

Evangelisierung und Religionstoleranz: Thomas von Aquin und die Gewissenslehre des II. Vatikanums

Richard Schenk, Hannover/Berkeley

I. Die Lehre des Konzils

Einige konzilskritische Stimmen ebenso wie ganz andere, die sehr gerne für sich den »Geist des Konzils« in Anspruch nehmen, zeigen bei entgegengesetzter Bewertung doch oft eine bemerkenswerte Übereinstimmung in der inhaltlichen Auslegung der konziliaren Gewissenslehre. Das Konzil vertrete (zumindest in seinen innovativen Aussagen) die Ansicht, Sünden seien einzig und allein solche Handlungen, die bewußt gegen das Gewissen verstießen. Das irrende Gewissen sei sogar in dem Sinne zu achten, daß jeder, der gemäß seinem Gewissen handle, moralisch unverfänglich und heilsverdienstlich handle. Das Konzil habe diese Ansicht im übrigen auch zur Grundlage der Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae* (DH), gemacht; es habe sie weiterhin auch in anderen gewichtigen Dokumenten artikuliert, vor allem in *Gaudium et spes* (GS) sowie an einer entscheidenden Stelle in *Lumen gentium* (LG): »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt (*sine culpa ignorantes*), Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen«¹. Als Fazit wird gezogen: Wer diesem eher subjektivistischen Gewissensbegriff widerspreche, stehe im Widerspruch zum Geist des Konzils. Von dieser gemeinsamen Interpretation aus werden unterschiedliche Schlüsse gezogen: sogenannte »traditionalistische« Kritiker des Konzils rufen zum Widerstand gegen diese »konziliare« Position auf, während angeblich »progressistische« Stimmen jede Abweichung vom genannten Konzept als einen Rückschritt hinter die Gewissenslehre »des Konzils« anprangern².

¹ LG 16.

² Im folgenden soll das Problem der Religionsfreiheit als Hauptparadigma für die Bedeutung der Gewissenslehre gelten. Zwar wird damit ein anderer Weg gewählt als in der dominanten moraltheologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte. Dort stand im Hintergrund oft vielmehr das Bemühen um eine prakti-

Diese Lage wird nicht schon dadurch behoben, daß eingehende historische Darstellungen des Konzils, wie sie gleich nach dem Konzil einsetzten³ und bis heute fortentwickelt werden⁴, eine Vielschichtigkeit der konziliaren Aussagen zur Gewissenslehre dokumentieren. Zwar setzt jedes genaue Verständnis der eigentlichen Aussageabsicht eines Dokuments solche entstehungsgeschichtlichen Einzelkenntnisse voraus. Vor allem an dem, was umstritten war und dennoch von der großen Mehrheit der Konzilsväter angenommen wurde, leuchtet auf, was zum Schluß thematisch und dezidiert gesagt werden sollte. Besonders bei umstrittenen Fragen mußten sich die Konzilsväter und -theologen selbstverständlich bemühen, durch sich ergänzende, ja ausgleichende Aussagen zu einem konsensfähigen Dokument zu gelangen. Es wäre aber heute keine angemessene Hermeneutik des Konzils, die dort angestrebte Spannungseinheit der unterschiedlichen Aussagen nur noch als faulen Kompromiß oder gar als Selbstwiderspruch zu interpretieren, um dann nur die eine oder die andere Argumentationslinie als die einzig legitime weiterzuentwickeln. Es wird wohl in der Tat immer so sein, daß die anvisierte Spannungseinheit des konziliaren Konsenses der theologischen Entfaltung und Vertiefung bedarf. Kein Konzil will ein Ersatz für die Theologie sein; es will aber doch einen Rahmen künftiger theologischer Arbeit umreißen. So beschreibt W. Kasper ganz

sche Handlungsfreiheit (bisweilen auch um die Sanktionierung der bestehenden bürgerlichen Praxis) in bezug auf Handlungen, die unbestrittener Weise nicht zum obersten Rang der Hierarchie praktischer Wahrheiten gehören; wengleich die Diskussion um die Euthanasie oder den § 218 zeigt, wie rasch sich das auch ändern kann. Wie bedeutend die Wahl eines Paradigmas für die Behandlung der Gewissensproblematik sein kann, läßt sich daran erkennen, daß auch die extremen Spielarten einer autonomen Gewissenstheorie so gut wie nie als Rechtfertigung für die idealistisch überzeugten Vertreter von Apartheid, Rassismus oder Nationalismus dienen, selbst wo diese ihrem faktischen Gewissen folgen. Gerade bei den Gegnern einer »objektivistischen« Moral scheint doch öfter eine vorgängige Klassifizierung von objektiven Handlungen stattgefunden zu haben, wo die Paradigmen eben aus dem Bereich der als eher indifferent eingestuften Handlungen gewählt werden; im Bereich politisch relevanter Moral werden dagegen überraschend kategorische Aussagen über konkrete Handlungen geboten. Die Wahl der Religionsproblematik als Paradigma für die Gewissenslehre hat den Vorteil, daß sie dem vorherrschenden Anliegen des Konzils sowie einer heute stärker werdenden Diskussion besser entspricht. Daß dieses Paradigma dem Bereich erster praktischer Wahrheiten zugehört, ist zwar ebenfalls die Überzeugung des Verfassers, sie scheint jedoch nicht mehr selbstverständlich zu sein.

³ Etwa der äußerst informative Bericht von Charles Moeller: Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK 14 (Freiburg et al. 1968) 242-279, sowie jener ebendort (280-422) erschienene Kommentar zum ersten Hauptteil von GS, welcher von Moeller, J. Ratzinger, O. Semmelroth, A. Auer und Y. Congar vorgelegt wurde; vgl. auch J. Hamer (Hrsg.): Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (Paderborn 1967). Schon vorher erschienen war der Beitrag von D. Capone: Antropologia, Coscienza e Personalità, in: *Studia Moralia IV* (1966) 73-113, wo die Textentwürfe für GS in Synopse veröffentlicht wurden. Als ein Summarium seiner Forschungen faßte der Verfasser zusammen: »Expenditur praeprimis doctrina de conscientia, quam tradit c. I primae partis Constitutionis, quae videtur favere obiectivismo personalistico, qui plane differt a subiectivismo individualistico« (73).

⁴ K. Golser: *Gewissen und objektive Sittenordnung*. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie (WBTh 47) Wien 1975, bes. 123-132; Th. Gertler: *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution GS des II. Vatikanischen Konzils* (EthS 52) Leipzig 1986, bes. 9-89, 397-405; W. Kasper: *Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils* (SHAW.PH 1988, 4) Heidelberg 1988; E. Schockenhoff: *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung* (Mainz 1990) bes. 99-114.

zu Recht ein unverzichtbares Interpretationsprinzip für die Hermeneutik konziliarer Aussagen:

»Die Texte des II. Vatikanischen Konzils müssen integral verstanden und verwirklicht werden. Es geht nicht an, nur einzelne Aussagen oder Aspekte isoliert herauszustellen. Gerade die Spannung, die zwischen einzelnen Aussagen besteht, bringt die pastorale Pointe des Konzils zum Ausdruck«⁵.

