

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 269

Eberhard Schockenhoff

Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung

J.P. BACHEM VERLAG

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ will der Information und Orientierung dienen. Sie behandelt aktuelle Fragen aus folgenden Bereichen:

Kirche, Politik und Gesellschaft

Staat, Recht und Demokratie

Wirtschaft und soziale Ordnung

Familie

Schöpfungsverantwortung und Ökologie

Europa und Dritte Welt

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61 / 8 15 96 - 0 · Fax 0 21 61 / 8 15 96 - 21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Ein Prospekt der lieferbaren Titel sowie ein Registerheft (Hefte Nr. 1–250) können angefordert werden.

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2000

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln

ISBN 3-7616-1541-8

In privaten Gesprächen oder öffentlichen Debatten über ethische Konfliktthemen fällt am Ende oft der Satz: „Das muß jeder mit seinem Gewissen ausmachen.“ Der darin mitschwingende resignative Unterton signalisiert den Gesprächsteilnehmern, daß die Grenzen vernünftiger Verständigung erreicht sind und ein rationaler Konsens in der betreffenden Frage nicht mehr zu erwarten ist. Der Appell an das individuelle Gewissen ersetzt das gemeinsame Bemühen um eine allgemein gültige und für alle verbindliche Antwort auf die Frage nach Gut und Böse. Anders als seine altsprachlichen Äquivalente *syn-eidesis* und *con-scientia*, die ein gemeinsames sittliches Wissen voraussetzen, das in einer konkreten Situation seine Bewährungsprobe für den Einzelnen bestehen muß, hat das deutsche Wort „Gewissen“ im gegenwärtigen Sprachgebrauch der Öffentlichkeit den Rückbezug auf universale ethische Prinzipien und verbindliche Wertüberzeugungen weitgehend abgestreift.

Das Gewissen – subjektive Willkür oder verbindliche Instanz?

Dies wird bereits an einer scheinbar unbedeutenden sprachlichen Veränderung sichtbar: Während die philosophische und theologische Tradition vom Gewissensurteil sprach und damit die Hinordnung des Gewissens auf die sittliche Vernunft des Menschen hervorhob, ist im gegenwärtigen Sprachgebrauch zumeist von einer Gewissensentscheidung oder dem Selbstentscheid des autonomen Gewissens die Rede. Die Bezugnahme auf das Gewissen ist weniger von der Hoffnung getragen, daß der Einzelne sich durch dieses Geschehen dem Anspruch der sittlichen Wahrheit unterstellt; vielmehr dient die Berufung auf das individuelle Gewissen der Selbstdispens vor diesem Anspruch: Wer eine Gewissensentscheidung gefällt hat, der scheint dem Zwang zur Rechtfertigung seines Handelns vor der Gemeinschaft des Staates oder der Kirche enthoben.

Das Gewissen verleiht eine dezisionistische Entscheidungsbefugnis, kraft derer das Individuum den Anspruch der sittlichen Wahrheit seinen eigenen Lebensumständen anpaßt und auf das ihm zuträglich erscheinende Maß begrenzt. Zudem läßt der inflationäre Gebrauch, der in öffentlichen Debatten von dem Wort „Gewissen“ gemacht wird, die Vokabel leicht zu einer billigen Legitimationsmünze (*Josef Isensee*) verkommen. Während die großen Gewissenstäter der Vergangenheit von Antigone und Sokrates über Thomas Morus bis hin zu den religiösen und politischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts einen hohen Preis für die Treue zu ihrem Gewissen zahlten – einen Preis, der im äußersten Fall auch das Opfer des eigenen Lebens einschloß –, verfolgt die Berufung auf das Gewissen heute oftmals das Ziel, die individuellen Kosten einer Gewissensentscheidung niedrig zu halten und in einem bestehenden Gewissenskonflikt die Wahl der aufwandsloseren Alternative zu

rechtfertigen. Dem autonomen Gewissen wohnt eine Tendenz zur Selbstrechtfertigung und zur moralischen Exkulpation inne; es bekundet sich vorzugsweise als das gute Gewissen, das dem Individuum in Übereinstimmung mit den jeweiligen Moralstandards der Gesellschaft die Zulässigkeit einer gewählten Handlungsweise bestätigt.

Das Gewissen im totalitären Staat

Der aufgezeigte Bedeutungswandel des Gewissens läßt sich durch den Vergleich zweier exemplarischer Gewissenspositionen illustrieren: der Weigerung des österreichischen Bauern Franz Jägerstätter (1907-1943), als Soldat in Hitlers Armee zu dienen, und der Entscheidung unzähliger Eltern, in einem Schwangerschaftskonflikt das Leben ihres ungeborenen Kindes den eigenen Interessen unterzuordnen. Im ersten Fall erzwingt die Treue gegenüber dem eigenen Gewissen ein Handeln, das über die allgemeine Erwartung der gesellschaftlichen Moral hinausgeht und sich ihr am Ende verweigern muß. Jägerstätter hat seinen Gewissensdissens in allem notvollen Ringen und in der Einsamkeit der Kerkerhaft bis zum Schluß durchgehalten. Selbst als die höchsten staatlichen und kirchlichen Autoritäten ihn an die gebotene Sorge gegenüber seiner Familie und an seine angeblichen moralischen Pflichten gegenüber Volk und Vaterland erinnerten, um ihn dadurch zum Einlenken zu bewegen, blieb er seinem Gewissen treu.

