Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 64 (2017)

Heft: 1

Artikel: "Lerne, mit dem Schmerz du denken" : Ein Imperativ theologischer Ethik?

Autor: Klöcker, Katharina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-825798

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

KATHARINA KLÖCKER

„Lerne, mit dem Schmerz zu denken" – Ein Imperativ theologischer Ethik?[1]

1. EINLEITUNG: ETHIK AUS DER ERSCHÜTTERUNG?

Philosophie beginnt – so Aristoteles – mit dem Staunen. Und die Theologie? Theologie, so Klaus Demmer, entsteht aus der Erschütterung.[2] Erschüttert zu werden, ist die Reaktion auf etwas Leidvolles, Tragisches, Katastrophales. Der Erschütterte wird zum Gezeichneten, er bleibt nicht verschont, sondern macht selbst eine schmerzhafte Erfahrung. Wer erschüttert ist, wird unweigerlich konfrontiert mit der Verletzlichkeit und Endlichkeit des Lebens, den drängt es zur Selbstreflexion und offenbar auch zur Theologie. Gilt das auch für die theologische Ethik? Entsteht theologische Ethik aus der Erschütterung? Oder ist eine Ethik, die aus der Erschütterung erwächst, eine christliche, eine theologische Ethik?

Wer so fragt, riskiert ein Missverständnis: Es kann nicht darum gehen, der „Theologie als Trost für ihren Identitätsverlust die Rolle der Trösterin für einige Grenzphänomene"[3] des Lebens zu überlassen. Aus der Erschütterung sollte theologische Ethik kein Kapital schlagen, sich gegenüber philosophischer Ethik nicht profilieren wollen, denn eine solche Siegestrophäe würde sich sehr schnell als Büchse der Pandora entpuppen. Der religionskritische K.o.-Schlag wäre vorprogrammiert. Dieses Vorzeichen ist wichtig, wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, die Frage, inwiefern Ethik aus der Erschütterung erwächst, zu erörtern. Dabei soll diese Frage im Blick auf ein ganz bestimmtes Verhältnis bedacht werden, und zwar auf das Verhältnis theologischer Ethik zum Schmerz. Warum gerade der Schmerz? Weil er ein ungeheures Potential besitzt, Menschen zu erschüttern, je nachdem, wo man ihn innerhalb des weiten Schmerzspektrums verortet, das bis hin zu extremen Schmerzen reicht, „in die man vermutlich kaum geraten kann, ohne den Verstand und die Sprache zu verlie-

[1] Der vorliegende Text stellt die ausgearbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung dar, die ich am 15. Juni 2016 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum gehalten habe.

[2] Vgl. HÖVER, Gerhard: *Vorwort*, in: DERS. (Hg.): *Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (September 1995 – Köln/Bonn)*. Münster: Lit Verlag 1997, 9–12, hier 12.

[3] LESCH, Walter: *Der Mensch ist dem Menschen ein Mensch*, in: HÖVER, Gerhard (Hg.): *Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (September 1995 – Köln/Bonn)*. Münster: Lit Verlag 1997, 169–187, hier 170.

ren."[4] Die Frage nach der Bedeutung des Schmerzes und dem Umgang mit ihm fordert jede Ethik heraus. Inwiefern diese Frage die theologische Ethik in besonderer Weise herausfordert, auch und gerade, weil der Schmerz eine zentrale Rolle in der christlichen Tradition spielt, soll in der vorliegenden Abhandlung in einem ersten Schritt entfaltet werden. In einem zweiten Schritt soll dann der Versuch unternommen werden, ausgehend von Theodor W. Adornos moralphilosophischem Ansatz zu reflektieren, inwiefern der Schmerz im Konzept autonomer Moral im christlichen Kontext eine neue Rolle spielen könnte.

Hannah Arendt konstatierte 1955, dass es „angesichts unserer Erfahrung vielleicht an der Zeit [sei], die philosophische Dignität der Schmerzerfahrung zu entdecken"[5]. Doch gilt das auch mehr als ein halbes Jahrhundert später noch für eine Zeit, in der seit einigen Jahren vielfach von einem „body turn"[6] die Rede ist und auch das geisteswissenschaftliche Interesse am menschlichen Körper sprunghaft angestiegen ist? Christian Grüny bemerkt, dass Schmerz primär eine normative Dimension eröffne, in systematischer Hinsicht dagegen bis heute ein „Randthema"[7] darstelle.

Doch was hier bezüglich der Philosophie gesagt wird, trifft schwerlich auch auf die Theologie zu, handelt es sich bei ihr doch um eine Wissenschaft, die in ihrem Kern mit Schmerz zu tun hat. Ist nicht der Blick auf den Schmerzensmann am Kreuz geradezu die erste und zentrale Perspektive und damit auch *Pro-Vokation* christlicher Theologie? Johann Baptist Metz spricht von einer „ursprüngliche[n] Leidempfindlichkeit"[8] des Christentums, allerdings nicht ohne dies sogleich einzuschränken. Diese Leidempfindlichkeit bezüglich christlicher Gottesrede sei bereits sehr früh, „im Prozess der Theologiewerdung des Christentums" verloren gegangen. Dennoch: Ist die Schmerzerfahrung nicht auch und vielleicht gerade als teilweise und zeitweise verschüttete, verdrängte, vermisste Dimension als eine Grundkoordinate des christlichen Glaubens zu begreifen?

[4] LIEBSCH, Burkhard: *Außer sich – Zum fragwürdigen ‚Vorrecht des Schmerzes'*, in: JACOBI, Rainer-M. E./MARX, Bernhard (Hgg.): *Schmerz als Grenzerfahrung*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst. 2011, 189–213, hier 203.

[5] ARENDT, Hannah: *Einleitung*, in: BROCH, Hermann: *Dichten und Erkennen. Essays*, Band 1. Zürich: Rhein-Verlag 1955, 5–42, hier 20.

[6] Vgl. etwa: GUGUTZER, Robert: *Soziologie des Körpers*. 5. Auflage. Bielefeld: transcript 2015; DERS. (Hg.): *Body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript 2006; SCHROER, Markus (Hg.): *Soziologie des Körpers*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp 2012.

[7] GRÜNY, Christian: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, 11.

[8] METZ, Johann Baptist: *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Brückenkategorie zwischen Theologie und Ethik, zwischen Religion und Moral*, in: Katechetische Blätter 122 (1997), 78–87, hier 79.

1.1 Schmerz und Christentum: einige Schlaglichter

Im Alten Testament wird Schmerz als Zeichen der Realität Gottes verstanden. Er ist Folge eines Mangels an Glauben, das heißt „in der Intensität des selbst erlittenen Schmerzes oder in den sichtbaren Veränderungen am Körper ihrer Brüder oder [...] ihrer Feinde"[9] erkennen Menschen Gott. Die Wunde macht die Unzulänglichkeit des Glaubens spürbar. Im Neuen Testament tritt an die Stelle der Verwundung der Akt der Heilung, gewissermaßen die Rückseite des Schmerzes, seine Überwindung, sie wird nun zum Ort der Gottesnähe.[10] In der Bibel ist also der „menschliche Körper der Ort einer analogen Verifikation der Existenz und Autorität Gottes"[11]. Im Schmerz und später in seiner Überwindung wird „die metaphysische Abstraktion"[12] erfahrbar gemacht. Dies kulminiert im Schmerz, den Jesus erleidet. Jesu Schmerzen werden als „Bestandteil seines Heilswerkes gedeutet, indem er die sündig gewordenen Menschen mit Gott versöhnt und [...] erlöst"[13]. Daraus resultierte eine Frömmigkeit, die im „dankbaren Nacherleben solcher Schmerzen und im willigen Tragen eigener Schmerzen"[14] besteht. Das Hochmittelalter verleiht dieser einen, alles verändernden Schmerzerfahrung Jesu Christi damit höchste Relevanz und Dignität und setzt sie meisterlich ins Bild. Der Gekreuzigte wird in seinem ganzen qualvollen Schmerz gezeigt. Aus dem im frühen Mittelalter noch ruhig stehenden Triumphator am Kruzifix wird eine sich vor Schmerz zusammenkrümmende Christusfigur.[15] Die Passion wird darstellerisch ins Extrem getrieben und flankiert durch weitere Darstellungen, wie etwa die *Mater dolorosa*, *Christus an der Geißelsäule* oder *Christus in der Rast*.