Dies gilt nun in besonderem Maße für die konziliaren Aussagen über das Gewissen. Die Entstehungsgeschichte insbesondere des thematisch ausführlichsten Kapitels über das Gewissen (GS 16) zeigt in der angestrebten Spannungseinheit zwischen der Betonung des Gewissens einerseits und der Bedeutung des im Gewissen erkannten Gesetzes andererseits sowohl »die pastorale Pointe« des Kapitels als auch ein notwendiges Feld künftiger theologischer Arbeit. Vereinfachend dargestellt, wurde die Gewissensthematik erst in einer zweiten, allmählich entstandenen Textfassung stark hervorgehoben⁶. Hier ging es um das Gewissen im umfassenden Sinn als eine Grunddimension des menschlichen Daseins und insbesondere als einen ausgezeichneten Ort zwischenpersonaler Begegnung mit Gott. Erst von daher wurden die weiteren Aspekte des Gewissens entfaltet: das dort zu entdeckende Gesetz des Handelns, die Würde der Freiheit oder der notwendige Diskurs mit Nichtchristen bei der Bewältigung gesellschaftlicher Probleme (letzteres war wohl das ursprüngliche Anliegen, das erst zur Aufnahme der Gewissensproblematik in GS geführt hat). Die relative Neuheit einer derartig prägnanten Hervorhebung der Stellung des Gewissens blieb auf dem Konzil nicht unbemerkt. Zweifel wurden vor allem dahingehend laut, ob mit diesem Entwurf die moraltheologische Problematik, insbesondere die Relevanz objektiver Normen, genügend berücksichtigt wurde. Eine dritte Textfassung versuchte in Rückbesinnung auf die Naturgesetzes-tradition dieses Anliegen stärker herauszuarbeiten. Das Gewissen trat als Thema zurück und wurde im genannten Abschnitt nur zweimal erwähnt. Diese Vorsicht gegenüber einer allzu problemlosen Hervorhebung des einzelnen Gewissens wurde auch von einer ganz anderen Seite verstärkt. Es waren nämlich damals die deutschsprachigen Theologen, die eingedenk der damals noch jüngeren Ereignisse in Europa sowie des älteren reformatorischen Einspruchs nun ebenfalls vor einem allzu großen Vertrauen in das unversehrte Gewissen des einzelnen warnten und so das Thema des irrigen Gewissens einführten – zunächst ohne das Problem der Schuldhaftigkeit oder Schuldlosigkeit des Gewissensirrtums in die Mitte zu rücken. In der letzten Textfassung zeigte sich aber die Mehrheit der Konzilsväter nicht bereit, auf eines dieser beiden Elemente zu verzichten: also weder auf die Hervorhebung des umfassend verstandenen Gewissens noch auf die moraltheologische Bedeutung jenes »Gesetzes, das sich der Mensch nicht selbst gibt«. Die Möglichkeit der Verblendung des Gewissens und seiner Gewöhnung an die Sünde

⁵ Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, zuerst in: G.W. Hunold u.a. (Hg.): *Die Welt für morgen* (FS F. Böckle) München 1986, hier nach: W. Kasper: *Theologie und Kirche* (Mainz 1987).

⁶ Zu den vielen Zwischentexten vgl. den zitierten Bericht von Ch. Moeller, a.a.O. Hier wird die einfachere Zählung der Texte bei Golser, a.a.O., übernommen.

wird ebenso erwähnt, wie jene selbst im Irrtum fortbestehende Würde des Gewissens, zumindest dann, wenn dieser Irrtum nicht selbstverschuldet sei. Der Rahmen künftiger theologischer Arbeit sollte diese verschiedenartigen Elemente umfassen, um »die pastorale Pointe« des Konzils zu vertiefen und die Spannungseinheit, die auf dem Konzil nur angedeutet werden konnte, in weiterführender Weise auszuarbeiten. Die »traditionalistischen« oder »progressistischen« Auslegungsversuche, »nur einzelne Aussagen oder Aspekte isoliert herauszustellen«, um einen Subjektivismus der konziliaren Gewissenslehre zu konstatieren, müssen daher als historisch wie auch systematisch-hermeneutisch verfehlt gelten.

Freilich sind selbst solche extremen Interpretationen nicht ohne ein Fundamentum in re, dessen angemessene Würdigung für das adäquate Verständnis des Konzils unverzichtbar ist. Das Konzil hat in der Tat die Würde des Gewissens und die Folgen für die Frage der Toleranz mit einer in der früheren Tradition selten erreichten Deutlichkeit herausgestellt. Das Gewissen sei eine zentrale Dimension menschlicher Existenz (GS 3, 61). Nicht nur für die, die Christus und seine Kirche nicht kennen⁷, sondern auch für die Hörer der ausdrücklichen Frohbotschaft gelte: »Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist« (GS 16). Positiv wird an dieser Stelle gesagt, das Gewissen bilde eine Grundlage für den Dialog zwischen Christen und Nichtchristen bei der Suche nach der Lösung gesellschaftlicher und moralischer Probleme. So könne das Gewissen zur Quelle des Strebens nach sozialer Wohlfahrt und Gerechtigkeit werden⁸. Wie die Entstehungsgeschichte von DH deutlich machen kann, legte das Konzil großen Wert auf die Einsicht, daß die erforderliche, verfassungsmäßige Religionsfreiheit in der umfassenden Freiheit der menschlichen Person und der Dignität ihres Gewissens wurzelt. Diese bürgerliche Freiheit darf weder als ein bloß positives Gesetz noch als eine tagespolitische Taktik der politisch machtlos gewordenen Kirche verstanden werden⁹. Negativ betrachtet wird aus der Würde des Gewissens das Verbot des Zwangs in bezug auf die Religionsfreiheit abgeleitet. In feierlicher Form wurde ausgedrückt, was schon damals als relatives Novum empfunden wurde:

»Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet...«¹⁰.

Das Konzil führte also das Verbot des Zwangs auf die Würde der Person zurück, ohne jedoch näher zu erläutern, was genau an dieser Würde dadurch verletzt wer-

⁷ Ebd.

⁸ GS 9, 28, 47, 73, 79, 90.

⁹ Vgl. Kasper: Wahrheit und Freiheit, a.a.O.

¹⁰ DH 2, vgl. 11,13; GS 41.

den könnte. Grenzen der politischen Toleranz wurden mehrfach angedeutet, ohne aber ausführlich thematisiert oder in bezug auf das Naturrecht der Freiheit gestellt zu werden: »innerhalb der gebührenden Grenzen«¹¹. Die Entfaltung zahlreicher Aspekte der Gewissenslehre wurde also vom Konzil der künftigen theologischen Forschung überlassen. Die Vermutung aber, das Konzil habe hier einem subjektivistischen Gewissensbegriff das Wort geredet, hält einer näheren Prüfung nicht stand. Die Darstellung des Gewissens, die z.T. auf »eine von den Schulschemata gelöste, aufgelockerte scholastische Überlieferung«¹² zurückgeht, läßt nicht nur die scholastische Lehre über die Zweiheit von *synderesis* und *conscientia* unschwer erkennen, sondern folgt ihrer Ableitung Gott – ewiges Gesetz – Naturgesetz – Gewissen bzw. praktische Vernunft¹³. So beginnt der für die Gewissenslehre ausführlichste Artikel GS 16 mit jenem programmatischen, auch sonst die konziliare Gewissenslehre beherrschenden Gedanken:

»Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott in seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird... Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten«.

