

Gewissen, Freiheit und Lehramt

Von Livio Melina, Rom

Trotz der nachkonziliaren Erneuerungsversuche in der katholischen Moraltheologie hat sich bis heute eine systematische Kontraposition von Gewissen und Gesetz und konsequenterweise, von Gewissen und Lehramt erhalten. In diesem Klima muß jemand, der die Freiheit verteidigen will, vorbehaltlos zugunsten des Gewissens und seiner Rechte Stellung nehmen und versuchen, dessen autonome Freiräume angesichts der erdrückenden Forderungen der lehramtlichen Vorschriften zu verteidigen. Die Freiheit kann dann nur noch als Freiheit des Gewissens vom Gesetz verstanden werden. Danach ist das Gewissen frei, wenn es sich in Auseinandersetzung mit dem Lehramt das letzte Urteil vorbehält. Dieses kann sowohl die Gültigkeit einer Begründung betreffen, welche zur Aufrechterhaltung einer Norm vorgelegt wird¹, als auch die letztendliche Relevanz einer negativen allgemeingültigen Vorschrift angesichts der Einzigartigkeit einer konkreten Situation, in welcher das Subjekt zum Handeln aufgerufen ist².

Um den toten Punkt zu überwinden, zu dem diese Kontraposition geführt hat, ist es notwendig, das Thema der Wahrheit als gemeinsames Fundament der Freiheit und der Norm einzuführen und zugleich die Dynamik der Gemeinschaft als Ort der Wahrheitssuche zu betonen. Ein solcher Blickpunkt ermöglicht die Würdigung der spezifisch theologischen Dimension des christlichen Gewissens, das heißt, seiner christologisch pneumatologischen Verankerung und seiner grundlegenden Kirchlichkeit. Allein unter diesem erweiterten Blickwinkel kann der Zusammenhang zwischen Gewissen und kirchlichem Lehramt mit nicht extrinsischen Begriffen ausgedrückt und unter Vermeidung des anfangs dargestellten Konfliktes verstanden werden. Dennoch bleibt klar, daß die Thematik der Wahrheit und der *Communio* ausgehend von den Erfordernissen des Gewissens eingeführt werden muß. Darum soll im ersten Schritt dieser Abhandlung jene Auffassung kritisch untersucht werden, welche die Zentralität des Gewissens postuliert. Es sollen einerseits ihre unverzichtbaren und positiven Aspekte herausgestellt werden und andererseits ihre Grenzen, die sich aus einer subjektivistischen und individualistischen Verengung ergeben.

¹ Vgl. F. Böckle, *Humanae vitae* als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in »*Stimmen der Zeit*« 115 (1990) 3–16.

² Vgl. J. Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, in »*Gregorianum*« 71 (1990) 697–711.

1. Das Gewissen als Herz und Garant einer authentischen Sittlichkeit

Bernhard Häring, ein leidenschaftlicher Vertreter der neuen Moral, die auf der kreativen Kraft und Originalität des Gewissens beruht, rechtfertigt seine Konzeption mit dem Anliegen, die Mißbräuche einer auf dem Gesetzesgehorsam basierenden Moral überwinden zu wollen³. Häring bezieht sich auf seine Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und stellt fest, daß in dieser Zeit die Autoritätshörigkeit, welche von einer gewissen Art christlicher Erziehung noch gefördert worden sei, zu einer unkritischen Unterwerfung von Gläubigen unter die Herrschaft krimineller Unrechtsgesetze geführt habe. Die Erhebung des Gesetzesgehorsams zur ersten moralischen Tugend – hier wird nicht zwischen menschlichem und göttlichem Gesetz unterschieden – habe zum Verzicht auf das eigene Gewissen geführt. In der Tat waren und sind totalitäre Regime nie bestrebt, sich dem Gewissen anzuvertrauen, sondern bemühen sich vielmehr darum, es zu tilgen und zu einem unkritischen Gehorsam zu zwingen. Die Wiedergeburt der Freiheit und der Sittlichkeit im Inneren der totalitären Unterdrückung geschieht genau dort, wo das Gewissen Widerstand leistet, seinen Primat über das Gesetz einfordert und nicht selten seine Unabhängigkeit von der Macht durch das Lebensopfer bezeugt. Jede befreiende Moral müßte deshalb – nach der Meinung dieses Altmeisters der deutschen Moraltheologie – den Schwerpunkt auf das Gewissen und dessen Rechte legen und ihnen den Vorrang vor aller äußeren Autorität zubilligen.

Wer könnte diesem Zeugnis und dieser Forderung nicht beipflichten? Wurde denn die Freiheit bei unzähligen Märtyrern aller Zeiten nicht etwa durch ein Gewissen bewahrt, welches sich auf heroische Weise sträubte, dem Druck der Mächtigen zu erliegen und sich dem Konformismus der Umwelt anzupassen?

Wenn die Moraltheologie von der Verwirklichung des Menschen als Menschen im Sinne des in Christus aufleuchtenden Bildes Gottes handelt, dann ist die Freiheit in der Verwirklichung des Guten die *conditio sine qua non* eines jeden moralischen Aktes. Das Gewissen ist der unverzichtbare Garant und Bürge dieser bewußten Freiheit. All das, was gegen das Gewissen oder auch nur unter Absehung vom Gewissen geschieht, kann nicht moralisch sein und stellt folglich kein Wachsen des Menschen in seinem wahrhaften Menschsein dar. Ein Gehorsam, der auf von außen kommenden Vorschriften gründet, hat nur insofern einen moralischen Wert, als er auf eine persönliche Weise vom Subjekt als innere Verpflichtung anerkannt wird, das heißt, als Gesetz, das aus einer gelebten inneren Überzeugung herauswächst.

Deshalb kann auch die Instanz, die durch den Begriff »autonomes Gewissen« bezeichnet wird, nicht vollständig verworfen werden. Insofern sie die Notwendigkeit beinhaltet, daß das moralische Sollen den Charakter einer persönlichen Über-

³ Vgl. unter seinen neuesten und polemischsten Schriften zum Thema: *Norma e coscienza creativa*, in »Il Regno/attualità« 8 (1989) 177–181; *Ist auf das Gewissen Verlaß? Zum Spannungsfeld Lehramt-Gewissen* (Vortrag gehalten in Wien am 12. Oktober 1989, maschinengeschrieben, zusammengefaßt publiziert in »Die Furche« am 19. Oktober 1989, 1: Mut zum Widerspruch) sowie sein Buchinterview mit G. Licheri: *Fede Storia Morale*, Roma 1989.

zeugung des Subjektes hat, ist diese Instanz ein unverzichtbarer Teil eines adäquaten Entwurfes des moralischen Gewissens. Der Übergang vom »Du sollst!« einer an das Subjekt gerichteten äußeren Verpflichtung zum »Ich soll!« der Selbstverpflichtung ist für die Entstehung einer authentischen Sittlichkeit unabdingbar⁴. Der innerliche Charakter des moralischen Urteils verlangt, daß dieses vom Gewissen gefällt wird: Ohne eine solche Promulgation kann ein moralisch relevantes Sollen schlicht und einfach nicht existieren.

Das unterstreicht die unabweisbare Bedeutung der subjektiven Komponente des Gewissens als Erfahrung der Selbstverpflichtung. Es genügt keineswegs, daß eine Person in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des Naturgesetzes ein objektives Gut verwirklicht. Damit dieses Gut auch ein moralisches Gut sei, welches die Person vervollkommnet, ist es notwendig, daß es auf eine persönliche Weise verwirklicht wird. Das bedeutet, daß es jene Bedingungen zu erfüllen hat, welche für das Zustandekommen eines Gewissensurteils maßgebend sind.

Es sei nicht verschwiegen, daß diese Feststellung zur großen klassischen Tradition der katholischen Moraltheologie gehört. Der hl. Thomas von Aquin spricht davon, wenn er sagt, daß es bei der Verwirklichung des moralisch Guten nicht genügt, das Gute einfach »secundum rectam rationem« zu vollbringen, sondern daß es notwendig sei, es »cum recta ratione« zu tun⁵. Es genügt also nicht, daß die gewählte Verhaltensweise der Vernunftwahrheit bloß inhaltlich entspricht (*secundum rectam rationem*), sondern sie muß auch aufgrund eines persönlichen, diese Wahrheitskonformität anerkennenden Urteils gewollt sein. In diesem Sinn ist in der Tat alles, was nicht dem Gewissen entspricht, Sünde (vgl. Röm 14,23).

