

stärker rational, auf den Menschen hin bezogen, inkarnatorisch, weniger monastisch und affektiv, mehr nachsichtig (das Wort *permissiv* soll hier nicht gebraucht werden) und weniger unbedingt. Aber das kann sich ändern, und es gibt Anzeichen dafür, daß es sich ändern wird. Spiritualität, Frömmigkeit, *pietas* (die mehr ist als Innerlichkeit) bleiben für das Amt und Werk des Predigers unverzichtbar, sie müssen durchscheinen im Wort der Verkündigung. Es muß also eine lebendige, sich mitteilende, sich übertragende Gesinnung der Ehrfurcht und Liebe sein, die den Prediger kennzeichnet, keine nur aufgesetzte, angelernte, niemals verinnerlichte, vielmehr eine immer wieder neu erbetete und eropferte.

8. Der allein gelassene Prediger

Daß der Prediger als einzelner einer Vielzahl von Gläubigen, einer Gemeinde, gegenübersteht, ist mit »Alleingelassen« nicht gemeint. Er steht vor ihr als Herold Gottes, er kann kraft Berufung und Sendung letztlich nicht allein gelassen sein. Und doch bedarf es gewisser Voraussetzungen, damit er seine Sendung erfüllen kann. Dazu zählt alles, was man unter Ausbildung, formaler und spiritueller, versteht. Reicht das? Angesichts der immer rascher sich vollziehenden Entwicklungen in den Wissenschaften, die für den Prediger relevant sind, muß er sich einer *éducation permanente* unterziehen, also sich ständig weiterbilden. Er versucht das, zumindest in den Gegenständen, von denen seine Predigt materialiter lebt. Die Homilie, in der Neuzeit der Kirche die wichtigste aller Predigttypen, hat ihr Fundament in den Ergebnissen der Schriftexegese. Hier beginnt nun das Drama, nämlich daß ihm von einer theologischen Disziplin Einsichten und Ergebnisse geboten werden, die er ohne Vermittlung der Voraussetzungen, die zu ihnen geführt haben, pastoral – in der Predigt – nicht transferieren kann. Konkret und zugespitzt gesagt: Wie soll der Prediger den weitgehenden Konsens neutestamentlicher Exegeten, die nachösterlichen Erscheinungen Jesu betreffend (keine habe realiter stattgefunden), einer Gemeinde vermitteln, deren Gläubige zu 90 Prozent die Inhalte der Evangelien als historisches Geschehen begreifen? Gleiches gilt von den Naturwundern der Evangelien. Der Prediger steht hier allein – zwischen zwei Glaubenseinsichten oder Geisteshaltungen, die weit voneinander entfernt sind und sich noch weiter zu entfernen scheinen. Was wird er tun? – Er wird schweigen, weil er sich überfordert fühlt und weil er überfordert ist. Er wird über alles mögliche predigen, nur nicht über die Schrift und die in ihr festgehaltenen Heilstaten Gottes. Das ist nicht nur das Ende der Predigt, sondern auch sein eigenes als Prediger.

Gewissen in katholischer Sicht

Von Wilhelm Ernst

Die Themenstellung »Gewissen in katholischer Sicht« scheint zu implizieren, daß es eine einheitliche und geschlossene katholische Lehre über das Gewissen gibt. Dies ist jedoch nicht der Fall. In der pastoralen Verkündigung scheint das Gewissen eher so etwas wie ein Stiefkind zu sein. Nach einem Vortrag über konkrete Gewissensprobleme bekannten

in der anschließenden Diskussion alle evangelischen und katholischen Pfarrer, daß sie während ihrer gesamten Amtszeit noch nie auf den Gedanken gekommen seien, in einer Predigt thematisch über das Gewissen zu sprechen.

Aber auch in der wissenschaftlichen Diskussion erscheint das Gewissen als ein äußerst umstrittenes Phänomen. In der Fülle der wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema Gewissen ist die Rede von der »Wende zum Gewissen«, »vom Gesetz zum Gewissen«, von »Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip«, von der »Frage an das Gewissen«, von »Gewissen als Problem«, von »Gewissen in der Diskussion«, vom »Umgang mit dem Wort Gewissen« und vielem mehr.¹

Die zeitgeschichtlichen Hintergründe für die in letzter Zeit verstärkt aufgebrochene Diskussion über das Gewissen sind bekannt und brauchen hier nicht im einzelnen erläutert zu werden. Die heutige Bemühung um die wissenschaftliche Erhellung eines so komplexen Phänomens, wie es das Gewissen ist, macht schon auf den ersten Blick ein Zweifaches deutlich. Erstens: Die Behandlung des Themas Gewissen wird nicht nur von der philosophischen und theologischen Ethik beansprucht, sondern auch von anderen Wissenschaften. Zweitens: Die Ethik ist auch gar nicht in der Lage, den gesamten Gegenstandsbereich in seinen verschiedenen Dimensionen und Elementen adäquat zu thematisieren und zu definieren.

Was R. Hofmann bezüglich der theologisch-ethischen Lehre vom Gewissen für die Hochscholastik, H. G. Stoker für die zwanziger Jahre, J. Stelzenberger für die Mitte dieses Jahrhunderts sowie D. Mieth und B. Schüller für die Gegenwart festgestellt haben, ist heute, wo von den verschiedensten Disziplinen Gewissensdefinitionen aufgestellt werden, uneingeschränkt gültig: »Es gibt überhaupt keine Einigkeit darüber, was mit dem Wort Gewissen bezeichnet werden soll.« »Es gibt keine einheitliche Terminologie, und auch sachlich gesehen hat man ganz verschiedene Phänomene im Auge.«²

Die Konsequenz daraus wäre eigentlich eine enge Kooperation der beteiligten Disziplinen, um Begriff und Wesen des Gewissens von verschiedenen Seiten her in den Blick zu bekommen und es in eine einheitliche Sicht zu integrieren. Schaut man sich aber den tatsächlichen Stand einer solchen Kooperation an, so ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht zu verkennen, daß es bisher über Anfänge nicht hinausgekommen ist. Mit Recht kommt J. Blühdorn in seiner Einleitung zum Sammelband »Das Gewissen in

1 Vgl. J. Ziegler, Vom Gesetz zum Gewissen. *Questiones disputatae* 39. Freiburg/Basel/Wien 1969; R. Svoboda/J. Buchmann (Hrsg.), *Die Wende zum Gewissen*. Hamm 1968; K. Forster (Hrsg.), *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip* (Studien und Berichte der kath. Akademie in Bayern, Heft 8). Würzburg 1962; J. Fuchs, *Die Frage an das Gewissen*. In: J. Fuchs (Hrsg.), *Das Gewissen* (Schriften der kath. Akademie in Bayern, Bd. 88). Düsseldorf 1977, S. 56; N. Petrowitsch (Hrsg.), *Das Gewissen als Problem* (Wege der Forschung LXVI). Darmstadt 1966; J. Blühdorn (Hrsg.), *Das Gewissen in der Diskussion* (Wege der Forschung XXXVII). Darmstadt 1976; B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*. Düsseldorf ²1980, S. 40.

2 H. G. Stoker, *Das Gewissen*. Bonn 1925, S. 3; R. Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik* (BGPhThM XXXVI, 5f.). Münster 1941, S. 153, 221; J. Stelzenberger, Art. »Gewissen«. In: HThG I, S. 519; D. Mieth, Art. »Gewissen«. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (Enzyklopädische Bibliothek, hrsg. v. F. Böckle/F. X. Kaufmann/K. Rahner/B. Welte, in Verb. mit R. Scherer). Freiburg/Basel/Wien 1981, S. 137-184; B. Schüller, a. a. O.

der Diskussion« aus dem Jahre 1976 zu der Feststellung, daß der Zustand »wohl als desolat bezeichnet werden« kann. »Die gegenwärtigen Beiträge zur Diskussion des Gewissensphänomens sind gekennzeichnet durch einen ›Pluralismus aus Schwäche«. Einerseits liegt ein reiches und vielseitiges Schrifttum, vornehmlich in Form von Aufsätzen, aus den verschiedensten Disziplinen zum Gewissensthema vor, andererseits scheint man – sogar innerhalb der einzelnen Disziplinen – weiter denn je entfernt zu sein von einer einheitlichen Bestimmung des Tatbestandes, schon ganz von einer Funktionsangabe und einer einheitlichen Bewertung des Phänomens. Vielmehr betreiben die verschiedenen anthropologischen Einzelwissenschaften die Interpretation und Erforschung des Gewissensphänomens ganz ›autonom«. Über den Weg der Kompetenzabgrenzungen und der Bescheidung werden weite Phänomenbereiche von vornherein etwa als moraltheologisch, metaphysisch, ontologisch, psychologisch, soziologisch usw. ausgegrenzt. So ergibt sich für die gegenwärtige Forschungslage, daß das Gewissensphänomen zwar unter einer Vielfalt von Gesichtspunkten diskutiert wird, daß es jedoch keine eigentliche Diskussion des Gewissensphänomens gibt, da die Diskutanten keine gemeinsame Frage- und Aufgabenstellung kennen und schon gar keine einheitliche Terminologie.«³

Es kann deshalb nicht allein darum gehen, den verschiedensten Sichtweisen noch weitere aus theologischer – katholischer und evangelischer – Sicht hinzuzufügen. Wir haben vielmehr – im Verständnis der theologischen Ethik als Integrationswissenschaft – die Ergebnisse der eigenen wie der anderen Disziplinen kritisch zu beleuchten und mit den Erkenntnissen der heutigen theologischen Ethik zur Frage des Gewissens zu vermitteln.