Immer wieder wird vom Konzil das Gewissen auf die Normen, diese wiederum auf Gottes ewiges Gesetz bezogen, weil »die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universale...«¹⁴. Der grundlegende anthropologische Abschnitt von DH (vor allem 2-3) orientierte sich am *lex*-Traktat der *Summa theologiae*. So ist auch öfter die Rede vom »rechten Gewissen«¹⁵, wo die Normen gesehen und in ihrer Verpflichtungskraft erkannt werden¹⁶. Freilich werden diese nirgendswo anders als im Gewissen erkannt werden können: »*Dictamina vero legis divinae homo percipit et agnoscit mediante con-*

¹¹ Hier sieht W. Kasper neben der Notwendigkeit einer ausführlicheren theologischen Begründung der Menschenwürde auch eine weitere Aufgabe, die von der Konzilserklärung nicht eingelöst werden konnte: »Das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit steht deshalb im Zeichen der die Weltgeschichte durchziehenden Auseinandersetzung zwischen der Anerkennung der Wahrheit und deren lügnerischer Verdrehung und gewaltsamer Unterdrückung. An dieser Konfliktsituation scheitert jeder Versuch einer harmonischen Synthese. Eine solche Synthese kann theologisch nur ein eschatologisches Ziel, aber sie kann kein innergeschichtlich erreichbarer Zustand sein... Deshalb läßt sich auch das Problem der Toleranz nicht umgehen und ausschalten... Man wird fragen, ob die Konzilserklärung mit dem Ausblenden des Problems der Toleranz der Komplexität und dem Konfliktcharakter der Geschichte voll gerecht geworden ist«, a.a.O. 38. Die gebotene Freiheit von Zwang bzw. die erforderliche Freiheit der Religionsausübung wird besonders dort problematisch, wo so etwas wie Zwang zur gewöhnlichen Praxis religiöser oder pseudoreligiöser, aber auch religionsfeindlicher Bewegungen gehört.

¹² So der Kommentar von J. Ratzinger, a.a.O. 329.

¹³ Vgl. STh I-II 91, 1-3; 93-95.

¹⁴ DH 3; vgl. LG 16.

¹⁵ Vgl. etwa neben DH 3 auch noch GS 16, 53, 87.

¹⁶ DH 1, 11.

scientia sua«¹⁷. Die gleiche, in dem Wesen und der Würde der Person wurzelnde Zusammengehörigkeit von Gesetz und Gewissen, welche in GS artikuliert wird, wurde vom Konzil auch zum Fundament der Religionsfreiheit erklärt, freilich auch hier ohne die theologische Ausarbeitung dieser Verbindung schon vorwegzunehmen¹⁸. Dieser Zusammenhang unterscheide das Gewissen von Blindheit¹⁹ und Willkür²⁰. Der Gegenstand dieser Verpflichtung wurde nicht nur formal bestimmt, sondern er wurde in die Nähe zur Goldenen Regel der Gottes- und Nächstenliebe²¹ gebracht. Daraus ergeben sich weitere objektive Verpflichtungen, wie etwa die bürgerlichen Pflichten, einschließlich der Pflichten zur kritischen Prüfung der Technikgläubigkeit²² und zur allmählichen Sensibilisierung des Gewissens für die Probleme sozialer Gerechtigkeit²³. Generell wurde die Pflicht betont, das Gewissen an objektiven Normen zu *bilden*²⁴. Dazu zähle das Hören auf die Lehre der Kirche, nicht zuletzt in Angelegenheiten des sittlichen Lebens im allgemeinen und der Familienethik im besonderen²⁵. So konnte auch der zitierte Kommentar zur Pastoralkonstitution GS feststellen:

»Zusammen mit der Transzendenz des Gewissens (d.h. seine Hingewiesenheit auf Gottes Gesetz und Stimme) wird entschieden seine Unbeliebigkeit und Objektivität herausgestellt. Den Vätern lag offenbar (wie sich ja auch in der Debatte um die Religionsfreiheit immer wieder zeigte) entschieden daran, die Gewissensethik nicht in eine Herrschaft des Subjektivismus umschlagen zu lassen und nicht auf dem Umweg über das Gewissen eine schrankenlose Situationsethik zu kanonisieren. Unser Text sagt vielmehr, der Gehorsam gegenüber dem Gewissen bedeute das Ende des Subjektivismus, das Abgehen von der 'blinden Willkür' und die Angleichung an die objektiven Normen des sittlichen Handelns. Er stellt damit das Gewissen als Prinzip der Objektivität vor, überzeugt davon, daß sich im sorgsamem Hören auf seinen Anspruch die gemeinsamen Grundwerte der menschlichen Existenz enthüllen«²⁶.

Der genannte Kommentar zu GS war bei aller grundsätzlichen Zustimmung zum Dekret doch auch bemüht, die künftigen theologischen Aufgabenbereiche zur Erläuterung des vom Konzil Gesagten zu präzisieren:

»In diesem Kern der Aussage ist der 'Objektivismus' unseres Schemas sicher im Recht und auch durch kein kritisches Denken überholbar. Unbefriedigend ist lediglich die Ausarbeitung der konkreten Form des Gewissensspruchs, der mangelnde Blick auf die Gegebenheiten unserer Erfahrung und die ungenügende Reflexion der Grenzen des Gewissens. Hinsichtlich der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gebraucht unser Text eine etwas ausweichende Formel. Er sagt nur, daß das Gewissen dadurch seine Würde nicht verliere...«²⁷.

¹⁷ DH 3.

¹⁸ Vgl. Kasper, Wahrheit und Freiheit, a.a.O. 28 f.

¹⁹ GS 16.

²⁰ GS 16, 51.

²¹ GS 16.

²² GS 8.

²³ GS 9, 28, 47, 73, 79 90.

²⁴ DH 3, 15; GS 26, 31, 49, 53, 57, 73 79.

²⁵ DH 14; GS 50.

²⁶ A.a.O. 329.

²⁷ A.a.O. 330.

Der Kommentar kritisierte den heute wie damals weit verbreiteten Versuch, die thomanische Lehre über die verpflichtende Kraft des irrenden Gewissens loszulösen von ergänzenden Aussagen zur Schuldhaftigkeit der Unwissenheit in bezug auf allgemein geltende Normen (*ignorantia iuris*):

»Sachlich ist die Position des Thomas im Grunde dadurch aufgehoben, daß er von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ist. Die Schuld liegt so zwar nicht im Willen, der ausführen muß, was ihm die Vernunft aufträgt, aber in der Vernunft, die um Gottes Gesetz wissen muß«²⁸.

Daß aber zunächst keine sachlich und historisch korrigierte Thomasdeutung herangezogen wurde, um die vom Konzilstext aufgeworfenen Probleme zu bewältigen, hing wohl neben der Modernität des im vollen Umfang thematisierten Gewissensphänomens auch mit jenem Optimismusvorwurf zusammen, der damals ein zentrales Anliegen vor allem der deutschsprachigen Theologie war²⁹. Dort wurde nach Wegen gesucht, jenen »Extrinssezismus« zu überwinden, der die Menschenatur so sehr als sich selbst genügend denkt, daß man fragen muß, »warum eigentlich dieser vernünftige und vollständig freie Mensch ... plötzlich noch mit der Christusgeschichte belastet wurde, die als ein wenig motivierter Zusatz zu einem in sich durchaus geschlossenen Bild erscheinen könnte«³⁰. Diese Tendenz zu einem allzu flachen Optimismus wurde damals auch mit »der thomistischen Teilung von Philosophie und Theologie« in Verbindung gebracht³¹, welche in der Auslegung einiger Thomasinterpreten die reine Autonomie einer sich selbst völlig genügenden Philosophie und ihres ohne Bezug auf Erbsünde und Erlösung gedachten Menschenbildes zur Folge hat. In der Zeit vor dem Konzil galt bei vielen Verteidigern und Kritikern des hl. Thomas ein solcher Optimismus als zentrales Merkmal thomanischen Denkens, das sich vor allem in dem bekannten (wenn auch oft mißverstandenen) Axiom ausdrückte: Die Gnade setze die Natur voraus und mache sie vollkommen. Wer aus Treue zur Erlösungslehre des Evangeliums oder auch aus einer modernen Erfahrung der Gebrochenheit menschlicher Existenz einem solchen problemlos erscheinenden Optimismus nicht zustimmen konnte, sah sich oft gezwungen, das thomanische Gnadenaxiom selbst fallen zu lassen. Ein deutliches Beispiel dafür ist der Jesuit Erich Przywara, der nach ersten, weithin beachteten Versuchen, das Axiom umzuinterpretieren, es dann aber doch auf dem Hintergrund des im Zweiten Weltkrieg Erlebten schlicht aufgab.