Die Wahrheit dieser Erkenntnis über den Primat des Gewissens wird nun aber durch eine legalistische Moralkonzeption entstellt, welche die katholische Moraltheologie für subjektivistische Thesen durchlässig macht. In der nachtridentinischen Tradition der Manualistik⁶, welche den Unterricht in den Priesterseminarien und folglich auch die Predigt über moralische Themen bis fast zum Zweiten Vatikanischen Konzil beeinflusste, wurde die Frage nach dem rationalen Fundament des Gesetzes weitgehend ausgeklammert. Das göttliche Gesetz wird in dieser Tradition nach dem Modell des positiven menschlichen Gesetzes verstanden, nämlich als Ausdruck des göttlichen Willens, welcher dem Menschen Vorschriften und Verbote

⁴ Vgl. T. Styczen, Das Gewissen. Quelle der Freiheit oder der Knechtung?, in »Archiv für Religionspsychologie« 17 (1985) 130–147, hier 136. Man vergleiche auch: A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck-Wien 1984. L. umschreibt in einer kritischen Auseinandersetzung mit der neueren deutschsprachigen Moraltheologie unter anderem die Grenzen, innerhalb derer der Begriff der »Autonomie des Gewissens« annehmbar ist.

⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 11, 107–117. Wir verweisen auch auf unsere Untersuchung: L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.

⁶ Vgl. L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300–1787)*, Roma 1990, passim und vor allem: 643–656. Für ein zusammenfassendes kritisches Urteil über die Manualistik vergleiche man auch: S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg CH 1985, 258–282.

aufgelegt. Die legalistischen Systeme, welche sich im Inneren dieses verengten Reflexionsrahmens entwickelten, sind in der Regel minimalistisch. Was nicht verboten ist, ist erlaubt; Zweifelhafte bindet nicht. Die Rechtsannahme lautet immer zugunsten der Freiheit, das heißt, des Gewissens, welches die limitierte Aufgabe hat zu urteilen, ob ein Gesetz in einem gegebenen Fall verpflichtet oder nicht⁷.

In dieser vorherrschend legalistischen Konzeption, aus der auch die Forderung nach dem Primat des subjektiven Gewissens ihren Ursprung nimmt, erscheint die moralische Norm immer als eine Beschränkung, welche der Freiheit von außen gesetzt wird. Gleichzeitig entdeckt die kritische hermeneutische Reflexion immer mehr das historische und soziologische Bedingungsverhältnis der Normen, auch jener Normen, die von der christlichen Tradition ausgearbeitet und vom Lehramt vorgeschrieben werden. Die Normen können konsequenterweise nicht als etwas »vom Himmel Gefallenes« angesehen werden, sondern meist als Produkt der historischen Vernunft⁸. Diese Erkenntnis verstärkt die Einsicht, daß der Ort der Freiheit alleine im Inneren des Gewissens zu suchen ist, wo die letztlich allein verbindliche »Stimme Gottes« widerhallt⁹.

2. Kritik einer subjektivistischen Gewissensauffassung

Die Betonung des innerlichen Charakters der moralischen Verpflichtung und ein legalistisches Normenverständnis, das die Norm nicht mehr als Ausdruck der Wahrheit über das Gute versteht, haben auch in der katholischen Moraltheologie die Einführung einer subjektivistischen Gewissensauffassung möglich gemacht.

In ihrer radikalen Ausführung versteht diese Auffassung das Gewissen als einzigen und höchsten Ausdruck der Freiheit, die nur von sich selber abhängt, von ihrer freien Selbstbindung und sonst von nichts. Das Gewissen wird als Garant der Identität des Subjekts gesehen, das sich seinerseits als Freiheit versteht, die sich unabhängig von irgendwelchen äußeren und inneren Beschränkungen durch die Tradition verwirklicht. Das Moment der Überprüfung und Kontrolle der Identität ergibt sich nicht aus dem Vergleich mit der universalen Vernunft, welche in ihren Prinzipien und in ihrer ursprünglichen Selbstverständlichkeit allen zugänglich ist, sondern in der Übereinstimmung mit einem subjektiven Entwurf, der Frucht des eigenen Selbstverständnisses ist. Das Gewissen wird so eine nicht überprüfbare und nicht kritisierbare Instanz. Statt das Fenster darzustellen, das den Menschen auf die Wahrheit des Seins, auf das zu verwirklichende Gute und auf das allen Gemeinsame hin öffnet, wird es

⁷ Vgl. G. Grisez, *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice*, in *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, (Ed. by T. J. Herron), San Francisco 1990, 97–113.

⁸ Vgl. zum Beispiel: J. Fuchs, *The Absolute*, 703–705; F. Böckle, *Humanae vitae*, 12–13.

⁹ Vgl. H. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität. Moraltheologische Gewissens-Perspektiven für die Seelsorge*, in *Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge*, (Hrsg. H. Windisch) Regensburg 1987, 25–44.

zur »Schale der Subjektivität«¹⁰, in welcher der Mensch der Wirklichkeit entfliehen und sich vor ihr verstecken kann. Das Gewissen wird zur bloßen Rechtfertigungsinstanz der Subjektivität, welche sich nicht mehr in Frage stellen läßt, weil sie den Anspruch erhebt, in der Beurteilung dessen, was moralisch gut oder schlecht ist, sich selber zu genügen.

Natürlich kann in der »katholischen« Spielart eines solchen subjektivistischen Gewissensverständnisses der tendenzielle Bezug auf einen gemeinsamen Wahrheitsinhalt nicht ganz verneint werden, dennoch wird die Intention oder die subjektive Meinung, aufgrund derer die Person handelt, als das für das Zustandekommen der moralischen Wahrheit entscheidende Element gesehen. Der Extremfall des unbelehrbar irrenden Gewissens, das sich irrt, ohne seine Würde zu verlieren, wird zum hermeneutischen Prinzip, von dem her das moralische Gewissen konzipiert wird¹¹. Die moralische Dimension einer Handlung (*Gutheit*), bezüglich der das Gewissensurteil unfehlbar ist, wird einzig und alleine von ihrer Übereinstimmung mit der richtigen Absicht des Handelnden abhängig gemacht, also von ihrer transzendentalen Hinordnung zum Guten. Folglich emanzipiert sich die moralische Dimension vom objektiven, durch die Vernunft erkannten Inhalt der Wahl. Dagegen bezieht sich die Dimension der *Richtigkeit* des Handelns, hinsichtlich der man sich auf der Gewissensebene immer irren kann, auf den äußeren Bereich der Handlung und ist vom Kalkül der voraussehbaren Folgen sowie von der Abwägung der erreichbaren »vormoralischen« Güter abhängig. Aber auch dieser Bereich ist von der kulturellen Weltanschauung und von der je eigenen Werteskala determiniert, die ihrerseits vom eigenen Selbstverständnis des Subjektes abhängen.

Die einzige Möglichkeit von moralischen Absoluta ohne Ausnahme kann folglich nur auf der formalen Ebene des sogenannten Fundamentalgewissens angenommen werden, das jene allgemeinen Haltungen betrifft, die den Imperativ »Tu das Gute!« in die verschiedenen Sphären der Existenz übersetzen. Hingegen ist ein allgemeingültiger moralischer Imperativ ohne Ausnahmen auf der Ebene der inhaltlichen Urteile undenkbar¹². Daraus folgt als Konsequenz die Notwendigkeit der Annahme eines ethischen Pluralismus, der in der Pluralität der Interpretationen der menschlichen Realität grundgelegt ist. Diese Schlußfolgerung wird durch die Eigenart der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit solcher Interpretationen, ihre unvermeidbare historische und kulturelle Bedingtheit, sowie die Uneinholbarkeit des subjektiven Horizontes nahegelegt. Achtung vor dem Gewissen bedeutet deshalb Respekt vor den subjektiven Meinungen, auf denen es gründet, und Verzicht auf den Anspruch, gewaltsam und aufgrund eines Autoritätsentscheides eine dieser Meinungen über die anderen zu setzen.