Nun kommt unsere theologisch-ethische Gewissenslehre ja immer auch schon von der ihr eigenen Tradition und Gestalt her. Diese hat nicht nur in der wissenschaftlichen Darstellung ihren Niederschlag gefunden, sondern auch im Bewußtsein der Gläubigen und in der lehramtlichen Praxis. Gerade neuere kirchliche Stellungnahmen zu konkreten Problemen offenbaren das diesen Äußerungen zugrundeliegende Verständnis des Gewissens als Ausführungsorgan von Normen, die dem Gewissen verpflichtend vorgegeben sind. Es ist deshalb durchaus nicht nur ein akademisches und theoretisches Interesse, wenn wir uns hier zunächst die klassische katholische Gewissenslehre und gewissermaßen als Kontrapunkt die Auffassung Immanuel Kants in Erinnerung rufen, um dann in einer weiteren Überlegung neue Ansätze zum Verständnis des Gewissens und deren Konsequenzen für eine heutige Sicht des Gewissens aufzuzeigen.

I. GRUNDZÜGE DER KLASSISCHEN GEWISSENSLEHRE

1. Die Gewissenslehre bei Thomas von Aquin

Wenn wir heute von klassischer katholischer Gewissenslehre sprechen, dann sind wir uns darüber im klaren, daß es weder die einheitliche klassische Gewissenslehre noch eine einmütige Interpretation dieser Lehre gibt.

Erste systematische Versuche zu einer Lehre vom Gewissen wurden auf dem Hintergrund einer Vielfalt von Begriffen und Deutungen des Gewissensphänomens in den beiden großen Schulen der Hochscholastik unternommen.

Die von Thomas von Aquin entfaltete, als intellektualistisch bezeichnete Richtung gewann in den vergangenen Jahrhunderten mehr und mehr den Vorrang vor der von Bonaventura entwickelten, als voluntaristisch bezeichneten Auffassung und wurde so – ohne wesentliche Weiterentwicklung – bis ins zwanzigste Jahrhundert als klassische katholische Gewissenslehre tradiert, ehe es, gewissermaßen mit Rekurs auf Bonaventura und die Mystik sowie auf anthropologische und psychologische Erkenntnisse, zu einem gewandelten Verständnis des Gewissensphänomens kam, das sich als ganzheitliche Sicht des Gewissens versteht.

Charakteristisch für die thomanische Lehre, die hier nur in wenigen Grundzügen dargestellt werden kann, ist, wenn ich recht sehe, erstens eine gewisse Akzentverschiebung von der ursprünglich biblisch-religiösen zu einer mehr moralischen Sichtweise, eine Tatsache, die sich schon bei den lateinischen Vätern (im Unterschied zu den griechischen) nachweisen läßt; zweitens die Aufgliederung des Gewissensphänomens in die Begriffe *synderesis* und *conscientia*, wobei die sogenannte *scientia moralis* eine gewisse Mittelstellung einnimmt; und drittens auf der einen Seite das Verständnis des Gewissens als *principium applicationis* des Gesetzes und auf der anderen Seite die Betonung der autonomen Entscheidungsfunktion oder Kompetenz des Gewissens in der Beurteilung der sittlichen Qualität des eigenen Verhaltens.

Thomas von Aquin greift die Frage nach dem Gewissen vor allem in zwei seiner bedeutendsten Werke auf: in der *Summa Theologiae* (I q.79 a.12 sq) und in den *Quaestiones Disputatae De veritate* (q.16 sq).

Im Zentrum dieser Erörterungen steht der Beweis der Existenz, der Notwendigkeit und des Wesens von *synderesis* und *conscientia*. Für die *synderesis* führt Thomas drei Beweise an:

a) Erstens den Beweis aus der Ordnung, mit der die mittelalterliche Theologie sich die Teilnahme der geschaffenen Kreatur an der gottgeschaffenen Ordnung des Seins und des Handelns vorstellte. Gott ist Norm und Regel der ganzen Schöpfung. Damit nun das Geschaffene entsprechend der göttlichen Regel handeln kann, bedarf es je nach seiner Eigenart der richtigen Disposition, um gut zu handeln. Die leblosen Dinge besitzen als Disposition eine natürliche Neigung, die Tiere den Instinkt, der Mensch Freiheit und Vernunft. Der Mensch nimmt dadurch an der obersten Norm und Regel teil, daß Gott ihm einen natürlichen Habitus gibt, kraft dessen die Vernunft zum guten Handeln hinneigt. Dieser Habitus ist die *synderesis*. Sie ist nicht identisch mit der Vernunft, sondern sie ist ein Habitus der Vernunft.⁴

b) Zweitens den Beweis aus dem kosmologischen Kontinuitätsgesetz, wonach der Mensch in Analogie zur Erkenntnisweise der Engel eine unmittelbare Einsicht besitzt: die habituelle Einsicht in spekulative und praktische Wahrheiten. Die unmittelbare habituelle Einsicht in praktische Wahrheiten (*habitus principiorum operabilium*) nennt Thomas *synderesis*.⁵

c) Drittens den Beweis aus der Erkenntnislehre, wonach alles diskursive Denken als Bewegung zu verstehen ist, die von einem Unbewegten ausgeht und auf ein Unbewegtes

4 Sth I q.79 a.12. Zum Ganzen vgl. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster 1911; R. Hofmann, a. a. O.; E. Stein, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Louvain/Freiburg 1955.

5 De veritate q.16 a.1.

als Ziel zugeht. Damit die praktische Vernunft überhaupt Schlußfolgerungen ziehen kann, müssen Grundsätze dasein, aus denen sie Schlußfolgerungen ziehen kann. Diese praktischen Grundsätze gehören zu einem Habitus, nämlich zur *synderesis*, die zum Guten anspornt und gegen das Böse aufbegehrt. Mit Hilfe dieser ersten Grundsätze erfolgt die weitere Erkenntnis und schließlich ihre Beurteilung. Somit ist die *synderesis* der Angelpunkt unseres praktischen Handelns. Von ihr geht alle Bewegung aus und findet auch wieder zu ihr zurück, denn an ihr prüfen wir die Richtigkeit unserer praktischen, der Irrtumsmöglichkeit unterworfenen Folgerungen. Die *synderesis* ist Norm und Regel aller unserer Handlungen.⁶

Diese Grundbefähigung ist jedem Menschen von Gott mitgegeben. Sie verbleibt in ihm, wie Thomas unter Berufung auf Röm 2,14 f. betont, auch nach der Sünde.⁷

Die *Synderesis* ist nach Thomas im Menschen zunächst nur als Disposition da. Sie muß von außen her bestimmt und vervollständigt werden. Der psychologische Vorgang vollzieht sich beim Kind stufenweise über die Erfahrung von angenehm und unangenehm, über Lob und Tadel und schließlich über die Erfahrung des sittlich Guten und Bösen in der konkreten Realität. Mit Hilfe dieser Erfahrung gewinnt es den Begriff des sittlich Guten und Bösen und wird sich bewußt, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist. Erst jetzt kann im eigentlichen Sinne von einem Habitus der *synderesis* gesprochen werden. Mag Thomas auch noch nicht die präzisen Kenntnisse heutiger Psychologie besessen haben, es zeigt sich aber, daß seine Auffassung durchaus mit der Forderung heutiger Psychologie vereinbar ist, daß die Gewissensanlage »nicht nur durch ihre eigenen Regungen und Akte, sondern auch durch individualgenetische Entwicklungen und sozialgenetische Beeinflussung aus ihrer reinen Möglichkeit heraustritt«⁸.

Im Unterschied zur *synderesis* als Habitus versteht Thomas die *Conscientia* als Akt. Dieses Verständnis leitet er einmal vom Wortsinn und zum andern vom allgemeinen Verständnis des Gewissens ab.