Es ließe sich indessen zeigen, daß Thomas selber die menschliche und christliche Existenz im allgemeinen sowie die Bedeutung des Gnadenaxioms im besonderen mit mehr Problembewußtsein und mit weniger »Optimismus« betrachtete, als die damalige Diskussion im Durchschnitt unterstellte³². Die Natur, welche von der

²⁸ A.a.O. 331, hier konkretisiert an einer Thomas-Deutung von J.B. Metz.

²⁹ A.a.O. 316.

³⁰ Ebd.

³¹ A.a.O. 317.

³² Zum thomanischen Verständnis des Gnadenaxioms und zu dessen Rezeption im 20. Jahrhundert vgl. R. Schenk: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie (FthSt 135) Freiburg i. Br. 1989, bes. Kap. 3: Die dionysische Theodizee und das Gnadenaxiom bei Thomas: Eigenart und Rezeption (286-442).

Gnade vorausgesetzt und vollendet wird, ist für Thomas stets eine Natur, an der gerade die Endlichkeit des Menschen sichtbar wird. Begnadung kann demnach nicht heißen, daß der Mensch aus dieser Endlichkeit einfach herausgelöst wird.

Im folgenden sollen aber nicht die Ausführungen des Thomas zum Gnadensaxiom, sondern lediglich einige Aspekte der thomanischen Gewissenslehre zur Sprache kommen, in denen die Problematik der Religionstoleranz deutlich wird. Es geht dabei letztendlich um die Fragen: Ist die Intoleranz die konsequente Entfaltung des wahrhaft Christlichen oder vielmehr dessen Leugnung? Läßt sich eine missionarische Verkündigung des Evangeliums denken, welche nicht als Ärgernis der Intoleranz vorstellbar wäre? Ist der Agnostizismus – und sei es in der Form einer Relativierung aller Religion – die einzige Möglichkeit, tolerant zu sein?

II. Die thomanische Lehre von der Gewissensperplexität: Gewissenspflicht zwischen tragischer Existenz und »heiliger Welt«

Die Erinnerung an das keineswegs nur strahlende Erbe des Christentums bei der Verkündigung und Verteidigung des Evangeliums bringt die Verpflichtung mit sich, tiefer über die Verbindung von Dogma und Toleranz nachzudenken. Wenn die volle rechtliche wie personale Tragweite des Toleranzgebots auch erst in jüngster Zeit gesehen wurde, so war diese Einsicht doch schon länger vorbereitet und antizipiert. Im Grunde läßt sich die Zusammengehörigkeit von Toleranz und Verkündigung an der Zusammengehörigkeit der beiden Artikel über die Gewissensverpflichtung in der Summa theologiae des Thomas von Aquin ablesen: das Gebot der Toleranz und der Gewissensfreiheit wird im fünften Artikel, das Gebot der Wahrheit und der Gewissensbildung im sechsten Artikel von STh I-II 19 behandelt. Beide Gebote werden aus einem gemeinsamen Grund abgeleitet, nämlich aus dem verpflichtenden Gewissen. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß Thomas selbst (geschweige denn jeder Thomas-Verehrer) die volle Konsequenz für die Religionsfreiheit (etwa für die der Apostaten) aus den beiden Artikeln gezogen hätte, wenn gleich fairerweise festgestellt werden muß, daß Thomas doch einige Folgen für die Frage der Religionstoleranz ausdrücklich nannte, die damals keineswegs selbstverständlich waren³³.

Im fünften Artikel der Quaestio 19 wird nämlich gezeigt, daß selbst ein irrendes Gewissen insoweit verpflichtet, als jede Handlung gegen ein solches Gewissen von sich aus sündhaft wäre, und zwar deshalb, weil die vollzogene Handlung, die sich

³³ So heißt es z.B. im genannten 5. Artikel: »Der Glaube an Christus ist von seinem Wesen her gut und heilsnotwendig; und gleichwohl richtet sich der Wille nur insofern auf dieses Gut, als es von der Vernunft als dieses vorgestellt wird. Daraus folgt: Wenn etwas von der Vernunft als schlecht vorgestellt wird, richtet sich der Wille darauf als auf etwas Schlechtes – nicht insofern es wesentlich schlecht, sondern insofern es in der Erfassung durch die Vernunft in akzidenteller Weise schlecht ist«, zitiert hier nach der Übersetzung von R. Schönberger: Thomas von Aquin: Über die Sittlichkeit der Handlung. STh I-II 18–21. Mit einer Einleitung von R. Spaemann. (Collegia. Philosophische Texte) Weinheim 1990, 89-91. Zur praktischen Bedeutung des thomanischen Grundsatzes vgl. etwa B. Faes de Mottoni und U. Horst: Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen, in: MThZ 40 (1989) 173-199.

als sittlich falsch versteht, spätestens durch dieses Verständnis auch falsch ist. Das Toleranzgebot läßt sich aus dieser Einsicht ableiten, weil der Versuch, Menschen ohne wahre Überzeugung zu dem an sich Richtigen, aber von ihnen noch als falsch Eingeschätzten zu drängen (etwa mittels einer Drohung oder des Anreizes niedriger Beweggründe), einer Verführung zur Sünde gleichkäme. Das Dogma als Quelle des Lichts läßt sich nicht erzwingen, weil es sonst zur Quelle neuer Dunkelheit würde. Das Befreiende am Dogma kann nur in Freiheit angeeignet werden.

Im sechsten Artikel derselben Quaestio wird aber zudem deutlich, daß ein in bezug auf wichtige Normen irrendes Gewissen – selbst wenn ihm gefolgt wird – nie vollkommen entschuldigen kann, da das Gewissen verpflichtet gewesen wäre, solche Normen zu kennen. Wo die Pflicht zur Gewissensbildung vernachlässigt oder verletzt wurde, kann nicht von einem schlechthin »guten Gewissen« gesprochen werden, auch wenn es nicht im mindesten Zweifel oder Reue spürt. Durch die Vernachlässigung der gebotenen Gewissensbildung wird der Mensch nicht nur in eine »objektiv« falsche Richtung geführt, sondern auch die »subjektive« Ausrichtung seines Gewissens erweist sich damit als in mehr oder minder schuldhafter Weise mangelhaft. Das in bezug auf bestimmte Normen irrende Gewissen bringt den Menschen in die perplexen Lage, sündigen zu müssen, solange der Irrtum fortbesteht: denn ob er seinem irrenden Gewissen folgt oder nicht, er gerät tiefer in die Verstrickung von Sünde und Leid. Der einzige Ausweg aus dieser Verstrickung ist die Behebung des Gewissensirrtums. Von daher leitet sich das Gebot wahrer »Aufklärung« ab. Die Verpflichtung besteht sowohl zur Bildung des je eigenen Gewissens als auch, infolge des allgemeinen Gebots der Nächstenliebe, zur Hilfe bei der Gewissensbildung anderer. Die Pflicht, dem Gewissen zu folgen, ist also zugleich eine Pflicht der eigenen und fremden Gewissensbildung, welche allein vor tragischer Verstrickung (*perplexio*) zu bewahren vermag. Sonst wird gerade die Gewissenspflicht zu einer Verpflichtung auf das Tragische oder das Schuldhafte.

