

zestriebes genannt haben, gleichzeitig treues Festhalten am Andern ist, den wir Gott den Vater nennen.

Noch ein weiterer Punkt, bevor wir diesen Aufsatz, der uns nicht recht befriedigt, beendigen. Er betrifft den Begriff der «Sublimierung», der von Freud eingeführt wurde, um dem Prozeß gerecht zu werden, durch den die Triebe, die auf ihre unmittelbare Befriedigung verzichten, sich auf höhere kulturelle Befriedigung ausrichten. Es handelt sich hier um eine Umformung, die nicht auf bewußte Bemühungen zurückgeht und die sich in der Freudschen Theorie nur verstehen läßt als die Folge der Annahme der Entbehrung, der Einwilligung in diesen Urverzicht, der vom Gesetz verlangt wird. Doch dieser Verzicht wird nicht durch die Bemühungen ermöglicht, sich einem Ideal anzugleichen, das stets von den Zügen des Über-Ichs geprägt ist. Indem Freud in seine Theorie den Begriff der Sublimierung einführt, gibt er – wenn auch nur durch Fingerzeige, die bloße Hinweise sind – deutlich zu verstehen, daß die Moral als Gefüge der Gesetze, denen sich der Mensch unterwerfen muß, offen bleibt, geöffnet bleibt auf etwas hin, das sie nicht verschafft: die Umformung, Höherführung und Universalisierung der Triebe.

Wir sind uns bewußt, daß noch viel zu tun bleibt, um in das von uns angeschnittene Problem

Klarheit zu bringen. Die Frage nach der Beziehung zwischen der psychoanalytischen Theorie und der Ethik ist etwas anderes als ein Grenzproblem zwischen den beiden Disziplinen. Das Aufkommen der Psychoanalyse auf dem Feld der Wissenschaft stellt eine andere Frage als die nach den Grenzen, ja den Schranken, die ihr zu setzen sind. Vielmehr handelt es sich um eine Grenzverletzung, eine Invasion, die alles in Beschlag nimmt und mit der zu rechnen ist. Was sie mit sich bringt, betrifft alle Kulturbildungen. Das von uns verwendete Bild einer Invasion, die in jedem von uns das Gefühl weckt, in seinem eigenen Bereich angegriffen zu sein, darf uns jedoch nicht hindern, denn wenn durch die Psychoanalyse eine Wahrheit – eine Wahrheitsdimension – spricht, so ist diese Invasion gerechtfertigt. Trotzdem sind, wie Freud sagt, die Menschen nicht sonderlich geneigt, sie zu akzeptieren.

Übersetzt von Dr. August Berz

LOUIS BEIRNAERT

geboren am 2. April 1906 in Ascq, Jesuit, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Katholischen Fakultäten von Lille und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Professor für Theologie an der Theologischen Fakultät der Jesuiten zu Enghien (Frankreich), Psychotherapeut und Redaktor an der Zeitschrift «Études». Er veröffentlichte: *Expérience chrétienne et Psychologie* (Paris 1966).

Norbert Schiffers  
Der theologische Begriff  
der Schuld und die  
Deutung des sittlich  
Bösen im Lichte  
der Verhaltensforschung

Will jemand den Erkenntnissen der Verhaltensforscher etwas Hilfreiches für eine praktische Behandlung des abstrakt-theologischen Schuld-Begriffes abgewinnen, wird er sich einige Vorbemerkungen als Voraussetzungen machen müssen.

I.

Besorgt, wenn auch ein wenig bissig und darum kurzichtig, sprechen immer mehr Psychotherapeuten das Phänomen der «ecclesiogenen Neurose» an.<sup>1</sup> Hingewiesen wird mit diesem Begriff auf Vorgänge von Neurosenerzeugung durch eine starre Moral und entsprechende «Sündenpredigten» in kirchlichen Kreisen. Um sich zu beweisen, welchen Nutzen es habe, die Anstrengung des Glaubens durchzuhalten, sprechen Gläubige gern von der unvermeidlichen Schuld, von der nur ein Gott erlösen könne. Für Christen scheint sich diese Ansicht schnell zu bestätigen mit der fünften Bitte des «Vaterunsers» (Mt 6, 12). Liest der Christ hingegen den zweiten Teil der Bitte mit, bedrängt ihn auf einmal die Aufgabe, das Leben der christlichen Gemeinde zum sichtbaren Hinweis auf die Gegenwartigkeit der vergebenden Gnade Gottes zu machen (Apg 4, 32; 1 Joh 3, 14).<sup>2</sup> Stellen Christen sich

diesem Auftrag, dann stehen gleich die Fragen an, wie denn unter Menschen Schuldvergebung redlicherweise möglich sei. Eine Handvoll Antworten auf diese Gemeindefrage hält – das wird noch darzustellen sein – die Verhaltensforschung bereit. Die Bedingung, deren Hilfen aufzugreifen, heißt indessen – angesichts dieses Angebots der Verhaltensforscher – nicht, die Verkündigung über Gottes schuldvergebendes Heilstun einzustellen. Solche Abstinenz vom theologischen Schuldbegriff käme einer Verharmlosung menschlicher Schuld Erfahrung gleich. Verharmlosung aber ist in jedem Fall unwissenschaftlich, kann also nicht die Bedingung einer Wissenschaft, wie der Verhaltensforschung, sein. Die Bedingung liegt, die Zweiteilung der fünften Vaterunserbitte ist ein Modell dafür, darin, den monolithisch vorgestellten globalen Schuldbegriff als eine Bezeichnung für etwas so Komplexes, wie es mit Schuld offenbar gegeben ist, wieder so ernst zu nehmen, daß einer getrennten Beobachtung seiner Bestandteile nichts mehr im Wege steht.

