ethik, sondern gleichursprünglich erfahrungsbezogene Wissenschaft wie

³⁵ ebd., 11.

³⁶ I. Klug, *Die Tiefen der Seele*. Paderborn 1936.

³⁷ Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1953.

³⁸ W. Heinen, *Fehlformen des Liebestrebens*. Freiburg 1954.

³⁹ Vgl. K. Demmer, *Moralthologische Methodenlehre...* 11.

⁴⁰ ebd., 12.

Glaubenswissenschaft, da sie immer schon die Transzendenzenverwiesenheit menschlicher Existenz zu ihrer Voraussetzung erhebt.

4. Die Moralthologie ist integrierende Wissenschaft, da sie die immanente Weltwirklichkeit des Menschen in ihrer Transzendenzenverwiesenheit moralisch aufzuschlüsseln sucht.⁴¹

Wo aber kann der Moralthologe, der aus dem Glauben Lebenshilfe leistet, einen kompetenten Gesprächspartner finden? Wo bietet sich ein Vertreter empirisch orientierter Humanwissenschaft an, der zugleich offen ist für die Voraussetzung, das Identitätsproblem des Menschen im Rahmen der o.g. vier Kriterien zu behandeln?

Einen adäquaten Zugang zum Problem bietet m. E. das Entwicklungskonzept E. H. Eriksons. Zum einen, weil er sein Konzept zwischen den beiden Eckdaten Identitätsfindung und Integrität behandelt. Integrität bedeutet dabei nichts anderes als die von uns thematisierte Annahme seiner selbst. Zum anderen, weil er den Weg von der Identitätsfindung bis zur Aussöhnung mit der eigenen Lebensgeschichte sehr griffig und detailliert für die verschiedenen Lebensphasen beschreibt.

Erikson teilt die Entwicklungen, die jeder Mensch im Verlauf seines Lebens durchmacht, in acht Stufen ein.⁴² Sie sollen hier nicht im einzelnen besprochen, sondern nur so weit vorgestellt werden, wie sie für unser Thema unmittelbar relevant sind.

Auf der ersten Stufe – Urvertrauen gegen Urmißtrauen – bildet das Kind während des ersten Lebensjahres seine für die weitere Zukunft bestimmende grundsätzliche Einstellung zum Leben und zu sich selbst aus. Wenn diese erste und für alles weitere entscheidende Phase der Identitätsfindung positiv verläuft, hat sich ein anfanghaftes Gefühl von Ich-Identität herausgebildet, das man als Urvertrauen bezeichnet. Aus dem Urvertrauen, dieser ersten Komponente einer gesunden Persönlichkeit, wächst eine bestimmte menschliche Qualität und seelische Stärke. Das Gelingen hängt wesentlich vom Erleben vertrauenswürdiger mütterlicher Bezugspersonen ab, die beständig für das Kind da sind, das Bedürfnis des Säuglings nach Aufgenommenwerden und Kontakt mit warmer und beruhigender Umarmung beantworten und Nahrung zur Verfügung stellen, die gut aufgenommen und verdaut werden kann.

Diese primären Erfahrungen bilden den Grundstock für das Selbst- und Lebensgefühl des erwachsenen Menschen, in Ordnung zu sein, sich selbst grundsätzlich bejahen und annehmen zu können. Die kürzeste Formel für

⁴¹ ebd.

⁴² Vgl. E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt a. M. ¹³1993, 62–120.

das, was Identität auf dieser Stufe bedeutet, könnte lauten: Ich bin der, als welcher ich unbedingt erwünscht bin und bedingungslos geliebt werde.

Die Auseinandersetzung von Urvertrauen und Urmißtrauen schließt nicht mit der frühesten Phase bereits ab, sondern stellt sich als lebenslange Aufgabe. Das Urvertrauen als Grundphänomen des Menschlichen hat nun aber, darauf legt Erikson besonderes Gewicht, eine direkte Entsprechung im Glauben.⁴³ Man kann es wohl nicht besser veranschaulichen als Jesus selbst, der den Jüngern ein Kind als Urbild des Glaubens vor Augen stellte.

