

Zur Bedeutung der Moralpsychologie für die theologische Ethik – am Beispiel von Scham- und Schuldgefühlen¹

von Jochen Sautermeister

Innerhalb der theologischen Ethik kommt der moralpsychologischen Perspektive eine wichtige Bedeutung zu. Aufgabe der Moralpsychologie ist es, die psychologischen Grundlagen moralischen Erlebens, Urteilens und Handelns zu erfassen. Dabei sind vor allem auch die situativen, biografischen und soziokulturellen Bedingungen zu erschellen, die für normative Aussagen und die ethische Reflexion mit Anspruch auf adäquates Situationsverstehen und Kontextsensibilität relevant sind. Dies wird am Beispiel von Scham- und Schuldgefühlen im Kontext des Ringens um soziale Anerkennung wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche verdeutlicht.

1. „Die Hölle, das sind die anderen“ (Jean-Paul Sartre)

In seinem Theaterstück „Geschlossene Gesellschaft“ stellt der französische Schriftsteller und Philosoph Jean-Paul Sartre (1905–1980) dar, wie Garcin, Inés und Estelle, die sich nie zu Lebzeiten begegnet sind und nach ihrem Tode dazu verurteilt sind, für immer gemeinsam im Salon zu verweilen, von den fixierenden, beobachtenden und bewertenden Blicken der jeweils anderen abhängig sind – festgelegt und gefangen im Bild der Anderen. Der Versuch, sich von diesen Abhängigkeiten zu befreien, führt zu Unaufrichtigkeit, Täuschung, gegenseitigem Ausspielen und Demütigungen. So werden die drei sich gegenseitig zu ihren Peinigern, ihren Blicken unausweichlich ausgeliefert, für immer. Resigniert äußert Garcin schließlich seine Einsicht gegenüber Inés und Estelle: „Ich begreife, daß ich in der Hölle bin. Ich sage euch, alles war vorgesehen. [...] Ich hätte es nie geglaubt ... Wißt ihr noch: Schwefel, Scheiterhaufen, Rost ... Was für Albernheiten. Ein Rost ist gar nicht nötig, die Hölle, das sind die anderen.“²

In einer solchen Konstellation sind schmerzbereitende Höllenwerkzeuge ebenso überflüssig wie die Figur des Teufels selbst. „Die Hölle, das sind die anderen“. Entgegen so manchem Missverständnis wollte Sartre jedoch nicht sagen, „daß unsere Beziehungen zu anderen immer vergiftet sind, daß es immer teuflische Beziehungen sind“³.

¹ Der vorliegende Beitrag stellt den weitgehend unveränderten Text der Antrittsvorlesung im Rahmen der Stiftungsprofessur für Moralthologie unter besonderer Berücksichtigung der Moralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München am 18. Juni 2015 dar.

² J.-P. Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*. Stück in einem Akt in neuer Übersetzung, Reinbek bei Hamburg 1986, 61.

³ Ebd.

Nein, er wollte vielmehr auf die existentielle Gefahr hinweisen, die durch verquere und vertrackte Beziehungen zu anderen Menschen zustande kommen. Das Urteil der Anderen hat maßgebliche Bedeutung für unsere Identität. Wir sehen uns im Spiegel der Anderen und sehen uns selbst in dem Bild, das der Spiegel uns entgegenwirft.

In literarischer Weise bringt Sartre also zur Darstellung, was auch seitens der empirischen Sozialpsychologie und Interaktionsforschung als gut belegt gilt: Die Anderen, vor allem diejenigen, die für uns bedeutsam sind, haben eine entscheidende Bedeutung dafür, wie wir uns selbst wahrnehmen, verstehen und bewerten; dafür, wie wir uns in Beziehungen und Kommunikationssituationen erleben und verhalten; und dafür, wie wir unsere Vergangenheit deuten und beurteilen, sowie dafür, wie wir unsere Zukunft planen und gestalten.⁴ Allerdings lässt es Sartre bei dieser analytischen Beschreibung nicht bewenden. Als Kehrseite dieser Inszenierung möchte er auf die Bedeutung der trotz aller sozialpsychologischer Bedingtheiten nicht restlos gefesselten Freiheit des Einzelnen hinweisen. So schreibt er in einer Nachbetrachtung über das Stück: „In welchem Teufelskreis wir auch immer sind, ich denke, wir sind frei, ihn zu durchbrechen. Und wenn die Menschen ihn nicht durchbrechen, dann bleiben sie, wiederum aus freien Stücken, in diesem Teufelskreis. Also begeben sie sich aus freien Stücken in die Hölle“⁵.

Der hier geäußerte Anspruch ist enorm, beinhaltet er doch nichts weniger als die Zumutung, dass jegliches Verharren in zwischenmenschlichen Verstrickungen letztlich das Resultat einer selbstverschuldeten Unmündigkeit, das Ergebnis einer nicht zur Geltung gebrachten Freiheit sei. Die ethische Absicht, die Sartre mit dieser Zumutung verbindet, liegt auf der Hand: Nur mit dem Postulat radikaler Freiheit lasse sich auch radikale Selbstbestimmung und damit radikale Verantwortung für das eigene Tun und Unterlassen denken. Aber eben nicht nur denken, sondern auch zu einem Tun ermutigen, das sich nicht letztlich als Konsequenz der komplexen und vielfältigen leibseelischen, psychosozialen, soziokulturellen und ökonomischen Bedingungen erfährt und damit keinerlei Handlungsspielraum zu erkennen gibt. Die Idee des freien Willens sagt nämlich aus, dass moralisch verantwortliche Personen in einem absoluten Sinn als Urheber ihrer Handlungen zu sehen sind.

Setzen wir dies aber mit Erfahrungen aus unserer Lebenswelt in Verbindung, so ergeben sich vielfältige Fragen: Gerade etwa in der aktuellen Debatte um den ärztlich assistierten Suizid wird in Deutschland eindringlich davor gewarnt, dass viele Menschen sich aufgrund sozioökonomischen Drucks dazu entschließen könnten, vorzeitig sterben zu wollen. Ihr Wunsch zu sterben sei gerade nicht Ausdruck ihres freien Willens, sondern Ergebnis psychosozialer Abhängigkeiten und des Angewiesenseins auf andere Menschen.

