

Naturrecht und Gewissen

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt bei Thomas von Aquin und in der nachkonziliaren Morallehre der Kirche

Von Josef Bordat*

I. Einleitung

Naturrecht und Gewissen stehen in einer engen inneren Verbindung: Ist das Naturrecht die allgemeine Norm, die dem Gesetz vorausgeht und in der menschlichen Ordnung Grundprinzipien des Seins wach und wirksam hält, so leuchten dem Einzelnen im Gewissen eben jene überpositiven Moralgebote auf, die ihn im Zweifel zum Verlassen der Ordnung drängen. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist damit eines, das die ethische Spannung in den Rechtsrahmen einträgt – schließlich ist Gewissensfreiheit selbst ein Grundrecht, und als solches dem Gesetz vorrangig. Als Recht des Individuums, das Recht der Gemeinschaft zu hinterfragen, wird der Gewissensgebrauch als eine Funktion des freien Menschen nur dann nicht zur Gefahr für die Allgemeinheit, wenn es naturrechtliche Bildungsgesetze anerkennt.

Gerade im Katholizismus ist dieser Konnex akzeptiert. Mit Thomas von Aquins naturrechtlicher Gewissenstheorie liegt eine Darstellung des inneren Zusammenhangs von Naturrecht und Gewissen vor, der sich an den Grundkonzepten jeder Ethik zeigt, an der Freiheit des Willens und an der Vernunft, die den Menschen zu klugen und weisen Entscheidungen befähigt. Beides – Naturrecht und Gewissen – gründen in Gott. Der Mensch hat Teil an einem göttlichen Plan, an den er sich gerade im Gewissensgebrauch bindet, wenn er dabei sein Gewissen am Naturrecht bildet. Thomas von Aquins naturrechtliche Gewissenstheorie bildet den Schwerpunkt des vorliegenden Aufsatzes.

Der enge Zusammenhang von Naturrecht und Gewissen ist in den Jahrhunderten nach Thomas unter dem Einfluss des Protestantismus verloren gegangen. Um dies zu verdeutlichen, sollen zunächst einige systematische Vorbemerkungen zum Spannungsverhältnis von Subjekt und Objekt in das Problem einführen, um danach die historische Entwicklung bis heute nachzuzeichnen. Besonderes Gewicht wird dabei das Zweite Vatikanische Konzil haben, weil dort die entscheidenden Weichenstel-

* Dr. Josef Bordat arbeitet an der Freien Universität Berlin und ist einer der bekanntesten katholischen Blogger im deutschsprachigen Raum. In seinem Weblog »Jobo72« behandelt er philosophische und theologische Fragen und bezieht engagiert Stellung zu den Themen Kirche, Medien und Politik. In seinem 2013 erschienen Buch »Das Gewissen« (Lepanto-Verlag, Euro 16,80) setzt er sich vor allem mit dem Gewissen im katholischen Glauben und den einschlägigen Debatten im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils auseinander. Schließlich wird die verfassungsrechtliche Dimension des Begriffs in Gestalt der Gewissensfreiheit des Bürgers und insbesondere des Mandatsträgers aufgezeigt. Aktuelle Fallbeispiele von konkreten Gewissensentscheidungen aus den Bereichen Lebensschutz und Politik ergänzen die Abhandlung.

lungen für die derzeitige Verwendung des Gewissensbegriffs in der katholischen Morallehre vorgenommen wurden.

2. *Gewissen zwischen Subjekt und Objekt*

2.1 **Gewissen**

Es gibt Begriffe, die oft verwendet werden, und dennoch weiß kaum jemand so Recht, was damit eigentlich gemeint ist. *Gewissen* gehört dazu. Der Gewissensbegriff ist kein leichter und vor allem kein unproblematischer. Dass er nicht leicht ist, liegt in seinem inflationären Gebrauch und seiner disparaten Verwendung begründet. Jemand arbeitet »gewissenhaft«, eine andere hat nach dem Verzehr eines Stücks Schwarzwälder Kirschtorte ein »schlechtes Gewissen«, ein Dritter beteuert, nach »bestem Wissen und Gewissen« gehandelt zu haben – und jeder meint mit Gewissen etwas ähnliches, doch nicht dasselbe. Dass der Gewissensbegriff nicht unproblematisch ist, liegt daran, dass er sich nicht vollständig erklären lässt. Reste des Gewissensvorbehalts, der Berufung auf das Gewissen, der Gewissensentscheidung bleiben stets im Verborgenen, im Raum vorreflexiver Gewissheit. Daraus entsteht in der Moraltheorie, die wie jede andere Theorie auf intersubjektive Rechtfertigung angewiesen ist, ein unangenehmes Begründungsvakuum. Was ist dieses Gewissen, von dem wir offenbar nur wenig wissen?

Um sich der Bedeutung eines Begriffs anzunähern, ist es zumeist hilfreich, sich zunächst die Geschichte des Wortes anzusehen. Die Etymologie ist umso mehr ein Fingerzeig, je vielschichtiger ein Konzept heute gebraucht wird. Es lassen sich so die Spuren zurückverfolgen zu den unterschiedlichen Verwendungskontexten, die den Begriff auf ihre spezifische Art mitgeprägt haben. Das gilt insbesondere auch für den Begriff *Gewissen*.

Das Wort »Gewissen« kommt vom althochdeutschen »giwizzani«, aus dem sich das mittelhochdeutsche Wort »gewizzen« entwickelte. »Giwizzani« ist eine Lehnübersetzung für den lateinischen Begriff »conscientia«; dieser wiederum ist eine Übersetzung des griechischen »syneidesis«. Das Wort »giwizzani« taucht um das Jahr 1000 in einer Glosse Notkers III. auf. Notker (Beiname *Teutonicus*, »der Deutsche«) war ein Benediktinermönch und gilt als einer der Väter der deutschen Sprache. In seinem Kommentar zu Psalm 69, Vers 20 (»Du kennst meine Schmach und meine Schande. Dir stehen meine Widersacher alle vor Augen.«) versucht er, das lateinische »conscientia« (»Bewusstsein«, »Gewissen«; wörtlich: »Mitwissen«, »Mitwisserschaft«) treffend ins Deutsche zu übertragen. Den Stamm »wizzani« nimmt Notker von »wizzan« (»wissen«), die Vorsilbe »gi-«, die später zu »ge-« wird, deutet einerseits darauf hin, dass es um die *Gesamtheit des Wissens* gehen soll (so wie »Gebirge« die Gesamtheit der Berge meint oder »Gewässer« die Gesamtheit all dessen, was Wasser führt), also ein allumfassendes Wissen im Sinne des »Bewusstseins« gemeint ist, andererseits scheint das Präfix auf eine *Intensivierung des Wissens* hinzuweisen, also darauf anzuspielen, dass das Wissen des Gewissens ein besonders sicheres, klares Wissen ist, ein im Grade gesteigertes, potenziertes Wissen, ein sehr genau

gewusstes Wissen (so wie »Gewitter« eine starke Form von Wetter ist und der »Gedanke« das Konzentrat des Denkens). Luther spricht in diesem Sinne davon, dass »wider das Gewissen zu handeln« nicht »sicher« sei, weil eben das Wissen des Gewissens ein besonders sicheres ist und uns das Gewissen selbst die Sicherheit gibt, richtig zu liegen.

Schon vom Wort her lässt sich der Grundkonflikt um das Gewissen als »Mit-Wissen« erkennen. Womit genau teilt man sein Wissen – mit einem autonomen, sich selbst bestimmenden Selbst (Subjektivismus) oder mit einer heteronomen Ordnung, die dem Selbst als Bestimmungsgröße vorgegeben ist (Objektivismus)? Gewissen als die *Gesamtheit* des Wissens deutet eher auf dieses, Gewissen als *Intensivierung* des Wissens eher auf jenes. Bereits im Wort »Gewissen« zeigt sich also die Brisanz der Auseinandersetzung um die Bedeutung des Begriffs.