Vorgängig zur Behandlung der Methodenfragen soll indessen noch auf einen Tatbestand hingewiesen werden, der aufgrund der exakt wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Schuldproblem zwar fast schon ein Allgemeinplatz geworden ist, aber doch als tröstliche Auskunft für uns schuldgeplagte Menschen erwähnt zu werden verdient. Hatte am Beginn der Neuzeit ein allzu fortschrittliches Konsequenzdenken das Schuldphänomen fast übersehen; gab es schließlich bei einigen Begründern der Psychotherapie, der Soziologie und der Verhaltensforschung einen Optimismus, der die Tendenz schon vorauszusehen vermeinte, in deren rationalem Zugriff das Phänomen Schuld total auflösbar sei – dann findet sich heute solch eine den Fakten unangemessene, utopische Auffassung des Schuldphänomens nur noch bei einigen wenigen Behavioristen.<sup>3</sup>

Die Theologen stehen mit ihrem Hinweis auf die fortschrittshemmende Schuld heute weder alleine da, noch sind sie nur angewiesen auf Anleihen bei Philosophen, die von «Existenzschuld» sprechen, weil der Mensch sich sein «eigentliches» Selbstsein schuldig bleibe. Diese Anleihe war immer schon problematisch angesichts der praktischen Frage, ob und wie denn der Mensch in diesem seinen konkreten Dasein zu seinem eigentlichen Selbstsein kommen, also von Existenzschuld frei werden könne. Fragen hingegen heute Psychologen, Soziologen und Verhaltensforscher mehr denn je nach praktikablen Therapien für die Schuldangst, dann

sind nicht nur deren Ergebnisse hilfreich für die Deutung des theologischen Schuldbegriffs, sondern wegen ihrer ausgegrenzten, also exakten Fragestellung sind diese Wissenschaftsergebnisse selbst ein Hinweis darauf, daß Schuld als komplexes Phänomen nicht auflösbar ist von seiten einer Wissenschaft. Schuld als eine Last kann – darin stimmen heute alle Wissenschaftler überein, selbst die Behavioristen – nicht länger ein unbeobachtetes Phänomen menschlichen Verhaltens bleiben. Schuldbelastung, würde sie erdrückend, muß zu unkontrollierbaren Ausbrüchen führen, wenn es denn stimmt, daß Schuld und Aggression etwas miteinander zu tun haben. Weil dieser Zusammenhang von Aggression und Schuld konstitutiv für die Theorie der Psychologen, Verhaltensforscher und Soziologen ist, verharmlosen sie die Schuldfrage nicht, lassen den Theologen mit seinem Hinweis auf die Schuld des Menschen nicht allein und verlangen von sich und von Theologen beweisbare Einsicht in den Deutungsbegriff von Schuld, der als «Aggression» eine Funktion menschlichen Daseinsverhaltens angibt.

Als weitere Vorbedingung für das hier angezielte Zusammenarbeiten von Theologen und Erfahrungswissenschaftlern gilt es demnach, den Begriff «Aggression» in seinem Aufhellungsgehalt für das darzustellen, was wir «Schuld» nennen.

Innerhalb seines Strukturmodells der menschlichen Psyche, das zwischen den Instanzen «Ich», «Es» und «Über-Ich» unterschied, machte S. Freud darauf aufmerksam, daß empirisch feststellbare Schuldgefühle Ausdruck der Spannung zwischen den drei Instanzen der Psyche sind. Die strafandrohende Instanz im Menschen, das «Über-Ich»,<sup>4</sup> hat, eintauchend ins Unbewußte, Kenntnisse von den dort im Triebreservoir «Es» gelagerten Trieben, die das «Ich» mit seinen Funktionen des Denkens, Wahrnehmens, Erinnerns, Synthetisierens und Steuerns wegen einer Verdrängungsschranke nicht hat. Die unerwünschte Folge dieser Kenntnisse des «Über-Ich», die das «Ich» nicht hat, ist: Das «Über-Ich» wirft sich zur Schuldinstanz auf, die immer starrer und rigoroser das «Ich» für die triebhaften Regungen des «Es» schuldig spricht. Der Erfolg: Das «Ich», das mit seinen Human-Funktionen des Denkens, Verarbeitens usw. verantwortliches Tun leiten sollte, fühlt sich schuldig, weiß aber nicht wofür.

Dieser höchst unbefriedigte Zustand des Ich ist nun nicht nur statistisch zureichend bekannt, er erklärt auch die Gegenreaktionen der Skrupulanten oder Neurotiker, ja sogar die Übertragungsriten,

in denen die ungewußte Schuld «Sündenböcken» aufgeladen wird, die in die Wüste geschickt, geprügelt oder gar getötet werden, um die abgewälzte Schuld loszuwerden.