Auf keinem anderen Gebiet des nachkonziliaren katholischen Denkens genießen heute die Schriften des Thomas von Aquin so viel Ansehen wie in der Moralthologie. Nirgendwo sonst wird er so unmittelbar ins heutige Gespräch gebracht, ohne auf die zeitgeschichtliche Distanz seines Werkes zu heutigen Entwürfen hinzuweisen. In der Dogmatik, aber auch in der Philosophie (abgesehen von der Ethik) ist das freilich anders. Dabei wäre die Rückbesinnung auf das moralische und ethische Gedankengut des Thomas gewiß vielfach fruchtbar – beispielsweise für den noch kontroversen, aber wichtigen Versuch, zwischen den Einseitigkeiten bloß heteronomer Gesetzesethik und völlig autonomer Verantwortungsethik zu vermitteln. In bezug aber auf die spezielle Problematik des irrenden Gewissens bei Thomas hat sich jene Lage, die sich kurz nach dem Konzil abgezeichnete³⁴, verfestigt: man publiziert die Verpflichtung auch des irrenden Gewissens als eine (zweifellos) thomanische Einsicht, ohne die für Thomas daraus folgende Tragik oder gar Perplexität zu thematisieren. Unsere Lage erinnert in etwa an jenes Schicksal des Wortes *Glossa*, welches Beryl Smalley in ihrem großen Werk über *The Study of the*

³⁴ Vgl. oben Anm. 26.

Bible in the Middle Ages beschreibt³⁵. War im Frühmittelalter die Glossa noch die führende Art des Bibelkommentars – jene Zusammentragung vor allem patristischer Aussagen besonders zur allegorischen Deutung des Textes – so nahm das Wort im 13. Jh. infolge zunehmenden Problem- und Methodenbewußtseins sowie wachsenden Interesses am Literalsinn des Textes eine pejorative Bedeutung an. Zu »glossieren«, hieß nun soviel wie: zu »überdecken«, im heutigen Englisch noch »to gloss over«. Die wissenschaftliche Theologie der Zeit zog zur Beschreibung der von ihr neu konzipierten Exegese auch neue Wörter vor: *expositio*, *lectura* oder das eigens geprägte Kunstwort »*postilla*«. Man wollte nicht länger das eigene Fragen systematischer Art hinter dem Schein allegorischer Bibeldeutung verstecken, zumal dies allzu oft zur Folge hatte, daß auch der kommentierte Text verstellt oder zumindest verkürzt zur Geltung kam. Franz von Assisi zeigte den Wandel des Begriffs, als er um die Freihaltung seiner Regel von jeder Glossierung bat. Die pejorative Bedeutung des Wortes wirkte bis ins 15. Jh. nach, als der Gelehrte Thomas Gascoigne die Glossen des 12. Jh. nur noch eine »*expositio communis*« nennen wollte, um sie vor dem Vorwurf der Verstellung oder der Verkürzung zu schützen³⁶. Trotz des heutigen Selbstverständnisses der Theologie als strenger, historisch fundierter Wissenschaft scheinen wir doch sehr in der Gefahr zu stehen, gerade die Gewissenslehre des Thomas von Aquin nur noch vermittelt durch Glossen zur Kenntnis zu nehmen. In der heute typischen Glossierung der thomanischen Gewissenslehre wird übergangen oder gar geleugnet, in welche Schwierigkeiten das in bezug auf Normen irrende, aber nach wie vor verpflichtende Gewissen den Menschen bringen muß. Da heißt es zum Beispiel:

»Dennoch bleibt für ihn verpflichtend, was er als Gesetz erkennt, so daß er nicht sündigt, wenn er seinem Gewissen folgt... Nach anfänglichem Zaudern [d.h. im Frühwerk] gibt es darüber bei Thomas kein Schwanken mehr: im Konfliktfall, in dem sich eine Übereinstimmung zwischen dem Gewissensspruch des einzelnen und dem objektiven Niederschlag, den der Wille Gottes im Gesetz findet, nicht herbeiführen läßt, muß jeder frei von Sünde und Schuld seinem Gewissen folgen... Immer wieder betont er: *'Wer nach seinem Gewissen handelt, sündigt nicht'*«³⁷.

Als Beleg für diese massive Behauptung der spätthomanischen »Qualifikation eines Gewissensurteils als schuldlos irrend«³⁸ wird beispielsweise an dieser Stelle lediglich ein Bruchstück des überaus wichtigen Quodlibetum III, q. 12, a. 2 (vermutlich von Ostern 1270) angeführt: »*Et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale obiectum actus*«. Thomas führte an dieser Stelle aus, wie eine an sich gute oder indifferente Handlung, die aber als böse erachtet und trotzdem vollzogen werde, für den Täter dann auch tatsächlich zur bösen Handlung wird.

³⁵ Oxford 1952, ³1984, 271.

³⁶ »Glosa enim si dicatur in vulgo aliquo putatur falsitas. Dicunt enim diversi heretici quod doctores sancti putative glosant evangelium secundum voluntatem suam propriam, quamvis verum est quod Dominus verba eorum confirmavit sequentibus signis, id est miraculis«; zitiert nach Smalley, a.a.O. 271.

³⁷ Schockenhoff, a.a.O. 87 f. (die Anführungsstriche und die Kursivschrift ebd.).

³⁸ Ebd. 89.

Doch wenn eine an sich böse Handlung als prinzipiell gut oder indifferent angesehen wird (ex ignorantia iuris³⁹), entschuldigt dies nach Thomas den Täter eben nicht: denn er sei verpflichtet, über eine angemessenere apprehensio der Sache zu verfügen⁴⁰. Daher fährt Thomas in derselben Quaestio fort:

»Sollte das eigene Gewissen jemandem befehlen, etwas zu tun, das gegen das Gesetz Gottes ist, dann sündigt er, wenn er es nicht tut; und gleichermaßen sündigt er, wenn er es doch tut, da die Unkenntnis des Rechts nicht von der Sünde entschuldigt, es sei denn, daß diese Unkenntnis vielleicht unüberwindbar wäre, so wie bei Verrücktgewordenen und denen, die auch sonst ihren Verstand verloren haben; was ja vollkommen entschuldigt. Und doch folgt daraus nicht, daß man dann in einer absolut verworrenen oder ausweglosen (perplexen) Lage wäre, wohl aber in einer bedingt ausweglosen. Denn man kann ja den Irrtum des Gewissens ablegen, und dann handelt man gemäß dem Gesetz Gottes und sündigt nicht. Es ist aber auch nicht unpassend, daß einer unter bestimmten Voraussetzungen in einer ausweglosen Lage sein könnte, so z.B. ein Priester, der verpflichtet ist, die Liturgie zu feiern. Sollte er in Sünde leben, dann sündigt er nochmals, wenn er die Liturgie feiert oder sie zu feiern versäumt. Und trotzdem ist er nicht in einer absolut ausweglosen Lage, denn er könnte ja Buße tun und so ohne Sünde die Liturgie feiern. Ähnlich ist das auch bei logischen Schlußfolgerungen: wenn der vorausgesetzte Ober- oder Untersatz schon verkehrt war, dann kommt auch zum Schluß Verkehrtes heraus«⁴¹.