⁴ Siehe hierzu u. a. *J.-C. Kaufmann*, Die Erfindung des Ich. Eine Theorie der Identität, Konstanz 2005; *H. Keupp*; *T. Ahbe*; *W. Gmür*; *R. Höfer*; *B. Mitzscherlich*; *W. Kraus*; *F. Straus*, Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne (Rowohlt's Enzyklopädie 55634), Reinbek bei Hamburg ³2006; *L. Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart ¹¹2010 sowie *H. Abels*, Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt, Wiesbaden ²2010.

⁵ *Sartre*, Geschlossene Gesellschaft (s. Anm. 2), 62.

Auch hier ist ersichtlich, dass die Infragestellung radikaler Freiheit ebenso einer ethischen Absicht entspringt, nämlich der Absicht, vermeintlich freiwillige Entscheidungen als Resultat eines äußeren Drucks zu entlarven und besonders verletzbare Menschen vor unfreiwilligen irreversiblen Lebens- bzw. Sterbeentscheidungen zu schützen.⁶

Die lebensweltliche Annahme von Freiheit und Verantwortung, die für unser praktisches Selbstverständnis und infolgedessen für die Ethik im Allgemeinen wie auch für die Moraltheologie im Besonderen grundlegend ist, wirft in theoretischer Hinsicht Fragen auf, wie sie seit Jahrhunderten diskutiert werden. Ethik, verstanden als Reflexionstheorie über Moral sowie über moralisches Urteilen und Handeln, kommt nicht umhin, sowohl nach den empirischen Bedingungen ihres eigenen Nachdenkens als auch und vor allem nach den empirischen Bedingungen der ethisch relevanten Handlungswirklichkeiten zu fragen.

Sartres Annahmen von der Freiheit des Menschen und ihrer Korruptierbarkeit müssen sich also irgendwie in der Erfahrung der Lebenswirklichkeit bewähren können, wenn sie nicht als bloße Behauptung oder realitätsferne Gedankenspiele gelten wollen. Aber auch im Zusammenhang all der anderen konkreten ethischen Fragestellungen, vor allem im Bereich der Angewandten Ethik wie etwa der Medizinethik, der Bioethik oder der Beziehungsethik, müssen die empirischen Bedingungsfaktoren moralischen Erlebens, Urteilens und Handelns berücksichtigt werden. Dies ist eine Aufgabe der Moralpsychologie.

2. Was ist Moralpsychologie?

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob es sich bei der Moralpsychologie um ein „Teilgebiet der Psychologie“⁷ handele. Aufgabe der Moralpsychologie wäre es dann, mit psychologischen Methoden, Begriffen und Theorien Prozesse, Funktionen und Strukturen zu beschreiben, zu erklären und zu interpretieren, „die in Zusammenhang mit Moral stehen, genauer mit moralisch relevanten Kognitionen, Emotionen, Motivationen und Verhaltensweisen bzw. Handlungen“⁸ von Individuen oder auch von Gruppen. Was jedoch als moralisch relevant verstanden wird, ist vom zugrunde liegenden Vorverständnis von Moral abhängig. Dieses liegt aber außerhalb des Gegenstandsbereichs der Psychologie und wird von Philosophie und Theologie reflektiert, sofern sie sich mit ethischen Fragestellungen beschäftigen. Und auch diese beiden Disziplinen erfinden das Moralverständnis nicht einfach, sondern beziehen sich auf Vorstellungen und Praktiken, wie sie in unserer Lebenswirklichkeit vorkommen. Sie beabsichtigen, diese mehr oder weniger zu rekonstruieren und theoretisch auf den Begriff zu bringen.

Dieser lebensweltliche Bezug hat zur Folge, dass eine moralpsychologische Perspektive innerhalb von Theologie und Philosophie sich auch schon finden lässt, bevor sich die Psychologie als eigenständige empirische Wissenschaft im 19. Jahrhundert herausgebil-

⁶ Siehe hierzu etwa *K. Hilpert; J. Sautermeister* (Hg.), *Selbstbestimmung – auch im Sterben? Streit um assistierten Suizid* (Theologie kontrovers), Freiburg im Breisgau 2015.

⁷ *M. Bobbert*, Art. Moralpsychologie/Moralentwicklung, in: *M. Düwell; Ch. Hübenthal; M. H. Werner* (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar 2006, 444–448, hier: 444.

⁸ Ebd.

det hat.⁹ Genau genommen gibt es daher sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie moralpsychologische Überlegungen. Dabei ging und geht es nicht nur um das Thema moralische Bildung oder um Fragen der Seelenführung bzw. um die Unterscheidung der Geister, sondern auch darum, wie sich moralische Gefühle und Urteile, aber auch Tugenden und moralisches Handeln, Freiheit, Verantwortung und Schuld vor dem Hintergrund der naturhaften Verfasstheit des Menschen mitsamt seinen leibseelischen Funktionen verstehen lassen. Auf dieser Basis versuchte man auch zu klären, unter welchen Bedingungen jemand als verantwortlich für bestimmte Handlungen und damit als zurechenbar gelten kann, aber eben auch, wann nicht; also Antworten zu finden auf die Frage, welche Bedingungen gegeben sein müssen, um trotz eines Fehlverhaltens als moralisch entschuldigt gelten zu können.¹⁰

Über diese Anwendungsfragen hinaus ist ein moralpsychologischer Zugang auch bedeutsam für die Frage, was das Gewissen ist, wie es funktioniert und warum es für die jeweilige Person verbindlich ist, aber auch, wie es zu bilden ist und welche Faktoren es beeinträchtigen können. Dabei geht es darum zu klären, was Moralfähigkeit bedeutet und was es heißt, ein moralisches Subjekt zu sein. Hier kommt der Moralpsychologie die Aufgabe zu, die situativen, biografischen und soziokulturellen Bedingungen zu erhellen, die für eine ethische Reflexion mit dem Anspruch auf adäquates Situationsverstehen und Kontextsensibilität bedeutsam sind. Sie leistet damit einen Beitrag für ein personen-, sach- und situationsgerechtes moralisches Urteilen und Handeln. So kann sie schließlich im Dienste ethischer Orientierungshilfe und Beratung stehen.