In seinen Tagebüchern führte er oft den Satz aus der Bergpredigt an: „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24) wie auch das Wort aus Apg 5,29, das schon Sokrates seinen Anklägern entgegenhielt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Das Bild von den zwei Wegen in Mt 7,13f. gibt ihm die Kraft, in der Treue zu seinem Gewissen den engen und steilen Weg zu gehen; das entschiedene Ja für Christus erzwingt die Absage an den in der gegebenen Bekenntnissituation leichteren Weg, auch wenn ihm dieser – wie unzähligen anderen Männern seiner Generation – von den Grundsätzen der allgemeinen Moral her offengestanden hätte. Auch wenn sich eine ethische Pflicht zum Widerstand bis hin zum Opfer des eigenen Lebens nicht begründen läßt, mußte Jägerstätter diesen schweren Weg sich selbst und seiner Familie zumuten. Er verstand die Entscheidung, die von ihm gefordert wurde, als eine Wahl zwischen Gott und Götze, zwischen Christus und Satan, zwischen Wahrheit und Lüge. Seinem Bischof, der ihn an die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg und die Pflicht des Soldaten zur Verteidigung seines Vaterlandes erinnerte, gab er zur Antwort, Hitlers Krieg sei ein ungerechter Angriffskrieg und sein Herrschaftssystem eine „Barbarei“, die nur in das Verderben führen könne.¹

Aufgrund seines Gewissensurteils blieb ihm keine andere Wahl: Die Entscheidung für Christus und die Treue zum Gewissen gaben ihm den Mut zum Nein gegenüber einem menschenverachtenden Unrechtsregime, dessen Untergang er hellichtig voraussah. In der Begriffssprache der gegenwärtigen Moralphilosophie stellt sein Märtyrertod ein supererogatorisches Tun, eine verdienstliche Mehrleistung oder eine symbolische Ausdruckshandlung dar, die über das von Recht und Moral geforderte oder das der Gemeinschaft geschuldete Maß hinausgehen. Die eindruckliche Authentizität dieses Gewissenszeugnisses, der sich niemand entziehen kann, der diese Glaubensbiographie des 20. Jahrhunderts betrachtet, ist eine Folge der Bereitschaft, von sich selbst mehr zu verlangen als in einer vergleichbaren Situation allen anderen zugemutet werden könnte. Aus der Rückschau erinnert sein Gewissensprotest gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime daran, daß die Maßstäbe von Gut und Böse unverrückbar bleiben, auch wenn sie in der vom damaligen Zeitgeist pervertierten öffentlichen Moral kaum Widerhall fanden.

Das Gewissen im Schwangerschaftskonflikt

Demgegenüber kehrt sich das Verhältnis zwischen individueller Gewissensforderung und den Mindeststandards der allgemeinen Ethik in den Fällen geradezu um, in denen sich Eltern „im Gewissen“ gegen das Lebensrecht ihres ungeborenen Kindes entscheiden. Das Gewissen befiehlt nun nicht mehr die Inkaufnahme von Opfern oder das Zurückstellen eigener Interessen, sondern es erlaubt ein Handeln in Übereinstimmung mit den eigenen Interessen auch dort, wo Recht und Moral die Anerkennung des Kindes in seiner eigenen Menschenwürde und den Respekt vor seinem unveräußerlichen Lebensrecht gebieten.

Da die Einsicht in den Unrechtscharakter der Abtreibung aus der öffentlichen Moral unserer Zeit weitgehend verschwunden ist, muß dieser Zusammenhang näher erläutert werden. Es entspricht dem Ethos der Folgenverantwortung – das ein gerechtes Zusammenleben in der demokratischen Gesellschaft erst ermöglicht –, die sich aus dem eigenen Tun ergebenden Konsequenzen auch dann zu tragen, wenn sie ungewollt eintreten oder in ihrer konkreten Form nicht vorhersehbar waren. Das schließt im Grenzfall einer ungeplanten Schwangerschaft auch die Bereitschaft zur unvorhergesehenen Verantwortungsübernahme ein. Die besondere Beziehung, in der die Eltern und ihr Kind zueinander stehen, entspringt nicht einer blinden Laune der Natur, über die sich diese in der Kraft ihrer moralischen Selbstbestimmung erheben dürften, sondern der schlichten Tatsache, daß sie ihr Kind miteinander gezeugt haben. Darin gründet ihre gemeinsame Pflicht, für es zu sorgen und es aufzu-

ziehen, von der sich die Pflicht der Mutter herleitet, das Kind während der neun Monate der Schwangerschaft auszutragen.