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Freiburg 1991. Kap. VI: »Gewissen und Wahrheit«.

¹¹ Vgl. J. Fuchs, *Gewissen und Gefolgschaft*, in »*Stimmen der Zeit*« 207 (1989) 308–320. Man vergleiche auch: J. Gründel, *Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches*, in *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, (Hrsg. J. Gründel), Düsseldorf 1990, 99–126.

¹² Vgl. J. Fuchs, *The Absolute*, 703–705.

Angesichts dieser Situation wird dem Lehramt empfohlen, sich auf Anregungen und Werthinweise zu beschränken. Seine Stimme besitze nur insofern einen moralisch bindenden Charakter, als es das Gewissen der Gläubigen zu formalen, noch durch keinen konkreten Inhalt determinierten Haltungen aufruft. Die im uneigentlichen Sinn konkret¹³ genannten Normen sind folglich immer durch die historische, wenn auch vom Glauben erleuchtete, praktische Vernunft des Menschen bedingt. Darum sollten sie niemals den Anspruch erheben, absoluter oder unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens zu sein, nicht einmal wenn sie sich in der hl. Schrift oder in der Tradition finden¹⁴.

Um einem solchen ethischen Pluralismus in der katholischen Glaubenslehre ein Heimatrecht zu verschaffen¹⁵, wird die Stellung der moralischen Wahrheit im Inneren der Heilsökonomie neu definiert¹⁶. Heilsrelevant ist nur die innere Ebene der Intentionalität (welcher die moralische »Gutheit« der Haltungen entspricht), während der »Richtigkeit« des äußeren Handelns nur eine Bedeutung im Rahmen der Schaffung einer gerechten Welt zukommt, für welche ohnehin nicht der Glaube (und infolgedessen auch nicht das Lehramt in seiner spezifischen und primären Form), sondern nur die autonome Vernunft von Bedeutung ist. Die Instanz des Lehramtes kann folglich höchstens im Hinblick auf das öffentliche Zeugnis der kirchlichen Gemeinschaft in der Welt als pastoral verbindlich anerkannt werden, wenn es um Themen wie Gerechtigkeit, Frieden und Umweltschutz geht, nicht aber in Sektoren privaten Charakters wie beispielsweise im Raum der Sexualität. Diese privaten Bereiche sind alleine dem Urteil des subjektiven Gewissens anheimzustellen, ohne daß jedoch – trotz des Pluralismus der moralischen Urteile und Verhaltensweisen – die Einheit des Glaubens und der kirchlichen Zugehörigkeit in Frage gestellt werden müßten¹⁷.

¹³ Wir möchten hier auf die ungenaue Terminologie solcher Theorien hinweisen. Die Normen werden »konkret« genannt, wenn sie ausreichen, um eine gewisse Verhaltensweise zu beschreiben, aber man geht davon aus, daß das nur auf der Ebene des Gewissens in einer konkreten Situation geschehen kann. Ansonsten werden die Normen »abstrakt« genannt. Damit ist eine schematische Verallgemeinerung der Erfahrung gemeint, welche nur »ut in pluribus« gelten kann und darum immer Ausnahmen zulassen muß. In Tat und Wahrheit kann sich nur das Gewissensurteil (und nicht die Normen) konkret (*hic et nunc* vermittelt) nennen. Trotzdem gibt es Normen, welche die moralische Art eines bestimmten Verhaltens hinreichend beschreiben können, wenigstens um seine innere moralische Gutheit auszuschließen. Der abstrahierende Charakter des Erkenntnisprozesses, welcher zur Formulierung einer Norm führt, steht nicht im Gegensatz zum allgemeinen Wert eines Urteils über eine bestimmte moralische Spezies.

¹⁴ Vgl. J. Fuchs, *The Absolute*, 709–710. Für eine sorgfältige kritische Diskussion der moralischen Absoluta und für eine der katholischen Tradition gerechten Lösung verweisen wir auf zwei neuere und konvergierende Publikationen: W. E. May, *Moral Absolutes, Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1989 und J. Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1991.

¹⁵ Vgl. Ph. Schmitz, *Ein Glaube – kontroverse Gewissensentscheidungen*, in *Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes*, (Hrsg. J. Horstmann), Kath. Ak. Schwerte 1983, 60–76.

¹⁶ Vgl. *Lehramt und Sexualmoral*, (Hrsg. P. Hünermann), Düsseldorf 1990. Wir verweisen vor allem auf die Beiträge von B. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?* (95–129) und von P. Hünermann, *Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte* (130–156). Auf der gleichen Linie bewegt sich auch der Beitrag von J. Fuchs, *Verità morali – verità di salvezza*, in seinem Band: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale M. 1984, 59–78.

¹⁷ So B. Fraling, *Hypertrophie*, 117–118.

Die Problematik einer solchen Konzeption erscheint auf verschiedenen Ebenen. In ihr offenbart sich eine dramatische Dichotomie zwischen der moralischen Gutheit des Subjektes, die in der Intimität der Übereinstimmung mit der transzendentalen Willensabsicht gefunden wird, und dem konkreten historischen Handeln, das durch die historisch bedingte Pluralität der anthropologischen Interpretationen und die Abwägung der betroffenen vor-moralischen Güter determiniert wird, ohne die Möglichkeit der Annahme ausnahmsloser moralischer Absoluta. Die legitime und klassische Unterscheidung von Gutheit und Richtigkeit verkommt zu einer Trennung, welche die beiden Ebenen voneinander unabhängig macht und ihnen ein je verschiedenes Betrachtungsobjekt zuordnet. Die Einheit des Gewissens ist zerbrochen, so wie der Ernst jeder inhaltlich festgelegten moralischen Verpflichtung dahin ist. Das intentional gewünschte Gute und das tatsächlich getane Gute werden zwei voneinander unabhängige Größen, so daß letzteres ohne wirkliche moralische Verifikationskriterien bleibt. Übrig bleibt ein Subjektivismus der Fundamentalintention und ein technischer Handlungsobjektivismus, womit das eigentliche Objekt der moralischen Betrachtung aus der Welt geschafft ist, jener Punkt, worin sich Subjektivität und Objektivität begegnen: die Wahl einer bestimmten Handlungsweise in ihrer objektiven ethischen Bedeutung (*finis operis*)¹⁸. Das Fundamentalgewissen reduziert sich auf den formalen guten Willen (Gutheit der Absicht), während das Situationsgewissen ein Gefangener des hermeneutischen Horizontes bleibt, welcher durch historische und kulturelle Gegebenheiten sowie durch die konkreten Umstände geprägt ist. Der erkenntnistheoretischen Dichotomie (gut/richtig) entspricht eine anthropologische Dichotomie (Absicht/äußere Handlung).

Ohne eine sorgfältige Betrachtung der Konsequenzen wird bei diesem Ansatz das Recht des subjektiven Gewissens bekräftigt, selbst wenn es irrt und für das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft objektiv zerstörerisch ist. In der Freiheit gipfelt der moralisch maßgebende anthropologische Inhalt, der einziger Bezugspunkt ist, um das für den Menschen relevante Naturgesetz zu finden. Die Achtung vor der Freiheit des anderen (oder wenigstens der Respekt vor der Freiheit jener, denen die demokratische Mehrheit ein solches Recht zubilligt) wird zum einzigen Kriterium des sozialen Lebens¹⁹. Der Bezug zur Gemeinschaft ist im Vergleich zum bloß individualistisch begriffenen Subjekt als rein äußerliche Dimension verstanden. Das Gemeinwohl, in dem die verschiedenen Willen einen Einheitspunkt finden und von dem auch das Gut jeder einzelnen Person abhängt, wird nicht berücksichtigt. Die Gesellschaft reduziert sich auf eine Juxtaposition von Subjekten und findet sich in immer größeren Schwierigkeiten, das moralische Fundament zu bestimmen, auf dem sich ein Zusammenleben abwickeln könnte.

¹⁸ Zur authentisch thomistischen Konzeption des moralischen Objektes vergleiche man neben unserer bereits erwähnten Untersuchung hinaus auch T. G. Belmans, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour rélire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1980 und M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

¹⁹ Vgl. M. Schooyans, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990.