Der für Thomas grundlegende Vergleich mit der spekulativen Vernunft⁴², der hier zum Schluß anklingt, deutet im übrigen an, wie auch der nicht glossierte Text

³⁹ Thomas erläuterte den Unterschied zwischen der ignorantia facti und der ignorantia iuris an den damals schon klassischen Beispielen, wie etwa aus dem Bereich der Jagd: aus guten oder weniger guten Gründen den Jagdfreund mit dem Wild zu verwechseln, wäre eine ignorantia facti. Je nachdem, wie sorgfältig die Vorsichtsmaßnahmen vor dem Unfall waren, ist diese Unwissenheit entschuldbar oder nicht. Dagegen wäre die Meinung, im Rahmen des Jagdsportes sei saisonbedingt auch das Töten des Jagdfreundes erlaubt, eine ignorantia iuris. Nach Thomas gibt es für den moralisch Verantwortlichen keine vollkommen entschuldbare ignorantia iuris. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß dieses ius nicht rein heteronomer Natur ist: der Mensch kann sich nicht damit entschuldigen, daß er von einem ihm fremden Gesetzgeber noch keine Kunde von den ihm fremden Gesetzen erhalten hätte. Die Mittel zur Entdeckung des Gesetzes trägt der Mensch stets in sich selber. Das völlig schuldlos irrende Gewissen ist deshalb nach Thomas nur aufgrund der ignorantia facti möglich. Für eine ausführlichere Darstellung der thomanischen Perplexitätslehre und der Unterscheidung zwischen ignorantia facti und ignorantia iuris vgl. R. Schenk: Perplexus supposito quodam. Notizen zu einem vergessenen Schlüsselbegriff thomanischer Gewissenslehre, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 57 (1990) 62-95.

⁴⁰ Ein Wort aus Dionysius dem Pseudo-Areopagiten wird immer wieder von Thomas zur Klärung jener Tatsache herangezogen, daß eine Handlung doch auf mehreren Weisen verfehlt sein kann, wie auch es mehrere Wege gibt, die Gesundheit zu verlieren: »Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus« (DN IV § 30, zitiert hier nach STh I-II 19, 6 ad 1).

⁴¹ »Ad secundum ergo dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat: quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid. Potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus, quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare; sicut etiam in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in primo Physicorum«.

⁴² Die grundsätzliche Bedeutung des Gewissens als praktischer Vernunft ausgearbeitet zu haben, ist das große Verdienst von W. Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg 1980).

für weiterführende Interpretationen im Sinne qualifizierter Autonomie nach wie vor offenbleibt. Denn auch die spekulative Vernunft »empfängt« nach Thomas nicht einfach passiv die Wahrheit – sei es durch vorgängige Illumination, sei es aus der Sinnlichkeit. Erst im spontanen und eigenen Entwurf dessen, was nicht empfangen wird, kann Wahrheit angeeignet werden – allerdings nicht in einer Weise, daß die Möglichkeit der Falschheit und ihrer Folgen ausgeschlossen wäre. Der spontane Beitrag zur Erkenntnis ist weder beliebig noch selbstrechtfertigend. Im Bereich der praktischen Wahrheit bleibt dieser Vorrang der Spontaneität vor der Rezeptivität bestehen, aber auch hier, ohne die Möglichkeit des Irrtums und seiner Folgen auszuschließen. Falls man die eigene apprehensio boni (et mali) nur mangelhaft vollzieht, kann man auch sich selbst nur mangelhaft verwirklichen. Man wird eben deswegen nicht mehr das, was man sein kann und sein soll⁴³.

Im Kontext der gegenwärtigen Problematik ist in erster Linie die Konsequenz der thomanischen Wissenslehre für die Frage der Erlaubtheit oder gar der Dringlichkeit der Mission angesichts gebotener Religionsfreiheit von Interesse. Es läßt sich aber von daher zeigen: Mission und Toleranz müssen und können sich gegenseitig ergänzen. Ihre Zusammengehörigkeit läßt sich an der Spannungseinheit der beiden genannten Artikel des hl. Thomas ablesen. Der Auftrag zur Verkündigung – also zum Versuch, andere Menschen vom Evangelium und seinen Konsequenzen für eine menschlichere Praxis gerade deshalb zu überzeugen, weil es auf das »gebildete« (eben das vom Anruf Gottes »wissende«) Gewissen des Menschen ankommt – ein solcher Auftrag wird erst aus der Zusammengehörigkeit von Gewissenspflicht und Gewissensbildung verständlich. Es ist auch die Verpflichtung (»ligare«) des Gewissens, in der die weiteren Funktionen des Gewissens wurzeln: zum Besseren anzuspornen (»instigare«), mit sich selbst ins Gericht zu gehen (»remordere«), anderen ins Gewissen zu reden (»accusare«) bzw. sie zu entschuldigen, ohne ihre Verfehlung vor ihnen zu verbergen (»excusare«). In all diesen zuletzt genannten Fällen wird vorausgesetzt, daß zumindest die Schuld eines irrenden Gewissens (wenn nicht gleich eine bewußte Schuld) vorliegt. Die Möglichkeit und die Dringlichkeit des sittlichen Fortschritts liegt in der doppelten Gewissensverpflichtung zur Achtung und zur Bildung des Gewissens. Damit ist auch die Voraussetzung dafür gegeben, daß sittlicher Fortschritt im Diskurs erreichbar ist. Nur dann hat es nämlich einen Sinn, an das noch nicht voll entfaltete Gewissen des anderen zu appellieren, anstatt dem Andersdenkenden von vornherein böse Absichten zu unterstellen bzw. eine moralische Indifferenz der Handlungen selbst vorauszusetzen. Andernfalls wäre alles doch nur noch Ansichtssache und Machtstreben. Die mehrdimensionale Gewissenspflicht ist schließlich auch ein Merkmal der Würde des Gewissens: denn sonst wäre der Mensch dazu erniedrigt, selbst bei schlimmsten Taten das beste Gewissen haben zu können.

⁴³ Zur historischen Grundlage einer endlich-idealistischen Weiterführung der thomanischen Erkenntnis- und Freiheitslehre vgl. Die Gnade vollendeter Endlichkeit, a.a.O., Kap. 5 und 6 (517-602).

III. Thomas und das Konzil

Die Lehre des hl. Thomas von der bedingten Perplexität des in bezug auf Normen irrenden Gewissens wird manchem als Widerspruch zur Gewissenslehre des II. Vaticanums erscheinen: »Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare«⁴⁴. Um so bedeutsamer ist die Feststellung, daß der anfängliche Optimismus der konziliaren Gewissenslehre gerade dort qualifiziert wird, wo auch der zu vermutende Gegensatz zur thomanischen Auffassung von der ignorantia invincibilis abgeschwächt wird. In bezug auf die letzten Sätze von GS 16 heißt es im obengenannten Kommentar:

»Der erkenntnistheoretische Optimismus, der sich hier noch einmal ausspricht, wird nur gemildert, wenn am Schluß gesagt wird, daß Nachlässigkeit in der Suche nach den Werten des Wahren und Guten und Gewöhnung an die Sünde das Gewissen abstumpfen und nahezu zum Erblinden bringen könne. Dieser Passus wurde in Text 5 eingefügt, um, wie die Relatio feststellte, den 'pessimistischen Aspekt' auszudrücken, auf dem viele Väter bestünden«⁴⁵.