Der Schmerz scheint in der Frömmigkeit, der christlichen Kunst und Theologie, vor allem jener des Hochmittelalters, nicht nur eine herausragende Rolle zu spielen: Die Schmerzen Christi werden sogar „als Schlüssel zum Zentrum des Heilswerkes Gottes gesehen"[16]. Von hier ausgehend nimmt der Schmerz eine bis in die theologische Tiefenschicht hineinreichende zentrale Stellung im Christentum ein. Eine andere – gegenläufige Spur – prägt vor allem theologische Diskussionen der ersten Jahrhunderte: die Verdrängung des Schmerzes. Auch sie gehört zur christlichen Tradi-

9 SCARRY, Elaine: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer 1992, 300.

10 Vgl. SCARRY: *Der Körper im Schmerz*, 316.

11 SCARRY: *Der Körper im Schmerz*, 316.

12 SCARRY: *Der Körper im Schmerz*, 300.

13 ALBRECHT, Christian: *Ethische Aspekte des Schmerzes*, in: Wege zum Menschen 63 (2011), 69–82, hier 70.

14 MARKSCHIES, Christoph: *Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?*, in: Der Schmerz 21 (2007), 347–352, hier 347.

15 Vgl. DINZELBACHER, Peter: *Der Dolorismus*, in: DERS. (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Band 2. Paderborn: Schöningh 2000, 73–78, hier 76.

16 MARKSCHIES: *Der Schmerz und das Christentum*, 352.

tion und gründet in der uralten Frage, ob Gott leiden könne und wird systematisch-theologisch im Kontext des so genannten Apathie-Axioms diskutiert. Die altkirchliche Christologie ringt heftig mit der Frage nach einem leidenden Gott, denn für das antike, hellenistische Denken und seine philosophische Gotteslehre ist die Vorstellung eines leidenden Gottes abstrus: Gott muss jenseits solcher menschlicher Gefühlszustände gedacht werden, er ist Geist, Unendlichkeit, Ursprungslosigkeit. Dieses im antiken Denken fest verankerte Apathie-Axiom beeinflusste lange Zeit auch das Christentum, sodass Gott auch im Christentum nicht als leidensfähig gedacht werden durfte. Im vorliegenden Kontext interessiert nun aber nicht so sehr diese dogmatische als vielmehr die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Moraltradition zum Schmerz.

1.2 Der Schmerz in der christlichen Moraltradition: eine unheilvolle Koalition

In der christlichen Moraltradition spielt der Schmerz eine bedeutende Rolle und zwar in seiner Verbindung zur Sünde. Schmerzen wurden als Strafe für begangenes Unrecht interpretiert. Diese Verbindung von Schmerz und Sünde wurde in der Tradition überaus wirkmächtig. Sie knüpft an das Zeichenhafte des Schmerzes an, verstellt aber zugleich den Blick darauf. Dass im Schmerz, wie noch im AT, der Abstand zu Gott, aber darin gerade Gott selbst, erfahrbar wird, wird überlagert von einer moralisierenden, pädagogisierenden Interpretation. Dabei beginnt die Verknüpfung von Sünde und Schmerz als Strafe früh, sie findet Ausdruck etwa in prophetischer Vergeltungstheologie und – natürlich – bei Hiob: „Des Nachts durchbohrt es mir die Knochen, / mein nagender Schmerz kommt nicht zur Ruh" (Hiob 30,17). Wer so leidet, der muss doch gesündigt haben, alles andere übersteigt den Vorstellungshorizont Hiobs angeblicher Freunde. Zugleich findet sich hier bereits die fundamentale Infragestellung zum Sünde-Schmerz-Automatismus, der im NT weiter hinterfragt wird. In Jesus bündeln sich „die Leiderfahrungen der biblischen Tradition (vgl. Mk 14–15): Körperliche Misshandlung bis hin zur brutalen Vernichtung, psychische Angst und soziale Isolation, Zweifel an der eigenen Kraft, in diesem Leiden die Identität zu behalten (vgl. Mk 15,24), und panische Angst, daß dieses schmerzvolle Zerbrechen seines Lebens die schreckliche Begegnung mit einem zornigen Gott sei"[17]. Doch die Botschaft Jesu besteht gerade nicht darin, Schmerz allein als Sündenstrafe oder als Züchtigungsinstrument Gottes zu deuten, vielmehr bekämpft Jesus die Ursachen des menschlichen Leidens. Der Schmerz bekommt in dieser Sicht eine neue Qualität, da Gott sich mit dem Schmerz Christi identifiziert. Das führte zu der Vorstellung,

[17] ZENGER, Erich: *Leiden, IV. Biblische Perspektiven*, in: BRANTSCHEN, Johannes B. (Hg.): *Leiden* (= Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 10). Freiburg: Herder 1980, 27–36, hier 27.

dass im Leiden – nun als Mitleiden mit Christus verstanden – eine besondere Form der heilbringenden Gottesnähe garantiert wird. Im Schmerz schrumpft der Abstand zu Gott und zwar durch den Schmerz des menschgewordenen Gottes. Die Vorstellung von Schmerz als Strafe blieb aber weiterhin wirkmächtig. Im Wort „Pein" von lateinisch *poena* – Strafe – wird dies greifbar. „So konnte es zu der problematischen Vorstellung kommen, dass der Schmerz Erfahrung der Strafe und zugleich der Liebe Gottes sei."[18] Dies bildete die Grundlage für den so genannten Dolorismus, eine Strömung, die die Passion geradezu zur „Obsession des späten Mittelalters"[19] macht. Und wo Selbstgeißelungen und Selbstverletzungen als Möglichkeit erscheinen, Gott mit sich zu versöhnen[20], da werden die Schmerzen, die jemanden ohne eigenes Zutun ereilen, fast stürmisch begrüßt. Diese Verbindung von Schmerz und Sünde bzw. von Schmerz und Erlösung wurde durch die reformatorische Sicht auf den Menschen und das zugrunde liegende Sündenverständnis gelöst. Nun begann ein kulturelles Verständnis des Schmerzes Konturen anzunehmen und sich von christlichen Deutungsmustern zu lösen.[21] Katholischerseits geschieht dies nicht so radikal. Doch lockert sich auch hier durch die Entdeckung physiologischer Zusammenhänge bezüglich der Empfindung von Schmerz seine Rückbindung an Sünde, Sühne und Strafe. „Das bedeutet im 18. Jahrhundert keineswegs, dass der Schmerz frei von Moral gedacht wird. Aber die relevanten Kategorien, um die es nun geht, sind gesellschaftliche geworden. Die Register appellieren nicht mehr an religiöse Belange im eigentlichen Sinne. Es findet eine Verweltlichung des Schmerzes statt."[22] Schmerzfreiheit wird in diesem Zuge zu einem „machtvollen Ideal der neuzeitlichen Kultur und Lebensauffassung"[23] – in seiner Radikalität sicherlich auch als ein Reflex auf die Überwindung seiner jahrtausendealten religiös-moralisierenden Interpretation zu verstehen. Doch sollte Vorsicht gelten, eine solche Ätiologie des Schmerzes für gänzlich überwunden zu halten. Vor allen in Kontexten von drohender Erkrankung, in denen es entscheidend auf Prävention ankommt, ist meines Erachtens zurzeit eine Re-Moralisierung von Krankheit und Schmerz zu konstatieren. Die Logik lautet: Wer Schmerzen hat, hat nicht genug vorgesorgt, sich nicht genügend optimiert, ist selbst schuld.[24]

[18] MAURER, Bernhard: *Über den Schmerz. Theologische Anmerkungen*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 40 (1994), 23–31, hier 27.

[19] DINZELBACHER: *Der Dolorismus*, 73.

[20] Vgl. DINZELBACHER: *Der Dolorismus*, 73.

[21] Vgl. ALBRECHT: *Ethische Aspekte des Schmerzes*, 70.

[22] AZOULAY, Isabelle: *Schmerz. Die Entzauberung eines Mythos*. Berlin: Aufbau-Verlag 2000, 24.

[23] ENGELHARDT, Dietrich von: *Krankheit, Schmerz und Lebenskunst. Eine Kulturgeschichte der Körpererfahrung*. München: Beck 1999, 112.

[24] In den 1980er Jahren lässt sich eine solche Dynamik im Hinblick auf die Immunschwächekrankheit AIDS erkennen.

Die Säkularisierung und Medikalisierung des Schmerzes löst das religiöse Denkschema nicht gänzlich auf oder ab, vielmehr ergibt sich ein die gesamte neuzeitliche Entwicklung prägender „Zwiespalt von Schmerzüberwindung und Schmerzsinngebung"[25]. Die Vorstellung, dass das Erdulden von Schmerz Erlösung verheißt und geradezu heilsnotwendig ist, reicht in so manches Leben bis in die Gegenwart hinein. Die Wunden, die der Dolorismus geschlagen hat, schmerzen immer noch und haben dem Christentum eine Hypothek auferlegt, die zu Einschätzungen wie dieser führt, dass „[d]iese sadomasochistische[r] Grundstruktur der Frömmigkeit [...] weitverbreitet und möglicherweise eine Ursache für die depressive Grundstimmung im abendländischen Christentum"[26] sei. Soweit eine erste Antwort auf die Frage, was Schmerz und theologische Ethik verbindet.