2.2 Subjekt und Objekt

Im Gewissensgebrauch trifft die subjektive Perspektive des Individuums auf die objektive Normativität der Gemeinschaft. Während aus dem Blickwinkel des Subjekts Beliebiges erkannt wird und der Gewissensgebrauch damit in einen »So sehe ich das!«-Relativismus herabzusinken droht, der Authentizität und persönliches Wohlergehen zu den *alleinigen* Kriterien von Moral macht, kann die objektive Ordnung durch zu starke Verbindlichkeit jeden Spielraum eigener Verantwortungsübernahme zunichte machen. Wird der Gewissensgebrauch im Subjektivismus durch Relativität und fehlende Verbindlichkeit in Bezug auf die objektive Norm- und Wertordnung in seiner Unberechenbarkeit zur Gefahr für die Allgemeinheit, so wird er im Objektivismus vom Vorrang der Normativität im Keim erstickt. Polemisch gesagt: Das subjektivistisch formierte Gewissen ist zu allem fähig, das objektivistisch eingefasste Gewissen zu nichts zu gebrauchen. Auf der einen Seite steht also die Furcht vor Willkür und Anarchie, vor einem losgelösten Individuum, das die Fähigkeit verloren hat, sich überhaupt noch an allgemeine Werte und Normen zu binden, auf der anderen Seite der Vorwurf, das Gewissen werde in seiner Fähigkeit zur Kritik der Werte und Normen unterschätzt, gerade dadurch, dass man es zu sehr auf eben diese Werte und Normen festlegt. Auf der einen Seite scheint zu gelten: Wenn wir das Gewissen nicht mehr an objektiven Maßstäben messen, sondern dem Einzelnen überlassen, hat jeder die Chance, durch entsprechende Gewissensbildung ein »gutes Gewissen« zu bekommen, auf der anderen Seite scheinen die objektivistischen Forderungen das Gewissen zu überfrachten und zu lähmen.

Der Grundkonflikt zwischen Subjektivismus und Objektivismus bedarf eines Ausgleichs. Religion und Recht, Kirche und Staat suchen dabei nach Wegen, ausgehend von anthropologischen und ethischen Grundannahmen. Beide normativen Ordnungssysteme – der Staat und die Kirche –, deren Regelwerk einerseits das Gewissen bilden, andererseits aber nicht einschnüren soll, sind um einen Kompromiss bemüht: durch normative Vorgaben soll das Gewissen gebildet und durch die Bildung zu verantwortetem Gebrauch befähigt werden, was die Kritik von Normen einschließt. Die Katze droht sich hier in den Schwanz zu beißen: Was geschieht, wenn gerade die Bildungsgesetze des Gewissens selbst zum Gegenstand der gewissenhaften Normkritik

werden? Das wäre dann der erste Schritt in Richtung Subjektivismus. Was, wenn diese Bildungsgesetze den eigenständigen Gewissensgebrauch hemmen? Dann kippte die Waage zur anderen Seite, zum Objektivismus.

Gesucht ist also ein Rückbindungsmodus des Gewissens (auch »Information«, »Formung« oder »Bildung« genannt), der den Einzelnen befähigt, gegebene Normen kritisch zu reflektieren, der ihn jedoch soweit binden, dass er sich nicht gleich selbst zur einzig gültigen Norm macht. Dabei muss neben der Anerkennung der Bedingungen *Freiheit* und *Verantwortung* weiterhin sichergestellt sein, dass sich der Vernunftgebrauch der Wahrheitssuche verpflichtet weiß. Denn wer die *Wahrheit* als Zielgröße der praktischen Rationalität ablehnt, nimmt letztlich auch das Gewissen nicht ernst. Der Schlüssel für den Rückbindungsmodus liegt folglich in der Beziehung des Gewissens zur Wahrheit. Erst wer hier ebenfalls Subjektivität unterstellt (*meine* »Wahrheit«, *deine* »Wahrheit«), kommt aus der Falle der Unbestimmtheit, ja: Beliebigkeit nicht heraus. Wer aber davon ausgeht, dass es eine gemeinsame Quelle von Vernunft und Wahrheit gibt, die auch für das Gewissen gesorgt hat, nämlich *Gott*, hat den Grund einer Objektivierung gefunden, die jedoch nur durch das Subjekt wirksam wird (eben in Gestalt des Gewissensgebrauchs) und die damit von der Zustimmung des Subjekts abhängig bleibt. In der katholischen Morallehre, die den Schwerpunkt der Darstellung bildet, wird einerseits an der Wahrheit festgehalten, andererseits beachtet, dass der Einzelnen in seiner Freiheit nie *von außen* gezwungen werden kann. Aber eben *von innen* bzw. von einem »verinnerlichten Außen«, vom Gewissen, einem durch göttliche Norm informierten Gewissen. Im Glauben an den Gott der Bibel, der Gebote erlässt und zugleich qua Vernunft Teilhabe an der Einsicht in ihre Notwendigkeit gewährt, konvergieren Freiheit und Wahrheit und damit letztlich die subjektive menschliche Sittlichkeit und das objektive göttliche Gebot. Gewissen und Gesetz werden nicht als Gegensätze gedacht, sondern als Bezugsgrößen, die im *Naturrecht* eine gemeinsame Rechtfertigungsbasis haben. Dies ist die Grundannahme der katholischen Morallehre, die dem Gewissen seinen Wert zurückgibt, durch den Regress auf das Naturrecht, der die scheinbare Paradoxie von Freiheit und Rationalität auflöst: Nicht die wegfallende Bindung (Freiheit *von*), sondern die stützende Bindung an verinnerlichte Normen (Freiheit *zu*) stärkt das Gewissen und macht es zum Garanten vernünftiger Moralität. Das Zusammenspiel von autonomer (aber von Gott durchdrungener) Rationalität sowie heteronomer (aber in die menschliche Natur eingewobener) Normativität setzt freilich die ständige »Weiterbildung« des Gewissens voraus – ein sich selbst verstärkender Prozess in Richtung moralische Wahrheit. Das christliche Menschenbild, in dem diese »gebundene Freiheit« oder »Freiheit durch Bindung« eine zentrale Rolle spielt, und das katholische Naturrechtsverständnis nach Thomas von Aquin, in dem die Vernunft die tragende Säule ist, bilden das Fundament einer tragfähigen Brücke zwischen Subjekt und Objekt in einer Gewissenstheorie, die sich der moralischen Wahrheit verpflichtet weiß.

Das Gewissen ist also die Ausprägungsinstanz einer subjektiven Moralität, die genau dann nicht in Beliebigkeit fällt, wenn sie mit objektiven Normen korrespondiert, die der Mensch zuvor als unverzichtbare Basis seiner Gewissensbildung akzeptiert hat, und zwar aus Vernunftgründen, aus Einsicht in die Notwendigkeit, unabhängig

davon, wie sich ein derart gebildetes Gewissen nun »anfühlt«. Drei Dinge führen hingegen in die Irre: 1. das Leugnen der Bedingungen Freiheit und Verantwortung sowie die Reduktion der praktischen Rationalität auf einen bloßen »Instinkt«, wie sie im Szientismus vorzufinden ist, jener verweltanschaulichten, quasireligiösen »Wissenschaftskultur«, die dem säkularen Zugang zum Gewissen im Rücken steht; 2. die Überdehnung der subjektiven Aspekte und der Wegfall des Wahrheitsanspruchs, eine Gefahr, die vom modernen Liberalismus droht, d. h. von dessen moraltheoretischem Programm, dem ethischen Relativismus, und 3. die Überdehnung der objektiven Aspekte, wie sie in Ideologien wie dem Faschismus und Kommunismus bzw. in deren streng normorientiertem Denken, dem Rechtspositivismus, in Erscheinung tritt.