Dem Wortsinn nach bedeutet *Conscientia* die Hinordnung eines Wissens auf etwas Bestimmtes. Da die Anwendung eines Wissens auf ein Bestimmtes immer durch einen Akt geschieht, muß die *Conscientia* ein Akt sein.⁹

Dem allgemeinen Verständnis nach sagen wir vom Gewissen: Es bezeugt, bindet, spornt an, klagt an, foltert, tadelt. Das geschieht immer dann, wenn wir unser Wissen auf unser Handeln anwenden. Diese Anwendung geschieht auf dreifache Weise: Erstens: wenn wir etwas getan oder nicht getan haben, bezeugt uns unser Gewissen, daß wir es getan oder nicht getan haben (Zeugnis- oder Kontrollfunktion). Zweitens geschieht die Anwendung unseres Wissens auf eine Handlung in einem Urteil. Wir beurteilen, ob etwas getan oder nicht getan werden soll (*conscientia antecedens*). Dieses Gewissensurteil bindet uns und spornt uns an. Drittens geschieht die Anwendung unseres Wissens auf eine Handlung in dem Urteil, daß eine bestimmte Tat gut oder schlecht gewesen ist (*conscientia consequens*). Hier lobt, entschuldigt, foltert und klagt uns unser Gewissen nach der Tat an.¹⁰

6 Sth I q.79 a.12.

7 Vgl. dazu näher O. Renz, a. a. O., S. 73, 80, 95-106.

8 D. Mieth, a. a. O., S. 162.

9 Sth I q.79 a.13.

10 Ibid.

Betrachtet man von diesen Voraussetzungen her den Gewissensvorgang, so sind nach Thomas drei Elemente zu beachten: die *synderesis*, deren Inhalt die unwandelbaren allgemeinen Handlungsprinzipien sind; ferner das moralische Wissen, das wir durch Anwendung dieser Prinzipien auf bestimmte Bereiche gewonnen haben, indem wir aus den Prinzipien bestimmte Folgerungen gezogen haben, ohne schon einzelne Handlungen ins Auge zu fassen, also die persönliche Wertetafel; und schließlich die *Conscientia*, d. h. den Akt des praktischen Urteils oder Gewissensspruchs (*ultimum iudicium practicum, dictamen practicum rationis*).¹¹

Über die Frage nach dem Verständnis von *synderesis* und *Conscientia* sowie über das Problem des Gewissensvorgangs und Gewissenserlebnisses hinaus stellt sich für die Scholastik die Frage nach dem Grund und der Wurzel des Gewissens und nach der unbedingten Verpflichtung des Gewissensspruchs.

Für Thomas und die gesamte theologische Tradition besteht kein Zweifel daran, daß das Gewissen letztlich im Anruf Gottes an den Menschen gründet und in Gottes verpflichtendem Willen seine tiefste Deutung erfährt.¹²

Die Frage, woher der Gewissensspruch seine absolute Verpflichtungskraft erhält, wird für die Scholastik und die gesamte theologische Tradition besonders relevant bei dem Versuch, das Problem des irrigen Gewissens zu lösen.

Die Tradition stellt diese Frage von ihrem Denkansatz her so: Kann das von der objektiven sittlichen Norm abweichende Gewissen für den einzelnen und für die jeweils zu fällende Entscheidung als maßgebliche und verbindliche Norm angesehen werden? Für Thomas kann es keine Frage sein, daß das Gewissen in Kraft des göttlichen Gesetzes verpflichtet. Nun leitet aber einzig und allein das Gewissen dem einzelnen Menschen den Gehalt der objektiven sittlichen Forderung zu. In der Form, in der das Gewissen ihm die Forderung vorlegt, erscheint dem Menschen ihr fordernder Charakter. Ob nun das Gewissen hinsichtlich der Erfassung des Objekts der Handlung nach seiner sittlichen Qualität irrt oder nicht, der Wille kann seine Gegenstände nur so erstreben, wie die Vernunft sie ihm darbietet. Folglich ist für ihn der Spruch des Gewissens maßgeblich und verbindlich. Wenn sich der Wille dagegen entscheidet, wird er dadurch ungeordnet.¹³ Die Verpflichtung ergibt sich somit aus dem Gewissen selbst. Sie »gründet stets darin, daß es letztlich ›im Namen Gottes‹ gebietet. Wer zuwiderhandelt, bekundet somit seine Bereitschaft, Gottes Gebot zu übertreten, er sündigt.«¹⁴

Thomas macht allerdings gegenüber der allgemeinen Auffassung seiner Zeit, daß man die objektive Ordnung unbedingt zu respektieren habe, wie R. Hofmann gezeigt hat, einen Kompromiß.¹⁵ Er weicht insofern von seiner eigenen Auffassung, daß die sittliche Verpflichtung sich direkt aus dem Gewissen ergibt, ab, als er erklärt, daß die aus dem irrigen Gewissen stammende Verbindlichkeit nur *per accidens* und *secundum quid* Geltung hat (d. h. nur auf Grund eines falschen Urteils). Daraus ergibt sich dann: Eine objektiv schlechte Handlung wird durch die Befolgung des irrigen Gewissensurteils

11 Vgl. J. Gründel, Das Gewissen als »norma normans« und als »norma normata«. In: Ch. Hörgl/F. Rauh (Hrsg.), Grenzfragen des Glaubens. Einsiedeln/Zürich/Köln 1967. S. 401.

12 Vgl. dazu R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge, S. 165.

13 So J. Gründel, a. a. O., S. 400.

14 Die Gewissenslehre des Walter von Brügge, S. 165.

15 Ebd., S. 167.

nicht ganz sittlich gut. Irgendwie hat sie wegen der objektiven Falschheit doch etwas von Sünde an sich.

In diesem Zugeständnis wird die Tragweite des Grundsatzes »Bonum ex integra causa« bemerkbar. Schon Petrus Aureoli († 1322) trug gegen die nur akzidentelle Verpflichtung des irrigen Gewissens bei Thomas von Aquin vor, daß diese Lehre einer Auffassung entstamme, wonach die ganze Güte einer Tat vom Objekt abhängt.¹⁶ Eine Klärung der Frage wäre in der späteren Tradition möglich gewesen, wenn man die meines Erachtens in dieser Hinsicht viel ausgewogenere Lehre des Duns Scotus und der Ockhamisten – wie etwa Gabriel Biel – stärker beachtet hätte, wonach der sittliche Akt ein »actus circumstantionatus« ist und wo bereits eindeutig unterschieden wird zwischen sittlich gut und sittlich richtig. Möglicherweise bestehen, was bisher noch kaum untersucht worden ist, von hier aus – zumindest mittelbar – gedankliche Verbindungslinien zu der späteren Aussage von Kant, wonach es nicht genügt, *pfllichtgemäß* zu handeln, sondern daß es erforderlich ist, auch *aus* Pflichtbewußtsein zu handeln.¹⁷

2. Gewissen bei Immanuel Kant

Mit diesem Hinweis stehen wir aber bereits an der Schwelle zu einem Verständnis von Gewissen, das zwar am Beginn der Neuzeit steht, aber im eigentlichen Sinne zu den klassischen Lehren über das Gewissen gezählt werden muß: die Auffassung Immanuel Kants, dessen Gewissenslehre sowohl Anklänge an die reformatorische Lehre als auch Tendenzen einer idealistischen Weltanschauung aufweist. Die Folge davon ist, daß Kants Grundauffassungen weder ganz im Protestantismus beheimatet sind noch ganz im Rationalismus des Idealismus aufgehen. Ja, es ließe sich sogar zeigen, daß bei Kant Aussagen zu finden sind, die eher dem katholischen Verständnis des Sittlichen entsprechen.

Das alles kann hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden, besonders nicht die Grundlagen seiner Moralphilosophie und deren anthropologische Voraussetzungen mit der Aufgliederung des Menschen in zwei Schichten: in die sinnlich-zeitliche Schicht der Erscheinung (*Phänomenon*) und in die eigentliche Wesensschicht oder das Intelligible (*Noumenon*), obwohl beides, Kants religiöse Herkunft wie seine Anthropologie von entscheidender Bedeutung für sein Verständnis des Gewissens sind.¹⁸

Wenn man Kants Verständnis des Gewissens zu begreifen versucht, wird man zunächst hingeführt zu dem Gedanken des moralischen Gesetzes, des kategorischen Imperativs, des unbedingten Sollens oder der Pflicht. Das moralische Gesetz, dessen wir uns *a priori* bewußt sind, kann nicht durch die theoretische Vernunft bewiesen werden.

16 Vgl. R. Hofmann, a. a. O., S 167.

17 Vgl. B. Schüller, Gewissen und Schuld. In: J. Fuchs, a. a. O., S. 50; W. Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Leipzig 1972.