In einer weiteren Hinsicht, einem sehr aktuellen Bereich angewandter Ethik, scheint der Schmerz zumindest auf den ersten Blick ein Megathema theologischer Ethik zu sein. Hier boomt das Thema geradezu, Stichwort Palliativmedizin, über die mittlerweile auch auf politischer Ebene – glücklicherweise – große Einigkeit herrscht.[27] Sie ist nicht erst seit der Debatte um die strafrechtlichen Regelungen zum Assistierten Suizid in aller Munde. Bald könnte in diesem Zusammenhang die terminale oder palliative Sedierung zu einem ähnlich breit gesellschaftlich diskutierten Thema der Biopolitik werden. Gerade theologische Ethik tut hier gut daran, im Angesicht ihrer Tradition tragfähige ethische Prinzipien einer guten Schmerzbekämpfung zu erarbeiten. Doch kann man den Eindruck gewinnen, dass mit dieser intensiven Auseinandersetzung mit dem Schmerz im Kontext ethischer Fragen der Palliativmedizin das Thema für andere Bereiche gleichsam stillgestellt wurde. Schmerz ist Gegenstand des klar umgrenzten Zuständigkeitsbereichs der Medizinethik. Aber abseits der Bioethik und der Palliativ-Care? Abseits wohlmeinender und notwendiger moralischer Appelle? Fehlanzeige. Das Nachdenken über den Schmerz in systematischer Absicht stellt innerhalb der theologischen Ethik weitestgehend ein Desiderat dar.

2. Forderungen des Schmerzes – Herausforderungen theologischer Ethik

Die Frage nach der Bedeutung des Schmerzes für die Ethik soll nun in einem ersten Abschnitt fokussiert werden auf die Frage, welche Aufgaben sich identifizieren lassen, die der Ethik in ihrem Verhältnis zum Schmerz

[25] Engelhardt: *Krankheit, Schmerz und Lebenskunst*, 112.

[26] Maurer: *Über den Schmerz*, 27.

[27] Der Deutsche Bundestag beschließt Anfang November 2015 im Zuge der Debatte über eine gesetzliche Regelung der Beihilfe zum Suizid ein Gesetz zur Verbesserung der Hospiz- und Palliativversorgung.

zuwachsen: So ist es erste Aufgabe der Ethik, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie darauf zu reagieren ist, dass der Schmerz sich als etwas „Nichtkommunizierbares" zeigt, das „einerseits nicht zu leugnen, andererseits nicht zu beweisen ist"[28]. Eine zweite Aufgabe wäre sodann, die normativen Implikationen im gegenwärtigen Umgang mit dem Schmerz kritisch zu reflektieren. Hier kann theologische Ethik – gerade in kritischer Rückbesinnung auf die eigene Tradition – auf bestimmte Verengungen und Gefahren aufmerksam machen.

2.1 Den Schmerz zur Sprache bringen

Was ist eigentlich Schmerz, an dem mehr als 20 Millionen Deutsche – so die Schätzung von Fachgesellschaften – andauernd oder wiederkehrend leiden[29]. David B. Morris, der eine Monographie über die *Geschichte des Schmerzes*[30] geschrieben hat, nennt den Schmerz ein „riesiges, fast ozeanisches Gebiet"[31]. Es gibt höchst disparate Formen von Schmerz und es handelt sich dabei um ein ausgesprochen komplexes Phänomen. Lediglich auf einen entscheidenden Paradigmenwechsel innerhalb der Schmerzforschung soll an dieser Stelle hingewiesen werden: Die herkömmliche Auffassung, basierend auf dem modernen naturwissenschaftlich orientierten Schmerzverständnis, „wird immer noch weitgehend von der Annahme bestimmt, dass es sich beim Schmerz um die Manifestation einer *körperlichen* Funktionsstörung handelt"[32] – und nur um eine solche. Diese Sicht wurde gefördert durch die Erfolgsgeschichte medizinischer Schmerztherapien. Der Schmerz wurde dadurch immer stärker auf ein behandelbares Symptom reduziert. Allerdings *ist* der Patient dann nicht mehr Körper, „sondern er *hat* einen Körper. Er verliert im Zuge dieser Verdinglichung des Schmerzes seinen Status als leidende Gesamtperson und wird tendenziell zum schmerzbelasteten ‚Symptomträger'."[33]

Neuere Schmerzforschungen wollen unter anderem die „somatische[n] [...] Isolierung"[34] des Schmerzes überwinden. Darüber hinaus verlangt auch die Unterscheidung von akutem und chronischem Schmerz komplexere Theorien innerhalb der Schmerzforschung als bislang. Akuter Schmerz kann zwar oftmals Warnsignal sein, generell von einem biologischen Sinn

28 SCARRY: *Der Körper im Schmerz*, 12.

29 Vgl. ALBRECHT, Harro: *Schmerz. Eine Befreiungsgeschichte*. München: Pattloch 2015.

30 MORRIS, David B.: *Geschichte des Schmerzes*. Frankfurt a.M.: Insel-Verlag 1994.

31 MORRIS: *Geschichte des Schmerzes*, 16.

32 MÜLLER-BUSCH, H. Christof: *Soziokulturelle Aspekte und kulturhistorische Grundlagen des Schmerzes*, in: BECKMANN, Jürgen/WIPPERT, Pia-Maria (Hgg.): *Stress- und Schmerzursachen verstehen. Gesundheitspsychologie und -soziologie in Prävention und Rehabilitation*. Stuttgart: Thieme 2009, 175–186, hier 182.

33 ALBRECHT: *Ethische Aspekte des Schmerzes*, 73.

34 ALBRECHT: *Ethische Aspekte des Schmerzes*, 73.

des Schmerzes auszugehen, auch nur des akuten Schmerzes, erscheint jedoch problematisch.

Mit Blick auf den chronischen Schmerz spricht Morris von einer kopernikanischen Wende. Der Schmerz selbst sei zur behandlungsbedürftigen Krankheit geworden. Schmerz wird nicht mehr als Symptom, sondern als Diagnose aufgefasst, nicht mehr als Wahrnehmung, sondern als Empfindung.[35] „Begreift man Schmerz als eine Empfindung, fordert man implizit die tief verwurzelte mechanistische Tradition in der Medizin heraus, die den Menschen in verschiedene, nicht miteinander in Verbindung stehende Blöcke, genannt Körper und Geist, unterteilt."[36] – Die kulturell tief verankerte Vorstellung der strikten Trennung von körperlichem und seelischem Schmerz wird fraglich.

So kann das komplexe Phänomen Schmerz nur verstanden werden, „wenn der Begriff Schmerz nicht nur auf die pathophysiologischen Mechanismen, die durch die Reizung von Nozizeptoren hervorgerufen werden, reduziert wird. Schmerz ist eine besondere Form der Kommunikation, sowohl mit dem eigenen Körper als auch mit dem sozialen Umfeld, in dem sich ein Mensch mit oder durch Schmerzen befindet."[37] Diese kommunikative Bedeutung des Phänomens Schmerz gewinnt seit einigen Jahren immer mehr an Bedeutung.[38] Genau an diesem Punkt kommt die Ethik erstmals ins Spiel: „Eine Ethik des Schmerzes besteht – noch lange vor aller notwendigen Schmerzbekämpfung – in dem Versuch, den Schmerz zur Sprache zu bringen."[39] Jean-Pierre Wils knüpft hier an Elaine Scarrys Abhandlung über den Schmerz *The body in pain*[40] an, die sich fragt, wie körperlicher Schmerz überhaupt zur Sprache gebracht werden kann, wie er aus der „Hölle der ‚subjektiven Subjektivität'"[41] zu befreien sei.[42] Das sei der Beginn einer Transformation des Schmerzes, „die mühsam errungene Umwandlung und Sublimierung des Schmerzes in die Welt des Verstehens und Deutens."[43] Es gibt keine klare Grenze mehr zwischen Schmerz und Leiden. „Es sind nicht zwei Kategorien, zwei Register [...]. Sie sind immer

35 Vgl. MORRIS: *Geschichte des Schmerzes*, 108–110.

36 MORRIS: *Geschichte des Schmerzes*, 109.

37 MÜLLER-BUSCH: *Soziokulturelle Aspekte und kulturhistorische Grundlagen des Schmerzes*, 175.

38 MÜLLER-BUSCH: *Soziokulturelle Aspekte und kulturhistorische Grundlagen des Schmerzes*, 178.

39 WILS, Jean-Pierre: *Der Schmerz und das Leiden. Über Sprache und Identität als Probleme theologischer Ethik*, in: HÖVER, Gerhard (Hg.): *Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (September 1995 – Köln/Bonn)*. Münster: Lit Verlag 1997, 95–130, 108.