So willkommen nun auch derartige Aufklärungen mit Hilfe des Freudschen Strukturmodells für Analyse und Therapie von Krankheitsbildern und für nicht oder nur schlecht humanisierte «Opfer»-handlungen sind, eine allgemeingeltende Lösung der Schuldfrage, für die Freud sie gehalten haben mag, stellen sie nicht dar. Das zeigte sich zuerst bei der Behandlung von Psychosen, die Freud noch für unmöglich gehalten hatte. Als es durch einen nahezu ungeschützten Liebesinsatz gelungen war, die Verslossenheit von Schizophrenen zu durchbrechen, verbreitete sich die Erkenntnis, «daß nicht die Sexualität für die Liebe, sondern umgekehrt die Liebe für die Sexualität fundierend ist».<sup>5</sup> Mit dieser Einsicht in die Bedeutung zwischenmenschlichen Tuns war die psychoanalytische Theorie schon grundsätzlich in Richtung auf die sozialen Beziehungen hin so erweitert,<sup>6</sup> daß es darauf ankam, diese Beziehungen mit den statistisch erhobenen Modellen der Psychosomatik näherin darzustellen. Weil nun die Psychosomatik anhand körperlicher Verhaltensäußerungen innere, also auch triebgesteuerte Reize untersucht, war die Verhaltensforschung zu weiteren Lösungen des in der Psychotherapie bedeutsamen Schuldproblems gerufen.<sup>7</sup> Körperlich ablesbare Verhaltensformen hatten darauf hingewiesen, daß zu den Grundlagen tierischen und menschlichen Verhaltens auch jene frühen Eindrücke gehören, die man nicht ohne Schuld verhindern darf. Schon S. Freud hatte gesehen, daß die großen Triebe als ungesättigte, ergänzungsbereite «Radikale» vorgestellt werden müssen, die mit einer fast ungebärdigen Energiegewalt miteinander Verbindungen eingehen. Will man die eruptiv bei der Triebmischung frei werdende Energie kanalisieren, damit die unter dem Namen «Bewußtsein» vorgestellten Vollzugsorgane des Menschen fähig werden, sie in sozial erträglichen oder gar wünschenswerten Formen verantwortlich der Erhaltung des Lebens zuzuführen, dann kann man nicht mehr einfach der «Güte» der Natur vertrauen, die alles wie von selbst – also ohne die Bezüge zur Gruppe – leisten soll.<sup>8</sup> Vielmehr wird man die beiden Einflüsse auf die geforderten Anpassungsleistungen – also die aus den Trieben stammenden Bedürfnisspannungen einerseits und die von der Außenwelt her wirkenden Zwänge und Hilfen andererseits – sehr genau beobachten, beschreiben und kausalverknüpfend ver-

stehen lernen müssen. Wer dies erreichen will, kann sich nicht länger auf die theologische Betrachtung der Ganzheitlichkeit organischer Systeme, wie sie bei Tier und Mensch gegeben sind, beschränken. Es wird sich nicht mit dem ästhetischen Hinweis auf die Schönheit der Natur, die alles Erforderliche schon gestalte, zufrieden geben können. Diese isoliert morphologische Betrachtung genügt für das Verstehen und Steuern ebensowenig wie das ebenso blinde Vertrauen darauf, an die Stelle der naturhaften Instinktsteuerung des Tieres trete beim Menschen eine Kultur, die es in der währenden Geschichte der Menschheit auszugestalten gelte. Der Preis für die «Offenheit» dieser humanen Kultur kann nicht einfach mit A. Gehlen und anderen als eine Zeit-«Schuld» des Menschen angepriesen werden.<sup>9</sup> Weder der Hinweis darauf, daß der Mensch hinter der von ihm erfundenen Technik zurückgeblieben sei, noch das Vertrauen, er werde diesen Rückstand als kulturgetriebenes Wesen schon noch einholen, wenn die «Natur» ihm nur Zeit lasse, sind vor den Erkenntnissen der Verhaltensforschung haltbar. Die Verhaltensforschung hat zwar gezeigt, daß Kleinkinder nur Zeit brauchen, um vom ursprünglichen Verhaltensmuster, Ansaugen der Nahrung zu dem des Zuführens von Lebensmitteln mit Hilfe eines Löffels, zu gelangen. Die selbständige Nahrungsaufnahme braucht also weder erlernt noch verantwortet zu werden und kommt zu ihrer Zeit doch als kulturelle Handlung zustande. Wer sich aber darauf auch beim größer werdenden Kind oder gar beim Erwachsenen verlassen wollte, würde den später durchaus notwendig werdenden Lernprozeß vernachlässigen und schuldhaft seiner Auffassung vom Werden der Kultur ein «Kindchenschema» zugrunde legen, das nichts anderes als eine fahrlässige, romantische Kinderei anpreisen würde. Weil vor allem die technische Entwicklung die Lebensbedingungen des Menschen viel schneller verändert, als es der evolutive Vorgang des Übergangs von einem Verhaltensmuster zum anderen vermag, deshalb endet das Preislied auf die stets geschuldete natürliche Kulturentwicklung in jenem Pessimismus, der den anpassungsschwierigen Menschen als eine «zurückgebliebene Maschine» ausgibt. Wer die Realitäten einer Welt, die sich zu verfahren droht, kennt, wird sich nicht bei einem Preislied auf die stets geschuldete Kultur beruhigen können. Aus sozialer Verantwortung für die menschliche Gesellschaft wird er die Mühe auf sich nehmen, den Vorgang des bedrohlichen Energieaustauschs genau zu beobachten, um ihn exakt-induktiv bezeichnen und schließ-

lich auch steuern zu können. Die sozialetische Verantwortung schon eingetretenen oder anstehenden schuldhaften Versagens bei der Kultivierung des Menschen ist der Grund, um dessentwillen Tiefenpsychologie und Verhaltensforschung nicht theologisch, sondern mit Hilfe der induktiv-vorgehenden Kausalforschung die Wirkungen der Aggression verfolgen.<sup>10</sup> Verhaltensforschung ist eine Wissenschaft, kein Betrachtungsbuch.