3. Naturrecht und Gewissen bei Thomas von Aquin

Das Gewissen erscheint bei Thomas als Wissenschaft von den Prinzipien, als sittliches Prinzipienwissen. Es ist damit die Klaviatur, auf der der kluge Mensch gut und richtig spielt. Das Klavier muss gestimmt sein, also: das Gewissen muss gebildet werden. Andererseits ist der Pianist nicht der Komponist. Die Idee: das Gute und das Gesetz – beides kommt von Gott – werden vom Menschen im Gewissen erkannt, einer von Gott gerade dafür eingerichteten Instanz in der menschlichen Seele.

Der Mensch neigt, so Thomas, von Natur aus zum Wahren, Guten und Schönen. Diese Geneigtheit kann man bilden, einige Fähigkeiten sind dafür die Voraussetzung. Sie ermöglichen den Gebrauch des Gewissens, das Thomas *synderesis* nennt. Gemeint ist die griechische *syneidesis*; der Unterschied ist kein inhaltlicher, er resultiert aus einem Flüchtigkeitsfehler, der einem Mönch beim handschriftlichen Kopieren unterlief.

Um zu verstehen, wie sich Thomas von Aquin die Wirkungsweise des Gewissens in der Seele des Menschen (d. h. in seinem Bewusstsein) dachte, müssen wir etwas weiter ausgreifen und jene Fähigkeiten, die sich um das Gewissen scharen, systematisch ergründen, also die menschlichen *Konstitutionen* Vernunft und Wille bzw. Freiheit, die Thomas' Naturrechtsverständnis bestimmen, sowie die Tugenden Weisheit und Klugheit als *Dispositionen* menschlicher Handlungen.

3.1 Vernunft und Wille. Konstitutionen des Handelns

Bei Thomas sind menschliche Handlungen von der Vernunft und vom Willen bestimmt. Leitmotive der rationalen und motivationalen Grundkonstitution zum Handeln (die Tatsache, *dass* der Mensch handelt) sind die Tugenden, also die Fähigkeit zum Erkennen des Wahren und des Guten als Dispositionen des Handelns (die Art und Weise, *wie* der Mensch handelt). Arbeiten Vernunft und Wille in tugendhaftem Sinne zusammen, ergeben sich Handlungen, die technisch gelungen und sittlich gut sind. Der Mensch tut dann das Richtige und er tut es richtig. Das zu trennen ist entscheidend, denn man kann auch das Falsche »richtig« machen (etwa, indem man als Berufskiller einen Mord begeht, ohne Spuren zu hinterlassen) oder das Richtige

»falsch« (man kennt das Problem der »guten Absicht« und der »hilflosen Helfer«). Aus den Fähigkeiten *Vernunft* und *Wille*, die jeder Mensch besitzt und den Tugenden *Weisheit* und *Klugheit*, die im einzelnen Menschen mal mehr, mal weniger stark ausgeprägt sind, ergeben sich bei Thomas die Handlungen, die entsprechend des jeweiligen Tugendeintrags mal mehr und mal weniger gelungen bzw. gut sind.

Die erste Grundkonstitution des Handelns, also die *praktische Vernunft*, ist bei Thomas ein Synonym für das Naturgesetz, das »erste Prinzip der menschlichen Akte«¹. Es ist für jeden Menschen – gleich, welche Kultur, Religion oder Gesellschaftsordnung ihn sonst noch prägen mag – die Handlungsgrundlage. Daran hat er sich zu halten, soweit er als Mensch seinem Sein entsprechen, man könnte sagen: soweit er als Mensch *menschlich* sein möchte. Mehr als ein halbes Jahrtausend bevor Kant seine Landsleute in Preußen auffordert, den Mut zu haben, ihren Verstand zu gebrauchen, erkennt Thomas die Notwendigkeit der Vernunft für die Lebensführung.

Das Naturgesetz hat gegenüber anderen Regeln einen Vorteil: Es ist für jeden Menschen ohne weiteres erkennbar. Man braucht es nicht studiert zu haben, so wie man Jura studiert haben muss, um eine Mietrechtssache oder einen Verwaltungsakt kompetent beurteilen zu können, ja, man *kann* es in diesem Sinne gar nicht studieren. Es ist uns gegeben, uns allen. Schon hier spüren wir den Hauch des Gewissens, erahnen den engen Zusammenhang von Naturrecht und Gewissen als gottgegeben und vom Menschen erkennbar, müssen uns aber noch einen Moment gedulden und uns zunächst mit dem Instrument der Erkenntnis, der Vernunft, beschäftigen, und uns dann auch der zweiten Grundkonstitution des Handelns, dem Willen, zuzuwenden, um in dieser Auffächerung die ganze Dimension des Gewissensbegriffs, wie er für die Katholische Kirche bis heute maßgebend ist, zu erkennen.

Zur praktischen Vernunft des Menschen stellt Thomas erstens heraus, dass sie als aktive, eigenverantwortliche Teilhabe des Menschen an der *absoluten Vernunft* Gottes gedacht werden muss. Drei Dinge fallen dabei auf: 1. die Gott-Mensch-Bindung bzw. die Abhängigkeit des Naturgesetzes vom göttlichen Gesetz, 2. die große Möglichkeit, die dem Menschen von Gott gegeben ist und 3. die noch viel größere Verantwortung des Menschen, von dieser Möglichkeit auch tatsächlich Gebrauch zu machen.

Zweitens betont Thomas, dass in der praktischen Vernunft (bzw. ihrem Gebrauch), also in der Achtung des Naturgesetzes (und damit des göttlichen Gesetzes), das individuelle Glück und das Gemeinwohl zusammenfallen. Der Gedanke, der uns oft kommt, nämlich dass der »Gute« am Ende der »Dumme« ist, dieser Gedanke ist Thomas so fremd wie er schon Aristoteles fremd war. Gut geht es dem, der gut handelt – in der Antike und bei Thomas eine Selbstverständlichkeit. Hier wird schon die negative Kraft deutlich, die das Gewissen entfalten kann (in Gestalt der berühmten berüchtigten »Gewissensbisse«). Denn es stellt sich die Frage: Kann der, der *bewusst* das Böse tut, *wirklich* glücklich werden?

Drittens betrachtet Thomas die praktische Vernunft als Instrument dafür, die wesensmäßige Aufgabe, die sich dem handelnden Menschen stellt, zu bewältigen, näm-

¹ Thomas von Aquin: Summa theologica, II–I, 90, 1.

lich dem Zweck (also dem seinsgemäßen, naturgesetzlichen, wirklich *menschlichen* Leben) nach Art der Umstände die jeweils passenden Mittel zuzuordnen. Das ist eine sehr komplexe Aufgabe, deren Schwierigkeit sich in einzelnen Fällen bis heute zeigt. Welche Mittel sind passend, um den Frieden zu wahren bzw. wieder herzustellen? Welche Mittel sind angebracht, den Lebensraum Erde zu schützen? Niemand wird bestreiten, dass es dem Menschen seiner Natur nach entspricht, in einer sicheren und sauberen (Um-)Welt zu leben, doch welche Mittel erfüllen den Zweck? Und: Heiligt der Zweck die Mittel? Zudem haben wir – im Rahmen der göttlichen Vorsehung – die Möglichkeit, persönliche und gemeinschaftliche Ziele zu bestimmen. Gott ist zwar das höchste Gut und letzte Ziel, doch der Weg ins Heil ist lang und lässt sich mit der Festlegung von Zwischenzielen besser bewältigen. Dass man sich dabei auch vom letzten Ziel entfernen kann und sich manches Mal im Kreis dreht als sich dem letzten Ziel zu nähern, dürfte klar sein, sowohl für den einzelnen Menschen als auch die ganze Menschheit.