Auf einer zweiten Ebene der kritischen Durchleuchtung dieser Konzeption ist festzustellen, daß in ihrem Gefolge eine angepaßte Heilstheorie erarbeitet wird, um diesen Entwurf mit all seinen praktischen Konsequenzen in die katholische Theologie einzugliedern. Danach kümmert sich Gott alleine um die Intentionen und nicht um das Fleisch des menschlichen Handelns. Das Gewissen ist nur Stimme Gottes in seiner unaussprechlichen Spannung zu einem Objekt, das vom konkreten menschlichen Handeln unterschieden ist. In Wirklichkeit aber ist die Wahrheit der Liebe (1 Joh 3,18) vom Befolgen der Gebote (vgl. 1 Joh 5,2–3: »Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote erfüllen. Denn darin besteht die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten«) für den nicht zu trennen, »der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist« (1 Joh 4,2).

Der Zusammenhang zwischen Glaube und Moral kann nicht einfach auf eine als transzendente Haltung verstandene Liebe reduziert werden, ohne daß diese Liebe in konkreten und gegenständlichen Aspekten des Handelns verifiziert werden könnte. Der hl. Thomas von Aquin wirft diese Problematik auf, wenn er sich die Frage stellt, ob in der Ökonomie der *Lex Nova*, die Gesetz des Hl. Geistes ist, notwendigerweise auch bestimmte Vorschriften, welche äußere Werke betreffen, enthalten seien²⁰. Er begründet seine bejahende Antwort mit der zentralen Wahrheit der christlichen Verkündigung, indem er Joh 1,14 zitiert: »und das Wort ist Fleisch geworden«. Entsprechend können wir sagen, daß der Gott des Gesetzes nicht im Transzendentalen und Formalen der Intentionalität steckengeblieben, sondern ins Kategoriale eingetreten ist, um das konkrete »Fleisch« des menschlichen Handelns zu retten. Deshalb begnügt sich das neue Gesetz des Geistes nicht mit Angaben zur subjektiven Gutheit der Heilsintention, sondern beinhaltet auch äußere Vorschriften. Es bezeichnet einerseits in den Räten (*consilia*) Wege, um das Erreichen des Zieles positiv zu erleichtern, und schreibt andererseits in den Vorschriften (*praecepta*) vor, was das Ziel fördert bzw. was ihm innerlich dermaßen widerspricht, daß es beim Aufbau des Gemeinwohls niemals als Möglichkeit zur Wahl stehen kann, die zu einem authentischen moralischen Wachstum und einem wahren Respekt des Anderen beiträgt. Die Einschränkung der Heilswahrheiten auf ethische, intentionsbezogene Angaben und die Reduktion der operativen Partikularnormen auf eine nur äußerliche Bedeutung für das richtige weltliche Ordnen der Dinge bedeutet in Wahrheit eine Disinkarnation der moralischen Relevanz der Person Christi.

Auf diese Weise wird das subjektive Gewissen des Gläubigen nicht nur autonom vom Lehramt, sondern auch von der kirchlichen Realität, welche als Äußerlichkeit empfunden wird. Der Gläubige wird als einzelnes Individuum verstanden und nicht in seiner Gemeinschaft mit dem Leib Christi. Er ist nicht durch den Leib, der die Kirche ist, vital »in Christus« eingefügt, sondern findet sich der Kirche gegenüber. Die vom Lehramt vorgetragene moralische Unterweisung der Kirche wird zu einer Meinung unter vielen, die man höchstens noch bei der Bildung der eigenen autonomen Ansicht in Rechnung stellen kann. Dem Menschen und auch dem Christen wird die

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 108, a. 1.

Fähigkeit zugeschrieben, von sich aus zu wissen, was ihm zum Heile dient. Zudem wird ihm versichert, daß keine seiner äußeren Handlungen für das Heil so entscheidend sei, daß es von ihm das Opfer des Gehorsams, wenn nicht sogar das Martyrium, verlangen könnte.

3. Das Gewissen als Tor zur Wahrheit in der Gemeinschaft

Dem Anspruch auf Innerlichkeit, der dem Anruf an das Gewissen eigen ist, muß folglich ein Subjektsbegriff entsprechen, der nicht individualistisch in sich geschlossen und auf sein eigenes Selbstverständnis reduziert, sondern offen ist auf die Wahrheit in der interpersonalen Gemeinschaft. In Tat und Wahrheit ist es genau die Erfahrung der Selbstbindung im Gewissen, welche die Gegenwart des objektiven Momentes einer Erkenntnis vermittelt. Das bindende Gewissensurteil ist nicht einfach Ausdruck einer subjektiven Willensabsicht. Es ist vielmehr ein Erkenntnisakt, das heißt, Ausdruck der Wahrheit. Mit anderen Worten: Das Gewissen reflektiert eine Selbsterkenntnis, welche sich auf wirkliche Gegebenheiten außerhalb des Gewissens stützt²¹.

Niemand kann mich moralisch verpflichten, solange der Inhalt eines Sollens nicht Inhalt meines persönlichen Gewissensurteils geworden ist. Aber der letzte Grund des Sollens ist nicht das Gewissensurteil, sondern die Wahrheit über das Gute, die es zum Ausdruck bringt. Da die Person vom Gewissen und von seinem praktischen Urteil abhängt, hängt sie im letzten von der Wahrheit ab, welche in diesem Urteil aufleuchtet. Der Primat des Gewissens ist durch den Primat der Wahrheit verbürgt und begründet. Andererseits begründet die Transzendenz der Wahrheit bezüglich des Aktes ihrer Erkenntnis die Notwendigkeit einer steten Formung des Gewissens. Das erlaubt auch die unterschiedliche Bewertung eines wahren und eines irrenden Gewissens. Letzteres verpflichtet, wie der hl. Thomas sagt²², nicht »per se, sed per accidens«.

Es ist an dieser Stelle aufschlußreich, einige Elemente der thomistischen Gewissensauffassung in Erinnerung zu rufen. Nach Thomas ist das Gewissen ein »cum alio scire«²³, was in einem gewissen Sinn »simul scire«²⁴ bedeutet. Es handelt sich dabei für ihn um einen spezifischen Erkenntnisakt, der sich durch die Anwendung eines Wissens auf ein Partikularobjekt verwirklicht (»scientia cum alio«). Nun ist Wissen die Erkenntnis einer universalen und allgemeinen Wahrheit, welche im Gewissensurteil die konkrete Handlung erleuchtet, bezüglich der die Freiheit zur Wahl aufge-

²¹ Vgl. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Roma 1982, 55–62.

²² Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 4.

²³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13. Unbeschadet ihres nicht immer einwandfreien philologisch-wissenschaftlichen Charakters sind die thomistischen Ethymologien häufig Ausgangspunkt für scharfsinnige philosophische Analysen.

²⁴ Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 1.

fordert ist. Gewissen ist folglich Wissen, das simultan um die allgemeine Wahrheit und um den konkreten Umstand weiß: Wissen um die konkrete Situation im Licht der universalen Wahrheit. In diesem Sinn verweist gerade das innerlichste und personalste Urteil, welches die moralische Subjektivität in ihrer unwiederholbaren Verantwortung begründet und sie in der Einzigartigkeit der konkreten Situation »hic et nunc« anruft, auf die Universalität des Wahren und auf die *Communio* der Personen.

Weit davon entfernt, selbstgenügsam in der eigenen Individualität eingeschlossen zu sein, ist das Gewissen im gleichen Augenblick Öffnung und Tor auf die Wahrheit und auf die anderen hin, Öffnung in der Wahrheit auf die Gemeinschaft jener hin, welche das Gute suchen. Das Gewissensurteil, welches die Subjektivität zum Ausdruck bringt, ist immer universalisierbar, insofern es in dem gründet, was in uns objektiv und allgemein ist. In diesem Sinn führt das Gewissen nach Robert Spaemann »den Menschen über sich hinaus (...) Und um sicher zu sein, daß er (sc. der Mensch) sich dabei nichts vormacht, muß er mit anderen über das Gute und Gerechte im Austausch leben, in der Gemeinschaft von Sitten«²⁵. Ähnlich auch Heraklit im Fragment 2: »Deshalb muß man das befolgen, was universal und allen gemein ist, weil ja das universal ist, was allen gemeinsam ist. Aber obwohl der Logos allgemein ist, leben die meisten, als ob sie eine besondere Urteilsfähigkeit besäßen«.

