

11. Theologische
Sommerakademie in Dießen
3. bis 6. September 2003

GEWISSEN
WAHRHEIT
MENSCHENWÜRDE

Initiativkreis katholischer Laien und Priester
in der Diözese Augsburg e.V.

Gerhard Stumpf (Hrsg.)

Gewissen

Wahrheit

Menschenwürde

Gewissen – Wahrheit – Menschenwürde

11. Theologische Sommerakademie Dießen 2003

Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der
Diözese Augsburg e. V. Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg,
Eigenverlag: Initiativkreis, 1. Aufl. November 2003

ISBN 3-9808068-2-0

Copyright © 2003 Initiativkreis



katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.
Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autoren-
rechte

Satz und Layout: Gerhard Stumpf

Druck: Egger Satz + Druck GmbH Landsberg

Umschlaggestaltung: Martin Stumpf

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers	5
Grußwort <i>Bischof Viktor Josef Dammertz</i>	7
Einführung <i>Anton Ziegenaus</i>	11
Grenzen der Gewissensfreiheit. Zur Bedeutung des Art. 4, Abs.1 des Grundgesetzes <i>Manfred Spieker</i>	15
Der Gewissensbegriff im Alten und Neuen Testament <i>Klaus Limburg</i>	37
„Des Königs treuer Diener, doch Gottes zuerst!“ Thomas Morus: Märtyrer des Gewissens <i>Florian Kopp</i>	55
Das Gewissen in der Lehre des Thomas von Aquin <i>Anton Ziegenaus</i>	91
Gewissen und Norm der Moralität <i>Giovanni Sala SJ</i>	107
Gewissen und Wahrheit bei John Henry Newman <i>Hermann Geißler</i>	127
Kinder und Jugendliche brauchen Freiräume und Grenzen. Gewissensbildung bei jungen Menschen <i>Monika Born</i>	151

Gewissen, Wahrheit und die Würde des Menschen. Zur Gewissenslehre Karol Wojtylas / Johannes Paul II. <i>Dominik Schwaderlapp</i>	187
Predigten	207
Das ins Herz geschriebene Gesetz <i>Leo Card. Scheffczyk</i>	209
Der Mensch: Antwort auf den Ruf <i>Anton Ziegenaus</i>	217
Die Frucht der Beichte: Friede und Heiterkeit des Gewissens <i>Harald Bienek</i>	223
Christsein heute <i>Gerhard L. Müller, Bischof von Regensburg</i>	231
Die Referenten	237

Vorwort

Jeder beruft sich auf sein Gewissen und tut, was er will. Dieser Eindruck entsteht oft, wenn man das Handeln der Menschen betrachtet, sei es der Regierenden oder der Bürger, von Laien oder von Geistlichen. Das Grundgesetz formuliert: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ (Art. 4, Abs. 1) Darf aber jeder tun, was er will? – Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt: „Im Innern des Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gegeben hat, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zum Meiden des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens erklingt: 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 wird. Das Gewissen ist der geheimste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er mit Gott allein ist, dessen Stimme in seinem Innern erklingt“ (GS, 16).

Die 11. Theologische Sommerakademie will für das christliche katholisch geprägte Gewissen sensibel machen und die Bedeutung des Gewissens für verantwortliches Handeln hervorheben. Die Akademie will aber auch auf Missverständnisse aufmerksam machen und gegenüber falschen Aussagen über das Gewissen die Wahrheit verdeutlichen.

Gerhard Stumpf



DER BISCHOF VON AUGSBURG

Grußwort

Verehrte Teilnehmerinnen und Teilnehmer
der Sommerakademie 2003!

Recht herzlich heiÙe ich Sie willkommen zur diesjähri-gen Sommerakademie hier in DieÙen am schö-nen Ammersee. Zum 11. Mal lädt die Sommerakademie ein zu Tagen des Studiums, der Reflexion und der Diskussion über zentrale Fragen, die heute unsere Kirche und unsere Gesellschaft bewegen.

Auch in diesem Jahr haben die Verantwortlichen ein brisan-tes und aktuelles Thema aufgegriffen: „Gewissen – Wahr-heit – Menschenwürde“. Manchmal könnte man den Ein-druck gewinnen, dass es kaum eine Zeit zuvor gegeben hat, die so sensibel für die Bedeutung des Gewissens war wie unsere Generation. Wie oft berufen sich Menschen auf ihr Gewissen, um zu begründen, warum sie eine vorgegebene Norm in ihrem Fall für nicht verbindlich oder anwendbar halten!

Nun besitzt das Gewissen eines Menschen – eines jeden Menschen – ohne Zweifel eine hohe Autorität, die unmittel-bar mit seiner Menschenwürde zu tun hat. Das Zweite Vati-kanische Konzil hat in der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* eine wichtige, grundlegende Seite darüber

geschrieben (GS 16). Ein Auszug dieses Textes ist in der Einladung zu dieser Tagung abgedruckt. Selbst dem irrenden Gewissen, so haben es die Konzilsväter festgehalten, kommt eine solche Würde zu. Allerdings – so schränkt das Konzil ein – trifft das nicht zu, „wenn der Mensch sich zu wenig um die Suche nach dem Wahren und Guten kümmert und das Gewissen aus der Gewohnheit der Sünde fast blind wird“ (ebd.).

Hier nun liegt wohl das eigentliche Problem, das auch Sie veranlasst hat, in Ihrem Programm zusammen mit dem Gewissen die Wahrheit und die Menschenwürde ins Spiel zu bringen. Zweifel kommen auf, wenn die Berufung auf das Gewissen einem Menschen dazu zu dienen scheint, sich von einer unbequemen oder schwierigen Aufgabe zu dispensieren. Erst recht, wenn mit diesem Ungehorsam gegen eine bestehende Norm kein Risiko verbunden ist, ja eine solche Haltung in der Öffentlichkeit gar noch als beispielhaft oder mutig gepriesen wird.

Das Dilemma besteht nun darin, dass das Gewissen etwas so Intimes, etwas so eng mit der Person Verbundenes ist, dass es Außenstehenden geradezu unmöglich ist, sich zum Richter über die Gewissensentscheidung eines anderen aufzuschwingen. Denn das Gewissen ist nun einmal „der geheimste Kern und das Heiligtum, in dem er mit Gott allein ist, dessen Stimme in seinem Innern erklingt“ – so wiederum das Konzil (GS 16).

Ich möchte hier nur an die Problematik erinnern, wenn Kreiswehrrersatzämter oder eine andere staatliche Behörde darüber befinden mussten, ob die Weigerung eines jungen Mannes, den Dienst bei der Bundeswehr zu leisten, in einem echten Gewissenskonflikt begründet war! Es ist geradezu unmöglich, hierfür objektive, rechtlich überprüfbare Kriterien zu entwickeln.

Wie anders war zum Beispiel die Lage des Pallottinerpaters Franz Reinisch oder des österreichischen Bauern und Mesners Franz Jägerstätter, die hingerichtet wurden, weil sie sich aus

Gewissensgründen weigerten, den „Eid auf den Führer“ abzulegen!

Sie werden sich morgen mit dem heiligen Thomas Morus, dem Patron der Menschen in Gewissenskonflikten, befassen. Sein Leben und Sterben machen deutlich, wie anspruchsvoll der Gehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen sein kann.

Hier tut sich die schwierige Frage auf: was kann die Kirche zur rechten Bildung des Gewissens tun – in einer Zeit und einer Umwelt, in der – nicht zuletzt in den Medien – Werte und Unwerte vermittelt werden, die die sittlichen Entscheidungen der Menschen viel stärker beeinflussen und prägen als noch so gute und eindringliche Vorträge, Predigten, Hirtenworte. Und das gilt nicht nur für Kinder und junge Menschen!

So wünsche ich Ihnen in den kommenden Tagen fruchtbare Gespräche und einen guten Verlauf Ihrer diesjährigen Sommerakademie

+ *Viktor Josef Dammertz*

Bischof von Augsburg

Einführung

Anton Ziegenaus

Eine Sommerakademie über das Gewissen mag manche abschrecken; das Thema könnte zu abstrakt und theoretisch sein. Diese Befürchtung wird allerdings dadurch gemindert, dass jeder verantwortliche Mensch die Erfahrung des Gewissens hat und deshalb einen persönlichen Zugang dazu mitbringt.

S. Kierkegaard¹ sieht einen inneren Zusammenhang zwischen „Gewiss“ und „Gewissen“: „Es ist übrigens hübsch in der deutschen Sprache, dass ‚Gewissen‘ das ‚Gewisse‘ bedeutet und zugleich ‚Gewissen‘. Das Gewissen ist das eigentliche Gewisse.“ Dieses Gewissen wird häufig mit dem Unbedingten identifiziert, auf das der Einzelne in der Tiefe seiner Person verpflichtet ist, oder – im religiösen Kontext – mit der Stimme Gottes. Wegen der Unbedingtheit des Gewissensanspruchs gilt eine Knechtung oder Vergewaltigung des Gewissens – des eigenen wie des fremden – als Sünde vor Gott und als Verstoß gegen die personale Würde und innere Freiheit des Menschen. Diese unbedingte Verpflichtung ist der Grund, weshalb in der modernen Gesetzgebung die Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen, d.h. letztlich die Weigerung, jemand zu töten, respektiert wird. Wenn ein Abgeordneter sich auf sein Gewissen beruft, nimmt er die persönliche und zu achtende Freiheit in Anspruch, von der allgemeinen Auffassung seiner Partei abzuweichen.

Jedoch ist dieses Verständnis des Gewissens als des Unbedingten und Gewissen aus verschiedenen Beweggründen in Frage gestellt worden. Einmal ist die Rede vom Gewissen als Stimme Gottes präzisierungsbedürftig. Wie bekannt, gibt es auch ein irrendes, aber trotzdem verbindliches Gewissen. Dann hängt der Gewissensbegriff im hohen Maße vom Gottesbegriff ab: Starke Einfluss übten hier die Trends aus, den Theismus, der Gott

als Du versteht, ins Nichttheistische umzuinterpretieren: Gott wird dann als Zukunft, Freude, Mitmenschlichkeit, Tiefe oder Hoffnung erklärt. Gott gilt nicht mehr als personales Gegenüber des Menschen, sondern als Existential an ihm. Die Nähe zum Pantheismus oder zum förmlichen Atheismus ist offenkundig. Gott ist dann mehr ein anderes Wort für das Innere oder Eigentliche des Menschen.

Das Gewissen kann dann nicht mehr in seiner Verantwortung vor Gott gesehen werden. Die letztverbindliche Verantwortung besteht dann, um ein bekanntes Wort Michail Gorbatschows zu gebrauchen, vor der „Geschichte“, die bestraft, oder vor sich selbst. Unter „Gewissen“ wird dann das Eigentliche im Menschen und das Ernsthafte in seinem Handeln verstanden. In diesem Sinn konnte dann eine Abgeordnete sagen, eine Frau, die eine Schwangerschaftsberatung auf sich nimmt und nach dieser ernsthaften Beratung abtreibt, handle gewissenhaft. Kann man also auch unter Berufung auf sein Gewissen einen unschuldigen Menschen töten? Eine säkularisierte Gesellschaft erklärt das Gewissen nicht mehr aus einer Verantwortung vor Gott, sondern aus der Spannung von Individuum und Umwelt. Die Gewissensbildung wird sozial-wissenschaftlich aus dem Einfluss der Umgebung und ihrer Kultur erklärt. Allgemeine Verhaltensmuster werden verinnerlicht und regulieren das individuelle und soziale Leben. Ein aus der Spannung zwischen Individuum und Umwelt abgeleitetes Gewissen kann jedoch eine unbedingte Verpflichtung seines Spruches nicht mehr erklären und anerkennen. So wurde das Gewissen zu etwas Vieldeutigem, aber das abgerutschte, schiefe Verständnis partizipiert weiterhin am Glanz des wahren Begriffs, z.B. das Pseudogewissen der nach einer Beratung Abtreibenden an der Gewissenhaftigkeit eines Thomas Morus.

Joseph Kardinal Höffner hat anlässlich des Papstbesuches am 17. Nov. 1980 in Fulda von einem „Kollaps des Gewissens“ gesprochen. Wer die Ergebnisse der Demoskopie verfolgt, wird dieses Urteil für berechtigt halten. Wie viele haben keine

Schwierigkeiten mehr damit, die Ehe zu brechen, abzutreiben, Eltern ins Altenheim abzuschicken! Dann aber, wenn zurecht vom „Kollaps des Gewissens“ gesprochen werden darf, ergeben sich enorme Konsequenzen: Wenn z.B. wiederverheirateten Geschiedenen gesagt wird, sie dürften zur Kommunion gehen, wenn sie es vor ihrem Gewissen für recht finden, oder dieses sei die letzte Instanz zur Entscheidung, ob Antikonzeptiva genommen werden dürfen (wie es im Grunde die Königsteiner Erklärung tut), darf ein solcher Hinweis nicht gegeben werden, wenn das Gewissen kollabiert ist. Da stimmt etwas nicht.

Abgesehen davon muss festgehalten werden, dass das Gewissen kein Offenbarungsorgan ist, das Bibel und kirchliche Tradition ersetzt und nähere Informationen über Sinn und Folgen einer christlichen Ehe oder der Eucharistie mitteilt. Über übernatürliche, geoffenbarte Wahrheiten als solche wie die Sakramente befindet nicht das Gewissen, sondern das Lehramt. Die Stellungnahme ihm gegenüber erfolgt im Glauben oder im Unglauben, aber nicht im Gewissen. Das Gewissen entscheidet, wie die im Glauben angenommene Offenbarung zu realisieren ist, es hat eine aktuelle und subjektive Funktion bei der praktischen Anwendung eines Werturteils. Wenn ein Seelsorger nicht auf die christliche, in der Offenbarung begründete Wertordnung aufmerksam macht, sondern auf das eigene verabsolutierte Gewissen verweist, versäumt er seine Pflicht. Das Gewissen ersetzt also nicht die Offenbarung.

Die knappe Hinführung zeigt, dass die Gewissensthematik von enormem Gewicht für unser konkretes Glaubensleben ist. Die Tagung wird nicht alle Themen aufarbeiten können, doch soll eine Klärung versucht werden.

Ihnen allen, die sich zu diesem nicht einfachen Thema hier eingefunden haben, meinen herzlichen Gruß! Mögen es über die theologischen Abhandlungen und Diskussionen hinaus wieder Tage der herzlichen persönlichen Begegnung und auch innerer Sammlung werden.

Danken möchte ich hier schon Leo Kardinal Scheffczyk für den Eröffnungsgottesdienst und seine Predigt. Wir wissen es zu würdigen, dass Sie an dieser Sommerakademie fast jedes Jahr teilgenommen und sie durch einen eigenen Beitrag bereichert haben. Ebenso freut es mich, ein Grußwort unseres Diözesanbischof Viktor Josef verlesen zu dürfen. Vor einigen Jahren hat Bischof Dammertz, den Abschlussgottesdienst und einen Vortrag über den hl. Benedikt übernommen. Heute wollte er ohne Einbindung in das Programm, *motu proprio*, der Akademie die Ehre geben. Leider wurde er im letzten Augenblick daran gehindert.

Mein Gruß gilt allen jenen – wie viele Tausende werden es wohl sein? –, die über Radio Horeb und Radio Maria Österreich an dieser Akademie teilnehmen.

¹ S. Kierkegaard, Tagebücher III, Düsseldorf 1968, S. 274.

Grenzen der Gewissensfreiheit. Zur Bedeutung des Art. 4, Abs. 1 des Grundgesetzes

Manfred Spieker

*Eröffnungsvortrag bei der Theologischen Sommerakademie
in Dießen am 3. September 2003*

*Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen
und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.*

Wer die Frage nach den Grenzen der Gewissensfreiheit beantworten will, muss sich Klarheit darüber verschaffen, was die in Art. 4, Abs. 1 GG gewährleistete Gewissensfreiheit ist. Dies ist nicht leicht, da die Interpretationen dieses Grundrechts beträchtlich schwanken. Auf der einen Seite stehen restriktive Interpretationen, die die Gewissensfreiheit auf das forum internum, also eine persönliche Entscheidung ohne Handlungsfolgen, einengen wollen, auf der anderen extensive Interpretationen, die in der Gewissensfreiheit die Garantie individueller Autonomie sehen, der die gesamte Rechtsordnung unterzuordnen ist.¹ Dies zwingt dazu, nach dem Gewissen selbst zu fragen, nach seiner Natur, ohne die sich Bedeutung, Reichweite und damit Grenzen dieses Grundrechts nicht bestimmen lassen. Bei der Beantwortung dieser Frage ist allerdings mit nicht weniger Schwierigkeiten zu rechnen als bei den Interpretationen des Art. 4, Abs. 1 GG. In einem ersten Schritt aber ist auf die Anlässe, genauer die Missbräuche der Gewissensfreiheit zu blicken, die in den vergangenen Jahren der Frage nach den Grenzen der Gewissensfreiheit eine neue Aktualität verliehen haben.

I. Missbräuche der Gewissensfreiheit

Die Grenzen der Gewissensfreiheit sind in den vergangenen 30 Jahren in mehreren Feldern der politischen Auseinandersetzung verwischt worden: in der Abtreibungsdebatte, im Bereich der Demonstrationsfreiheit, des Asylrechts und der Steuer- und Abgabepflichten. In der Abtreibungsdebatte sollte die Abtreibung unter Berufung auf eine Gewissensentscheidung der Schwangeren legitimiert werden, bei Demonstrationen die Blockade von Kasernen oder Atomkraftanlagen durch pazifistische Gruppen oder Gegner der Kernenergie, im Asylrecht die Gewährung von Kirchenasyl durch Pfarrgemeinderäte oder Pfarrer und im Steuer- und Abgaberecht der vollständige oder partielle Zahlungsboykott durch Rüstungs- oder Kernkraftgegner. Aber während die Berufung auf die Gewissensfreiheit bei Demonstrationen und Blockaden, bei der Asylgewährung oder Steuer- und Abgabenboykott allein eine Angelegenheit der Täter war, der weder die Gerichte noch der Gesetzgeber folgten, beschränkte sie sich in der Abtreibungsdebatte nicht auf die abtreibungswilligen Schwangeren. Die Berufung auf Gewissensentscheidung und Gewissensfreiheit fand vielmehr auch Eingang in höchstrichterliche Urteile, in Gesetzestexte und –begründungen und sogar in wichtige Dokumente kirchlicher Einrichtungen.

Den Anfang dieser fatalen Entwicklung machte das Bundesverfassungsgericht selbst, das in seinem Abtreibungsurteil 1975 zwar die von der sozialliberalen Koalition 1974 beschlossene Fristenregelung als grundgesetzwidrig verwarf, aber zugleich meinte feststellen zu müssen, dass es bei einer unfreiwilligen Schwangerschaft eine Konfliktlage geben könne, die „keine eindeutige moralische Beurteilung zulässt und in der die Entscheidung zum Abbruch einer Schwangerschaft den Rang einer achtenswerten Gewissensentscheidung haben kann“. Dies verpflichtete den Gesetzgeber bei der Reform des § 218 StGB zu besonderer Zurückhaltung. Deshalb sei die Lösung solcher Kon-

flikte durch eine Strafandrohung nicht angemessen, „da sie äußeren Zwang einsetzt, wo die Achtung vor der Persönlichkeitsphäre des Menschen volle innere Entscheidungsfreiheit fordert“.²

Mit dieser Feststellung und dem Hinweis, dass der Gesetzgeber nicht gehindert sei, „die grundgesetzlich gebotene rechtliche Missbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auch auf andere Weise zum Ausdruck zu bringen als mit dem Mittel der Strafandrohung“,³ relativierte das Bundesverfassungsgericht zahlreiche bemerkenswert klare Aussagen zum Vorrang des Lebensrechts ungeborener Kinder vor den Interessen der Schwangeren, zur bewusstseinsbildenden Kraft des Strafrechts und zu den Schutzpflichten des Staates gegenüber ungeborenen Kindern. Es stellte die Weichen nicht nur für die Reform des § 218 im Jahre 1976, mit der die Indikationenregelung und insbesondere die verkappte Fristenregelung der Notlagenindikation eingeführt wurde, deren Scheitern Ende der 80er Jahre kaum jemand mehr bezweifelte, sondern auch schon für die erneuten Reformen des Abtreibungsstrafrechts 1992 und 1995, mit denen der Paradigmenwechsel von der Strafandrohung zum Beratungsangebot vollzogen wurde. In dem die Beratung in Schwangerschaftskonflikten regelnden § 219 schrieb der Gesetzgeber 1992, die Beratung „soll die Schwangere in die Lage versetzen, eine verantwortungsbewusste eigene Gewissensentscheidung zu treffen“.

Die Reform von 1992 kam erneut vor das Bundesverfassungsgericht, das am 28. Mai 1993 ein Urteil voller Widersprüche fällte.⁴ Es bestätigte einerseits den Paradigmenwechsel von der Strafandrohung zum Beratungsangebot und damit auch die Fristenregelung. Es verwarf aber andererseits die Etikettierung der Abtreibungen nach Beratung als „nicht rechtswidrig“, das heißt als rechtmäßig. Es kritisierte die mangelhafte Orientierung der Beratungsregelung am Lebensschutz und es stellte fest, dass es nicht angehe, dass sich eine Schwangere bei einer Abtreibung auf die in Art. 4, Abs. 1 GG geschützte Gewissensfreiheit beru-

fe. Diese Feststellung war eine deutliche Kritik am Ersten Senat des Bundesverfassungsgerichts, der ebendies in seinem Abtreibungsurteil 1975 behauptet hatte. Der Zweite Senat stellte 1993 fest, der Gesetzgeber habe 1992 die von der Schwangeren nach der Beratung getroffene Abtreibungsentscheidung als „Gewissensentscheidung“ bezeichnet. Damit wollte er „offenbar an eine Formulierung des Bundesverfassungsgerichts (vgl. BVerfGE 39,48) anknüpfen, wonach die Entscheidung zum Abbruch der Schwangerschaft den Rang einer achtenswerten Gewissensentscheidung haben kann. Indes kann die Frau, die sich nach Beratung zum Abbruch entschließt, für die damit einhergehende Tötung des Ungeborenen nicht etwa eine grundrechtlich in Art. 4, Abs. 1 GG geschützte Rechtsposition in Anspruch nehmen“.⁵ So ungewöhnlich dieser Widerspruch zum ersten Abtreibungsurteil auch war, der Gesetzgeber beachtete in seiner erneuten, nunmehr vierten Reform des Abtreibungsstrafrechts 1995 die Vorgaben des Gerichts für das Beratungssystem nur unzulänglich. Die Beratung soll, so der heute geltende § 219, der Schwangeren helfen, „eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen“. Sie soll sich zwar von dem Bemühen leiten lassen, die Schwangere zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen, aber sie soll dennoch, so das Schwangerschaftskonfliktgesetz in § 5 „ergebnisoffen“ sein und „nicht belehren oder bevormunden“.

Die Verwirrung um das Gewissen, die Gewissensfreiheit und ihre Grenzen hatte im Vorfeld dieser Reformen des Abtreibungsstrafrechts auch die Politik der CDU/CSU geprägt und sogar kirchliche Stellen erreicht. In der Politik der CDU gehörte die Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre einflussreiche Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth zu den Protagonisten des Paradigmenwechsels, für die Abtreibung eine Gewissensentscheidung der Schwangeren war, die der Staat durch ein obligatorisches Beratungsangebot erleichtern sollte.⁶ Innerhalb der katholischen Kirche war es der Deutsche Caritasverband, der in seinen Rahmenrichtlinien für die Beratung in Schwangerschafts-

konflikten den Beraterinnen schon 1984 das Ziel vorgab, den Schwangeren zu helfen, „eine eigene, freie und persönlich verantwortete Entscheidung zu finden“. Die Beraterin müsse „die verantwortliche Gewissensentscheidung der ratsuchenden Frau respektieren, auch wenn diese sich für den Schwangerschaftsabbruch entscheidet“.⁷ Das Anstößige dieser Richtlinien war nicht die Aufforderung zum Respekt, den die Beraterinnen der Schwangeren entgegenbringen sollen, selbst wenn diese sich für eine Abtreibung entscheidet, sondern die Vorstellung, Abtreibung könne eine verantwortliche Gewissensentscheidung sein, mithin Schwangere könnten eine Abtreibung für ihre sittliche Pflicht halten. Diesen verhängnisvollen Irrtum kritisierte Robert Spaemann schon 1988: Wenn der Wunsch einer Schwangeren, sich ihres Kindes zu entledigen, stärker ist als ihr Gewissen oder ihr Gewissen die Abtreibung nicht verbietet, weil es schweigt, zum Schweigen gebracht oder zum Nachgeben überredet wurde, dann sei die Gleichsetzung einer dem Gewissen abgerungenen mit einer vom Gewissen befohlenen Entscheidung ein Missbrauch der klassischen Lehre vom Gewissen, „der nur sophistisch genannt werden kann“⁸.

Der bis zum Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgericht 1993 weit verbreitete Irrtum, Abtreibung könne eine achtenswerte Gewissensentscheidung sein und die abtreibungswillige Schwangere könne das Grundrecht der Gewissensfreiheit in Art. 4, Abs. 1 GG in Anspruch nehmen, zwingt dazu, systematisch nach der Bedeutung und den Grenzen der Gewissensfreiheit und auch nach dem Begriff des Gewissens zu fragen. Dass das Urteil von 1993 half, die Verwirrung um die Gewissensfreiheit wenn schon nicht zu beenden, so doch einzudämmen, gehört zu den Lichtseiten des Urteils, die ob seiner vielen Schattenseiten nicht vergessen werden sollen.⁹ Aber es bleibt erstaunlich, dass es eines Verfassungsgerichtsurteils bedurfte, um an diese Grenze der Gewissensfreiheit zu erinnern. Wäre dies nicht zuvörderst eine Aufgabe der Christdemokraten in der Politik oder

des Zentralkomitees der deutschen Katholiken oder auch der deutschen Bischöfe und der Moraltheologen gewesen?

II. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit

Das Grundgesetz bekennt sich in Art. 4, Abs. 1 zur Gewissensfreiheit. Es stellt lapidar fest: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ Es kennt keinen Gesetzesvorbehalt und keine Schranken. Die verfassungsrechtlichen Kommentare sind sich darin einig, dass die Gewissensfreiheit in Art. 4 nicht nur ein Synonym für die Glaubensfreiheit ist. Ihr kommt eine eigenständige Bedeutung zu.¹⁰ Die historische Entwicklung des Grundrechts der Gewissensfreiheit zeigt aber, dass die Gewissensfreiheit eng mit der Glaubensfreiheit verbunden ist. In den reformatorischen und nachreformatorischen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts war die Proklamierung der Gewissensfreiheit die Grundlage für die Forderung nach Glaubensfreiheit. Sie war ein Abwehrrecht des Individuums gegen obrigkeitlichen Glaubens- und Bekenntniszwang. Sie sollte die Freiheit gewährleisten, nicht zur Annahme oder Beibehaltung eines bestimmten Glaubens oder Bekenntnisses gezwungen zu werden. Diese Freiheit bezog sich bereits im Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück 1648 nicht nur auf das forum internum, also die innere, persönliche Gewissensentscheidung, sondern auch auf ein begrenztes Handeln gemäß dem eigenen Gewissen, nämlich das Recht, Hausandachten gemäß dem eigenen Bekenntnis abzuhalten und notfalls um der freien Religionsausübung willen auszuwandern. Gewissensfreiheit bedeutete mithin noch nicht Religionsfreiheit. Das Recht, in Glaubenssachen keinem obrigkeitlichen Zwang ausgesetzt zu sein, galt im 17. und 18. Jahrhundert auch nur für Angehörige der drei im Reich anerkannten Konfessionen: Lutheraner, Reformierte und Katholiken, nicht dagegen für Angehörige von Sekten oder anderen Religionen.

Bis in die Weimarer Verfassung hinein war die Gewissensfreiheit an die Glaubensfreiheit gekoppelt und sie war im Aufbau der Verfassung Teil des Abschnitts über die Religion und die Religionsgemeinschaften.¹¹ Das Grundgesetz löste diesen Zusammenhang auf. Es platzierte die eigenständige Freiheit des Gewissens neben der Freiheit des Glaubens und des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses im Grundrechtsteil. Damit wollte es der Gewissensfreiheit einen eigenen Rang zukommen lassen, den es auch noch dadurch unterstrich, dass es geradezu feierlich erklärte, diese Freiheiten seien „unverletzlich“, und auf jede Beschränkung durch „allgemeine Staatsgesetze“ verzichtete.

Um den Rang, den der Parlamentarische Rat der Gewissensfreiheit zuerkannte, richtig zu verstehen, müssen, wie auch bei vielen anderen Bestimmungen des Grundgesetzes, die Erfahrungen mit der totalitären Herrschaft der Nationalsozialisten berücksichtigt werden. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit war in jenen Jahren besonderer Missachtung und Gefährdung seitens des Staates ausgesetzt. So gehört das Bekenntnis zur unverletzlichen Freiheit des Glaubens und Gewissens zu jenen Pfeilern des Grundgesetzes, die wie Art. 1, 2 und 3 sowie die Präambel die Staatsphilosophie des Parlamentarischen Rates sichtbar werden lassen. Im Mittelpunkt dieser Staatsphilosophie steht ein neues Verständnis von den Aufgaben des Staates und vom Verhältnis Individuum – Staat. Der Staat des Grundgesetzes ist um des Menschen willen da. Er bekennt sich zu vorstaatlichen Menschenrechten. „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ (Art. 1, Abs. 1 GG). Konrad Adenauer brachte diese neue Staatsphilosophie in einer Rede in der Kölner Universität schon am 24. März 1946 auf den Punkt: „Die menschliche Person hat eine einzigartige Würde, und der Wert jedes einzelnen Menschen ist unersetzlich. Aus diesem Satz ergibt sich eine Staats-, Wirtschafts- und Kulturauffassung, die neu ist gegenüber der in Deutschland seit langem üblichen ... Der Staat besitzt kein

schrankenloses Recht; seine Macht findet ihre Grenzen an der Würde und den unveräußerlichen Rechten der Person.¹² Diese Würde ist jeder Abwägung entzogen. Sie gilt als „oberstes Konstitutionsprinzip allen objektiven Rechts“. Verletzt wird sie, wenn der Mensch „zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird“.¹³

Das Grundrecht der Gewissensfreiheit steht im Dienst dieser Menschenwürde. Sein Kern und sein eigentliches Schutzgut ist nicht die Handlungsfreiheit, sondern die Garantie der Unverletzlichkeit des Gewissens, aus der sich das Verbot für die staatlichen Gewalten ergibt, den Menschen zu einem Verhalten zu zwingen, das dem Gebot seines Gewissens widerspricht.¹⁴ Zu einer Handlung gezwungen zu werden, die seinen tiefsten, inneren Überzeugungen widerspricht, würde die Identität des Menschen brechen und damit seine Menschenwürde verletzen. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit gewährleistet das Recht, sich einem solchen Zwang zu entziehen. Es verpflichtet alle staatlichen Gewalten, solche Zwänge zu vermeiden und die Gewissensfreiheit der Bürger auch dadurch zu schützen, dass er z.B. bei der Regelung der Wehrpflicht oder der Schulpflicht Vorkehrungen trifft, dass der von diesen Pflichten betroffene Bürger nicht gegen sein Gewissen zu handeln gezwungen wird, dass ihm Alternativen angeboten oder ermöglicht werden und dass Toleranz gefördert wird. Dass die Freiheit des Gewissens über den Bereich des Glaubens und der Religion hinausgeht, zeigt das Recht auf Kriegsdienstverweigerung in Art. 4, Abs. 3 GG: „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden.“ Dass der, der den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigert, zu einem Ersatzdienst verpflichtet werden kann (Art. 12a, Abs. 2 GG), steht der Gewissensfreiheit nicht entgegen.

Es gibt noch weitere Bereiche, in denen die Gewissensfreiheit verfassungsrechtlich ausdrücklich geschützt wird, so im Hinblick auf die Erteilung von Religionsunterricht in Art. 7, Abs. 3 GG, zu der kein Lehrer gegen sein Gewissen verpflichtet wer-

den darf, oder im Hinblick auf die Freiheit der Bundestagsabgeordneten, die laut Art. 38, Abs. 1 GG „an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen“ sind.¹⁵ Das Recht, eine Mitwirkung an Schwangerschaftsabbrüchen zu verweigern, ist in § 12, Abs. 1 des Schwangerschaftskonfliktgesetzes verbrieft, ohne dass das Gewissen ausdrücklich genannt wird. Gemeint ist aber, dass Ärzte und Pflegekräfte nicht gegen ihr Gewissen gezwungen werden können, an Abtreibungen mitzuwirken. Allerdings hebt Abs. 2 dieses Recht für den Fall einer medizinischen Indikation gleich wieder auf. Dies widerspricht m. E. dem Grundrecht der Gewissensfreiheit, das auch für diesen Fall gelten muss.

Die Konkretisierungen des Grundrechts der Gewissensfreiheit machen zweierlei deutlich. Zum einen, dass das Grundgesetz das Gewissen nicht nur als ein religiös geprägtes Gewissen versteht. Es geht vielmehr davon aus, dass jedem Menschen – auch dem Agnostiker – ein Gewissen zukommt, das ihm verpflichtende Anweisungen gibt, etwas zu tun oder zu unterlassen. Zum anderen zeigen diese Konkretisierungen, dass das Grundrecht der Gewissensfreiheit nicht nur das innere Gewissensurteil schützt, sondern auch die entsprechenden Handlungsfolgen, die „Gewissensbetätigung“. Darin sind sich die meisten Kommentare zu Art. 4, Abs. 1 GG einig. Die Gewissensfreiheit „umfasst also nicht nur die Freiheit zum Haben eines Gewissens, sondern ebenso auch die Freiheit, vom Staat ... nicht gehindert zu werden, sich diesem Gewissen, d.h. seinen Geboten und Verboten, gemäß zu verhalten“.¹⁶ Auch die Rechtsprechung der obersten Gerichte lässt keinen Zweifel daran, dass zur Gewissensfreiheit das Recht gehört, dem Gewissen gemäß zu handeln. Als Gewissensentscheidung ist, so das Bundesverfassungsgericht, „jede ernste sittliche, d.h. an den Kategorien von Gut und Böse orientierte Entscheidung anzusehen, die der Einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so dass er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte“¹⁷. Für das Bundes-

verwaltungsgericht ist das Gewissen „eine im Inneren vorhandene Überzeugung von Recht und Unrecht und die sich daraus ergebende Verpflichtung zu einem bestimmten Handeln oder Unterlassen“¹⁸. Aber wie weit reicht die Handlungsfreiheit gemäß dem eigenen Gewissen, die im Grundrecht der Gewissensfreiheit enthalten ist? Für jede staatliche Ordnung stellt sich damit die Frage nach den Grenzen der Gewissensfreiheit.