In Anlehnung an den kulturwissenschaftlichen Ansatz von Clifford Geertz kann ein solcher moralpsychologischer Zugang der Gewinnung sogenannter „dichter Beschreibungen“¹¹ von normativen Entscheidungs- und Handlungssituationen dienen. Dazu ist es erforderlich, auch das normative Selbstverständnis der handelnden Personen zu berücksichtigen. Im Sinne einer interpretativen Rekonstruktion sollen die „Bedeutungsstrukturen“¹² von Handlungen herausgearbeitet werden, um das Verstehen anderer Menschen und ihrer Taten zu ermöglichen.

Mit der „dichten Beschreibung“ wird also der Versuch unternommen, sich mit der fremden Situation in Berührung zu bringen und sich in die Lage des Anderen „hineinzuversetzen“. Ziel ist es, „einen Zugang zur Gedankenwelt der [...] untersuchten Subjekte“¹³ zu bekommen. In einem Satz geht es darum, der Komplexität von Handlungswirk-

⁹ Siehe hierzu etwa *G. Heister*, Art. Psychologie, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3 (Sonderausgabe), Stuttgart 2004, 396–401.

¹⁰ Vgl. hierzu *J. Sautermeister*, *Gewissens-Bildung. Reichweite und Grenzen der moralpsychologischen Reflexionen von Theodor Müncker und ihre Bedeutung für eine theologisch-ethische Bildungstheorie*, in: H. J. Münk (Hg.), *Wann ist Bildung gerecht? Ethische und theologische Beiträge im interdisziplinären Kontext* (Forum Bildungsethik 4), Bielefeld 2008, 144–157 sowie *J. Sautermeister*, *Theologische Ethik und Moralpsychologie. Überlegungen zur systematischen Wiederaneignung einer vernachlässigten Perspektive*, in: W. Schaupp (Hg.), *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik* (Studien zur theologischen Ethik 142), Freiburg – Freiburg – Wien 2015, 337–348.

¹¹ Vgl. *C. Geertz*, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.

¹² *C. Geertz*, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur*, in: Ders., *Dichte Beschreibung* (s. Anm.11), 7–43, hier: 15.

¹³ Ebd., 35.

lichkeiten und ihren Besonderheiten Rechnung zu tragen und sie von abgehobenen apriorischen Wirklichkeitsannahmen abzugrenzen.

Im Unterschied zu einer „dünnen Beschreibung“, die von den biografischen und situativen Besonderheiten einer Handlung absieht und diese vom Handlungskontext losgelöst und abstrakt reflektiert, geht es bei der „dichten Beschreibung“ des moralpsychologischen Zugangs also um das situativ-biografische Verstehen von Entscheidungen und Handlungen, die auch die Perspektive der Handelnden berücksichtigt. Demnach stellt die konkrete Entscheidungs- und Handlungssituation im biografischen und soziokulturellen Bedeutungszusammenhang jenen bedeutungsgebenden Kontext dar, in dem Handlungen von Menschen zu verstehen sind. Mit der „dichten Beschreibung“ kommt also das normative Selbstverständnis von Personen zum Vorschein, das mehr darüber Auskunft gibt, aus welchen Gründen eine Person in einer bestimmten Situation oder über eine längere Zeitspanne hinweg auf eine bestimmte Weise gehandelt hat.

Eine moralpsychologische Perspektive innerhalb der Ethik verlangt also, dass sich die Rede von menschlicher Freiheit stets ihrer konkreten Bedingtheiten, Determinationen und Konditionierungen bewusst sein muss, will sie praktisch bedeutsam sein. Kurz gesagt: Es gibt immer nur ein mehr oder weniger an Freiheit. Freiheit ist stets graduell, wenn sie als praktische Freiheit in den Blick kommt. So lässt sich dann aber human- und sozialwissenschaftlich die Frage nach den Bedeutungszusammenhängen für die Handelnden und ihr Umfeld stellen: Welche Absichten verbindet ein Mensch mit seinem Tun? Welche biographischen Erfahrungen fließen mit ein? Welche erworbenen Erlebens-, Verhaltens- und Beziehungsmuster sind wirksam? Und andere Fragen mehr. So können jene vielfältigen leibseelischen, biografischen, interaktionellen und soziokulturellen Faktoren in den Blick genommen werden, die auf ethisch relevantes Erleben, Urteilen und Handeln sowie auf moralische Bildungs- und Selbstbildungsprozesse von Menschen und deren Bemühen um gelingende Identität in sozialen Zusammenhängen Einfluss haben. Ob es beispielsweise um ethische Fragen der Selbstbestimmung am Lebensende geht; oder darum, was werdende Eltern damit verbinden, wenn sie bestimmte Möglichkeiten der Fortpflanzungsmedizin oder der pränatalen Diagnostik in Anspruch nehmen möchten; oder ob es um Fragen konkreter Partnerschafts- und Beziehungsgestaltung geht – ohne die Berücksichtigung des biografisch gewachsenen Selbstverständnisses der Menschen und des normativen Verständnisses ihrer Entscheidungen und Handlungen bleibt jede ethische Reflexion und jedes moralische Urteilen defizitär, wenn sie die Frage nach der moralischen Verantwortung beantworten will – es sei denn, man begnügt sich mit der Begründung überindividueller Normen, ohne deren konkrete Lebbarkeit und situative Angemessenheit zu berücksichtigen.¹⁴

Dass dies für die Theologische Ethik bzw. Moraltheologie nicht hinreichend sein kann, wenn es um Fragen der persönlichen Lebensgestaltung geht, liegt auf der Hand. Denn mit der Anerkennung des Gewissens als dem „Wächter“ der personalen und damit auch moralischen Integrität des Einzelnen, wie es auch in Dokumenten des Zweiten Vatikani-

¹⁴ Siehe hierzu *K. Hilpert*, „Um des Menschen willen“. Lebbarkeit als Kriterium der Theologischen Ethik, in: *HerKorr* 67 (2013) 251–256.