40 Die amerikanische Originalausgabe: SCARRY, Elaine: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press 1987.

41 WILS: *Der Schmerz und das Leiden*, 108.

42 Vgl. SCARRY: *Der Körper im Schmerz*, 28.

43 WILS: *Der Schmerz und das Leiden*, 112.

miteinander verwoben."[44] Die Abgrenzung von Schmerz als rein physiologischer Kategorie und Leid als anthropologischer Kategorie[45] ist so nicht mehr aufrecht zu erhalten.

2.2 *Säkularisierter Schmerz – Zwischen Verdrängung und Sinngebung*

Schmerzeliminierung oder Schmerzsinngebung? Zwei Umgangsweisen mit dem Schmerz, die unterschiedliche normative Konsequenzen haben. Das Ideal der einen Position ist die Schmerzfreiheit: Schmerz dürfe nicht sein oder zumindest so wenig wie überhaupt möglich, denn dem Schmerz sei nichts abzugewinnen. Im Gegenteil: Alles müsse daran gesetzt werden, den Schmerz möglichst abzuschaffen, denn er sei sinnlos.[46] Die andere Position beharrt dagegen gerade auf der Sinnhaftigkeit des Schmerzes. Er dürfe nicht verdrängt oder abgeschafft werden. Der Schmerz eröffne dem Menschen vielmehr wertvolle, auf andere Weise nicht zu erringende Einsichten. Der Schmerz habe Sinn, denn er erzeuge Sinn. Zwischen beiden Positionen gibt es Wechselwirkungen: So misst die Medizin dem akuten körperlichen Schmerz eine elementare Funktion zu, nicht zuletzt im Hinblick auf die Selbsterhaltung des Menschen. Und tatsächlich kann der Schmerz, der den Prozess der Heilung vorantreibt, als lebensförderlicher, also guter Schmerz verstanden werden.[47] Beispielsweise sind Menschen, die unter einer angeborenen, genetisch bedingten Form völliger Schmerzunempfindlichkeit leiden, lebensbedrohlich gefährdet.

Andererseits ist die Schmerzbeseitigung eines der wichtigsten Ziele medizinischen Handelns, vor allem unter Berücksichtigung des ganzen Feldes der chronischen Schmerzen oder der Schmerzen, die keine Heilung mehr in Aussicht stellen. So ist etwa die Angst vor unerträglichen Schmerzen der Hauptantrieb großer Bevölkerungsteile, für eine Legalisierung aktiver Sterbehilfe zu votieren. In dieser Perspektive steht die Medizin eindeutig in der Linie der ersten Position, der Schmerzbekämpfung. Doch je besser wir Schmerz unterdrücken oder beseitigen können, desto weniger schmerztolerant werden wir offensichtlich. Konstatiert wird – und dies meist von Seiten derer, die den Schmerz für eine unverzichtbare Erfahrungsdimension halten – eine sinkende Bereitschaft, Schmerzen zu erdulden, die Rede ist von einer „um sich greifende[n] Selbst-Narkotisierung", einer „An-

44 AZOULAY: *Schmerz*, 19.

45 Vgl. DEMMER, Klaus: *Gott denken – sittlich handeln. Fährten ethischer Theologie* (= Studien zur theologischen Ethik 120). Freiburg: Herder 2008, 258, Fußnote 26. Demmer beharrt jedoch auf dieser Unterscheidung.

46 Vgl. GRÜNY, Christian: *Vom Nutzen und Nachteil des Schmerzes für das Leben*, in: JACOBI, Rainer-M. E./MARX, Bernhard (Hgg.): *Schmerz als Grenzerfahrung* (= Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie 43). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011, 39–57, hier 41.

47 „Gut ist nur der Schmerz, der den Prozess seiner Aufhebung vorantreibt." – SÖLLE, Dorothee: *Leiden*. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1973, 56.

ästhesierung". Schon die Frage, welchen Sinn es haben könnte, Schmerz zu erdulden, sei obsolet geworden. Immer mehr Menschen suchten Zuflucht zu „einer sedierten Existenz"[48]. In seinem sehr hellsichtigen Buch *Über den Schmerz* schreibt Buytendijk bereits 1948: „Eine Algophobie ist entstanden, die in ihrer Maßlosigkeit selbst zur Plage wird."[49] Und natürlich – das aber nur in Klammern – gibt es auch die dazu gegenläufige Tendenz, die krankhafte Züge trägt. So wird die Erfahrung des Schmerzes in einer Kultur der Schmerzeliminierung geradezu gesucht, wie sich etwa an der Persönlichkeitsstörung Borderline zeigen lässt, an der schätzungsweise ein bis drei Prozent der Bevölkerung erkrankt sind.[50]

Der Appell, den Schmerz zu bekämpfen, wenn möglich ihn abzuschaffen, stößt also auch auf Widerstand. Immer wieder wird auch versucht, dem Schmerz einen Sinn einzustiften, ein bis heute virulentes Ansinnen, auch wenn die Sinnfrage im Zuge der Säkularisierung nicht mehr innerhalb des religiösen Deutungsrahmens gestellt wird. Morris, der die Aufspaltung des Schmerzempfindens in eine physische und eine psychische Seite als Mythos bezeichnet[51], plädiert etwa dafür, die Deutung von Schmerz nicht der Medizin zu überlassen, da jeder Schmerz eine geistige Dimension habe. Der von der Medizin immer wieder propagierte Sieg über den Schmerz sei eine Illusion und ein Betrug an denen, die als chronische Schmerzpatienten aufgrund solcher Siegesaussagen hofften.[52] Der Schmerz, so die Position derer, die dem Schmerz Sinn zuschreiben wollen, sei zwar ein Übel, aber eines, an dem der Mensch wachse. Der Preis für eine Abschaffung des Schmerzes gilt dieser Position als ein Verlust an elementarer Erfahrungsmöglichkeit. Ein streitbarer Vertreter dieser Position ist etwa Ivan Illich[53], der in der Schmerzbekämpfung eine Schattenseite der von ihm vehement kritisierten Medikalisierung der Gesellschaft zu erkennen meint und eine Kultur der Abstumpfung beklagt.[54]

48 WILS: *Der Schmerz und das Leiden*, 97.

49 BUYTENDIJK, Frederik J.J.: *Über den Schmerz*. Bern: Huber 1948, 14.

50 Borderliner leiden daran, ihre inneren Gefühlszustände zu kontrollieren. Die durch extreme Gefühlsschwankungen hervorgerufenen Zustände emotionaler Anspannung werden durch Selbstverletzungen abgebaut, einem Verhalten, das offensichtlich Suchtpotential birgt. Die erhoffte Affektregulation bleibt jedoch aus und führt zu einer Dissoziation, in der der Körper keine Schmerzen mehr empfindet.

51 Vgl. MORRIS: *Geschichte des Schmerzes*, 20.

52 Vgl. MORRIS: *Geschichte des Schmerzes*, 37–39.

53 ILLICH, Ivan: *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*. Hamburg: Rowohlt 1977.

54 „Die Linderung von Schmerzen wird hier mit der Klage über eine allgemeine Anästhesierung verkoppelt, die davon ausgeht, das natürliche oder auch, in einer anderen Variante, mit traditioneller Hochkultur zusammengebrachte Sensibilitäten und Differenziertheiten durch eine kulturindustrielle Reizüberflutung mehr und mehr abgestumpft werden." – GRÜNY: *Vom Nutzen und Nachteil des Schmerzes für das Leben*, 43.

2.3 *Aufgaben theologischer Ethik*

Wenn, wie Morris betont, die „moderne Verdrängung von Schmerz [...] im weitesten Sinne eine Verdrängung der Forderungen [ist], die der Schmerz an uns stellt"[55], dann sollen nun in einem Zwischenfazit vier Herausforderungen und Aufgaben für die theologische Ethik formuliert werden:

Vor dem Hintergrund der geschilderten Verquickung von Schmerz und Sünde innerhalb der christlichen Tradition, sehe ich zuallererst eine besondere Bringschuld theologischer Ethik, sich für umfassende Schmerzbekämpfung einzusetzen. Dies impliziert, dass sie sich von alten moralisierenden Deutungsmustern, der Koalition von Schmerz und Sünde, distanziert, sie theologisch einholt und sich von dem hochproblematischen Gottesbild distanziert, das hier immer noch zum Vorschein kommt. Ethik hat immer auch die Aufgabe – das lässt sich an dieser Schmerzthematik sehr gut zeigen – vor einer Moral zu warnen, die eher schädliches Relikt als zeitgemäße Antwort auf die Fragen der Menschen ist.[56] Theologische Ethik müsste die Koalition von Schmerz und Sünde also dezidiert entmoralisieren und sodann die Frage stellen, welche Bedeutung dem Schmerz jenseits seiner Moralisierung und Funktionalisierung zuwachsen könne und welche Forderungen der Schmerz an sie stelle.