III. Die Grenzen der Gewissensfreiheit

Würde die Gewissensfreiheit als schrankenlose Handlungsfreiheit verstanden, wäre die logische Konsequenz die Infragestellung der staatlichen Ordnung. Die Verbindlichkeit der Rechtsordnung würde unter den Vorbehalt der moralischen Akzeptanz geraten.¹⁹ Jeder könnte behaupten, durch sein Gewissen von der Befolgung der Gesetze dispensiert zu sein. Die Gewissensfreiheit würde zum Einfallstor der Anarchie. Soweit kann das Grundrecht der Gewissensfreiheit nicht gehen. Eine schrankenlose Handlungsfreiheit ist im übrigen schon durch Art. 2, Abs. 1 GG ausgeschlossen, der jedem das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit nur insoweit gewährleistet, als er „nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt“.

Auch wenn sich das Grundgesetz in Art. 4, Abs. 1 zur „Unverletzlichkeit“ der Gewissensfreiheit bekennt und weder einen Gesetzesvorbehalt noch allgemeine Schranken kennt, kommen staatliche Rechtsordnung und Gerichte „nicht daran vorbei, die unüberschreitbaren Grenzen möglicher Gewissensbestätigung abzustecken“,²⁰ da Freiheit als rechtliche Freiheit niemals schrankenlos und absolut sein kann – will sie nicht zuerst in die Anarchie und dann in eine Diktatur führen. Welche Schranken aber unüberschreitbar sind und welche nicht, darüber wird im Verfassungsrecht wie in der Politik heftig und auch kontrovers diskutiert. Sind es die allgemeinen Gesetze, die Rechte anderer,

die Grundwerte der Verfassung oder erst die bloße Existenz der staatlichen Ordnung?

Die Gewissensfreiheit unter den Vorbehalt der allgemeinen Gesetze zu stellen,²¹ dürfte eine zu enge Grenzziehung bedeuten. Schon die Konkretisierung der Gewissensfreiheit im Falle der Wehrpflicht zeigt, dass es Handlungspflichten gibt, von denen das Grundrecht auf Gewissensfreiheit befreien kann. Auch bei der Schulpflicht dürfte es im Falle der Sexualkunde und des Sport- bzw. des Schwimmunterrichts für muslimische Mädchen solche gewissensbedingten Befreiungen geben. Die Gewissensfreiheit auf der anderen Seite erst dann zu beschränken, wenn die Existenz des Staates bedroht ist, muss als eine zu weite Grenzziehung abgelehnt werden. Sie hätte zur Folge, dass die Rechte Dritter so lange unter Berufung auf die Gewissensfreiheit eingeschränkt werden dürfen, wie die Existenz des Staates noch nicht gefährdet ist. So sind die unüberschreitbaren Grenzen der Gewissensfreiheit dort zu ziehen, wo ihre Inanspruchnahme ein Handeln zur Folge hat, das in die elementaren Rechte Dritter eingreift oder den Bestand der rechtsstaatlichen Verfassungsordnung des Grundgesetzes gefährdet. Die erste Schranke der Gewissensfreiheit sind deshalb die Grundrechte der Mitbürger. Sie zu missachten kann durch keine Berufung auf die Gewissensfreiheit gerechtfertigt werden. „Das Gewissen, das für sich vom Staat Freiheit und unbedingte Achtung verlangt, muss auch seinerseits die Rechte und die Freiheit der anderen respektieren.“ Kann es „sich zu solch elementarer Sozialverträglichkeit nicht verstehen“, ist der Staat gezwungen, „die Gewissensbetätigung zu hindern oder zu ahnden“.²² Die Inanspruchnahme des Grundrechts der Gewissensfreiheit kann nur solche Verhaltensweisen rechtfertigen, „die nicht über die Sphäre desjenigen, der sich auf sein Gewissen beruft, hinaus gewolltermaßen in fremde Rechtsgüter (Leben, Gesundheit, Freiheit, Ehre des anderen, Existenz des Staates) hineingreifen“²³. Roman Herzog leitet die unüberschreitbare Grenze der Gewissensfreiheit vor allem aus Art. 1, Abs. 2 GG ab, d.h. eine

Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit darf nicht die Würde des Menschen und sein Recht auf Leben verletzen.²⁴ Wer diese Grenze überschreitet, hat die strafrechtlichen Konsequenzen seiner Tat zu tragen. Vor allem das Grundrecht auf Leben ist eine solche Grenze der Gewissensfreiheit, die unter keinen Umständen überschritten werden darf. Immer wieder haben Verfassungsrechtler, aber auch Philosophen, Theologen und Politikwissenschaftler in der Geschichte der Bundesrepublik diese Grenze in Erinnerung gerufen.²⁵ Dass das Bundesverfassungsgericht mit seinem Urteil zu § 218 StGB 1975 diese Grenze missachtete, indem es die Abtreibung in den Rang einer achtenswerten Gewissensentscheidung erhob, war ein ebenso verhängnisvoller wie folgenreicher Irrtum, den dasselbe Gericht – vermutlich durch den Einfluss von Ernst-Wolfgang Böckenförde, der Mitglied des urteilenden Zweiten Senats war – 1993 korrigiert hat. Robert Spaemann beschreibt diese erste Grenze der Gewissensfreiheit als Philosoph schon 1982. Auf die Frage, ob man das Gewissen der anderen immer respektieren müsse, antwortet er, wenn respektieren gleichbedeutend sei mit gestatten, müsse die Antwort lauten: nein. Das Gewissen respektieren kann nicht heißen, „jedermann müsse alles tun dürfen, was sein Gewissen ihm erlaubt. Denn da dürfte ja der Gewissenlose alles. Es kann aber auch nicht heißen, jedermann müsse tun dürfen, was sein Gewissen ihm gebietet ... Wenn er dabei Rechte anderer, d.h. eigene Pflichten gegen andere, verletzt, dann haben die anderen und hat auch der Staat das Recht, ihn daran zu hindern. Es gehört zu den Menschenrechten, dass das Recht eines Menschen nicht vom Gewissensurteil eines anderen Menschen abhängig gemacht wird. Über die Frage zum Beispiel, ob ungeborene Kinder etwas Schutzwürdiges sind, kann man diskutieren, wenngleich die Verfassung unseres Landes die Frage bejaht. Unsinnig aber ist der Slogan, es sei dies eine Frage, die irgendwelche Menschen in ihrem Gewissen zu entscheiden hätten. Denn entweder gibt es gar kein Lebensrecht von Ungeborenen, dann braucht man das Gewissen gar nicht zu bemühen, oder es

gibt ein solches Recht, dann kann es nicht zur Disposition des Gewissens anderer Menschen gestellt werden“.²⁶

Die Gewissensfreiheit ist also kein Passepartout, mit dem sich der Staatsbürger von der Befolgung der Gesetze dispensieren und seine eigene Meinung in bestimmten Streitfragen der Asyl-, Energie- oder Verteidigungspolitik durchsetzen könnte. Die inflationäre Berufung auf die Gewissensfreiheit, die in den 80er und 90er Jahren in diesen Politikfeldern zu beobachten war und die vielerorts Aufforderungen zum zivilen Ungehorsam oder zum gewaltbereiten Widerstand legitimieren sollte,²⁷ verträgt sich weder mit dem christlichen noch mit dem verfassungsrechtlichen Verständnis der Gewissensfreiheit. Das Gewissen ist nicht die „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst, die man nur mit staunender Toleranz zur Kenntnis nehmen und respektieren ... kann“.²⁸ Diese Definition des Gewissens durch Niklas Luhmann, die an Martin Heideggers inhaltsleere Definition vom Gewissen als Anruf des Daseins zum ureigenen Selbstseinkönnen erinnert,²⁹ hatte auch auf die verfassungsrechtliche Diskussion einen verwirrenden Einfluss, weil sich dort die Stimmen mehrten, die behaupteten, der Staat könne im weltanschaulichen Streit um den Gewissensbegriff „nicht Partei ergreifen“.³⁰ Gleichzeitig wurde aber festgehalten, dass er in diesem Streit „Position beziehen“ müsse, da er „nur schützen kann, was er auch definieren darf“. Deshalb sei es ausgeschlossen, die Definition des Gewissens „dem Grundrechtsinhaber selbst zu überlassen“.³¹ Somit kommt auch die verfassungsrechtliche Diskussion über die Grenzen der Gewissensfreiheit nicht darum herum, nach dem Begriff des Gewissens zu fragen. Was ist das Gewissen, wenn es mehr ist als die „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“, mehr als der Anruf des Daseins zum Selbstseinkönnen?

IV. Das Gewissen

In den erwähnten Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesverwaltungsgerichts sind bereits jene

Elemente des Gewissensbegriffs enthalten, die im Streit um das Gewissen und die Grenzen der Gewissensfreiheit weiterführen. Das Bundesverfassungsgericht bezeichnete als Gewissensentscheidung „jede ernste sittliche, d.h. an den Kategorien von Gut und Böse orientierte Entscheidung ...“, die der Einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so dass er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte“ und das Bundesverwaltungsgericht definierte das Gewissen als „eine im Innern vorhandene Überzeugung von Recht und Unrecht und die sich daraus ergebende Verpflichtung zu einem bestimmten Handeln oder Unterlassen“.³² In beiden Ausführungen ist jeweils von der intellektuellen und der affektiven Dimension des Gewissens die Rede. Die intellektuelle Dimension ist mit den Kategorien von Gut und Böse, mit der Überzeugung von Recht und Unrecht angedeutet. Die affektive Dimension ist mit der unbedingten Verpflichtung angesprochen, die der Handelnde in seinem Inneren wie einen Befehl zum Handeln oder Unterlassen erfährt und der sich zu entziehen ihm Not und Pein, eben Gewissensqualen, bereitet.

Im Begriff des Gewissens steckt der Begriff „Wissen“. Schon im lateinischen Begriff „Conscientia“ steckt der Begriff „scientia“. Das Wissen, von dem hier die Rede ist, ist das Wissen um Gut und Böse, um ein vorgegebenes, nicht in Autonomie geschaffenes sittliches Gesetz. Es ist „eine natürliche Anlage im Menschen, die auf seinem ursprünglichen Wissen um Gut und Böse aufruhet und sein konkretes Verhalten im Licht der sittlichen Urprinzipien beurteilt“.³³ Es ist „ein Urteil der Vernunft, in welchem der Mensch erkennt, ob eine konkrete Handlung, die er beabsichtigt, gerade ausführt oder schon getan hat, sittlich gut oder schlecht ist ... Durch das Gewissensurteil vernimmt und erkennt der Mensch die Anordnungen des göttlichen Gesetzes“.³⁴ Das Gewissen ist „ein sittliches Urteil über den Menschen und seine Handlungen ... ein Urteil, das freispricht oder verurteilt, je nachdem, ob die menschlichen Handlungen mit dem in das

Herz eingeschriebenen Gesetz Gottes übereinstimmen oder von ihm abweichen“.³⁵ Wo die Theologie mit Augustinus, Thomas von Aquin, John Henry Newman und dem II. Vatikanischen Konzil vom Gewissen als dem Echo der Stimme Gottes im Innersten des Menschen oder mit Bonaventura vom Boten Gottes spricht, da spricht die Philosophie von der Gegenwart eines absoluten Gesichtspunktes in einem endlichen Wesen. Weil dadurch im einzelnen Menschen selbst schon das Allgemeine, das Objektive, das Absolute gegenwärtig ist, darum heie vom Gewissen reden von der Würde des Menschen reden.³⁶

Der Begriff Gewissensentscheidung, der in der Politik und in der verfassungsrechtlichen Interpretation des Art. 4, Abs. 1 GG eine so zentrale Rolle spielt, muss deshalb gegen ein Missverständnis geschtzt werden. Entscheidungen können dem Gewissen entsprechen oder widersprechen. Wenn sie dem Gewissen entsprechen, heißt das nicht, dass das Gewissen entschieden hat. Es heißt vielmehr, dass der Mensch so entschieden hat, wie es dem Urteil des Gewissens entspricht.³⁷ Das Gewissensurteil wendet die sittlichen Prinzipien und die moralischen Normen auf eine konkrete Entscheidungssituation an, damit sie darin unmittelbar handlungsleitend werden. Diese Leistung des Gewissens, die die subjektive Lage mit der objektiven Norm verbindet, wäre „im entscheidenden Punkt missverstanden“, wollte man dem Gewissen vor allem die Aufgabe zuschreiben, die Geltungskraft der objektiven Norm „von Fall zu Fall zu begrenzen und situationsbedingte Ausnahmen zu statuieren“.³⁸

Das Gewissen hat die Pflicht, „nach dem Wahren und Guten zu suchen“ und bei seinen Urteilen der Vernunft zu folgen.³⁹ Daraus folgt die Pflicht, das Gewissen zu bilden. Von dieser Pflicht spricht die Philosophie weniger als die Theologie. Die Begriffe, „die aus unserem Wissen und Glauben stammen“, machen die Befehle des Gewissens nicht nur hörbar, sondern auch verständlich. Ist der Mensch nicht imstande, sich dieser Begriffe zu bedienen, verliert er sein Gewissen. Es gibt kein Gewissen ohne Bereitschaft, dieses Gewissen zu bilden. „Ethik

also und praktische Glaubenslehre begrenzen nicht die Gültigkeit des Gewissensrufes, sondern sie sind ihm dienend zugeordnet.⁴⁰ Wenn sich der Katechismus oder die Glaubenskongregation der katholischen Kirche deshalb zu unaufgebbaren ethischen Forderungen bzw. zu „nicht verhandelbaren Prinzipien“ des sozialen Zusammenlebens in pluralistischen Gesellschaften äußern, so nicht, um das politische Engagement der Laien durch päpstliche Instruktionen zu ersetzen, sondern um „einige dem christlichen Gewissen eigene Prinzipien in Erinnerung (zu) rufen“.⁴¹ Zu diesen Prinzipien gehören die sittliche Verwerflichkeit der Abtreibung, der Euthanasie, der Sklaverei und der Prostitution und die sittliche Verpflichtung zum Schutz der Ehe,⁴² Familie und Embryonen sowie auf eine gerechte freiheitliche und soziale Wirtschaftsordnung und eine globale Friedenssicherung.⁴³ Das gut gebildete Gewissen nicht nur der Christen weiß, dass auch in einer pluralistischen Demokratie dem Mehrheitsprinzip Grenzen gesetzt sind. Staatliche Gesetze können nicht in einen Widerspruch zur rechten Vernunft treten, ohne ihren das Gewissen verpflichtenden Charakter zu verlieren.⁴⁴

Gewissensfreiheit bedeutet also nicht, dass das Gewissen Ursprung der Wahrheit darüber ist, was für den Menschen gut ist. Sie bedeutet, dass der Mensch die Freiheit hat, seine Handlungsurteile auf ihr Gut-Sein zu hinterfragen, sie an jenem absoluten Gesichtspunkt – dem Sittengesetz – zu messen, der in seiner emotionalen Struktur verankert ist. Das Wissen des Gewissens ist deshalb immer ein affektives Wissen, „erlitten, nicht gewollt ... , ein Psychodrama, das schwankt zwischen Unterwerfung und Flucht, ... ein Überfall aus der Vergangenheit“, der fordert, sich zu stellen. Es macht sich bemerkbar in Gewissensbissen, in Gewissensnot und Gewissensqual. In diesem Wissen macht sich das Allgemeine, die objektive Rangordnung der Güter und die Forderung, ihr Rechnung zu tragen, unmittelbar als unser eigenes Wollen geltend. Das Gewissen ist deshalb immer eine Forderung an uns selbst,⁴⁵ „nicht primär Dispensorgan, sondern eine individuelle Verpflichtungsinstanz“⁴⁶. Etwas provokant for-

mulierte Joseph Kardinal Höffner: „Eigentlich ‚haben‘ wir kein Gewissen, das Gewissen hat uns. Es hat keine Stimme. Es ist die Stimme, die nicht von uns, sondern von Gott stammt. Das Gewissen ist nicht das Letzte, sondern das Vorletzte.“⁴⁷

Wird das Gewissen dagegen das Letzte, steht es in der Gefahr, zu einer pathetischen Bekundung subjektiver Willkür, zu einer billigen Legitimationsmünze beliebiger Entscheidungen zu verkommen. Es führt nicht zu einer Konfrontation einer konkreten Entscheidungssituation oder einer begangenen Tat mit dem Anspruch der sittlichen Wahrheit, sondern dient der Immunisierung subjektiver Entscheidungen gegen moralische Einwände. Wer sich derart auf sein Gewissen beruft, will sich des Zwanges zur Rechtfertigung seines Handelns entledigen. In der Abtreibungsdebatte war dies der Fall. Das Gewissen wurde dazu missbraucht, die Entscheidung für eine Tötung des ungeborenen Kindes moralischen Einwänden zu entziehen, ja sogar als moralisch geboten zu präsentieren.⁴⁸ Dass sich sogar das Bundesverfassungsgericht, der Gesetzgeber und der Caritasverband an diesem Missbrauch beteiligten, trug nicht unerheblich zu jener „Zerrüttung der moralischen Begriffe“⁴⁹ bei, die die Gewissensentscheidung vieler Menschen in Not- und Konfliktsituationen verwirrt, ihr Gewissen belastet und verschüttet. Die Gleichsetzung des Gewissens mit oberflächlicher Überzeugtheit führt zu einer schein-rationalen Sicherheit, „die aus Selbstgerechtigkeit, Konformismus und Trägheit gewoben ist“ und die nicht befreit, sondern versklavt. „Das Gewissen wird zum Entschuldigungsmechanismus degradiert, während es doch die Transparenz des Subjekts für das Göttliche und so die eigentliche Würde und Größe des Menschen darstellt.“⁵⁰ In einer unfreiwilligen Schwangerschaft kann die Funktion des individuellen Gewissens nur darin bestehen, dass es Vater und Mutter gebieterisch mahnt, die Folgen ihres Sexualverhaltens zu verantworten und „der ihnen aufgetragenen Sorge für ihr Kind gerecht zu werden“ – auch dann, wenn die Tötung des ungeborenen Kindes in der Gesellschaft und in der Rechtsordnung toleriert

wird.⁵¹ Die Gewissensfreiheit von Vater und Mutter wird durch das Lebensrecht des Kindes nicht eingeschränkt.

Nur weil das Gewissen nicht das Letzte, sondern das Vorletzte ist, können der Gewissensfreiheit unüberschreitbare Grenzen gezogen werden. Nur weil das Gewissen die Gegenwart eines absoluten Gesichtspunktes bzw. das Echo der Stimme Gottes im Menschen ist, können Beschwörungen des Gewissens, die auf eine Tötung Ungeborener, die Missachtung der Grundrechte Dritter oder die Gefährdung der rechtsstaatlichen Verfassungsordnung hinauslaufen, als Missbrauch der Gewissensfreiheit zurückgewiesen werden.

¹ Vgl. auch die Übersicht über verschiedene Interpretationen des Art. 4, Abs. 1 GG bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 28 (1970), 34f.

² BVerfGE 39, 48f.

³ BVerfGE 39, 46.

⁴ Manfred Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, Paderborn 2000, 74ff.

⁵ BVerfGE 88, 308 und Leitsatz 5.

⁶ Vgl. Rita Süßmuth, Die Strafe darf nicht im Mittelpunkt stehen, Interview mit dem Rheinischen Merkur vom 10.8.1990.

⁷ Deutscher Caritasverband, Hrsg., Ja zum Leben. Rahmenbedingungen für die Arbeit katholischer Beratungsstellen für werdende Mütter in Not- und Konfliktsituationen, Freiburg 1984, 7 und 14.

⁸ Robert Spaemann, Verantwortung für die Ungeborenen, in: Schriftenreihe der Juristen-Vereinigung Lebensrecht, Bd. 5, Köln 1988, 25f.

⁹ M. Spieker, Licht und Schatten eines Urteils. Zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu § 218 vom 28.5.1993, in: Hans Thomas/Winfried Kluth (Hg.), Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht, Herford 1993, 317ff.

¹⁰ Willi Geiger, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: Staat und Gewissen, Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 8, hrsg. von Karl Forster, München 1959, 17; Roman Herzog, in: Maunz-Dürig, Kommentar zum Grundgesetz, Art. 4, Rn 123; Ernst-Wolfgang Böckenförde, a. a. O., 46; Wolfgang Loschelder, Gewissen, Gewissensfreiheit – Recht, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 2, Freiburg 1986, Sp. 1056; Herbert Bethge, Gewissensfreiheit,

in: Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von Josef Isensee und Paul Kirchhof, Bd. VI, 2. Aufl. Karlsruhe 2001, 438.

- ¹¹ Art 135 WV „Alle Bewohner des Reiches genießen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsausübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutze. Die allgemeinen Staatsgesetze bleiben hiervon unberührt.“
- ¹² Konrad Adenauer, Reden 1917-1967, hrsg. von Hans-Peter Schwarz, Stuttgart 1975, 86f.
- ¹³ So Günter Dürig in seiner einflussreichen Kommentierung von Art. 1, Abs. 1 GG, in: Maunz-Dürig, Kommentar zum GG, Art. 1 Rn 4, 14 und 28. Im Gegensatz zu Dürig hat Matthias Herdegen in seiner Neukomentierung von Art. 1, Abs. 1, in: Maunz-Dürig, Kommentar zum GG, Art. 1 Rn 35 und 36 2003 dieses naturrechtliche Fundament als zeitbedingt und Dürigs Objektformel als „letztlich nicht mehr tragende Orientierungshilfe“ abgetan und für eine „prozesshafte Betrachtung des Würdeschutzes mit entwicklungsabhängiger Intensität eines bestehenden Achtungs- und Schutzanspruches plädiert, die jedwede Abwägung der Menschenwürdegarantie mit anderen Interessen ermöglicht. Embryonale Stammzellforschung, Präimplantationsdiagnostik, therapeutisches Klonen, positive Eugenik, homologe und heterologe In-Vitro-Fertilisation und Abtreibung sind deshalb für Herdegen genauso mit der Menschenwürde vereinbar wie die Keimbahntherapie, das Recht auf Selbstmord und die Sterilisation von Einwilligungsfähigen (Rn 51 - 109). Vgl. auch die Kritik an Herdegens Neukomentierung von E.-W. Böckenförde, Die Würde des Menschen war unantastbar, in FAZ vom 3.9.2003.
- ¹⁴ E.-W. Böckenförde, a. a. O., S. 64; Andreas Püttmann, Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes, Paderborn 1994, 423.
- ¹⁵ Ähnliche Vorschriften finden sich auch in vielen Länderverfassungen: vgl. z.B. Verfassung Baden-Württemberg, Art. 27, Abs. 3; Bayern, Art. 13, Abs. 2; Rheinland-Pfalz, Art. 79; Saarland, Art. 66, Abs. 2; Sachsen, Art. 39, Abs. 3; Sachsen-Anhalt, Art. 41, Abs. 2; Thüringen, Art. 53, Abs. 1.
- ¹⁶ E.-W. Böckenförde, a. a. O., 53. Vgl. auch R. Herzog, a. a. O., Rn 135; W. Geiger, a. a. O., S. 26f.; Konrad Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 5. Aufl. Karlsruhe 1972, S. 156, Matthias Herdegen, Gewissensfreiheit, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2. Aufl., hrsg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson, Bd. 1, Berlin 1994, 492.
- ¹⁷ BverfGE 12, 55.
- ¹⁸ BverwGE 7, 246.
- ¹⁹ So W. Loschelder, a. a. O., Sp. 1057, der deshalb gegenüber einer Ausweitung der Gewissensfreiheit über das forum internum hinaus skeptisch ist.

- ²⁰ E.-W. Böckenförde, a. a. O., 57; R. Herzog, a. a. O., Rn 150; K. Hesse, a. a. O., S. 156; H. Bethge, a. a. O., 453f.
- ²¹ So M. Herdegen, a. a. O., 495. Vgl. auch ders., *Gewissensfreiheit und Normativität des positiven Rechts*, Berlin 1989, 287ff.
- ²² E.-W. Böckenförde, a. a. O., 59.
- ²³ W. Geiger, a. a. O., 24f.
- ²⁴ R. Herzog, a. a. O., Rn 156.
- ²⁵ W. Geiger, a. a. O., 24f; E.-W. Böckenförde, a. a. O., 59; R. Herzog, a. a. O., Rn 152; H. Bethge, a. a. O., 450f.; M. Herdegen, a. a. O., 492 und 500.
- ²⁶ Robert Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1982, 83. Vgl. auch ders., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und jemand‘ds*, Stuttgart 1996, 189.
- ²⁷ Vgl. Andreas Püttmann, a. a. O., S. 419ff; Rupert Hofmann, „Kirchenasyl“ und ziviler Ungehorsam, in: *Wandel durch Beständigkeit. Studien zur deutschen und internationalen Politik*, Festschrift für Jens Hacker, hrsg. von Karl G. Kick u. a., Berlin 1998, 382ff.
- ²⁸ Niklas Luhmann, *Die Gewissensfreiheit und das Gewissen*, in: *Archiv des Öffentlichen Rechts*, 90. Bd. (1965), 261.
- ²⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 9. Aufl. Tübingen 1960, 269.
- ³⁰ R. Herzog, a. a. O., Rn 127; E.-W. Böckenförde, a. a. O., 66.
- ³¹ H. Bethge, a. a. O., 439f.
- ³² Vgl. oben S. 7, Anmerkungen 16 und 17.
- ³³ So Eberhard Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg 2003, 103 unter Berufung auf Thomas von Aquin.
- ³⁴ KKK 1778.
- ³⁵ Johannes Paul II., *Veritatis Splendor* (1993), Ziffer 58-59.
- ³⁶ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, a. a. O., 74f.; ders., *Personen*, a. a. O., 181.
- ³⁷ R. Spaemann, *Personen*, a. a. O., 183; Martin Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001, 275f.
- ³⁸ E. Schockenhoff, *Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung*, Kirche und Gesellschaft 269, Köln 2000, 13.
- ³⁹ II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 16; KKK 1783.
- ⁴⁰ Helmut Kuhn, *Gewissen, Gewissensfreiheit – Philosophie*, in: *Staatslexikon* 7. Aufl., Bd. 2, a. a. O., Sp. 1052.
- ⁴¹ Kongregation für die Glaubenslehre. *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24.11.2002*, Ziffer 1.
- ⁴² Sie schließt eine Legalisierung homosexueller Lebensgemeinschaften aus. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen vom 3.6.2003*, Ziffer 6.

- ⁴³ Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note vom 24.11.2002, Ziffer 4.
- ⁴⁴ Johannes Paul II., Evangelium Vitae 72.
- ⁴⁵ R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe, a. a. O., 75.
- ⁴⁶ E. Schockenhoff, Wie gewiss ist das Gewissen?, a. a. O., 215.
- ⁴⁷ Joseph Höffner, In der Kraft des Glaubens, Bd. 1, Freiburg 1986, 141.
- ⁴⁸ So von Elfriede Harth, Das Gewissen katholischer Frauen. Die Kirche sollte ihre Haltung zur Abtreibung überdenken, in: Die Welt vom 10.3.2003.
- ⁴⁹ H. Kuhn, a. a. O., Sp. 1053.
- ⁵⁰ Joseph Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht, Freiburg 1993, 39.
- ⁵¹ E. Schockenhoff, Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung, a. a. O., 6.

Der Gewissensbegriff im Alten und Neuen Testament

Klaus Limburg

Einleitung

Gewissensfreiheit, aus Gewissensgründen den Wehrdienst oder die Teilnahme an einer Abtreibung verweigern, nach seinem eigenen Gewissen entscheiden bzw. handeln – das alles sind Begriffe, die heutzutage jedermann geläufig sind. Um so erstaunlicher ist es, wenn man sich die Bibel näher anschaut, wie wenig dort – zumindest ausdrücklich – vom Gewissen die Rede ist.

I. Die hebräische Rede vom „Herzen“ des Menschen

I.1 Das hebräische Alte Testament

„Höchst auffallend ist die Tatsache, dass das (hebräische) Alte Testament kein Wort für das Gewissen herausgebildet hat. Dies hängt mit der besonderen alttestamentlichen Anthropologie zusammen. Der Mensch ist grundlegend durch sein Gegenüber zum Offenbarungsgott Jahwe bestimmt.“¹ Allerdings liegt es m. E. nicht nur an der „besonderen alttestamentlichen Anthropologie“. Denn „für die alten Religionen wie für die Bibel gilt das Gleiche: Sie kennen keinen Fachausdruck für die ihnen bekannten Wissensvorstellungen. Das Wert- und Unwertfühlen im Allgemeinen und der Gewissensspruch des sogenannten schlechten Gewissens waren ihnen mit der Unterscheidung von Gut und Böse vertraut ... In der biblischen Umwelt werden die mit Schuld und Güte verbundenen moralischen Erfahrungen meist mit den

inneren Organen des Menschen ausgedrückt. Diese plastische Sprache hat auch das Alte Testament, wenn es von ‚Herz‘ und ‚Nieren‘ spricht“².

Hans Walter Wolff stellt in seinem klassischen Werk „Anthropologie des Alten Testaments“ fest: „Das Gewissen heißt biblisch **לב** (Herz), weil es ein vernehmendes Organ ist.“³ „Das Bedeutungsspektrum (dieses) häufigsten anthropologischen Begriffs (erweist) sich als besonders breit. So gewiss es die Bereiche des Leiblichen, des Emotionalen, des Intellektuellen und der Willensfunktionen umgreift, so deutlich ist doch festzuhalten, dass die Bibel mit dem Herzen vor allem das Zentrum des bewusst lebenden Menschen ins Auge fasst. Das weithin durchschlagende proprium ist, dass das Herz zur Vernunft berufen ist, insbesondere zum Vernehmen des Wortes Gottes.“⁴

„Das Wort und Gebot Gottes sind nicht fern vom Menschen, sondern erreichen ihn in seinem Herzen: ‚Das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten‘ (Dtn 30,14). Dementsprechend wird in Ps 51,12 mit der Bitte um ein ‚reines Herz‘ vom Schuldigen die Neuschöpfung eines reinen Gewissens im Sinne einer gewissenhaften Lebensorientierung erlebt.“⁵ Der Prophet Ezechiel erkennt, dass der Mensch sein Herz nicht selber erneuern kann. Er verheißt im Namen seines Gottes (11,19; vgl. 36,26): „Ich werde ihnen ein neues Herz (**לב**) geben und einen neuen Geist (**רוח**) in ihr Inneres legen; ich werde das Herz (**לב**) aus Stein aus ihrem Leib entfernen und ihnen ein Herz (**לב**) von Fleisch geben“.⁶

Wenn der Mensch sich vom Gebot Gottes entfernt, dann „schlägt ihm sein Herz“ (1 Sam 24,6; 2 Sam 24,10). Wir würden sagen: „Er hat Gewissensbisse“. So heißt es vom König David: „Da schlug David das Herz, weil er das Volk gezählt hatte, und er sagte zum Herrn: Ich habe schwer gesündigt, weil ich das getan habe. Doch vergib deinem Knecht seine Schuld, Herr; denn ich habe sehr unvernünftig gehandelt“ (2 Sam 24,10).

Neben dem Herzen ist gelegentlich auch von den Nieren als dem Sitz des Gewissens die Rede: „Ich preise den Herrn, der mich

berät; ja bei Nacht züchtigen mich meine Nieren“, d.h. mein Gewissen weist mich zurecht. Häufiger ist es Gott selbst, der den Menschen „auf Herz und Nieren prüft“ (vgl. Ps 7,10; 26,2, Jer 11,20; 17,10; 20,12).

Es ist allerdings nicht nur eine Frage von unterschiedlichen Begriffen: das Gewissen auf der einen Seite, Herz und Nieren auf der anderen. Man muss grundsätzlich sagen, dass der biblische Mensch sich nicht so sehr an einem immanenten Maßstab wie dem Gewissen misst, sondern sich vielmehr grundsätzlich und direkt unter dem Urteil Gottes stehend weiß, weswegen reflexive Betrachtungen über das eigene Handeln sehr viel seltener vorkommen, als wir es erwarten würden.

Zusammenfassend kann man nochmals mit Dietmar Mieth sagen: „Das Gewissen im Sinne des atl. Herzens ist Bestandteil einer theonom-responsorischen Ethik, bei der die Vernunft und die Gemühtiefe des Menschen von Gott selbst angeregt werden.“⁷ Mit dieser Feststellung wird die m. E. sterile, weil an der Sache vorbeigehende, Diskussion um autonome oder heteronome Moral vermieden: Eine autonome Moral bzw. ein autonomes Gewissen wäre für den Menschen als einem von Gott geschaffenen Wesen unrealistisch. Deshalb aber von einer heteronomen Moral zu sprechen, wäre wiederum eine falsche Alternative, da Gottes Gesetz dem innersten Wesen des Menschen entspricht.

1.2 Jesus und die Evangelien

Auch weite Teile des NT, wie etwa die Evangelien, stehen in dieser Tradition der hebräischen Bibel. So hat z.B. Jesus nach Ausweis unserer Quellen niemals das Wort „Gewissen“ gebraucht.⁸ Er spricht wie das AT vom Herzen. Im Gegensatz zu den Pharisäern, die auf die Erfüllung der Reinheitsgebote Wert legen, betont Jesus die Reinheit des Herzens: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein ... Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen

Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft. All dieses Böse kommt von innen und macht den Menschen unrein“ (Mk 7,15.21-23 u.ö.).

Dementsprechend ist es nicht erst die äußere Tat, die den Menschen zum Sünder macht, sondern bereits seine innere schlechte Einstellung: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5,27f).

Der erste Johannesbrief bietet ein schönes Beispiel dafür, wie das, was wir Gewissen nennen, in der biblischen Tradition mit Herz bezeichnet wird: „Daran werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, und werden unser Herz in seiner Gegenwart beruhigen. Denn wenn das Herz uns auch verurteilt – Gott ist größer als unser Herz und er weiß alles“ (1 Joh 3,19f).