Dieser Wissenschaftscharakter der Verhaltensforschung verbindet sie mit Tiefenpsychologie und Soziologie, insoweit diese das Aggressionsproblem analytisch kausal in einen wissenschaftlichen Formalismus einbringen. Unter ihrer oben genannten, methodischen Voraussetzung sind diese drei modernen Wissenschaften keine ideologieanfälligen Weltanschauungen, sondern eben Wissenschaften. Als Wissenschaften respektieren sie die Schuld unter Menschen als eine andrängend bedrängende Realität, die jedoch nicht als ein unabweisbares Geschick den Menschen überfallen hat, sondern ihm durch verantwortbare Fehlleistungen entstand und eben deshalb auch vom Menschen mit Hilfe der Ursachenanalyse in die Verantwortung zu nehmen ist. Der Theologe steht demnach nicht allein da mit seiner Behauptung, Schuld sei nicht ein fatum, sondern ein zu verantwortendes Ergebnis menschlicher Handlungen. Er könnte also die Mitwisserschaft anderer nutzen und im Interesse auch seiner gesellschaftlichen Funktion sich als praktischer Theologe zugunsten einer sachgerechten Normierung menschlichen Verhaltens darüber informieren lassen, was von den genannten Wissenschaftlern über eine so komplexe Größe, wie es die «Schuld» ist, ausgesagt wird. Vor allem wird er sich informieren lassen, wie und ob es diesen Wissenschaftlern in aller Redlichkeit gelingt, einen Ansatz zu finden, der die Kompliziertheit des Schuldphänomens nicht nur aufbricht, sondern als grundlegender Ansatz zu einer Theorienbildung verhilft.

Der Ansatz für eine modellhafte Darstellung der Schuld in den genannten Erfahrungswissenschaften heißt «Aggression». Die Aussagekraft dieses Erklärungsbegriffes ist demnach darzustellen für jeden, der kritisch daran interessiert ist, schuldhaftes Versagen unter Menschen vermeiden und sittlich verantwortetes Handeln zugunsten der Menschheit mit menschengerechten Mitteln aufbauen zu helfen. Weil indessen diese kritische Prüfung der Aggressionsvorstellung nicht nur von einem Außenposten zu den Erfahrungswissenschaften aus möglich ist, sondern zu deren ureigenstem Geschäft selbst gehört, deshalb ist die – an den Phänomenen

geprüfte – Anwendungsbreite der Modell-Vorstellung «Aggression» in ihrer praktikablen Effektivität selbst der Beitrag dieser Wissenschaften zur Deutung des Bösen. Dies ist Grund genug, in einem zweiten Teil dieses Aufsatzes die Wirklichkeitsabbildende Funktion der Aggressivitätstheorie zu prüfen aufgrund der Ergebnisse der Verhaltensforschung.

## 2.

Daß es so etwas wie «Aggression» gibt, erfährt irgendwie jeder Mensch. Jeder Verantwortliche weiß, daß diese gegen den Artgenossen gerichteten Vernichtungsäußerungen starker organisierender Zugriffe bedürfen. Nur ist es für die Masse Mensch nicht besonders hilfreich, diese Eingriffe gegen das Böse im Mitmenschen nur einem Super-Kerl zu überlassen, sei er nun Detektiv, Sheriff oder ein von Menschlichkeit gepackter Tramper. Selbst die Predigt von einem Gott, der am Ende der Tage Gericht hält über die Bösen, ändert an der Geschichte der Menschen nur dann etwas, wenn sich bei ihrem Vortrag Menschen dazu bewegen lassen, dem Guten zu gehorchen. Für diese Gehorsamsleistung werden die Menschen zwar fortschreiten von der anfänglich verhaltensregulierenden Furcht vor Strafe zu der weisen Einsicht, als Bild Gottes habe der Mensch die Pflicht, stellvertretend in irdischer Geschichte den guten Gott nachzuahmen. Aber nach dieser Nachahmung stellt sich die Erfahrung entgegen, daß sie ohne Leidensübernahme nicht zu leisten ist. Damit aber wird noch die Appellation an die Leidensbereitschaft der Guten zu einer doppelten Frage:

Wenn Leiden unter Menschen zugefügt wird von den Aktivitäten bestimmter Mitmenschen –  
wenn andererseits Erleiden ein aktives Tun noch beim körperlich Wehrlosen ist:

Was speist denn diese so verschiedenen Aktivitäten, wenn es im ersten Fall doch gewiß nicht die Idee des Guten sein kann?

Eine derartige Fragestellung, die auf einen gemeinsamen Schluß hin folgern will, ist nun für den Verhaltensforscher geradezu ein Grundtypus, ein Modell des Anfragens an die organische Natur, mit denen er als Wissenschaftler zu hantieren gewöhnt ist. Suchen sich doch Verhaltensforscher, um auf möglichst allgemeine Gesetzmäßigkeiten bei Lebewesen hin vorzustoßen, stets unter allen möglichen Zusammenstellungen ganz bewußt zwei Untersuchungsgruppen heraus:

Entweder untersuchen sie zwei möglichst ähnliche Arten, um den Abstand, der durch Schluß-

folgerungen überbrückt werden muß, möglichst klein zu halten –

oder, sie versuchen zwei möglichst verschiedene Arten zu beobachten, um bei gleichartigem Verhalten unter verschiedenen Arten allgemeine Gesetzmäßigkeiten festzustellen.