Die Anerkennung dieser dem Lebensrecht des Kindes korrespondierenden moralischen Pflicht steht nicht im Belieben der Eltern; ihre Geltung kann weder durch eine individuelle Gewissensentscheidung noch durch die Berufung auf das eigene Selbstbestimmungsrecht außer Kraft gesetzt werden. Entgegen einer verbreiteten Ansicht werden die Gewissensfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Eltern durch das Lebensrecht des Kindes nicht in unzulässiger Weise eingeschränkt; gerade ein umfassender Begriff der Gewissensfreiheit zeigt, daß beide in ihrer moralischen und rechtlichen Grundbedeutung ohne weiteres übereinstimmen. Der Gewissenskompetenz untersteht der Gesamtumfang der eigenen Lebensführung und somit auch das eigene Sexualverhalten. Keineswegs aber tritt das individuell oder gemeinsam ausgeübte Selbstbestimmungsrecht der Eltern erst mit der Entdeckung der bestehenden Schwangerschaft auf den Plan, so daß die Eltern in einem nochmaligen Entschluß darüber zu befinden hätten, ob sie die Verantwortung für das Kind übernehmen wollen, das sie durch ihr eigenes Handeln in die Situation der Hilfsbedürftigkeit und äußersten Verletzlichkeit gebracht haben. In Übereinstimmung mit diesen Überlegungen kann die Funktion des individuellen Gewissens in einem Schwangerschaftskonflikt nur darin bestehen, daß es die Eltern, besonders den Vater, bestimmend und gebieterisch mahnt, der ihnen aufgetragenen Sorge für ihr Kind gerecht zu werden – und zwar auch dann, wenn die Wahrnehmung dieser Verpflichtung mit den Mitteln der staatlichen Rechtsordnung nicht erzwungen werden kann und die Abtreibung in der vorherrschenden gesellschaftlichen Mentalität weithin toleriert wird.

Daß die Achtung vor dem Lebensrecht ungeborener Kinder im Bewußtsein vieler Menschen nicht mehr fest verankert ist, deutet auf einen blinden Fleck in der öffentlichen Moral demokratischer Gesellschaften hin, die ansonsten auf die Verletzung menschenrechtlicher Grundforderungen sehr sensibel reagiert. Demokratische Gesellschaften neigen offenbar dazu, das Majoritätsprinzip über die Entscheidung politischer Sachprobleme hinaus auszudehnen und auch in moralischen Fragen nach der Devise zu verfahren: Was die Mehrheit für richtig hält, kann nicht falsch sein – mit der Folge, daß sich das individuelle Gewissen allmählich solchen mehrheitsfähigen Standards angleicht und die leise Stimme des Zweifels, die sich anfangs noch regen mochte, bald nicht mehr vernimmt.

Die Notwendigkeit der Gewissensbildung

Die ethischen Problemsituationen der Kriegsdienstverweigerung im totalitären Staat unter Einschluß des eigenen Lebensopfers und der Auflösung eines Schwangerschaftskonfliktes durch die Tötung eines wehrlosen Kindes sind als solche natürlich unvergleichbar. Sie können jedoch insofern in Beziehung zueinander gesetzt werden, als sie einerseits Größe, Würde und Rang des individuellen Gewissens und andererseits seine Mißbrauchbarkeit, Ideologiefälligkeit und innere Gefährdung illustrieren. Ohne verbindliche Orientierung an ethischen Prinzipien und moralischen Normen verkommt das Gewissen zu einer pathetischen Bekundung subjektiver Willkür. Die „Eruption des Selbst“ (Niklas Luhmann), die sich unter dem Deckmantel demokratischer Gewissensfreiheit vollzieht, führt nicht mehr zur Konfrontation mit dem Anspruch der sittlichen Wahrheit, sie dient vielmehr umgekehrt der Legitimation individueller Handlungsentwürfe und ihrer Imprägnierung gegen moralische Kritik von außen. Kurz: Wer sich auf sein Gewissen beruft, der ist, so scheint es, dem Zwang zur Rechtfertigung seines Handelns entzogen.

Für die theologische Diskussion um die Stellung des individuellen Gewissens und für die kirchliche Verkündigung ergibt sich aus dieser Analyse eine weitreichende Konsequenz: Das Gewissen ist keineswegs einer urwüchsigen Naturpotenz vergleichbar, deren verlässliches Funktionieren in moralischen Debatten fraglos vorausgesetzt werden darf. Vielmehr zeigt sich das Gewissen als eine überaus störungsanfällige und verletzbare Wirklichkeit, die jener bewußten Aufmerksamkeit und lebenslangen Besorgtheit bedarf, die man in der Moralpädagogik früher schlicht „Gewissensbildung“ nannte. Der Mensch ist als freier Urheber seiner Handlungen nicht nur *vor* seinem Gewissen, sondern auch *für* sein Gewissen verantwortlich, denn nur ein recht gebildetes, d. h. an der unbestechlichen Wahrnehmung moralischer Konflikte und den Maßstäben von Gut und Böse geschärftes Gewissen kann als letzte Instanz der persönlichen Verantwortung gelten.²

Der aufgezeigte Widerspruch zwischen der öffentlichen Beschwörung der Gewissensfreiheit als dem Inbegriff aller individuellen Freiheitsrechte und der inneren Aushöhlung der Gewissenserfahrung sowie der Vergleich zweier exemplarischer Gewissenspositionen der Gegenwart führen zu einem ersten Zwischenergebnis unserer bisherigen Überlegungen: Die Funktion des Gewissens als letztverbindlicher Urteilsinstanz in moralischen Konfliktsituationen setzt seine Bindung an ethische Prinzipien, intersubjektiv gültige Wertüberzeugungen und moralische Normen voraus. Näherhin bedeutet dies: Ohne die Rückbindung an das Liebesgebot, an fundamentale Gerechtigkeitsprinzipien und an konkrete Normen wie das Tötungsverbot und die übrigen ethischen Weisungen des Dekalogs verkommt das Gewissen zu einem Hand-

langer der eigenen Interessenbehauptung, mit dessen Hilfe sich moralische Konflikte entsprechend der jeweils stärkeren Durchsetzungsfähigkeit zwar strategisch auflösen, aber nicht unter dem Postulat gegenseitiger Achtung und Anerkennung moralisch entscheiden lassen.