Die traditionelle Darlegung des Gewissens als »Anwendung« wird heute besonders scharf kritisiert²⁶. Sie scheint das Subjekt auf einen rein passiven, wenn nicht gar mechanischen Gehorsam gegenüber vorgefertigten Gesetzen zu verpflichten. Auf diese Weise, so wendet man ein, werde die persönliche Verantwortung untergraben und das Verhältnis zur Wahrheit verdinglicht. In der Tat kann das Wissen um die hermeneutische Aufgabe des Gewissens nicht leichtfertig beiseitegeschoben werden²⁷. Die Erkenntnis der moralischen Wahrheit ist in der Tat unausweichlich von der Dimension der Historizität und der Freiheit des Subjektes geprägt²⁸. Um die Grenzen einer gewissen Richtung der Manualistik zu überwinden und die Risiken eines individualistischen Subjektivismus zu vermeiden, ist es dringend notwendig, die Frage nach den Voraussetzungen einer für die Wahrheit offenen Subjektivität aufzuwerfen, die deshalb auch fähig ist, ihre hermeneutische Aufgabe in der Geschichte zu realisieren.

Die Frage nach diesen Voraussetzungen ist in der manualistischen Tradition vernachlässigt worden, insofern das Gewissen terminologisch (*cum scientia*) mit dem angewandten Urteilsakt identifiziert wurde. Man bemühte sich um den objektiven

²⁵ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, 75.

²⁶ Vgl. E. Kaczynski, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, in »*Angelicum*« 68 (1991) 65–94. K. unterscheidet unter den zeitgenössischen Moraltheologen drei Hauptrichtungen: die traditionelle, die das Gewissen als Anwendung versteht, die innovative, die es mit der Entscheidung identifiziert und die integrale, die es im Licht des Wertes der Person interpretiert.

²⁷ Einen starken Nachdruck auf die hermeneutische Dimension des Gewissens legt insbesondere K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg CH 1985: Kap. II: »Gewissen als hermeneutischer Ort sittlichen Anspruchs«, 36–77.

²⁸ Vgl. auch H. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg*, 26–28.

Aspekt dieses Urteils im Gesetz, nicht aber um seine subjektive Dimension. Es ist nicht so, daß der Entwurf des hl. Thomas letztere vernachlässigen würde, vielmehr bringt er sie in den verschiedenen Habitus zum Ausdruck, welche vom Gewissen vorausgesetzt und für sein Urteil notwendig sind. Der erste und fundamentalste Habitus ist die Synderesis, welche die Erkenntnis der ersten Prinzipien des Naturgesetzes ermöglicht. Auf ihrer Basis baut die gesamte moralische Erkenntnis auf. Die Synderesis bringt die ursprüngliche Partizipation des menschlichen Geistes am Licht der göttlichen Wahrheit zum Ausdruck, die uns durch das Siegel der Ebenbildlichkeit eingepreßt ist²⁹. Die syllogistisch deduktive Modalität, nach der sich für Thomas der Erkenntnisprozeß entwickelt, bezeichnet seinen rationalen Charakter und infolgedessen seinen universalen Wert. Man darf aber dennoch die Bedeutung der Erfahrung, der Intuition und der Konnaturalität für die Erkenntnis der moralischen Wahrheit nicht unterschätzen³⁰. Der Bezug zur Wahrheit ist nie mechanisch oder nur intellektualistisch, sondern bezieht das moralische Subjekt bis in die Wurzeln seiner Freiheit und seines Lebens mit ein.

Der Habitus bezeichnet eine Seinsweise der menschlichen Fähigkeiten, welche die Verwirklichung des ihnen eigenen Aktes erleichtert³¹. Nun ist zwischen der praktischen Vernunft und dem Urteilsakt, welcher das Gewissen konstituiert, die Vermittlung anderer Habitus notwendig: außer der Synderesis auch das moralische Wissen und die Klugheit, welche die moralischen Tugenden impliziert und eine ganze Reihe von Hilfstugenden als integrierende Bestandteile umfaßt. Man kann sagen, daß in diesem Teil der Darlegungen des hl. Thomas über die Habitus genau die subjektiven Bedingungen des gewissenseigenen hermeneutischen Aktes zur Sprache gebracht werden. Vor allem zwei Elemente dieser Lehre scheinen uns in diesem Zusammenhang hervorhebenswert: das erste handelt von der Freiheit und das zweite von der Interpersonalität, welche beide mit dem Erkenntnisprozeß in Zusammenhang stehen.

Die moralische Wahrheit ist keine rein spekulativ-theoretische Wahrheit, sondern sie hat einen praktischen Charakter³². Sie ist eine Wahrheit, in welcher die Erkenntnis nicht Ziel ist, sondern das Mittel, um zu handeln, eine Erkenntnis, die wesentlich und aus sich heraus auf das Handeln ausgerichtet ist. Die Wahrheit über das Gute kann nicht nur betrachtet werden. Sie trägt in sich immer einen Aufruf an die Freiheit, auf daß diese sie verwirkliche. Auch um die Wahrheit über das Gute nur zu erkennen (es geht dabei immer um ein »Wieder-erkennen«), ist es folglich notwendig, daß die Freiheit bereit ist, sich anrufen zu lassen, um die Wahrheit in die Tat umzusetzen. »Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht« (Joh 3,21). Von der Fähigkeit der

²⁹ Vgl. A. Scola, *La fondazione teologica della legge naturale nello »Scriptum super Sententiis« di san Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982.

³⁰ Vgl. L. Melina, *La conoscenza*, 69–95.

³¹ Vgl. R. Arnou, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par habitus*, Roma 1970. Hinsichtlich der moralischen Wahrheit vergleiche man: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983, 174–225.

³² Vgl. L. Melina, *La conoscenza*, 27–68.

Unterscheidung der moralischen Wahrheit wird nicht nur eine allgemeine Orientierung des Willens zum Guten vorausgesetzt, sondern auch eine tugendgemäße Disposition des sinnlichen Begehrens in der ganzen Bandbreite seiner Ausdrucksgestalten. Eine in ihre globale Orientierung zum Guten integrierte Persönlichkeit ist im Stande, das Gute durch Konnaturalität zu ergreifen, selbst wenn sie nicht imstande ist, ihre Wahl mittels eines diskursiven Verstandesbeweises zu begründen³³. »Der Tugendhafte ist das lebende Maß des Guten. Denn ihm erscheint als gut, was auch in Tat und Wahrheit gut ist«³⁴. Dennoch darf man nie vergessen, daß die Vernunft das Herz der Tugend und seine formale Bedingung ist: die Wohl-tätigkeit ist das Leitkriterium für das Wohl-wollen. Denn der Wille öffnet sich dem Universalen in dem Maß, als er der Vernunft folgt.

Im Lichte des hier Gesagten ist es möglich, die dem Gewissensurteil eigene Originalität zu erkennen. Dieses Urteil ist ein wesentlich persönliches Urteil und ermöglicht, das Gute um des Guten willen zu tun, indem man es als Gutes liebt und anerkennt. Auch als praktisches Urteil hat das Gewissen eine eigenständige Aufgabe, nämlich als Anerkennung des konkreten Guten und als Urteil über einen konkreten Tatbestand, vor dem die Wahlfreiheit steht. Niemals geht es dabei darum, eine mechanische Anwendung vorzunehmen oder willkürlich zu beurteilen, ob das Gesetz Ausnahmen haben könnte. Vielmehr ist die unersetzliche Kompetenz des Gewissens im Spiel, um hier und jetzt festzustellen, welcher moralischer Lebensumstand vorliegt und wie in ihm die Wahrheit über das Gute verwirklicht werden kann.