18 Zum Ganzen vgl. W. Schulz, Kant als Philosoph des Protestantismus (Theologische Forschung. Wiss. Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, hrsg. v. H.-W. Bartsch/F. Buri, Bd. XXII). Hamburg 1960; G. Funke, Gutes Gewissen, falsches Bewußtsein, richtende Vernunft. In: J. Blühdorn, a. a. O., S. 252-284; H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein. Ebd., S. 162-186; H. Reiner, Die Funktionen des Gewissens. Ebd., S. 285-316; H. Welzel, Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie. Ebd., S. 384-406.

Es steht für sich selbst fest als Faktum der reinen Vernunft und tritt von sich aus mit unbedingtem Anspruch an den Menschen heran. Es macht ihn – dahinter steht die Anthropologie Kants – unabhängig von der Tierwelt wie von der Sinnenwelt und zeigt ihm seine eigentliche Würde. Die Stimme des Gesetzes wird uns zum Bewußtsein gebracht durch einen inneren Gerichtshof in uns: die furchtbare Stimme des Gewissens als das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes in uns. Es hat eine abschreckende Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so streng vorhält, andererseits aber gerade auch unsere Würde aufweist.¹⁹

Für Kant ist es klar, daß jeder Mensch Gewissen hat und sich so durch einen inneren Richter bedroht, beobachtet und überhaupt in Respekt gehalten weiß; und »diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist etwas, was er sich nicht selbst macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie ein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt«. ²⁰

Das Gewissen ist zu verstehen als subjektives Prinzip »einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung«. ²¹

Es wäre aber falsch, wenn man bei Kant die Stimme des Gewissens als unmittelbare Stimme Gottes deuten würde. Die Stimme des Gewissens ist, wie gesagt, ein subjektives Prinzip, und doch ist es Repräsentant Gottes, »der seinen erhabenen Stuhl *über uns*, aber auch *in uns* einen Richterstuhl aufgeschlagen hat«. ²²

Von da aus wird deutlich, daß Kant es als erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst ansehen muß, sich moralisch zu prüfen, d. h. zur moralischen Selbsterkenntnis zu kommen, denn der Mensch neigt auf Grund seiner zwiespältigen Verfaßtheit immer zur Selbstliebe. Die moralische Prüfung erforscht das Innere unseres Herzens, unsere Gesinnung, ob sie gut oder böse, rein oder unrein ist. Die Prüfung führt, wie Kant sagt, »zu Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und zu Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werts oder Unwerts«. ²³ Das Gewissen stellt uns vor den Richterstuhl der Vernunft, vor den »Gott in uns«.

Diese Selbsterkenntnis führt auch zu der Einsicht, daß »Pflicht und Schuldigkeit« die Begriffe sind, »die wir allein unserm Verhältnis zum moralischen Gesetz geben müssen«. ²⁴ Anders gesagt: Das Verhalten des Menschen gegenüber dem moralischen Gesetz kann nur in Pflicht und Achtung bestehen. Auch Gottes- und Nächstenliebe sind nicht Neigung, sondern Pflicht.

In diesem Zusammenhang ist auch Kants berühmte Aussage am Beginn der »Grundle- gung zur Metaphysik der Sitten« zu sehen: »Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« ²⁵

Das »an und in sich Gute« ist somit nicht zu finden in Talenten, Eigenschaften und Beschaffenheiten des Menschen, auch nicht in Glück, Macht, Reichtum oder Ehre, und auch nicht in einem sogenannten guten Gewissen oder in einem wahren Bewußtsein,

19 Kr. d.pr. Vern., V, 94.

20 VII, 250.

21 VII, 252.

22 Ebd.

23 Ebd., 254.

24 V, 92.

25 IV, 393.

denn aus alledem ergibt sich gar nicht, was das Gute und was recht ist. Das Gewissen sagt nicht, *was* gut ist; das Gewissen ist vielmehr »ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist«²⁶, d. h., es ist das sich selbst richtende Bewußtsein, die sich selbst richtende Urteilskraft. Das Gewissen vermag nur zu beurteilen, ob ich nach einer vorgefundenen Pflicht gehandelt habe oder nicht. Es bestimmt nicht den Inhalt der Pflicht, sondern es beurteilt nur mein Verhältnis zur Pflicht. Das Gewissen stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß die Vernunft die »Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe«²⁷. Im richterlichen Anruf, d. h. in der Aufforderung zur Pflichterfüllung bzw. in der Selbstverurteilung, erweist sich das Gewissen.²⁸ Der autorisierte Gewissensrichter im inneren Gerichtshof im Menschen ist eine »idealische Person«.

Auf die berühmte Frage nach der Möglichkeit des Gewissensirrtums, mit der sich die gesamte Scholastik so intensiv befaßt hatte, antwortet Kant: »Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding . . . Ich kann zwar in dem Urteile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der Tat glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt, daß ich den Gegenstand so beurteile.«²⁹

»In dem objektiven Urteil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behufe jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Falle weder Irrtum noch Wahrheit statthat . . . Wenn jemand sich bewußt ist, nach Gewissen geurteilt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären.«³⁰

Wie B. Schüller betont, übersieht Kant erstaunlicherweise, »daß jemand, weil er eine pflichtwidrige Handlung irrigerweise für pflichtgemäß hält, aus Pflichtbewußtsein das Pflichtwidrige tun kann«.³¹ Nach Kant kann kein Ketzerrichter aus irrigem Gewissen gehandelt haben, sondern nur gewissenlos, d. h., er kann nicht von der Pflichtgemäßheit seiner Handlung überzeugt sein.³²

Auf der gleichen Linie liegt dann auch die Aussage Fichtes: »Das Gewissen irrt nie und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht, das nach keinem anderen Bewußtsein geprüft oder berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Überzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt . . . «³³

26 AA VI, 185.

27 Ebd., 186.

28 Vgl. D. Rüdiger, *Der Beitrag der Psychologie zur Theorie des Gewissens und der Gewissensbildung*. In: J. Blühdorn, a. a. O., S. 464.

29 VI, 150; vgl. dazu H. Welzel, a. a. O., S. 394.

30 II, 243

31 *Die Begründung* 140, Anm. 4.

32 Vgl. dazu H. Kuhn, a. a. O., S. 173; H. Welzel, a. a. O., S. 397.

33 *System der Sittenlehre von 1798*, III § 15.

II. HEUTIGE THEOLOGISCH-ETHISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM VERSTÄNDNIS DES GEWISSENS

Die Versuche der katholischen Moralthologie, das komplexe Phänomen des Gewissens wissenschaftlich zu erhellen, führen bis zum 20. Jahrhundert, bis auf wenige Ausnahmen, die aber nicht zum Zuge kamen, kaum über die thomanische Gewissensauffassung hinaus. In der Neuscholastik erfolgt, beinahe immer in der Frage nach der Verpflichtungskraft des irrigen Gewissens, sogar noch eine Verstärkung der objektivistischen Sicht, in der das Gewissen ganz als Erfüllungs- oder Vermittlungsorgan einer vorgegebenen moralischen Ordnung erscheint.³⁴

Weder die in der franziskanischen Tradition vertretene Auffassung noch eine positive Wertung von Grundgedanken, die sich bei Kant finden, werden aufgegriffen. Im Gegenteil, es wird immer wieder nach neuen Argumenten gegen andere Positionen zur Verteidigung der eigenen Auffassung gesucht.

1. Gewissen als Mitte der Person

Wir können hier den Weg der geschichtlichen Entwicklung übergehen, der innerhalb der katholischen Moralthologie zu einer Neubesinnung und zu einem Umdenken in der Gewissenslehre geführt hat, und uns mit den neueren Überlegungen befassen, die in der Gegenwart vorherrschend sind.

Entscheidend für ein Umdenken in der Gewissenslehre ist die Wende zum Blick auf die Person selbst, auf die Gewissenserfahrung und auf den Versuch einer Deutung des Gewissensphänomens.

Das gegenwärtig in der katholischen Gewissenstheorie am häufigsten verwendete Wort für Gewissen ist wohl »Gewissen als Mitte der Person« oder »Gewissen als Mitte personaler Existenz«. Von diesem Blickwinkel her stellt sich das Gewissen dar »als Organ der Person für die sittlichen Werte und ihre bindende Kraft, als eine Funktion der ganzen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt«³⁵.

Dementsprechend ist dann das Gewissen der Ort, d.h. jene Tiefe der menschlichen Person, in der die Person »ganz bei sich selbst ist: also wie in einem Punkt ohne Ausdehnung; hier sind anwesend, ungetrennt und doch unterschieden: Verstehen von Wesen, Sinn und Bestimmung des Menschen, Erfahrung des imperativischen Charakters der Forderung der Selbstrealisierung der Person und der als richtig erfahrenen oder erkannten Verhaltensweisen, Begreifen von Selbstrealisierung und Selbstentfremdung in ihrer Bedeutung für das eigentliche und endgültige Schicksal des Menschen, schließlich der geistig-gemüthafte Drang zu all diesem«³⁶.