Das Gewissen als Stimme Gottes: Augustinus

Die erste theologische Interpretation des Zusammenhangs zwischen Gewissen und sittlicher Wahrheit findet sich bei Augustinus. Er führt das biblische Verständnis des Gewissens mit seiner in der Begegnung mit der griechischen Philosophie gewonnenen Überzeugung zusammen, daß dem menschlichen Geist eine tiefe Sehnsucht nach Wahrheitserkenntnis innewohnt, die erst in der Begegnung mit Gott zur Ruhe kommt. Die von der Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins und der inneren Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes ausgehende Deutung, die Augustinus dem Gewissen gibt, hat sich in der alltagssprachlichen Rede von der „Stimme Gottes“ oder einer „inneren Stimme“ im Menschen niedergeschlagen. Diese Auffassung blieb als Ausdruck eines religiösen Gewissensverständnisses auch dort wirksam, wo die ursprünglichen theologischen Zusammenhänge in Vergessenheit gerieten. Man kann die geistesgeschichtliche Stellung, die der augustinischen Interpretation des Gewissensphänomens zukommt, auf eine knappe Formel bringen: In ihr treten das alttestamentliche „Höre Israel“ und die lange biblische Traditionslinie, die von der Nähe des lebendigen Gotteswortes im „Herzen“ des Gerechten spricht, neben das „Erkenne Dich selbst“ der philosophischen Ethik der griechischen und römischen Antike.

In dieser Polarität von Selbsterkenntnis und Glaubenserkenntnis, von reflexivem Bei-Sich-Sein des Geistes und seiner ständigen Selbsttranszendenz liegt das Charakteristikum des augustinischen Gewissensbegriffs. Die dem menschlichen Bewußtsein eingeprägte dialogische Struktur, die in der bleibenden Unruhe nach seinem Ursprung in Gott zum Ausdruck kommt, macht die „conscientia“ zu der ausgezeichneten „Stelle“ im Menschen, in der Gottes Anruf und die Antwort des Menschen zusammentreffen. Sie umschreibt den heiligen Schutzbezirk eines jeden, „wohin keiner der Menschen hinzutritt, wo keiner bei dir ist, wo du allein bist und wo Gott mit dir ist“ (Enarrationes in psalmos 54,9). Das Gewissen wird so, noch bevor es als moralische Urteilsinstanz eingeführt wird, zum Ort der liebenden Gottesbegegnung und der im Glauben eröffneten Gottesschau. Indem das Zweite Vatikanische Konzil auf diese augustinischen Kernsätze zurückgreift und sie fast wörtlich zitiert (vgl. GS Nr. 14 und 16), anerkennt es, daß dem Gewissen auch nach katholischem Verständnis eine die gesamte Gottesbeziehung des Christen tragende und in diesem Sinn „transmoralische“ Bedeutung zukommt, auf-

grund derer es überhaupt erst zu einer moralischen Instanz im ausgezeichneten Sinne werden kann.

Für diese zweite Bedeutung, die in der von Thomas von Aquin geprägten scholastischen Traditionslinie später ganz in den Vordergrund tritt, gibt es aber auch bei Augustinus schon Hinweise und Ansätze. Er kennt das Gewissen durchaus auch in seiner Funktion als mahnende und warnende Instanz der Handlungsanleitung, wobei diese zweite Funktion der ersten nicht bloß zur Seite gestellt, sondern in einem inneren Zusammenhang aus ihr entfaltet wird. Wer in seine „conscientia“ hinabschaut, sieht dort Gott. Sie ist der „Sitz Gottes“ im Menschen, der Platz in seiner Seele, an dem Gott selber Wohnung nimmt und den Vorsitz führt, von dem aus er ihr befiehlt, sie mahnt und selbst dann noch als warnender Rufer zur Umkehr und Treue in ihr bleibt, wenn sich der Mensch von seiner Liebe abgewandt hat (vgl. Sermo 10,2; Enarrationes in psalmos 45,9 und 46,10). In seinem Inneren wird sich der Mensch seiner Liebe zu Gott und zu Christus bewußt; will er seine Liebe erforschen, so muß er nur sein Gewissen erfragen. „Er betrachtet aufmerksam seine *conscientia* und sieht Gott in ihr. Wenn die Liebe nicht darin wohnt, so wohnt auch Gott nicht in ihr“ (Enarrationes in psalmos 149,4). Augustinus denkt dabei an die Liebe als die Erfüllung des ganzen Gesetzes; die vom Glauben geleitete und durch den heiligen Geist erleuchtete „conscientia“ erkennt Gottes Gebote nicht nur, sondern bringt sie im äußeren Tun zur Erfüllung. Auf der Linie von Gal 5,6 kann Augustinus das Gewissen deshalb als den Ort verstehen, an dem das „Tätigwerden des Glaubens aus der Liebe“ seinen Ursprung hat (vgl. Contra Faustum 19,18).