Ein Beispiel für das erste Modell wären Untersuchungen bei so artverwandten Lebewesen wie Schimpansen und Menschen. Beispiel für den zweiten Bereich wären Beobachtungen ähnlichen und gleichen Verhaltens etwa bei Fischen und Menschen. Für beide Fragestellungen kann jedermann in den literaturgewordenen Büchern der Verhaltensforscher Beispiele nachlesen. Die umfassendste Fundgrube ohne Fachjargon ist sicher der Bestseller von K. Lorenz «Das sogenannte Böse».

Wir wollen indessen hier nicht wiederholen, was man andernorts nachlesen kann, weil das so noch nicht unserer Frage nach der Deutung des sittlich Bösen durch den Verhaltensforscher aufhilft. Um in diesem Spezialfeld der Verhaltensforschung voranzukommen, ist als dritte Frage, die dieser Wissenschaft wohl vertraut ist, die nach dem «Anpassungswert» eines Verhaltens zu stellen. Die Erhebung des Anpassungswertes möchte zum Beispiel gerne wissen, was Kriege, Grausamkeiten, heimtückische Verbrechen und ähnlich verabscheuenswürdige Handlungen ihren Tätern für einen Nutzen versprechen. Andererseits gilt es auch, den Anpassungswert der Verhaltensweisen derer zu eruieren, die lieber Unrecht erleiden, denn Unrecht tun. Für die Beantwortung der Frage nach dem Anpassungswert der unerwünschten Verhaltensweisen der ersten Gruppe von Menschen, die wir vorläufig einmal kurz (aber noch ohne sittliche Wertung) die «Bösen» nennen wollen, halten die Gutachten von Psychiatern so viele Fälle bereit, daß diese schon ganze Bände bei den Gerichtsbehörden füllen. Wer sich die Mühe macht, dies alles nicht nur nachzulesen, sondern auch auszuwerten, erhält das schreckenerregende, weil die Gesellschaft bedrohende Fazit: Viele dieser Menschen, die Taten gegen Mitmenschen setzten, die um des Schutzes der Individuen und der Gesellschaft willen mit Recht unter Strafandrohung gestellt werden, haben eben diese Taten vollzogen in einem triebenthemmenden Zustand, in dem sie nicht mehr sittlich verantwortlich handeln konnten. Ethisch-normativ kann man diese unheilbringenden Täter demnach nicht als «böse» Menschen bezeichnen, wenn man nachweisen kann, was ein triebenthemmter Zustand ist.

Stellt man für diese Bestimmung in Rechnung,

daß der Ausdruck «Trieb» nur eine Arbeitshypothese bezeichnet, die es gestattet, bestimmte menschliche Verhaltensweisen differenzierter und damit einsichtiger zu erfassen,<sup>11</sup> dann wird man zunächst noch sehr allgemein den triebenthemmten Zustand bei zerstörerisch handelnden Zwangs- kranken als eine nicht gehemmte Aktivität dieser Menschen bezeichnen müssen, die durchgebrochen ist.

Sogleich zeigt sich indessen, daß diese allgemeine Beschreibung, die mit «nicht gehemmter Aktivität» angegeben wurde, in der Tat so allgemein ist, daß sie auch für die oben erwähnten «guten» Menschen paßt, die lieber Unrecht erleiden, denn Unrecht tun. Auch bei ihnen ist das aktive Durchstehen einer bedrohlichen, vielleicht sogar im Endeffekt tödlichen Situation beschreibbar mit dem Hinweis auf eine Aktivität, die ungehemmt ist durch Arterhaltungsrücksichten und Selbsterhaltungspflichten, die vom Nutzen der Gemeinschaft her zudiktieren werden. Ein toter Krieger – sagt man – mag ein Held sein: ein nützlicher Krieger ist er nicht mehr. Selbst wenn wir die erwägenswerte christliche Gegendeutung dieses Satzes hinzunehmen, die in der Maxime gegeben ist, das Blut der Martyrer sei der Same der Christenheit, bleibt es dabei: Auch diese Maxime wird offensichtlich vom hohen Nutzwert für eine Menschengruppe her zudiktieren. Anders: der Anpassungswert einer menschlichen Tat wird offensichtlich in jedem Fall an zwei voneinander abhängigen Konstitutiven zu messen sein, die wir einerseits mit der energetischen trieb- radikalen «Aggressivität», andererseits mit «gesellschaftlichem Nutzeffekt» kennzeichnen können.

Diese nützliche Kennzeichnung ist als solche kein Affront und kein Abbau eines idealen Wertsystems, das gemeinschaftserbauende Taten als sittlich-gutes Tun vorstellen will. Es muß allerdings eingestanden werden, daß die genannte Kennzeichnung eine aufklärende Kritik an moralischen Drohungen sein will, die gegen den Menschen Sanktionen verhängen, der dem Ideal des sittlich-gut handelnden Menschen, das ein Wertsystem aufstellt, nicht entsprechen. Muß doch gefragt werden, wie man gegebenenfalls das Widerstreben von Menschen nicht durch psychosoziale Machtausübung, die ja bekanntlich auch unangenehm-diktatorisch und also recht ungehemmt aggressiv wirken kann, zur Duckmäuserei hin abbauen wird. Gegen diese Unarten eines gesellschaftswirksamen Druckes, der jedes noch so hohe sittliche Ideal zur Ideologie entarten läßt, muß kritisch als einer der Maßstäbe für die ideale Setzung im Zusammenhang von Aggres-

sivität und gesellschaftlichem Nutzen eine Aufklärung über den Anwendungswert des Handelns versucht werden.