Dass Menschen sich überhaupt selbst Ziele stecken können, ist Ausdruck ihrer Freiheit. Das führt uns zur zweiten Grundkonstitution des Handelns: dem *Willen*. Auch beim Willen sieht Thomas die Vernunft am Werk, denn: »Wille ist die *rationalle* Motivation«². Das bedeutet, dass es auch nicht-rationale, unvernünftige Motive des Handelns geben kann, nach denen man aber *eigentlich* nicht handeln *will*. Diese gehören dem körperlichen, sinnlichen, biologischen, in gewisser Hinsicht animalischen Bereich der menschlichen Natur an: Triebe, Instinkte, Impulse, Aggressionen. Durch Wahrnehmung (Sinne) und Vorstellungskraft (Phantasie) gelangen sie ins Denken und können dort die Vernunft untergraben.

Zum Willen gehört die Freiheit, denn der Wille – im Sinne der *rationalen* Motivation – ist frei. Für Thomas gehören Vernunft, Freiheit und Wille zusammen. Weil das so ist, kann der Wille des Subjekts aber in einem Punkt nicht frei sein: In dem nämlich, was die Vernunft qua Naturgesetz allen Menschen gleichermaßen gebietet – das Streben nach dem Guten und dem Glück. Frei ist der Mensch nur in der inhaltlichen Ausgestaltung dieses Strebens, nicht aber darin, das Gute und das Glück *überhaupt* zu wollen.

3.2 Tugend der Weisheit und Klugheit. Dispositionen des Handelns

Kommen wir zu den Dispositionen des Handelns, den Tugenden. Sie leiten uns an, das Beste aus den Bedingungen unserer Existenz zu machen. Dass wir vernünftig, frei und motiviert sind, ist notwendig zum guten und richtigen Handeln, aber es reicht nicht hin. Es braucht eine Umsetzungspraxis. Tugend aller Tugenden ist dabei das Gewissen. Die Annäherung des Menschen an den Ratschluss seines Gewissens sieht Thomas auf zwei Ebenen vollzogen: auf der Ebene der Weisheit (*sapientia*) und auf der Ebene der Klugheit (*prudencia*). Die Weisheit ist als allgemeine Erkenntnisdisposition von prinzipieller Art: Zurückgehend auf die »ersten Gründe« werden mit ihrer Hilfe »letzte Ziele« des Handelns identifiziert. Klugheit ist die Fähigkeit, in ge-

² Thomas von Aquin: Summa theologica, II-I, 8, 1.

gebener Situation sein Verhalten so auszurichten, dass die aus der Weisheit gewonnene Grundtendenz eingedenk der Besonderheiten der Situation nicht aus dem Blick gerät. Anders gesagt: Das Ziel der moralischen Kompetenz ist die »Erreichung des vernünftigen Optimums«³ aus der Orientierung heraus, die seine Weisheit dem Menschen gibt. Doch das »vernünftige Optimum« kann nur dann tatsächlich erreicht werden, wenn auch die zielführenden Mittel optimal eingesetzt werden – dafür sorgt die Klugheit.

3.3 Der Akt vor dem Akt

In beiden Fällen ist das Gewissen bei Thomas ein Akt der Kognition, also etwas, das man aus dem Grundlagenwissen (Weisheit) oder dem Ableitungswissen (Klugheit) gewinnen kann, eine *Gewissheit* als das Wissen darum, ob eine Handlung moralisch richtig oder falsch ist. Das Gewissen arbeitet analytisch, nach »Art der methodischen Untersuchung«⁴ Dabei ist eine Prämisse der methodischen Untersuchung die allgemeingültige Zielvorgabe (gewonnen aus Weisheit), die zweite Prämisse ist die konkrete räumlich-zeitliche Situation (deren Berücksichtigung Klugheit verlangt).

Das Problem ist nun, dass zu den kognitiven Voraussetzungen einer Handlung, die sich im Gewissen mit Blick auf die Mittel und Ziele zu einer Haltung bezüglich dieser Handlung verfestigen, auch noch motivationale Elemente hinzutreten, die durchaus störend wirken können: Ob man so handelt, wie man nach der gewissenhaften Analyse handeln sollte, hängt eben davon ab, ob man auch so handeln *will*. Hier kommt wieder die Freiheit ins Spiel, diesmal ambivalent: als Freiheit zum Handeln nach Gewissensbefund, aber auch als Störfaktor. Wie dem auch sei: Die Zustimmung des Willens ist unbedingt erforderlich, damit es überhaupt zur Handlung kommt. Dabei bleibt der Wille – wie wir sahen – an die Vernunft gebunden. Eine *grundsätzliche* Neuausrichtung qua Wille *gegen* Weisheit und Klugheit, also *gegen* das Gewissen, steht dem Mensch *seiner Natur nach* nicht zu. Wenn der Mensch das, was ihm sein Gewissen zu tun aufnötigt, durch trotzig Willensverweigerung ins Gegenteil verkehrt, handelt er – streng genommen – gar nicht *menschlich*.

3.4 Zwischenfazit

Nach Thomas entsteht die Moral durch die Gleichzeitigkeit der Einsicht in das Gute des Gesetzes Gottes und in die Notwendigkeit seiner Befolgung. Beides wird vom Instrument der Teilhabevernunft gewährleistet. Zwar soll man das Gute, das Gott gebietet, nicht tun, weil es Gott gebietet, sondern weil es gut ist, doch da Gott, der seinem Wesen nach Güte ist, nur Gutes gebietet, ist das kein Widerspruch. Thomas bringt in seiner Ethik aber nicht nur das Gute und das göttliche Gesetz zusammen (im übrigen sorgt er so für eine elegante Lösung des antiken »Euthyphron-Paradoxons«, in dem die Treue zum göttlichen Gebot und die Einsicht in das Gute gegen-

³ Thomas von Aquin: Summa theologica, II-II, 47, 8.

⁴ Thomas von Aquin: De veritate 17, 3.

einander ausgespielt werden), sondern er versöhnt auch das Gute und das Glück, im Rückgriff auf Aristoteles' eudaimonistische Moraltheorie; erst Kant sollte diese Sicht, nach der gutes Handeln und gelungenes, glückliches Leben aufeinander verwiesen sind, ja, untrennbar zusammen gehören, zurückweisen und um den Begriff der Pflicht eine Ethik arrangieren, bei der das Gute und das Glück auseinanderfallen.

Thomas' stringente Gewissenstheorie auf dem Boden des Naturrechts kann als echtes Werk *christlicher Philosophie* gelten, weil hier Gott als Urheber der Moral vorgestellt wird, ohne dass dabei eine Moral ohne Glauben an Gott unmöglich gemacht würde. Der Mensch ist weder rein funktionalistisch auf den Glauben angewiesen (wie das bei Kant der Fall ist), noch schließt das Naturrecht nicht-glaubende Menschen aus der moraltheoretischen Betrachtung aus (das wäre im Rahmen der strikten Gebotsorientierung nach Augustinus der Fall). In Thomas' Ethik gibt es zwar keine Moral ohne Gott, aber sehr wohl eine Moral ohne Glauben.