Gerade weil das Gewissen die subjektive Innerlichkeit der Wahrheit realisiert, ist es Öffnung auf die interpersonale *Communio* hin. Handeln nach dem Gewissen ist Handeln im Licht der Wahrheit, welche die Menschen zu einer Gemeinschaft verbindet und folglich Handeln, das dem Handeln jeder anderen vernünftigen und gewissenhaften Person entspricht, wenn diese an meiner Stelle stünde. Damit öffnet sich gerade im innersten Bereich des Gewissens ein Raum, der die Gewissensbildung im intersubjektiven Dialog ermöglicht. Der hl. Thomas von Aquin versteht die Belehrbarkeit (*docilitas*) als Tugend, welche integrierender Bestandteil der Klugheit ist und für die Erkenntnis des Guten hinsichtlich der zu vollbringenden Partikulärhandlungen benötigt wird³⁵. Ausgangspunkt für seine Argumentation sind die konstitutiven Grenzen des moralischen Gewissens eines jeden: »Es ist unmöglich, daß ein einziger Mensch über alles, was damit zusammenhängt, ohne Beschränkungen informiert sein könnte«. Darum ist die Demut, sich belehren zu lassen, Teil der Klugheit. Diese Belehrung kann man nicht nur von zeitgenössischen Weisen empfangen, sondern auch »indem man eifrigst und wiederholt die Unterweisungen der Alten studiert, ohne sie aufgrund von Faulheit und Hochmut zu vernachlässigen«. Die

³³ Vgl. R. T. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1980. Man vergleiche auch: J. M. Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona 1964.

³⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III, 4. 1113a 28–1113b 2.

³⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II–II, q. 49, a. 3.

diachrone und synchrone *Communio* einer gehobenen moralischen Tradition wird zum hermeneutischen Kriterium für die Erkenntnis der Klugheit³⁶.

Das geschieht, insofern man bereit ist, sich an der Wahrheit zu messen und sich von ihr leiten zu lassen, im Gegensatz zu jenen starrsinnigen Seelen, von denen Paulus sagt, daß sie »selbstsüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen« (Röm 2,8). Wenn diese Wahrheit ihr Angesicht in der Person Christi offenbart, nimmt die dem Dynamismus der Erkenntnis einwohnende Belehrbarkeit die Gestalt des »Glaubensgehorsams« an (Röm 16,26). Darin überantwortet sich der Mensch nach den Worten des Konzils »als ganzer in Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft und seiner Offenbarung willig zustimmt«³⁷. Die Belehrbarkeit ist ein Element innerhalb des rationalen Dynamismus des Gewissens, welches die Öffnung des Gewissens auf den Glauben und auf die vom Glauben ermöglichte kirchliche *Communio* hin erlaubt.

Aber bevor wir uns der spezifisch theologischen Dimension des christlichen Gewissens zuwenden, ist es notwendig, auf einer noch rein rationalen Ebene über die Echtheitskriterien des Gewissensgehorsams gegenüber einer außer ihr stehenden Autorität nachzudenken.

Es muß zunächst das sachliche Wissen um eine moralische Norm als Wissen um ihr spezifisch inhaltliches Fundament und das Wissen um ihre allgemeine Verbindlichkeit unterschieden werden. Das zweite Wissen ist notwendig für die Innerlichkeit des Sollens, braucht sich aber nicht unbedingt auf die sachliche Einsicht in den spezifischen Inhalt einer Norm zu stützen, sondern kann auf der verstandesmäßigen Einsicht basieren, daß es richtig ist zu gehorchen. Dabei handelt es sich gewiß nicht um einen Idealzustand. Auf jeden Fall kann man in moralischer Hinsicht immer nur im impliziten Vertrauen gehorchen, daß die getroffene Wahl rational ist, auch wenn im Augenblick diese Rationalität nur dem einsichtig ist, der mich lenkt. Ist nicht etwa, wie wir ausgeführt haben, die erste Wahrheit, welche das Gewissen zu erkennen aufgerufen ist, die Erkenntnis seines endlichen Seins, die Erkenntnis des Vorrangs und der Transzendenz der Wahrheit der Tätigkeit des Gewissens gegenüber und schließlich die Erkenntnis, daß das Gewissen selber ein Gegebenes ist? Kraft dieser Erkenntnis ist auch das Urteil, aufgrund dessen man gehorcht, ein Gewissensurteil, das an und für sich hinreicht, um die Würde dieses Urteils zu gewährleisten, sofern es sich auf vernünftige Glaubhaftigkeitskriterien stützt: »scio cui credidi« (2 Tim 1,12). Die erste Form der Einsicht ist grundsätzlich, aber gemäß den der praktischen Vernünftigkeit eigenen Regeln wünschenswert. Man kann auf moralischem Gebiet nicht die gleiche Art von Gewißheit erreichen, welche anderen Wissenschaften eigen ist. Der Weise wird sich hinsichtlich jeder Form des Wissens mit dem Grad von

³⁶ Der personalistische und innerliche Charakter von »Partizipation«, der sich im *actus humanus* realisiert und sich aus der Tatsache des »mit den anderen Existierens und Handelns« ergibt, ist erhoben und scharf analysiert bei K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., 297–308. Seine philosophischen Untersuchungen, die durch eine phänomenologische Methodologie vom Akt zur Person fortschreiten, könnten das anthropologische Fundament für die hier vorgelegten erkenntnistheoretischen Reflexionen über die Öffnung des Gewissens auf die interpersonale *Communio* hin darstellen.

³⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* Nr. 5.

Gewißheit zufriedenstellen, den das Erkenntnisobjekt zuläßt und der für sein Ziel genügt³⁸. In der Moral ist die tugendhafte Konnaturalität des Klugen letztes und konkretes Kriterium. Die Vernunft, welche ihre Grenzen anerkennt, öffnet sich einerseits einer Vernunft, die von ihr verschieden und ihr überlegen ist, und andererseits dem Beitrag, den die Offenbarung für die Erkenntnis des wahren Guten bietet. Das Urteil, nach dem es sich lohnt, einem anderen zu folgen, der mir hilft, das Gute zu erkennen und zu vollbringen, ist ein echtes Gewissensurteil, welches im Inneren des Gewissens ertönt kraft der ihm eigenen Innerlichkeit. Dieses Urteil ist von der Einsicht gerechtfertigt, daß es angemessen ist, dem zu folgen, der im jetzigen Zeitpunkt die Wahrheit besser erkennt als ich, auch wenn die spezifischen Gründe im Einzelfall nicht immer unmittelbar einsichtig sind.

4. Das christliche Gewissen und das Lehramt der Kirche

Das moralische Gewissen des Christen muß theologisch als Ausdruck des »in Christus sein« des Getauften (Röm 6,11)³⁹, als seine Anteilnahme am »Gedanken Christi« (1 Kor 2,16) verstanden werden. In Christus offenbart sich nicht nur die Wahrheit über das Angesicht Gottes als Vater und folglich die ganze Wahrheit über seinen heilsbringenden Willen, sondern auch die Wahrheit über den Menschen⁴⁰. Wenn Christus die Wahrheit ist (vgl. Joh 14,6), dann ist das christliche Gewissen ein »Wissen mit Christus«, die gläubige Anteilnahme an seinem rettenden und befreienden Wissen.

Diese Partizipation am Gedanken des Herrn Jesus Christus verwirklicht sich im Geist, der Christus als personale und konkrete Norm universalisiert und verinnerlicht⁴¹. Im Geist wird der moralische Imperativ für den Christen innere Kraft der Liebe. »Der Trank wird in uns zur Quelle«⁴². So findet die Dynamik des christlichen Gewissens ihren Platz jenseits der Problematik von Autonomie und Heteronomie. Der vom Vater gezeugte Sohn ist bezüglich des Vaters tatsächlich ein »anderer« (ἕτερος), aber im Verhältnis zu ihm nicht »etwas Anderes« (ἕτερον). Das Anderssein ist in der Liebe angenommen und zueigen gemacht und dabei trotzdem nicht auf eine Identität reduziert. Indem wir uns in den Dynamismus der trinitarischen Relationen hineinbegeben, läßt uns der Geist den Willen des Vaters erfüllen, als »Söhne im Sohn«, also in der vollen Freiheit der Kinder Gottes. Im Geist ist es uns möglich, als Söhne, und das bedeutet, ohne Entfremdung den Willen eines Anderen zu erfüllen. Das bedeutet aber nicht, daß damit jene gekreuzigte Form des Gehorsams

³⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 3, 70–93.

³⁹ Vgl. G. Chantraine – A. Scola, *L'événement Christ et la vie morale*, in »*Anthropotes*« 1 (1987) 5–23; A. Scola, *Christologie et morale*, in »*Nouvelle Revue Théologique*«, 109 (1987) 382–410.