Angestoßen vor allem durch Felduntersuchungen von J. Huxley<sup>12</sup> konnten Verhaltensforscher umfangreiche Erhebungen zum Phänomen der sogenannten «Ritualisierung» tätigen. Dabei zeigte sich, daß ritualisierte Verhaltensweisen bei Tieren und Menschen ihren Ursprung haben in jenen partnerbindenden und Brutpflegenden Aktivitäten, die dem Weiterleben der Arten, nicht also der Destruktion dienen. So wird zum Beispiel das schnäbelnde Fütterverhalten zum Grußzeremoniell des Küssens weiterentwickelt, das zwar noch wie ein Von-Mund-zu-Mund-Füttern aussieht, aber zu einem rituellen Gebaren wurde, das eine aggressiv-geladene Situation nicht nur entspannt, sondern eine Verbündung gegen destruktive Aggressionen, die von außerhalb der Partner oder der Gruppe androhen, bedeutet. Ein ähnliches Beispiel ist das bei Affen bekannte «Lausen». Ursprünglich eine fellsäubernde Brutpflegehandlung, ist es unter Großtieren nichts weiter als eine Freundschaftsgeste, die dem Artgenossen erwiesen wird, wenn er darum möglichst kindlich, also hilfsbedürftig bittet. Was wie Futtersuche oder Futtergeben aussieht, ritualisierte sich zu einem Verhalten, das zwar nicht mehr seinem ursprünglichen biologischen Wirkungszusammenhang dient, aber die Funktion der Triebhemmung für eine zerstörerische Aggressivität übernommen hat. Ähnliches gilt auch für das zur sexuellen Partnerschaft nötige Sich-an-Schmiegen zweier Artgenossen, das in der Ritualisierung umfunktioniert wird zu einer Verhaltensweise, die das Zusammenstehen und Einander-nichts-Schlimmes-Antun-Wollen signalisiert. Entsprechendes Verhalten beim Tanz oder beim Zusammenstehen hat also nichts zu tun mit einer Pansexualisierung menschlichen Sichgebens und braucht in aller Regel auch nicht notwendig auf das Paarungsverhalten hinzugleiten. Vielmehr sind solche und ähnliche Ritualisierungen sozialetisch beachtenswerte Leistungen einer Anpassung der entwicklungs-geschichtlich instinkt- und also sehr unkontrollierbar ablaufenden biologischen Aktivitäten, die in eine aggressionshemmende Verhaltensform übergeführt würden. Ritualisierungen bewahren den Partner davor, daß es wahr wird, wenn der starke Zuneigung zeigende Artsgenosse sagt, ich mag dich zum Fressen gern.

Wissenschaftstheoretisch bringen die Beobachtungen des entwicklungs-geschichtlichen Phänomens der Ritualisierung eine methodologisch red-

liche Auskunft ein, weil sie die oben genannten drei Bedingungen für ein induktiv-schlußfolgerndes Verfahren in der Verhaltensforschung erfüllen:

Der Vorgang der Ritualisierung wurde beobachtet sowohl bei gleichgearteten Organwesen, wie auch bei denen, die biologisch nahe verwandt oder phylogenetisch sehr weit auseinander liegen. Das aber bedeutet, daß es sich bei der Ritualisierung wohl um eine allgemeine Gesetzmäßigkeit handelt, die man als Hemmungsfaktor bei der Deutung des Bösen nicht übersehen sollte. Dies um so weniger, als der Anpassungswert ritualisierten Verhaltens für die Kultivierung unbändiger Triebe offenkundig in den Beobachtungsreihen zu einem Wahrscheinlichkeitsdatum anwuchs, mit dem man rechnen kann.

Über diese Berechenbarkeit der ritusgeminderten Auswirkungen der Aggression hinausgehend ist dann noch die Beobachtung erfreulich, daß es sich hier um eine Umfunktionierung von Funktionen handelt, die für die Arterhaltung unentbehrlich sind. Stimmt dies, dann bringen die Ritualisierungen etwas zustande, was unter der Vorstellung «Tabu» schon länger bekannt ist. Da gibt es eben nicht nur, etwa für Boxer, bestimmte Tabuzonen des gegnerischen Körpers oder tabuisierte Zuschlagsarten des Zweikämpfers, die die Fairness regeln. Über diese Ansätze hinaus kennt die Verhaltensforschung bei Tier und Mensch noch zahlreiche andere Formen des Komments, welche auf Hemmungsmechanismen hinweisen, die für die speziellen Fälle, in denen der Angreifer eine Blöße zeigt, körperbeschädigende Angriffsbewegungen hemmen. So nützen zum Beispiel sowohl Knochenfische wie Damhirsche bei ihren kräftemessenden Zweikämpfen die imponieren-wollende Breitstellung ihrer Kontrahenten ebensowenig aus wie jene Halbwüchsigen, die sich nach zunächst breit-spurigem Gegenüberstehen auch nur von der viel geschützteren Schmalseite her mit den Ellbogen anrempeln. Der schädigende Angriffstrieb wird von diesen natürlich eingespielten Tabu-Komments zwar nicht umfunktioniert, aber doch auch gebremst.

Hält man nun – wie es mit allen hochstehenden Ethosformen auch die christliche tut – bewußte Körperverletzung, ungezügelter Sexualität, oder auch das Ausnützen von unselbständigem Sichgeben bei Erwachsenen nicht nur für verwerfliche Tathandlungen, sondern für gefährliche Ausdrücke des Bösen, dann gibt die verhaltensforscherliche Deutung solcher Tatbestände Anlaß zu einigen Grundsatzthesen:

1. Wenn die ritualisierten oder tabuisierten Verhaltensweisen den Kampftrieb nicht zerstören, sondern umfunktionieren oder hemmen, dann könnte das ein Hinweis darauf sein, daß die Triebe zwei Funktionen haben – die der Lebenserhaltung und die der Zerstörung.