Das Zusammenwirken von Gott und Mensch in der erkennenden Vernunft kann als Orientierung gelten, wenn wir in der Ethik ernsthaft über das Gewissen sprechen. Billiger ist der Begriff nicht zu haben, wenn er in der philosophischen Moraltheorie eine Rolle spielen will und nicht nur als psychologisches oder theologisches Platzhalterkonzept fungieren soll. In dem Moment jedoch, wo aus dem fein austarierten System der Abstimmung von Gott und Mensch über die geteilte Vernunft und das ins Gewissen eingestiftete Naturgesetz, dem sich alle Menschen *als Menschen* zu beugen haben, der konstituierende Faktor, also die Gott-Mensch-Bindung, aufgeknüpft und die Vernunft autonomisiert wird, gerät alles ins Wanken und das Naturrecht verliert seine innere Stabilität und zudem die Fähigkeit, Grundlage einer konsistenten Gewissenstheorie zu sein.

4. Die Auflösung des Naturrechts im Protestantismus

Leider haben die Jahrhunderte nach Thomas von Aquin daran mitgewirkt, dass genau dies eintrat, weil die Ingredienzien des Naturrechts – Vernunft und Freiheit – als autonomisierte und damit letztlich rein subjektive Praxis des Menschen missverstanden, d. h. ganz in seine Hände gelegt und damit zwar nicht konzeptionell, jedoch funktionell überdehnt wurden. Insbesondere nach der Reformation setzte die Auflösung des Naturrechts ein. Der Protestantismus löst die Vernunft aus ihrer natürlichen Vorprägung heraus, setzt also die menschliche ratio auf »Neustart«. Das ist nach Meinung seiner Vertreter nötig, da die Schöpfung durch den Sündenfall komplett korrumpiert wurde (Augustinus). Die protestantischen Naturrechtstheoretiker trauen andererseits einer *autonomen* Vernunft (noch) nicht (diese Idee setzt sich erst Ende des 18. Jahrhunderts mit Kant durch) und stellen der Vernunft daher das regulative göttliche Gebot gegenüber. Das Problem ist dabei aber, dass diese beiden Dinge nichts mehr miteinander zu tun haben: menschliche Vernunft und göttliches Gebot sind getrennte Sphären. Bei Thomas waren Vernunft und Gebot hingegen noch aufeinander verwiesen: Das Gebot kommt aus der Vernunft und wird mit dieser Vernunft erkannt. Gott und Mensch teilen beides, Gebot und Vernunft. Nun aber, bei den

Protestanten, sind Gott und Mensch getrennt und die Beziehung geschieht autoritativ, per Anordnung. Dafür ist ihrer Ansicht nach das explizierte Gesetz Gottes da. Es hat einen echten Mehrwert, während es bei Thomas nur einen Erinnerungswert besitzt: Es bündelt, verstetigt, schafft Übersicht und ruft wach, was schon qua natura humana in uns ist. Bei den Protestanten ist der Mensch auf Hilfe von außen angewiesen, bei Thomas kommt diese Hilfe von innen, aus der menschlichen Natur selbst, die nach Meinung der Protestanten durch und durch verdorben ist und daher zu nichts mehr zu gebrauchen.

Um die Differenz etwas genauer herauszuarbeiten, benutze ich Eberhard Schockenhoffs Analyse *Naturrecht im Übergang. Der Wandel der »lex naturalis“-Lehre zwischen Thomas und Hugo Grotius.*⁵ Im Wesentlichen ergeben sich danach sieben Unterschiede.

1. Die »apriorische Vernunft Einsicht in das Gerechte« (Scholastik) wird durch ein »praktisches Erkenntnisvermögen« (Moderne) abgelöst.⁶ Um den Naturrechtsgedanken zu fundieren, müsste – so die Idee des modernen Vernunftnaturrechts – ein Grund gefunden werden, der existiert, ohne dass Gott *notwendig* zu existieren braucht.

Die Idee der modernen Naturrechtstheorie ist es nun gerade, diese Letztbegründungsinstanz in einer anthropogenen »natürlichen Vernunft« zu suchen, die auch dann ihre Aufgabe erfüllen kann, wenn es keinen Gott *gäbe* (Grotius). Den Ansatz der »gedanklichen Einklammerung Gottes« findet man bereits in der Barockscholastik (etwa bei Vázquez und Suárez), neu ist im modernen Naturrecht jedoch die »politisch-öffentliche Zielsetzung« des *etsi Deus non daretur*.⁷ Zugleich jedoch scheinen ihre vornehmlich protestantisch-pietistischen Vertreter (neben Grotius vor allem Johannes Althusius, Samuel von Pufendorf, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Thomasius und Christian Wolff) Angst vor der eigenen Courage gehabt zu haben, was angesichts des negativen Menschenbilds und der Naturskepsis im Ausgang des für diese konfessionelle Richtung prägenden Augustinismus' nicht wundert. Denn neben der autonomen Vernunft des Menschen gilt ihnen das Gebot Gottes nach wie vor (oder vielmehr: stärker denn je) als Recht schaffend und absolut verbindlich.

2. Doch was sind die Folgen dieser Umformung der Einheit von Vernunft und Gebot (so bei Thomas) zu einer Zweiheit, die wieder geeint werden will? Fest steht zunächst – sowohl für Thomas als auch für die modernen Naturrechtler –, dass die natürliche Vernunft allen Menschen zu eigen ist. Für die neuzeitliche Naturrechtstheorie ermöglicht sie daher einen gemeinsamen Rechtsfindungsprozess, der Recht und Gesetz *kommunikativ* und *argumentativ* generiert und so Vernunft und Recht wieder zusammenführt. Grotius weist von daher der »Vernunftgemäßheit des von Natur aus Rechten« keinen festen Platz in einer *ordinatio rationis* zu, aus der die moralischen, sittlichen und rechtlichen Normen hervorgehen, sondern überträgt der menschlichen

⁵ Erschienen in der Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio*, Jg. 39 (2010), März/April-Ausgabe zum Themenschwerpunkt »Naturrecht«, S. 150–166.

⁶ Schockenhoff 2010, 157.

⁷ Schockenhoff 2010, 152.

Urteilkraft die Aufgabe, »die rechten Umstände einer Handlung und ihre angemessene Wesensstruktur zu erkennen«⁸. An die Stelle des »Unmittelbaren« tritt das »Prozedurale«.