Diese Sicht versteht sich in Auseinandersetzung mit einer Reihe von einseitigen Gewissensdeutungen als ganzheitliche Sicht des Gewissens. Gegenüber der intellektua-

34 Vgl. dazu K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moralthologie* (Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII). Wien 1975 passim.

35 A. Auer, a. a. O., S. 45.

36 J. Fuchs, *Die Frage an das Gewissen*, S. 58. Ähnlich A. Auer, a. a. O.; J. Gründel, a. a. O., S. 467.

listischen Sicht der Tradition wird betont, daß das Gewissen nicht nur mit Erkenntnis zu tun habe; gegenüber dem Intuitionismus, daß das Gewissen nicht in bloß intuitiver Erkenntnis aufgeht. Im Unterschied zur voluntaristischen Sicht wird betont, daß das Wesen des Gewissens nicht allein im Willen, im Streben, im Trieb oder Drang zur sittlichen Erfüllung besteht; und gegenüber dem emotionalistischen Psychologismus und Subjektivismus wird herausgestellt, daß es sich bei den Gewissensregungen um objektive Sachverhalte handelt, »vor allem aber um das in der konkreten Situation zur Entscheidung gestellte Verhältnis zu Gott«³⁷.

Mit Rekurs auf die mittelalterlichen Mystiker und deren Auffassung von der *scintilla animae*, dem Funken Licht, das Gott selbst in die Seele gelegt hat, als *Synderesis*, d. h. als bewahrende und erhaltende Kraft, als der unzerstörbare Teil des Wesens der Seele, wird herausgestellt, daß dieser Seelengrund, das Gemüt oder »Herz«, den Grund und die Mitte der personalen Existenz ausmache. »Gewissen ist mehr als bloßes Erkennen, mehr als bloßes Wollen, mehr als bloßes Fühlen, es ist die Tiefe der menschlichen Existenz, der innerste Kern der Person in ihrer Ausrichtung auf Gott und in ihrem letzten Getragensein von ihm. Es ist ... die von der Ganzheit des seelischen Lebens getragene Einstellung des Menschen zum Sittlichen.«³⁸

Hinter solchen Aussagen, die den Versuch einer Umschreibung des Gewissensphänomens darstellen, stehen unterschiedliche Ansätze für einen Zugang zum Verständnis des Gewissens, wobei mehrere Aspekte herausgestellt werden.

Geht man den einzelnen Aspekten nach, so zeigt sich, daß es zunächst darum geht, die Erfahrung des Angerufenseins und der Transzendenz sowie die Begegnung des freien Subjekts mit dem Angebot und Gebot des Guten aufzuzeigen.

a) Die Erfahrung des Angerufenseins

Vom Phänomenologischen her erweist sich der Gewissensruf als Entlarvung, Mahnung und Warnung. Dieser Ruf ist zunächst einmal ein Ruf, der aus uns selbst kommt und an uns selbst gerichtet ist. Der einzelne erfährt in diesem Ruf, daß er als Ich, als Person, in seiner freien Selbstbestimmung gemeint und gefordert ist, daß es bei diesem Ruf um ihn selbst geht. Er wird in seiner Freiheit vor eine Forderung gestellt, die aus ihm selbst stammt, er wird mit sich selber konfrontiert. Nicht eine äußere Instanz, nicht eine äußere Autorität, auch nicht unmittelbar die Stimme Gottes erfährt er in diesem Ruf aus sich selbst als Ruf zur Verantwortung für sich selbst. Man kann diesen Ruf, der als unbedingte Forderung erfahren wird, zerreden, verdrängen und wegschieben und sich so vor sich selber schuldig machen, aber man weiß aus seinem eigenen Inneren heraus, daß man diesen Ruf in Freiheit annehmen soll als Ruf zur Selbstverwirklichung.

b) Erfahrung der Transzendenz

Wenn der im Gewissen erfahrene Ruf zunächst auch immer als Konfrontation des Ich mit sich selbst erfahren wird, indem sich eine absolute Forderung an die Freiheit zur Selbstverwirklichung richtet, so muß man doch noch einen Schritt weitergehen und fragen, wo denn der letzte Grund und die Wurzel dieser Forderung liegen kann. Die theologische Antwort auf diese Frage wird allgemein so gegeben, daß man sagt, ein solcher Anspruch als ein absolutes Sollen könne seine Wurzel und seinen Grund weder

37 A. Auer, a. a. O., S. 43.

38 Ders., a. a. O., S. 45, im Anschluß an Müncker, Steinbüchel, Stelzenberger und andere.

im Gesetz der Gesellschaft, der Rasse oder Klasse noch in der Menschheit als solcher haben, sondern er müsse selber wieder in einem Absoluten gründen, das selber Person sei, in der absoluten Person Gottes. Im Ruf des Sollens, den der Mensch in der Tiefe seiner Existenz, im Gewissen, erfährt, ist der Mensch zwar in erster Linie mit sich selber konfrontiert, aber er ist letztlich darin als freies Subjekt vor den Anspruch Gottes gebracht.

c) Begegnung mit dem Guten als Angebot und Gebot

Die Erfahrung des Angerufenseins in der Mitte der Person, im Gewissen, ist immer auch die Erfahrung der Begegnung mit dem Guten. Die klassische Tradition in Gestalt der philosophisch-theologischen Ethik und in Gestalt der Lehre Kants hat diese Frage unterschiedlich, aber auch einander ergänzend beantwortet, und zwar das eine Mal stärker vom ontischen Wert des Guten her und das andere Mal stärker vom Sollen her.

In philosophisch-theologischer Sichtweise ist das Gute mit dem Wertvollen und Sinnvollen identisch, mit der Wertwirklichkeit, die sich dem Menschen in der Mitte seiner personalen Existenz anbietet und ihn als sinnverheißend anruft: als *bonum amandum*, als das, was der Liebe wert ist, was Liebe und vertrauende Zusage verdient. Deshalb spricht die theologische Ethik, wenn sie vom Inbegriff der sittlichen Forderung spricht, von ungeteilter Liebe zu allen Menschen als der eigentlichen Bestimmung des Menschen, die sich aus der Einsicht in den Anruf des Guten erschließt, und sie sieht den verbindlichen Maßstab der Liebe in der Gutheit oder im Wert dessen, worauf sich diese Liebe jeweils bezieht.³⁹ Sie spricht von der Goldenen Regel und vom Doppelgebot der Liebe.

Für Kant liegt, wenn ich recht sehe, der Ansatz etwas anders. Er bestimmt das Gute unmittelbar ethisch vom Sollen her als das Gesollt-Gewollte, als Gebot und Pflicht, und der Inbegriff der sittlichen Forderung, des kategorischen Imperativs, ist Unparteilichkeit oder Achtung alles dessen, was Menschenantlitz trägt.

Wieweit Kants Verständnis des Sittlichen und des Gewissens theoretisch wie praktisch einen Gottesbezug impliziert, ist, wie die neueste Auseinandersetzung um die Kantinterpretation bei R. Schaeffler zeigt, kontrovers.⁴⁰ Im Unterschied zu G. B. Sala ist R. Schaeffler der Auffassung, man könne auch bei Kant nicht von einer Loslösung des Sollensanspruchs vom Gottesglauben und von einer Vergottung des Menschen in der Autonomie sprechen.⁴¹

Für das theologische Verständnis des Gewissens in der katholischen Moraltheologie jedenfalls ist der in der Mitte der Person erfahrene Anspruch letztlich theonom gegründet: »als Ruf in die Freiheit und Verantwortung vor Gott«, und das Gewissen wird verstanden als Instanz, die uns »ursprünglich den Sinn und das Herz aufschließt für die Liebe als unsere Bestimmung, weil wir in seinem Lichte in der sittlichen Güte unsere

39 Vgl. zu diesem Grundsatz B. Schüller, Die Begründung, S. 65; Zum Ganzen auch J. Splett, Gewissen – Ernst der Menschlichkeit. In: J. Fuchs, a. a. O., S. 19-33.

40 R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt 1979.

41 Vgl. G. B. Sala, Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie. In: ThPh 56 (1981), S. 92-110; R. Schaeffler, Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie. In: ThPh 56 (1981), S. 244-258.