II. Der hellenistische Syneidesis-Begriff

II.1 Das griechische Alte Testament

Der Fachausdruck „Gewissen“ (συνείδησις) findet sich im *griechischen AT* nur einmal,⁹ nämlich in dem im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien entstandenen, griechisch geschriebenen Buch der Weisheit, und zwar gleich in der typischen Form von Gewissensbissen: „Die Schlechtigkeit bezeugt ihr feiges Wesen, wenn sie bestraft wird. Unter dem Druck des Gewissens befürchtet sie immer das Schlimmste“ (Weish 17,10).

Ausgehend von Ex 10,21ff: „Da sprach der Herr zu Mose: Streck deine Hand zum Himmel aus; dann wird eine Finsternis über Ägypten kommen, und es wird stockdunkel werden ...“, beschreibt der Verfasser des Weisheitsbuchs dem Leser midraschartig die Folgen jener Finsternis für die Ägypter: „Die Frevler [gemeint sind die Ägypter] meinten, das heilige Volk (Is-

rael) knechten zu können; und jetzt lagen sie da, Gefangene der Finsternis, Gefesselte einer langen Nacht ... Sie glaubten, mit ihren geheimen Sünden unter der dunklen Decke der Vergessenheit verborgen zu sein; da packte sie furchtbares Entsetzen ... Auch der geheimste Winkel, in den sie sich flüchteten, konnte sie nicht vor Furcht bewahren; schreckenerregendes Getöse umbrauste sie, und düstere Gespenster mit finsternen Mienen tauchten auf ...“ (Weish 17,2-4). Plastisch werden unter dem Bild der Finsternis die Gewissensqualen der Ägypter und evtl. allgemein die der Frevler ausgemalt.

II.2 Herkunft und Entwicklung des Syneidesis-Begriffs

Bevor das griechische Wortfeld *συνειδέναι/συνείδεσις* „Mitwisser sein mit jemandem in einer Sache“ in der Lage war, den Gewissensbegriff zum Ausdruck zu bringen, hatte es eine Entwicklung von mehreren Jahrhunderten hinter sich. Diese Entwicklung braucht hier nicht im Einzelnen vorgestellt zu werden.¹⁰ Auf einige markante Etappen muss allerdings aufmerksam gemacht werden, da sie sich auch noch in der Bedeutungsbreite und –vielfalt des Syneidesis-Begriffs des NT widerspiegeln.

Was die Bedeutungsentwicklung des Verbums *συνειδέναι* angeht (7.- 1. Jhdt. vor Chr), möchte ich auf drei mir wichtig erscheinende Etappen hinweisen:

- a) „Mitwisser sein“, sei es als belastender oder entlastender Zeuge (Solon, Euripides), sei es als Mitschuldiger (Thukydides); daher später im NT das Gewissen als Zeuge bzw. das Zeugnis des Gewissens.
- b) „Sich bewusst sein, etwas getan zu haben“; daher die Tatsache, dass noch heute in einigen romanischen Sprachen „conscientia“ sowohl das psychologische Bewusstsein als auch das moralische Gewissen bezeichnet (etwa Spanisch: „perder la conciencia“ = bewusstlos werden; „soy

consciente“: ich bin mir bewusst; aber auch: „examen de conciencia“ = Gewissenserforschung).

- c) Das moralisch wertende „Gewissen“, wobei es sich in den weitaus meisten Fällen um eine negativ bewertete Tat oder Haltung handelt. Auch heute noch begegnet uns das Gewissen vor allem in Form von Gewissensbissen.

Was die Substantive *συνειδώς*, *συνείδεισις* und *συνέσις* angeht, kommt Christian Maurer zu folgendem Ergebnis: „Vom 5. bis zum 3. vorchristlichen Jahrhundert zeigt sich ein disparater Sprachgebrauch, der erst tastend nach einem nominalen Ausdruck für das immer als böse verstandene moralische Gewissen sucht. Erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert stehen die beiden Nomina *συνειδώς* und *συνείδεισις* in ausgedehntem Maße zur Verfügung ... Die beiden Wörter sind nach ihrem Inhalt kaum zu unterscheiden, wenn auch *συνείδεισις* öfters für das Selbstbewusstsein im nichtmoralischen Begriff verwendet wird. Gerade das Fortbestehen des nichtmoralischen Gebrauchs erinnert daran, dass die genannten Nomina erst sekundär mit dem Phänomen des moralisch verstandenen Gewissens verbunden wurden.“¹¹

III. Syneidesis im Neuen Testament

III.1 Häufigkeit und Verteilung vom Syneidesis im Neuen Testament (Statistik)

Der aus der griechischen Philosophie stammende Syneidesis-Begriff findet sich dann 30mal im NT. Sein Vorkommen ist allerdings zumeist auf das paulinische Schrifttum beschränkt. Interessanterweise finden wir ihn sowohl in den authentischen Paulusbriefen (insgesamt 14-mal: 3-mal in Röm; 8-mal in 1 Kor; 3-mal in 2 Kor) als auch in den sogenannten Pastoralbriefen (insgesamt 6-mal: 4-mal in 1 Tim; 1-mal in 2 Tim; 1-mal in Tit),

sowie 5-mal im Hebr¹²; außerdem 2-mal in der Apg (jeweils in Paulusreden) und 3-mal in 1 Petr.

III.2 Der neutestamentliche Sprachgebrauch

In der Regel versucht man, den neutestamentlichen Syneidesis-Begriff dadurch näher zu bestimmen, dass man die Wortbedeutung bei den einzelnen neutestamentlichen Autoren untersucht.¹³ So richtig dieses Vorgehen auch ist, soll hier einmal ein anderer Weg beschritten werden, indem nämlich alle Syneidesis-Stellen nach bestimmten sprachlichen Kriterien angeordnet werden. So ergeben sich:

- 1) drei Stellen (Röm 2,15; 9,1; 2 Kor 1,12), an denen vom „Zeugnis des Gewissens“ die Rede ist.
- 2) An zwei weiteren Stellen (2 Kor 4,2, 5,11) hofft Paulus, dass er und sein Verhalten von der Syneidesis der anderen richtig beurteilt werden.
- 3) In der bekannten Perikope 1 Kor 8, in der die Frage des Götzenopferfleisches erörtert wird, ist dreimal von einem „schwachen Gewissen“ bzw. vom „Gewissen eines Schwachen“ die Rede.
- 4) Auch in 1 Kor 10 handelt Paulus vom Opferfleisch und vom Gewissen, ohne dass diesmal das Stichwort „schwaches Gewissen“ fällt; vielmehr taucht hier dreimal die Wendung „wegen des Gewissens“ (διὰ τὴν συνείδησιν) auf. Derselbe Ausdruck findet sich auch in Röm 13,5. Dazu käme noch die formal ähnliche, inhaltlich aber unterschiedliche Formulierung διὰ τὴν συνείδησιν θεοῦ (1 Petr 2,19), was wohl „wegen des Bewusstseins um Gott“¹⁴ bedeutet.
- 5) Recht häufig wird das Gewissen mit einem Adjektiv näher gekennzeichnet: Man spricht vom „guten, reinen, schuldlosen oder aber schlechten Gewissen“, und zwar durchweg in Texten, die entweder sicherlich nicht paulinisch sind (Apg 23,1; 24,16; [allerdings dem Paulus in den Mund gelegt]; Hebr 10,22; 13,18; 1 Petr 3,16.21); oder aber in Schriften, bei denen

die paulinische Urheberschaft heutzutage stark angezweifelt wird (1 Tim 1,5.19; 3,9; 2 Tim 1,3).

- 6) Schließlich kommen noch einige Stellen in Betracht, an denen vom „Reinigen“ bzw. „Beflecken“ des Gewissens gesprochen wird (Hebr 9,14; vgl 10,22; Tit 1,15; 1 Kor 8,7, vgl. ähnlich 1 Tim 4,2).

1) *Das Zeugnis des Gewissens*
(Röm 2,15; 9,1; 2 Kor 1,12)

Zweimal (Röm 9,1; 2 Kor 1,12) beruft sich Paulus zur Bekräftigung einer Behauptung auf das Zeugnis seines eigenen Gewissens: „Ich sage in Christus die Wahrheit und lüge nicht, und *mein Gewissen bezeugt es mir* im Heiligen Geist: Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz“, und zwar darüber, dass die Mehrzahl der Juden das Evangelium nicht angenommen hat (Röm 9,1f).

2 Kor 1,12 heißt es: „Denn das ist unser Ruhm – und dafür *zeugt auch unser Gewissen* –, dass wir in dieser Welt, vor allem euch gegenüber, in der Aufrichtigkeit und Lauterkeit, wie Gott sie schenkt, gehandelt haben, nicht aufgrund menschlicher Weisheit, sondern aufgrund göttlicher Gnade.“

Das Zeugnis des Gewissens übernimmt hier eine ähnliche Funktion wie sonst das Anrufen Gottes als Zeugen (etwa 1 Thess 2,5). Statt Gott anzurufen, der alles weiß, ruft Paulus hier sein Gewissen zum Zeugen der Wahrheit dessen an, was er behauptet; zum Zeugen für etwas, was nur er selbst bzw. eine ihm immanente Instanz wissen kann: sein Herz, Verstand, Selbstbewusstsein, Gewissen.

Wichtig für den Gewissensbegriff (wie überhaupt für die christliche Morallehre)¹⁵ ist die Perikope Röm 2,14-16: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus (φύσει) das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr *Gewissen legt Zeugnis*

davon ab, ihre *Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich* – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird.“

Bei den „Heiden“, von denen hier ist die Rede ist, handelt es sich nach Meinung der Mehrheit der Exegeten um Ungläubige, nicht um Heidenchristen.¹⁶ Das Fehlen des Artikels deutet an, dass Paulus nicht sagen will, dass grundsätzlich alle Heiden die Gebote erfüllen (vgl. die gegenteilige Behauptung in Röm 1,18ff). Paulus schließt hier aber im Sinne seiner Argumentation nicht aus, dass es eben mindestens einige Heiden geben mag, die, obwohl sie das mosaische Gesetz nicht kennen, dennoch dessen Werke tun. Dabei ist sicher an die moralischen Forderungen der Thora gedacht, wie sie etwa im Dekalog kurz zusammengefasst sind.

Sie tun es „φύσει“, „der Naturordnung folgend“¹⁷, d.h. doch wohl aufgrund eigener, natürlicher, vernunftgemäßer Erkenntnis, nicht aufgrund von Satzung („θέσει“), eben weil ihnen „das Werk des Gesetzes ins Herz geschrieben ist“, so wie das mosaische Gesetz für die Juden in der Thora oder auf Steintafeln geschrieben war.¹⁸

Dabei legt ihr Gewissen Zeugnis ab von der Forderung des Gesetzes, die in ihr Herz geschrieben ist. Das Gewissen und parallel dazu die Gedanken (λογισμοί) treten gewissermaßen als belastender bzw. entlastender (Augen-) Zeuge neben den Menschen und legen (am Tag des Gerichts) Zeugnis von seinen Taten ab.

Unser – etwas verschachtelter und nicht immer leicht zu verstehender – Text redet also von drei Instanzen:

- a) von dem im Herzen geschriebenen Gesetz Gottes bzw. seinem Werk, seiner Forderung;
- b) vom Gewissen, das dieses Gesetz nicht selber schafft, sondern Zeugnis davon gibt;
- c) parallel dazu von den anklagenden oder entlastenden Gedanken, in denen sich das Gewissensurteil äußert.¹⁹

2) Die Syneidesis der anderen (2 Kor 4,2; 5,11)

„Wir haben uns von aller schimpflichen Arglist losgesagt; wir handeln nicht hinterhältig und verfälschen das Wort Gottes nicht, sondern lehren offen die Wahrheit. So empfehlen wir uns vor dem Angesicht Gottes *jedem menschlichen Gewissen*“ (2 Kor 4,2).

„So versuchen wir, erfüllt von Ehrfurcht vor dem Herrn, Menschen zu gewinnen; Gott aber kennt uns durch und durch. Ich hoffe aber, auch *in euren Gewissen* ganz offenbar zu sein“ (2 Kor 5,11).

Ähnlich den Selbstbeteuerungen des Paulus, „guten Gewissens“ gehandelt zu haben (vgl. unten Nr. 5), ist sich der Apostel der Aufrichtigkeit seines Denkens, Wollens und Handelns bewusst. Er hofft, dass auch die anderen es so sehen und beurteilen. Letztlich geht es ihm allerdings nur um das Urteil Gottes, auf das alles ankommt und der ihn durch und durch kennt. Ähnlich heißt es 1 Kor 4,4f: „Ich bin mir zwar keiner Schuld *bewusst*, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht. Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die *Absichten der Herzen* aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.“

An diesen Stellen hat also Syneidesis etwa die Bedeutung „(sittliches) Urteilsvermögen“²⁰.

3) Die Achtung des „schwachen Gewissens“ (1 Kor 8)

Wie aus 1 Kor 8,1 hervorgeht („Was aber das Götzenopferfleisch betrifft ...“), antwortet Paulus, wie auch sonst mehrfach im Ersten Korintherbrief, auf eine Anfrage der Gemeinde von Korinth. Zum besseren Verständnis der Perikope muss man sich vor Augen halten, was es mit dem Opferfleisch auf sich hatte: „Da bei den zahlreichen heidnischen Opfern nur ein Teil des Fleisches der Opfertiere verbrannt wurde, wurde der Rest des Opfer-

fleisches anderweitig verwandt. Es wurde nicht bloß bei den religiösen Opfermahlzeiten, sondern auch bei profanen Gastmählern und privaten Mahlzeiten genossen. Auch das Fleisch, das man auf den Märkten kaufte, wurde nach heidnischer Gewohnheit den Göttern geweiht, so dass es den Christen unmöglich war, von ihrer heidnischen Umgebung Fleisch zu erhalten, das nicht irgendwie in Berührung mit dem Götzenkult gekommen war.“²¹

Diejenigen, welche die rechte Erkenntnis hatten, dass nämlich die heidnischen Götter in Wirklichkeit nicht existierten und daher eine Weihe des Fleisches an sie objektiv nichts bedeutete, konnten dieses Fleisch unbedenklich essen; sie sollten jedoch darauf achten, dass ihre legitime Freiheit den „Schwachen“ nicht zum Anstoß gereicht.

Das „schwache Gewissen“ (συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὔσα) wird *dadurch* befleckt (1 Kor 8,7) bzw. verletzt, dass der „Schwache“, verleitet durch das Verhalten anderer, gegen die eigene Gewissensüberzeugung jenes Fleisch isst, das für ihn immer noch den Charakter von Götzenopferfleisch hat.

Auch wenn Paulus, wie Maurer²² richtig feststellt, hier nicht von einer irrenden Syneidesis spricht, ist m. E. der Sache nach genau das gemeint: Die Schwachen befinden sich, was die moralische Bewertung vom Essen des Opferfleisches angeht, objektiv in einem Irrtum. Objektiv handelt es sich um eine moralisch indifferente Handlung; sie könnten unbedenklich von dem Fleisch essen. Trotzdem versündigen sie sich, wenn sie gegen ihre subjektive, wenn auch irrige, Gewissensüberzeugung handeln²³.

Um das zu vermeiden, sollen die „Starken“ bereit sein, ihre legitime Freiheit einzuschränken, wie auch Paulus viele seiner Freiheiten einschränkt, um so sein Apostolat wirksamer ausüben zu können (1 Kor 9).

4) „Aus Gewissensgründen“

In 1 Kor 10,14-22 erklärt Paulus zunächst, warum es den Christen verboten ist, an Götzenopfermahlzeiten teilzunehmen: Das wäre Götzendienst, der mit der Teilnahme an der Eucharistie unvereinbar ist. Denn „was man dort opfert, opfert man nicht Gott, sondern den Dämonen ... Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen“ (1 Kor 10,20f). Dagegen ist der private Genuss von Götzenopferfleisch – also außerhalb der heidnischen Kulthandlung – erlaubt (1 Kor 10,23-30): „Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esst, ohne aus *Gewissensgründen* (διὰ τὴν συνείδησιν) nachzuforschen. Denn dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt“ (1 Kor 10,25f).

Ebenfalls ist es – im Unterschied zu jüdischen Gebräuchen – erlaubt, eine Einladung zu einem Gastmahl bei einem heidnischen Gastgeber anzunehmen. „Wenn ein Ungläubiger euch einlädt und ihr hingehen möchtet, dann esst, was euch vorgesetzt wird, ohne aus *Gewissensgründen* nachzuforschen.“

Dabei kann allerdings folgende Schwierigkeit auftreten: „Wenn euch aber jemand darauf hinweist: Das ist Opferfleisch!, dann esst nicht davon, mit Rücksicht auf den, der euch aufmerksam macht, und auf das *Gewissen*; ich meine das *Gewissen des anderen*, nicht das eigene; denn (an sich gilt): Warum soll meine Freiheit vom *Gewissensurteil* eines anderen abhängig sein?“ (1 Kor 10, 28f).

Niemand ist also verpflichtet, sich nach der Herkunft des Fleisches, das auf dem Markt verkauft wird, zu erkundigen. Geradeso soll man sich bei privaten Gastmählern verhalten, die ein Heide gibt und wozu man die Einladung nicht abschlagen will. Der Christ darf dabei essen, was ihm vorgesetzt wird. Sollte allerdings dabei einer der Teilnehmer am Mahl – wahrscheinlich nicht so sehr der heidnische Gastgeber, gewissermaßen als Provokation, als vielmehr ein „schwacher“ Christ (vgl. 1 Kor 8,9ff) – ausdrücklich darauf aufmerksam machen, dass es sich um

Opferfleisch handelt, dann soll auf das schwache Gewissen dieses ängstlichen Bruders Rücksicht genommen werden und der Genuss des Fleisches, den das eigene Gewissen erlauben würde, unterbleiben.²⁴

In Röm 13,1-5 ist die Rede vom Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität. „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen ... Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des *Gewissens* willen“, d.h. aus Gewissensgründen. Nach Schnackenburg ist damit eine innere, aus dem Glauben kommende Überzeugung gemeint: „Die Christen müssen sich der staatlichen Gewalt unterordnen nicht nur wegen der Strafe, sondern auch wegen der Syneidesis. Auch die innere, aus dem Glauben kommende Überzeugung verpflichtet die Christen dazu, weil die staatliche Gewalt im Dienste Gottes steht.“²⁵

5) *Das gute bzw. reine Gewissen*

An zehn Stellen im NT wird die Syneidesis mit einem Adjektiv näher gekennzeichnet: sechsmal ist die Rede von einem „guten“ (meist ἀγαθή²⁶, einmal καλή²⁷) Gewissen, zweimal von einem „reinen“ (καθαρά²⁸), einmal von einem „schuldlosen“ (ἀπρόσκοπος²⁹) und einmal von einem „schlechten“ (πονερά³⁰) Gewissen.

In einer dem Paulus in den Mund gelegten Rede vor dem Hohen Rat beteuert der Apostel: „Brüder! Bis zum heutigen Tage lebe ich (πεπολίτευμαι) vor Gott mit völlig gutem (ἀγαθή) Gewissen“ (Apg 23,1); ähnlich heißt es 2 Tim 1,3, wenn auch in einer mehr kultisch geprägten Sprache: „Ich danke Gott, dem ich wie schon meine Vorfahren mit reinem (καθαρά) Gewissen diene (λατρεύω).“ In seiner Verteidigungsrede vor dem römischen

Statthalter Felix beteuert Paulus: „Deshalb (d.h. in der Hoffnung auf die Auferstehung) bemühe ich mich auch, vor Gott und den Menschen immer ein schuldloses (ἀπόσκοπος) Gewissen zu haben“ (Apg 24,16). Ähnlich der Verfasser des Hebräerbriefes: „Betet für uns! Zwar sind wir überzeugt, ein gutes (καλή) Gewissen zu haben, weil wir in allem recht zu leben suchen ...“ (Hebr 13,8). Trotz der unterschiedlichen Adjektive handelt es sich jeweils um eine Selbstbeteuerung, um ein rückblickendes Urteil über den eigenen Lebenswandel und um die Behauptung, angesichts des bisherigen Lebenswandels ein „ruhiges Gewissen“ haben zu können, das sich keiner Schuld bewusst ist.

Ziel der christlichen Glaubensunterweisung ist nach 1 Tim 1,5 „Liebe aus reinem Herzen, gutem (ἀγαθή) Gewissen und ungeheuchelten Glauben“, wobei in der Formulierung hebräisches („Herz“), hellenistisches („Syneidesis“) und spezifisch christliches („Glaube“) Vorstellungsgut zusammenfließen.³¹ Ähnlich lautet die Mahnung von 1 Tim 1,19 am Glauben und an der „guten Syneidesis“ festzuhalten, um nicht wie andere, welche letztere (die gute Syneidesis) missachtet haben, am Glauben Schiffbruch zu erleiden. Zu den Anforderungen, die nach 1 Tim 3,9 an die Kandidaten zum Diakonat gestellt werden sollen, gehört auch, „sie sollen mit reinem (καθάρᾳ) Gewissen am Geheimnis des Glaubens festhalten“. An diesen letzteren Stellen erlangt der Glaube „als normsetzende Größe für das Gewissen ein entscheidendes Gewicht“³².

Im ersten Petrusbrief ist zweimal von der „guten (ἀγαθή) Syneidesis“ die Rede: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet mit Sanftmut, Ehrfurcht und „einer guten Syneidesis“ (συνείδεσιν ἔχοντες ἀγαθήν) (1 Petr 3,16). Maurer³³ vermutet, dass es sich hier um eine „formelhafte Wendung für das Christenleben“ handelt. Dementsprechend besteht die Taufe „nicht in der Entfernung körperlichen Schmutzes, sondern im Flehen zu Gott um ein gutes Gewissen“ (1 Petr 3,21).

6) Das „Reinigen“ des Gewissens

Durchweg kultische Sprache³⁴ (Blut, rein und unrein, besprengen, heiligen, reinigen) findet sich an einigen Stellen des Hebräerbriefen (Hebr 9,9; 9,14; 10,22), an denen der Opferdienst des AT, der eine bloß kultische, leibliche, äußere Reinigung bewirkte und daher niemanden im Hinblick auf seine Syneidesis (d.h. sein Innerstes, seinen Personenkern) zur Vollkommenheit führen konnte (vgl. Hebr 9,9), dem christlichen Kult gegenübergestellt wird: Das Blut Christi, des Hohenpriesters des Neuen Bundes reinigt bei der Taufe das „Gewissen von toten Werken“ (Hebr 9,14) bzw. es reinigt das Herz vom „schlechten (πονερά) Gewissen“ (Hebr 10,22).

Zusammenfassung

Die wichtigsten Ergebnisse meines Referats möchte ich in fünf Punkten zusammenfassen:

1. Die hebräische Sprache des AT kennt kein eigenes Wort für das „Gewissen“. Wenn überhaupt die Rede davon ist, spricht sie vom „Herzen“ bzw. von den „Nieren“.
2. Ähnliches gilt für weite Teile des NT, mit Ausnahme fast nur des paulinischen Schrifttums.
3. Paulus übernimmt den Gewissensbegriff aus der hellenistischen Populärphilosophie. Hier ist folgendes hervorzuheben:
 - a) Mehrfach beruft sich Paulus auf das Zeugnis seines eigenen Gewissens.
 - b) Er vertraut auch auf die sittliche Urteilsfähigkeit anderer.
 - c) In jedem Fall stellt das Urteil Gottes die letzte und für ihn entscheidende Instanz dar.
 - d) In der Frage des Götzenopferpfleisches rät er den Korinthern, auf das ängstliche Gewissen des schwachen Bruders Rücksicht zu nehmen und aus Nächstenliebe die eigene Freiheit einzuschränken.

- e) Das Gewissen der „Schwachen“ wird befleckt, wenn der Betreffende gegen sein subjektiv sicheres, wenn auch objektiv irrendes Gewissen handelt.
 - f) Auch Heiden haben das Gesetz Gottes in ihr Herz geschrieben. Im Endgericht werden sie danach beurteilt, ob sie dem Urteil ihres Gewissens gefolgt sind.
 - g) Paulus verlangt von den Römern Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität „aus Gewissensgründen“.
4. Nachpaulinisch wird zunehmend die Rede vom „guten bzw. reinen Gewissen“ als Kurzformel für den christlichen Lebenswandel überhaupt gebraucht.
 5. Kultischer Sprachgebrauch findet sich vor allem im Hebräerbrief.

¹ Christian Maurer, s.v. συνοῖδα **כתל**, in: ThWNT 7 (1964), 897-918, hier 906.

² Dietmar Mieth, „Gewissen“, in: Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welter, Robert Scherer (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12, Herder, Freiburg 1981, 137-184, hier 141.

³ Hans Walter Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (Kaiser Taschenbücher 91), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh ⁶1994, 85.

⁴ Ebd., 90.

⁵ Ebd., 85.

⁶ Vgl. ebd., 88f.

⁷ Dietmar Mieth, „Gewissen“, 142.

⁸ „Der Begriff des Gewissens findet sich weder in der Verkündigung Jesu noch in der Überlieferung der palästinensischen Urkirche“ (Eduard Lohse, „Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik“ in: Helmut Merklein (Hg.), Neues Testament und Ethik, FS Rudolf Schnackenburg, Herder, Freiburg 1989, 207-219, hier 207).

⁹ In Koh 10,20 „Nicht einmal in deinem Denken schimpf auf den König“, hat der griechische Übersetzer hebr. „Denken“ mit **συνείδεις** wiedergegeben. Sir 42,18 steht bei einem Teil der Textüberlieferung (Codex Sinaiticus) fälschlicherweise **συνείδεις** anstelle von **εἶδεις**: „Der Höchste hat Kenntnis von allem.“

¹⁰ Man findet sie detailliert behandelt von Christian Maurer in dem bereits zitierten Artikel des ThWNT 7 (1964), 897-902; siehe auch die knappe Zusammenfassung bei Jürgen-Gerhard Blühdorn, „Gewissen“ (I. Philosophisch), in TRE 13 (1984), 198f; bzw. bei Michael Wolter, „Gewissen“ (II. Neues Testament), in TRE 13 (1984), 213f.

¹¹ Christian Maurer, ThWNT 7, 902.

- ¹² Außerdem Hebr 10,2 in der Bedeutung „Sündenbewusstsein“ (συνείδησις ἁμαρτιῶν).
- ¹³ Siehe z.B. Christian Maurer in dem bereits mehrfach zitierten Artikel des ThWNT oder Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, völlige Neubearbeitung, Bd. II: Die urchristlichen Verkünder (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Supplementband), Herder, Freiburg, Basel 1988; § 4. Das „Gewissen“. Die Aufnahme des Begriffs Syneidesis durch Paulus, 48-58.
- ¹⁴ Walter Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, hg. von Kurt und Barbara Aland, W. de Gruyter, Berlin/New York 1988, s.v. συνείδησις.
- ¹⁵ Siehe z.B. Enrique Colom - Angel Rodríguez Luño, Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale, Apollinare Studi, Roma 1999, 244ff.
- ¹⁶ Die Ergebnisse der Auslegungsgeschichte bei Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 53
- ¹⁷ Walter Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, s.v. φύσις.
- ¹⁸ „Der Apostel Paulus lässt keinen Zweifel daran, dass wie die Juden, so auch die Heiden die Stimme des Gewissens vernehmen. Während den Juden im Gesetz der Wille Gottes eindeutig kundgetan ist ..., so wissen auch die Heiden darum, dass die Gestaltung menschlichen Lebens sich nach sittlichen Forderungen richten muss“ (Eduard Lohse, „Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik“, 212).
- ¹⁹ „Auf jeden Fall belegt die Stelle die von hellenistischen Gedanken (auch im Judentum) beeinflusste Anschauung, dass die Menschen ein moralisches Urteilsvermögen besitzen, das im Zeugnis der Syneidesis zum Vorschein kommt. Wenn sie gute Taten vollbringen, tritt ihnen die Syneidesis mit ihrem Zeugnis zur Seite. ... Die Syneidesis bestätigt und bezeugt; aber dadurch ist der Mensch noch nicht gerechtfertigt. So erscheint die Syneidesis als eine innermenschliche Instanz, die das Verhalten des Menschen mit positivem oder negativem Urteil ins Bewusstsein hebt. Das Wissen um Gut und Böse ist dabei vorausgesetzt“ (Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 54).
- ²⁰ Paulus „achtet das Urteilsvermögen anderer Menschen ... In jedem Menschen gibt es ein solches Instrument, das feinfühlig reagiert und funktioniert, eine Instanz, an die man sich wenden kann. Das ist nicht das moralische ‚Gewissen‘, das sich auf eigene gute oder böse Taten besinnt, sondern eine dem Menschen eigene Urteilsfähigkeit, die allerdings für den sittlichen Bereich wichtig ist“ (Schnackenburg, ebd., 52).
- ²¹ Joseph Sickenberger, Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer, in: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, Bd. 5, Peter Hanstein, Bonn 1921, 32.

- ²² Christian Maurer, ThWNT 7, 913.
- ²³ „Die συνείδησις“ des Schwachen haftet darum nicht nur an äußeren Normen, sondern in erster Linie an dessen eigener Identität, welche zerstört wird, wenn er nicht in Übereinstimmung mit ihr handelt“ (Michael Wolter, „Gewissen“ II [Neues Testament], in: TRE 13 [1984], 213-218, hier 215).
- ²⁴ Für diese Interpretation spricht m. E. der Ausdruck „das Gewissen des anderen“; so auch Maurer, ThWNT 7, 914, Anm. 69: „Der μὴνύσας ist kaum der Gastgeber, ... auch nicht ein provozierender Heide ..., sondern ein christlicher Gast ... Der noch in seinen alten Gewohnheiten befangene Heidenchrist ... – Anders Hans-Josef Klauck, 1. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel), Echter Verlag, Würzburg 1984, der auf die besondere Wortwahl für „Opferfleisch“ in 10,28 hinweist: „Hier steht ἱερόθυτον, die korrekte heidnisch-sakrale Bezeichnung, nicht das abwertende ‚Götzenopferfleisch‘ aus 8,1 etc.“ Dieser Hinweis scheint mir richtig, was aber im Zusammenhang nicht ausschließt, dass ihn ein noch im alten Götterglauben befangener Heidenchrist gebraucht hat. Jedenfalls scheint es mir wenig wahrscheinlich, dass Paulus verlangt, auf das Gewissen eines provozierenden Heiden Rücksicht zu nehmen.
- ²⁵ Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 56.
- ²⁶ Apg 23,1, 1 Tim 1,5.19; 1 Petr 3,16.21.
- ²⁷ Hebr 13,18.
- ²⁸ 1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3.
- ²⁹ Apg 24,16.
- ³⁰ Hebr 10,22.
- ³¹ Vgl. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 57.
- ³² Schnackenburg, ebd. 57.
- ³³ Christian Maurer, ThWNT 7, 918.
- ³⁴ Klaus Berger, Historische Psychologie des Neuen Testaments [Stuttgarter Bibelstudien, 146-147], Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991, macht S. 7142-150 auf den Unterschied zwischen kultischer und juridischer Gewissensmetaphorik aufmerksam.

„Des Königs treuer Diener, doch Gottes zuerst!“

Thomas Morus: Märtyrer des Gewissens

Florian Kopp

Vor zehn Monaten¹ hat Johannes Paul II. den Heiligen Thomas Morus zum Patron der Regierenden und der Politiker ausgerufen. In dem Apostolischen Schreiben dazu heißt es:

„Die tiefe Abneigung gegen Ehrentitel und Reichtum, die heiterliebenswürdige Demut, die ausgewogene Kenntnis der menschlichen Natur und der Vergänglichkeit des Erfolges, die im Glauben verwurzelte Sicherheit im Urteil gaben ihm jene Zuversicht und innere Stärke, die ihn in den Widrigkeiten und angesichts des Todes aufrecht hielt. Seine Heiligkeit erstrahlte im Martyrium, doch sie wurde vorbereitet von einem ganzen Arbeitsleben, das der Hingabe an Gott und an den Nächsten galt.“²

Das bedeutet: Um den Märtyrer Thomas Morus und das Zeugnis seines Gewissens verstehen zu können, müssen wir zuvor einen Blick auf seinen Lebenslauf werfen und seine Gewissensbildung betrachten. Dieser Aufsatz ist daher in drei Teile gegliedert: Im Anschluss an die Biographie des Heiligen befassen wir uns mit seinem Prozess und Martyrium, dem Zeugnis seines Gewissens und abschließend möchte ich noch auf einige aktuelle Aspekte hinweisen, die für uns heute relevant sein können: Mores Bedeutung in unserer Zeit.

I. Biographie

1. Kindheit, Jugend, Familie

Geboren wurde Thomas 1477 oder 78 in London. Er wuchs in der Obhut eines angesehenen und liebevollen Elternhauses auf,

als zweites von sechs Kindern des Richters John More und dessen Gattin Agnes, die aber schon 1490 starb, als Thomas dreizehn Jahre alt war. Damals diente er bereits als Page im Haus des Erzbischofs von Canterbury John Morton, dem Lordkanzler und späterem Kardinal. Mit vierzehn Jahren studierte er Jura in Oxford und wechselte mit achtzehn nach London. Doch sein weitreichendes Interesse galt auch den umfassenden Gebieten der Theologie und klassischen Philologie. So erlernte er gründlich das Griechische und pflegte geistigen Austausch und freundschaftliche Beziehungen mit bedeutenden Gelehrten des Renaissancehumanismus – darunter mit dem neunzehnjährigen Jurastudent Erasmus von Rotterdam, den er als 21-jähriger nach seiner Zulassung als Anwalt kennen lernte.

Seine religiöse Sensibilität führte Thomas als eine Art Laienbruder ins Gästehaus der Londoner Kartäuser, einem bedeutenden Zentrum der Spiritualität im Königreich. Dort wollte er seine Berufung prüfen – voll Sehnsucht, Gott zu lieben und ihm ganz zu gehören. In dieser Zeit studierte Thomas die Kirchenväter, hielt Vorlesungen über Augustinus' Gottesstaat, betrieb griechische Studien, übersetzte Epigramme und verfasste „zum Zeitvertreib“ englische Gedichte – so durchdringend und von so erstaunlicher Fassungskraft war sein Geist. Schließlich gewann Thomas die Sicherheit, dass er zu Ehe und Familie und zu öffentlicher Wirksamkeit berufen war.