Ethik ist zugleich immer Kritik falscher Verheißungen und übernimmt damit eine ideologiekritische Funktion. Theologische Ethik hat die Vorstellung, ein Sieg über den Schmerz sei möglich, als Illusion zu entlarven. Eine solche Illusion befördert gegenüber dem tatsächlichen Leiden eine Haltung der Abstumpfung, die den Schmerz letztlich immer weniger als Realität anerkennt. Der Schmerzleidende gerät unter Rechtfertigungsdruck. Schmerzbekämpfung ist also ethisch zu fördern unter gleichzeitiger Schärfung des Blicks für die Gefahr, dass Schmerzbekämpfung selbst inhumane Züge annehmen kann.[57]

Eine weitere Aufgabe der Ethik sehe ich in der Transformation des Schmerzes in Kommunikation, die erst die Möglichkeit einer Sinnzuschreibung eröffnet. Nur so lässt sich wirksam dem identitätsbedrohenden Potential von Schmerz begegnen, der als „tiefe Enteignung empfunden [wird], als Verlust des Lebenskontinuums, als Bedrohung der eigenen Identität und Personalität."[58] Gerade in ihrer theologischen Spielart wird eine Ethik genau daran gemessen, ob überhaupt und wenn ja, inwiefern ihr

55 MORRIS: *Geschichte des Schmerzes*, 397.

56 Vgl. LUHMANN, Niklas: *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 41. Luhmann bezeichnet es als die „vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik", „vor Moral zu warnen".

57 Vgl. HEIMBACH-STEINS, Marianne: *Das Menschenrechtsethos vor der Realität des Leidens*, in: HÖVER, Gerhard (Hg.): *Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik (September 1995 – Köln/Bonn)*. Münster: Lit Verlag 1997, 229–257, 237.

58 WILS: *Der Schmerz und das Leiden*, 112.

überzeugend eine Transformation des Schmerzes in Sinndeutung gelingt. Dies verweist ins Innerste des Glaubens, rührt an nichts Geringeres als die Theodizee.

Dies führt unweigerlich zu einer vierten Aufgabe, die darin besteht, zugleich kritisch auf die Aporien hinzuweisen, aus „jeglicher Verblendung, Beschönigung, Verharmlosung oder Positivierung"[59] des Schmerzes eine Art Sinn-Kapital zu schlagen. Auch säkulare Deutungsangebote des Schmerzes und Sinnzuschreibungen stehen in der Gefahr, den Schmerz in seiner Negativität zu leugnen, ihn in eine positive Erfahrung umzumünzen[60]. Der Schritt zu einer säkularen Variante des Dolorismus ist nicht weit. Eine Haltung, die letztlich dazu führen könnte, den Schmerz des anderen zu rechtfertigen, das wäre – im Anschluss an Emmanuel Levinas – der „Ursprung aller Unmoral"[61]. „Der Versuch, dem Leiden eines anderen einen Sinn zu geben, im Sinne einer Feststellung *über* sein Schicksal, ist bereits die Preisgabe der Solidarität *mit* ihm."[62]

3. Schmerz und theologische Ethik – ein systematischer Versuch

In philosophischer Hinsicht ist zunächst zu konstatieren, dass der Schmerz „bestenfalls ein Nebenschauplatz für andere, gewichtigere Debatten"[63] darstellt. Er tritt in Beziehung zur Erkenntnis auf – wie bei Hegel[64], oder aber zur Moral – wie bei Nietzsche[65], um zwei prominente Ansätze hier zumindest zu erwähnen. Ich möchte mich jedoch einem Philosophen zuwenden, in dessen Werk der körperliche Schmerz eine „Schlüsselposition"[66] – gerade in ethischer Perspektive – innehat: Theodor W. Adorno. In der theologischen Ethik wird Adorno bislang kaum als Gesprächspartner wahrgenommen. Es gibt meines Wissens keine ausführliche Auseinandersetzung mit seinem Denken im explizit moraltheologischen Bereich, höchstens

59 Liebsch: *Außer sich – Zum fragwürdigen ‚Vorrecht des Schmerzes'*, 205.

60 Vgl. Liebsch,: *Außer sich – Zum fragwürdigen ‚Vorrecht des Schmerzes'*, 194.

61 „Für jede ethische Sensibilität [...] ist die Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen mit Bestimmtheit der Ursprung aller Unmoral." – Levinas, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen.* München: Carl Hanser Verlag 1995, 126.

62 Höver, Gerhard: *Art. Leid/Leiden/Leidenslinderung*, in: Korff, Wilhelm/Beck, Ludwig/Mikat, Paul (Hgg.): *Lexikon der Bioethik*, Band 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 585–590, hier 588.

63 List, Elisabeth: *Schmerz – Manifestation des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen*, in: DZPhil 47 (1999), 763–779, hier 764.

64 Bei Hegel gewinnt „das Leiden eine säkularisierte Heilsbedeutsamkeit", „es fundiert Erkenntnis". – Bolz, Norbert: *Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung*, in: Oelmüller, Willi (Hg): *Leiden*. Paderborn: Schöningh 1986, 9–19, hier 14.

65 Explizite Bedeutung für die Ethik und das Nachdenken über die eigenen Handlungen gewinnt der Schmerz bei Nietzsche – prominent und höchst umstritten.

66 Meyer, Anne-Rose: *Homo dolorosus. Körper – Schmerz – Ästhetik.* München: Fink 2011, 316.

Spuren, etwa bei Walter Lesch, Dietmar Mieth oder Volker Eid. In den moral*philosophischen* Debatten ist das Interesse an Adornos Ethik dagegen vor einigen Jahren erwacht. Von einer Ethik Adornos im Sinne eines systematischen Entwurfs kann man ohnehin nicht sprechen.[67] Zutreffender ließe sich vielleicht im Hinblick auf Adornos Ansatz insgesamt von einer „Moral des Denkens" – so auch der Titel des Aphorismus 46 aus den *Minima Moralia* – sprechen. Dass innerhalb der Moralphilosophie auf Adorno eher zögerlich zugegangen wurde, mag auch daran liegen, dass man mit seiner Ethik in erster Linie lediglich eine Sammlung von Aphorismen verband, eben diese *Minima Moralia*, die zudem noch stark in ihrer Zeit verhaftet erschienen. 1998 finden sich noch Einschätzungen wie diese, dass Adornos „Kritik der Ethik der Autonomie [...] in den gegenwärtigen moralphilosophischen Debatten so gut wie keine Rolle"[68] spielt. Durch die Diskursethik gelte dieser Ansatz Adornos als abgegolten. Allerdings ist Andreas Böhm recht zu geben, der diese Einschätzung nicht teilt und gerade in Adornos „Umzentrierung im Kern des Freiheitsbegriffs"[69] wegweisende Potentiale erkennt.

Im Rahmen dieser Abhandlung gilt es nun, zügig eine Schneise in das Denken Adornos zu schlagen, die zu dem Punkt führen soll, auf den es hier ankommt: die Frage nach der Autonomie. Ich glaube, hier eine fruchtbare Schnittstelle entdeckt zu haben, denn „zahlreiche Konflikte des Gegenwartskatholizismus", lassen „sich im Kern als Disput um das richtige Verständnis menschlicher Autonomie rekonstruieren"[70]. Fokussiert man auf die theologische Ethik, wird mittlerweile kaum jemand mehr bestreiten wollen, dass die Anliegen der autonomen Moral im Kontext des Glaubens berechtigt sind. „Dennoch mag die Frage zu stellen sein", so etwa Klaus Demmer, „ob nicht auch Defizite zu beklagen sind."[71] Ich möchte zu diesem Disput etwas beitragen, indem ich im Anschluss an Adorno eine Erweiterung des Autonomiebegriffs vornehmen möchte. Gerade in der Dimension, um die er erweitert wird, könnte für eine theologische Ethik Potential liegen.

[67] Vgl. WENDEL, Saskia: *Jean-Francois Lyotard, Aisthetisches Ethos*. München: Fink 1997, 20, Fußnote 37.

[68] BÖHM, Andreas: *Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx*. Bodenheim: Syndikat 1998, 170.

[69] BÖHM: *Kritik der Autonomie*, 170.

[70] GOERTZ, Stephan: *Autonomie im Disput. Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung*, in: JCSW 55 (2014), 105–129, 119.

[71] DEMMER, Klaus: *Autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform*, in: HOLDEREGGER, Adrian (Hg.): *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze* (= Studien zur theologischen Ethik 72). Freiburg, Schweiz: Universitäts-Verlag 1996, 261–276, hier 275–276.