Ein beredtes Zeugnis sind auch die im Laufe vieler Jahrhunderte geschaffenen Madonnendarstellungen, die dem Betrachter das enge Band zwischen der Gottesmutter und ihrem Sohn vor Augen führen. Hier wird die Bedeutung der Mutter-Kind-Beziehung als Datum der Heilsgeschichte erfahrbar gemacht. Kurz: Ein Kind, das in einer verlässlichen Mutterbeziehung und in der bergenden Atmosphäre seiner Familie aufwächst, zeichnet sich gerade aus durch die Fähigkeit, vorbehaltlos vertrauen zu können.

Hans Urs von Balthasar hat die Vermittlung des Urvertrauens als einen Vorgang gedeutet, in dem Gottes Liebe erstmals den Menschen berührt. In der Rückschau auf die liebende Zuwendung der Mutter wird die Liebe des Schöpfers erahnt:

„Das kleine Kind erwacht zum Selbstbewußtsein im Angerufensein durch die Liebe der Mutter ... Die Deutung des Lächelns und der ganzen Hingabe der Mutter ist die durch sie erweckte Antwort von Liebe auf Liebe, im Angerufensein des Ichs durch das Du; und gerade weil ursprünglich verstanden wird, daß das Du der Mutter nicht das Ich des Kindes ist, aber beide Zentren in der gleichen Ellipse der Liebe schwingen, und weil ebenso ursprünglich verstanden wird, daß diese Liebe das höchste und schlechterdings genügende Gut ist, jenseits dessen apriori nichts Höheres mehr erwartet werden kann, weil also in diesem Ich – Du die Fülle der Wirklichkeit grundsätzlich erschlossen ist, ... und alles, was später als Enttäuschung, Defizienz und begehrende Sehnsucht erfahren werden mag, davon nur abkünftig ist: deshalb ist von diesem Blitz des Ursprungs her alles angestrahlt – Ich und Du und Welt mit einem so hellen und heilen Strahl, daß er auch eine Eröffnung Gottes miteinschließt.“⁴⁴

Hans Urs von Balthasar zieht damit jene Konsequenz, die sich in Eriksons Darstellung der grundlegenden ersten Stufe schon abzeichnet: Impliziter Glaube ist im Urvertrauen bereits vorgegeben; er wird in der Glaubensverkündigung bewußt gemacht. Diese spricht von der unbedingten Bejahung des Menschen in Jesus Christus (Vgl. 2 Kor 1,19). Im Glauben vollzieht der

⁴³ ebd., 74 f.

⁴⁴ H. U. v. Balthasar, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: *MySal* II, 15 f.

Mensch die erstanfängliche Liebe Gottes nach. So wird der Glaube zur ursprünglichsten Form der Selbstannahme.

Auf den folgenden Stufen zwei bis sieben bilden sich in steter Sequenz die nachstehend angeführten Grundvermögen heraus: Wille, Gewissen, Kompetenz im Sinne erworbenen und verfügbaren Wissens, eine kritisch reflektierte Identität im Verlaufe der Pubertät, Bindungs- und Partnerschaftsfähigkeit und Fürsorge, die sich in erster Linie auf die Kinder richtet, darüber hinaus aber die Formen sozial ausgerichteter Kreativität miteinschließt.

Der achten Stufe kommt – neben der ersten – im Hinblick auf unser Thema besondere Bedeutung zu. Erikson hat sie charakterisiert als Integrität gegen Verzweiflung und Ekel.

Die beste Definition des Zustandes, der Integrität ausmacht, stammt von Erikson selbst: „Er bedeutet die Annahme seines einen und einzigen Lebenszyklus und der Menschen, die in ihm notwendig da sein mußten und durch keine anderen ersetzt werden können. Er bedeutet eine neue, andere Liebe zu den Eltern, frei von dem Wunsch, sie möchten anders gewesen sein als sie waren, und die Bejahung der Tatsache, daß man für das eigene Leben allein verantwortlich ist.“⁴⁵

Hier schließt sich der Lebenszyklus. Das Ende wird vom Anfang her eingeholt, und es wird sichtbar, wie die im Urvertrauen vermittelte primäre Erfahrung, unbedingt angenommen und geliebt zu sein, Bedingung der Möglichkeit ist für die Fähigkeit, sich selbst annehmen und bejahen zu können.