Inhaltlich besteht das sittliche Wissen, das Thomas später als habituelle Struktur unseres praktischen Erkenntnisvermögens deutet, für Augustinus vor allem in der Goldenen Regel (vgl. Tob 4,16; Mt 7,12) und in den Zehn Geboten des Dekalogs. „Die Wahrheit selbst hat durch die Hand unseres Schöpfers in unsere Herzen geschrieben: was du nicht willst, das man dir tut, das füge auch keinem anderen zu“ (Enarrationes in psalmos 57,1-2). Die göttliche „Stimme der Wahrheit“, die im Gewissen jedes Menschen spricht, gibt ihm jedoch nicht nur die allgemeinen Inhalte des sittlichen Naturgesetzes oder seine formale Zusammenfassung in der Goldenen Regel an die Hand, sie weist auch in konkreten Entscheidungssituationen den Weg. In dieser Funktion tritt die „Stimme Gottes“ als große Gegenspielerin zu den ebenfalls personifiziert vorgestellten Lastern und Sünden auf. So gewinnt das Gewissen neben seinen Funktionen als Geschehen der Gottesbegegnung und als sittliches Erkenntnisvermögen auch die Aufgabe einer bewußten Entscheidung in der durch diese Erkenntnis umschriebenen Alternative: Gott befiehlt dem Gewissen das eine, aber der Geiz, die Habsucht, der Stolz und die Eitelkeit befehlen ihm das andere. Die Situation im Paradies, in der dem

ersten Menschenpaar der Ruf Gottes und das Flüstern der Schlange ins Ohr dringen, deutet so auf das Leben jedes Menschen auf dem Scheideweg zwischen Gut und Böse voraus. Die Konnotationen des Wählens, des Sich-Entscheidens oder der Selbstfestlegung, die im modernen Gewissensverständnis in den Vordergrund treten, klingen hier bereits an. Sie werden aber noch nicht als Alternative zur Bindung des Gewissens an die sittliche Wahrheit oder zu seinem Charakter als moralisches Urteil verstanden. Sie bezeichnen vielmehr die durch den Gegensatz von Wahrheit und Lüge und die Erkenntnis von Gut und Böse geforderte Notwendigkeit einer Stellungnahme des Menschen.

Das Gewissen als sittliches Urteilsvermögen: Thomas von Aquin

Wenn man das augustinische Gewissensverständnis zutreffend unter dem Stichwort „Stimme Gottes“ zusammenfaßt, so läßt sich die bei Thomas eingetretene Akzentverschiebung durch die Kennzeichnung des Gewissens als „natürliche Anlage“ oder als angeborenes sittliches Urteilsvermögen charakterisieren. Der Unterschied zur augustinischen Konzeption liegt vor allem darin, daß Thomas das Gewissen nicht mehr als ein unmittelbares Erkenntnisorgan für den Willen Gottes versteht und das intuitive Erfassen sittlicher Wahrheit auf ihre ersten Prinzipien beschränkt. Das Gewissensurteil im engeren Sinn bezieht sich für ihn dagegen auf die Vielfalt der konkreten menschlichen Lebensbedingungen, die uns die praktische Vernunft unter der Leitung der Klugheit erschließt. Das Gewissen als Mit-Wissen um das eigene Tun bezeichnet dabei einen eigenständigen Vollzug der praktischen Vernunft, in dem der reflexive Selbstbezug des menschlichen Handelns zum Ausdruck kommt. Während die Vernunft in der Klugheit ihr letztes praktisches Urteil auf den Willen überträgt und diesen zur Ausführung im äußeren Tun bewegt, wendet sie sich im Gewissen auf die eigenen – vergangenen oder zukünftigen – Handlungen zurück und prüft sie daraufhin, ob diese im Einklang mit der Grundregel vernünftiger Sittlichkeit stehen, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Das Gewissen erscheint so als eine innere Dimension der praktischen Vernunft, als letzte Verbindlichkeitsinstanz, in der diese die einzelnen Akte des sittlichen Handelns ihrem Urteil unterwirft. Im Falle des noch vorausliegenden Handelns nimmt dies die Form des zuratenden oder abratenden Gewissensurteils an, im Falle des bereits begangenen Handelns tritt es dagegen als billigender oder anklagender Gewissensspruch auf.

In diesem reflexiven Sinn ist das Gewissen eine *applicatio notitiae ad actum*, die Anwendung unseres habituellen sittlichen Wissens auf den einzelnen Akt. Die beiden Gewissensfunktionen, die Thomas unterscheidet – das Anspornen oder Abhalten sowie das Gutheißen und Anklagen –, haben beide

zur Voraussetzung, daß der Mensch um sein eigenes Handeln weiß. Es ist zuallererst die Aufgabe der *conscientia*, daß sie ihn bei seinem eigenen Tun behaftet und ihm bezeugt: „Du bist es, der dies getan hat“ (vgl. Sth I 79,13). Über allem Nachdruck, mit dem Thomas auf dem rein kognitiven Charakter des Gewissensurteils besteht, darf aber nicht übersehen werden, daß es sich im Akt der *conscientia* nicht um einen beliebigen weiteren Syllogismus in der langen Urteilkette unserer praktischen Orientierungsversuche handeln kann, da diese gemäß der thomanischen Handlungsanalyse mit dem Befehl der Klugheit an die äußeren Handlungsvermögen endet. Vielmehr ist der *conscientia* die letzte Selbstbeurteilung der Person aufgetragen, in der diese über die Übereinstimmung ihres Willens und Handelns mit sich selbst und ihrem sittlichen Auftrag als freies Vernunftwesen urteilt. In seinem Gewissen prüft der von Gott zu einem verantwortlichen Leben in Freiheit und Vernunft gerufene Mensch, ob sein konkretes Tun und darin er selbst vor dem Maßstab des *secundum rationem vivere* Bestand hat. Auch der zunächst befremdliche intellektualistische Einschlag der thomanischen Theorie des Gewissensurteils will also das herausstellen, was in dem Wort *synderesis* ursprünglich festgehalten ist: Im Gewissen geht es um die personale Identität des Menschen, die sich für Thomas allerdings nur in der Treue zu einer vernunftgemäßen Existenz zeigen kann.

Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische Norm

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Gewissensauffassung der theologischen Tradition für das Verständnis des Zusammenhangs, in dem Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische Norm zueinander stehen? In der gegenwärtigen moraltheologischen Großwetterlage wird diese Frage häufig unter dem Stichwort des „schöpferischen Gewissens“ verhandelt, das die Allgemeingültigkeit moralischer Normen in konkrete Handlungssituationen übersetzt, nach ihrer Angemessenheit für diese fragt und gegebenenfalls als letztverantwortliche Instanz über das Vorliegen einer sogenannten sittlich gerechtfertigten Ausnahme befindet. Diese Antwort enthält durchaus etwas Richtiges, doch bedarf sie der Ergänzung durch einen wichtigen Hinweis. Ohne diese Korrektur gerät auch ein theologisches Gewissensverständnis leicht auf die schiefe Ebene, auf der es für die Mißdeutungen einer „liberalen“ Gewissensauffassung anfällig wird, die schon John Henry Newman in seinem Brief an den Herzog von Norfolk als Karikatur des moralischen Gewissens zurückweist.³ Worin also liegt der springende Punkt in der Beziehung zwischen Gewissen, sittlicher Wahrheit und moralischer Norm?

Zum Begriff der moralischen Norm gehört notwendig ein gewisser Abstraktionsgrad, der mit ihrer Allgemeingültigkeit zusammenhängt. Normen haben

immer einen bestimmten Handlungstypus, d. h. eine Vielzahl ähnlich gelaugter Fälle vor Augen, die in ihren wesentlichen Aspekten übereinstimmen; eine „Norm“, die nur für einen einzigen Fall gedacht wäre, ist ein logisches Unding. Die moraltheologischen Handbücher bezeichnen diesen bereits Aristoteles vertrauten Sachverhalt durch die Formel: *valent ut in pluribus*, sie sind in der (weitaus überwiegenden) Mehrzahl der Fälle gültig. Damit ist gemeint: Der sittlichen Einsicht, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlägt, eignet der Charakter eines Grundrißwissens, das der „schöpferischen“ Übertragung auf eine gegebene Situation bedarf, damit es darin unmittelbar handlungsleitend werden kann.⁴ Auch den materialen Einzelnormen kommt ungeachtet ihres höheren Konkretisierungsgrades, den sie gegenüber ethischen Prinzipien besitzen, nur eine Rahmenfunktion zu, die auf eine situationsgerechte „Auffüllung“ durch das praktische Urteilsvermögen des Einzelnen angewiesen bleibt. Dabei darf der Begriff „Rahmenfunktion“ durchaus wörtlich im Sinn eines Bilderrahmens verstanden werden, der die Fläche des zu gestaltenden Bildes von ihren Rändern her begrenzt, im Inneren aber zur „schöpferischen“ Ausführung des Bildes durch den Maler Raum freiläßt. Mit anderen Worten: Moralische Normen umschreiben in der Regel nur Mindeststandards, denen eine Ergänzungsbedürftigkeit nach oben hin innewohnt; sie ziehen – vor allem in ihrer Form als *negative* Unterlassungspflichten; in der sie vor einem in sich schlechten Handeln warnen und an das erinnern, was man niemals tun darf – eine Untergrenze, die der Einzelne nicht unterschreiten darf.⁵

Dieser „Stopschild“-Charakter, durch den das dem Einzelnen im moralischen Leben zur eigenverantwortlichen Gestaltung offenstehende Handlungsfeld weiträumig umgrenzt wird, läßt sich an den sittlichen Geboten der zweiten Dekalogtafel besonders gut beobachten. Mit Ausnahme des Sabbat- und des Elterngebots sind diese negativ formuliert. Anders als die zahllosen Einzelvorschriften kultischer, rechtlicher und moralischer Art, die in der Thora nebeneinander gestellt sind, enthalten sie keine detaillierten Einzelanweisungen für alle denkbaren Lebenssituationen. Sie werden vielmehr bereits im Alten Testament als eine Grundordnung der Gerechtigkeit (*mispat*) verstanden, die den Einzelnen vor einem Verhalten warnt, das den Bund mit Jahwe verletzt und daher mit der Lebensordnung Israels gänzlich unvereinbar ist. Material gesehen schützen die Zehn Gebote die großen Lebensgüter, die der Mensch von Gott erhalten hat: sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, seinen guten Ruf, sein Eigentum, eben die unersetzlichen Lebensgrundlagen eines Menschen, die vor dem Zugriff anderer bewahrt bleiben müssen, damit eine fundamentale Ordnung menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung gelingen kann. Gerade in dieser Beschränkung auf die Wahrung der unerläßlichen Lebensgrundlagen unseres