3.1 Exkurs: Autonome Moral – in aller Kürze

Autonomie als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft stellt das Gravitationszentrum einer theologischen Ethik dar, die sich als Autonome Moral konzeptionell im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils herauszubilden begonnen hat. Es handelt sich bei Autonomie um einen philosophisch ebenso zentralen, wie theologisch umstrittenen Schlüsselbegriff der Moderne, der vor nicht allzu langer Zeit bittere Verwerfungen zwischen Moraltheologen und Lehramt provozierte. In aller Kürze – was ist mit Autonomer Moral gemeint? Moral wird unabhängig vom Glauben begründet: Es gilt damit die Autonomie der praktischen Vernunft im Hinblick auf die Begründung sittlicher Normen. Autonomie wird als Fähigkeit des freien Subjekts verstanden und meint dessen unbedingte Beanspruchung zur sittlichen Selbstgesetzgebung. Im Autonomie-Begriff – so formuliert es Adorno – sind damit Freiheit und Gesetz „unmittelbar synkopiert, ineinsgesetzt"[72], denn die Freiheit besteht gerade darin, sich mittels seiner Vernunft selbst das Gesetz zu geben. Freiheit als Selbstgesetzgebung setzt die Unabhängigkeit der Vernunft von jeder Autorität voraus, die nicht rational legitimierbar ist.[73] Alles, was außerhalb dieser Vernunft Einfluss auf die Gesetzgebung nehmen könnte, unterliegt damit dem Heteronomieverdacht.

Unter ihn fallen im Kontext theologischer Ethik eine Reihe von vormals rege in Anspruch genommenen ‚Gesetzgebern': etwa die Natur oder Gottes Wille oder auch die Heilige Schrift. Die Autonome Moral entbindet diese Instanzen ihrer gesetzgeberischen Kraft, ohne – und darauf kommt es entscheidend an – sie deshalb generell zu entwerten. Im Hinblick auf die Frage nach der gesetzgeberischen Kraft des göttlichen Willens könnte man sagen: Wir denken größer über Offenbarung, wenn wir sie nicht als Medium göttlicher Gesetzesmitteilung begreifen, sondern als Selbstmitteilung Gottes. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Autonomie stellt so ein neues Koordinatensystem her. „Nicht [...] in Gegebenheiten außerhalb des Menschen selbst (Natur, Schrift, Autorität, Kirche, Gesellschaft) begründet sich moralisches Sollen, vielmehr im Bezug zu sich selbst, in seiner verantwortlichen Freiheit, entdeckt der Mensch, was seine sittliche Pflicht ist."[74] Worauf es einzig und allein ankommt ist die „Autorität personaler Autonomie und rationaler Argumentation"[75]. Der Glauben spielt damit – wohlgemerkt auf der Begründungsebene der Moral – keine Rolle, er verschärft auch nicht Normen, er fügt ihnen nichts hinzu, erhöht auch

72 ADORNO, Theodor W.: *Probleme der Moralphilosophie (1963)*. 2. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp 1997, 180.

73 Vgl. GÜNTHER, Klaus: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 229–260.

74 MERKS, Karl-Wilhelm: *Gott und die Moral*. Münster: Lit-Verlag 1998, 109.

75 GOERTZ: *Autonomie im Disput*, 117.

nicht ihren Verpflichtungscharakter. Wäre, um die Probe aufs Exempel zu machen, der Glaube unmittelbar beteiligt an der Begründung von Moral, handelten wir uns massive Probleme ein, denn wie könnten wir dann noch Gott und Teufel voneinander unterscheiden?[76] Die Erkenntnis, dass etwas sittlich gut ist, stellt die Voraussetzung für den Glauben an Gott dar. Ohne diese Einsicht könnten Menschen Gott gar nicht erkennen, denn „nur ein Gott, der ein sittlich vollkommenes Wesen darstellt, ist als Gott identifizierbar."[77]

3.2 Von der Frage nach Norm und Gewalt zur Selbstreflexivität der Moral

Schmerz ist für Adorno eine Empfindung, die moralischen Einspruch quasi erzwingt, aber in erster Linie ist Schmerz das Resultat von Gewalt.[78] Worin liegen nun die Verbindungen zwischen Gewalt, Schmerz, Ethik. Worin gründet die Moral des Denkens? Adorno prangert den Herrschaftscharakter der Vernunft an, die das Besondere als ein Allgemeines identifiziert und damit seiner Identität gewaltsam beraubt. Die Hintergrundfolie ist dabei die von der Dialektik der Aufklärung enthüllten Grenzen des aufklärerischen Vernunftbegriffs, die zu einer massiven Vernunftkritik geführt hat. Die These, dass Vernunft zum Instrument der Selbsterhaltung des Menschen wurde und dabei ihren naturhaften Ursprung vergaß, sei hier lediglich in Erinnerung gerufen.

Doch was bedeutet das mit Blick auf die Ethik? Adorno sieht im Konflikt „zwischen dem Besonderen, den besonderen Interessen, den Verhaltensweisen des einzelnen, besonderen Menschen und dem Allgemeinen, das dem gegenübersteht"[79] das Zentralproblem auch jeder Moralphilosophie. Das Problem liegt darin, dass eine sture Anwendung von Normen einzelnen Subjekten und ihren individuellen moralischen Problemkonstellationen nicht gerecht wird.[80] Gewaltsame Züge – Papst Franziskus etwa spricht in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* von Felsblöcken, die man auf das Leben von Menschen wirft[81] – nimmt diese Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen an, wenn

76 Vgl. HONNEFELDER, Ludger: *Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: HOLDEREGGER, Adrian (Hg.): *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*. Freiburg, Schweiz: Universitäts-Verlag 1996, 113–125.

77 HONNEFELDER: *Ethik und Theologie*, 117.

78 Schmerz „erscheint in Adornos Schriften ausschließlich als gewaltsam verursachte Empfindung und kann somit als Modell für moralische Negativität schlechthin fungieren." – MEYER: *Homo dolorosus*, 316.

79 ADORNO: *Probleme der Moralphilosophie*, 33.

80 Vgl. SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard: *Theodor W. Adorno zur Einführung*. 5. Auflage. Hamburg: Junius 2009, 96.

81 Vgl. FRANZISKUS: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben AMORIS LAETITIA* (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006, Nr. 305.

das Allgemeine den Anspruch bedingungsloser Geltung erhebt. Daran entzündet sich die Frage nach der Moralität von Ethik selbst.

Doch der Universalisierungsanspruch von Ethik führt nicht automatisch zur Gewalt – das wäre ein verkürztes, ein falsches Verständnis von Universalismus, gleichbedeutend mit absoluter Vorherrschaft des Allgemeinen. Universalisierung – richtig verstanden – bleibt einer Umformulierung zugänglich, indem etwa gesellschaftliche und kulturelle Bedingungen und Kontexte berücksichtigt werden. Gewaltsam wird eine Ethik mit universalistischem Anspruch also erst dann, wenn sie sich völlig indifferent gegenüber den gesellschaftlichen Bedingungen zeigt.[82] Adorno – so in seiner Vorlesung zu Problemen der Moralphilosophie[83] – dringt darauf, dass der Einzelne sich die abstrakte Norm „lebendig"[84] aneignen können müsse, dass also nur die Normen, die sich Individuen in dieser Weise aneignen, auch Geltung beanspruchen könnten. Dies führt dazu, dass, als „moralisch autonom" nicht mehr einfach gelten kann, „wer sich in seinem kommunikativen Handeln strikt an universalistischen Prinzipien orientiert, sondern erst derjenige, der diese Prinzipien mit affektiver Anteilnahme und Sensibilität für die konkreten Umstände des Einzelfalls verantwortungsvoll anzuwenden weiß."[85] Andernfalls steht Moral selbst in der Gefahr, Gewalt, und das heißt eben auch Schmerz zu produzieren. Welche Konsequenzen sich aus diesem Ansatz Adornos ergeben könnten, hat Judith Butler präzise auf den Punkt gebracht. Es geht nicht um eine „Zertrümmerung der Moral", „sondern um eine Ethik, die ihre eigene Gewaltsamkeit reflektiert, die verletzbar ist und dem Einzelnen ‚gerecht' wird."[86] So führt der Schmerz letztlich zur Selbstreflexion der Moral. Sie wendet sich damit ab von einer – wie es in *Amoris Laetitia* heißt – „kalten Schreibtischmoral"[87].

3.3 Somatischer Impuls: Rettung der Autonomie – Dignität des Körperlichen

Adorno tritt ein für die Fundierung eines somatischen Moments im Erkenntnisprozess selbst.[88] Dabei geht es ihm um die Rettung des Autonomiegedankens, indem er die „Reduktion der Freiheit auf absolute Ver-

[82] Vgl. BUTLER, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt: Suhrkamp 2003, 14–16.

[83] Vgl. ADORNO: *Probleme der Moralphilosophie*, 35–36.