⁴⁰ Vgl. Johannes Paul II, *Enzyklika Redemptor hominis*, Nr. 10.

⁴¹ Vgl. H. U. von Balthasar, *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in: J. Ratzinger (Hrsg.): *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

⁴² Ebenda, *These I, 2*.

ausgeschlossen ist, welche der Vater von seinem eigenen Sohn gefordert hat (Mt 26,39: »Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst«).

Der Gehorsam des moralischen Gewissens des Christen bezieht sich also nicht in erster Linie auf ein geschriebenes Gesetz, nicht einmal auf das Evangelium, insofern es schriftlich niedergelegt ist: Der Buchstabe als solcher, sogar jener des Evangeliums, tötet⁴³. Das Neue Gesetz ist vorerst Gesetz des heiligen Geistes, Gesetz der Gnade, das uns durch den Glauben an Christus Jesus gegeben ist⁴⁴ und nur zweit-rangig ein geschriebenes Gesetz. Es ist ebenso ein Gesetz der Freiheit, weil wir nicht durch Zwang, sondern durch den inneren Impuls der Gnade aufgerufen sind, ihm zu gehorchen⁴⁵. Und dennoch: Weil der Geist in seiner Fülle nur Christus verliehen ist, während wir ihn nur begrenzt besitzen⁴⁶, benötigen wir noch eine äußere Anweisung. Darum sind die äußeren und sekundären Elemente des neuen Gesetzes als Verifikationskriterien in der Unterscheidung der Geister unentbehrlich⁴⁷. Das geschriebene Evangelium, die kirchliche Tradition und das Lehramt der Hirten sind für das christliche Gewissen eine Hilfe, die mit jener Belehrbarkeit angenommen wird, die im Licht des Glaubensgehorsams vervollkommen wird. Auch das institutionelle Element wird dergestalt verinnerlicht und redet nicht mehr von außen, sondern aus dem Inneren des christlichen Gewissens und stellt eine Hilfe für seine Freiheit dar.

Das Wirken des Geistes im christlichen Gewissen, das in der Erleuchtung des Intellektes und in der Hinneigung des Willens besteht, geschieht vermittelt durch die Dynamik der menschlichen Fähigkeiten, indem die jeder Fähigkeit eigene Zweitursache und folglich die Autonomie der entsprechenden Ebene ganz und gar berücksichtigt wird⁴⁸. In diesem Sinn respektiert die Gnade zutiefst die Freiheit des Subjektes, ja ist deren höchste Wertschätzung.

Das christliche Gewissen ist ein kirchliches Gewissen⁴⁹. Es erwächst aus der persönlichen Antwort auf die gemeinsame Berufung (ἐκκλησία), aus sich selber herauszutreten, um sich dem Wahren zu öffnen, das in Christus aufleuchtet. Diese Berufung beginnt mit einer Umkehr (μετάνοια). Das Ich hört auf, autonomes Subjekt zu

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I–II, q. 106, a. 2, mit Bezug auf Augustinus, *De Spiritu et littera*, XIV, 24.

⁴⁴ Wir verweisen auf die großartigen Ausführungen zur *Lex Nova* in Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, qq. 106–108.

⁴⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 108, a. 3; *Super secundam Ep. ad Corinthios*, c. III, lect. III, n. 112. Ausgabe Marietti, Turin 1953.

⁴⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. I, n. 971. Ausgabe Marietti, Turin 1953.

⁴⁷ Zum Thema der sekundären Elemente des Neuen Gesetzes vergleiche man: E. Kaczynski, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vicenza 1974.

⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Super Ep. ad Romanos*, c. VIII, lect. I., n. 602; lect. III, n. 635. Ausgabe Marietti, Turin 1953.

⁴⁹ Zur kirchlichen Dimension der Moral verweisen wir auf unsere Untersuchung: L. Melina: *Kirchlichkeit und Moraltheologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral*, in »Intern. Kath. Zeitschrift *Communio*« 20/1 (1991) 62–81. Unter der geringen Zahl von Beiträgen zu diesem Thema vergleiche man auch: L. Ceccarini, *La morale come Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, Neapel 1980 und H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlegendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981.

sein, das seine Grundlage in sich selber besitzt und tritt ein in das neue Subjekt, Christus, dessen Raum die Kirche ist⁵⁰. Letztere ist die Braut, der Christus seinen Geist gibt, und wir nehmen genau in dem Maße teil am Geist, als wir an der Kirche Anteil nehmen. Das Gewissen findet seine Verifikation in der *Communio* und bekommt dadurch eine typische kirchliche Konfiguration. Auf diese Weise kann man verstehen, wie für den hl. Paulus der höchste Gipfel, in dem sich die Wahrheit des Gewissens erfüllt und sich transzendiert, die ekklesiale Liebe ist, welche sich das Heil der Brüder aufzubürden weiß, indem sie selbst das eigene Wissen opfert, um der Schwäche der anderen entgegenzukommen (vgl. 1 Kor 8,7–13; 10, 23–30). Die Gewissensfreiheit ist Freiheit, die aus der Liebe erwächst und auf die Liebe hin ausgerichtet ist.

Betreffs der bereits vorher angesprochenen Problematik des moralischen Pluralismus im Verhältnis zur kirchlichen *Communio* ist es angebracht, den Gedanken noch einmal auf Thomas von Aquin und seine Ausführungen zur ekklesiologischen Bedeutung der Eintracht im moralischen Urteil zu lenken. In seinem Kommentar zum XII. Kapitel des Römerbriefes⁵¹ nimmt er Bezug auf die Eintracht als eine der wesentlichen Charakteristiken der kirchlichen *Caritas*. Diese verwirklicht sich in der Einheit des Wissens (*in unitate scientiae*). Freilich steht der als Freundschaft in der Liebe verstandenen Eintracht ein Dissens bezüglich spekulativer Fragen nicht entgegen. Anders liegen die Dinge aber im Falle des Vernunfturteiles bezüglich der Dinge, die zu tun sind. Hier widersetzt sich der Dissens direkt der Freundschaft. Tatsächlich impliziert ein solcher Dissens einen Gegensatz zwischen den Willen, der die Eintracht zerstört, die Einheit der Herzen, die ein konstitutives Charakteristikum der Kirche ist. Ausgehend von dieser notwendigen Eintracht kommt Thomas etwas überraschend zum Schluß, daß auch der Glaubensdissens der kirchlichen Einheit entgegengesetzt ist. Tatsächlich ist der Glaube nicht nur spekulativ (nach Gal 5,6 »wirkt er durch die Liebe«). Deshalb ist der Dissens im Glauben Widerstand gegen die Liebe. Um diesen Dissens im moralischen Urteil zu vermeiden, ermahnt der Apostel seine Gesprächspartner, »daß ihr nicht alleine in euren Augen klug sein wollt«. Und Thomas ergänzt: »dergestalt, daß ihr nur das für klug haltet, was euch klug zu sein scheint«. Die kirchliche Eintracht wird folglich ein Kriterium und sogar ein Instrument zur Unterscheidung der kirchlichen Wahrheit.

Aber wie entsteht ein wirklich kirchliches Gewissen? Gelegentlich wird das Verhältnis »Gewissen – Lehramt« mit extrinsischen Begriffen dargelegt. Diese sind legalistisch und infolgedessen unvermeidbar minimalistisch, als ob es darum ginge, die Freiheit des ersten gegen die ungebührlichen Eingriffe des zweiten zu schützen⁵². Bevor man versucht, strenge Kompetenzabgrenzungen vorzunehmen, ist es

⁵⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, in »Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. *Communio*« 87 (1986) 92–111.

⁵¹ Thomas von Aquin, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. III, nn. 1005–1006. Ausgabe Marietti, Turin 1953. Zur Problematik der Kirche im Geltungsbereich der *Lex Nova* bei Thomas vergleiche man: J. Mahoney, *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*, London 1981, vor allem 63–117; und S. Pinckaers, *L'Église dans la loi nouvelle. Ésprit et institution*, in »*Nova et vetera*« 4 (1987) 246–262.