sehen Konzils herausgestellt wurde¹⁵, greift ein ausschließlich normtheoretischer Zugang zu kurz.¹⁶ Bereits 30 Jahre vor dem Zweiten Vatikanum hat nicht von ungefähr der erste systematisch ausgearbeitete moralpsychologische Ansatz innerhalb der Moraltheologie das Gewissen in das Zentrum seiner Ausführungen gestellt. Diesem in den 1930er-Jahren vorgelegten Entwurf des Freiburger Moraltheologen Theodor Müncker (1887–1960) folgten dann nur noch recht wenige Arbeiten und Einzelstudien.¹⁷ Ihnen allen ist gemein, dass es nicht nur um eine moralpsychologisch-theoretische Erhellung der ethisch relevanten Themen wie Freiheit, Verantwortung, Schuld, Gewissen, Zurechenbarkeit und deren psychische Beeinträchtigung ging, sondern dass sie auch stets in bildungs- und handlungsorientierter Perspektive die Absicht hatten, Erkenntnisse zu gewinnen, welche für die Gewissensbildung bzw. für die sogenannte Unterscheidung der Geister bzw. für moralische Bildungsprozesse in der Selbstwerdung des Menschen relevant sind. Dieser praktische Zugang, den man auch als Angewandte Moralpsychologie bezeichnen könnte, lässt sich durchaus als ein Spezifikum der Moralpsychologie im Kontext der theologischen Ethik begreifen. Während gegenwärtig moralpsychologische Fragestellungen innerhalb der Moralphilosophie – und hier vor allem im angloamerikanischen Raum¹⁸ – überwiegend theoretisch betrieben werden und Fragen der moralischen Motivation, der Willensfreiheit, der moralischen Gefühle und Kognitionen und deren Bedeutung für die Begründung ethischer Urteile im Vordergrund stehen, aber Anwendungsfragen außen vor bleiben, geht es in moralpädagogischen Diskursen innerhalb von Pädagogik und Psychologie um das empirisch-deskriptive Verstehen moralischen Erlebens, Urteilens und Handelns und um die Frage moralischer Erziehung und Bildung, um Wertorientierung und Wertbildung.¹⁹ Normative Begründungsgänge jedoch können dort nicht fachimmanent geleistet werden. Sie sind das Geschäft von Ethik.

Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass die Moralpsychologie innerhalb der theologischen Ethik einen integrativen Ansatz vertritt, der sowohl lebenspraktische als auch theoretische Fragen im Blick hat und in diesem Sinne als transdisziplinär zu verstehen ist. Darüber hinaus – und das scheint angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen im Verhältnis von Religion und psychischer Gesundheit sowie von Religion und Gewalt besonders wichtig – hat die Moralpsychologie im Kontext der theologischen Ethik vor al-

¹⁵ Siehe hierzu vor allem die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* nr. 16.

¹⁶ Vgl. hierzu *G. W. Hunold*, Zur Moralfähigkeit des Menschen. Selbstkonzept, Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung als Verstehenswege der Gewissenskompetenz, in: *ThQ* 176 (1996) 34–45 sowie *J. Sautermeister*, Identität und Gewissen. Moraltheologische und moralpsychologische Überlegungen zu einer authentischen ethischen Praxis, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 53 (2010) 194–202.

¹⁷ Siehe hierzu *J. Sautermeister*, Theodor Müncker (1887–1960), in: *K. Hilpert* (Hg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 625–657 (mit Literatur).

¹⁸ Vgl. hierzu *W. Sinnott-Armstrong*, *Moral Psychology*, 4 Bde., Cambridge/MA 2008–2014; *J. M. Doris* (Hg.), *The Moral Psychology Handbook*, Oxford 2012; *T. Nadelhoffer*; *E. Nahamias*; *S. Nichols* (Hg.), *Moral Psychology. Historical and Contemporary Readings*, Malden, MA – Oxford – Chichester 2010; *V. Tiberius*, *Moral Psychology. A Contemporary Introduction*, New York u. a. 2015.

¹⁹ Siehe hierzu u. a. *M. Killen*; *J. G. Smetana* (Hg.), *Handbook of Moral Development*, New York – London 2014 oder *K. Wahl*, *Wie kommt die Moral in den Kopf? Von der Werteerziehung zur Persönlichkeitsforschung*, Berlin – Heidelberg 2015.

lem auch die Bedeutung von Glauben, Religion, Spiritualität und letzten Sinnannahmen für Moral im Blick.

Was ich bislang eher allgemein gehalten habe, soll im Folgenden anhand des komplexen Zusammenspiels von Scham- und Schuldgefühlen und moralischer Verantwortung veranschaulicht werden. Und zwar möchte ich dies an der zurzeit heftig und kontrovers diskutierten Frage nach einem angemessenen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche beleuchten.²⁰ Hier lässt sich meines Erachtens zeigen, wie relevante Gesichtspunkte aus einer moralpsychologischen Perspektive für theologische und pastorale Klärungen beigesteuert werden können.

3. Ringen und Anerkennung – moralpsychologische Aspekte am Beispiel Wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche

Im Vorfeld der im Herbst 2015 stattfindenden Familiensynode wurde das Abschlussdokument der vorausgehenden Außerordentlichen Generalversammlung von 2014, die sogenannte *Relatio Synodi*, veröffentlicht. Hierin wurde festgehalten, dass alles getan werden solle, damit wiederverheiratet geschiedene Menschen sich nicht von der Kirche diskriminiert fühlten.²¹ Mit dieser Bemerkung wurde also anerkannt, dass auch dem persönlichen Erleben der Betroffenen und darin eingeschlossen deren Sicht der Dinge entscheidende Bedeutung für die Klärung der Frage zukommt, wie kirchliches Handeln angemessen mit Menschen umzugehen habe, deren Ehe gescheitert ist und die später einen Neuanfang mit einem anderen Partner gewagt haben (oder wagen wollen). Wenn man diesen Passus der *Relatio Synodi* ernst nimmt, so bedeutet das nichts weniger, als dass die betroffenen Personen das pastorale Handeln und das kirchliche Sprechen angesichts ihrer Lage als adäquat oder zumindest als nicht unangemessen oder gar abwertend, diskriminierend verstehen können sollen. Ihrem normativen Selbstverständnis und ihrer Deutung der eigenen Lebensgeschichte kommt also eine kriterielle Funktion für die Frage nach der Angemessenheit pastoralen Handelns und kirchlichen Sprechens zu. Allerdings zeigen die Kontroversen wie auch die Erfahrung vieler Betroffener, dass deren Sichtweise und deren normatives Selbstverständnis (bislang) nicht die kirchliche Anerkennung erhalten, wie es der „dichten Beschreibung“ ihrer Lebenswirklichkeit entsprechen würde. Das Ringen um Anerkennung wird dabei auf einem Feld ausgetragen, das – neben der Erfah-

²⁰ Siehe hierzu u. a. T. Ruster; H. Ruster, ... bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheiratet Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, München 2013; W. Kasper, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg im Breisgau u. a. 2014; M. Graulich; M. Seidnader (Hg.), Zwischen Jesu Wort und Norm. Kirchliches Handeln angesichts von Scheidung und Wiederheirat (QD 264), Freiburg im Breisgau u. a. 2014; U. Ruh; M. Wijlens (Hg.), Zerreißprobe Ehe. Das Ringen der katholischen Kirche um die Familie, Freiburg im Breisgau 2015; W. Kasper, Nochmals: Zulassung von wiederverheiratet Geschiedenen? Ein dorniges und komplexes Problem, in: StZ 140 (2015) 435–445.