3. Die prinzipielle Schwäche des modernen Vernunftnaturrechts ist die »innere Auflösung der naturrechtlichen Denkform«⁹ (gemeint ist der Ansatz des Aquinaten), eine Dynamik, die von zwei Richtungen angetrieben wird: Zum einen führt der erkenntnistheoretisch aufkommende *Empirismus* in der Naturrechtsdebatte zu einer stärkeren Berücksichtigung der situativen Gegebenheiten und der historischen Umstände, welche die Sicht auf die *natura humana* verändert: das *dictamen rationis*, das bei Thomas aus der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Vernunft erwächst, wird bereits bei Grotius zu einem empiristischen Denkmodell. Das Gute und Gerechte ist nicht mehr das, was gut und gerecht ist, sondern das, was *erfahrungsgemäß* gut und gerecht ist. Ergänzt wird diese methodologische Neuerung durch den Anspruch der Philosophie, einer exakten Wissenschaft zu genügen und dies durch Orientierung an der Mathematik zu erreichen. Zum anderen gibt es eine Veränderung im Verhältnis von Güte und Gerechtigkeit. Das Gute und Gerechte findet bei Thomas noch im göttlichen Gebot seinen Ausdruck, *weil* es gut und gerecht ist; es ist nicht gut und gerecht, *weil* es geboten ist. Es ist zudem als gut und gerecht vom Menschen unmittelbar zu erkennen, nämlich aus der Vernunft, die teilhat an der göttlichen Vernunft. *Erkennen* (Mensch) und *Gebieten* (Gott) stimmen überein, ausgehend von der geteilten Vernunft, die beides ermöglicht: die Erkenntnis und das Gebot, das dann für die qua Vernunft zur Einsicht befähigte *natura humana* bloßen Erinnerungs- und in einzelnen Fragen auch Ergänzungswert hat; moralisch und rechtlich konstitutiv ist jedoch die Vernunft. Gott fügt nach Thomas zur *lex naturalis* nur »paucissima« hinzu.¹⁰ Demgegenüber stellen – nachdem noch Grotius mit dem Verweis auf den doppelten Geltungsgrund des Naturrechts (menschliche Vernunft als Urteilsvermögen und göttlicher Wille als deren Bestätigung; schließlich schuf Gott den Menschen als vernünftig) nach einem Ausgleich suchte¹¹ – v. a. Pufendorf und Thomasius durch die pietistische Betonung des göttlichen Willens die Vernunft als unmittelbare Moral- und Rechtsquelle in Frage, da moralische und rechtliche Urteile erst dann gelten sollen, wenn diese auch als Willensdekrete Gottes betrachtet werden können.¹² Damit wird für den Vernunftgebrauch des Menschen der Konnex zum Garanten einer unhintergehbaren Vernunft, also zu Gott, endgültig aufgelöst: Nicht mehr Vernunft *durch* Gott (Scholastik), sondern Vernunft *und* Gott (Moderne). Aus Kongruenz wird Konkurrenz. Naturrechtliches Argumentieren ist nicht mehr rückgebunden an Gott, da die *lex naturalis* von der *lex aeterna* getrennt gedacht wird bzw. letztere zunehmend keine Rolle mehr spielt.

⁸ Schockenhoff 2010, 151.

⁹ Schockenhoff 2010, 162.

¹⁰ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I–II 107, 4.

¹¹ Schockenhoff 2010, 153 f.

¹² Schockenhoff 2010, 163.

4. Schockenhoff weist darauf hin, dass man angesichts dessen beim modernen Naturrecht nur insoweit von *Vernunftrecht* sprechen kann, als damit die »instrumentelle Vernunft« des Menschen gemeint ist,¹³ die ihre Bindung an die göttliche Vernunft aufkündigt. Vor diesem Hintergrund kann die Einlassung der *Encyclopédie* (»Wer nicht vernünftig denken will, verzichtet darauf, Mensch zu sein, und muß deshalb als entartetes Wesen behandelt werden.«) in letzter Konsequenz als Kritik an den Menschen aufgefasst werden, die an der Gottverbundenheit ihrer Vernunft festhalten.

5. Dieses emanzipatorische Moment verkehrt sich bald in Unsicherheit über jene zentralen Moral- und Rechtsbegriffe, die bei Thomas noch intrinsische Bestandteile des Denkmodells bilden, da sie von Gott ausgingen und in Gott ontologisiert waren: das Gute und das Gerechte. Der Sein-Sollens-Fehlschluss kann daher als Argument gegen das Naturrecht nur dann verfangen, wenn diese Ontologisierung unberücksichtigt bleibt. Bei Thomas steht nicht eine isolierte menschliche Natur für das Gute und Gerechte Pate, sondern Gott, der das Gute und Gerechte *ist*, und an dem der Mensch qua Vernunft Anteil hat. Wenn die menschliche Vernunft daran keinen Anteil mehr hat, bleibt nach dem Wegfall der Denkfiguren und Begrifflichkeiten des pietistischen Glaubens (»Wille Gottes«) kein Grund mehr für eine verbindliche Bestimmung des Guten und Gerechten.

6. Das eigentliche Vernunftnaturrecht ist also bei Thomas zu finden, wo auch der Wille rational durchwebt ist. Das moderne »Vernunftnaturrecht« basiert dagegen explizit auf einem konstitutiven *Willen des Gesetzgebers*, der dann im Zuge der Säkularisierung von Gott (Naturrecht) auf den Staat (positives Recht) übertragen wird. Das moderne »Vernunftnaturrecht« bereitet mit seinem »theonomen Moralpositivismus«¹⁴ also gerade durch die explizite Bezugnahme auf den Willen Gottes dem anthropogenen Rechtspositivismus den Boden, der die menschliche Konvention als *non plus ultra* des Rechts betrachtet, weil schon der Wille Gottes *konventionalistisch* aufgefasst wird.

Schockenhoff zeigt, wie Pufendorf und Thomasius den Ansatz Thomas von Aquins auf den Kopf stellen: Ihr »Naturrecht erscheint so nicht mehr als reale Teilhabe an der *lex aeterna*, sondern als ein Ensemble kontingenter göttlicher Willensakte, mit der Folge, dass die von Gott befohlenen oder verbotenen Handlungen keine intrinsische moralische Qualität mehr aufweisen. Sie sind nicht mehr deshalb gut oder schlecht, weil sie mit den naturgemäßen Strebenzielen des Menschen übereinstimmen und die praktische Vernunft ihre Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung mit der Wesensnatur des Menschen erkennt, sondern weil sie von Gott befohlen oder untersagt sind.«¹⁵

7. Ist dann erst Gott durch Staat bzw. der Wille Gottes durch den Willen des Souveräns substituiert, führt das moderne Naturrecht mit dieser Denkfigur einer direkt durchgreifenden *göttlichen* Konvention unmittelbar zur Etablierung des Konventionalismus und damit eines Rechtssystems, in dem die menschliche Konvention in-

¹³ Schockenhoff 2010, 163.

¹⁴ Schockenhoff 2010, 154.

¹⁵ Schockenhoff 2010, 163.

haltsunabhängig gelten soll, soweit sie eben eine Konvention ist – das ist die Idee des Rechtspositivismus' bei Hans Kelsen.¹⁶

Was folgt daraus? 1. Das Ende des Naturrechts. Es kann zwar an einem derart »entgöttlichten« (also selbstsäkularisierten, gleichwohl ursprünglich nicht »gottlosen«) Naturrecht weitergearbeitet werden, doch ist dieses ohne Fundament und ohne Sinn, da es sich *wesentlich* nicht mehr vom Rechtspositivismus unterscheidet, weil er sich schon im Ansatz nicht genügend abhob, sondern nur auf die Instanz der Willensbekundung setzte, die ursprünglich dem Menschen entzogen war (Gott), aber dann vom Menschen selbst gebildet wird (Staat) und weiter in munterem Wechselspiel geschwächt werden kann (Volk, Parlament, Expertengremium). 2. Das Ende der Vernunft. Denn letztlich wird über den Empirismus und die instrumentelle Vernunft, die als methodologisches Forschungsprinzip und als Voraussetzung einer Durchdringung des Besonderen für die aufstrebenden Naturwissenschaften konstitutiv waren, nicht nur die Bindung des Menschen an Gott hinterfragt, sondern auch die Vernunft in ihrer Bedeutung depotenziert: Sie ist nicht mehr Garant unmittelbarer Erkenntnis des naturrechtlich Gebotenen, des Guten und des Gerechten, sondern nur noch Werkzeug eines Verständigungsprozesses über nunmehr in ihrer Geltung offene Moral- und Rechtskonzepte. Wenn die Anwendung der instrumentellen Vernunft systematisch korrumpiert ist – wie dies in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts der Fall war – fällt sie als Grundlage eines Naturrechts aus, soweit dieses in echter Opposition zum positiven (Un-)Recht stehen soll. 3. Das Ende des Gewissens. Dieses ist nämlich – um nicht in Beliebigkeit zu fallen – auf das Naturrecht als normative Orientierung angewiesen, und auf das vernünftige Subjekt, das seine Einsichten jedoch nicht absolut setzt, sondern in der göttlichen Rationalität gegründet weiß und daher seine Freiheit im Modus willentlicher Bindung an Gott erfährt.