Mit 26 Jahren kandidierte der junge Advokat erfolgreich für das einberufene Parlament. Dort brachte er es fertig, einen Antrag König Heinrichs VII. auf Bewilligung einer großen Summe zum Scheitern zu bringen. Es sei ungerecht, die Leute mit neuen Steuern zu belasten. Die Rede trug ihm zwar Beliebtheit beim Volk ein; doch als der König erfuhr, dass ein „bartloser Jüngling seine Pläne zunichte gemacht hatte“⁴³, erlebte Thomas zum ersten Mal, was es hieß, in die Ungnade des Herrschers zu fallen. Der König ließ seinen Vater aus nichtigem Grund in den Tower sperren und erst gegen Zahlung von hundert Pfund auslösen. Daher zog sich Thomas aus der Politik zurück und widmete sich

humanistischen Studien und der Schriftstellerei. So verfasste er in freier Bearbeitung eine englische Vita des erst vor kurzem verstorbenen Giovanni Pico della Mirandola. Thomas faszinierte das Leben dieses italienischen Humanisten, der sein Sündenleben zu einem streng christlichen Verhalten bekehrt hatte und literarische Arbeit, öffentliche Tätigkeit und innere Spiritualität miteinander zu verbinden wusste.

Mit 27 Jahren heiratete er die siebzehnjährige Johanna Colt. Dieser Ehe war ein intensives aber leider nur kurzes Glück beschieden: schon im siebten Jahr starb Johanna und ließ Thomas mit drei Töchtern und einem Söhnchen zurück. Der kleinen Kinder wegen vermählte sich Thomas sehr bald in zweiter Ehe mit der Seidenhändlerin Alice Middleton, einer patenten und resoluten Witwe, die eine vierte Tochter in die Familie brachte und Mores Kinder „so geliebt hat, wie wenige Mütter ihre eigenen Kinder“, wie er selbst bezeugt.⁴ Die Kraft, die seinen Charakter in seinen familiären Beziehungen und in seiner politischen Karriere prägte, war die Liebe:

„Er war sein ganzes Leben lang ein liebevoller und treuer Ehemann und Vater, der sich aus tiefer innerer Überzeugung der religiösen, sittlichen und intellektuellen Erziehung seiner Kinder annahm. Sein Haus nahm Schwiegersöhne, Schwiegertöchter und Enkel auf und stand vielen jungen Freunden offen, die auf der Suche waren nach der Wahrheit oder nach ihrer eigenen Berufung. Das Familienleben ließ im übrigen breiten Raum für das gemeinsame Gebet und die lectio divina wie auch für gesunde Formen einer häuslichen Rekreation. Thomas nahm täglich an der Messe in der Pfarrkirche teil; von den strengen Bußübungen, die er auf sich nahm, wussten jedoch nur seine engsten Familienmitglieder.“⁵

2. Karriere

Der neue König Heinrich VIII. hatte inzwischen Mores Abgeordnetenmandat erneuert und ihn 1510 zum Untersheriff von

London ernannt: Als königlicher Vertreter in der Hauptstadt war ihm nun eine herausragende Karriere in der staatlichen Verwaltung eröffnet. Der König übertrug ihm mehrmals Gesandtschaften in Angelegenheiten der Diplomatie und des Handels und sandte ihn nach Flandern und Frankreich. Diese Missionen auf den Kontinent nutzte er, um herausragende Vertreter des Humanismus zu treffen.

In den nächsten zehn Jahren führt seine Laufbahn steil bergauf; nur die wichtigsten Stationen seien hier aufgezählt: 1517 wird er Mitglied des Königlichen Rates, 1518 königlicher Sekretär, 1520 begleitete er den König zu Treffen mit Kaiser Karl V. und König Franz I von Frankreich, 1521 wurde er zum Ritter geschlagen und zum Unterschatzkanzler ernannt. 1522 hält er die Begrüßungsrede auf den Kaiser in London, 1523 wurde er Sprecher des Unterhauses und damit dessen Präsident, 1524 High Steward der Universität Oxford, 1525 Kanzler des Herzogtums Lancaster, 1526 Richter an der Sternenkammer.

3. Kritik am Königtum

Wie viele andere setzte Morus große Hoffnungen in den neuen König Heinrich VIII., der ja selber eine humanistische Erziehung genossen hatte. Als er mit 18 Jahren den Thron bestieg, beherrschte Heinrich die französische, lateinische und italienische Sprache und war in Geschichte, Naturwissenschaften und Theologie bewandert. Er verfügte über alle Eigenschaften eines Edelmannes wie Reiten und Fechten und war ein begabter Musiker und Komponist.

Auch wusste Heinrich Mores Begabungen zu würdigen und berief den Vierzigjährigen in seinen Kronrat. Als Master of Request hatte Thomas das Amt eines hohen Richters inne, der die an den König gerichteten Armenklagen zu verhandeln hatte. „Seinen Prinzipien treu verpflichtete er sich, die Gerechtigkeit zu fördern und den schädlichen Einfluss von Leuten einzudämmen, die auf Kosten der Schwachen eigene Interessen verfolgten.“⁶⁶ Das Volk

hat ihm diese Gerechtigkeit nie vergessen. Noch im elisabethanischen Drama Sir Thomas More, dem zum Teil Shakespeare seine Feder lieh, ruft ihm bei seinem Gang aufs Schafott eine Frau aus dem Volke nach: „Farewell, the best friend that the poor e'er had!“⁷

Mehr noch als den gerechten Richter und Anwalt der Armen schätzte der König den Gesprächspartner in Morus. Sein Schwiegersohn und Biograph William Roper berichtet, der König habe ihn wiederholt an Feiertagen in seine Privatgemächer holen lassen, „saß dort mit ihm zusammen und unterhielt sich mit ihm über Gegenstände der Astronomie, Geometrie, Theologie und anderer Wissenschaften, zuweilen aber auch über seine weltlichen Angelegenheiten. Ein andermal befahl er ihn nachts zu sich auf das flache Dach und sprach mit ihm über die mannigfaltigen Arten, Bahnen, Bewegungen und Verhaltensweisen der Sterne und Planeten“.⁸ Auch das Zeugnis der Humanisten Ulrich von Hutten und Erasmus von Rotterdam zeichnet Morus als äußerst umgänglichen Gesellschafter, liebenswürdigen Gesprächspartner und freundschaftlichen Gastgeber.

Mores hervorstechendste Eigenschaft war seine Heiterkeit, seine Neigung zu Humor, Satire und Ironie, die allerdings nie seinen realistischen Blick für die wahre Natur der Dinge trüben konnte. Schon früh nahm er die Übel in Kirche und Staat wahr. Schon 1504 kritisierte er Prediger, „die einer allgemeinen Besserung das Wort reden. Das Leben dieser blendenden Rhetoren steht in einem schreienden Gegensatz zu dem, was sie verkünden.“⁹ Auch verfasste er lateinische Epigramme über das Wesen wahren Königtums und gegen die Tyrannen:¹⁰

„Was trennt den grausamen Tyrann vom König, der zurecht regiert?

Der König hält für freie Söhn', für Sklaven der Tyrann sein Volk.“

„Wer ist der gute König? Er ist der Hirtenhund, der Beschützer der Herde.

Mit seinem Bellen hält er die Wölfe von den Schafen fern.

Wer ist der schlechte König? Er ist der Wolf.“

Der Tyrann sei grausam und stolz, ein Unterdrücker, Vergewaltiger, Räuber und Mörder, eine wilde Bestie, deren Beseitigung eine wertvolle Tat sei. Über Gedeih oder Ruin des Königreiches entscheide vor allem der Charakter eines Königs, meint Morus. Sein frühestes Werk in diesem Zusammenhang war eine Untersuchung über Richard III., in dem Thomas das Bild eines machtgierigen, gewissenlosen, tückischen und heuchlerischen Mannes verwirklicht sah, dem jedes noch so verwerfliche Mittel recht ist, um sein Ziel zu erreichen, das nicht etwa im Wohl des eigenen Volkes, sondern im eigenen Vorteil besteht. Die Niedertracht und Unmoral des Fürsten führt notwendig zur Tyrannei und wirkt zersetzend auf die Moral des Volkes.¹¹

Ungefähr zur selben Zeit – Thomas war noch keine vierzig – entstand sein berühmtestes Werk, die Utopia. Den Titel hat More selbst aus den griechischen Wörtern οὐ (nicht) und τόπος (Ort) gebildet. Utopia bezeichnet demnach den „Nichtort“ oder das „Nirgendland“. Mit ihr begründete er die Gattung der neuzeitlichen Utopien. Dieses Land Utopia wird vom tugendhaften König Utopos nach Maßgabe der Vernunft im Dienste des Gemeinwohls regiert.

Mit der Utopia protestierte Morus gegen den aufkommenden Individualismus, gegen die Selbstherrlichkeit der Reichen, gegen die räuberische Wirtschaftspolitik und den Machiavellismus der Fürsten, gegen die Despotie des totalen Staates. „Fast alles, was Heinrich VIII. später tun sollte, ist schon im Voraus in der Utopia verurteilt.“¹² Warum förderte und beförderte der König Thomas so massiv, wenn er über dessen Einstellung informiert war? Oder anders gefragt: Warum trat Tomas in den Dienst eines Tyrannen, wenn er die politisch-moralische Entwicklung Heinrichs ahnte? Glaubte er sie abwenden zu können?

Thomas war sicherlich ein homo politicus, wie es Hans Maier sieht:¹³ „Er ist nicht zufällig in die Politik verschlagen worden; das Politische gehört zu ihm von Anfang an“ – sofern damit das

Verantwortungsbewusstsein des Stoikers gemeint ist, der sich dem Gemeinwesen verpflichtet weiß. Doch scheint er damit keine politischen Ambitionen verbunden zu haben, ihm fehlte gewiss der Ehrgeiz zu einer politischen Karriere im modernen Sinne. Es waren vielmehr Begabung und Charakter, die ihn dazu befähigten, sowie Pflichtgefühl und Hoffnung, denen er sich nicht entziehen konnte. Es ist daher kein Widerspruch festzustellen, dass ihm Politik oft eher Last und Bürde als Lust und Würde bedeutete. Wenn die Könige schon keine Philosophen seien noch umgekehrt, so müssten die Philosophen wenigstens die Könige beraten, meinte Morus mit Platon.

Und Heinrich holte Mores Rat gerne ein. Er sah im Papst einen politischen Verbündeten; um sich bei ihm als Verteidiger des Glaubens einen Namen zu machen, verfasste er 1521 gegen die Thesen Martin Luthers eine Apologie der katholischen Sakramentenlehre. Dabei ließ er sich von Thomas die Feder führen. Zum Dank verlieh der Papst dem König den Titel eines Defensor Fidei (den der König auch nach seinem Bruch mit Rom behalten sollte). Dass Morus im selben Jahr geadelt und zum Unterschatzkanzler ernannt wurde, zeugt bei oberflächlicher Betrachtung von gutem Einvernehmen mit seinem Herrn. Doch der Anschein täuscht. Im selben Jahr hatte Thomas nämlich auch den Traktat *The four last things* verfasst, eine düstere philosophische Meditation über den Tod. In Anlehnung an Platon vergleicht Thomas die Welt mit einem Gefängnis, dem man nur durch die Todesstrafe entkommt. Wer im Leben mit Amt und Würden betraut ist, sei „ja nicht besser dran als ein Gefangener, den der Kerkermeister zum Aufseher über seine Mitgefangenen gemacht hat, bis der Richtkarren auch für ihn kommt“.¹⁴ Das Werk enthält nicht zufällig eine Anspielung auf Heinrichs ersten Justizmord an einem Verwandten, dem Herzog von Buckingham.

Als Morus zwei Jahre später Speaker des House of Commons wird, plädiert er in seiner Antrittsrede für die Meinungsfreiheit – die erste überlieferte Verteidigung parlamentarischer Redefreiheit überhaupt! Er selber hat die heikle Aufgabe, dem König zu

vermitteln, dass das Parlament ihm keine neuen Steuern für den Krieg mit Frankreich bewilligt. Wieder zwei Jahre später erscheint der König bei den Mores als unerwarteter Gast zum Mittagessen. In vertraulichem Ton plaudert er mit Thomas bei einem Spaziergang durch den Garten. Doch Thomas dämpft die Freude seiner Familie: Er „finde seine Hoheit wirklich einen sehr guten Herrn“ und fühle sich zwar „begünstigt wie kein anderer Untertan im Reich“; trotzdem habe er „keine Ursache, darauf stolz zu sein. Denn wenn mein Kopf ihm eine Burg in Frankreich gewinnen könnte, würde er ihn sicher abschlagen“.¹⁵ Prophetische Worte – wenn sie sich auch nicht am Krieg mit Frankreich erfüllen sollten.

Der Krieg unter christlichen Fürsten war Thomas zutiefst verhasst. Seine Beendigung galt ihm als persönlicher Erfolg: Die gelungenen Friedensverhandlungen mit Frankreich, an denen er sich 1527 aktiv beteiligte, wertete er als Sternstunde seiner Laufbahn – auch wenn sie für England nicht die Vorteile brachten, die sich Heinrich erhoffte. Dieses Ereignis hat er auf der von ihm verfassten Grabinschrift an zentraler Stelle verewigt:

„Als Gesandter ... wurde er zu seiner großen Freude Zeuge der Erneuerung des Einvernehmens zwischen den Vornehmsten Monarchen der Christenheit und der Wiederherstellung des lange ersehnten Friedens in der Welt. Der Himmel möge diesen Frieden besiegeln und ewig wahren lassen.“¹⁶

4. Kanzler und König

Doch 1527 sollte in anderer Hinsicht zu einem Schicksalsjahr werden. Nach seiner Rückkehr aus Frankreich bittet ihn der König um Rat in einer Angelegenheit, die – von ihm selbst als des Königs „große Sache“ bezeichnet – von weltgeschichtlicher Bedeutung werden wird. Es geht um die Frage, ob Heinrichs Ehe mit Katharina von Aragon überhaupt gültig ist. Katharina war zunächst mit Heinrichs verstorbenen Bruder verheiratet gewesen, der im Alter von vierzehn Jahren gestorben war. Dies be-

deutete nach Lev 20,21 und kanonischer Tradition gemäß ein Ehehindernis für die Vermählung mit Heinrich. Davon hatte jedoch der Papst – unter Berufung auf Dtn 25,2, wonach die Schwagerehe sogar geboten sei, – dispensiert, zumal die Ehe mit Heinrichs jungem Bruder noch gar nicht vollzogen worden war. Eben diesen Dispens und damit die Gültigkeit seiner Ehe stellte der König nun infrage. More konnte sich unter Hinweis auf seine kirchenrechtliche und theologische Inkompetenz der Beantwortung dieser Frage nicht lange entziehen; deshalb beriet er sich mit Bischöfen und konsultierte die Kirchenväter, um dem König schließlich zu erklären, dass der Dispens rechtens und seine Ehe gültig sei.

Heinrich spiegelt zwar ein beunruhigtes Gewissen vor: War seine Kinderlosigkeit die Strafe für den Inzest? Doch gab es andere, handfeste Gründe, eine Annullierung zu erwirken – unausgesprochene freilich, ohne kirchenrechtliche Relevanz: die Sicherung der Thronfolge, der Konflikt mit Katharinas Vater, dem König von Spanien, und nicht zuletzt ... seine leidenschaftliche Liebe zu Anne Boleyn. Er legt wert auf Mores Urteil, der die Ehe für unauflösbar hält. Wieder zwei Jahre später versucht Lordkanzler Kardinal Wolsey beim Apostolischen Stuhl die Auflösung der Ehe zu vermitteln, und scheitert. Die Weigerung des Papstes und das Versagen des Kardinals bringen Heinrich in Rage. Er entlässt Wolsey und ernennt an seiner Stelle Morus zum Lordkanzler. Zwölf Jahre lang hatte More dem König gedient, ehe seine Laufbahn durch das Amt des Kanzlers gekrönt wurde. „Allem Anschein nach war sein Leben während dieser Jahre eines von wachsender Auszeichnung und Macht. In Wirklichkeit aber sahen diese Jahre die Hoffnungen, die More für sein Land und für die Christenheit gehegt hatte, eine nach der anderen vernichtet. Und mit jedem fallenden Hieb können wir Mores eigene Vernichtung ein Stück nähergerückt sehen. Das Kanzleramt, das der Welt als Gipfel einer erfolgreichen Karriere hatte erscheinen können, war in Wirklichkeit der letzte von vielen aufeinanderfolgenden Schicksalsschlägen.“¹⁷

Wieder stehen wir vor einem Rätsel: Was erwartet sich Heinrich von dieser Ernennung? Glaubte er allen Ernstes, dass der geschätzteste Intellektuelle Englands als engagierter Katholik seinen Scheidungsfall in Rom zu einem erfolgreichen Ende brächte? Noch erstaunlicher ist, dass Thomas das Amt annimmt, obwohl er doch selber das Hauptanliegen seines Herren ablehnt! Hat der König ihn dazu genötigt? Jedenfalls hatte Morus mehr als einmal erklärt, dass er ihm in der Ehefrage nicht dienen könne, worauf ihm Heinrich feierlich versprach, er wolle ihn in dieser Sache nicht gegen sein Gewissen nötigen. Vielleicht spürte Thomas auch die vage Hoffnung und die Verantwortung, eine schlimmere Entwicklung abzuwenden.

Thomas ist sich der Brisanz seiner Lage voll bewusst. Seine Antrittsrede macht keinen Hehl daraus, wie ungerne und widerwillig er dieses Amt übernehme. Er beschwört geradezu das unberechenbare Rad der Fortuna vor das geistige Auge seiner Zuhörer, wenn er an das Schicksal seines Vorgängers, sein „lang anhaltendes Glück sowie, nach schrecklichem Sturze, sein ruhmloses Abtreten“ erinnert; sein Fall lehre, „wie äußerst schwierig und wie wenig angenehm“ dieses Amt sei, in dem „Mühen und Gefahren“ lauerten.¹⁸

Diese Worte könnte man als indirekte Kritik am König deuten, und zwar eher im Sinne einer prophylaktischen Prophezeiung als einer Verteidigung seines Amtsvorgängers; hatte doch Wolsey, dessen kometenhafter Aufstieg parallel zu seinem eigenen verlief, offen und versteckt die Rolle eines Diabolus gespielt. Wolsey war es, der den König in jungen Jahren von seinen Pflichten ablenkte und hinter den Kulissen die Fäden der Macht zog; er hatte das Verhältnis mit Anne Boleyn eingefädelt und auf einen Bruch mit Rom hingearbeitet; er selbst hatte Ambitionen auf den Heiligen Stuhl gehabt und den Krieg gegen Frankreich geschürt, während Morus für Einheit und Frieden unter den christlichen Fürsten eintrat. Diese beiden gegensätzlichen Charaktere erscheinen wie der gute und der schlechte En-

gel im mittelalterlichen Drama, die um die Seele des Königs kämpfen.

Als der Papst dem moralischen wie dem politischen Druck Heinrichs trotzte, instrumentalisierte der König den Fall Wolsey, um nun gegen den Klerus vorzugehen, der Wolseys Amtsanmaßungen geduldet habe. In der Tat hatte das selbstherrliche Regiment des Kardinals eine antiklerikale Stimmung in Volk und Parlament genährt. Um die begonnene Säkularisierung zu bremsen, zahlten die eingeschüchterten Bischöfe dem König eine Riesensumme und erkannten ihn 1531 auf der Synode von Canterbury als alleiniges Oberhaupt der englischen Kirche an, jedenfalls „soweit es das Gesetz Christi erlaubt“; diese Klausel wurde auf die Initiative des greisen Bischofs John Fisher angefügt. Zudem startete Heinrich eine Flugschriften-Kampagne für die Annullierung seiner Ehe und gab zahlreiche Universitätsgutachten in ganz Europa in Auftrag.

Als der englische Episkopat am 15. Mai des folgenden Jahres auch noch auf das Recht verzichtet, kanonische Gesetze ohne königliche Zustimmung zu erlassen, tritt More nach zweieinhalb Jahren vom Kanzleramt zurück. Zuhause erklärt er seiner Familie gelassen, dass sein Aufstieg nunmehr beendet sei und ihr Wohlstand damit allmählich abnehmen werde; ahnungsvoll redet er davon, „wie glücklich es sei, aus Liebe zu Gott Beschlagnahme der Güter, Einkerkering und Verlust von Land und Leben zu erdulden“.¹⁹

5. Krise

Zunächst passiert nichts. Im Januar 1533 nahm Heinrich die schwangere Anna Boleyn zur Frau. Im Mai erklärt der Erzbischof von Canterbury, Thomas Cranmer, Heinrichs Ehe mit Katharina für nichtig. Wenige Tage später findet die Krönungszeremonie für Anne Boleyn statt: Thomas ist eingeladen, bleibt jedoch fern. Um seinen passiven Widerstand zu brechen, stellen ihm seine Gegner drei Fallen:

Als an Weihnachten die Rechtfertigung der neuen Ehe in Buchform erscheint, wird Morus beschuldigt, eine Gegenschrift verfasst zu haben. More weist die Anklage entrüstet zurück: Er habe dem König wohl mündlich Rechenschaft über seine Ansicht gegeben, nie aber öffentlich gegen ihn polemisiert. Dann warf man ihm Einvernehmen mit dem Hochverrat der Nonne Elisabeth Barton von Kent vor: diese Frau wollte Privatoffenbarungen erhalten haben und sagte den Tod des Königs binnen einem Monat voraus, sollte er eine andere Frau heiraten. Da der König im März immer noch lebte, verurteilte man die Nonne durch Parlamentsgesetz zum Tode und setzte die Namen Mores und Fishers auf die Liste der Mitwisser. More jedoch kann belegen, dass er der Nonne geraten habe, ihre Prophezeiungen für sich zu behalten, und sich weigerte, diese auch nur anzuhören.

Darauf zitierte man Morus vor einen Ausschuss. Dieser lässt die Anklage fallen, versucht aber, ihn zur Billigung der Kirchenhoheit des Königs zu bewegen. Morus weigert sich und weist darauf hin, dass der König selbst versprochen habe, ihn in dieser Frage nicht mehr zu behelligen. Nun wirft man ihm vor, er habe Verrat begangen, indem er den König zu seiner Schrift gegen Luther verleitet habe (gerade so als sei Heinrich nicht vor allem dem verderblichen Einfluss Wolseys unterlegen gewesen). Auf diesen lachhaften Vorwurf erwidert er: „Meine Herren, diese Drohungen sind Argumente für Kinder, aber nicht für mich.“²⁰ In Wahrheit war es vielmehr so, dass Morus den König zu mäßigen versucht hatte, sich bei der Verteidigung des päpstlichen Primats im eigenen Interesse nicht zu weit aus dem Fenster zu lehnen. Fröhlichen Herzens fährt Morus nach Hause.

Der König will Thomas verhören lassen; doch die Kronräte sind sich ihrer Sache alles andere als sicher. Um dem ersten Juristen des Landes keine Gelegenheit zu einer Rechtfertigung vor dem Oberhaus zu geben, bitten sie Heinrich kniefällig, seinen Namen aus dem Hochverratsgesetz zu streichen. Der erzürnte König gibt nach; Thomas aber triumphiert nicht. Aufgehoben ist nicht aufgeschoben, meint er.²¹ Doch auch Warnungen, des Königs

Zorn sei tödlich, bringen ihn nicht aus dem Gleichgewicht: dem Herzog von Norfolk entgegnete er, der einzige Unterschied sei doch, „dass ich heute sterben werde und Ihr morgen“.²²

Dann erließ Heinrich im März 1534 das Thronfollegesetz, das seinen und Annas Nachkommen den Thronanspruch garantierte. Verweigerer sollten mit Enteignung und Kerkerhaft bestraft werden. Im April wird Morus vor Heinrichs erste Handlanger Lord Cromwell und Erzbischof Cranmer geladen, um den Eid zu schwören. Er meldete zwar keine rechtlichen Bedenken gegen die Nachfolgeregelung an, wohl aber gegen die Präambel und die Eidesformel der Sukzessionsakte: Darin wird nämlich Heinrichs erste Ehe für ungültig und die päpstliche Autorität für nichtig erklärt. Diesmal fährt Morus nicht nach Hause, sondern ins Staatsgefängnis. Nach fünf banger Tagen erhält seine Familie einen Brief aus dem Tower. Er legt seine Gewissenslage offen, wie er sie zuvor Cromwell und Cranmer im Gespräch dargelegt hatte:²³

1. Er wäre prinzipiell bereit, auf die Nachfolgeregelung zu schwören.
2. Sein Gewissen verbiete ihm jedoch, den Eid in der vorgelegten Fassung abzulegen.
3. Er wolle weder den Eid noch jene, die ihn leisten würden, für ihre Gewissensentscheidung verurteilen.
4. Seinem Gewissen zufolge sei er allerdings in diesem Fall sogar zum Ungehorsam verpflichtet.
5. Er habe sich sein Gewissen auch nicht plötzlich oder flüchtig gebildet, sondern nach gründlichem Studium und eingehender Prüfung.
6. Selbst Gewissenszweifel ließen sich nicht einfach durch ein Wort des Fürsten ausräumen, auch ein unsicheres Gewissensurteil könne nicht auf bloßen Befehl hin Gewissheit erlangen.
7. Eine große Mehrheit andersdenkender könne zwar die eigene Entscheidung in Frage stellen, in seinem Fall habe er jedoch den größeren Rat der gesamten Christenheit auf seiner Seite.

8. Wie er das Gewissen anderer toleriere, so solle man auch seine Entscheidung tolerieren.
9. Er weigere sich aber, die für sein Gewissen kritischen Inhalte zu nennen, um nicht weiter den Zorn des Königs zu erregen und sich in Gefahr zu bringen.

Warum schweigt Morus über die eigentlichen Gründe seiner Weigerung? Wie soll man dieses Schweigen deuten? Feigheit oder Sturheit – diese Deutungsmuster verkennen die Lage. Es entspricht vielmehr Mores juristischem Spürsinn, dem Gegner keinen Anlass zu bieten, ihm auf legalem Wege den Prozess zu machen. Was hätte denn eine Offenlegung der Gewissensgründe zu diesem Zeitpunkt gebracht, außer dass man die Anklage auf diese beiden Punkte – sein Bekenntnis zum Papsttum und zur Unauflöslichkeit der Ehe – abgestimmt hätte. Die Ablehnung der neuen Verhältnisse wäre als Hochverrat ausgelegt worden und hätte Thomas' Martyrium lediglich verkürzt; sein Schweigen dazu war aber nicht strafbar und könnte allenfalls als Zustimmung gedeutet werden, wie Thomas selber bemerkt hat (*qui tacet consentire videtur*).²⁴ Dabei waren seine Ankläger gar nicht in Zweifel über Thomas' wahre Ansichten, hatte er doch dem König gegenüber vor der Verabschiedung der Sukzessionsakte keinen Hehl daraus gemacht. Eine offene Ablehnung hinter den Mauern des Towers oder verborgen in der Kammer eines Ausschusses hätte Thomas nicht nur den Kopf gekostet, sondern auch eine seelische Entwicklung – so sehr er sich auch nach dem Himmel sehnte. Nur dieser innere Prozess konnte ihm die nötige Sicherheit geben, seinen Weg in den Tod aufrecht bis zum Ende zu gehen, ohne zu fallen. Er habe den Rat Christi befolgt, „dass ich, bevor ich begänne diese Burg zum Schutz meines Herzens zu bauen, erst nachdenken und berechnen solle, was der Preis dafür sei, ... welche Gefahren für mich möglich wären“²⁵. Zudem wusste Thomas, dass er nur ein einziges Mal vor seinem Lande, vor Welt und Geschichte, in Worten würde Zeugnis und Bekenntnis ablegen können. „Darum wollte er diese seine Stunde der Wahrheit nicht vorher in Raten vertun, sondern den rich-

tigen, den einzig möglichen Zeitpunkt abwarten. Und dieser konnte nur der Prozess selber sein.“²⁶

II. Zeugnis des Gewissens

1. *Zwischen Haft und Himmel*

„Gott sei Dank“, schrieb er seiner Familie mit Kohle auf einen Zettel, „ich bin in guter Gesundheit des Leibes und in gutem Frieden des Gemütes, und von weltlichen Dingen begehre ich nicht mehr als ich habe. Ich bitte Ihn, Er möge Euch alle fröhlich machen in der Hoffnung auf den Himmel.“²⁷ Obwohl ihn Ratten und Schmerzen plagten, versicherte er seiner erstgeborenen und liebsten Tochter Margaret: „Hätte ich nicht Frau und Kinder, so hätte ich mich schon längst in einen noch engeren Raum zurückgezogen ... Mir kommt's so vor, als mache Gott mich zu seinem Liebling, setze mich auf seinen Schoß und liebe mich.“²⁸ Diese Zeilen zeugen davon, dass Thomas die Zeit im Kerker wirklich als eine Gnadenzeit empfand, in der er sich nach dem anstrengenden Geschäft der Politik noch einmal den wesentlichen und letzten Dingen zuwenden konnte: literarischer Beschäftigung und der Vorbereitung auf den Tod. Doch wieviel heiterer und sorgloser fallen seine Spätschriften aus der Tiefe des Towers aus, als das impulsive grimmige Werk über *The four last things*, das er auf der Höhe seines Glücks verfasst hatte.

Seine Frau Alice, die viel Gespür besaß für die Realia des Lebens – Besitz, Wohlstand, Ansehen – aber wenig Verständnis für Mores missliche Lage aufbrachte und ihm rät, es doch endlich den Bischöfen und Gelehrten des Reiches gleich zu tun und den verlangten Eid nicht länger zu verweigern, um frei d.h. heim zu kommen,²⁹ fragt er: „Ist dies Haus dem Himmel nicht ebenso nah wie meins?“

Diese Zeugnisse sollen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Thomas Angst vor dem Tod hatte, im Gegenteil: „Ich kenne we-

nige, die so zagen Herzens sind wie ich“, gesteht er.³⁰ Und doch dankt er Gott für die Gnade, dass er „niemals daran gedacht habe, sich zu ändern, und sollte das äußerste von dem geschehen, was meine Furcht mir vorstellte.“ – „Denn ich weiß wohl, dass diese Änderung nicht gut für meine Seele sein kann, die Änderung, die aus der Furcht kommt.“ Immer wieder taucht in seinen Briefen Dank dafür auf, dass im Widerstreit zwischen Leib und Seele, Angst und Gewissen „zum Schlusse der Geist die Herrschaft gewann, und dass die Vernunft mit Hilfe des Glaubens erkannte: wenn ich ungerecht getötet würde, weil ich recht gehandelt habe, ... so sei dies der Fall, in dem ein Mensch ... statt des Schadens unschätzbare Wohltaten aus der Hand Gottes erhält“. — „Denn ein Mensch kann in einem solchen Fall seinen Kopf verlieren, ohne Schaden zu leiden. Ich war aber ganz sicher: Ich bin nicht böse geartet, sondern habe mich von Anfang an immer daran gehalten, zuerst auf Gott zu schauen und dann auf den König, entsprechend der Lehre, die Seine Hoheit mir, als ich zuerst in seine hohen Dienste trat, erteilt hat – die vornehmste Anleitung, die je ein Fürst seinem Untertan gab.“ Ein seltenes Beispiel dafür, dass Selbstbewusstsein die Frucht der Demut ist, und dass Dankbarkeit den Menschen vor Stolz bewahrt. Tatsächlich spricht Thomas nur in dankbarer und ehrlicher Weise vom König und den Nobles, ehrlich besorgt, dass alle ihr Heil bewahren, er selbst eingeschlossen. Bei aller Entschiedenheit des Geistes bewahrt er einen realistischen Blick für seine Schwächen und maßt sich nicht an zu glauben, er sei standhafter als der hl. Petrus. Angesichts dieser Angst vor dem Schmerz bittet er seine Tochter Margaret für ihn zu beten, dass er die Ergebenheit in Gottes Willen nicht verliere. Das Gebet allein ist die Zuflucht vor der Angst.

Thomas wusste, dass seine Kerkerhaft ungesetzlich sei, und sagt das auch. Nach gut sechs Monaten, in denen er verschiedenen Formen psychologischer Nötigung ausgesetzt war, schloss das eingeschüchterte Parlament die Gesetzeslücke, um im Nachhinein das Verfahren zu legalisieren. Das Suprematiegesetz erklärt den

König zum Obersten Haupt der Kirche von England und zwar ohne Fishers Klausel „sofern es das Gesetz Christi erlaubt“. Jede „böswillige“ Äußerung gegen den Supremat des Königs gilt als Hochverrat und wird mit Bauchaufschlitzen und Ausweiden bestraft. Ein Gericht wurde unter Druck gesetzt den Rechtssatz *nulla poena sine lege* zu ignorieren und einige Kartäusermönche zu verurteilen – zum abschreckenden Exempel und als Präzedenzfall für Morus. Gleichsam vor seinen Augen werden die alten Freunde nach fürchterlichen Foltern auf bestialische Weise hingerichtet.

Wenig später wird sein Gefängnisnachbar John Fisher, der einzige Bischof, der standhaft geblieben war, enthauptet. Der Kardinalshut, der dem Gefangenen vom Papst verliehen worden war, hatte ihn nicht retten können. Er hatte gutgläubig dem Kronanwalt Richard Rich vertraut, der ihm ein Bekenntnis entlockt hatte unter dem Vorwand, der König wünsche seine Meinung privat und ohne Folgen zu erfahren. Doch gelang es ihm nicht, Morus eine Äußerung gegen die königliche Kirchenhoheit zu entlocken, geschweige denn eine „bösertige“.