[84] ADORNO: *Probleme der Moralphilosophie*, 35.

[85] HONNETH, Axel: *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: DERS.: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp 2000, 237–251, hier 250.

[86] ASSHEUER, Thomas: *Kein Ich ohne Du*, in: Die Zeit (05.06.2003).

[87] FRANZISKUS: *Nachsynodales Apostolisches Schreiben AMORIS LAETITIA*, Nr. 312.

[88] Vgl. ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp 1975, 202ff.

nunft"[89] aufhebt. Adornos Ansatzpunkt ist ein strukturelles „Defizit idealistischer Ethiken"[90], das in einem „Paradox von Freiheit und Gehorsam"[91] besteht. Was soll das bedeuten? Da zwischen reiner, sich selbst bestimmender Vernunft und den empirischen Bedingungen, unter denen sie praktisch werden soll, kein kohärenter Zusammenhang hergestellt werden kann, wird auf Gehorsam rekurriert. „Das Gebot der Gehorsamkeit gilt dann für den Teil, der sich in Differenz zu dem gesetzgebenden Teil des Selbst befindet"[92], was zur „Unterdrückung alles Nicht-Vernünftigen im Namen der Freiheit führt"[93].

Autonomie umfasst für Adorno deshalb gerade die Besinnung des Subjekts auf seine Objektverbundenheit. Das Leibliche, Somatische wird nicht begriffen als das der Vernunft Entgegengesetzte, sondern als das sie letztlich vor dem Umschlag in Unfreiheit Rettende. In seiner „Negativen Dialektik" schreibt Adorno: „Praxis bedarf auch eines anderen, im Bewusstsein nicht sich erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden. Beide Momente werden keineswegs getrennt erfahren."[94] Es sei nicht so, dass zur Rationalität etwas Anderes hinzuaddiert[95] würde, unterstreicht Adorno. Im Aphorismus 127 *Wishful Thinking* heißt es: „Vielmehr wäre es an der Philosophie, im Gegensatz von Gefühl und Verstand deren Einheit aufzusuchen: eben die moralische."

Welche Konsequenzen hat dieses Aufspüren eines materialistischen Moments, diese Durchdringung von Reflexivität und Leibhaftigkeit im Erkenntnisprozess nun für die Ethik? Für Adorno erwächst Moral aus dem Zusammenspiel von Leibhaftem und Reflexivem. Und zwar in dem Sinne, dass das leibhafte Moment der Erkenntnis zu verstehen gibt, dass Leid nicht sein dürfe. „Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind [...]. Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral."[96] Der moralische Impuls vereinigt in sich also ein somatisches, d.h. leidenssensibles Moment und ein Moment reflexiver Besinnung. Wie Adorno in seiner vielleicht wichtigsten Denkfigur vom Vorrang des Objekts versucht, „kognitive Leistungen der Erkenntnis noch einmal im somatischen zu fundieren"[97], so weist er in der Ethik der „Dignität des Körperlichen"[98]

89 GÜNTHER: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, 230.

90 GÜNTHER: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, 232.

91 GÜNTHER: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, 233.

92 GÜNTHER: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, 232.

93 GÜNTHER: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, 232.

94 ADORNO: *Negative Dialektik* 228.

95 Vgl. ADORNO: *Negative Dialektik* 228.

96 ADORNO: *Negative Dialektik* 358.

97 THYEN, Anke: *Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. Moral und Moraltheorie*, in: AUER, Dirk/BONACKER, Thorsten/MÜLLER-DOHM, Stefan (Hgg.): *Die Gesell-*

einen entscheidenden Platz zu. Der Impuls hat im Hinblick auf den Schmerz eine dreifache Dimension: „Dieser leibhafte Impuls hat seinen Ursprung im Leiden, erinnert fortwährend ans Leiden und drängt auf die Aufhebung des Leidens"[99], er bringt damit den „Imperativ einer Negation des Leidens"[100] hervor. Das ist das entscheidende Moment im Autonomiebegriff Adornos, um das es hier geht. Indem Adorno also das Somatische nicht als Additives, sondern als etwas dem Erkenntnisprozess Inhärentes begreift, löst er die Dichotomie von Autonomie der Vernunft und Heteronomie der außerhalb der Vernunft liegenden Einflüsse des Somatischen auf. Und: Er umgeht im Gegensatz zu idealistischen Ethiken das Problem der Inanspruchnahme des Gehorsams, sodass zum Ort der Moralität die „produktive Spannung von spontaner Regung und reflexivem Begreifen unmoralischer Zustände"[101] wird. Weil damit die leibhaft-sinnliche Wahrnehmung für den Erkenntnisprozess konstitutiv wird, ist diese in einer Hierarchie der Fähigkeiten des Subjekts nicht mehr als heteronom hintenangestellt, vielmehr erweist sich gerade darin seine Autonomie.[102]

Was ergibt sich aus der Implementierung des Schmerzes für Adornos Subjekt- und Autonomiebegriff?

Zentraler Ausgangspunkt ist das Diktum Adornos und Horkheimers vom „Eingedenken der Natur im Subjekt"[103], ein Postulat, das als Schlüsselbegriff die „ganze Bewegung von Subjektkritik und Wiederentdeckung des Körpers"[104] in Gang gesetzt und inspiriert hat und das mit Blick auf die gegenwärtige Debattenlage falsch eingeschätzt würde, begriffe man diese Bewegung als abgeschlossen. Wie bereits zu Beginn erwähnt, vollziehen verschiedene Fachdisziplinen wie die Soziologie, die Kultur- und Geschichtswissenschaften seit einigen Jahren einen regelrechten *body turn*.

Es geht Adorno nicht um eine radikale Abkehr von der Subjekt- und Vernunftkonzeption. Vernunft und Subjekt treten vielmehr in einen dialektischen Vermittlungsprozess ein, in dem sich die Gründe für ihre Kritik und ihre Rettung prozessual entfalten. Die rein transzendentale Subjektbestimmung hebt Adorno kritisch auf durch eine Selbstvergewisserung, in

schaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1998, 165–185, hier 175.

98 ADORNO: *Negative Dialektik* 194.

99 SCHAAP, Sybe: *Die Verwirklichung der Philosophie. Der metaphysische Anspruch im Denken Theodor W. Adornos.* Würzburg: Königshausen und Neumann 2000, 89.

100 KOHLMANN, Ulrich: *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos.* Lüneburg: Zu Klampen 1997, 149.

101 ZAMORA, José A.: *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne.* Münster: Lit-Verlag 1995, 455.

102 ADORNO: *Negative Dialektik* 241.

103 ADORNO/HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung*, in: ADORNO: *Gesammelte Schriften*, Band 3. Frankfurt: Suhrkamp 1997, 57.

104 BÖHME, Gernot: *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur.* Frankfurt: Suhrkamp 2008, 137.

der sich das Subjekt seiner nur scheinbaren Autonomie bewusst wird, deren Preis die verdrängte Natur ist. Adorno kritisiert eine „Überspannung des Freiheitsbegriffs dadurch, daß er auf die absolute Unabhängigkeit von allem Seienden, von aller Natur sich gründet"[105], dieser drohe deshalb in „Unfreiheit umzuschlagen"[106]. Innerhalb von Subjektivität sind zwei Stränge ineinander verschlungen, „freiheitskonstitutive und freiheitsverhindernde"[107]. Bezüglich der Moralität wird damit die gemeinhin als irrational qualifizierte Seite des Subjekts – also der emotionale und motivationale Teil – aufgewertet. Nur das Subjekt, das beide Seiten als seine eigenen begreift, kann im allumfassenden Sinne als autonom bezeichnet werden: „Das Ich, das sich nur als denkendes maßgeblich findet, das sich nur als selbstbestimmt vermeint, übernimmt nicht seine menschliche Existenz, sondern halluziniert eine gespensterhafte Welt."[108]

Adorno geht es nicht um die Destruktion des Kantischen Autonomiebegriffs, auch wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag. Vielmehr verhält er sich „zugleich affirmativ und kritisch zu Kants Freiheitslehre"[109]. Adorno bestreitet also „den ‚Vorrang des Geistes', die Subsumierung körperlicher Empfindungen unter die Deutungshoheit abstrakten Denkens und spricht vom ‚immanent Somatischen' des Geistes. Er verteidigt das ‚somatische Moment' als irreduzibel, setzt der Geisteswelt ‚die Dignität des Körperlichen' entgegen."[110] Adorno bewegt sich hier übrigens – darauf weist Anne-Rose Meyer zu Recht hin – in der Spur von Theorien, deren Ursprünge bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen[111]. Beispielsweise begreift etwa Friedrich Schiller Erkennen und Schmerzempfinden als „komplementäre, voneinander abhängige Phänomene"[112]. Jedoch weist Adorno die unterschiedlichen Funktionen, die dem Schmerz in der Geistesgeschichte zugeschrieben wurden[113], zurück, allen voran die ästhetische Verklärung des Schmerzes. Sie steht für Adorno im Verdacht der Relativierung des Schmerzes, die letztlich zu einer Rechtfertigung „der ihn auslösenden amoralischen Handlungen"[114] führt.