Berufung erkennen«, als »Ruf in die Heilsentscheidung«,⁴² als »religiöses Ereignis«, das »seine letzte Erklärung in der Tatsache (findet), daß der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist«,⁴³ als Erfahrung eines echten Sollens, »das sich nur unter der Voraussetzung eines Absolutum verstehen läßt, in dem totaler Sinn . . . begründet ist«,⁴⁴ als »Ort des Dialogs zwischen Gott und Mensch«, wo sich das Gespräch ereignet, »in dem das Gute in seiner Verbindlichkeit dem einzelnen vorgelegt wird«,⁴⁵ und vieles mehr. Diese religiöse Interpretation des Gewissens ist von anderen Disziplinen, die sich mit dem Phänomen des Gewissens befassen, oftmals hinterfragt worden und wird es auch heute noch. D. Mieth ist dieser Hinterfragung nachgegangen und hat die verschiedenen Theorien auf ihre anthropologische und theologische Integrationsmöglichkeit hin untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das »Gewissen als personale Erfahrungsgestalt des Sittlichen sich immer auf eine Sinnordnung (beruft), in der die gegebene Sachordnung individueller und sozialer Verhältnisse auf den Prüfstand gerät, ob sie eine menschliche Sinnordnung repräsentiert«. Ohne »jenes gläubige Vorverständnis, das das Gewissen bereits aufleuchten läßt, bevor dieses gesellschaftlich real ermöglicht wurde«, sei eine von den heutigen Wissenschaften geforderte »kritische Ausbildung von Identität« nicht möglich.⁴⁶

2. Gewissen als Urteilsinstanz und Urteil

Wenn der Mensch – nach theologischer Lehre wie nach Kant – sich nicht erst ein Gewissen anschaffen muß, sondern ein solches immer schon hat, in dem er, unabhängig davon, ob er sich darin auch immer schon thematisch seines Grundverhältnisses zu Gott bewußt ist, den unbedingten Anruf und die Pflicht zur sittlichen Güte als die ihm eigene Berufung zu seiner Selbstverwirklichung und damit zur Heilsentscheidung erfährt, wofür Kant sagen würde, die Pflicht, gute Menschen zu werden, dann ist klar, daß das Gewissen in diesem Ruf *irrtumsfrei* ist; es ist hierin *unfehlbar*, welchen Begriff der Moralsprache man auch immer für dieses Phänomen verwenden will, ob Gewissen oder Herz oder sittliches Subjekt unter dem Ruf des Guten, oder einfach Mitte der Person oder Mitte personaler Existenz.⁴⁷

Die eigentlichen konkreten Probleme stellen sich ja erst, wenn man auf der Grundlage des Angefordertseins zur Bejahung des sittlich Guten den Spruch des fordernden Gewissens in der konkreten Situation in den Blick nimmt, in welchem ein Urteil über das sittlich Richtige erfolgt, dessen Befolgung den Menschen selbst gut macht. Unser Gewissen ruft uns nicht nur in die *Entscheidung zum Guten*, sondern es gibt uns in kompetenter Weise *die Werke* an, in denen wir unsere Entschlossenheit für das sittlich Gute zu bewähren haben.

42 B. Schüller, *Das irrige Gewissen* (Theol. Akademie, hrsg. v. K. Rahner/O. Semmelroth, Band 2). Frankfurt/M. 1966, S. 12f.

43 J. Gründel, a. a. O., S. 408f.

44 J. Fuchs, a. a. O., S. 57.

45 A. Auer, a. a. O., S. 50.

46 D. Mieth, a. a. O., S. 181.

47 Vgl. B. Schüller, *Die Begründung*, S. 40-57.

Spricht man in diesem Sinne von Gewissen, dann ist – entsprechend einer Formulierung von W. Kerber – das Gewissen »jene Instanz im Menschen, die ihm sagt, wie er handeln soll, also ein Urteil über das *sittlich Richtige* und *sittlich Falsche* abgibt. Insofern der Mensch dem Spruch seines Gewissens folgt, handelt er *sittlich gut*; entscheidet er sich gegen den Spruch seines Gewissens, so handelt er *sittlich schlecht*«. ⁴⁸

Ohne hier auf den unterschiedlichen Gebrauch der in der Tradition verwendeten Begriffe eingehen zu können, wird Gewissen in diesem Sinne, d. h. als Gewissensspruch, von der Tradition als *conscientia moralis* bezeichnet, als »iudicium ultimo-practicum de actu hic et nunc ponendo vel posito«. ⁴⁹ Der Gewissensspruch ist ein Akt der praktischen Vernunft, ein Urteil, in welchem der Mensch seine eigene, sein eigenes Wollen in Anspruch nehmende Stimme vernimmt. Da ein Urteil wahr oder falsch sein kann, scheint die *conscientia moralis*, der Gewissensspruch, mir als Subjekt, das sich auf den fordernden Anruf des Guten in freier Entscheidung für das Gute oder Schlechte entschieden hat, etwas gebieten oder verbieten zu können, was sittlich falsch sein kann.

Die klassische katholische Tradition hat dieses Problem unter dem Titel des irrigen Gewissens behandelt; wobei der Ausgangspunkt die Gegenüberstellung von Sittengesetz als objektiver Norm und Gewissen als subjektiver Norm war. Thomas von Aquin und die Neuscholastik hatten erklärt, das Sittengesetz werde dem Menschen durch sein Gewissen zur Kenntnis gebracht, und darum sei das Gewissen subjektive Norm, die den Menschen absolut verpflichte. Der Mensch handle im Falle eines irrigen Gewissens zwar subjektiv gut (aber nur *per accidens*), aber objektiv falsch.

Die heutige Moraltheologie wird, um mit B. Schüller zu sprechen, in dieser Erklärung »keine plausible Begründung dafür (sehen), von Gewissen als subjektiver Norm zu sprechen. Wenn es gilt, daß im Gewissensurteil die objektive Norm des Sittengesetzes auf eine konkrete Situation hin begriffen ist, dann ist der Gewissensanspruch selbst die objektive Norm als begriffene«. ⁵⁰ Deshalb muß – nach B. Schüller – die Rede vom Gewissen als subjektiver Norm einen anderen Grund haben. Dieser Grund ist die These, daß auch das irrige Gewissen bindet.

Wenn Sittengesetz und Gewissensurteil immer übereinstimmen würden, wäre es wenig sinnvoll, von objektiver und subjektiver Norm zu sprechen. Wenn man aber erfaßt, daß ein Gewissensspruch irrig sein kann, »hebt man das Sittengesetz als objektive Norm vom Gewissen ab. Wenn man daraufhin vom Gewissensurteil sagt, es sei ebenfalls Norm, subjektive Norm, ungeachtet seiner Abweichung von der objektiven Norm, so kann es dafür nur einen legitimierenden Grund geben:

Der Gewissensspruch gilt in jedem Fall, also auch in dem Fall, daß das Gewissen irrt.« ⁵¹

48 W. Kerber, Gewissensentscheidung in Politik und Gesellschaft. In: J. Fuchs, a. a. O., S. 68.

49 So auch B. Schüller, Die Begründung, S. 45; R. Bruch, Die persönliche Gewissensentscheidung. In: ThGl 56 (1966), S. 163f., versteht unter *iudicium de actu ponendo* das Urteil über den sittlichen Charakter der *hic et nunc* zu vollziehenden Handlung, unter *iudicium ultimo-practicum* den Entschluß, sich entsprechend oder nichtentsprechend diesem Urteil zu verhalten. Anders G. Ermecke, Katholische Moraltheologie I. Münster 1959, S. 160, der unter *iudicium ultimo-practicum* das *iudicium de actu ponendo* versteht. In diesem Sinne wird der Begriff auch im folgenden verwendet.

50 B. Schüller, Die Begründung, S. 55.

51 Ebd., S. 56.

Tatsächlich ist ja die Lehre, wie auch ein irriges Gewissen absolut bindend sein könne, durch die Jahrhunderte unterschiedlich beantwortet worden. Für die Theologen der Tradition hatte die objektive Ordnung ein so bedeutendes Gewicht, daß man annahm, es müsse grundsätzlich immer möglich sein, das schuldlos irrende Gewissen zu korrigieren. Thomas von Aquin billigte zwar den Heiden in der Annahme des Glaubens Gewissensfreiheit zu, und er gestand auch ein, daß ein Exkommunizierter in der Exkommunikation sterben müsse, wenn er den Spruch der Kirche nicht im Gewissen akzeptieren könne; zugleich aber rechtfertigte Thomas innerhalb der Kirche die Ketzerverfolgung bis zur Todesstrafe durch die weltliche Gewalt.⁵²

Kant hatte angenommen, kein Ketzerrichter könne von der Pflichtmäßigkeit seiner Handlung überzeugt gewesen sein; für Thomas dagegen war es klar, daß es einen Irrtum geben könne und daß man einem irrigen Urteil folgen müsse, daß aber dieser Irrtum die Handlung nicht ganz sittlich gut mache.