Nächsten liegt die eindrucksvolle Überzeugungskraft des Dekalogs, die in allen Weltreligionen eine entsprechende Parallele in ähnlichen ethischen Grundgeboten findet.⁶

Geltung und Funktion des Gewissens

Die Ergänzungsbedürftigkeit moralischer Normen durch das individuelle Gewissen wäre freilich im entscheidenden Punkt mißverstanden, wollte man dem Gewissen vor allem die Aufgabe zuschreiben, deren Geltungskraft von Fall zu Fall zu begrenzen und situationsbedingte Ausnahmen zu statuieren. Solche Ausnahmesituationen, die von dem umrißhaft formulierten Geltungsbereich einer moralischen Norm im Voraus nicht vollständig und sicher erfaßt werden können, gibt es in der Tat. So sind wir z.B. nicht verpflichtet, ein Versprechen zu halten oder einen geliehenen Gegenstand zurückzugeben, wenn die Einhaltung des Versprechens und die Rückgabe des Gegenstandes in einer unvorhergesehenen Situation dem Versprechensempfänger schweren Schaden zufügen würde (klassisches Beispiel der Tradition: einem Rasenden sein Schwert zurückgeben). Auch wenn das Vorliegen solcher Ausnahmebedingungen mit letzter Verbindlichkeit nur durch das individuelle Gewissen beurteilt werden kann, wäre es jedoch ein Fehlschluß, darin seine primäre Funktion zu sehen. So sehr die Anwendung der Epikie (= Billigkeit) in die unvertretbare Kompetenz des Gewissens fällt, so wenig darf sich diese auf die Suche nach ausnahmebedingten Erleichterungen der sittlichen Forderung beschränken.

Wird die Rede vom „autonomen“ und „schöpferischen“ Gewissen gar in dem Sinn verstanden, als äußere sich ein reifes, sensibles und eigenverantwortlich gebildetes Gewissen vor allem in der Fähigkeit, für sich selbst Ausnahmen zu erkennen, wo andere sich schlicht an das Gebotene halten, so werden die Dinge vollends auf den Kopf gestellt. Tatsächlich ist das Gewissen nicht primär Dispensorgan, sondern eine individuelle Verpflichtungsinstanz, der die fortschreitende Entdeckung eigener Handlungsmöglichkeiten aufgetragen ist. Es geht im Gewissen in erster Linie um die Freilegung eines Horizonts, um die Erkenntnis einer Aufgabe, nicht um die Fixierung einer Grenze oder die Abweisung sittlicher Ansprüche. Im vorhin gebrauchten Bild gesprochen: Die Primärfunktion des Gewissens besteht nicht darin, den Bilderrahmen zu verrücken und die Rahmenbedingungen des moralischen Handelns zu verändern, sondern im Ausfüllen der freigegebenen Bildfläche, im Zu-Ende-Malen des Bildes durch eine verantwortliche Lebensführung in Übereinstimmung mit den eigenen Idealen und Zielvorstellungen. Die sich dabei ergebenden Dringlichkeiten und Erfordernisse lassen sich durch allgemeingültige ethische Normen nicht mehr angemessen erfassen; sie zu entdecken, anzuerkennen

nen und entsprechend dem eigenen Können zu erfüllen, ist vielmehr die primäre Aufgabe des Gewissens. In ihm bekundet sich die Sorge um die moralische Integrität der Person, die ihre eigene Lebensführung und ihr sittliches Handeln einem prüfenden Urteil unterwirft.

In diesem Urteil geht es jedoch nicht nur um eine möglichst unbestechliche Bilanz des vergangenen Tuns; vielmehr richtet sich die Gewissenserforschung auch auf die Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen aufgrund individueller Gegebenheiten und Befähigungen zufallen können. Jenseits der Grenzen einer allgemeinen Ethik, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlagen, zeigt sich ein „schöpferisches“ Gewissen vor allem in der Fähigkeit, das mir Aufgetragene spontan, sicher und zuverlässig zu erkennen. Kurz: In seiner grundlegenden und wichtigsten Funktion für das moralische Leben wirkt das Gewissen als ein Sensorium, das dem Einzelnen anzeigt, was er *hic et nunc* zu tun hat – nicht weil alle dies tun müßten, sondern weil er es tun kann.

Gewissen, Liebesgebot und Evangelium

Obwohl der Begriff *syneidesis* in der ursprünglichen Textüberlieferung der synoptischen Evangelien nicht wörtlich begegnet, ist in ihnen von der kreativen Erschließungsfunktion des Gewissens vielfach die Rede. Die wichtigsten neutestamentlichen Zeugnisse, in denen uns die Ethik Jesu entgegentritt, sind im Grunde nichts anderes als Anleitungen zu einem an der Not des Nächsten geschärften Gebrauch des Gewissens. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25-37) enthält nicht nur eine Belehrung über den Bedeutungsumfang des Wortes „Nächster“, den Jesus weiter als im damaligen Judentum üblich bestimmt; es geht Jesus weder um die Entscheidung eines akademischen Disputes noch um eine allgemeine Definition des Nächsten, sondern darum, in konkreten Situationen als Nächster zu handeln. Auf die Frage des Gesetzeslehrers „Wer ist mein Nächster?“ antwortet Jesus in seiner ureigensten Sprachform mit einem Gleichnis, also einer exemplarischen Beispielgeschichte, die in vielfältiger Weise auf die Hörsituation übertragbar ist. Seine abschließende Gegenfrage „Wer von diesen Dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde?“ kehrt die im Allgemeinen verbleibende Fragerichtung des Gesetzeslehrers um: sie zielt auf eine situative Erkenntnis des Nächsten durch das individuelle Gewissen. Es geht Jesus darum, daß die Hörer seines Gleichnisses in den Fügungen ihres Lebens den Willen seines Vaters erkennen und entdecken, wem sie jetzt zum Nächsten werden sollen, weil er ihrer Hilfe am meisten bedarf. Ebenso steht hinter dem Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14-30) die Absicht, die dem Einzelnen geschenkten Möglichkeiten freizulegen und die ihm eige-