Aus moraltheologischer Perspektive erweist sich der Dialog mit dem Identitätskonzept Eriksons als großer Gewinn. Er eröffnet die Möglichkeit, eine humanwissenschaftlich erhebbare Handlungsstruktur des Menschen mit einer transzendenzverwiesenen Grundhaltung zu verbinden, die das bewußte Existieren mit gläubigem Vertrauen in die tragende und bergende Liebe Gottes zurückbindet. Die Frage des Menschen: Wer bin ich? muß ja einer Beantwortung zugeführt werden, damit jener Überschritt vollzogen werden kann zur Annahme seiner selbst. Sie läßt sich humanwissenschaftlich vielleicht dahin beantworten, daß der Mensch sich selbst ausrichtet an dem Maß der empfungenen Liebe.

Die Frage: Wer bin ich? stellt sich noch einmal neu im Angesicht des Todes. Dietrich Bonhoeffer hat diese Erfahrung als ein existentiell Betroffener durchlebt und durchlitten.

Das Gedicht, das uns den Zugang zum Thema eröffnete, geht noch weiter. Ein letztes Mal stellt Bonhoeffer die Frage: „Wer bin ich?“ Wie er fortfährt „Einsames Fragen treibt mit mir Spott“, droht er zu resignieren. Doch plötzlich und unerwartet erhellt ein Lichtstrahl des Glaubens die dunkle

⁴⁵ E. H. Erikson, ebd., 118 f.

Nacht seines ruhelosen Fragens: „Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott.“⁴⁶

Es ist wohl erst aus dem Bewußtsein seiner gottgegründeten Identität dem Menschen möglich, sich anzunehmen als der, der er nun einmal ist. Lebensfragen weisen immer wieder über sich hinaus auf den umfassenden Horizont der Gottesfrage. In ihrem Raum wird dem Menschen eine Einsichtsperspektive eröffnet, von der her er die Summe alles dessen, was er nicht sein will und dennoch ist, die schmerzliche Erfahrung seiner oft zu engen Grenzen, die immer wieder erlebte letzte Unverfügbarkeit seiner Lebenspläne annehmen kann als seine je eigene Existenzbestimmung im Zeichen der Kreuzesnachfolge. Das ist jene Form der Selbstannahme, von der Karl Rahner einmal gesagt hat, sie bestehe in der Annahme des Kreuzes.⁴⁷

Sein Kreuz tragen kann aber wohl nur, wer sich selbst auch getragen weiß. Die Botschaft der Erlösung spricht ja im letzten nicht vom Kreuz, sondern von der Liebe. Die Liebe Gottes, die stärker ist als der Tod, ist es ja, die Leben ermöglicht und neues Leben schenkt. Sie ist es, die dem Menschen die Weiten einer neuen Daseinsmöglichkeit aufschließt.

Die Hinwendung Gottes zum Menschen geht allein aus seiner ungeschuldeten Liebe hervor, so daß man mit guten Gründen zum Prinzip jener wissenschaftlichen Reflexion dieses Heilshandelns, der Theologie, die Liebe erheben kann.⁴⁸

Eine Moralthologie aber, die die Frage nach der Wahrheit des Menschen an den Anfang setzt, wird den Verweischarakter dieser Frage auf die Schöpfungstheologie und die Soteriologie hervorheben. Im Dialog mit den Humanwissenschaften aber kann sie die im Glauben ausgesprochene Überzeugung, jedem Seinsollen gehe ein Seindürfen voraus, empirisch unterlegen.

Die Annahme seiner selbst liegt als anthropologischer wie als theologischer Ermöglichungsgrund der Wahrhaftigkeit gelebter Moral immer schon voraus.

Aber sie ist selbst kein moralischer Imperativ. Sie ist ein Geschenk der Gnade.

⁴⁶ D. Bonhoeffer, *Gedicht vom 16. Juli 1944, in Haft*.

⁴⁷ Vgl. K. Rahner, *Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes*, in: ders., *Experiment Mensch*. Zürich, Einsiedeln, Köln 1973, 55–60.

⁴⁸ Vgl. A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie. Gesammelte Schriften für eine responsorische Dogmatik*. Hrsg. v. R. Dvorak. Würzburg 1994.