Heute scheint, wenigstens im deutschsprachigen Raum, die Frage, wie ein irrges Gewissen, in gutem Glauben entfaltet und erfahren, absolute Geltung und Verpflichtung beanspruchen kann, allgemein so beantwortet zu werden, daß man sagt, »durch die gutgläubige Befolgung des Gewissens, das objektiv Unberechtigtes gestatte, handle man sittlich-personal richtig und werde so sittlich gut«.⁵³

Mir scheint, daß zu einer solchen Antwort Klärungen in mehreren Bereichen der Moraltheologie eine Rolle spielen: einmal die Lehre vom sittlichen Handeln, in dem der sittliche Akt als ganzheitlicher Akt der Person gesehen wird; und zum andern, noch vorgängig dazu, die Unterscheidung zwischen sittlich gut und sittlich richtig, eine Unterscheidung, die übrigens bei Theologen im romanischen Sprachraum auf Unverständnis und Ablehnung stößt. Gerade diese Unterscheidung macht es aber, wie B. Schüller erneut herausgestellt hat, möglich, »die Lehre von der sittlich bindenden Kraft des irrgen Gewissens zumindest einleuchtender zu formulieren«.⁵⁴

Als Ureinsicht in das sittlich Gute – und das war der erste Punkt meiner Überlegungen zum heutigen Verständnis des Gewissens – kann das Gewissen sich nicht täuschen. Es gebietet unfehlbar das Tun des sittlich Guten. Diese Grundeinsicht und die auf diese Einsicht hin gefällte Entscheidung zur bleibenden Entschlossenheit zum sittlich Guten schließen aber nicht aus, daß das Gewissen sich über das sittlich Richtige täuscht. »Dadurch erklärt sich, daß man sich in völlig gleicher Weise im Guten bewährt, ob man seinem nicht irrigen oder seinem irrigen Gewissen folgt.«⁵⁵

Ziehen wir aus unseren Überlegungen, die wir bisher zur Frage nach dem Gewissen

52 Sth II II q.11 a.3; Sent. II d.38 q.2 a.4; dazu R. Hofmann, *Gewissensfreiheit in theologischer Sicht* (Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung, FS für Th. Müncker). Düsseldorf 1958, S. 23f.; A. Auer, a. a. O., S. 57.

53 So J. Fuchs, a. a. O., S. 61.

54 B. Schüller, *Die Begründung*, S. 139.

55 Ders., ebd., S. 139. Vgl. die von B. Schüller, *Gewissen und Schuld*, S. 42 aufgestellten vier idealtypischen Gestalten: 1. Jemand handelt sittlich gut und sittlich richtig. Der Heilige, der sich als Wohltäter seiner Mitmenschen erweist. – 2. Jemand handelt sittlich gut und sittlich falsch. Der Heilige, der aus Irrtum Unheil unter seinen Mitmenschen anrichtet. – 3. Jemand handelt sittlich schlecht und sittlich richtig. Der Sünder, der sich als Wohltäter seiner Mitmenschen erweist. – 4. Jemand handelt sittlich schlecht und sittlich falsch. Der Sünder, der Unheil unter seinen Mitmenschen anrichtet.

angestellt haben, ein kurzes Fazit, dann ergibt sich – sehr gedrängt – für das Gewissensverständnis folgendes Bild:

Ausgangspunkt ist die transzendente Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf das Gute (*Synderesis* als Urwissen), die den Menschen als Subjekt freier Selbstbestimmung vor eine fundamentale Freiheitsentscheidung stellt. In einer (mehr oder weniger reflex bewußten) Grundentscheidung bestimmt er seine positive oder negative Grundorientierung und damit auch schon seine Tendenz in Hinblick auf sittliche Werte (persönliches Grundgewissen und persönliche Wertetafel). Das in diesem Sinne verstandene Gewissen geht konstitutiv in den konkret kategorialen Vollzug ein, in welchem bezüglich des gebietenden Gewissens ein *iudicium ultimo-practicum de actu hic et nunc ponendo* geschieht. Da in dieses Urteil das persönliche Werterfassen, Sachkenntnis und die Situation selbst einfließen, somit also ein ganzheitlicher personaler Vorgang ist, in dem ein Urteil über das *für mich* Richtige gefällt wird, kann es sich auch nur um ein sittlich-personal richtiges Urteil handeln, dessen Befolgung als Ausdruck absoluter Entschiedenheit absolut verpflichtet und die Person selbst sittlich gut macht.

III. ZUSAMMENFASSENDE THESEN ZUM VERSTÄNDNIS DES GEWISSENS

Die hier vertretende Sicht des Gewissens läßt sich abschließend in folgende Thesen zusammenfassen.

Erstens: Die vom Gewissen selbst in der konkreten Situation gefundene Antwort auf die Frage nach dem persönlich sittlich richtigen Handeln tritt im Gewissensspruch (*conscientia moralis*) als absolute Forderung an die Person selbst heran. Der eindeutige Spruch des Gewissens beansprucht aber nicht nur die Person selbst in absoluter Weise, sondern er erhebt auch den Anspruch, von allen andern unbedingt respektiert zu werden. Damit ist gemeint, daß ein sittlich-personaler Gewissensspruch eines anderen Menschen uns nicht nur Hochachtung und Bewunderung abnötigt, sondern daß er unsere unbedingte Respektierung verlangt, und zwar in dem Sinne, daß niemand gezwungen werden darf, gegen den eindeutigen Spruch seines Gewissens zu handeln.

Zweitens: Die im Gewissensspruch gegebene Antwort auf die Frage nach dem *für mich* in der konkreten Situation Richtigen oder Falschen erweist sich *de facto* nicht notwendig als eine Antwort über das *an sich* Richtige, sondern als Antwort über das *für mich* Richtige, als Antwort über die Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat.

Drittens: Im Gewissensspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, nicht nur als *principium applicationis legum*, sondern das Gewissen ist auch »suchendes« und urteilendes Gewissen. Es hat in der konkreten Situation eine sachentsprechende und nicht nur eine normentsprechende Antwort zu geben. Deshalb ist für die rechte Formung des Gewissens nicht nur erforderlich, daß ein grundsätzliches Ja gegeben wird zur sittlichen Güte und zur Bereitschaft, aus sittlich guter Gesinnung zu handeln, sondern auch ein kognitives Erfassen von Werten und Gütern, ihrer Hierarchie und Dringlichkeit, sowie ein Vertrautsein im Umgang mit Wertvorzugsregeln.⁵⁶

56 Zur Frage der Entwicklung und Begründung sittlich-relevanter Einsichten vgl. F. Böckle, *Fundamental-moral*. München 1978, S. 258-287.

Viertens: Wenn der Anspruch des Gewissens auch absolut ist, so schließt das doch nicht aus, sondern geradezu ein, daß eine beständige Überprüfung der eigenen Grundeinstellung, der persönlichen Wertetafel und der Urteilsbildung erforderlich ist. Die Tatsache, daß nicht nur die Gesinnung oder Motivation gut oder schlecht und der Mensch zu Selbstliebe statt zu Selbstlosigkeit geneigt sein kann, daß ferner trotz tiefster Entschlossenheit zum sittlich Guten das Urteil über das sittlich Richtige einen Irrtum nicht ausschließt und daß eine sittlich schlechte Gesinnung ein richtiges Handeln nicht ausschließt, macht es für den einzelnen zur Pflicht, seine Urteilsbildung zu prüfen und in der Gewissenserforschung seine Grundeinstellungen zu bedenken. Gerade weil die Formung des Gewissens in der Erfassung von Werten und Normen sich in einem geschichtlichen Prozeß vollzieht, steht der einzelne ständig in der Verantwortung für die rechte Formung seines Gewissens, so daß er sich nicht einfach unter Berufung auf ein unkontrollierbares persönliches Gewissen aus jeder Rechenschaftslegung hinausstellen kann.