2. Biologisch gesehen spricht viel für die These, daß Liebe in Haß umschlagen kann, wenn bei frustrierten Menschen das ritualisierte Umfunktionieren oder der Hemmungsmechanismus des Tabus nicht mehr zum Zuge kommen.

3. Liegen demnach instinktiv Gutes und aggressiv Böses so nahe beieinander wie Leben und Tod, dann steht selbst für den Menschen der biochemisch mögliche Versuch an, durch ein selektives Züchtungsverfahren die arterhaltenden Triebäußerungen dominieren zu lassen über die zerstörerischen.

4. Gegen diesen Vorschlag der Menschenzüchtung wehren sich verantwortungsvolle Wissenschaftler indessen nicht nur aufgrund eines stillschweigend tabuisierten Übereinkommens, sondern aufgrund einsichtiger Begründungen für dieses Tabu. Die beiden wichtigsten seien hier genannt: Arterhaltung ist stets eine konservative Steuerung, die als solche noch nicht schlecht ist. Doch würde sich, unter dem beim Trieb notwendigerweise in Betracht zu ziehenden Aktivitätsdrang, bei der Zucht eine von fortschreitenden Erkenntnissen geleitete Dominanz der Züchter über die bloß von ihren natürlichen Empfindungen geleiteten Menschen als neue Herrschaftsstruktur über Abhängige ergeben. Das aber bedeutet, daß sich entweder die Unausgeglichenheit zwischen den wissensgesteuerten und den bloß empfindungsgesteuerten Menschen konservieren würde – oder, was eher zu erwarten ist, es würden in der Frustration aus Empfindungsgesteuerten sehr aggressionsbereite Empfindsame werden, ein Verhalten also gezüchtet, das in der Reaktion auch die Anführer der evolutiven Höherzüchtung so empfindsam machen würde, daß das ganze Verfahren einem Teufelskreis von Aggressivitäten gleichkäme. – Ein zweiter Grund, der gegen die Aufzucht von möglichst weitverbreiteten Hemmungsmechanismen spricht, hat direkte ethische Normkraft: Hemmungsmechanismen werden vom Menschen erfahren als Empfindungen. Wer aber nur seinen Empfindungen in der Beurteilung von Mitmenschen trauen würde, müßte einer Fehleinschätzung verfallen, die Unrecht antut. Es wird etwa der Empfindungshang eines Menschen, der eine Mitarbeiterin sucht, jener Frau mit dem «baby-look» zufallen,

weil diese Gestaltwahrnehmung mütterliche oder väterliche Pflegeinstinkte weckt. Dabei würde eine Bewerberin, die über mehr Sachkenntnisse, aber über ein weniger kindliches Aussehen verfügt, auf den ersten Blick den Kürzeren ziehen. Man täte ihr Unrecht und der Sache einen schlechten Dienst. Ressentiments sind das Ergebnis rein-instinktgesteuerter Auswahlhandlungen.

5. Das zuletzt genannte Beispiel stellt die zur Zeit gängige Deutung des Bösen in der Verhaltensforschung unter die Kritik jener zwischenmenschlichen Erscheinung, die wir Sozialsteuerung nennen. Diese kommt zum Vollzug nicht nur durch Instinkte und Empfindungen. Sachgerecht wird sie erst in der bewußten Handhabung von wissenschaftlich erkannten Sachzusammenhängen. Über diesen Sachkonnex muß nicht nur informiert werden, es muß auch gelernt werden, mit den zu gebenden Informationen etwas anzufangen. Weil dies indessen allein mit den biologischen Gesetzen, denen sich die Verhaltensforschung verpflichtet weiß, nicht zu erhellen ist, sind Steuerungen des struktural-gegründeten Sprachverhaltens; aus der Lernpsychologie bekannte didaktische Abläufe; ökonomische Zwänge und vieles andere mehr so ins Bewußtsein zu heben, daß ein sittlich verantwortetes Tun mehr und mehr auch die aggressionsbestimmten Instinkthandlungen menschlichem Fortschritt dienstbar macht.

6. Dieses In-Dienst-Nehmen des Aggressionstriebes wurde in der Verhaltensforschung schon vorangetrieben durch die Beschreibung des Ritualisierungsverhaltens, das Uneingeweihte immer noch für Äußerungen des Bösen halten. Für nüchtern auf Abhilfe sinnende Wissenschaftler aber stellte sich heraus, daß die Kennzeichnung des ritualisierten Verhaltens mit dem Stichwort vom «sogenannten Bösen» nicht einer Verharmlosung gleichkommt, weil das Böse weder im biologischen noch im didaktischen noch im sozialökonomischen Ablauf als Naturkraft vorkommt, sondern im Geist des Menschen, der sich gegen die Einsicht in die Zusammenhänge wie gegen die selbstlosere Verwendung so gewonnener Erkenntnisse sperrt.

7. Wo die Verhaltensforscher mit einkalkulieren, daß «auf die Hemmungen kein absoluter Verlaß ist»,<sup>13</sup> dort verharmlosen sie nicht das Böse, bringen aber eine menschenwürdige Information darüber ein, daß somatisches Verhalten nicht böse ist. Der Teufel sitzt nicht im Leib, er «blendet» den Geist des Menschen. Sind die Erkenntnisse der Verhaltensforschung über das Böse in sozialetischer Hinsicht noch bescheiden, sie sind ein Bei-

trag zur Überwindung des immer noch verbreiteten leibfeindlichen Dualismus.