Mehr als die ständigen Verhöre und Befragungen der Kommissionen muss Thomas das Unverständnis seiner Angehörigen geschmerzt haben. Sein Briefwechsel aus dem Gefängnis belegt den inneren Kampf um die Verteidigung der Wahrheit. Eine der bezeichnendsten Episoden war eine Diskussion mit Meg, die an ihn appellierte, seine Position noch einmal zu überdenken:³¹

„Wäre es mir nur möglich, in dieser Sache so zu handeln, dass Seine Königliche Hoheit zufrieden wäre und Gott nicht beleidigt, dann würde keiner bereitwilliger und lieber seinen Eid leisten, als ich es tun wollte ... Aber so, wie es um mein Gewissen steht, vermag ich es keinesfalls zu tun, ohne dass die Rettung meines Leibes den Untergang meiner Seele bedeuten würde.“

Vor Gott als Unschuldiger zu stehen, war ihm das wichtigste Ziel. Diese Gewissenstreue kollidiert zwar mit den Wünschen des Königs, nicht jedoch mit der geltenden Rechtsauffassung:

„Was das Gesetz des Landes angeht, so ist jeder, der hier geboren wird und lebt, verpflichtet, es auf jeden Fall zu halten unter Androhung weltlicher Strafe ... aber keiner ist verpflichtet zu schwören, dass jedes Gesetz gut gemacht ist, noch gebunden, Gottes Ungnade zu riskieren, um ein solches Gesetzesgebot zu erfüllen, das tatsächlich unrechtmäßig ist.“³²

2. Prozess

Kronanwalt Rich hatte auch Morus in seiner Zelle besucht und ihm „ohne jede böse Absicht“ die Frage vorgelegt, ob er ihn als König anerkennen wolle, wenn er qua Parlamentsakt dazu ausgerufen würde. Thomas bejahte, dass das Parlament sehr wohl in den Status von weltlichen Fürsten eingreifen könne. Die Frage, warum er ihn dann nicht als Papst anerkennen würde, wenn ein Parlamentsakt ihn dazu ernenne, beantwortete er mit einer Gegenfrage:³³ „Stellt euch vor, das Parlament erließe ein Gesetz, wonach Gott nicht Gott sein dürfte ...“ Rich selber war es, der einem Parlament diese Kompetenz absprach. Doch offenbar genügte ihm dieser Dialog, um ihn vor Gericht zum Meineid zu verdrehen. Morus habe behauptet, „das Parlament könne zwar einen König erheben und wieder absetzen, nicht aber das Oberhaupt der Kirche“.³⁴

Obwohl dies eine Falschaussage war, für die es keine Zeugen gibt, und der More heftig widersprach, genügte sie dem Richter, ihn schuldig zu sprechen. Als Lordkanzler Audeley das Urteil zu verkündigen begann, unterbricht ihn Tomas: „Mylord, als ich in der Justiz tätig war, pflegte man in einem solchen Fall den Gefangenen vor der Urteilsverkündigung zu fragen, ob er etwas gegen die Verurteilung einzuwenden habe“.³⁵

„Da ich sehe, dass ihr entschlossen seid, mich zu verurteilen (Gott weiß wie), will ich nun zur Erleichterung meines Gewissens meine Meinung wider die Anklage und das Statut offen und frei darlegen. Diese Anklage ist auf eine Parlamentsakte gegründet, die in unmittelbarem Widerspruch zu den Gesetzen Gottes

und seiner heiligen Kirche steht, deren höchste Leitung sich kein weltlicher Fürst auf Grund irgendeines Gesetzes in ihrer Gesamtheit oder auch nur in Teilen anmaßen darf, da sie rechtmäßig dem Bischof von Rom zusteht ... Darum ist dies kein Gesetz, auf Grund dessen ein Christ von Christenmenschen unter Anklage gestellt werden kann.“

Als ihm entgegengehalten wurde, dass Autoritäten in der Kirche und an den Universitäten nicht mit seiner Sicht der Dinge übereinstimmten, entgegnet Morus, er fühle sich einer höheren Autorität verpflichtet, und „verteidigte in einer leidenschaftlichen Rede seine Überzeugungen von der Unauflösbarkeit der Ehe, der Achtung vor dem Erbe des Rechts, das an christlichen Werten ausgerichtet ist, und von der Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat“:³⁶

„Wenn niemand sonst als ich allein auf meiner Seite stände und das gesamte Parlament auf der anderen, wäre ich unsicher, meine Meinung gegen so viele andere zu vertreten ... Aber ich zweifle nicht, dass zwar nicht in diesem Reich, aber doch in der ganzen Christenheit nicht der kleinere Teil der gelehrten Bischöfe und tugendhaften Männer, die noch leben, hierin mit mir meiner Meinung sind. Aber wenn ich von denen sprechen sollte, die schon tot sind und deren jetzt viele sich als Heilige im Himmel befinden, so wäre ich völlig sicher, dass der weitaus größere Teil von ihnen ebenso gedacht hat wie ich. Deshalb, meine Herren, bin ich nicht verpflichtet, mein Gewissen einem einzelnen Reich gegen das allgemeine Konzil der Christenheit anzupassen. Denn jedem eurer Bischöfe kann ich hundert aus den genannten heiligen Bischöfen entgegenstellen. Für euer eines Konzil oder Parlament – Gott weiß, was das für eins ist – habe ich alle Konzile seit tausend Jahren.“³⁷

Morus wurde des Hochverrats schuldig befunden, der Tag seiner Hinrichtung wurde auf den 6. Juli 1535 festgelegt. Als Morus dem Tod ins Auge sah, tat er dies mit dem für ihn charakteristischen Selbstbewusstsein und Humor, den er Zeit seines Lebens an den Tag gelegt hatte. Sein guter Freund Sir Thomas Pope

wurde zu ihm in den Tower geschickt, um ihn darüber zu informieren, dass er am nächsten Tag hingerichtet werden würde und vom König zur Enthauptung „begnadigt“ worden sei. Er dankte ihm für diese „gute Nachricht“. Wir dürfen Thomas beim Wort nehmen, wenn er sagt, er sei dem König nicht nur „wegen der Überfülle der Wohltaten und Ehrungen“ zu Dank verpflichtet, sondern auch, „dass er diesen Ort für mich bestimmt hat, wo ich Zeit und Muße hatte, das Ende meines Lebens zu bedenken“, vor allem aber „dass er geruht, mich so unverzüglich von der Trübsal dieser elenden Welt zu befreien“, weshalb er für ihn beten wolle „in dieser und auch in der anderen Welt“.³⁸

Wir sparen uns an dieser Stelle die bekannten Anekdoten um Mores Galgenhumor, die ein bezeichnendes Licht auf seine Gottergebenheit und unbändige Glaubenszuversicht werfen und hören seine letzten vier Worte, die er den umstehenden und uns zuruft:³⁹

„Ich leide den Tod in dem Glauben und für den Glauben der heiligen katholischen Kirche.

Betet für mich in dieser Welt, und ich will beten für euch in jener Welt.

Betet für den König, damit es Gott gefalle, ihm gute Ratgeber zu schenken!

Ich sterbe als des Königs treuer Diener, doch Gottes zuerst.“

3. *Martyrium*

Das Urteil darüber, wofür Morus starb und wie sein Martyrium einzustufen sei, bewegt die Gemüter bis heute. War er der „Märtyrer des Papsttums“ wie Gisbert Kranz in Anlehnung an den britischen Biographen R.W. Chambers meint: „Zuerst und eigentlich gab More sein Leben überhaupt nicht für die Freiheit, sondern für die Einheit in und für den Glauben.“⁴⁰ Können und dürfen also nur die Bekehrten und Gläubigen ihn als Märtyrer und Glaubenszeugen ansehen, wie der englische Historiker G.R. Elton schreibt? Er sieht in More den rückwärtsgewandten Vertre-

ter einer alten Ordnung, der sich nur in Opposition zu Heinrich zum Verfechter der Gewissensfreiheit entwickelt hat.⁴¹

Dies ist m. E. eine moderne und verkürzte Sichtweise. Wir sind es gewohnt, Einheit immer in einem Spannungs- und Konkurrenzverhältnis zur Freiheit zu sehen. Freiheit scheint für unsere Gesellschaft geradezu der Gegenbegriff zur Einheit. Der Schlüssel, um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, ist der Begriff des Gewissens. Wenn wir uns alle Varianten und Aspekte der Freiheit vor Augen führen und dann danach fragen, was Freiheit im innersten bedeutet, stellen wir fest, dass jegliche Freiheit begründet ist in der Freiheit des Gewissens. Ohne Gewissen wird die Freiheit gewissenlos, willkürlich und beliebig – aber damit von außen willkürlich einschränkbar und beliebig begrenzbare. Im Gewissen erfährt der Mensch das Bedingte solcher Freiheit und zugleich das Unbedingte der Freiheit.

Wenn man das Gewissen begreift als das „Zeugnis von Gott selbst, dessen Stimme und dessen Urteil das Innerste des Menschen bis an die Wurzeln seiner Seele durchdringen (Veritatis splendor 58), muss man seinen intersubjektiven Charakter anerkennen. Seine Weisungen sind kommunizierbar und zum Teil immer wieder objektivierbar: sie stiften Gemeinschaft und Einheit. Wer wie Thomas Morus das Recht des Gewissens verteidigt und selber den Wert eines sittlichen Gewissens lebt, wird Einheit und Freiheit einer Gesellschaft zusammendenken, wofür seine Utopia ein beredtes Beispiel gibt.

„Thomas Morus ließ sich nicht beugen und verweigerte die von ihm verlangte Eidesleistung, weil sie mit der Annahme einer politischen und kirchlichen Ordnung verbunden gewesen wäre, die einer unkontrollierten Herrschaft den Boden bereitete.“⁴²

Von seinem Martyrium „geht eine Botschaft aus, welche die Jahrhunderte durchzieht und zu den Menschen aller Zeiten von der unveräußerlichen Würde des Gewissens spricht“, weil es Zeugnis ablegt für den „Primat der Wahrheit vor der Macht“.⁴³ In diesem Zusammenhang macht sein Fall „eine Grundwahrheit der politischen Ethik deutlich. Die Verteidigung der Freiheit der

Kirche gegen unrechtmäßige Einmischungen seitens des Staates ist nämlich gleichzeitig – im Namen des Primats des Gewissens – Verteidigung der Freiheit der Person gegenüber der politischen Macht. Darauf beruht das Grundprinzip jeder zivilen Ordnung, die der Natur des Menschen entspricht“.⁴⁴

H. U. v. Balthasar erinnert daran, dass heute „die Martyrien des Gewissens längst hinausgewachsen sind über den Kreis christlicher Zeugen“. Wenn man bedenkt, dass „die Proteste und Zeugnisse, die unblutigen und blutigen Hinrichtungen im 20. Jahrhundert längst die ganze Welt umspannen“, dass „das christliche Martyrium in den Zeiten der Konzentrationslager und des Archipel Gulag längst eingebettet ist in eine gesamt menschliche Solidarität“, dann ist Morus „ebenso ein christlicher Blutzeuge wie zugleich, in einem ganz menschlichen und profanen Sinn, der Anwalt des Gewissens und der Verteidigung des Rechts“.⁴⁵

III. Mores Exempel für unsere Zeit

1. Berufung des Laien

Im Januar dieses Jahres hat die römische Glaubenskongregation ein Dokument über das politische Engagement der Katholiken veröffentlicht. Das Papier mahnt die Laien, auf die Kohärenz ihres politischen Engagements d.h. auf die Einheit von Glauben und Leben, von Evangelium und Kultur auch in der Wahrnehmung eines öffentlichen Amtes zu achten.

„Diese Harmonie zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen stellt wohl das Element dar, das mehr als jedes andere die Persönlichkeit des großen englischen Staatsmannes bestimmt: Er führte sein intensives öffentliches Leben mit schlichter Demut, die selbst im Angesicht des Todes von seinem berühmten Sinn für Humor gekennzeichnet war.“⁴⁶

Schon vor 25 Jahren würdigte Hans Maier an Thomas Morus die „seltene Vereinigung von großer Verantwortung im öffentli-

chen Leben, wissenschaftlicher Begabung und persönlicher Demut und Frömmigkeit“. Als „Heiliger des öffentlichen Lebens“ ist er Vorbild für alle Laien. Sie sind dazu berufen, Zeugnis von Glaube, Hoffnung und Liebe zu geben und die Spaltung ihrer Existenz in ein christliches Privatleben und ein unchristliches Berufsleben zu vermeiden. Aufgabe der Laien ist es, die Welt zu heiligen, nicht das Heilige zu verweltlichen.

„Sie müssen sich in ihrem alltäglichen beruflichen und gesellschaftlichen Leben heiligen. Um ihre Berufung erfüllen zu können, müssen die Laien ihr Tun im Alltag als Möglichkeit der Vereinigung mit Gott und der Erfüllung seines Willens sowie als Dienst an den anderen Menschen betrachten“ (*Christifideles laici* 17).

2. Politik zwischen Pragmatismus und Prinzipien

Das genannte Dokument der Glaubenskongregation erinnert katholische Laien einerseits an ihre Pflicht sich für das Gemeinwohl zu engagieren, die Freiheit in der Demokratie zu verteidigen und den Pluralismus politischer Positionen zu akzeptieren. Dieser dürfe allerdings nicht mit moralischem Relativismus verwechselt werden. Katholische Politiker sind auf die Soziallehre der Kirche verpflichtet. So legitim die Vielfalt politischer Optionen unter Katholiken auch sei, die sittlichen Fundamente einer Demokratie, deren Kern die Würde der Person ist, dürfen nie zur Disposition gestellt werden. Hier sind z.B. die Pro-Choice-Katholiken in Amerika angesprochen, aber auch jene, die hierzulande das Lebensrecht der Ungeborenen verwässern.

Auch hier ist das klare Zeugnis des Thomas Morus relevant: „Man weiß nicht, was man an diesem katholischen Laien mehr bewundern soll: die außerordentliche Biegsamkeit seines Geistes und seiner politischen Klugheit (die List und Taktik nicht ausschließt), oder die Unbeugsamkeit dort, wo es um Gewissen und Freiheit geht.“⁴⁷ Er hat sich weder pragmatisch dem Diktat der Macht gebeugt und seine Prinzipien preisgegeben, noch hat

er sich seiner Verantwortung entzogen, als es für ihn unangenehm wurde. Sein Handlungsprinzip ist in der Utopia niedergelegt: es geht darum, „das, was du nicht zum Guten wenden kannst, so zu ordnen, dass es nicht sehr schlecht wird“.⁴⁸ Nur so lässt sich erklären, warum er das Amt des Lordkanzlers antrat und warum er sein Schweigen über die Gewissensgründe erst so spät gebrochen hat: um Schlimmeres zu verhindern, wählte er das geringere Übel. Dieses Prinzip ist auch im Dokument der Glaubenskongregation und 1995 in der Enzyklika „Evangelium Vitae“ verankert.⁴⁹

Dieser pragmatische Umgang setzt die Anerkennung nicht verhandelbarer Prinzipien voraus. Dazu zählen der Lebensschutz, Schutz der Familie und der Förderung der Familie und des elterlichen Erziehungsrechts, Ausschluss aller Formen von Sklaverei (incl. Prostitution), Schutz der Religionsfreiheit, menschenwürdige Wirtschafts- und Sozialordnung und Sicherung des Friedens (incl. radikale Zurückweisung des Terrorismus).⁵⁰ Die Grundlage unserer Werte kann nicht in provisorischer und veränderlicher Mehrheitsmeinung bestehen. Nur die Anerkennung eines objektiven moralischen Rechts, das als Naturrecht in das Menschenherz eingeschrieben ist, ist der obligatorische Bezugspunkt für das bürgerliche Recht.

3. Globalisierung

Morus erkannte im Voraus die Triebkraft, die seit der Renaissance zunehmend die Politik bestimmte: „Der alle ethischen Bande missachtende absolute Wille zur Macht, so wie ihn Machiavelli (in seiner Schrift *Il Principe*) fast gleichzeitig und in verblüffender Übereinstimmung mit Mores Darstellung beschrieben hat.“⁵¹ Nur mit dem Unterschied, dass Machiavelli in der Missachtung der Moral, More dagegen in der Achtung derselben die Voraussetzung erfolgreicher Politik sah. „Der Mensch darf sich nicht von Gott und die Politik nicht von der Moral trennen. Das war das Licht, das sein Gewissen erleuchtete“⁵², und

die Vision, die ihn erfüllte. Max Horkheimer schrieb 1930: „Angesichts der Zerstörung der Einheit und des Friedens, die durch die Entfesselung der Einzelkräfte und der neuen Konkurrenzwirtschaft der Zukunft Europas drohte“, musste sich Morus für „die mittelalterliche Idee von der geeinten Christenheit“ und die im Glauben „gegründete Idee einer geeinten Menschheit ... begeistern.“

Diese Idee hat er in seiner Utopia verwirklicht. Sie ist einerseits vom Ideal der Bettelorden, andererseits von Platons *Politeia* inspiriert. Diese Schrift behauptet: „Überall, wo das Eigentum herrscht, wo man alles mit Geld misst, wird von Billigkeit und gesellschaftlichem Wohlbefinden (soziale Gerechtigkeit) nie die Rede sein können.“ Dabei geht es gar nicht darum das Privateigentum ernsthaft generell zu verwerfen. Thomas will vielmehr zeigen, um wieviel besser als das Staatsleben einer verkommenen Christenheit allein schon ein Gemeinwesen wäre, das auch nur auf die Gebote der natürlichen Vernunft gegründet wäre, die heidnischen Kardinaltugenden: Weisheit im Herrscher, Tapferkeit in den Soldaten, Mäßigkeit in den Privatleuten und Gerechtigkeit in allen. Im Kontrast zur Vollkommenheit dieses heidnischen Staates steht die Verkommenheit des christlichen Staates mit ihren wahnsinnigen Kriegen und ihrer ungerechten Verteilung der Güter.⁵³ Joseph Bernhart legt More die Worte in den Mund:

„Wenn ihr's schon nicht zu den göttlichen Tugenden bringt, Glaube, Hoffnung und Liebe, so lasst euch nicht von den Utopiern beschämen, wo schon die bare Menschennatur die Fundamente leistet, ohne die kein Staat bestehen kann. Dort gilt es für nichtswürdig, strafwürdig, nicht an eine göttliche Vorsehung zu glauben, nicht an ein künftiges Leben, das die Gerechten belohnt.“⁵⁴

Was würde wohl Thomas heute angesichts der globalisierten Weltwirtschaft, einer hemmungslosen und grenzenlosen Entfesselung des Kapitals und einer Diktatur des Marktes sagen, der die Völkern zunehmend unter Druck setzt und mehr und mehr

die privaten Beziehungen der Menschen bestimmt. Würde er nicht an der Seite des Erzbischofs Tettamanzi von Genua für eine gerechte und soziale Globalisierung mit menschlichem Antlitz demonstrieren und sie zu einem Kernanliegen der Kirche machen? Unser Papst appelliert angesichts der Globalisierung an die Verantwortung der katholischen Laien.⁵⁵

„Ganz neue Erscheinungen in der Wirtschaft verändern heute das Sozialgefüge. Gleichzeitig verschärfen die wissenschaftlichen Errungenschaften auf dem Gebiet der Biotechnologien den Anspruch, das menschliche Leben in allen seinen Formen zu verteidigen, während die Versprechungen einer neuen Gesellschaft, die einer verwirrten öffentlichen Meinung mit Erfolg angeboten werden, dringend klare politische Entscheidungen fordern zugunsten der Familie, der Jugend, der Alten und der Ausgegrenzten.“

Thomas Morus übt in seiner Utopia scharfe Kritik am sogenannten Bauernlegen seiner Zeit. Er beschreibt eine Situation, die auf die Landlosenbewegung Lateinamerikas oder auf die globale Süd-Nord-Migration zutrifft.⁵⁶ „Wenn jemand unter Rechtstiteln an sich reißt, soviel er kann, so teilen am Ende doch nur ein paar Leute alles unter sich und lassen den übrigen die Armut, mag das Volksvermögen noch so groß sein.“⁵⁷ Manche Staaten glichen einer „Verschwörung der Reichen, die im Namen des Staates für ihren eigenen Vorteil sorgen“ und Methoden ersinnen, um ihr Kapital „unbehelligt und ohne Verlust zusammenhalten und dann die Mühe und Arbeit der Armen möglichst billig kaufen und ausnützen“ zu können.⁵⁸

4. Ehe und Familie

Thomas Morus hat aufgezeigt, dass Regieren vor allem Übung der Tugend im Dienst der Person sei, „besonders wenn es sich um schwache oder arme Menschen handelte; er führte die sozialen Auseinandersetzungen mit einem besonderen Sinn für Gerechtigkeit; er schützte die Familie und verteidigte sie mit uner-

müdem Einsatz; er förderte die umfassende Erziehung der Jugend“.⁵⁹ Für Morus sind Ehe und Familie vorstaatliche Lebensformen, die der Staat schon im eigenen Interesse schützen muss. Der Staat kann die Ehe weder stiften noch auflösen. Nicht einmal der stark kollektiv verfasste Idealstaat Utopia maßte sich eine „Lufthoheit über die Kinderbetten“ an.

Da die sogenannte Homoehe weder in Naturrecht und Schöpfungsordnung noch in der übernatürlichen Ordnung der Sakramente verankert ist, ist sie lediglich ein Vertrag, der das Wesen der wirklichen Ehe, sei sie sakramental oder nur natürlich, karikiert und ihren Wert relativiert. Dass katholische Politiker die Sanktionierung dieser Lebensform nicht unterstützen können, ist geradezu eine Selbstverständlichkeit. Der Staat hat andere Möglichkeiten, gegen die Diskriminierung von Randgruppen vorzugehen und Homosexuelle zu integrieren. Wenn es darum geht, soziale Bindungen außerhalb der Familie abzusichern und ihnen einen rechtlichen Rahmen zu geben, so muss man fragen, warum sexuelle Beziehungen dafür eine Voraussetzung sein sollten. Es ist z.B. nicht einzusehen, dass jemand, der eine alte oder kranke Person pflegt, diese Bindung nicht ebenso sozial und rechtlich absichern können soll wie Homosexuelle.

5. Bildung und Erziehung

Die große Liebe und Fürsorge seiner eigenen Eltern gab Thomas an die eigene Familie weiter, indem er sich intensiv um ihre Erziehung und geistige Entwicklung bemühte. Erziehung war für ihn ein Ausdruck von Liebe, indem man im anderen das von Gott geschenkte Potential des schöpferischen Denkens entwickelt, das in jedem Kind vorhanden ist. Erziehung war für More auch der Weg, durch den die Menschen ihre wahre Humanität entfalten konnten. Erasmus verglich Mores Heim mit Platons Akademie. Auch seinen Töchtern ließ Thomas eine humanistische Bildung angedeihen. Seine Bildungsziele formuliert er in einem Brief an den Hauslehrer William Gonell:

„Wesentlich muss für die Kinder ein tugendhaftes Lebens sein; das Studium darf erst an zweiter Stelle stehen. Daher sollen vor allem jene Fächer gepflegt werden, die sie zur Treue gegen Gott, zur Liebe zum Nächsten, zur Bescheidenheit und christlichen Demut anleiten. Dann wird ihnen die Gnade eines unbescholtenen Lebens zuteil; dann kann sie auch der Gedanke an den Tod nicht mehr schrecken; denn echte Freude erfüllt ja ihr Herz.“⁶⁰ Im Bildungssystem seiner Utopia (II,16) ist bereits die Allgemeine Schulbildung verankert. Unsere Gesellschaft scheint von diesen Bildungszielen ebenso weit abgerückt, wie von denen der Bayerischen Verfassung (Art. 131): „Die Schulen sollen nicht nur Wissen und Können vermitteln, sondern auch Herz und Charakter bilden. Oberste Bildungsziele sind Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor religiöser Überzeugung und vor der Würde des Menschen, Selbstbeherrschung, Verantwortungsgefühl und Verantwortungsfreudigkeit, Hilfsbereitschaft, Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne und Verantwortungsbewusstsein für Natur und Umwelt.“

6. Mitte statt Mittelmaß

„Wie jeder Heilige wäre er gewiss entsetzt zu entdecken, für welche Ideen er heute oft verantwortlich gemacht wird“, so der moruskritische Historiker Elton.⁶¹ Tatsächlich musste die Utopia im 18. Jh. den Deisten und aufklärerischen Staatsphilosophen, im 19. Jh. den Radikalen und Liberalen, im 20. den Sozialisten und Imperialisten als Handbuch dienen. Im Kreml ist sogar ein Morus-Zimmer eingerichtet. Ist Thomas Morus wirklich der Vater all dieser Programme, die das Christentum überwunden zu haben glauben?

Chambers (1935) sieht in More den typischen „Beamten im England des 16. Jahrhunderts mit wenig Zuneigung zu den Hausierern, die sich in der Theologie herumtreiben. Man gewinnt nichts, wenn man ihn als Liberalen des 19. Jahrhunderts hinstellt und sich dann beschwert, dass er es nicht war“, insofern der

Staat seiner Utopia die strikte Unterordnung der Bürger verlangt.⁶²

More war konservativ aber nicht reaktionär, kritisch aber nicht revolutionär, sozial aber nicht sozialistisch, liberal aber nicht liberalistisch, pragmatisch aber nicht opportunistisch, biegsam aber nicht beugsam — eben „eine spannungsreiche Individualität, ein durchaus moderner Mensch“, der sich abhebe „von der Fülle jener namenlosen gotischen Gesichter vor und um ihn — Glück und Gefahr jener neuzeitlichen Individualität verkörpernd, die um ihn ihren Ausgang nimmt. Sein Charakter verbindet das fast Unvereinbare: Eloquenz und Schweigenkönnen, Stolz und Demut, Spottlust und kindliche Ergebung, ironisches Versteckspiel und unzweideutige Klarheit. Eine reiche Natur mit starken Ambivalenzen, die sich sammelt und entscheidet auf Gott hin, je näher der Ernstfall kommt.“⁶³

7. Zeugnis statt Fanatismus

Wer sich heute auf sein Gewissen beruft, meint oft nur seine momentane, mehr oder weniger solide fundierte und seriös gebildete Meinung. Wer sein Gewissen an Offenbarung und Tradition orientiert und seine Entscheidungen auf religiöse Fundamente stellt, muss damit rechnen als Fundamentalist entlarvt zu werden. Auch der Begriff des Märtyrers hat, bedingt durch die aktuelle weltpolitische Entwicklung, eine merkwürdige Verengung erfahren, und die Medien haben das ihre dazu beigetragen: So verstehen heute viele junge Leute unter einem Märtyrer einen Selbstmordattentäter, bestenfalls noch Fanatiker, der sein Leben riskiert für irgendwelche radikalen oder fundamentalistischen Ideen.

Martin Luther kommentiert den Tod des Thomas Morus: „Er war ein großer Thyraun ... und hat viel unschuldiges Blut vergossen an frommen Christen, die sich zum Evangelio bekannten; dieselben plagete und marterte er mit wunderlichen Instrumenten.“⁶⁴ Morus selbst bekundet auf seinem Epitaph: „Weder machte er

sich bei den Adeligen verhasst, noch beim Volke unbeliebt. Nur Dieben, Mördern und Ketzern bereitete er Drangsal.“⁶⁵ – Diebe, Mörder, Ketzer: das ist durchaus als Klimax aufzufassen.

Haben wir es hier mit der dunklen Seite des Thomas More zu tun? Ist Fanatismus die Kehrseite der Märtyrermédaille? In der Tat könnte man diesen Eindruck bei der Lektüre von Mores theologischen Kontroversschriften gegen die Häretiker der Reformationzeit gewinnen. Er scheint seine Gegner im Ton noch übertroffen zu haben: sein Ausdruck war mindestens so unflätig und rüde, seine Argumentation mindestens so intolerant und unfair wie damals üblich.⁶⁶

Verständlich wird die Leidenschaftlichkeit seines Stils vor dem Hintergrund seines Richteramtes. Als Beamter der englischen Krone hatte er vor allem die Einheit des Landes, die damals nur durch die Einheit des Glaubens zu garantieren war, im Blick. John Wyclif, ein geistiger Vorläufer Luthers, hatte England 150 Jahre zuvor die traurige Lektion erteilt, dass religiöser Unfriede zu sozialem und politischem Unfrieden führt. Wer sich anmaßt, das Wort Gottes abweichend von Tradition und Lehramt auszulegen, löst eine Lawine aus, die bald jede Ordnung mit sich reißt – erst die kirchliche, dann die des Staates. Mit den Schriften setzte er alles daran, dem breiten Volk die Gefahr und Verderblichkeit der neuen Lehren vor Augen zu führen und davon abzuhalten. „Im Häretiker hasse ich seinen Irrtum und nicht seine Person, und ich wünsche mir von ganzem Herzen, dass jener vernichtet, diese gerettet werden.“⁶⁷

Wahrscheinlich ist der derbe Ton seiner Schriften auch als Kompensation für die reale Nachsicht des Richters Morus zu verstehen. Fest steht jedenfalls, dass er in jedem einzelnen Falle alles daran gesetzt hat, die Todesstrafe zu vermeiden, dass er die Verhöre milde, freundlich und im Bemühen führte, den Ketzer zu bekehren; dass er Verurteilte, die nicht widerrufen wollten, vor dem Scheiterhaufen rettete, indem er sie den zuständigen Bischöfen zurückschickte, denen ein neuer Erlass erlaubte, Häretiker in Gefangenschaft zu halten. „Wenn man wüsste, welche

Beweise von Nachsicht und Milde ich gegeben habe, so würde mir, bei meinem Eid, niemand [diesbezüglich] widersprechen.“ Thomas wollte „wenig Härte und viel Barmherzigkeit dort wissen, wo Unverstand sichtbar wird und nicht Hochmut oder Bosheit“.⁶⁸

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, dass der Märtyrer nicht erst mit seinem Tod Zeugnis gibt, sondern schon im Leben. Dazu gehört eine klare Entschiedenheit und Gesinnung, die Einheit von Glauben und Leben, ohne anderen eine Gewissensentscheidung diktieren zu wollen. Darauf hat Thomas bis zu seinem Tod bewusst verzichtet.

8. Freiheit des Glaubens

„Ich leide den Tod im Glauben und für den Glauben der heiligen katholischen Kirche“, erklärte Thomas Morus auf dem Schafott. Die Freiheit der Kirche hat er bis aufs Blut gegen die Anmaßungen des Staates verteidigt. Dass er Glaubensfreiheit noch nicht im Sinne einer pluralistischen Gesellschaft verstehen konnte, dass ein Staat, der in seinem Selbstverständnis christlich – und das heißt damals: katholisch – war, Glaubensfreiheit nur als Bedrohung seiner Identität und seiner Werte empfinden konnte; das galt auch für die bereits reformierten Staaten protestantischer Bekenntnisse.

Wie Morus heute darüber denken würde, wenn er in einer modernen, pluralistischen Gesellschaft leben würde, kann man vielleicht errahnen, wenn man seine Utopia liest.⁶⁹ Dieser Staat ist ja prinzipiell religionsneutral: Viele Religionen ringen miteinander um die Wahrheit; der Staat greift nur ein, wenn dies auf militante oder intolerante Weise geschieht, um den Frieden zu wahren. Beargwöhnt aber geduldet werden lediglich Leute, die die Unsterblichkeit der Seele, das Jenseits und die Existenz Gottes leugnen. Diese Postulate gelten ihnen als ethischer Minimalkonsens der Gesellschaft. Wer ihn in Frage stellt, wird im Interesse des Staates gehindert, seine Thesen öffentlich zu verkün-

den. Der Staat kann also gefährliche Meinungen unterbinden; weitere Befugnisse in Religionsfragen hat der Staat nicht. Vor allem kann er keine Meinungen erzwingen; so heilig die Gesetze des Staates sind, es gibt Gesetze, die über dem Staat stehen. Dieses Freiheitsideal ist zwar minimal, doch selbst dieses Minimum konnte Thomas nur auf Kosten seines Lebens verwirklichen.

Morus' Intoleranz gegenüber den neuen Lehren der Reformatoren kann man nicht nur aus der Perspektive des hohen Staatsbeamten, sondern auch aus der des frommen Katholiken, der seinen Glauben und seine Kirche von Herzen liebt, zu verstehen suchen. Morus hatte ein so ausgeprägtes Verständnis von den (heute) spezifischen Catholica, vor allem eine tiefe Liebe zu den Sakramenten, dass ihn die Polemik gegen das Heilige, vor allem aber die zahlreichen handgreiflichen Übergriffe schmerzen mussten. Aus unserer ökumenischen Perspektive heute ist es selbstverständlich, dass die Protestanten Christen sind, wir wissen, wie stark uns das gemeinsame Erbe verbindet. Aber in der aufgeheizten Stimmung der Reformationszeit war es eben unsicher, wieviel Christentum überhaupt noch bewahrt bleiben könnte.

Uns stellt sich die Frage, welches Gesicht die Ökumene heute hätte, wenn die Katholiken ihren Glauben und die Sakramente so tief verstehen und lieben würden wie Thomas Morus. Dies würde einer Ökumene des ehrlichen theologischen Dialogs und spirituellen Austauschs lebendige Impulse verleihen und die Konfessionen für den Glaubenssinn der anderen sensibilisieren, damit sich Ökumene nicht auf den bequemsten gemeinsamen Nenner eines *Christentums light* beschränkt.

Nach Morus' Tod führte Heinrich seine Church of England zunächst auf einen opportunistischen Schlingerkurs, der ganz pragmatisch, je nach Bündniswert, zwischen katholischen und protestantischen Positionen lavierte. Seine „Große Sache“ war eine der größten Tragödien der englischen Geschichte. Anna Boleyn starb, des Ehebruchs angeklagt, unter dem Fallbeil. Die englische Christenheit litt Jahrhunderte lang unter unnötigen

Konflikten, von denen sie sich selbst heute noch nicht ganz erholt hat. Inzwischen wird die Suprematie der Queen als Haupt der Kirche ernsthaft in Frage gestellt.

9. *Morus als Protoeuropäer*

More äußerte einmal, sein größter Wunsch wäre die Einheit und der Friede der Christenheit, womit zu seiner Zeit noch die auf europäischen Werten und Ideen gegründete Staatengemeinschaft bezeichnet wurde. Der *Morus-Biograph Chambers* (1935) findet an dem englischen Staatsmann „die Verbindung der Loyalität zum eigenen Land mit der Loyalität zu Europa“ bemerkenswert, sofern man darunter (in Anlehnung an Einstein) „nicht den geographischen Begriff, sondern eine gewisse Haltung gegenüber dem Leben und der Gesellschaft“ versteht. Das beste Beispiel für diese Haltung gebe Thomas Morus ab: „More wurde getötet, doch seine Grundsätze müssen am Ende triumphieren. Wenn nicht, so ist die Kultur Europas zum Untergang verurteilt.“⁷⁰

Europa steht und fällt mit seinen Werten. Über seine Existenz entscheiden die Köpfe und Herzen der Menschen – am Bosphorus wie in Berlin. Wenn griechische Philosophie Europa den Geist, römisches Recht den Leib und christliche Spiritualität die Seele verlieh, dann verkörpert Morus das Wesen Europas als Person in beispielloser Weise. Wenn Geist, Leib und Seele voneinander getrennt sind, ist der Mensch krank, befindet sich seine Person in Auflösung.