Fünftens: Die heute vielbeschworene Berufung auf das persönliche Gewissen, in der sich der einzelne gegenüber einer Mehrheit oder einem positiven Gesetz auf seine eigene Gewissensüberzeugung beruft, stößt auf Hochachtung, aber auch auf Mißtrauen. Sie bringt dem einzelnen nicht selten den Vorwurf des Subjektivismus ein. Andererseits drängt sich gegenüber dem Anspruch der Autorität, durch sogenannte Gewissensprüfung zu klären, ob es sich bei der Berufung auf das Gewissen nur um eine übernommene Meinung oder um eine echte Gewissensentscheidung handelt, bei denen, die sich auf ihr Gewissen berufen, der Verdacht eines illegitimen Eingriffs in die Gewissensfreiheit auf. – Die Berufung auf das persönliche Gewissen ist in ihrem Kern die Berufung darauf, daß sich der einzelne nach verantwortlicher Prüfung der Gründe das sittliche Urteil gebildet hat, in einem bestimmten Falle (Dienst mit der Waffe, Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln) gegen die Auffassung der Mehrheit oder gegen das Gesetz der Autorität handeln zu müssen. – Wer in einem solchen Konfliktfall für seine Entscheidung sein Gewissen in Anspruch nimmt, muß bedenken, daß das sittliche Urteil Kriterien unterliegt, nach denen zu prüfen ist, ob das sittliche Urteil sachlich und personal gerechtfertigt werden kann, d. h., ob es ein wahres oder falsches Urteil ist. – Andererseits ist aber auch zu bedenken, daß eine mehrheitliche Auffassung oder ein vorgegebenes Gesetz nicht schon *eo ipso* die ganze Wirklichkeit widerspiegeln, weil auch sie zunächst einmal Ausdruck eines geschichtlichen Einsichtsprozesses sind, so daß das »suchende« Gewissen in seinem sittlichen Urteil im Vergleich zur Mehrheit oder zur vorformulierten Norm durchaus in der Lage sein kann, die »bessere« Norm des Handelns zu finden. – Weil aber ein solches Urteil sich auch immer vor dem Denken legitimieren muß, kann eine Anfrage an dieses Urteil nicht nur erlaubt sein, sondern sie ist geradezu erfordert, wenn durch ein falsches Urteil die Gefahr eines unverhältnismäßig großen Schadens an nichtsittlichen Übeln für die Gemeinschaft entsteht.⁵⁷

Sechstens: Das katholische Verständnis des Gewissens geht davon aus, daß im voraus zum sittlichen Handeln die Natur schon immer von der Gnade umfaßt und getragen ist und daß der Mensch in der Gnade Jesu Christi die grundsätzliche Versöhnung mit Gott und mit sich selbst schon empfangen hat und so dazu befreit ist, die geschenkte Freiheit

57 Vgl. dazu J. Fuchs, a. a. O., S. 62f.; H. Kuhn, a. a. O., S. 171ff., auch mit Bezug auf Kant; B. Schüller, Die Begründung, S. 54f.

in den konkreten Anforderungen des Lebens entsprechend dem Maß seines Angefordertseins bestehen zu können, ohne in seinem Werk permanent der Selbstgerechtigkeit, der Selbstrechtfertigung und damit der Sünde überführt zu werden oder in seinem dem Gewissensspruch entsprechenden Handeln notwendig Schuld auf sich zu laden oder gar tragisch schuldig zu werden, um dann mit Stolz die Schuld zu tragen in der Hoffnung auf göttliche Vergebung, oder in einem Ausgeliefertsein an das sogenannte institutionalisierte, transpersonale sittlich Böse notwendig mitschuldig zu werden. – Wenn Natur von Gnade umfaßt und getragen ist, d. h., wenn die »ontologische Verfaßtheit des Menschen schon von gnadenhafter Zuwendung Gottes getragen ist, dann kann im Blick auf die Einzelentscheidung nicht einfach von (aktiver) Schuldübernahme gesprochen werden«,⁵⁸ was allerdings – und darin scheint mir ein Ansatzpunkt für ein interkonfessionelles Gespräch zu liegen – den Gedanken der Kontingenz, des passiven Konkupiszenzverhaftetseins und der Beschränkung von Freiheitsmöglichkeiten nicht ausschließt, so daß, immer unter der Voraussetzung, daß Gott vom Menschen nichts Unmögliches fordert, doch auch bei katholischen Moraltheologen – wenn auch nicht gemeinhin – von einer verklagenden Funktion des Gewissens die Rede ist. – Bezüglich des sogenannten institutionalisierten Bösen ist zu sagen, daß dieses nicht ein sittlich Böses sein kann, sondern ein nichtsittliches Übel. Wenn Sittlichkeit Freiheit und Verantwortlichkeit impliziert, und wenn nur die sich frei bestimmende Person einer sittlichen Wertung unterliegen kann, dann ist es nicht gut möglich, von notwendiger Schuld oder von institutionalisiertem, transpersonalem sittlich Bösen zu sprechen.⁵⁹ Sittlich handeln kann ja wirklich nur derjenige, der sich selbst Rechenschaft über das geben kann, was er in der konkreten Situation zu verwirklichen hat. Darüber aber befindet das Urteil in der *conscientia moralis*.

Siebtens: Die Moraltheologie läßt sich von der in ihrer eigenen Tradition immer lebendigen, wenn auch zeitweilig verdeckten ethischen Grundkonzeption leiten, die dem Begriff des Guten den Vorrang vor dem Begriff des Sollens zuspricht. Sie versteht sich mehr als Wertethik denn als Pflichtethik. Auf dieser Grundlage – und ohne den Begriff des Sollens zu vernachlässigen – ist es in Hinblick auf die rechte Gewissensbildung eine ihrer vordringlichsten Aufgaben, in Verbindung mit einer Hinterfragung der – auch in ihrer eigenen Tradition vertretenen – deontologischen Normierungstheorie eine normative Ethik zu entwickeln, in deren Mitte eine Werte- und Güterlehre und eine teleologische Normierungstheorie steht.



Die hier vorgetragenen Überlegungen aus Geschichte und Gegenwart zum Verständnis des Gewissens können naturgemäß weder vollständig noch abschließend sein. So kommt z. B. in dieser systematischen Darstellung die Heilige Schrift, obwohl deren Theologie immer die Grundlage abgibt, kaum explizit zur Sprache. Ferner wird auch nicht eine ausführliche Lehre von den Gütern und Werten vorgelegt. Sie wird in der

58 K. Demmer, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. Paderborn 1976, S. 157.

59 Vgl. zum Ganzen B. Schüller, Die Begründung, S. 52f., 206-215; K. Demmer, a. a. O., S. 152-177.

Weise, wie sie in der gegenwärtigen Moraltheologie von vielen Autoren vertreten wird, hier vorausgesetzt. Auch auf konkrete Fälle wird in der Darstellung nur wenig Bezug genommen.

Es ging mir im wesentlichen darum, unter Bezugnahme auf die klassische Lehre bei Thomas von Aquin und bei Kant sowie durch den Aufweis von wesentlichen Elementen der heutigen Sicht zu versuchen, in der Gewissenslehre einerseits die Unausgewogenheit der tradierten Sichtweisen herauszustellen und andererseits deren bleibende Erkenntnisse aufzuzeigen, um von da aus zu einer personalen Sicht des Gewissens zu kommen, wie sie in der heutigen Moraltheologie weithin vertreten wird.

Hierbei zeigt sich, daß in der wissenschaftlichen Erhellung dessen, was mit dem unterschiedlich verwendeten und verwendbaren Wort »Gewissen« gemeint ist, nicht ein Einzelproblem der Moraltheologie zur Sprache kommen muß, sondern die Moraltheologie als ganze.

Diese wissenschaftliche Bemühung der Moraltheologie um die Frage nach dem Gewissen vermag den Menschen unserer Tage Anregung zu einem tieferen Bedenken dieser Frage zu sein.

Nach seinem Gewissen zu leben ist dann noch einmal Aufgabe des einzelnen selbst.

Zur Personalität des Menschen

Von Erich Blechschmidt

Die Diskussion um die Achtung des menschlichen Lebens verlangt u. a. eine klare Stellungnahme zur Frage der Entstehung der menschlichen Individualität. Hierzu auf Grund humanembryologischer Kenntnisse eine Begründung für anthropologische und theologische Aussagen zu geben, ist der Zweck des folgenden Beitrags. Zwar sind theologische Aussagen nicht aus naturwissenschaftlichen Befunden abzuleiten; dennoch kann kein Widerspruch zwischen ihnen und christlichem Glauben bestehen.

Als – erstmals etwa im 13. Jahrhundert – grundsätzlich zwischen Glaube und Wissen unterschieden wurde, schien zwischen beiden keine Unvereinbarkeit, sondern vielmehr eine gegenseitige Ergänzung zu bestehen. Der tiefe und damals unbestrittene Glaube an das Geschaffensein der Welt war immer wieder erneut Anlaß, konkrete Einzelheiten der Natur als eine Schöpfung Gottes zu sehen und damit Ihn als Schöpfer anzuerkennen. Glaube und Wissen gehörten damals so eng zusammen, daß eine Vermehrung des Wissens von der uns umgebenden Natur zugleich als Bereicherung des Glaubens aufgefaßt werden konnte. Es war nicht denkbar, daß Wissen etwa zum Zweifel an der Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen und zum Widerspruch mit dem überkommenen Glauben führen könnte.

So verehrte z. B. Albertus Magnus, der sich bereits mit naturwissenschaftlichen Befundsammlungen befaßte und auch schon nach Gesetzen nicht nur des Anorganischen, sondern auch des Lebendigen suchte, in der von ihm beschriebenen Natur den Schöpfer. Für ihn stand Erkennen niemals im Widerspruch zum Glauben, vielmehr war ihm das Studium der materiellen Welt nur unter der Voraussetzung des Glaubens