²¹ Vgl. *Relatio Synodi*, Dritte Außerordentliche Generalversammlung der Bischofssynode „Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung“ (18. Oktober 2015), Nr. 51 (http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-10-18-Relatio-Synodi-Arbeitsuebersetzung-Deutsche-Bischofskonferenz.pdf [31. August 2015]).

nung von Glück und Neuanfang – auch von Scham- und Schuldgefühlen durchzogen ist, die sich einem einfachen Verständnis von moralischer Verantwortung für die eigene Lebens- und Beziehungsgeschichte verschließen.

Ohne hier das weite Spektrum psychologischer Schamtheorien aufzufächern,²² lässt sich für die moralpsychologische Fragestellung Folgendes feststellen: Wenn das normative Selbstverständnis im Widerspruch zum eigenen Leben steht, dann können sich Scham- und Schuldgefühle einstellen. Wenn eine Person also den Erwartungen, die sie an sich selbst stellt und die sie für ihre Identität bedeutsam hält, nicht nachkommt, dann empfindet sie normalerweise Scham – dies ist auch dann der Fall, wenn andere Menschen von dem beschämenden Anlass nichts mitbekommen.

Im Gegensatz zum Schamerleben stellen sich üblicherweise Schuldgefühle ein, wenn jemand gegen eine gemeinschaftlich geteilte Norm verstößt oder gegen eine andere Person ein Vergehen begangen hat und die Umwelt darauf empört reagiert. Das heißt: Der Anlass, sich zu schämen, ist „in viel stärkerem Maße von den eigenen normativen Ansprüchen der Person definiert als im Falle eines Verschuldens.“²³ Für das Verstehen von persönlicher Beschämung ist es also unerlässlich, die biografisch entwickelte normative Identität einer Person zu berücksichtigen. Der Schambegriff bezieht sich demnach auf das selbstbezogene Wertempfinden, also auf das Selbstwertempfinden und darauf, was die Selbstachtung einer Person ausmacht. Hier steht die Scham für eine selbstverursachte Beeinträchtigung der Selbstachtung. Das Schuldgefühl dagegen lässt sich als „allozentrisch“²⁴ qualifizieren, weil es „sich auf die Verletzungen von anderen Personen und von Normen“²⁵ richtet.

Nun ist es durchaus möglich und häufig der Fall, dass Schuldgefühle mit Schamgefühlen einhergehen und zwar dann, wenn die Anerkennung von Normen, die verletzt worden sind, bzw. der Imperativ, anderen nicht zu schaden, zum eigenen normativen Selbstverständnis gehört. Jedoch können auch Fälle eintreten, wonach man sich bei Normverstößen nicht schämt, etwa weil die Norm in diesem Fall als nicht begründet gültig und folglich auch nicht als verbindlich angesehen wird. Allerdings können Menschen sich auch schämen „aufgrund des abschätzigen oder verächtlichen Verhaltens anderer“²⁶, selbst wenn sie dieses abwertende Verhalten für unberechtigt halten und damit keine Diskrepanz im normativen Selbstverständnis der Betroffenen und deshalb keine selbstverursachte Beeinträchtigung der Selbstachtung vorliegen. Diese Möglichkeit zeigt, dass Selbstachtung etwas ist, was eine intersubjektive Grundlage hat.

²² Siehe hierzu u. a. *L. Wurmser*, Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schameffekten und Schamkonflikten, Magdeburg ⁵2007; *L. Wurmser*, Scham und der böse Blick. Verstehen der negativen therapeutischen Reaktion (Lindauer Beiträge zur Psychotherapie und Psychosomatik), Stuttgart 2011; *M. Hilgers*, Scham. Geschichte eines Affekts, Göttingen ⁴2012 sowie in transdisziplinärer Perspektive *D. Korczak* (Hg.), Schamlos? Die repressive Toleranz der Schamlosigkeit (Interdisziplinäre Schriftenreihe 35), Kröning 2013 oder kulturwissenschaftlich *R. Werden*, Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie (Studien der Moralthologie, Neue Folge 3), Münster 2015.

²³ *M.-S. Lotter*, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral (stw 2016), Berlin 2012, 104.

²⁴ Ebd., 105.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 108.

Diese Einsicht ist nicht neu und empirisch gut bestätigt. Sie in der Analyse der Konfliktthematik zur Geltung zu bringen, scheint mir aber zentral: Wie wir uns normativ selbst verstehen und uns selbst achten, hängt einerseits davon ab, wie wir selbst die moralische Qualität unserer eigenen Entscheidungen und Handlungen einschätzen. Andererseits hängt unsere moralische Selbstachtung eben auch von der Anerkennung durch Andere ab. Allerdings hängt die moralische Selbstachtung nicht von irgendwelchen Anderen ab, sondern von denen, die für die eigene Identität bedeutsam sind, also auch von denjenigen, mit denen jemand „eine normative Gemeinschaft bildet: eine Gemeinschaft, in der die Mitglieder ihre jeweilige Identität durch wechselseitige Anerkennung und entsprechende Respektsbezeugungen ausbilden“²⁷.