¹ Dieser Beitrag ist die ausgearbeitete Fassung eines Referats, das im Rahmen einer Tagung der Theologischen Sommerakademie in Dießen am 4.9.2003 gehalten wurde.

² Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben zur Ausrufung des hl. Thomas Morus zum Patron der Regierenden und der Politiker (als *Motuproprio* erlassen am 31.10.2002): AAS 93 (2002), 76-79; IV.

³ Roper, 7.

- ⁴ Inschrift des von ihm verfassten Epitaphs; nach Berglar Anm. 3.
- ⁵ AAS 93, 2.
- ⁶ AAS 93, 3.
- ⁷ Kranz, 195.
- ⁸ Roper, 9.
- ⁹ Kranz, 189.
- ¹⁰ Thomas Morus, Epigramme, dt. v. H.M. Werhahn, ²1989, Nr. 109 und 97.
- ¹¹ Hätte Morus seine Studie vollendet, hätte er die Gattung des historischen Romans begründet. Das Werk blieb aber auch so nicht ohne Wirkung. Es diente Edward Hall als Grundlage für seine Richard-Biographie und Shakespeare als Modell für sein gleichnamiges Drama.
- ¹² Kranz, 190.
- ¹³ Hans Maier, Der Humanist und der Ernstfall. Thomas Morus – nach fünfhundert Jahren. In: Joseph Bernhart, Thomas Morus, Weißenhorn 1979, 297.
- ¹⁴ Thomas Morus, Die vier letzten Dinge. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von F.K. Unterweg, München 1984; hier nach Kranz, 179.
- ¹⁵ Roper, 27.
- ¹⁶ nach Berglar, Anm.3.
- ¹⁷ Chambers, 157.
- ¹⁸ Kranz, 199.
- ¹⁹ Roper, 48-50.
- ²⁰ Heinrich 106; vgl 109 f.
- ²¹ Roper, 71: *Quod differtur non aufertur.*
- ²² Roper, 63.
- ²³ Vgl. Die Briefe des hl. Thomas Morus aus dem Gefängnisse, übertragen und eingeleitet von K. Schmidhüs, Freiburg im Breisgau ⁴1951, 19-27; auch in: Thomas Morus, Lebenszeugnis in Briefen, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von R. & W. Schirmer, Heidelberg ²1984, 96-102; vgl. Kranz, 204-206.
- ²⁴ vgl. Heinrich, 130; Berglar, 341.
- ²⁵ Berglar, 340.
- ²⁶ ebd.
- ²⁷ Schmidhüs, 27.
- ²⁸ Roper, 66.
- ²⁹ Vgl. Roper, 70-72.
- ³⁰ ebd.
- ³¹ Vgl. Berglar, 301.
- ³² Heinrich, 122.
- ³³ Berglar, 339.
- ³⁴ Vgl. Berglar, 341.
- ³⁵ Roper, 73-81; vgl. Kranz, 210.
- ³⁶ AAS 93, 3.
- ³⁷ Roper, 73-81; vgl. Kranz, 210.
- ³⁸ Roper, 100 ff.

- ³⁹ Paris News Letter, Aug. 1535; vgl. Kranz, 211.
- ⁴⁰ R.W. Chambers: Thomas More (= The Bedford Historical Series, Bd. 2) 366, nach Kranz, 213.
- ⁴¹ Elton, 102 f.
- ⁴² AAS 93, 3.
- ⁴³ ebd., 1.
- ⁴⁴ ebd., 4.
- ⁴⁵ Hans Maier, 298.
- ⁴⁶ AAS 93, 4.
- ⁴⁷ Hans Maier, 297 f.
- ⁴⁸ More's Utopia (Everyman's Library 461), London 1962, 46-48; vgl. Kranz, 194.
- ⁴⁹ Danach könne es „einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, ... gestattet sein, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern“ (Evangelium Vitae 73).
- ⁵⁰ Vgl. Manfred Spieker, Katholiken in der Politik, Die Tagespost, Nr.7 vom 18.01.03
- ⁵¹ Heinrich, 64.
- ⁵² AAS 93, 4.
- ⁵³ Vgl. Kranz, 190 f.
- ⁵⁴ Joseph Bernhart, Der Staatsmann im Christentum, 1953.
- ⁵⁵ AAS 93, 4.
- ⁵⁶ Utopia I,5e; zitiert nach Reinhold Zippelius, Geschichte der Staatsideen, München ⁷1990, 83-86.
- ⁵⁷ Utopia I,7.
- ⁵⁸ Utopia II,32.
- ⁵⁹ AAS 93, 4.
- ⁶⁰ nach Berglar, 133.
- ⁶¹ Elton, 102.
- ⁶² R.W. Chambers: Thomas More (= The Bedford Historical Series, Bd. 2) nach Heinrich, 144.
- ⁶³ Hans Maier, 197/8.
- ⁶⁴ nach Heinrich, 143.
- ⁶⁵ nach Berglar, Anm. 3.
- ⁶⁶ Vgl. Elton, 93.
- ⁶⁷ nach Berglar, 125.
- ⁶⁸ nach Berglar, 126. Diese Darstellung widerlegt m.E. die einseitige Interpretation bei Elton.
- ⁶⁹ vgl. Utopia II,30c.
- ⁷⁰ R.W. Chambers: Thomas More (= The Bedford Historical Series, Bd. 2) nach Heinrich, 143.

Literatur

- PETER BERGLAR: Die Stunde des Thomas Morus. Einer gegen die Macht, Frankfurt am Main ³1987
- Joseph BERNHART: Thomas Morus, Weiißhorn 1979
- Geoffry Rudolph ELTON: Thomas More. In: M. Greschat (Hrg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Band 5: Reformationszeit I, Stuttgart 1984, 89-104
- Hans Peter HEINRICH: Thomas Morus (= Rowohlts Monographien 331), Reinbek bei Hamburg 1984
- Gisbert KRANZ: Von Aschoka bis Schumann. Zehn exemplarische Staatsmänner, Würzburg 1996, 185-216
- William ROPER: The live of Sir Thomas More (Knighte 1557), hrg. v. E.V. Hitchcock, London 1935
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben zur Ausrufung des hl. Thomas Morus zum Patron der Regierenden und der Politiker (als Motuproprio erlassen am 31.10.2002): AAS 93 (2002) 76-79

Das Gewissen in der Lehre des Thomas von Aquin

Anton Ziegenaus

Leben und Werk des Thomas von Aquin dürften den meisten umrisshaft bekannt sein. Nur so viel sei in Kürze gesagt: Thomas lebte im 13. Jahrhundert, trat in den jungen Dominikanerorden ein und gehört zu den ganz großen theologischen Autoritäten in der Kirche. Wegen seiner hohen Autorität versuchen ihn auch heute die verschiedenen theologischen Richtungen in Anspruch zu nehmen; sie interpretieren ihn oft nach ihrem eigenen Vorverständnis.

I. Die Klugheit als Maß für rechtes Handeln

Die nicht leicht verständliche Gewissenslehre des Aquinaten soll verständlich und kurz dargestellt werden¹. Das Gewissen steht in engem Zusammenhang mit der Klugheit; diese ist erste Kardinaltugend, die die übrigen, nämlich die Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung, formt. Im Ohr des heutigen Menschen klingt Klugheit mehr als Schlaueit und als Taktik, die Forderung der Tapferkeit zu umgehen, also keineswegs als Tugend. Der Gute gilt nicht als klug, sondern eher als unklug. Bei Thomas jedoch gehören das Kluge und das Gute zusammen. Alle Tugenden und alle Gebote sind auf die Verwirklichung der Klugheit angelegt, jede Sünde ist gegen die Klugheit. Diese ist durch die Wirklichkeit selbst bestimmt und prägt ihrerseits das Wollen und Wirken. Um mit J. Pieper zu sprechen: „Zwar ist die Klugheit das Maß des Wollens und Wirkens; aber das Maß der Klugheit ist wiederum die *res ipsa*, die Sache selbst, die objektive Wirklichkeit ... Das Gute ist zuvor klug; klug aber ist, was der Wirklichkeit entspricht.“² Was ist aber unter Wirklichkeit zu verstehen?

Was ist die sittlich relevante „Natur“? Ist alles, was die Natur hervorbringt, naturrechtlich bedeutsam? In diesem Fall könnte man, um ein drastisches Beispiel zu bringen, aus der Tatsache, dass die Wolle der Schafe weiß ist, folgern, dass Gott gegen das Färben der Kleider sei, denn sonst hätte er ja rote oder grüne Schafe erschaffen können, oder: Besagen die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und die ungefähr gleiche Zahl von Männern und Frauen als solche schon die sittliche Verwerfung homosexueller Beziehungen oder die Monogamie? In diesem Fall wären Vernunft und Gewissen nur „Ableseorgane“, die aus biologischen Tatbeständen die ethische Konsequenz ableiten. Es bleibe dahingestellt, ob diese Sicht von einer normierenden – Naturgegebenheit – tatsächlich von der Moralthologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertreten wurde bzw. ob es sich hier nicht um eine Karikatur handelte; in der zweiten Hälfte führte auf alle Fälle die – berechnete – Ablehnung dieser Methode zum anderen Extrem und suchte dieses auch bei Thomas festzumachen: Man setzte die Bedeutung der „Natur“ und der „natürlichen Neigungen (*inclinationes naturales*)“ herab, unterstellte Thomas eine „offene Natur“ und setzte das volle Gewicht auf die Vernunft, der eine „normsetzende Aktivität“ und eine gesetzgeberische Aufgabe zugesprochen wurde. Die normsetzende Aktivität der autonomen Vernunft wird der rezeptiven Kenntnisnahme gegenübergestellt.

Thomas ist sicher kein Vertreter des Naturrechts im Sinn der Vernunft als Ableseorgan, aber auch nicht im Sinn der offenen Natur (mit einem großen Spielraum) und der normsetzenden Vernunft. Die Vernunft ist nach Thomas vernehmend, empfänglich für die Realität, steht im Hinblick auf die Wirklichkeit. Die Vernunft ist normempfangend, und insofern nicht normsetzend.

Die Frage stellt sich allerdings, wie die Mitte zwischen dem Ableseorgan und der autonomen Normsetzung bestimmt werden soll. Hierzu sei betont, dass der Mensch nicht als rein biologische Natur gesehen werden darf, sondern als leib-geistiges Wesen in seiner ewigen Berufung. Eine solche Wesensschau des

Menschen ist nicht ohne abwägend-urteilend erkennende Vernunft möglich.

II. Die Synderesis – das Urgewissen

Die Hochscholastik und somit auch Thomas zerlegen das sittliche Bewusstsein in die Synderesis³ und das Gewissen. Der Ausdruck Synderesis geht wohl auf die antike Philosophenschule der Stoa zurück. Bei Hieronymus begegnet der Ausdruck zum ersten Mal im christlichen Raum. Im Kommentar zu Ez 1,1-14 deutet er das bekannte Gesicht auf die vier Teile der Menschennatur, den Menschen nämlich auf den λόγος (Vernunft), den Löwen auf den θυμός (Mut), den Stier auf das ἐπιθυμητικόν (das Begehrende) und den Adler auf jene Seelenkraft, die über diesen dreien steht und von den Griechen συνδέρσις genannt wird. Sie hat offensichtlich eine gewisse Nähe zur Klugheit.⁴

Inhaltlich werden in der Synderesis die Elemente, die grundlegenden Funktionen der sittlichen Einsicht zusammengefasst. Wie es Prinzipien für das spekulative Erkennen gibt, „so gibt es auch einen natürlichen Habitus für die ersten Prinzipien des Handelns, die die natürlichen Prinzipien des Naturrechts sind; dieser Habitus nun gehört zur Synderesis“⁵.

Die Synderesis lässt sich vorstellen als Funken des Gewissens, der im Menschen, auch im Verbrecher, niemals erlischt. Da sie eine sittliche Anlage ist, die den Menschen zum Guten antreibt und vom Bösen abhält, kann sie auch im Sünder nicht schwinden; dann wäre er nämlich nicht mehr verantwortlich. Zwar kann es vorkommen, dass der Akt der Synderesis keine Anwendung mehr im Gewissen findet, doch erlischt deswegen die Synderesis nicht.

Der Mensch trägt mit der Synderesis eine Anlage zum Guten in sich, neigt aber aufgrund der Ursünde zum Bösen. Damit wird jedoch die Synderesis in sich nicht gespalten oder widersprüchlich, denn die Neigung zum Bösen gehört zum niederen Teil der Seele, die Anlage zum Guten jedoch zum höheren Teil. Im Übr-

gen betont Thomas die eingegossenen Tugenden, d.h. die Gnade, die den Menschen im Kampf gegen die niedrigen Instinkte stärkt und zu Gott hin geneigt macht.

Die Synderesis selbst kann nicht irren und nicht sündigen; sie gehört ja zu den allgemeinen Rechtsprinzipien. Wie der Vernunft gewisse Prinzipien der Logik angeboren sind, etwa die Einsicht, dass etwas nicht zugleich das eine und sein Gegenteil sein kann oder das Ganze mehr als sein Teil ist, so setzt das sittliche Handeln die Synderesis voraus. Sie ist die syllogistische Struktur im Praktischen. „Im Besitz der allgemeinen Rechtsprinzipien nämlich ist manches enthalten, was zu den ewigen Wahrheiten gehört, z.B. dass man Gott gehorchen muss; manches aber, was zu den irdischen Wahrheiten gehört, z.B. dass man vernunftgemäß leben soll.“ Auf alle Fälle ist die Synderesis unwandelbar.⁶ Wären die sittlichen Prinzipien wandelbar, gäbe es keinerlei ethische Festigkeit und Sicherheit.⁷ Die Synderesis kann zwar durch die Sünde geschwächt werden und ist es auch durch die erbsündliche Verwundung, doch bleibt sie – sogar bei den Verdammten – unauslöschbar und unfehlbar.

In welcher Beziehung steht die Synderesis zu Gott? Ganz allgemein gilt: Gott ist die erste Wahrheit. Von der Wahrheit des göttlichen Verstandes gehen urbildlich (exemplariter) die Wahrheit der ersten Prinzipien, der gemäß wir über alles urteilen, auf unsere Erkenntnis über.⁸ Deshalb gilt auch von der Synderesis, dass sie alles nach der ersten Wahrheit beurteilt und deshalb nicht irren kann.

Synderesis, so lässt sich zusammenfassen, ist eine dem Menschen gleichsam angeborene, auch bei der Sünde nicht erlöschende Anlage des Menschen, die ihn zum Guten antreibt und vom Bösen abhält. Wie es Prinzipien des Denkens gibt, die die Voraussetzung für jedes Denken bilden, so ist die Synderesis die Grundlage jeden sittlichen Handelns. Diese Anlage kann selbst nicht irren oder sündigen und bleibt somit in jedem Menschen, auch im Verbrecher enthalten, jedoch kann sie durch dauerndes

Nichtbeachten oder Zuwiderhandeln zur Ineffizienz herabsinken.

III. Das Gewissen

Thomas unterscheidet zwischen Synderesis, die wir als Urgewissen bezeichnen können, und dem Gewissen im engeren Sinn (*conscientia*). Beide verhalten sich zueinander wie Grundsatz und Anwendung. Gewissen ist also nichts anderes als die Anwendung der Synderesis in einem konkreten Fall.⁹ Im Deutschen umfasst „Gewissen“ sowohl „Synderesis“ und „Gewissen“ im engeren Sinn, also die Grundsätze und ihre Anwendung. Während die Synderesis unwandelbar ist, da die Seele die Grundprinzipien von Natur aus in sich trägt, sind die Einzelaussagen des Gewissens (immer im engen Sinn verstanden, obwohl Thomas „Gewissen“ auch im weiten Sinn verwandte) wandelbar; sie können auch irrig sein: „Im allgemeinen kann die Synderesis niemals fehlgreifen, doch in der Anwendung des allgemeinen Prinzips auf einen besonderen Fall kann ein Irrtum vorkommen aufgrund einer unvollkommenen oder einer falschen Deduktion oder einer falschen Annahme; so kann man nicht schlechthin sagen, die Synderesis komme zu Fall, sondern das Gewissen greift fehl, welches das allgemeine Urteil der Synderesis auf einzelne Handlungen anwendet.“¹⁰

Das Gewissen äußert sich in dreifacher Weise so, dass es – immer im konkreten Fall – zu etwas antreibt, etwas Geschehenes anklagt oder es aber verteidigt und entschuldigt.¹¹ Dieses Gewissen kann auch irren.¹² Im allgemeinen Urteil der Synderesis – etwa der Satz, man solle nichts tun, was dem Gebot Gottes widerspricht – kommt kein Irrtum vor. Er kann nur bei der Anwendung, d.h. dem Gewissen (im engen Sinn) vorkommen, etwa wenn jemand annimmt, die Eidesleistung widerspreche dem Gesetz Gottes – allgemein kommen solche Irrtümer bei vielen Häresien vor – oder wenn man ein staatliches Gesetz falsch auslegt oder wenn, wie bei einem falschen logischen Syllogismus,

jemand in falscher Weise das allgemeine Urteil der Synderesis mit der Anwendung fälschlicherweise verknüpft.

Des Weiteren arbeitet Thomas heraus, dass das Gewissen bindet.¹³ Die Bindung entsteht immer durch einen Befehlenden, z.B. einen König oder Gott. Die Vermittlung des Befehls geschieht durch das Wissen. Ohne Wissen gibt es eben keine Bindung. Jedoch vermerkt Thomas, dass möglicherweise jemand gehalten sein könnte, von der Verpflichtung zu wissen. „So wird keiner durch eine Vorschrift gebunden ohne eine Vermittlung durch ein Wissen von der Vorschrift; so ist einer, der zu dem Wissen nicht fähig ist, durch die Vorschrift nicht gebunden; und auch der, der Gottes Gebot nicht kennt, ist nicht gebunden, das Gebot zu erfüllen, es sei denn dadurch, dass er gehalten ist, das Gebot zu kennen. Wenn er aber nicht gehalten ist zu wissen noch weiß, ist er in keiner Weise durch die Vorschrift gebunden.“ Thomas unterscheidet klar zwischen einem, der aus Unkenntnis falsch handelt – ihn spreche das Gewissen frei – und einem, der im Irrtum sündigt, aber darüber wissen müsste.

Hier verbreitet sich nun Thomas intensiv über die Frage, ob auch das irrende Gewissen bindet.¹⁴ Unter Gewissensbindung versteht Thomas, dass der Nichtgehörchende sündigt; er begeht eventuell eine Todsünde, weil er das Gebot Gottes nicht beachtet. Auch das irrende Gewissen bindet, und zwar so lange als die irrige Gewissensmeinung nicht erkannt wird. Jedoch gibt Thomas auch zu bedenken, dass es sich um einen schuldhaften Irrtum handeln kann, wie eben erwähnt wurde. Das irrende Gewissen bindet zwar, doch – das darf nicht aus dem Bewusstsein verdrängt werden – tut der Gehörchende objektiv nicht das Rechte. Wörtlich sagt der Aquinate: „Der, dem das Gewissen sagt, er sei zu buhlerischem Verkehr verpflichtet, ist ... unter der Bedingung, dass eine solche Gewissensmeinung bestehen bleibt, in der Weise verpflichtet, dass er den Verkehr nicht ohne Sünde lassen kann.“ Doch betont Thomas noch einmal, dass der Irrtum selbst keine Sünde sein darf, d.h. in völliger Unkenntnis geschehen muss, und die Unkenntnis nicht schuldhaft sein darf.

IV. Grundsätzliche Überlegungen

Weder die Lehre von der Synderesis noch die vom Gewissen sind in der Antike Gegenstand einer philosophischen Abhandlung gewesen. Zwar wurden einzelne Elemente schon abgehandelt, doch fehlte eine systematische Zusammenschau, wie sie erst im christlichen Raum aufgekommen ist. Eine Mittlerfunktion zwischen Philosophie und Christentum übte die Stoa aus, etwa Seneca. Als Grund für den Ausfall einer systematischen Lehre von Synderesis/Gewissen dürfte vor allem die apersonale, pantheistische Gottesvorstellung zu nennen sein. Erst die jüdisch-christliche personale Vorstellung vom Schöpfergott und das wachsende Bewusstsein vom Wirken Gottes in der Heilsgeschichte bis zum Erscheinen Gottes selber in seinem Sohn ließen das Gespür für die Nähe Gottes, sein Heilshandeln, seine Liebe und die Verantwortung vor ihm erkennen. Umgekehrt gibt es gegenüber dem apersonalen Gott der Stoa oder dem unbewegten Bewegten des Aristoteles keine Verantwortung. An einem Beispiel sei diese Überlegung erhärtet: Bei den Stoikern war der Selbstmord sehr häufig. Der bekannte Kulturhistoriker J. Burckhardt¹⁵ stellt dazu lakonisch fest: „Man hatte das Leben nicht von den Göttern.“ Weil Gott nicht als Schöpfer verstanden wird und auch das Leben nicht gegeben hat, ist er auch nicht Herr und Richter über den Menschen, der sein Leben aus eigenem Entschluss beendet. Es fehlt das Bewusstsein der Verantwortung vor Gott. Überhaupt sind die Verfechter des Rechts auf selbstverfügte Beendigung des Lebens in der Regel praktische, meistens sogar theoretische Atheisten. Die Sensibilität des Gewissens (im weiten Sinn!) hängt offensichtlich stark vom Bewusstsein eines personalen Gottes und der Verantwortlichkeit von ihm ab. So lässt sich verstehen, dass gerade nach der neutestamentlichen Selbstoffenbarung Gottes die Sensibilität für das Gewissensphänomen gewachsen ist und erst das Christentum eine systematische Gewissenslehre entwickelt hat. Auch bei Thomas wird die Abhängigkeit der Gebote von der *lex aeterna*

betont;¹⁶ das lässt auch die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Gewissensfrage begreifen.

Ein weiteres Thema betrifft die Verbindlichkeit des irrenden Gewissens. Die entscheidenden Positionen des Aquinaten wurden bereits dargestellt: Ein Irrtum kann nur bei der Anwendung vorkommen, d.h. bei der Verknüpfung der nicht irrenden Synderesis mit einem konkreten Fall. Aus dem bisher Gesagten steht ferner fest, dass nach Thomas jemand tun muss, wenn ihm das Gewissen und die Vernunft etwas gebieten, was schlecht ist, oder verbieten, was gut ist.¹⁷

Aus dieser Lehre vom irrigen Gewissen werden aber Schlüsse gezogen, die näher beleuchtet werden müssen. Z.B. schreibt Andreas Laun¹⁸, der einerseits als Gegner des teleologischen Ansatzes Beachtung verdient, aber andererseits mit der Betonung der Verbindlichkeit des irrenden Gewissens – wahrscheinlich ohne es zu wollen – einer Art nicht beabsichtigter Gewissensautonomie verfällt, unter Berufung auf STh I-II, q. 19 a. 5, dass jede Position, die die Hoheit des Gewissens abschwächen wollte, unchristlich ist. „Keine geschöpfliche Autorität kann für sich den Anspruch erheben, über dem Gewissen zu stehen. Das heißt, wie schon Thomas von Aquin *expressis verbis* gelehrt hat, dass einer, der vom Irrtum der katholischen Kirche überzeugt ist, diese nicht nur verlassen darf, sondern soll, um seinem Gewissen treu zu bleiben.“ Das Gewissen ist „die oberste Norm des Handelns“. Besteht hier nicht die Tendenz, die Gewissensautonomie zu überziehen?

Überraschend und wenigstens schief ist auch Launs Verwendung von Gewissensentscheidung. Laun versteht darunter den Ruf, als sittlich verantwortliches Subjekt zu handeln, der Entscheidung des eigenen Gewissens und nicht einem fremden Einfluss zu folgen. Der Appell an das Gewissen ist somit ein Verweis auf die durch nichts zu ersetzende personale Entscheidung. In diesem Sinn nennt aber Laun auch Kains Tat, den Bruder zu erschlagen, eine Gewissensentscheidung. Kain habe zwar gewusst, was er tun soll; eine urpersönliche Tat ist also in Launs

Terminologie eine Gewissensentscheidung. Kain hat also im Gewissen entschieden, Abel zu erschlagen. Hier wird etwas als Gewissensentscheidung bezeichnet, weil es in personaler Weise vollzogen wurde, auch wenn es „gegen das Gewissen“ oder „ohne Gewissen“ stattfindet. Der Ausdruck „Gewissensentscheidung“ wird also in einem ungewöhnlichen Sinn gebraucht.

Nach diesem Exkurs wieder zurück zur Verbindlichkeit des irrigen Gewissens. Dabei lässt sich keineswegs leugnen, dass Thomas sehr drastische Beispiele für dieses Phänomen des irrigen Gewissens gebraucht hat. So das Beispiel von dem, der irrigerweise überzeugt ist, Unzucht oder Ehebruch oder nicht an Christus glauben seien gut.

Laun scheint jedoch diese Beispiele überzuinterpretieren. Einmal ist festzustellen, dass das Beispiel von der Verpflichtung, die katholische Kirche im Falle eines entsprechenden, wenn auch irrigen Gewissensspruchs zu verlassen, bei Thomas im angegebenen Artikel gar nicht zu finden ist. Im Übrigen wäre es äußerst merkwürdig, wenn der Aquinate lehrte, jemand, der den katholischen Glauben wahrhaft angenommen hat, könne ihn ohne Schuld verlassen, denn Gott lässt einen, der das Seine tut, nicht über seine Kraft versucht werden.

Bei Launs Position ist ferner zu bedenken, dass er sich auf a. 5 der q. 19 beschränkt, aber nicht a. 6 berücksichtigt. Dort unterscheidet Thomas näherhin zwischen einer echt ungewollten Unwissenheit und einer unechten „wegen der Nachlässigkeit, weil jemand etwas nicht wissen will, was er wissen müsste“. Als Beispiel für echte, entschuld bare Unwissenheit führt Thomas an, dass jemand die falsche Frau für seine Ehefrau hält (wie immer man sich einen solchen Irrtum ausmalen will) und mit ihr Verkehr hat. Ist aber Nachlässigkeit im Spiel, weil er Bescheid wissen könnte, ist die Unwissenheit nicht entschuldbar; sollte „aber die irrende Vernunft (Gewissen) verlangen, dass sich jemand der Frau eines anderen nähert, ist der Wille, der dieser irrenden Vernunft entspricht, schlecht, und zwar deswegen, weil jener Irrtum

der Unkenntnis des göttlichen Gesetzes entspringt, das er kennen müsste.“ Thomas unterscheidet eben zwischen einer *ignorantia invincibilis*, einer unüberwindlichen Unwissenheit, und einer *ignorantia vincibilis et voluntaria*, d.h. einer überwindlichen und daher gewollten Unwissenheit; in diesem Fall entschuldigt die Unwissenheit nicht (vgl. q. 19 a. 6 ad 3). Im Übrigen könne sich die menschliche Vernunft täuschen und nicht immer dem ewigen Gesetz (*lex aeterna*) zustimmen.

Daraus ergibt sich: Oberstes Gesetz ist für Thomas nicht das Gewissen, wie Laun meint, sondern das ewige, gottgegebene Gesetz. Die Irrtumsmöglichkeit liegt ferner nicht in der Synderesis, sondern in ihrer Anwendung, d.h. im Gewissen im engen Sinn, das normiert ist und deshalb nicht oberste Norm. Thomas lässt ferner eine Nachlässigkeit nicht zur Entschuldigung eines Irrtums gelten. Somit sind die Möglichkeiten eines schuldlos irrenden Gewissens stark eingeschränkt.

Thomas zitiert ferner Joh 16,2: „Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten.“ Der Wille, die Apostel zu töten, ist also schlecht, auch wenn er mit dem Gewissen übereinstimmt und glaubt, Gott einen Dienst zu leisten. Es handelt sich um ein schuldhaft irrendes Gewissen. Mit der Argumentation Launs ließe sich wohl auch der Verrat des Judas als Folge eines irrenden Gewissens rechtfertigen. Noch sicherer könnte man die Selbstmordattentäter in Palästina oder die Terroristen vom 11. September 2001 entschuldigen: Sie waren aller Wahrscheinlichkeit nach von der Richtigkeit ihres Handelns überzeugt. Thomas denkt hier differenzierter; er lässt ein irrendes Gewissen nicht als Entschuldigung gelten, wenn eine Nachlässigkeit in der Beurteilung und Prüfung des Falles vor der *lex aeterna* vorgelegen hat, die z.B. die Tötung eines Unschuldigen verbietet. Also die Festigkeit einer subjektiven Überzeugung von Selbstmordattentaten wird von Thomas nicht als Entschuldigung anerkannt, weil hier ein schuldhaft irrendes Gewissen vorliegen dürfte.

Hier sei noch ein weiteres Problem aufgegriffen: Im Hinblick auf die Erklärung des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit („Dignitatis Humanae“) und zum Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Nostra aetate“) wird behauptet, jeder Mensch könne den katholischen Glauben annehmen und aus Gewissensüberzeugung auch wieder aufgeben. Eine solche Auffassung geht weit über das Toleranzprinzip von „Dignitatis humanae“ hinaus, wonach jeder ungehindert seitens der staatlichen Gewalt den Glauben seiner Wahl praktizieren dürfe. Das Recht auf eine von äußerer Gewalt unabhängigen Religionsausübung ist klar von der inneren Verpflichtung auf Wahrheit zu unterscheiden. Zweifellos schließen das Recht auf freie Religionsausübung und die Würde der Person ein, dass niemand zum katholischen Glauben gezwungen und an seinem Austritt gehindert werden darf. Doch ist nach Thomas ein schuldloses Verlassen des katholischen Glaubens – vorausgesetzt, er ist recht erfasst worden – aus innerem Gewissensantrieb kaum vorstellbar; die Begründung wurde bereits oben angege- ben.

Die Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erkennt keineswegs diese als gleichberechtigte Wege zum Heil an, wie von nicht wenigen heute vermutet wird. Die Sicht dieser Konzilserklärung kommt klar in einem Abschnitt von Art. 2 von Nostra aetate zum Ausdruck; dort heißt es: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist der ‚Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt.“ Diese Stelle zeigt eindeutig: Dem Zweiten Vatikanum zufolge ist Christus die Wahrheit und die Fülle des

religiösen Lebens. Die katholische Kirche kennt die anderen Religionen als solche nicht als Heilswege an, sondern nur, was in ihnen wahr ist, den Strahl der Wahrheit. Die Religionen gelten nur, soweit sie an der Wahrheit teilhaben. Zwar lässt sich jederzeit vorstellen, dass jemand aufgrund seiner Herkunft in ein anderes geistiges Geflecht hineingeboren und hineingewachsen ist und deshalb den Zugang zum katholischen Glauben nicht findet, wer ihn und seine Wahrheit aber gefunden hat, kann sie nach Thomas nicht ohne Schuld verlieren. Nach Thomas (und auch nach dem Zweiten Vatikanum) gibt es keine aufrichtige Gewissensentscheidung, die den katholischen Glauben zu verlassen erlaubt. Ferner richtet sich dem Zweiten Vatikanum zufolge die Anerkennung einer Religion nach ihrem Wahrheitsgehalt.

Ein letztes Problem sei angesprochen: Angenommen, das Gewissen hat sich ohne irgendeine Schuld von Nachlässigkeit geirrt. Führt dann dieser Irrweg in gleicher Weise wie der rechte zu Gott oder zum ewigen Heil? In beiden Fällen wurde der Gewissensstimme gehorcht und ist ihr zu gehorchen. Wenn der Wille von der Vernunft, die ihm das zu Tuende aufzeigt, abweicht, handelt er schlecht, auch wenn die Vernunft irrt.

Ein nicht aufgrund einer Nachlässigkeit irrendes und deshalb verbindliches Gewissen kann in doppelter Form auftreten: Entweder es gebietet etwas, was in sich schlecht ist, oder es verbietet, was in sich gut ist. In beiden Fällen handelt es sich um einen *casus perplexus*, d.h. die vom Gewissen her zu erfüllende Weisung ist nicht in jeder Hinsicht gut. Thomas zitiert hier Pseudo-Dionysius: *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* – das Gute entsteht aus einer integralen, in jeder Hinsicht ordentlichen Ursache, das Schlechte aber aus einzelnen Mängeln. Daher erklärt Thomas auch, dass das gute *simpliciter et per se* (einfach und durch sich) verpflichte, das irrende Gewissen aber *per accidens et secundum quid*, d.h. nicht vom Wesen her und nur in gewisser Hinsicht.

Die Einsicht erlaubt nun folgenden Schluss: Auch wenn aufgrund der Verbindlichkeit des irrenden Gewissensurteils eine be-

stimmte, in sich schlechte Tat getan werden muss, ist die ganze Handlung nicht gut: sie hat nämlich einen Mangel (*malum autem ex singularibus defectibus*), zum Guten ist aber das objektive und subjektive Gute erforderlich.

Ferner gilt für den ersten der oben genannten Fälle – nämlich, dass das irrende, aber verbindliche Gewissen etwas in sich Schlechtes gebietet –, dass die Tat objektiv schlecht ist. Die handelnde Person begeht keine Sünde, weil der Wille der – wenn auch irrenden – Vernunft gehorcht, aber diese objektive schlechte Tat kann nicht zum rechten Ziel führen, konkret: Nicht zur Wahrheit, nicht zum Glück und zur Seligkeit und auch nicht zu Gott. Dies dürfte bei nüchterner Überlegung klar sein: Das subjektiv gute Gewissen kann eine objektiv falsche Handlung höchstens entschuldigen, aber nicht ersetzen.

Konkret gedacht: Kann das subjektiv gute, aber irrende Gewissen eines Selbstmordattentäters – vorausgesetzt, es handelt sich wirklich um eine unüberwindliche Unwissenheit und ein wirklich gutes Gewissen, was noch zu klären wäre – der automatische Weg zum Paradies sein? Kann ein Irrtum oder ein noch so überzeugter Fanatismus in den Himmel katapultieren?

Wahrscheinlich drängt sich Ihnen hier folgende Frage auf: Kommen dann solche Gesinnungstäter überhaupt nicht in den Himmel? Darüber kann niemand ein endgültiges Urteil fällen. Hier sei nur behauptet: Die subjektive Überzeugung kann bei objektiver Sünde kein Weg zu Gott sein, doch lässt sich analog zu dem schon besprochenen Fall, dass ein Anhänger einer anderen Religion zwar nicht durch diese, sondern durch die Wahrheiten in ihr das Heil finden kann, denken, dass ein solcher Gesinnungstäter durch das Gute, das er sonst getan hat, das Heil findet.