⁵² Vgl. die diesbezüglichen dogmatischen Klarstellungen der Glaubenskongregation in der Instruktion über Die kirchliche Berufung des Theologen, 24. Mai 1990, Nr. 38.

notwendig, die Entstehung der christlichen Subjektivität zu verstehen. Unübertroffen scheint mir diesbezüglich der Beitrag des hl. Ignatius von Loyola in seinen *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, die er den Geistlichen Übungen als Anhang beigegeben hat. Unter ihnen erweist sich die dreizehnte Regel für unsere moderne Mentalität als die kontroverseste, provokatorischste und unaktuellste. Vielleicht darum ist sie gleichzeitig jene, die es am meisten verdient, bedacht zu werden. Sie lautet folgendermaßen: »Wir müssen, um in allem sicher zu gehen, immer festhalten: was meinen Augen weiß erscheint, halte ich für schwarz, wenn die hierarchische Kirche so bestimmt, weil wir glauben, daß in Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, Seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt; denn durch den gleichen Geist und Unseren Herrn, der die zehn Gebote gab, wird auch unsere heilige Mutter die Kirche gelenkt und geleitet.«⁵³

Unsere moderne Ratlosigkeit entspricht vermutlich jener der Zeitgenossen des Ignatius, wenn man bedenkt, daß diese Regel die paradoxe und diametral umgekehrte Antwort auf eine Behauptung des Erasmus von Rotterdam ist, nach dem »das Weiße niemals schwarz sein kann, auch dann nicht, wenn der Papst es so anordnete, was er, und davon bin ich überzeugt, niemals täte«. Die Funktion der übersteigerten Hypothese des Ignatius ist, die falschen Sicherheiten bezüglich der Wahrheit der eigenen Meinung ins Wanken zu bringen, damit wir »bereit zu...« werden. Wesentlich für ein korrektes Verständnis des richtigen Verhältnisses von Glaube und Vernunft ist die Anerkennung des nicht absoluten, sondern historischen Charakters der menschlichen Vernunft in ihrer progressiven Öffnung auf eine Wahrheit, welche ihr vorausgeht und sie übersteigt. Das bedeutet die Anerkennung der Kreatürlichkeit, der vielfachen Konditionierungen durch die Affekte, die Umwelt und die persönliche und gemeinschaftliche Sündhaftigkeit, in deren Rahmen die Vernunft und die Erkenntnis der Wahrheit (besonders der moralischen) sich einzuordnen haben. Die Erziehung der Affektivität geschieht wesentlich innerhalb einer Gemeinschaft.

Das Verhältnis zum hl. Geist, welcher den geschaffenen Verstand fähig macht, die absolute Wahrheit zu begreifen, ist vermittelt durch die Kirche und zwar sowohl in ihrer geheimnisvollen (»sancta«), als auch in ihrer historisch-institutionellen (»hierarchischen«) Wirklichkeit sowie in ihrer Dimension als Braut und Mutter. Dies sind die Titel, mit denen Ignatius die Kirche in der ersten und in der dreizehnten Regel bezeichnet. Der vertikale Bezug zum Geist kann alleine in der Gemeinschaft mit der Braut Christi zustandekommen, denn der Braut ist der Geist gegeben. Diesem Bezug geht das Sohnesverhältnis voraus, durch welches der Christ durch die Mutter Kirche gezeugt wird, weil man die horizontale Dimension der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht überspringen kann, in welcher die gemeinschaftliche Dimension wesensnotwendig ist. Nur unter solchen Bedingungen kann der Christ seinerseits

⁵³ Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Freiburg/Basel/Wien 1976, 116. Für einen sorgfältigen Kommentar und eine geniale Interpretation dieser *Regulae* verweisen wir auf G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Band II: »Fondement-Péché-Orthodoxie«, Paris 1956, 167–222, auf den wir uns hier im wesentlichen stützen.

gegenüber den anderen in einem väterlich/mütterlichen Verhältnis leben. Der Bezug zum Geist ist unbeschadet seiner christologischen und ekklesiologischen Implikationen auf subjektive Weise alleine durch die Grundhaltung der *vergüenza* (span. respektvolle Schamhaftigkeit) möglich. Sie ist es, die den Zugang zum *sentire cum Ecclesia* erlaubt und in der von der Sünde befleckten Schöpfungswirklichkeit die ehrfürchtige, schamhafte und ergebene Öffnung auf die göttliche Wahrheit zum Ausdruck bringt. Sie ist auch Teilnahme an jener Haltung Mariens, die in ihrem an den Engel gerichteten *fiat* zum Ausdruck kommt. In dieser Haltung wird Maria, die sich dem Geist als Braut öffnet, auch Mutter Christi. Tatsächlich ist im marianischen *fiat* die innere Form und die Entstehung der kirchlichen Subjektivität grundgelegt. Es ist der Ort, von dem Heiligkeit und christliches Leben ihren Ausgangspunkt nehmen. Dem Geist gegenüber kann die Haltung der Seele nur weiblich und bräutlich sein, indem sie sich dazu durch die mütterliche Vermittlung der Kirche erziehen läßt. Die Bereitschaft zur Ab-tötung des eigenen Blickwinkels ist Bedingung für die Wiedergeburt im *sentire cum Ecclesia*.

So legt Ignatius auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Forderung nach einer autonomen, die Wahrheit begründenden Subjektivität eine streng katholische Definition des Subjektes vor, indem er von dessen ekklesialer Genesis ausgeht. Die Definition des Ignatius anerkennt zwar den Wert des persönlichen *sentire*, stellt es aber in den Zusammenhang einer historischen Formung und Bekehrung. Das gläubige Subjekt, dessen Erfahrung auch den Bezugspunkt für die Theologie darstellt, ist die kirchliche Gemeinschaft, welche sich durch den Gebrauch der Vernunft und der Affektivität konstituiert, um sich vom Geist unter der hierarchischen Kirchenleitung formen zu lassen.

Schlußfolgerungen

Unsere Ausgangsfrage betraf das Verhältnis zwischen Freiheit, Gewissen und Lehramt. Nach Paulus ist die Freiheit dort, wo der Geist des Herrn wirkt (2 Kor 3,17). Tatsächlich »macht uns die Wahrheit frei« (vgl. Joh 8,32), und es ist der Geist, der uns in die ganze Freiheit einführt (vgl. Joh 16,13). Das Gewissen führt folglich dann zur Freiheit, wenn es sich zur Wahrheit des Geistes führen läßt. Seine Funktion ist nicht bloß passiv und auf die Anwendung von Gesetzen beschränkt, sondern impliziert eine hermeneutische Arbeit, welche die Freiheit des Subjektes ins Spiel bringt. Diese Freiheit ist nicht dann echt, wenn sie sich zum Schiedsrichter über das moralische Urteil erhebt, als ob es darum ginge, eine nicht verifizierbare und nicht beurteilbare kreative Erkenntnis des Guten und des Bösen ins Werk zu setzen. Vielmehr ist sie aufgerufen, die Wahrheit über das konkrete Gute in der Haltung des Hörens und der Abhängigkeit zu entdecken. Die Konnaturalität mit der Tugend und die Öffnung auf die *Communio* sind die Bedingungen, damit das Gewissen seine Aufgabe erfüllen kann.

Der Geist des Herrn, der das christliche Gewissen von Innen her erhellet, bietet ihm auch eine Bleibe und eine äußere Gewährsinstanz. Die Kirchlichkeit ist die Form, in der sich das Verlangen nach der interpersonalen *Communio* erfüllt. Sie ist nicht etwas, das dem Gewissen von Außen übergestülpt ist, sondern seine innere Dimension, ja die Bedingung seiner korrekten Ausübung. Das Lehramt verkörpert mit seinem ihm eigenen Charisma den authentischen Zeugen dieser Kirchlichkeit. Gewiß hängt der Gewißheitsgrad vom Engagement ab, mit dem sich die dogmatische Autorität der Hirten und des Hauptes ihres Collegiums in einer Sache verpflichten. Dennoch wird das christliche Gewissen auch die Stellungnahmen des ordentlichen Lehramtes – selbst unter Zurückstellung der persönlichen Meinung – als eine Hilfe für die eigene Freiheit erkennen. Das Lehramt spricht zu ihm nicht von außen, um ihm Grenzen aufzuerlegen, sondern ruft ihn von Innen an, seine Wege in Übereinstimmung mit jener *Communio* zu überprüfen, in der sich die befreiende Wahrheit selber schenkt.