[105] ADORNO: *Probleme der Moralphilosophie*, 179.

[106] ADORNO: *Probleme der Moralphilosophie*, 179.

[107] GÜNTHER: *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, 247.

[108] MEYER-DRAWE, Käte: *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München: Kirchheim 1990, 110.

[109] BRUNKHORST, Hauke: *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München: Piper 1990, 25.

[110] MEYER: *Homo dolorosus*, 317.

[111] Vgl. MEYER: *Homo dolorosus*, 317.

[112] MEYER: *Homo dolorosus*, 317, Fußnote 40.

[113] Vgl. MEYER: *Homo dolorosus*, 317.

[114] MEYER: *Homo dolorosus*, 317.

3.4 „Lerne, mit dem Schmerz zu denken" – eine erste Spur

Im Denken Adornos drängt der Schmerz zu einer anderen Konzeption von Autonomie: Der somatische Impuls bedeutet nicht etwa ein Abgleiten in Heteronomie, sondern garantiert überhaupt erst den freiheitlichen Charakter von Autonomie und damit von Moral. Der Schmerz, der diesen moralischen Impuls von innen her antreibt und gleichzeitig zur Beseitigung von Schmerz und Leid drängt, wird so mitten hinein ins Herz Autonomer Moral transplantiert. Welche Konsequenzen hat eine in dieser Weise somatisch fundierte Ethik für den Ansatz einer theologischen Ethik? Einige abschließende Gedanken als Ausblick.

Was wird aus einer Ethik, deren Wurzel ein Impuls ist, der „somatisch und geistig in eins"[115] ist, also einer Ethik, die das Somatische nicht mehr als heteronom abweist, sondern in diesem Zusammenspiel von Vernunft und Leiblichkeit den entscheidenden Auslöser moralischen Handelns sieht? Diese Einsicht ist mehr als ein moralischer Reflex in Form von Mitleid, der vielleicht dazu verleitet, für die Flüchtlingshilfe zu spenden. Hier setzt sich Adorno übrigens klar von der Mitleidsethik Schopenhauers ab. Mitleid, so Adorno, habe ein konservatives Moment, das die Unmenschlichkeit letztlich zementiere, denn der mitleidige Akt als Ausnahme ändere ja nichts an der Regel. Mitleid könnte sogar die systematischen Ursachen des Unrechts stärken, indem es sie abfedere.

Der Impuls zielt dagegen auf eine Beendigung des Schmerzes. So wird die Einsicht, dass Schmerz nicht sein solle, die Negation des Leidens bei Adorno, zur unhintergehbaren, universell gültigen Grundlage von Moral.[116] Adorno entwickelt also eine materialistische Ethik, ohne den Gedanken an Autonomie als Selbstgesetzgebung fallen zu lassen: Freiheit ja, aber nur im Zusammenspiel mit dem Schmerz, einem Impuls, der der Dignität des Körperlichen zu ihrem Recht verhilft. Aber auch deshalb Freiheit, da der Rekurs auf den Gehorsam durch den Impuls obsolet wird.

Eine solche von Adorno inspirierte Konzeption von Moral könnte ein neuer Ansatz sein, das Proprium christlicher Ethik anders zu denken. Ein abschließender Gedanke soll das Potential andeuten, das meines Erachtens in diesem Vorschlag steckt. „Apprends à penser avec douleur"[117]. *Lerne, mit dem Schmerz zu denken.* In dem Aphorismus von Maurice Blanchot verdichtet sich das Anliegen der Moral des Denkens bei Adorno. Doch inwie-

[115] ADORNO, Theodor W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), Nachgelassene Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp 2006, 326.

[116] Für Habermas gründet in der somatischen Fundierung die „Empathie oder das ‚mitschwingende Verständnis' für die Verletzlichkeit organischen Lebens". – HABERMAS, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: 2001, 83.

[117] BLANCHOT, Maurice: *L'Écriture du Désastre*. Paris: Gallimard 1980, 219. In der deutschen Übersetzung bekommt dieser Satz einen ganz anderen Sinn: „Lerne unter Schmerzen zu denken." – BLANCHOT, Maurice: *Die Schrift des Desasters*. München: Fink 2005, 175.

fern könnte es sich dabei um einen Imperativ theologischer Ethik handeln?

Ins Spiel gebracht werden soll dafür ein zentraler Gedanke der neueren politischen Theologie. Über die „Autorität der Leidenden", so Johann Baptist Metz, sei nicht noch einmal zu diskutieren. Zu ihr „gibt es für die Moral nicht nochmals eine Befehlsverweigerung, womöglich unter Berufung auf ‚Autonomie'. Diese Autorität ist für mich, den christlichen Theologen, die einzige Autorität, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestiert."[118] Metz verwendet hier ein Autoritätsargument, das inakzeptabel für Nicht-Glaubende, aber auch problematisch für die sein könnte, die sein Grundanliegen teilen. Diese „Autorität der Leidenden" könne nicht noch einmal „hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden", betont er. Dieser Autorität gegenüber gehe „der Gehorsam dem Verstehen voraus."[119] Eine Stelle, die mich immer schon nachdenklich gemacht hat, denn auch hier kommt wiederum der Gehorsam ins Spiel. Doch sollte man sich vor einer allzu reflexhaften Abwehr hüten. Wie könnte dieser Gehorsam nach den hier vorgelegten Überlegungen bestimmt werden? Autonomie – im Anschluss an Adorno – kann nicht als Berufungsinstanz für eine Befehlsverweigerung gegenüber der Autorität der Leidenden begriffen werden. Im Gegenteil: Wenn das entscheidende Moment im Autonomiebegriff dieser leibhafte Impuls ist, der seinen Ursprung im Schmerz hat und zur Beseitigung des Schmerzes drängt und damit überhaupt erst moralisches Handeln in Gang setzt, dann ist ihm doch zuinnerst eingeschrieben, der „Autorität der Leidenden" Recht zu verschaffen: Gehorsam ist dann im Sinne eines autonomen Gehorsamsakts zu verstehen.

Wenn sich, wie Metz sagt, in der Autorität der Leidenden Gott zeigt, wenn Gott also im Schmerz und seiner Überwindung uns seine Nähe zusagt – auch wenn der Glaube in dieser Nähe gerade im Schmerz seine größte Erprobung erfährt – wenn wir dieses Vorzeichen, befreit von aller Moralisierung, dennoch setzen können, dann wäre tatsächlich *Erschütterung* der Beginn aller theologischer Ethik. Dann wäre eine Ethik, zu deren hermeneutischer Grundausstattung der somatische Impuls gehört, theologische Ethik par excellence.

[118] METZ, Johann Baptist: *Im Eingedenken fremden Leids*, 82.
[119] METZ, Johann Baptist: *Im Eingedenken fremden Leids*, 82.

Zusammenfassung
Im vorliegenden Beitrag wird das Verhältnis christlicher Ethik zum Schmerz thematisiert. Zunächst werden die Koalition von Schmerz und Sünde in der christlichen Moraltradition kritisch reflektiert und Herausforderungen an eine christliche Ethik im Umgang mit der Schmerzerfahrung und der Frage nach der Bedeutung des Schmerzes formuliert. Im Zentrum des Beitrags steht jedoch die Reflexion des Verhältnisses von Ethik und Schmerz in systematischer Absicht. Im Anschluss an Theodor W. Adornos Konzeption eines somatischen Impulses wird eine Neukonzeption Autonomer Moral vorgeschlagen. Dabei wird Schmerz, der den moralischen Impuls von innen her antreibt und gleichzeitig zur Schmerzbeseitigung drängt, als Garant des freiheitlichen Charakters von Autonomie und damit von Moral gedacht. Am Ende des Beitrags werden erste Konsequenzen einer somatisch fundierten Ethik für die theologische Ethik aufgezeigt.

Abstract
This paper discusses the relationship between Christian ethics and pain. It starts with a critical reflection of the coalition between pain and sin in the Christian moral tradition in order to extrapolate the challenges to Christian ethics of the experience of pain and the question of the significance of pain in this regard. However, the main objective of this paper is the systematic reflection of the relationship between ethics and pain. It proposes a reconceptualization of autonomous morality based on Theodor W. Adorno's notion of a somatic impulse. In doing so, it treats the kind of pain which pushes the moral impulse from within and which simultaneously strives for a removal of this pain as a guarantor of the free character of autonomy and thus of morality itself. The paper concludes with a tentative list of the consequences that ethics grounded in somatic thinking would have for theological ethics.