Zur anderen Form des irrenden Gewissens, nämlich dass es etwas verbietet, was gut ist, sei gesagt, dass der danach Handelnde zwar Gutes unterlässt, aber doch nichts Objektiv-Schlechtes tut und insofern diese Form von irrendem Gewissen in vielen Fällen weniger folgenreich zu sein scheint.

V. Abschließende Überlegungen

Die Gewissenslehre des hl. Thomas ist sehr umsichtig, deshalb auch schwierig und kann in der gebotenen Kürze nicht allseitig dargestellt werden. Trotz ihres Entwurfes im Mittelalter ist sie auch heute noch höchst aktuell, wie an einigen Beispielen gezeigt werden konnte.

Thomas legt den Akzent auf die ratio. Dieser Ansatz bei der abwägenden Vernunft besagt einmal, dass er kein Dezionist ist. Dieser weigert sich, für seine Entscheidung den Grund zu suchen und zu nennen. Er handelt nach dem Motto „Hier steh' ich, hier bleib' ich, ich kann nicht anders“. Das Gewissen gilt dann als letzte, aber nicht hinterfragbare Entscheidungsinstanz. Dieser Dezionismus, der die Vernunft letztlich ausschaltet und seine Vertreter nur sagen lässt, mein Gewissen gebietet oder verbietet mir, entspricht nicht dem Thomas und ist auch nicht die volle und unbedingte achtungswürdige Äußerung des Menschen, insofern sie nicht nachvollziehbar ist. Sie schließt die Frage nach der Wahrheit aus.

Der thomasische Akzent auf der ratio schließt aber auch den Voluntarismus aus. Dieser setzt bei der Überlegung an, dass das Gewissen nicht primär mit dem, was wir erkennen, zu tun hat, „sondern mit der Frage, ob wir das, was wir als Gut oder Böse erkennen, auch wollen oder nicht“¹⁹. Thomas leugnet nicht die Bedeutung des Willens, aber ihm zufolge kann man nur wollen und lieben, was man erkannt hat.

Mit dem heutzutage weniger gebräuchlichen Begriff „Synderesis“, die nicht irren kann, ist die Grundlage dafür gegeben, dass jedem Menschen die Fähigkeit zu sittlichem Handeln und damit die personale Würde zuerkannt werden kann und muss.

Das Gewissen – hier im engen Sinn verstanden – ermöglicht nach Art eines praktischen Syllogismus die Anwendung der Prinzipien der Synderesis auf den konkreten Fall. Die ganze Problematik zeigt sich am perplexen Fall des irrenden, aber trotzdem verbindlichen Gewissens.

Dass es ein verbindliches, jede Schuld entschuldigendes irrendes Gewissen gibt, ist für Thomas klar. Der denkt dabei an Fälle von Häresie, aus denen sich geschlossene Gemeinschaften entwickelt haben. Heute würde man an Fälle denken, wo ein Einzelner in die objektiv fragwürdige Wertvorstellung eines Stammes, Kulturkreises oder einer Religion hineingeboren wurde. Der Einzelne ist in diesen Vorstellungen der Umgebung meistens völlig befangen.

Entgegen heutiger Vorstellungen, wo die Gegebenheit des irrenden, entschuldigenden Gewissens sehr extensiv gesehen wird, scheint es Thomas eher einzuschränken. Er lässt nämlich eine Entschuldigung nur gelten, wenn keine Nachlässigkeit in der Prüfung des Falles vor der *lex aeterna* vorliegt; er betont ferner, dass eine Nichtkenntnis des Gesetzes im allgemeinen nicht entschuldigt. Dabei ist vor allem die innere Nähe von Vernunft, Gewissen und Klugheit zu beachten. Die Klugheit wird die handelnde Person vor den möglichen Tricks der Selbsttäuschung aufgrund der erbsündlich bedingten Konkupiszenz warnen und zu einem umsichtigen, realistischen Wirklichkeitsbezug mahnen. Der Kluge wird daher mit anderen Personen oder Konzeptionen den Austausch über das Gute und Gerechte suchen. Er muss Gründe und Gegen Gründe zur Kenntnis nehmen. Wer z.B. sagt: Ich weiß selber, was ich zu tun habe, oder die Lehre der katholischen Kirche zu Empfängnisverhütung oder Abtreibung interessieren mich nicht – er muss dabei nicht katholisch sein –, ein solcher hat kaum eine verantwortliche Gewissensentscheidung getroffen. Was er Gewissen nennt, ist vielleicht nur eine Laune.²⁰ *Prudentia facit rationem rectam.*²¹

Zweifelloso gibt es einen Grenzbereich bzw. Abstufungen zwischen dem voll entschuldbaren und dem unentschuldbaren, weil nachlässigen, irrigen Gewissen. Wenn jedoch die Nachlässigkeit eindeutig feststeht, d.h. Umsicht und Klugheit sehr mangelhaft sind wie bei dem oben geschilderten Verständnis von „Gewissen“ als persönliche subjektive Meinung oder beim blinden Fanatismus, etwa eines Selbstmordattentäters oder eines Hitlers

oder Stalins, stellt sich die Frage, ob noch von einem irrenden Gewissen gesprochen werden kann oder nicht vielmehr von einer Gewissenlosigkeit, d.h. von einer schuldhaften Unterdrückung des – freilich nicht auslöschbaren – Gewissens. Die Situation wird noch durch die Ablehnung jeder helfenden Gnade schlimmer.

So begegnet bei Thomas eine großartige Analyse des Phänomens „Gewissen“, das ständig Beachtung verdient, auch wenn das Phänomen, wie sich zeigen wird, immer neue Herausforderungen an das Denken stellt.

-
- ¹ Vgl. M. Wittmann, Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin. In ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren Quellen, besonders in den antiken Quellen erforscht, München 1933 (Frankfurt 1962); H. G. Stoker, Das Gewissen: Erscheinungsformen und Theorien, Bonn 1925; J. Pieper, Traktat über die Klugheit, München 1955; A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck-Wien 1984; Gr. Borgonovo, Sinderesi e Coscienza nel pensiero di San Tommaso d' Aquino; St. Frib. 81 (1996).
- ² J. Pieper, Traktat über die Klugheit, 21.
- ³ Vgl. STh q. 79 a. 12 und 13; Qu. disp. de Verit. q XVI und XVII (Übers. v. E. Stein); M. Wittmann, 264-275.
- ⁴ Vgl. PL 25,22ff.
- ⁵ De Verit. XVI a. 1.
- ⁶ De Verit. XVI a. 1.
- ⁷ Vgl. ebd. q. 2.
- ⁸ Vgl. De Verit. I a. 4.
- ⁹ Vgl. STh q. 79 a. 13; De Verit. XVII, M. Wittmann, 275-287.
- ¹⁰ De Verit. XVI, a. 2.
- ¹¹ Ebd. XVII, a. 1.
- ¹² Vgl. Ebd. a. 2.
- ¹³ Vgl. ebd. a. 3.
- ¹⁴ Vgl. ebd. a. 4.
- ¹⁵ Vgl. A. Ziegenaus, Selbstmord – Fakten und Hintergründe: ders., Verantworteter Glaube. Theol. Beiträge 1, Buttenwiesen 1999, 263-276, hier: 268.
- ¹⁶ Vgl. STh I-II q. 100.
- ¹⁷ Vgl. STh I-II q. 19 a.5.
- ¹⁸ A. Laun, Das Gewissen, 111f.
- ¹⁹ H. G. Stoker, 264.
- ²⁰ Vgl. R. Spaemann, nach G. Borgonovo, 105.
- ²¹ Vgl. G. Borgonovo, 107. – „Die Klugheit macht die Vernunft richtig.“

Gewissen und Norm der Moralität

Giovanni Sala SJ

1. Einleitung

Die Berufung auf das eigene Gewissen, um eine Entscheidung oder ein Verhalten zu rechtfertigen, steht seit einigen Jahrzehnten hoch im Kurs. Zwei Beispiele dafür. Bezüglich der moralischen Fragen, die die neue Molekularbiologie aufwirft, ob es nämlich erlaubt sei, embryonale Stammzellen für medizinische Forschung zu verwenden, um therapeutische Möglichkeiten zu finden, wird mit dem Verweis auf das Gewissen der Politiker bzw. der Wissenschaftler beantwortet. Nun geht es bei diesen Fragen darum, ob man unschuldige Menschen – wenn auch in der allerersten Phase ihres Lebens – zur Heilung anderer Menschen opfern darf. Egal ob man sich für oder gegen die Tötung dieser Menschen entscheidet, gilt die Entscheidung, nach heutigem weitverbreiteten Dafürhalten, als ehrenwert, weil die Entscheidung im Gewissen getroffen wurde.

Ein zweites Beispiel zeigt, dass diese Auffassung vom Gewissen, selbst Norm eigener Entscheidungen zu sein, auch in der Kirche, und zwar bis hinauf auf höhere Ebenen, vertreten wird. Bekannt ist der Fall des Hirtenwortes der Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion.¹ Nachdem die Bischöfe festgestellt hatten, dass die Kirche eindeutig lehrt, „dass wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können“ (IV, 2), weil ihr Lebenszustand in objektivem Widerspruch zum Wort Christi von der Unauflösbarkeit der Ehe steht, fügten sie hinzu, dass es „sich im Einzelfall herausstellen kann, dass der Ehepartner sich in seinem Gewissen

ermächtigt sieht, an den Tisch des Herrn zu treten“ (IV, 4). Eine solche Entscheidung – erklärten die Bischöfe – soll vom Priester gegen Verdächtigungen geschützt werden.

Was ist nun das Gewissen und nach welchen Kriterien soll es seine Entscheidungen treffen? Zur Behandlung dieser Fragen, die das Thema meines Referats bilden, werde ich darlegen, was jenes Gesetz ist, das die bindende Norm für unser Verhalten darstellt. Dabei werde ich philosophisch argumentieren; denn die moralische Dimension gehört zum Wesen des Menschen, so dass alle Menschen dem natürlichen moralischen Gesetz unterstehen, unabhängig davon, ob sie an Gott glauben oder nicht, ob sie Christen sind oder nicht. Meine Ausführungen sind zugleich im gegenwärtigen Kontext der katholischen Moraltheologie situiert. Deswegen werde ich auch auf einige Strömungen innerhalb der Moraltheologie heute eingehen. Vor zehn Jahren hat der Heilige Vater eine wichtige Enzyklika „Veritatis Splendor“ [= VS] über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre veröffentlicht, in der er die neueren Strömungen, die „eine globale und systematische Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung“ enthalten, einer tiefgehenden Kritik unterzogen und abgelehnt hat. Nichtsdestoweniger ist auch der Argumentationsgang der Enzyklika weitgehend philosophischer Natur, weil es in erster Linie um die allen Menschen gemeinsame Moral geht. Erst gegen Ende des Referats werde ich das Gesagte über das Sittengesetz mit Überlegungen ergänzen, die die Kompetenz der Kirche hinsichtlich desselben Gesetzes betreffen.

2. Die konstitutiven Bestandteile des moralischen Gesetzes

Sobald ein Kind die nötige biologisch-psychische Entwicklung erreicht hat, beginnt es die Frage zu stellen: „Was ist das?“ Diese Frage ist Ausdruck seiner erwachenden *Intelligenz*. In dem, was es sieht oder tastet, will es einen Sinn, eine Intelligibilität finden. Ob die Antwort, die ihm gegeben wird, stimmt oder nicht, darum kümmert sich das Kind nicht. Erst später, um das sechste oder

siebte Lebensjahr, fängt es an zu fragen: „Ist es wirklich so?“ Diese Frage ist Ausdruck dafür, dass seine *Rationalität* erwacht, dass es auf der Suche nach dem Wahren ist, um durch das Wahre zur Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelangen. Noch später stellt der junge Mensch die praktische Frage: „Was soll ich tun?“ Diese Frage markiert den Höhepunkt in der Entwicklung eines Menschen; sie drückt seine *Moralität* aus. Erst wenn ein Mensch fähig ist, den vollen Sinn dieser Frage zu erfassen, gilt er als mündig. Natürlich findet diese Entwicklung nicht abrupt an drei verschiedenen Tagen des Lebens eines Menschen statt. Der Übergang von einer Phase zur anderen geschieht allmählich, fast unmerklich. Aber das Resultat bleibt nicht verborgen. Die Rede vom Gewissen ist die Rede von einem Menschen, der weiß, was er will, der freiwillig handelt und der die Verantwortung für das trägt, was er will und tut.

In der Frage, „Was soll ich tun?“ künden sich die drei konstitutiven Elemente der Moralität: 1) Das Wissen um das sittlich Gute, 2) der verpflichtende Charakter des Guten, 3) die Freiheit als die Art und Weise, wie der Mensch dieser Verpflichtung nachkommen kann.

2.1 *Das Urwissen um das Gute*

In der Frage: „Was soll ich tun?“ wirkt eine eigene Ureinsicht unseres Geistes, die folgendermaßen umschrieben werden kann: Die Wirklichkeit (das Objekt unserer Erkenntnis) ist wertvoll, d.h. sie verlangt, von all denen geachtet zu werden, die einer freien Stellungnahme zu ihr fähig sind. Unter diesem Aspekt heißt das Sein, als Korrelat zum Streben überhaupt, das Gute. Je nachdem, unter welchem Aspekt etwas erstrebt wird, wird das Gute in drei Arten unterschieden (vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theol.* I, q.5, a.6).

a) Das Nützliche ist das, was um etwas anderen willen erstrebt wird.

- b) Das Angenehme: Etwas wird erstrebt, weil in ihm das Streben (sei es ein geistiges, sei es ein sinnliches Streben) gestillt wird.
- c) Das sittlich Gute ist das, was durch die Frage: „Was soll ich tun?“ intendiert wird; es ist das für den Menschen Erstrebenswerte, weil es zum Menschen als Menschen, d.h. in all seinen Bestandteilen genommen, passt. Demnach schreibt Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Veritatis splendor“, dass „eine Handlung gut ist, wenn ihr Gegenstand dem Gut der Person entspricht“ (78). Der Person, d.h. des Menschen als ganzem!

Wenn das sittlich Gute das zum Menschen Passende ist, so ist die menschliche Natur die *Norm* der Sittlichkeit. Durch die Untersuchung der moralischen Frage sind wir zum zweiten der Termini gelangt, die im Titel des Referats stehen: die Norm, an der die Entscheidung sich orientieren soll.

2.2 *Der Sollensanspruch*

In der Frage „Was soll ich tun?“ meldet sich eine weitere Komponente des Gewissens, nämlich die Bindung an das Gute. Diese Bindung heißt *Verpflichtung*: Die Verpflichtung ist die eigentümliche Notwendigkeit des Sittlichen. Während unsere Erkenntnis als bloße Erkenntnis gegenüber den mannigfaltigen praktischen Möglichkeiten gleichermaßen offen ist, sind diese unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten für das Gewissen, und damit für unser Wollen nicht alle gleich. Nicht alles, was wir in unserer psychologischen Freiheit tun *können*, *dürfen* wir auch in unserer moralischen Freiheit wählen und tun. Wahlfreiheit und moralische Bindung, Können und Sollen, sind die zwei untrennbaren Aspekte der menschlichen Freiheit.

Ein weiterer Aspekt des Sollensanspruchs muss genannt werden: Das Sollen wird als ein Anspruch erlebt, der unmittelbar von uns selbst stammt. Was wir als gut erkannt haben, tritt als ein „Du sollst“ an uns heran. Es ist ein Befehl unseres eigenen Gewissens, der wesentlich verschieden von einer äußerlichen Notwen-

digkeit, also vom Zwang ist. Das Sollen appelliert an die Einsicht und Freiheit der Person, es drückt die Eigengesetzlichkeit des Gewissens aus. Sittlichkeit gibt es nur dort, wo der Mensch fähig ist, die Gesetzgebung seines eigenen Gewissens zu vernehmen.

2.3 Die Freiheit

Der unbedingte Anspruch, den das erkannte Gute an den Menschen stellt, ist dem Menschen überantwortet. Die unbedingte Verpflichtung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, hat diese sonderbare Eigenschaft, dass sie einerseits unbedingt gilt (ob wir es wollen oder nicht), andererseits aber ist es uns anheimgestellt, der Verpflichtung tatsächlich nachzukommen. Es hängt von uns ab, dem Sollen zu gehorchen, und zwar so, dass wir auch nicht gehorchen können. Genau dies ist die Freiheit: Die Möglichkeit, sich dem Anrufcharakter der Wirklichkeit zu stellen oder aber sich ihm zu verweigern. Unbedingtheit des sittlichen Anspruches und Freiheit der Entscheidung gehören zusammen in jener Spannung, die das Phänomen des Gewissens charakterisiert.

Die Freiheit ist der Modus unserer Bindung an das Gute, so dass wir, nur wenn wir der Verpflichtung zum Guten nachkommen, den Sinn unserer Freiheit realisieren. Aber die Möglichkeit bleibt, dass wir uns dieser Bindung irrational, d.h. ohne zureichenden Grund, versagen – und dies ist die Schuld, die Sünde.

3. Eine Autonomie des Menschen Gott gegenüber?

Wir haben gesehen, dass das Sollen, also das Gesetz, dem unser Verhalten untersteht, von uns selbst stammt. Wir haben ebenfalls gesehen, dass die Verpflichtung, die uns das Gesetz auferlegt, unserer Freiheit überantwortet ist. Damit haben wir die Autonomie des Menschen angesprochen. Moralität und Autonomie hängen miteinander zusammen. Autonomie ist ein griechisches Wort: $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ -νόμος, d.h. Eigen-Gesetz, Sich-Selbst-Gesetz-Sein.

Sie besteht darin, dass der Mensch aufgrund seiner Vernunft das moralische Gesetz erkennen und seine Entscheidungen und Handlungen frei nach diesem Gesetz ausrichten kann, im Unterschied zu den Tieren, die als vernunftlose Geschöpfe durch Instinkte auf ihre Ziele hin hingeordnet werden. Autonomie ist Herrschaft über seine eigenen Akte. Aus dieser personalen Autonomie des menschlichen Handelns entsteht die Dimension der Sittlichkeit des Handelns: das Phänomen des Sollens.

Es ist wichtig, den genauen Sinn der Autonomie zu erfassen. Denn es gibt eine neuere Strömung in der Moralthologie, die sich selbst „autonome Moral“ nennt. Sie setzt die personale Autonomie im soeben erläuterten Sinn voraus. Aber sie schreibt dem Menschen darüber hinaus eine andere Art von Autonomie zu, nämlich die Autonomie in seiner selbstgesetzgeberischen Aktivität. Nebenbei bemerkt, dass die praktische Vernunft im Menschen selbstgesetzgebend ist, d.h. dass sie das moralische Gesetz aufstellt, ist ausdrückliche Lehre auch von Thomas von Aquin. Aber während nach Thomas die gesetzgeberische Aktivität der menschlichen Vernunft eine Teilnahme am ewigen Gesetz Gottes ist, nämlich an seiner Weisheit und Vorsehung, halten die Vertreter der „autonomen Moral“ diese Aktivität der Vernunft für „schöpferisch“. Denn, wie Alfons Auer in seinem klassischen Werk „Autonome Moral und christlicher Glaube“ und ausführlicher Franz Böckle² erklären, ist die praktische Vernunft zwar von Gott total abhängig, insofern der Mensch die Möglichkeit zur Festsetzung des Gesetzes von Gott als Geschenk empfangen hat. Zugleich aber ist derselbe Mensch in seiner normsetzenden Aktivität von Gott total unabhängig: Er kann und soll über sich in Freiheit verfügen, ohne dass er Bezugspunkte oder Realitäten außerhalb seiner praktischen Vernunft hätte, an denen er sich bei der Bestimmung konkreter Handlungsnormen orientieren soll. Diese Theologen sprechen deshalb von einer „theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs“, und noch deutlicher von einer „theonomen Autonomie“. Gott habe dem Menschen eine „ursprüngliche Gesamtermächtigung“ zur Festlegung seines

freien Verhaltens gegeben (VS 36) und erwarte von ihm „eine eigenständige, *vernünftige* Gestaltung seines Lebens“ (VS 47). Etwas salopp ausgedrückt: Nachdem Gott dem Menschen eine solche Gesamtermächtigung im Bereich der Moral erteilt hat, schaut er zu, was da herauskommt, welche Normen der Mensch erlässt und was für ein „Weltethos“ er schafft.³ Man fragt sich unwillkürlich, wieso denn Gott, wie es in der Heiligen Schrift heißt, eines Tages den Menschen zur Rechenschaft ziehen kann, da er dem Menschen keine bindenden Hinweise zur Festlegung und damit zur Unterscheidung von Gut und Böse gegeben hat. Denn vernünftig, d.h. mit Vernunft, handelt sowohl ein Mensch, der ehrlich arbeitet, um seinen Lebenserhalt zu bestreiten, wie auch derjenige, der einen „perfekten“ Bankraub verübt.

Das Modell, das einer derartigen Auffassung von Autonomie zugrunde liegt, ist einer Art Rechtsbeziehung entlehnt, die innerhalb einer menschlichen Gesellschaft möglich ist, z.B. die Autonomie im Bereich des Schulwesens, die ein Staat einer Region gewähren kann. Infolge einer solchen Kompetenzübertragung ist die Region *verpflichtet*, das Schulwesen zu ordnen, zugleich aber ist sie, innerhalb der rechtlichen Rahmenordnung, *unabhängig* bezüglich der konkreten Gestaltung dieses Dienstes. Ein solches Vorstellungsschema zerstört den Partizipationsgedanken, mit dem Thomas von Aquin die Beziehung zwischen dem ewigen Gesetz in Gott und dem natürlichen Sittengesetz im Menschen interpretiert. Denn Partizipation, d.h. Teilnahme, begründet nicht Unabhängigkeit, sondern Eigenbesitz oder Aneignung dessen, was partizipiert wird.⁴

4. Die erste Quelle der Moralität ist der gewollte Gegenstand

Die erste und grundlegende Qualifikation einer menschlichen Handlung stammt vom Objekt, das gewollt und infolgedessen verwirklicht bzw. erreicht wird. Aber Objekt des Willens als rationalem Streben ist nicht eine Realität, wie sie in sich selbst ist,

eine, wie man sagt, „ontische“ Realität, sondern eine Realität in einem ethischen Kontext, nämlich insofern sie Objekt eines Willensaktes ist. Nun ist der Willensakt ein intentionaler Akt: Er intendiert etwas, er zielt auf etwas ab, das die praktische Vernunft als gut erkannt hat. Willensobjekt ist genau der intentionale Gehalt, den die praktische Vernunft dem Willen vorlegt.

Ein Beispiel mag dies am besten erläutern, nämlich die menschliche Handlung, die Kontrazeption genannt wird.⁵ Eine solche menschliche und damit moralische Handlung kann nicht einfach durch die Angabe ihres materiellen Objektes beschrieben werden, nämlich als die Einnahme eines ovulationshemmenden Präparats. Eine solche Beschreibung würde auf einer rein medizinisch-technischen Ebene bleiben, so dass wir über diese Handlung gar kein moralisches Urteil fällen können. Auf dieser biologischen Ebene sind nur technische Urteile über Wirkungen und Nebenwirkungen dieses Präparats, über seine Wirksamkeit im Hinblick auf die Verhinderung einer Empfängnis usw. möglich. Die moralische Beurteilung ist erst möglich, wenn wir die Intention berücksichtigen, wozu eine Frau wissend und wollend dieses Präparat einnimmt; denn hier liegt ein intentionales Objekt vor. Wenn z.B. eine Sportlerin während der Olympischen Spiele ein ovulationshemmendes Präparat einnimmt, um die Regelblutung zu vermeiden, so kann hier von einer Kontrazeption keine Rede sein. Denn sie beabsichtigt gar keinen Sexualverkehr. Wenn dagegen eine Frau dasselbe Präparat einnimmt, um die voraussichtlichen prokreativen Folgen ihres Sexualverkehrs zu verhindern, so handelt es sich um eine Kontrazeption.

Sie sehen, dass das Objekt, das die menschliche Handlung intendiert und sie moralisch qualifiziert, nicht das materielle Objekt in sich selbst ist, sondern das intentionale Objekt: Es geht um das Objekt, unter dem „Wozu“ es gewollt wird. Nur im Hinblick auf ein solches Objekt entsteht der ethische Kontext der Handlung. In einem solchen Kontext ist die Handlung eine menschliche Handlung und hat schon ihre *erste und fundamentale* moralische Qualifikation – sie ist moralisch gut oder böse –, und zwar

noch vor der hinzukommenden Absicht, um derentwillen dieses intentionale Objekt gewollt und die entsprechende Handlung vollzogen wird. Sieht man vom intentionalen Objekt des Wollens und Handelns ab, so reduziert man die menschliche Handlung auf ein Geschehen auf der Ebene der Natur, also außerhalb des Bereichs der Moralität.

Die moralische Tradition unterscheidet deshalb die Intention, das „Wozu“, unter dem etwas direkt gewollt wird (den sog. „finis operis“) von der weiteren Intention, warum diese in sich schon sinnvolle Handlung getan wird: das Ziel, das jemand mit ihr verfolgt (der sog. „finis operantis“). Die Intention des Handelnden und die Umstände der Handlung sind die zwei anderen Quellen der Moralität einer Handlung, von denen die Tradition spricht.⁶ Im oben genannten Beispiel will die Sportlerin ihre Regelblutung vermeiden, um ihre sportliche Leistungsfähigkeit zu sichern; im anderen Fall will die Frau die Kontrazeption, um keine Kinder mehr zu haben. Dass sie dies eventuell im Hinblick auf eine verantwortete Elternschaft tut, ändert an der Schlechtigkeit der Handlung nichts.

Das Verfahren zur Begründung einer moralischen Norm, das Teleologismus oder Konsequentialismus genannt wird, lässt das direkte Objekt des Wollens und des Handelns außer acht, und nimmt als einziges Kriterium für die moralische Qualifikation einer Handlung die Intention des Handelnden. Damit aber gilt die Handlung als physikalisches Geschehen, das außerhalb der Moralität liegt. Denken Sie an ein Erdbeben, bei dem Menschen sterben. Ein solcher Tod ist ein großes Übel; aber niemand denkt an eine moralische Schuld. Genau so argumentieren die neueren Theologen, die eine teleologische Normbegründung vertreten. Es ist eine merkwürdige, tragische Ironie, dass diese Theologen, die in den 60er Jahren gegen die Morallehre der Kirche im Bereich der Sexualität losgezogen sind, in erster Linie gegen die Enzyklika „*Humanae vitae*“, der sie Physizismus oder Biologismus vorwarfen (vgl. VS 47), gerade den Physizismus zum Grundprinzip ihrer Moral erhoben haben. Lässt man den intenti-

onalen Aspekt einer Handlung weg, so kann man durchaus konsequent die These vertreten, dass es kein „intrinsic malum“ gibt, d.h. keine Handlung, „die durch sich selbst und in sich selbst“ böse und damit immer unerlaubt ist (VS 80). Physikalische Ereignisse sind ja moralisch weder gut noch böse.

Da nun dieselbe Theorie als einzige Quelle der Moralität die gesamten, voraussehbaren Folgen einer Handlung sieht, so gilt die Intention des Handelnden als richtig und die entsprechende Handlung als moralisch gut, wenn der Handelnde die Absicht verfolgt, die ontischen, noch nicht moralischen Güter zu maximieren und die Übel zu minimieren. Dies ist das Grundprinzip der neueren Moral! Da nun die gemeinten Güter und Übel endliche Güter bzw. Übel sind, so ist es im Prinzip immer möglich, sich eine Situation vorzustellen, in der die Folgen einer Handlung ein physisches Gut ausmachen, das größer als das Übel ist, das jemand direkt und freiwillig (wenn auch vielleicht mit Bedauern) verursacht hat. Nach dieser Moral also darf oder soll man sogar etwas tun, was ansonsten schon der gesunde Menschenverstand als völlig unmoralisch beurteilt, z.B. die Tötung eines unschuldigen Menschen, um mehrere Menschen zu retten. Solcherart ist im Grunde auch die „moralische“ Rechtfertigung der Abtreibung. Dass dies keine Konsequenzmacherei von mir ist, kann jeder bei bekannten Theologen wie Johannes Gründel und Franz Böckle nachlesen.⁷

5. Das im Menschen vorliegende moralische Gesetz ist Teilnahme am ewigen Gesetz Gottes

Wir haben gesehen, dass weder eine angeblich schöpferische Vernunft des Menschen, die Gut und Böse in voller Unabhängigkeit von Gott festlegt, noch eine Abwägung der physischen Güter und Übel, die sich aus einer Handlung ergeben, imstande sind, uns zu zeigen, was wir tun sollen. Ich möchte jetzt positiv darlegen, worin das Gesetz besteht, dem gemäß wir handeln sollen. Dafür beziehe ich mich auf die Lehre des heiligen Thomas

von Aquin. Es ist bezeichnend, dass der Heilige Vater in seiner Enzyklika „Veritatis splendor“ sich ausführlich auf den „doctor communis“ berufen hat.

Thomas nennt das natürliche (Sitten-)Gesetz, das im Menschen vorliegt, eine „Teilnahme am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf“ (Summa Theol. I,II, q.91, a.2). Diese Teilnahme besteht aus zwei Realitäten, mit denen der Mensch ausgestattet ist. Erstens (ebd. q.94, a.2), aus gewissen Neigungen oder Dynamismen sowohl geistiger wie auch sinnlicher Art, die in unserem Wesen vorliegen. Sie haben je eigene Ziele und damit führen sie zu je eigenen Akten. Thomas unterscheidet drei Typen solcher natürlichen Neigungen: 1) Neigungen, die allen Substanzen gemeinsam sind, wie etwa das Streben, sein eigenes Sein zu erhalten; 2) Neigungen, die allen sinnenbegabten Lebewesen (allen Tieren) gemeinsam sind, wie z.B. die Vereinigung beider Geschlechter und der Aufzucht der Jungen; 3) die Neigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft, die dem Menschen wesenseigentümlich ist.

Die Güter, nach denen diese Neigungen streben, sind insofern bereits moralisch relevante Güter (und nicht bloß „physische Güter“. Vgl. VS 48), als sie Ziele von Dynamismen sind, die zur menschlichen Natur gehören. Aber sie sind noch nicht sittliche Güter im eigentlichen Sinne, weil das sittlich Gute ein vernunftgemäß Gutes ist. Die zwei ersten Arten von genannten Neigungen aber sind von sich aus keine vernünftigen Neigungen. Der Mensch besteht ja aus mehreren, voneinander verschiedenen ontologischen Schichten: Er ist eine materielle Substanz, ein sinnenbegabtes Lebewesen, eine Person. Er ist *eine* leib-geistige Wesenseinheit; er ist zwar Person aufgrund seiner Geistigkeit, aber die menschliche Person ist der ganze Mensch, Leib und Seele, so dass alle Handlungen des Menschen, wenn auch in verschiedenem Ausmaß, an der Geistigkeit des Menschen teilhaben.

Zweitens, die andere Realität, die zum moralischen Gesetz gehört, ist das Licht der Vernunft. Sie ist Teilhabe an jenem göttli-

chen Licht, das die Weisheit Gottes ist. Durch dieses Licht, sagt Thomas, sind wir imstande zu erkennen, was gut und was böse ist (Summa theol. I.II, q.91, a.3; q.93, a.6). Wie geschieht dies? Denn a) die Vernunft hat von sich aus keine angeborenen Erkenntnisse des Guten. Selbst die fundamentalsten sittlichen Einsichten wurden von der Vernunft irgendwann entdeckt. Das, was wir natürliches Sittengesetz nennen, ist in seinem Inhalt das Resultat einer langen und nicht geradlinigen Entwicklung. b) Aber die Vernunft ist auch nicht ein bloßes „Ableseorgan“, das aus den Bestandteilen der menschlichen Natur, näherhin aus deren natürlichen Neigungen und Zielen, das jeweils Gesollte abliest. Nun ist Aufgabe der Vernunft, eine Ordnung in den einzelnen Neigungen und unter den Neigungen zu stiften, so dass die Ziele der einzelnen Neigungen auf das Gute des einen Subjekts, d.h. des Menschen, ausgerichtet und bemessen werden, und so ihre Akte zur Entwicklung und Förderung des Menschen als Person beitragen. Thomas schreibt kurz und bündig, dass die natürlichen Neigungen zum natürlichen Sittengesetz gehören, „insofern sie von der Vernunft geregelt werden“ (Summa theol., I.II, q. 94, a. 2, ad 2). Essen und trinken entsprechen einer natürlichen Neigung unseres Leibes; aber sie sind menschenwürdige Handlungen, wenn die Vernunft ihr Ausmaß und ihre Art und Weise im Hinblick auf das Wohlergehen des Leibes als ganzem und unter Berücksichtigung der konkreten Situation bestimmt. Die Ausübung der Geschlechtlichkeit entspricht einer natürlichen, uns von der Weisheit und Vorsehung Gottes eingepflanzten Neigung; aber ihr Vollzug ist nur dann sittlich gut, wenn er durch die Vernunft so geregelt wird, dass die leibliche Vereinigung von Mann und Frau Ausdruck ihrer Liebe, genau ihrer ehelichen Liebe ist. Die Wissbegierde ist gut, aber auch sie soll unter die Ordnung der praktischen Vernunft gebracht werden, damit das Wissen zum Guten der konkreten Person gereicht. Diese Regelung durch die Vernunft aber ist kein für allemal und für alle Menschen festgesetzter Verhaltenskodex. Sie lässt vielmehr Raum für unterschiedliche Gestaltungen, so dass unterschiedli-

che Formen eines echt moralischen Verhaltens sowohl für die einzelnen Individuen wie auch für Gesamtkulturen möglich sind.