nen Fähigkeiten in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, wofür ihm das Gewissen als unentbehrliche Richtschnur gegeben ist.

Schließlich zielen auch die Seligpreisungen und die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5-7) in ihrer provozierenden Redeweise darauf, die Hörer für den Anspruch Jesu hellhörig zu machen und sie in ihrem Denken und Handeln für die Orientierung am Willen Gottes aufzuschließen. Die einzelnen Antithesen haben alltägliche Streitfragen des menschlichen Zusammenlebens zum Ausgangspunkt; sie greifen Konflikte auf, wie sie in allen Lebensbereichen entstehen können, und entwerfen als Kontrastbild einen Zustand, in dem die „größere“ Gerechtigkeit (Mt 5,20) unter dem Anspruch einer ungeteilten Liebe Wirklichkeit wird. So zeigen die einzelnen Antithesen jeweils eine parallele Entsprechung zwischen dem alten Verhalten, das geändert werden, und dem neuen Zustand, der im Handeln der Hörer Gestalt gewinnen soll. Doch sind die ethischen Weisungen der Bergpredigt nicht nach der Art der Dekaloggebote erfüllbar, die besonders in ihrer prohibitiven Form eine untere Grenze markieren, wie sie von den Grundforderungen der Gerechtigkeit her gezogen wird. Die Forderungen der Bergpredigt stellen dem Menschen vielmehr eine offene Grenze vor Augen, auf die er nur in immer neuen Schritten zugehen kann, ohne sie je ganz zu erreichen oder gar hinter sich zu lassen.

Die sittlichen Weisungen Jesu, die Matthäus in seiner Antithesenreihe brennpunktartig zusammenstellt, wollen also wirklich erfüllt werden, doch nicht so, daß jeder einzelne Schritt auf dem Papier abzulesen wäre, sondern so, daß in neuen Lebenskontexten das, was sie fordern, in der freien Bereitschaft des Gewissens jeweils neu entdeckt werden muß. Dabei denkt die Bergpredigt das Christsein als einen Weg, der „als Ziel die Vollkommenheit hat und dessen Richtung und Radikalität durch die einzelnen Gebote, gleichsam als Leuchtspuren, die vom Ziel her aufleuchten, deutlich markiert ist“⁷. Daß verschiedene Christen auf diesem Weg unterschiedlich voranschreiten und am Ende auch verschieden weit kommen werden, bedeutet keinen Abstrich vom gemeinsamen Ziel der Vollkommenheit eines christlichen Lebens. Die einzelnen Menschen sind auf den unterschiedlichen Wegen und Zwischentapen ihres Lebens auf das gleiche Ziel hin unterwegs, indem sie das Gebot der Liebe und die exemplarischen Forderungen Jesu so erfüllen sollen, wie es ihrer jeweiligen Situation und den ihnen gegebenen Möglichkeiten entspricht. Die Seligpreisungen und die Antithesen der Bergpredigt sind dabei verbindliche Orientierungszeichen für das christliche Gewissen, das durch sie geschärft und auf das eigentliche Ziel des christlichen Lebens ausgerichtet wird. Die Worte, mit denen Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Veritatis Splendor“ die Bedeutung der Seligpreisungen für die Ethik Jesu herausstellt, lassen sich deshalb auch als Anleitung lesen, wie das Gewissen

der Christen am Evangelium Maß nimmt und das Bild der eigenen Lebensgestalt vom Vorbild des Lebensmodells Jesu her entwirft. „In ihrer ursprünglichen Tiefe sind sie so etwas wie ein Selbstbildnis Christi und eben deshalb Einladungen zu seiner Nachfolge und zur Lebensgemeinschaft mit ihm.“⁸

Anmerkungen

- 1 Vgl. *A. Riedl/J. Schwabeneder* (Hg.), Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Thaur-Wien-München 1997 und: Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses, hg. von Pax Christi Oberösterreich, Linz 2000.
- 2 Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 16.
- 3 Vgl. *Ausgewählte Werke*, hg. von *M. Laros* und *W. Becker*, Band IV, Mainz 1959, 113ff.
- 4 Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I, 1 und 7; II, 2 und 9.
- 5 Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Veritatis Splendor*“ (1993), Nr. 50–55 und 60.
- 6 Vgl. dazu *E. Schockenhoff*, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 261ff.
- 7 *U. Luz*, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn ³1992, 189.
- 8 Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika „*Veritatis Splendor*“ (1993), Nr. 16.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol. Eberhard Schockenhoff, Universitätsprofessor für den Arbeitsbereich Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.