<sup>1</sup> E. Schaetzing, Die ecclesiogenen Neurosen = Wege zum Menschen 7 (1955) 97ff.

<sup>2</sup> H. Harsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie (Heidelberg 1965) 44ff; Vaticanum II, Lumen gentium, Art. 9.

<sup>3</sup> Zur behavioristischen Theorie vgl.: Dollard - Doob - Miller - Mowrer - Sears, Frustration and Aggression (New Haven 1939); T. Parsons, Sozialstruktur und Persönlichkeit (Frankfurt 1969).

Die Gegengründe bei: K. Lorenz, Das sogenannte Böse (Wien 1964); R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1961); A. Mitscherlich, Aggression - Spontaneität - Gehorsam: Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar? Hrsg. von A. Mitscherlich (München 1969) 66ff.

<sup>4</sup> S. Freud, Ges. Werke XV (London 1966) 64ff.

<sup>5</sup> A. Sborowitz, Der leidende Mensch (Düsseldorf 1960) 67.

<sup>6</sup> E. H. Erikson, The Problem of Ego-Identity, Psychological Issues, ed. by G. Klein (New York 1959); D. Rapaport, The Structure of psychoanalytical Theory, Psychology, A Study of Science I/3, ed. by S. Koch (New York 1959).

<sup>7</sup> A. Mitscherlich, Über etablierte Freiheiten im Denken der unbewußten Freiheit, Krankheit als Konflikt (Frankfurt 1966) 100ff.

<sup>8</sup> S. Freud aaO. XV, 102f, 110; A. Mitscherlich, Bis hierher und nicht weiter 66-103.

<sup>9</sup> A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Hamburg 1961); A. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen (Hamburg 1956).

<sup>10</sup> K. Lorenz, Vom Weltbild des Verhaltensforschers (München 1968) 111ff, 97ff.

<sup>11</sup> S. Freud aaO. XV, 101: «Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie». - Dazu die kritische Weiterführung von «Trieblehre» zu «Arbeitshypothese» bei: H. Kunz, Die Aggressivität und die Zärtlichkeit (Bern 1946) 48, und A. Mitscherlich, aaO. 94-96.

<sup>12</sup> J. Huxley, Der Mensch in der modernen Welt (Nürnberg 1950); ders., Ich sehe den künftigen Menschen (München 1965).

<sup>13</sup> K. Lorenz aaO. 186.

#### NORBERT SCHIFFERS

geboren am 14. Juni 1926 in Aachen, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, doktorierte 1954 und habilitierte sich 1968 in Theologie und ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte: Einheit der Kirche (Düsseldorf 1956), Fragen der Physik an die Theologie (Düsseldorf 1968).

Wilhelm Korff

## Aporien einer «Moral ohne Schuld»

Die Krise der Moral ist keineswegs nur eine Krise ihrer materialen Inhalte. Alle Versuche, ihr mit den Mitteln bloßer Normtransformation beizukommen, gleichen deshalb letztlich einer Therapie, die sich auf die Behandlung von Symptomen beschränkt. In Wahrheit zeigt es sich nämlich, daß die neuzeitliche Moralkrise weitaus mehr involviert als eine Infragestellung tradierter Normbestände. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt vielmehr im Bereich jener kategorialen Strukturen, innerhalb deren Moralität bisher durchgängig erfahren wurde und sich vollzog. Auf eben dieser strukturellen Argumentationsebene bewegt sich nun die neuzeitliche, zum Teil gewiß radikale, durchweg jedoch von einem ersten humanen Impuls bestimmte Kritik am Schuldphänomen, eine Kritik, die entsprechend ihren jeweils unterschiedlichen Grundansätzen und Intentionen, hauptsächlich drei fundamentale Vorbehalte einbringt:

a) Die überkommene Schuld moral ist einem Geistesverständnis verhaftet, das die Antriebskräfte des menschlichen Selbst depotenziert.

b) Sie steht in innerer Interdependenz mit einer Sozialstruktur, die jede effektive Entwicklung auf eine humanere Welt hin blockiert.

c) Sie erweist sich in ihrer grundsätzlichen Ethosgebundenheit generell als archaisch und prärationale.

#### 1. Der Aufstand des Selbst

«Liegt der Beweis deiner Schuld nicht in deiner Strafe?» so läßt André Gide in seiner dramatischen Fassung von Kafkas «Prozeß» den Seelsorger argumentieren, «Du mußt deinen Irrtum erkennen und dich davon überzeugen: ich werde bestraft, also bin ich schuldig.»<sup>1</sup> Mit diesem pointierten Alogismus sind zweifellos Tendenzen ausgezogen und zu Ende gedacht, die in ihrem Kern bereits dort angelegt sind, wo Schuld erfahrung ihre eigentliche psychologische Mitte hat, nämlich im Moment der Anklage. Von hier aus erscheint es deshalb auch methodisch durchaus gerechtfertigt, wenn A. Hesnard in seinem programmatischen kleinen Buch «Morale sans péché»<sup>2</sup> entsprechend seinem spezifisch psychologischen Ansatz dieses Moment zum Schlüssel seiner kritischen Analyse des Schuldphänomens macht. Danach aber konstituiert sich Schuld - theologisch: Sünde - prinzipiell in einem Interaktionsmodus, der durch das Verhältnis Richter - Angeklagter bestimmt ist. Dies gilt für die soziale Realisationsform von Schuld ebenso wie für ihre internalisierte Vollzugsweise in der Form der Selbstanklage und Selbstbeschuldigung. Damit je-