Nun ist es durchaus möglich, dass die konkrete Abhängigkeit der eigenen Selbstachtung von der Anerkennung anderer Personen veränderbar ist; nämlich dann, wenn man sich andere bedeutsame Personen und Autoritäten im Sinne eines idealen Anderen vorstellen und sich so den Erwartungen vormals relevanter Personen entziehen kann. Trotz dieser relativen Flexibilität ist man jedoch in seiner Selbstachtung niemals so autonom, dass die Selbstachtung lediglich der Willkür der Betroffenen unterliegen würde. Sie hängt vielmehr „von ihren Weltanschauungen und normativen Identifikationen, aber auch von ihren psychischen Fähigkeiten ab“²⁸. Diese sind biographisch gewachsen und darin auch begrenzt formbar. Eine Konsequenz dieser moralpsychologischen Zusammenhänge lautet also, dass die Selbstachtung von Personen durchaus von anderen Personen verletzt werden kann, sogar dann, wenn der Betreffende selber keinen berechtigten Grund sieht, an der eigenen moralischen Gutheit substantiell zu zweifeln.

Komplex wird die psychische Konfliktodynamik dann, wenn eine Person für etwas beschuldigt wird, was zwar außerhalb ihrer kompletten Verfügungsmacht liegt, aber auch von ihr selbst nicht gewollt wurde. Denn dann wird ihr von den anderen ein Doppeltes unterstellt: Erstens, dass sie durchaus in der Lage gewesen wäre, nicht schuldhaft zu handeln. Damit wird der Person eine hinreichende Freiheit zugesprochen und eine moralische Verantwortung für die Situation angelastet. Zweitens erfährt diese Person sich dadurch aber unberechtigt bloßgestellt. Denn über den Verlauf des Scheiterns konnte sie eben nicht völlig selbstmächtig verfügen. Diese im Kontrast zum Vorwurf erlebte Ohnmachtserfahrung führt zu einer Beschämung eigener Art. Diese liegt darin, dass sich die betreffende Person bewusst wird, „etwas nicht ändern, über etwas nicht verfügen zu können“²⁹.

Diese verschiedenen Deutungsmuster der dichten Beschreibung der Betreffenden sowie solcher Fremdbewertungen sind mit unterschiedlichen Freiheitszuschreibungen verbunden. Während auf der Seite der Fremdbewertungen eine mit der Schuldzuweisung implizierte Freiheitszuschreibung im Sinne potenziell kontrollierter Urheberschaft vorherrscht, versteht der Betroffene sich selbst nicht so uneingeschränkt und selbstmächtig als Urheber der Konstellation, wie ihm von außen zugelastet wird. Hier wird eher ein graduelles Freiheitsverständnis zum Anschlag gebracht, das auch um die Unabwägbarkeiten von

²⁷ Lotter, Scham, Schuld, Verantwortung (s. Anm. 23), 112.

²⁸ Ebd., 111.

²⁹ Ebd., 113.

Paardynamiken weiß, die erst in dieser Paarkonstellation Erfahrungen über sich selbst und den Partner bzw. die Partnerin zum Vorschein bringen, die einem zuvor unbekannt waren.

So führen die moralpsychologischen Überlegungen zur Frage nach der Gradualität menschlicher Freiheit. Unsere Biografie, die Art und Weise, wie sich unser Leben schreibt und wie wir daran mitarbeiten, ist uns, unserem Erkennen, Planen und Handeln partiell entzogen. Wir erfahren uns gleichermaßen als Akteure wie als Spielfiguren unseres Lebens.

Diesmal wird die Freiheitsfrage jedoch sensibilisiert durch die Konfliktodynamik von Scham- und Schuldgefühlen, wie sie in lebensweltlichen Bedeutungszusammenhängen von Entscheidungen und Handlungen in der Lebensgeschichte von Menschen vorkommen. Konkretisiert am Beispiel wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche lassen sich die Auswirkungen dieses Ringens um Anerkennung weiter entfalten.

Auf der Folie der vorausgehenden Analyse zur Dynamik von Scham- und Schuldgefühlen in moralpsychologischer Perspektive ergibt sich – wenn man das Schuldprinzip als Interpretament für das Scheitern einer Ehe zugrunde liegt – folgende typisierte Konstellation: Die externe Zuschreibung, dass die Ehepartner oder zumindest eine bzw. einer von beiden maßgeblich am Scheitern der Ehe schuld seien, impliziert die Annahme, diese hätten anders handeln können, und zwar so, dass ihre Ehe nicht hätte scheitern müssen. Wenn man einmal von jenen tragischen Konstellationen und Lebensschicksalen absieht, die nur als Einzelfälle angemessen und gerecht in den Blick kommen können, dann zeigt sich in der Regel, dass die Freiheitszuschreibung mit dem Selbstverständnis der Betroffenen nur teilweise übereinstimmt. Vielmehr erleben sich diese als Akteure wie Erleidende der destruktiven Beziehungsdynamik gleichermaßen. Das Scheitern einer Ehe geht neben Enttäuschungen, Verletzungen und Kränkungen oft mit Erfahrungen der Scham einher, weil es den Personen nicht gelungen ist, den Selbstanspruch treuer und liebender Partnerschaft auf Dauer leben zu können. Diese individuelle Diskrepanzerfahrung besteht auch dann, wenn man sich nur zum Teil als freiwilliger Urheber der destruktiven Dynamiken versteht. Aufgrund des lebens- und paargeschichtlichen Bewusstseins um den graduellen Charakter eigener Handlungsmächtigkeit und Selbstbestimmungsfähigkeit werden vereinfachte Schuldzuweisungen aus nachvollziehbaren Gründen zurückgewiesen.

In normativen Gemeinschaften wie der Kirche, welche den Wert der Unauflöslichkeit der Ehe teilen, stellt dieses religiös-sittliche Ideal zugleich ein Element des normativen Selbstverständnisses der Mitglieder dieser Gemeinschaft, sprich der einzelnen Gläubigen, dar. Durch moralisierend-bewertende Reaktionen anderer Personen oder gar von Funktionsträgern bzw. Autoritäten dieser normativen Gemeinschaft auf das Scheitern der Ehe und dann auch auf die spätere Entwicklung, wenn liebende Neuanfänge mit einem anderen Menschen gewagt werden, wird das Schamgefühl der Betroffenen als emotionale Reaktion auf die Verletzung eines Ich-Ideals noch verstärkt. Denn die mit vereinfachten externen Schuldzuschreibungen verbundene Machbarkeitsunterstellung führt zur Diskrepanzerfahrung, dass das eigene Können begrenzter war bzw. ist, als einem zugelastet wird – ohne dass man sich deshalb gleich in einer ohnehin ungültigen Ehe wännen müsste. Der schmerzhaften Erfahrung der partiellen Entzogenheit der eigenen Lebensge-