Thomas und das Konzil stehen aber an dieser Stelle tatsächlich näher beieinander, als der zumindest nominelle Gegensatz zur ignorantia invincibilis vermuten läßt. Seitens des Konzils ist der letzte Satz von GS 16 eine gewollte Erinnerung an den scholastischen Traktat zur ignorantia, insbesondere zur negligentia. Das Wort, »...et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur«, das hier wie auch bei Thomas primär individuell gedacht ist, ließe sich aber mühelos in bezug auf eine kulturelle »consuetudo« erweitern. Das Konzil weist neben diesen ange deuteten Formen der negligentia directe et indirecte voluntaria auch auf eine Form der ignorantia affectata⁴⁶ hin – namentlich im Kontext der Atheismusproblematik. Die wiederholte Betonung der Notwendigkeit fortgesetzter Gewissensbildung und einer allmählichen Sensibilisierung des Gewissens läßt erkennen, daß die dunkle Seite des Gewissens hier keineswegs nur als zufällig und individuell gedacht wurde. Seinerseits sagte Thomas im Rahmen der negligentia-Lehre, daß es tatsächlich eine Art Unkenntnis gibt, welche »non directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens«, ja etwas »secundum quid involuntarium« sei. Die wiederholte Unterscheidung von böser Absicht und irrendem Gewissen unterstreicht die nicht-voluntative Dimension des Gewissensirrtums. Insofern es schon bei Thomas eine Annäherung an die Idee eines in bezug auf Normen schuldlos irrenden Gewissens gibt, müßte man auch die Wiederentdeckung von so etwas wie einer Kategorie des Tragischen im Bereich christlicher Ethik erwarten. Denn die Beispiele, die Thomas zur Erhellung der schuldlosen ignorantia facti anführt, haben alle mit einer bleibenden Tragik zu tun: wie z.B. in dem schon genannten Fall des aus Versehen erschossenen Jagdfreundes⁴⁷. Ein weiteres Beispiel der ignorantia facti wird Gen. 29, 23 ff. entnommen, wo Jakob von seinem Schwiegervater über die faktische Braut

⁴⁴ GS 16.

⁴⁵ A.a.O. 330.

⁴⁶ GS 19.

⁴⁷ Vgl. oben Anm. 39.

getäuscht wird – mit der Folge für den Überlisteten von sieben zusätzlichen Jahren der Fronarbeit. Hätte Jakob dieses ihm verheimlichte Faktum rechtzeitig entdeckt, dann hätte er die Falle vermeiden wollen (also keine *ignorantia iuris*). Ein weiteres Beispiel erwähnt den Fall von einem Totschlag, wo dem Täter das erschwerende Faktum unbekannt war, daß das Opfer zugleich sein Vater sei – offenkundig eine Anspielung auf die Tragödie des Ödipus. Auch hier sind die Folgen tragisch, obwohl die genannte Unkenntnis (eine bloße *ignorantia facti*) keineswegs selbstverschuldet war. Thomas vermeidet es aber, selbst im Fall des schuldlosen Irrtums von einer verdienstlichen Tat zu sprechen (etwa die Tötung des Jagdfreundes). Eine solche Behauptung (wie sie bei einigen späteren Moralthologien tatsächlich vorkommt) hätte eine Engführung der Moral auf die einzige Frage nach dem Heil der eigenen, sozusagen »privaten« Seele zur Folge gehabt. Sollte aber die Ethik ganzheitlich und weltbezogen, zur gesellschaftlichen Wirklichkeit hin offen bleiben, dann dürfte auch unabsichtlich verursachtes Unheil nicht von vornherein als völlig irrelevant aus der Diskussion ausgeklammert werden. Wenn zwar nach christlichem Verständnis Christus die letzte Negativität, den letzten Tod und die letzte Tragik des Lebens besiegt hat, so heißt das nun doch nicht, daß die Widerfahrnisse des Lebens einfach belanglos oder harmlos geworden seien. So betrachtet ist die Frage des Gewissensirrtums eine Frage nicht nur nach der Schuld, sondern auch nach dem Leiden des Menschen. Die Behebung des Gewissensirrtums ist dementsprechend nicht nur eine Aufgabe der Zurechtweisung, sondern auch ein Werk der Barmherzigkeit. Das Gebot der Toleranz und die Dringlichkeit genuiner Aufklärung wurzeln beide in der Bedeutung des Gewissens. In diesem Punkt scheinen Thomas und das Konzil einer Meinung zu sein.

Die thomanische Perplexitätslehre – wohl aber auch das konziliare Menschenbild – lassen sich indes schwerlich auf die Alternative Optimismus-Pessimismus reduzieren. Das in bezug auf Normen irrende Gewissen schließt nach Thomas zwar immer eine bedingte *inevitabilitas peccandi* mit ein, doch gerade diese ist die Bedingung der Hoffnung auf Selbstkorrektur sowie auf eine zeitepochale Reifung des Gewissens. Die Gefahr der Orientierungslosigkeit, die Thomas durch den Hinweis auf die gewissensimmanente Mangelhaftigkeit des irrenden Gewissens zu bannen versucht, wird durch das Konzil auf eigene Weise vermieden: nämlich durch die gegenüber Thomas stärkere, zumal ausschließlichere Betonung der objektiven Normenordnung als Quelle der Gewissensverpflichtung.

Die am 7. XII. 1990 veröffentlichte Missionszyklika *Redemptoris missio* bestätigt im übrigen die Bedeutung der Gewissenslehre für den Zusammenhang von Mission und Toleranz. Gleich zu Beginn des ersten Kapitels erkennt das Rundschreiben die Frage an: »Schließt nicht die Achtung vor dem Gewissen und vor der Freiheit jeden Bekehrungsversuch aus?«⁴⁸ Da die Gefahr eines derartigen Konflikts durchaus bestehen kann, wird zur Unterstreichung der Religionsfreiheit die feierli-

⁴⁸ Nr. 4, hier nach der Übersetzung der Ausgabe des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1990/91) 11.

che Erklärung von DH in vollem Wortlaut wiederholt⁴⁹. Keine Mission könne als berechtigt angesehen werden, welche diese Freiheit mißachte. »Verkündigung und Zeugnis für Christus verletzen die Freiheit nicht, wenn sie mit Achtung vor dem Gewissen erfolgen. Der Glaube verlangt die freie Zustimmung des Menschen«. Ohne solche freie Zustimmung wären allenfalls Scheinerfolge einer Missionierung möglich. In positiver Hinsicht ziele das Evangelium darauf, die Würde der Person in ihrer Suche nach der Wahrheit, in ihrem Gottesbezug sowie in ihrer Verantwortung für das Selbst und die Mitwelt zu unterstreichen⁵⁰. Gerade die Religionsfreiheit diene als »Voraussetzung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern«⁵¹. Eine generelle Gottlosigkeit, aber auch eine Unkenntnis der Botschaft Jesu Christi würden die Stärkung und Entfaltung des Gewissens und der Freiheit keineswegs begünstigen. Daher »wendet sich die Kirche an den Menschen im vollen Respekt vor seiner Freiheit. Die Mission zwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. *Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf*. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens«⁵².