5. *Naturrecht und Gewissen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*

5.1 Rückbesinnung auf das Naturrecht

Damit müsste eine ernsthafte Rückbesinnung auf die Naturrechtstradition das moderne Naturrecht überschlagen und auf Thomas von Aquin zurückgehen. Tatsächlich erlebte das längst überwunden geglaubte Naturrecht als Reaktion auf die Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus nach dem Zweiten Weltkrieg eine Renaissance, v. a. in der neothomistischen Soziallehre der katholischen Philosophie, vermittelt etwa durch die Arbeiten des französischen Neuscholastikers Jacques Maritain, der die

¹⁶ Bereits Kant trennt die Sphären von Moral und Recht, doch erst mit Hegel kommt der Rechtspositivismus verstärkt auf, der in Kelsens Gedanken des »reinen Gesetzes« mündet, für dessen Bestand allein das formal korrekte Zustandekommen im rechtsstaatlichen Legislationsverfahren entscheidend ist, ausgeführt in seinem epochalen Hauptwerk *Reine Rechtslehre* (1934). Kelsen betont darin die Autonomie des Rechts und sieht dieses Ideal im neutralen Gesetzesstaat verwirklicht, in dem Rechtssicherheit ohne politische Einflussnahme, d. h. ohne außerlegislativen Normativismus verwirklicht ist. Ein solcher Gedanke konnte sich wohl nur noch *Anfang* der 1930er Jahre entfalten.

thomistische Naturrechtskonzeption (suarezianischer Prägung) aufgenommen und zeitgemäß weiterentwickelt hat.¹⁷

Auch wenn die modernen Staatsverfassungen scheinbar eine positivierte Variante grundlegender Rechte bieten, an denen sich das positive Recht zu messen hat (so wie das deutsche Grundgesetz sich ausdrücklich auf überpositive Begriffe wie die »Würde des Menschen« bezieht), bleibt das Kernproblem der Naturrechtsthematik, die Letztbegründung der Verbindlichkeit des Rechts, auch im modernen Rechtsdenken und der zeitgenössischen Sozialphilosophie bestehen und wird mit der Erneuerung des Gesellschaftsvertrags (Rawls) zu erfassen versucht oder soll im prozeduralen Gerechtigkeitsverständnis der Transzendental- (Apel) bzw. Universalpragmatik (Habermas) aufgelöst werden. Doch vor allem in der Auseinandersetzung mit den menschenverachtenden totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts hat sich die Bedeutung eines Naturrechts gezeigt, das von einer unhintergehbaren, gleichwohl dem Menschen zugänglichen göttlichen Vernunft garantiert wird: Es ist zu riskant, sich allein auf menschliche Konventionen und die instrumentelle Vernunft zu verlassen. Wir brauchen das Naturrecht als *echtes* Vernunftrecht und wir brauchen ein Gewissen, das sich davon informieren lässt.

5.2 Der Konzilskompromiss

Die katholische Morallehre denkt das Gewissen nicht vom Menschen, sondern von Gott her. Zugleich erkennt sie dessen Wirksamkeit im Menschen. Sie sucht dazu im Anschluss an Thomas von Aquin den Ausgleich zwischen hetero- bzw. theonomen (Gebot und Gnade Gottes) mit autonomen Elementen (Wille und Freiheit des Menschen). Zusammengehalten werden diese Elemente von der zwischen Gott und Mensch geteilten Vernunft als praktischer Rationalität des Handelns, welche Einsicht in die Wahrheit gewährt. Diese Idee verlangt ein kluges Abwägen subjektivistischer und objektivistischer Argumente. Eine solche Abwägungsbemühung wird gerade auch in den Konzilstexten über das Gewissen spürbar, die schon ihrem Selbstverständnis nach (nämlich als *konziliar*) den Ausgleich der Positionen suchen.

Das Konzil suchte nach einem Kompromiss zwischen der christlichen Gebots-treue (heteronomistischer Objektivismus), wie sie seit Augustinus zentral ist und im protestantischen Pietismus größte Bedeutung erhält, mit Auswirkungen auf das Naturrecht, das substanziell ausgehöhlt wird, und einer säkularistischen Selbstgesetzgebung (autonomistischer Subjektivismus), die den Menschen und sein Gewissen von jeder objektiven Bildungsinstanz entpflichtet, indem die Vernunft als selbstgenerierend und -regulierend gedacht wird und sich an keiner objektiven Wertsphäre auszurichten braucht, zumal diese ja angeblich gar nicht existiert (an diesem Punkt wird dann selbst Kants funktionalistischer Gottesbegriff aufgegeben, an den man sich erst wieder nach dem Zweiten Weltkrieg erinnert, um ihn in die Präambel des Grundgesetzes zu integrieren – als ein typisches Beispiel für einen Gottesbegriff der »Idee ohne Beziehung«, als »religionsunabhängiger Bezug zum Numinosen«).

¹⁷ Besonders in *Man and the State* (1951).

Die Dichotomie von einerseits Unverbindlichkeit, die zur Beliebigkeit neigt, und andererseits Verbindlichkeit, die zum Zwang wird, versucht die katholische Morallehre mit Thomas (und durchaus auch mit einem wohlverstandenen Kant) zu überwinden: Das Subjekt ist auf das Objekt verwiesen (bei Thomas: Gott, bei Kant: das Moralgesetz), denn erst das Objekt befähigt das Subjekt zu Freiheit und Vernunftgebrauch. Das ist die grundsätzliche Idee der katholischen Morallehre: Das Subjekt Mensch ist gerade in der Bindung an Gott und an die von Gott gestiftete Vernunft, an der er Teil hat, frei. Er braucht für diese Freiheit jene Bindung. Es ist eine Freiheit in Gott – nur in Gott. Die Beziehung zwischen Gott (bzw. göttlichem Gebot) und Mensch (bzw. menschlichem Gewissen) ist keine gespannte, sondern eine vitale, eine, die dem Gläubigen Kraft gibt für ein gelingendes Leben.

Das Gewissen hat in der Morallehre der Katholischen Kirche eine große Bedeutung. Das zeigt die Tatsache, dass das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff intensiv und kontrovers verhandelt hat. Schließlich bekamen die Konzilstexte, die das Gewissen thematisieren (namentlich *Lumen Gentium* und *Gaudium et spes*), den theologisch verbindlichen Rang einer »Konstitution«. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die eine Synthese der gegensätzlichen Positionen darstellt, findet sich eine interessante Bestimmung des Gewissens: »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 aufruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wir. Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird«¹⁸.