schichte in ihrer Vergangenheits- und Zukunftsdimension und damit auch dem Prozess der Selbstwerdung im sozialen Mit- und Gegeneinander wird auf diese Weise jedoch die Anerkennung der normativen Gemeinschaft entzogen. Dies wird von den Betroffenen als diskriminierend erfahren, wenn die Verursacherzuschreibung, man sei maßgeblich selbst daran schuld, nach bestem Wissen und Gewissen in dieser Pauschalität nicht nachvollzogen werden kann.³⁰ Um dann die eigene moralische Integrität zu wahren, muss diese externe Schuldzuweisung wenigstens teilweise zurückgewiesen bzw. relativiert werden. Nur so lässt sich aufrichtig und gewissenhaft dem eigenen normativen Selbstverständnis und der Wahrheit des eigenen Lebens Rechnung tragen. Für Viele gilt es daher als moralisch schwer akzeptabel, Strategien auszuloten, um die gescheiterte Ehe für grundsätzlich nichtig erklären zu lassen.

Die mögliche, mit dem Ringen um Anerkennung einhergehende Distanznahme zur Kirche als normativ relevanter Bezugsgruppe ist in ihren Folgen mehrdeutig. Sie kann im Sinne einer religiösen Individuierung dazu führen, stärker zwischen dem persönlichen Gottesglauben und der Kirchengemeinschaft zu differenzieren. Sie könnte aber bei ausbleibender Differenzierung zwischen Gottesglauben und Kirchengemeinschaft auch zu einer Krise des Gottesglaubens führen, die aus einer verweigerten kirchlichen Anerkennung resultiert. Dies ist umso tragischer, als der persönliche Glaube ohnehin schon durch das Scheitern der Ehe vor größere Herausforderungen gestellt sein kann.

Anders verhält es sich bei denjenigen, welche das Scheitern ihrer Ehe als maßgeblich selbst verschuldet ansehen. Dies impliziert nämlich, dass entweder man selbst oder der Partner bzw. die Partnerin oder beide gemeinsam über das Gelingen der Ehe die Kontrolle hatten. Diese Kontrollüberzeugung droht aber dahingehend umzuschlagen, dass letztlich der bzw. die Andere am Scheitern schuld sei. Denn man selbst habe – trotz aller Liebe – nicht vom Partner bzw. von der Partnerin die Möglichkeit bekommen, die Ehe wieder zu richten. Wenngleich es auch solche Konstellationen geben mag, scheinen diese Mechanismen doch meistens dazu zu dienen, die Illusion vollkommener Kontrolle durch Beschuldigungsstrategien aufrecht zu erhalten.³¹ Das Akzeptieren der Schuldzuweisung kann dann sowohl der Stabilisierung des normativen Selbstverständnisses als auch der Stabilisierung der Mitgliedschaft in der normativen Gemeinschaft Kirche dienen. Es legt sich nahe, dass solche Strategien für einen fairen und verantwortlichen Umgang miteinander auch nach der Trennung eigene Probleme hervorrufen können, vor allem wenn Kinder involviert sind.

Vermag man aber nach gewissenhafter Prüfung den externen Schuldzuweisungen in ihrer uneingeschränkten Form nicht zuzustimmen, möchte man also das eigene normative

³⁰ Siehe hierzu exemplarisch die Berichte in: *E. Garhammer; F. Weber* (Hg.), *Scheidung – Wiederheirat – von der Kirche verstoßen? Für eine Praxis der Versöhnung*, Würzburg 2012 (darin: *B. Bauer*, Den Amtsträgern lege ich ans Herz ... Erfahrungen einer betroffenen Seelsorgerin, 31–39 [Name anonymisiert]; *E. Hinrichs*, Ein langer Prozess, 40–46; *M. Maier*, Die Kirche schließt mich bewusst und dauerhaft aus. Was einen geschiedenen und wiederverheirateten Pastoralassistenten und Religionslehrer besonders schmerzt, 47–53 [Name anonymisiert]; *H. Minkhaus*, ... bis dass der Tod euch scheidet, 54–57).

³¹ Vgl. hierzu etwa *J. Sautermeister*, Scheitern hat nicht das letzte Wort. Radikale Brucherfahrungen als theologisch-ethische Herausforderung, in: *K. Karl* (Hg.), *Scheitern und Glauben als Herausforderung* (Spirituelle Theologie 4), Würzburg 2013, 33–53 [verbesserte Printausgabe 2014], hier: 45.

Selbstverständnis sowie den Gemeinschaftsbezug wahren, dann findet ein Ringen um Anerkennung statt, wie es derzeit in der Kirche zu beobachten ist. Dieses Ringen um Anerkennung der normativen Selbstdeutung von Betroffenen lässt sich aus einer moralpsychologischen Perspektive so verstehen, dass es sich als Ringen um Anerkennung der eigenen Lebensdeutung einerseits und als Ringen um Anerkennung der eigenen vollen Gemeinschaftszugehörigkeit andererseits darstellt. Dabei ist zu bedenken, dass in dieser Angewiesenheit auf Andere eine Möglichkeit zur Beschämung liegen kann, auch wenn man diese externe Beeinträchtigung der Selbstachtung für nicht berechtigt hält.

Abgesehen davon, dass solche Beschuldigungsstrategien auf dem Ideal eines rationalen und autonomen Selbst aufbauen und diese nicht mit andernorts hoch gehaltenen Vorstellungen des fragilen und auf andere angewiesenen Selbst zusammengehen, verkennen sie die Komplexität von Prozessen der Selbstwerdung in Paar- und Familienkonstellation mit ihren jeweiligen Eigendynamiken, wie sie nur über erfahrungswissenschaftliche Zugänge adäquat verstehbar sind.³² Darüber hinaus stellt sich aber auch ganz grundsätzlich die theologische Frage, welches Gottesbild hinter solchen eindeutigen Verantwortlichkeits- und Schuldüberzeugungen steht, welche normativen Implikationen dieses mit sich führt und welche Konsequenzen dieses für die Ausbildung von Identität und für die Lebensführung und Beziehungsgestaltung von Menschen haben.