Sucht man schließlich nach dem tiefsten Unterschied zwischen Thomas von Aquin einerseits und dem Konzil und der Missionsenzyklika andererseits, so wird dieser weniger in der konkreten Lehre zur ignorantia invincibilis, als vielmehr im Bereich zeitepochaler Verschiedenheit liegen. Dieser Unterschied besteht nicht so sehr in einem grundsätzlichen Gegensatz, wohl aber in der Differenz einer genuinen Entwicklung christlicher Sensibilität. Jenes theozentrische Fundament der konziliaren Gewissens- und Toleranzlehre, die Menschen seien durch den Ruf Gottes zwar von ihm verpflichtet, aber nicht gezwungen⁵³, spiegelt sich in Christus und seinen Jüngern wider. Jenes Frei-sein-Lassen, welches das Konzil den Menschen von heute innerhalb und außerhalb der Kirche zur Nachahmung empfiehlt, läßt sich tatsächlich als einzig folgerichtige Konsequenz der thomanischen Gewissenslehre denken. Es sind in den thomanischen Ausführungen sogar Einsichten enthalten, welche das vom Konzil Verkündete wohl noch besser zu begründen vermögen als dort geschehen. Das Konzil begründet z.B. den Verzicht auf Zwang mit dem allgemeinen Hinweis auf die Würde des Menschen: Das Gewissen könne irren, »ohne daß es dadurch seine Würde verliert«⁵⁴. Nach Thomas verliert das irrende (auch das schuldhaft irrende) Gewissen weder seine grundsätzliche Würde noch seine Verbindlichkeit. Wie am Beispiel des Häretikers deutlich wird, der gegen sein Gewissen einen verlangten Eid leistet und damit schwer sündigt⁵⁵, käme jeder Versuch, das Gewissen anderer mit Gewalt oder aus niedrigen Beweggründen zu

⁴⁹ Nr. 8 (ed. cit., 14). Die Verpflichtung gegenüber der Lehre des Konzils, welche sich z.B. in der häufigen und ausführlichen Zitierung zentraler Konzilstexte zeigt, ist ein auffallender Grundzug der Enzyklika.

⁵⁰ Nr. 12 ff. (ed. cit., 19 ff.).

⁵¹ Nr. 39 (ed. cit., 43).

⁵² Ebd.

⁵³ DH 11.

⁵⁴ GS 16.

⁵⁵ QQuodl. III 12, 2 obi. 1 et ad 1.

dem an sich Erlaubten oder Gebotenen, jedoch irrtümlich für sündhaft Erachteten zu zwingen, der Verführung zur Sünde gleich. Jene Achtung vor dem Gewissen, welches kraft freier Gesinnung über eigenes Heil und Unheil mitentscheidet, begründet die Dringlichkeit der Verkündigung als eines Überzeugungsversuchs, schließt aber zugleich Methoden aus, welche schon von sich aus die befürchtete Gewissenswidrigkeit heraufbeschwören müßten. Gemäß der thomanischen Lehre entspricht die bleibende Verpflichtung zur objektiven Norm auch im Fall des irrenden Gewissens der missionarischen Sendung der Kirche. Die Verpflichtung zum Gehorsam auch gegenüber einem irrenden Gewissen entspricht aber dem Verzicht auf Zwang und auf »Methoden, welche des Evangeliums nicht würdig sind«. Das *deponere conscientiam erroneam* als einziger Ausweg aus der Gewissensperplexität erinnert an die vom Konzil stark hervorgehobene Pflicht zur Bildung und zur angemessenen Sensibilisierung des Gewissens. Die vielfach beobachtbare Tendenz der nachkonziliaren Zeit zur Gleichgültigkeit gegenüber der Gesinnung des einzelnen Gewissens kann sich weder auf das Konzil noch auf Thomas von Aquin berufen.

Daß es hermeneutisch verfehlt wäre, schon in einem früheren Zeitalter spätere Entwicklungen in adäquater Entfaltung zu erwarten, trifft freilich zu. Wie es eine Entwicklung des christlichen Dogmas gibt, so gibt es auch eine Entwicklung christlicher Moral. Daher kann es zu früheren Zeiten Grundsätze geben, deren letzte Konsequenzen erst später begriffen werden. Die Kontinuität im Grundsätzlichen kann nur durch die kontinuierliche Entfaltung der zuerst unerkannten Implikationen bewahrt werden. Wenn in einer früheren Epoche die Konsequenz eines anerkannten Grundsatzes faktisch geleugnet wurde, ohne daß sie aber damals schon als notwendige Konsequenz erkannt worden ist, so konnte dies immer noch ohne prinzipielle Untreue gegenüber dem Grundsatz geschehen. Eine spätere Leugnung der nicht länger zu übersehenden Konsequenz kommt dagegen dem Aufgeben des Grundsatzes gleich. So hat z.B. die materiell identische Leugnung rechtsstaatlicher und demokratischer Freiheiten, etwa des allgemeinen Wahlrechtes, im 13. (oder auch noch im 19.)⁵⁶ und im 20. Jahrhundert eine je andere Bedeutung. Daß selbst das Mittelalter eine Unzufriedenheit mit seinem eigenen Begriff und seiner eigenen Praxis angemessener bürgerlicher Freiheiten spürte, freilich ohne die später erst erwachsenden Einsichten schon vorwegzunehmen, ließe sich historisch mehrfach belegen, etwa an Einzelheiten der Städtebewegung des 13. Jh., mit der die neuen Mendikantenorden zunächst so eng verbunden waren. Wie bei der dogmengeschichtlichen Entwicklung die Richtung des Zeitverlaufs nicht beliebig reversibel ist, so verhält es sich auch in der Geschichte wachsender christlicher Sensibilität gegenüber den Normen. Wo es nicht um Fehlentwicklungen der Kulturgeschichte geht, gelangt das Gewissen allmählich und kontinuierlich aus der eigenen (und zugleich begnadeten) Bewegung – *remordere, accusare und instigare* – zu un-

⁵⁶ Zum zeitbedingten, aber z.T. doch positiven Anliegen der freiheitskritischen Äußerungen der Päpste unmittelbar vor Leo XIII. und zur Frage ihrer Kontinuität mit dem II. Vatikanum vgl. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, a.a.O. 15, 22 ff., 36.

aufgebbaren Einsichten, welche von der Last der Gewissensperplexität befreien und als befreiend empfunden werden. Gemessen an seiner Zeit war Thomas von Aquin sicherlich feinfühlicher als viele andere für die Konsequenzen seiner Gewissenslehre und für die entsprechenden Rechte der Religionsfreiheit. Das heißt aber nicht, daß Thomas etwa seine Bemerkung über den bedrängten Ketzer, der nun doch gegen sein Gewissen das objektiv Erlaubte tut und daher schwer sündigt, auch noch auf die Frage der Behandlung eines vom Glauben Abgefallenen mit letzter Konsequenz appliziert hätte. Hätte man im 13. Jh. jene nachfolgende, jahrhundertelange Entwicklung in Gewissensbildung und Gewissenslehre schon vorwegnehmen können, wodurch die volle Konsequenz der thomanischen Lehre von der bedingten Perplexität des irrenden Gewissens zu sehen gewesen wäre, so hätte man sich manches erspart, auf das man weit weniger stolz sein kann als auf Thomas von Aquin.