Diese Definition umfasst alles, was es braucht, um die katholische Auffassung vom Gewissen zu verstehen. Es erscheint in ihr eine Haltung, die sich durch ein großes abwägendes »Einerseits-Andererseits« charakterisieren lässt, das bis an die Schmerzgrenze der Selbstverständigung einer Religionsgemeinschaft geht: Einerseits geht es beim Gewissen nicht um den konkret praktizierten religiösen Glauben, andererseits kommt das Gewissen ohne die Wahrheit, die allein in Gott ist, nicht aus. Gerichtet wird der Mensch also nicht danach, ob er katholisch ist, sondern danach, ob er seinem Gewissen folgte und damit seiner Würde gemäß gelebt hat. Der Mensch bleibt jedoch aufgefordert, »nach dem Wahren und Guten zu suchen« (also: nach Gott), um nicht aus Unkenntnis mit und durch den Gebrauch des Gewissens moralisch zu *irren*. Bei dieser Suche wiederum hilft ihm die Kirche, deren Hilfe abzuweisen eine Unterlassung darstellt, die den daraufhin unvermeidlichen Irrtum *nicht* rechtfertigt. Wer also vor dem Richter bestehen will, tut gut daran, der katholischen Morallehre zu folgen – ob er katholisch ist oder nicht. Denn nur sie orientiert

¹⁸ *Gaudium et spes*, Nr. 16.

sicher und direkt auf die Wahrheit hin und führt ohne Umwege zum Heil. Mit dieser lebendigen Beziehung von Religionsgemeinschaft und persönlichem Glauben, die sich in einer unauflösbaren Verbindung von Gott und Gewissen konstituiert, gelingt dem Konzil etwas, das man wohl mit einigem Recht »Quadratur des Kreises« nennen kann. Dem Menschen bleibt Raum, den die Kirche eingedenk der Pläne des Architekten und der Lage des ganzen Gebäudes bemessen hat. Wenn sich der Mensch mal in der Tür irrt, um Räume zu öffnen, die ihm nicht zugedacht sind, dann nicht, weil der Plan missverständlich oder gar fehlerhaft wäre, sondern weil der Mensch sich nicht genügend bemüht hat, ihn zu lesen und zu verstehen und auch, weil er die Erläuterungen und Deutungshilfen der Kirche übersah, die als langjährige Hausverwalterin über besondere Erfahrungen und Kenntnisse im Zusammenhang mit dem Gebäude verfügt.

5.3 Der Kompromiss und die Folgen

Was bedeutet das für den Gewissensbegriff innerhalb der katholischen Morallehre in Gegenwart und Zukunft? Der konziliare Prozess des Vaticanum II, der sich (aus meiner Sicht erfolgreich) um eine Kompromissformel zwischen der objektivistischen und subjektivistischen Gewissenstheorie bemüht hat, und die Verarbeitung des Themas in einschlägigen lehramtlichen Verlautbarungen¹⁹ sowie in der katholischen Moraltheologie der Jahrzehnte nach dem Konzil zeigen grundsätzlich eine größere Offenheit für die Subjektperspektive,²⁰ bei gleichzeitiger Ermahnung zur Achtung vor der objektiven Wahrheit,²¹ auf die zu deuten ein Anspruch der katholischen Moral ist und bleibt.

Am weitesten in Richtung Subjektivismus geht sicherlich die Position zum Gewissen der Deutschen Bischofskonferenz in der *Königsteiner Erklärung* (1968), die als Reaktion auf den eher objektivistischen Tenor der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) Papst Pauls VI. verfasst wurde. Doch auch in der *Königsteiner Erklärung* wird die Abweichung von der Norm nicht dem Gewissen *an sich*, sondern dem *vor Gott verantworteten* Gewissen ermöglicht: »Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muss sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann«²². Ausdrücklich aufgegriffen wird das Zweite Vatikanische Konzil mit der Forderung nach sorgfältiger Prüfung der Gewissensentscheidung an der Moral der Katholischen Kirche, die nichts anderes ist als die von Christus selbst berufene »Lehrerin der Wahrheit«: »Bei ihrer Wissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen

¹⁹ Etwa *Redemptor hominis* (1979), *Veritatis Splendor* (1993) und *Evangelium vitae* (1995).

²⁰ Hier sei wiederum auf Eberhard Schockenhoff verwiesen, der in *Das unstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung* (Mainz 1990) eine knappe, gut lesbare Zusammenschau des Diskussionsstands bietet.

²¹ Vgl. dazu Andreas Laun: *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*. Innsbruck/Wien 1984.

²² Königsteiner Erklärung, Nr. 3.

Christi ist die Katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen²³. Allerdings soll dadurch die »Bildung eines selbständigen Gewissens« keinen »Schaden nehmen«²⁴. Einerseits gestattet die *Königsteiner Erklärung* die selbständige Gewissensbildung zur sorgfältigen Prüfung von Normen (auch *kirchlicher* Normen), deren Geltungsanspruch sich niemals auf ihre *kritiklose* Befolgung erstrecken kann, andererseits verlangt sie die sorgfältige Prüfung des Gewissensvorbehalts *an der Lehre der Kirche*, bevor daraus eine Gewissensentscheidung wird. Klar ist damit, dass die Normkritik nicht zur Normgenese übersteigert werden darf.²⁵ Die *Königsteiner Erklärung* mag also ein Zugeständnis an das Subjekt sein, einen subjektivistischen Freibrief zur Bestimmung einer »eigenen Wahrheit« kann sie nicht ausstellen.²⁶

Die grundlegenden Veränderungen gegenüber dem starren Objektivismus des 19. Jahrhunderts sind im Ergebnis keine Revolution, für die es ein Konzil gebraucht hätte, sondern vielmehr eine Rückkehr zu den Wurzeln der naturrechtlichen Gewissens-
theorie bei Thomas von Aquin. In der Tat: Die Katholische Kirche sollte Thomas beim Wort nehmen. Das bedeutet, auf die Natur des Menschen zu vertrauen, auf die Stimme Gottes im Menschen, in *jedem* Menschen. Denn das bedeutet, *Gott* zu vertrauen. *Aber*: Der Mensch darf mit seinem Gewissen nicht allein gelassen werden. Die Achtung vor der Präsenz des Naturrechts (und damit der Stimme Gottes im Menschen) darf nicht dazu führen, dass man jede »Hörhilfe« verweigert. Die Kirche hat viel anzubieten, um vielen Menschen zu helfen, offensichtlichen Irrtümern des Gewissens entgegenzutreten. Und vor Irrtümern, die als solche erkennbar sind, schützt eben auch das Gewissen nicht, trotz des darin wirkenden Naturrechts. Naturrecht meint im Grundsatz ja lediglich, dass alle Menschen das Gute erkennen *können*. Sie *müssen* es aber nicht. Ein inhaltlich komplett entkerntes, völlig von jeder Norm entbundenes Gewissen kann schon deshalb in der naturrechtlichen Gewissens-
theorie der Kirche nicht das letzte Wort haben. Die Kirche muss dem Menschen und seinem Gewissen Hilfe und Orientierung anbieten, das ist die vornehmste Aufgabe ihrer Morallehre. Dazu muss sie stets die Wahrheitsbindung des Gewissens betonen.²⁷

²³ Königsteiner Erklärung, Nr. 11 (zitiert wird aus *Dignitatis humanae*).

²⁴ Königsteiner Erklärung, Nr. 16.

²⁵ Vgl. dazu *Veritatis Splendor*, Nr. 32. Papst Johannes Paul II. kritisiert hier einen Gewissensbegriff, der so weit geht, dem Menschen zuzubilligen, »die Kriterien für Gut und Böse autonom festzulegen und dementsprechend zu handeln«.

²⁶ Das bedeutet: Die Überlegung, dass dem Mandat des Gewissens in jedem Fall zu folgen sei, kann nicht überführt werden in die Position, das Mandat des Gewissens sei in jedem Fall moralisch *wahr*. Ein solcher Schluss von *subjektiv zwingend* auf *objektiv wahr* erfolgt »unberechtigterweise« (*Veritatis Splendor*, Nr. 32).

²⁷ Vgl. erneut *Veritatis Splendor* (Nr. 54–64: »Gewissen und Wahrheit«). In diesem Sinne argumentiert auch Karl Braun: Der verantwortliche Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen Überlegungen zur Praxis des Glaubensgehorsams gegenüber dem universalen Lehramt. In: *Forum Katholische Theologie*. Jg. 30 (2013), Nr. 4, S. 288–299, hier: S. 296 f.