Findet das Ringen um Anerkennung zu keiner zufriedenstellenden Lösung, weil ein verengtes Verständnis des Schuldprinzips keine kreativen pastoralen und theologischen Perspektiven zulässt, dann zeigen die moralpsychologischen Überlegungen Folgendes: Von außen zugeschriebene Sackgassen in der Lebensgeschichte werden erst dadurch zu lebensgeschichtlichen Sackgassen, dass ein bestimmter Abschnitt in der Lebensgeschichte eines Menschen, also das definitive Scheitern seiner bzw. ihrer Ehe, von relevanten Anderen als objektive Sackgasse qualifiziert, vielleicht wäre es treffender zu sagen: disqualifiziert wird.

Nun steht aber außer Frage, dass im Verlauf des Scheiterns einer Ehe und danach Folgen entstehen können, die nicht ohne Weiteres den Einzelnen als moralisch schuldhaft im strengen Sinne vorgeworfen werden können, aber doch von diesen (mit-)verursacht worden sind. – Wie also angemessen über moralische Verantwortung für Taten und Folgen sprechen, wenn sie nur bedingt der personalen Freiwilligkeit entstammen? Diese Frage ist insofern von Bedeutung, als sich in der Anerkennung gradueller Freiwilligkeit und partieller Kontrolle angemessener fassen lässt, was im Scheitern einer Ehe passiert – auch in der lebensgeschichtlichen Selbstdeutung der Betroffenen –, als unter der maßgeblich normativen Logik der Schuldkategorie mit seiner entindividualisierten und normativ unveränderbaren Bezugsgröße eines objektiven Ehe„bandes“.

Was staatlicherseits bereits durch das Zerrüttungsprinzip rechtswirksam geworden ist, ließe sich theologisch-ethisch und pastoral durch die Kategorien moralischer Haftbarkeit

³² Siehe hierzu u. a. *J. Willi*, Was hält Paare zusammen? Der Prozeß des Zusammenlebens in psychoökologischer Sicht, Reinbek bei Hamburg 1991; *J. Willi*, Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen, Stuttgart ⁵2002; *A. Brandl-Nebehay*; *J. Hirsch* (Hg.), Paartherapie und Identität. Denksätze für die Praxis, Heidelberg 2010; *H. Jellouschek*, Die Kunst als Paar zu leben, Freiburg im Breisgau ²²2011; *H. Jellouschek*; *B. Jellouschek-Otto*, Grenzen der Liebe. Nähe und Freiheit in Partnerschaft und Familie, Stuttgart ²2013.

und Bedauern weiter differenzieren. Beides bezieht sich auf die Rolle als Akteure, insofern sie kausale Verursacher, aber nicht zwingend intentionale Urheber sind.³³ So kann man auch für Unbeabsichtigtes Verantwortung übernehmen, und die nicht intendierten, aber doch durch das eigene Tun bewirkten Folgen bedauern, die mit einer solchen Lebenskorrektur einhergehen. „Die Frage nach der möglichen Lebenskorrektur betrifft immer den Konsens mehrerer Menschen. Bindungen an Entscheidungen beruhen auf einem Ermessensurteil. Dieses ist aber nicht einfach abzukoppeln von der Verantwortung den anderen Menschen gegenüber, die von einer solchen Korrektur betroffen sind“³⁴. Was dies jedoch konkret bedeutet, ist je nach Konstellation eigens auszuloten und hängt von den jeweils gegebenen psychischen, sozialen, materiellen und kulturellen Ressourcen ab, die einem zur Verfügung stehen.³⁵

So lässt sich aus moralpsychologischer Perspektive mit den Begriffen der Haftbarkeit und des Bedauerns eine Ergänzung zum bislang dominierenden exklusiven Schuldprinzip vorschlagen: „Moralische Haftbarkeit erstreckt sich über das komplexe und dynamische Beziehungsgefüge eines Akteurs im Sozialleben, der auch für Unbeabsichtigtes Verantwortung zu übernehmen hat; sie ist abhängig von den jeweils betroffenen Personen.“³⁶

Meines Erachtens könnte in dieser Differenzierung der Schlüssel für einen theologisch redlichen und pastoral angemessenen Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen in der Kirche liegen. Demnach müssen Verantwortungen, die aus dem Scheitern einer Ehe resultieren, einerseits und das Eingehen einer Partnerschaft aus wieder gewonnener Hoffnung andererseits nicht als zwingende Gegensätze begriffen werden. Eine solche moralpsychologische Perspektive innerhalb der theologischen Ethik ruft auch der Kirche und der Theologie die gläubige Hoffnung in Erinnerung, dass „Gott alles in seiner Macht stehende versuchen wird, nichts und niemanden verloren gehen zu lassen“³⁷. Wenn sich so der christliche Glaube als Glaube an die aus liebender Freiheit sich selbst bindende göttliche Treue zu uns Menschen begreift, dann darf auch kein Mensch in seiner Lebensgeschichte zu einem bestimmten Zeitpunkt eingefroren oder gar abgeschrieben werden. Ansonsten würden wir Gott mit einem bestimmten Gottesbild verwechseln. Alle Gläubigen stehen hier unter dem Aufruf, füreinander „Medium der Befreiung“³⁸ zu sein.

³³ Vgl. Lotter, Scham, Schuld, Verantwortung (s. Anm. 23), 139–145.

³⁴ G. W. Hunold, Lebensentscheidungen als Teil der Biografie. Zeilen aus einer theologisch vernachlässigten Anthropologie. Ein Zwischenruf, in: K. Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 2011, 134–145, hier: 144.

³⁵ Siehe hierzu Keupp u. a., Identitätskonstruktionen (s. Anm. 4), 276–286.

³⁶ Lotter, Scham, Schuld, Verantwortung (s. Anm. 23), 141.

³⁷ S. Goertz, Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung, in: S. Goertz; M. Striet (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg im Breisgau 2014, 151–197, hier: 195.

³⁸ Lotter, Scham, Schuld, Verantwortung (s. Anm. 23), 121.

Within theological ethics the perspective of moral psychology is of particular importance. Moral psychology aims at capturing the psychological underpinnings of people's moral experiences and their actions and judgements. In this connection, in order to understand the situation correctly and display sensitivity to the context in which it occurs, it is important to shed light on the situational, biographical and socio-cultural conditions that are relevant for normative statements and ethical reflection. This is illustrated by looking at the sense of shame and guilt often felt by divorced and remarried people as a consequence of their struggle for social recognition within the church.