Aus dem Gesagten erhellt, wieso Thomas schreiben konnte, dass das natürliche Gesetz „aliquid per rationem constitutum“ (I,II, q.94, a.1), „etwas durch die Vernunft Aufgestelltes“ ist. Aber der Sinn dieser gesetzgeberischen Tätigkeit der Vernunft ist wesentlich anders als der, den die „autonome Moral“ mit ihrer Rede von einer „schöpferischen“ Vernunft meint. Denn während für Thomas der Mensch am ewigen Gesetz Gottes durch die Vernunft und durch die natürlichen Neigungen zusammen teilhat, schreibt Böckle: „Die Teilnahme des Menschen ... am ewigen Gesetz liegt spezifisch in der natürlichen Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität ... Diese Art von Teilnahme *und nur diese* bezeichnet Thomas als natürliches Sittengesetz.“⁸ Diese Vernunft wirkt nach Böckle bei ihrer normsetzenden Aktivität gleichsam in einem leeren Raum, insofern es keine von Gott als Schöpfer vorgegebenen Bezugspunkte für die Vernunft gibt, so dass sie in ihrer Gesetzgebung völlig von Gott unabhängig wirkt; sie ist Gott gegenüber autonom. Von einer Teilnahme am ewigen Gesetz Gottes kann keine Rede sein. Zweifelsohne im Hinblick auf eine solche Konzeption der leiblichen Komponente des Menschen schreibt die Enzyklika „Veritatis splendor“, 48, „Die menschliche Natur und der Leib erscheinen [der „autonomen Moral“] folglich für die Wahlakte der Freiheit materiell notwendige, aber der Person, dem menschlichen Subjekt und der menschlichen Handlung äußerliche Voraussetzungen oder Bedingtheiten. Ihre Dynamismen könnten nicht Bezugspunkte für die sittliche Entscheidung darstellen, da der Endzweck dieser Neigungen nur ‚physische Güter‘ wären“. Man beachte die anthropologische Auffassung, die dieser neueren Lehre vom natürlichen Gesetz zugrundeliegt. Es ist eine „spiritualistische“ Auffassung vom Menschen, der zufolge das eigentliche Personale im Menschen nur der Geist ist, der dem Leiblichen als etwas „Unterpersonalem“, bloß „Dinglichem“

entgegengestellt wird. Eine solche „spiritualistische“ Verkürzung des Menschen ist die andere Seite einer „dualistischen“ Auffassung vom Menschen, die die wesentliche, innere Einheit des Menschen verkennt und dahin tendiert, den Leib als Werkzeug und bloßes „Material“ des Geistes zu betrachten. Dass diese dualistische Sicht des Menschen schwerwiegende Folgen hinsichtlich des moralischen Gesetzes hat, liegt auf der Hand. „Diese Verkürzung – so „Veritatis splendor“, 49, – verkennt die sittliche Bedeutung des Leibes und der sich auf ihn beziehenden Verhaltensweisen (vgl. 1Kor 6,19).“ Tatsächlich nennt Karl Rahner: „die Einhaltung bestimmter Normen des geschlechtlichen Verhaltens ... *Sachleistungen*“⁹. Denn, schreibt er weiter, „das christliche Ethos ist im Grunde nicht die Respektierung von objektiven *Sachnormen*, die Gott in die Wirklichkeit hineingelegt hat. Denn alle diese *Sachnormen* sind erst dort, wo sie der Ausdruck der Struktur der Person sind, wirklich sittliche Normen. Alle anderen Strukturen der Dinge stehen *unter* dem Menschen. Er mag sie verändern, umbiegen, soweit er nur kann, er ist ihr Herr, nicht ihr Diener“¹⁰. Dass der verbissenen Ablehnung der Sexualmoral der Kirche, selbst in der katholischen Kirche, näherhin der Ablehnung der Enzyklika „*Humanae vitae*“, diese Auffassung vom Menschen zugrundeliegt, braucht keine weitere Erklärung.

6. Das Gewissen ist keine Alternative zum Gesetz der praktischen Vernunft

Wenn das moralische Gesetz, mit dem der Mensch ausgestattet ist, eine Teilnahme an der Weisheit und der Vorsehung Gottes durch das Licht der Vernunft und die Dynamismen unserer Natur ist, so fragt man sich, was die heute oft zu hörende, tiefgründig klingende Behauptung bedeutet: „Dies ist eine Sache des Gewissens.“ Indem jemand sich auf sein Gewissen beruft, um sein Verhalten zu rechtfertigen, so weist er dem Gewissen – um hier einen Ausdruck von Kardinal Ratzinger zu gebrauchen – die

Funktion eines „rocher de bronze“ (eines ehernen Blocks), an dem sich jedes rationale Argument bricht. Ein so verstandener Spruch des Gewissens müsse vor allen Argumenten, die ihn in Frage zu stellen trachten, in Schutz genommen werden und könne eigentlich nicht hinterfragt werden. Deshalb schreibt Kardinal Ratzinger weiter: „Das Gewissen erscheint als die zum letzten Maßstab erhobene Subjektivität.“ Es ist selber seine eigene Norm, es erlässt schöpferisch und orakelhaft sein eigenes Gesetz für sich selbst. Die Berufung auf das Gewissen wird hier wahrlich „als eine Art Apotheose der Subjektivität verstanden“⁴¹.

Nun aber hat sich aus unserer Analyse der moralischen Erfahrung ergeben, dass das Gewissen kein drittes Organ ist neben der praktischen Vernunft und dem mit ihr verbundenen Willen als rationalem Streben nach dem für den Menschen Guten. Deswegen ist der Spruch des Gewissens argumentationsfähig und argumentationspflichtig und damit kein Ersatz für die Gründe der Vernunft, auf denen er beruht. Weil nun der moralischen Frage nur durch ein eigenes Werturteil und eine in eigener Verantwortung getroffene Entscheidung Genüge getan werden kann, erweist sich unser Gewissen als *die letzte Instanz*, die die Verantwortung für unser Handeln trägt, aber *nicht* als *der letzte* (objektive) *Maßstab* für Gut und Böse. Die praktische Vernunft orientiert sich bei ihrer normsetzenden Aktivität an der ihr vorgegebenen Wirklichkeit, in erster Linie an den Dynamismen, mit denen die menschliche Natur ausgestattet ist.

Das Recht, seinem eigenen Gewissen zu folgen, hängt von dem ab, woran das Gewissen sich gebunden weiß: dem Guten. Zur Ermittlung aber des Guten ist das Gewissen, d.h. unsere praktische Vernunft, an die menschliche Natur mit ihren Dynamismen angewiesen. Genau darin liegt der Unterschied zwischen der Lehre des hl. Thomas und dem schöpferischen Charakter, den die „autonome Moral“ der menschlichen Vernunft zuschreibt. In der Tat zerreißt eine solche „kreative“ Vernunft das Band zwischen der Freiheit, ohne die es keine menschliche Handlung gibt, und der Wahrheit, ohne die eine menschliche Handlung

keine objektiv gute Handlung sein kann. Das sich von der Bindung an die Wahrheit losgesagte Gewissen wirkt nicht mehr als der Ort, wo der Mensch den Anruf des Guten vernimmt, „dem zu gehorchen seine Würde ist“ (Zweites Vatikanisches Konzil, GS 16); das Gewissen schafft vielmehr sich selbst das Gesetz, indem es „schöpferisch“ (vgl. VS 54), tatsächlich aber willkürlich, über Gut und Böse befindet. Genau auf diese Auffassung des Gewissens gründet die Meinung, eine Entscheidung sei moralisch gut allein deshalb, weil sie dem Gewissen entspringt (vgl. VS 32).

7. Die Kompetenz der Kirche hinsichtlich des natürlichen Sittengesetzes

Die „autonome Moral“ besteht, an sich zu Recht, auf dem rationalen Charakter des Sittlichen. Nicht weniger deutlich hat sich Thomas darüber geäußert, der, wie wir gesehen haben, die umfassende Lehre vertritt, dass das natürliche Sittengesetz „etwas durch die Vernunft Aufgestelltes ist“ (Summa theol., I.II, q.94, a.1). Die Kirche hat ihrerseits im Ersten Vatikanischen Konzil erklärt, dass dieses Gesetz „der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist“ (DS 3005 zusammen mit 3007).

Was im Prinzip wahr ist, muss wegen der konkreten Heilsordnung, in der wir leben, differenziert werden. Aus der Offenbarung wissen wir, dass die menschliche Natur nicht mehr unverfehrt ist, so wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist. Durch den Sündenfall hat der Mensch nicht nur die Gnade als unverdiente Übernatur verloren, sondern auch eine Wunde in seiner Natur erlitten: Seine Vernunft ist derart verdunkelt und sein Wille so geschwächt, dass er von sich aus nicht mehr fähig ist, als echter und voller Mensch zu leben. Deswegen sprechen Lehramt und theologische Tradition von einer „moralischen Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung auch im Bereich der sittlichen Wahrheit“ (Enzyklika Humani Generis, DS 3876; vgl. schon das Erste Vatikanische Konzil: DS 3005).

In seiner Bemühung, auf die Frage: „Was soll ich tun?“ die richtige Antwort zu finden, stehen also einem Katholiken zwei Wege offen: Der Weg der Vernunft und der Weg des religiös begründeten Gehorsams gegenüber jenen, die Christus in seiner Kirche als Lehrer bestellt und denen er den Beistand des Heiligen Geistes verheißen hat (Vgl. VS 27). Über den ersten Weg war bisher die Rede.

Auf den zweiten Weg weist die Enzyklika „*Veritatis splendor*“, 64, indem sie eine wichtige Aussage des II. Vatikanischen Konzils zitiert: „Eine große Hilfe für die Gewissensbildung haben die Christen in der Kirche und ihrem Lehramt, wie das Konzil ausführt: ‚Bei ihrer Gewissensbildung müssen die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkünden und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen‘ („*Dignitatis humanae*“ 14)“.

Gerade weil das vom Heiligen Geist erleuchtete Lehramt Normen verkündet, „die aus dem Wesen des Menschen hervorgehen“, weist die Enzyklika „*Veritatis splendor*“ an derselben Stelle darauf hin, dass „das Lehramt an das christliche Gewissen nicht ihm fremde Wahrheiten heranträgt, wohl aber ihm die Wahrheiten aufzeigt, die es bereits besitzen sollte, indem es sie [die Wahrheit], ausgehend vom ursprünglichen Glaubensakt, zur Entfaltung bringt. Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht hin- und hergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4,14), und nicht von der Wahrheit über das Gute des Menschen abzukommen, sondern, besonders in den schwierigeren Fragen, mit Sicherheit die Wahrheit zu erlangen und in ihr zu bleiben.“

In einer grundsätzlichen Ansprache an die Teilnehmer des II. Internationalen Kongresses für Moraltheologie am 12. Novem-

ber 1988 hat Papst Johannes Paul II. in aller Ausdrücklichkeit die Bindung des Gewissens eines Katholiken an die Lehre der Kirche bekräftigt: „Da das Lehramt der Kirche von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf dieses Gewissen, gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen.“ Deswegen sei es verkehrt, wenn ein Gläubiger „sich zum Richter über das Lehramt macht; wenn er im Zweifelsfall lieber der eigenen Meinung oder der von Theologen folgt und diese der sicheren Lehre des Lehramtes vorzieht“¹².

Wenn nun der Katholik den mit der Autorität Christi ausgerüsteten Lehrern“ einen „religiös gegründeten Gehorsam“ schulden soll (LG 25), so ist damit auch gesagt, dass ein positives Verständnis dessen, dem er gehorchen soll, nicht unbedingt erforderlich ist. Ja gerade in dem Fall, in dem er die innere Wahrheit der Anweisungen der Kirche nicht einzusehen vermag, ist der übernatürlich motivierte Gehorsam am richtigen Platz. Würde er selber die rationalen Gründe zugunsten einer bestimmten Handlungsnorm einsehen, so wäre dies an sich zureichend, um seine Entscheidung zu motivieren.

Andererseits aber möchte der Gläubige, gerade weil er die von der Kirche gelehrt Norm für wahr hält und innerlich bejaht, diese Normen auch verstehen. Dazu schreibt der hl. Bonaventura: „Wenn der Glaube seine Zustimmung gibt nicht wegen der Vernunft, sondern wegen der Liebe zu dem, was er bejaht, so möchte er auch die Gründe einsehen.“¹³ Weit entfernt davon, von einer Einsicht in das Objekt der Liebe zu dispensieren, drängt der Glaubensgehorsam vielmehr dazu, weil er eine wahre Liebe zum Guten ist und keine knechtische Einstellung, der es gilt, den Befehl zu erledigen, der aber die Sache selbst im Grunde völlig gleichgültig ist.

In diesem Sinne kann der Glaubensgehorsam den ersten Schritt zum Verstehen darstellen. Nach Maßgabe der intellektuellen Fähigkeit, der Bildung, des Wertbewusstseins der eigenen Kul-

tur, usw. wird der mündige Gläubige sich bemühen, eine Einsicht, bzw. eine tiefere Einsicht in die Sache selbst zu gewinnen, um die Handlung, um die es geht, in die Gesamtheit seines rational verantwortbaren sittlichen Lebens zu integrieren. Der theologale, vertrauensvolle und demütige Gehorsam gegen die sittliche Lehre der Kirche kann durchaus den Ausgangspunkt darstellen, um zu jener sachgerechten Einsicht zu gelangen, die der Vernunft zunächst versperrt war infolge der sündhaften Verfasstheit des Menschen sowie seiner persönlichen Verfehlungen, ungeordneten Neigungen, usw.

Weiter oben (Nr. 3) habe ich bemerkt, dass ein moralisches Handeln nur dort möglich ist, wo ein Mensch autonom handelt, d.h. wenn er mit seiner Vernunft erkannt hat, dass eine bestimmte Norm richtig ist bzw. eine bestimmte Handlung gut ist, und dieser Norm frei folgt bzw. die Handlung frei vollzieht. Man könnte meinen, dass Handeln aus Gehorsam gegen die personale Autonomie verstößt. In der Tat jedoch ist dies nicht der Fall. Denn der christliche Gehorsam gründet auf dem Wissen, dass es vernünftig und gut ist, den vom Herrn bestellten Lehrern Folge zu leisten – freilich handelt es sich um ein aus dem Glauben stammendes Wissen, dass es in der Kirche ein authentisches Lehramt gibt. Nur ein Gehorsam, dem solche Vernünftigkeit und Freiheit abgeht, der also ohne Gründe vollzogen wird, wäre heteronom. Mehr noch, mit dem Gehorsam erweitert der Gläubige in einem gewissen Sinne seine Autonomie, weil er dadurch die Begrenztheit seines eigenen Horizonts von Werteinsichten übersteigt. Die übernatürliche Rationalität des Glaubensgehorsams ist der natürlichen Rationalität analog, derzufolge wir den Rat eines Fachmanns holen, falls wir uns in einem Bereich nicht auskennen, und diesem Rat folgen.¹⁴

Das Lehramt ist nicht der Ursprung des moralischen Gesetzes. Dieses stammt von Menschen selbst in dem Sinne, dass jeder Mensch als rationales Wesen am ewigen Gesetz Gottes teilhat. Die Kirche als Lehrerin dient zur Ermittlung dessen, was in Wahrheit, d.h. gemäß diesem Gesetz, ein menschengemäßes

Gutes ist, so dass der aus dem praktischen Urteil hervorgehende Spruch objektiv richtig ist. Das Lehramt dient der Mündigkeit des christlichen Gewissens, die darin besteht, dass das Gewissen fähig wird, das Gute zu erkennen und dessen Forderung zu gehorchen. Somit leitet das Lehramt den Menschen zur wahren Freiheit an – der Freiheit zum Guten.

- ¹ In: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz vom 25. August 1993 (Nr. 10).
- ² Franz Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 85-92.
- ³ Vgl. Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 21884, 160.
- ⁴ Vgl. dazu Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck 1987, 184.
- ⁵ Vgl. Martin Rhonheimer, *Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches Problem*, Wien 1955, 43-48.
- ⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.*, I,II, qq. 18-20.
- ⁷ Cfr. Johannes Gründel, „Leben mit der ‚Fristenlösung‘? Die Abtreibung und die Verantwortung der Ärzte, Helfer und Krankenhäuser“, in: *Stimmen der Zeit*, 192 (1974) 505-520; Franz Böckle, *Fundamentalmoral*, 306-309.
- ⁸ F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 90 f.
- ⁹ K. Rahner, „Das ‚Gebot‘ der Liebe unter den anderen Geboten“, in: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1962, Bd. V, 507.
- ¹⁰ Ebd., 513 f.
- ¹¹ Joseph Ratzinger, „Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit“, in: *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»* (1984) 527. Vgl. auch Andreas Laun, „Das Urteil des Gewissens. Richtige und falsche Subjektivität“, in: M. Rhonheimer u.a., *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral*, St. Ottilien 1989, 11.
- ¹² Vgl. *Herder Korrespondenz*, 43 (1989), 126.
- ¹³ „Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes“, Proem. in *I. Sent.*, q.2, a.6. Zitiert aus der *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre „Über die kirchliche Berufung des Theologen“*, 1990, Nr. 7.
- ¹⁴ Vgl. M. Rhonheimer, *l.c.*, 161.

Gewissen und Wahrheit bei John Henry Newman

Hermann Geißler FSO

John Henry Newman (1801-1890) wird mit Recht „Kirchenvater der Neuzeit“ genannt. Zu den schönsten und wichtigsten Texten, die er uns hinterlassen hat, zählen seine Aussagen über das Gewissen. Er deutete das Gewissen nicht als Gegenpol zur Wahrheit, wie es heute weithin üblich geworden ist, sondern als ihr eigentlicher Anwalt im Herzen des Menschen. Der persönliche Lebensweg Newmans ist eine eindrucksvolle Bestätigung dieser seiner Überzeugung. Etwa dreißig Jahre nach der Konversion zur katholischen Kirche schrieb er: „Seit 1845 habe ich auch nicht einen Augenblick daran gezweifelt, dass es meine klare Pflicht gewesen ist, wie ich es damals tat, mich jener katholischen Kirche anzuschließen, von der ich in meinem eigenen Gewissen fühlte, sie sei göttlich“¹.

In einem Vortrag ist es nicht möglich, das Verhältnis zwischen Gewissen und Wahrheit bei John Henry Newman erschöpfend darzulegen. Wir müssen uns mit einigen kurzen Andeutungen begnügen, die in das Leben und die Lehre dieses großen Mannes der Kirche einführen. Im ersten Teil wollen wir in Kürze dem persönlichen Weg folgen, auf dem Newman durch seinen Gehorsam gegenüber dem Gewissen zur Fülle der Wahrheit in der katholischen Kirche gefunden hat; in seiner „Apologia pro vita sua“ (1864) hat er diesen Weg in eindrucksvoller Weise dargelegt. Im zweiten Teil fassen wir einige Kerngedanken Newmans über das Verhältnis zwischen Gewissen und Wahrheit mehr systematisch zusammen.

I. Gewissen und Wahrheit im Leben Newmans

John Henry Newman, geboren am 21. Februar 1801 in London, wuchs in einem durchschnittlichen anglikanischen Milieu auf. Seine Mutter machte ihn schon früh mit der Bibel vertraut, verstand es aber nicht, ihn zum Glauben hinzuführen. Religion war in der Familie Newman eher Sache des Gefühls und der bloßen Tradition. In der Schule zeichnete sich John Henry durch besondere Begabung aus, in religiöser Hinsicht hatte er aber kein Fundament. In seinem Tagebuch schrieb er über diese Zeit: „Ich erinnere mich (1815 war es, glaube ich) des Gedankens, ich möchte wohl tugendhaft sein, aber nicht fromm. Es lag etwas in der Vorstellung des letzteren, das ich nicht mochte. Auch hatte ich nicht erkannt, was es für einen Sinn hätte, Gott zu lieben.“² Die Versuchung des jungen Newman bestand darin, ethische Ideale zu bejahen, aber den lebendigen Gott von sich zu weisen. Inmitten dieser inneren Anfechtungen kam es zur ersten großen Wende seines Lebens, die er wiederholt seine „erste Bekehrung“ nannte.

1. „Ich selbst und mein Schöpfer“ – Die erste Bekehrung

In der „Apologia pro vita sua“ schrieb Newman über seine Bekehrung: „Als ich fünfzehn Jahre alt war (im Herbst 1816), ging in meinem Denken eine große Änderung vor sich. Ich kam unter den Einfluss eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und mein Geist nahm dogmatische Eindrücke in sich auf, die durch Gottes Güte nie mehr ausgelöscht und getrübt wurden.“³ Wie kam es zu dieser großen Änderung im Denken des 15-Jährigen? Die Familie Newman war unerwartet in eine finanzielle Notlage geraten und der erkrankte John Henry musste während der Sommerferien 1816 im Internat bleiben. In dieser Zeit las er auf Anregung eines Lehrers das Buch „Die Macht der Wahrheit“ von Thomas Scott. Die Lektüre dieses Buches veränderte ihn von Grund auf: Er fand zu einem persönlichen Glauben an Gott und erkannte,

wie sehr die irdischen Dinge vergänglich sind. „Ich isolierte mich von den Dingen meiner Umgebung, befestigte mich in meinem Misstrauen gegen die Wirklichkeit der materiellen Erscheinungen und ließ mich in dem Gedanken Ruhe finden, dass es zwei und nur zwei Wesen gebe, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind: ich selbst und mein Schöpfer.“⁴

Newmans Geist war so sehr von der Wirklichkeit Gottes ergriffen, dass er sich schon damals entschloss, ehelos zu bleiben. Er wollte ganz für jene Aufgabe verfügbar sein, die Gott ihm zeigen würde. Aus dem tugendhaften Studenten, dem die Gottesliebe sinnlos schien, wurde ein gläubiger junger Mann, der Gott im Gewissen als die Mitte des Lebens erkannte und seinen zukünftigen Weg vertrauensvoll in die Hände des himmlischen Vaters legte. Treffend kommt Newmans Wandel in den beiden Worten zum Ausdruck, die er sich damals als Motto aneignete: „Heiligkeit vor Frieden“ und „Wachstum ist der einzige Beweis des Lebens“.

Seit dieser „ersten Bekehrung“ hatte Newman in religiöser Hinsicht ein festes Fundament unter den Füßen. Dieses Fundament war das Dogma, die geoffenbarte Wahrheit. „Von meinem fünfzehnten Lebensjahr an war das Dogma das Fundamentalprinzip meiner Religion; eine andere Religion kenne ich nicht; den Begriff einer anderen Religion kann ich mir nicht denken; Religion als bloßes Gefühl ist für mich Traum und Blendwerk.“⁵ Auf seinem religiösen Weg ließ sich Newman vor allem vom Gewissen leiten, das er an der Heiligen Schrift orientierte. Seit seiner Bekehrung erkannte er in der Stimme des Gewissens das Echo der Stimme Gottes. Er schrieb damals: „Ich bedarf gar sehr eines Monitors, der mich führt, und ich hoffe zuversichtlich, dass mir mein Gewissen, erleuchtet von der Bibel und geführt vom Heiligen Geist, ein treuer und sorgsamer Hüter der wahren religiösen Grundsätze sei.“⁶

2. „Verantwortung für die Seelen“ – Im kirchlichen Dienst

Erst 16 Jahre alt, begann Newman das Universitätsstudium im Trinity College in Oxford. Er widmete sich intensiv seinen Studien. Immer mehr erkannte er die Größe und Herrlichkeit des christlichen Glaubens. Er führte ein eher zurückgezogenes Leben und versuchte treu jenem lebendigen Gott zu folgen, der ihn im Innersten des Gewissens angesprochen hatte. Bereits nach drei Jahren machte er die Abschlussprüfung. Kurz darauf wurde er Professor im berühmten Oriel College.

In dieser Zeit traf er die Entscheidung, sein Leben ganz in den Dienst Gottes und der Menschen zu stellen. Als er 1824 zum anglikanischen Diakon geweiht wurde, schrieb er in sein Tagebuch die bezeichnenden Worte: „Ich trage Verantwortung für die Seelen bis zum Tag meines Todes.“⁷ Newmans Grundhaltung hatte nach seiner ersten Bekehrung noch gewisse individualistische Züge an sich: „ich selbst und mein Schöpfer“. Nun kam in einem zweiten Schritt die Dimension der Verantwortung für die anderen hinzu. Er erkannte, dass die Treue zu Gott den Dienst an den Mitmenschen forderte.

Der Sinn für Verantwortung, der in Newman erwachte, drängte ihn, sich unablässig für das Wohl der Menschen einzusetzen und in ihnen den Sinn für die Pflicht gegenüber Gott und dem Nächsten zu wecken. Besonders wichtig war ihm dabei der persönliche Kontakt, das persönliche Zeugnis. Als Diakon in der ärmlichen Pfarrei St. Clement in Oxford begann er deshalb neben der traditionellen Predigtstätigkeit mit Hausbesuchen. Dies war damals eine ganz neue und ungewohnte Art der Seelsorge. Als er später zum anglikanischen Priester geweiht und zum Pfarrer der berühmten Universitätspfarre St. Mary's ernannt wurde, strebte er danach, durch Predigten und persönliche Begegnungen die Gewissen aufzurütteln. Er wollte sie zur Umkehr rufen. Er wollte in ihnen den persönlichen Glauben an Gott und an die Wahrheiten des Evangeliums wecken und festigen.

Im Oriel College strebte er danach, die Studenten nicht nur in ihrer intellektuellen Ausbildung zu begleiten. Er war darauf bedacht, ihnen auch Seelsorger und Wegbegleiter zu sein, ihnen gute Umgangsformen zu vermitteln und sie zu einem Leben nach dem Evangelium anzuspornen. Newman war ein Erzieher durch und durch. Er hatte stets die Gewissen der anderen vor Augen. Er wusste um seine Verantwortung für die Seelen. Die mehr als 20.000 Briefe, die uns von ihm erhalten sind, bezeugen dies auf eindrucksvolle Weise. Newman wollte immer aufbauen, nicht niederreißen. „Nichts war mir verhasster, als Zweifel auszustreuen und die Gewissen unnötigerweise zu verwirren.“⁸ Er war ein Vater der Gewissen. Er war ein Vollblut-Seelsorger, der sich jedem Menschen persönlich zuwandte. Es ist kein Zufall, dass er für sein Kardinalswappen fünfzig Jahre später den Spruch wählte: „Cor ad cor loquitur.“

3. „Mein Wunsch war es, die Wahrheit zu meinem engsten Freund zu haben“ – Von Licht zu Licht

Unter dem Einfluss der hochkirchlichen Richtung begann Newman im Sommer 1828 die Kirchenväter systematisch zu lesen. Diese Lektüre wurde für ihn zum Schlüssel, um die Offenbarung in ihrer Fülle zu entdecken. Die Heilige Schrift hatte er gründlich studiert und große Teile davon auswendig gelernt. Nun eröffnete sich ihm auch der Zugang zur Überlieferung, deren herausragende Zeugen die Kirchenväter sind. Man kann den Einfluss der Väter auf die religiöse Entwicklung Newmans kaum überschätzen. Er selbst bezeugt später: „Die Väter haben mich katholisch gemacht, und ich werde die Leiter nicht zurückstoßen, auf die ich in die Kirche hineingestiegen bin.“⁹

Im Jahr 1832 veröffentlichte Newman seine erste große Studie über „Die Arianer des vierten Jahrhunderts“. Doch während er nach der Fülle der Wahrheit forschte und sich von den Vätern inspirieren ließ, sah er mit großer Sorge, dass der Einfluss des religiösen Liberalismus in ganz England zunahm. Diese Erfah-

rung bewog ihn, zusammen mit anderen Geistlichen die „Oxford-Bewegung“ ins Leben zu rufen (1833). Die Grundüberzeugung dieser Bewegung war, dass England vom Glauben der Alten Kirche abgefallen war und es einer „zweiten Reformation“ bedurfte, um die Gemeinschaft der Gläubigen im Geist der Väter zu erneuern. Die führenden Männer der Bewegung wirkten durch das persönliche Zeugnis, eine intensive Predigt-tätigkeit und die Veröffentlichung sogenannter „Tracts“: Das sind Flugschriften, die in Oxford und später in vielen anderen Städten verteilt wurden und wie Blitze aus heiterem Himmel einschlugen.

Drei Prinzipien leiteten die Bewegung: erstens das dogmatische Prinzip, das gegen den religiösen Liberalismus gerichtet war und davon ausging, dass es eine Wahrheit des Glaubens gibt; zweitens das kirchlich-sakramentale Prinzip, gemäß dem Christus eine sichtbare Kirche mit Sakramenten gestiftet hat, die von Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel geleitet wird; und drittens das anti-römische Prinzip, durch das der rasch aufkommende Vorwurf des „Papalismus“ abgewehrt werden sollte. Newman selbst trug diesen anti-römischen Affekt tief in sich. Er rief die Gläubigen dazu auf, sich vor Rom zu hüten wie vor der Pest.

In der Folge bemühte er sich, die Wahrheiten, die er bei den Kirchenvätern entdeckte, neu lebendig zu machen. Zugleich wurde ihm klar, dass es notwendig war, die anglikanische Gemeinschaft auf ein festeres theologisches Fundament zu stellen. Er hielt Vortragsreihen über die Bedeutung des Lehramtes in der Kirche und über die Rechtfertigungslehre und entwickelte die Theorie der „Via Media“. Nach dieser Theorie haben die Protestanten Wahrheiten des ursprünglichen Glaubens aufgegeben und die Katholiken den Glauben der Alten Kirche durch Zusätze und Irrtümer entstellt; die Anglikaner bilden die „Via Media“ und sind der wahren Kirche Christi und der Väter treu geblieben. Bei seinen Studien ließ sich Newman nicht von unlauteren Motiven leiten. Er wollte schlicht und einfach der Wahrheit dienen.

„Mein Wunsch war es, die Wahrheit zu meinem engsten Freund zu haben und keinen anderen Feind als den Irrtum.“¹⁰

Die Theorie der „Via Media“ hatte jedoch einen Haken. Liegt die Wahrheit wirklich immer in der Mitte? Bei der Beschäftigung mit der Alten Kirche kam Newman zu der Auffassung, diese Frage mit Nein beantworten zu müssen. Er erkannte, dass es zum Beispiel im vierten Jahrhundert bereits eine „Via Media“ gegeben hatte: die Semi-Arianer, die zwischen den Arianern und den Katholiken stehen wollten. Die Wahrheit lag jedoch nicht bei den Semi-Arianern, sondern auf der Seite der Katholiken. Die ohnedies nur auf dem Papier existierende Theorie der „Via Media“ brach zusammen.

Im Jahr 1841 verfasste Newman den letzten Traktat („Tract 90“), in dem er versuchte, die 39 Artikel, die Grundlage des anglikanischen Glaubens, im katholischen Geist der Kirchenväter zu interpretieren. Die Reaktion auf diesen Versuch war für ihn erschütternd: Die Universitätsbehörde von Oxford verurteilte „Tract 90“, die anglikanischen Bischöfe Englands wiesen Newmans Interpretation entschieden zurück. So entschloss er sich, zusammen mit einigen Freunden nach Littlemore zu übersiedeln, einem kleinen Dorf bei Oxford, das er seit vielen Jahren seelsorglich betreut hatte. In Littlemore wollte er durch Gebet und intensives Studium Klarheit über seine Zukunft erlangen. Er wusste damals nicht, wohin sein Weg führen würde. Er war aber entschlossen, dem Licht der Wahrheit unbedingt zu folgen. Er liebte die Wahrheit.

4. „Das unfehlbare Orakel der Wahrheit“ – Die Konversion zur katholischen Kirche

In den vier Jahren, die Newman in Littlemore verbrachte, strebte er danach, der inneren Stimme des Gewissens mit großer Treue zu folgen. Er war davon überzeugt, dass Gott ihm die nötige Erkenntnis schenken würde, wenn er auf seine Stimme hörte, eifrig betete und sich weder vom Gefühl noch von der Leidenschaft

noch von der bloßen Vernunft, sondern von der Pflicht leiten ließe. Während dieser Jahre hielt er sich an den Grundsatz: „Tue, was deine gegenwärtige Ansicht unter dem Gesichtspunkt der Pflicht verlangt, und lass dieses Tun sprechen; sprich durch Taten“¹¹. 1843 widerrief er alle Anklagen gegen die römisch-katholische Kirche, die er bis zu diesem Zeitpunkt für eine mit dem Antichristen verbündete Gemeinschaft gehalten hatte. Des Weiteren legte er schweren Herzens seine Aufgaben als Professor und Universitätspfarrer in Oxford nieder. Auch auf die seelsorgliche Begleitung der vielen Menschen, die sich an ihn wandten, musste er aus Gewissensgründen verzichten, da er nun selber ein Suchender war und wusste, dass Blinde nicht Blinde führen können.

Wie sehr Newman im Gewissen um seine Zukunft rang, geht aus einem Brief hervor, den er mehrere Monate vor seiner Aufnahme in die katholische Kirche schrieb: „Nur ein unbezweifelbarer, unmittelbarer Ruf gibt einem Menschen das Recht, unsere Kirche zu verlassen; jedoch nicht, weil er eine andere Kirche bevorzugt, an ihrem Gottesdienst Freude hat oder hofft, in ihr größere Fortschritte zu machen, oder gar weil er empört ist und abgestoßen wird von Personen und Dingen, unter denen wir in der englischen Kirche leiden. Die Frage heißt einfach: Kann ich (ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern kann ich) in der englischen Kirche selig werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Todsünde für mich, nicht einer anderen Gemeinschaft beizutreten?“¹² Die Frage nach der wahren Kirche war für Newman also nicht nebensächlich. Im Gegenteil. Er erkannte im Gewissen, dass diese Frage untrennbar mit seinem ewigen Heil verbunden war.

Aber noch hatte er Schwierigkeiten mit einigen „neueren“ römischen Lehren – etwa über das Fegfeuer, über die Ablass, über Maria, über die Heiligen. Er fragte sich, ob es sich hier um Entstellungen oder um organische Entwicklungen des Glaubens der Alten Kirche handelte. Deshalb entschloss er sich, eine Studie „Über die Entwicklung der Glaubenslehre“ (1845) zu verfassen.

Das Ergebnis dieser Studie war für ihn entscheidend. Er berichtet darüber: „Je weiter ich voranschritt, desto mehr klärten sich meine Schwierigkeiten auf, so dass ich aufhörte, von römischen Katholiken zu sprechen und sie ohne Bedenken einfach Katholiken nannte. Ehe ich zu Ende kam, entschloss ich mich zum Übertritt, und das Buch blieb in dem Zustande, in dem es damals war, unvollendet.“¹³ Hier sehen wir die Konsequenz Newmans: Wenn er etwas in seinem Gewissen als wahr erkannte, folgte er sofort diesem Ruf. Am 9. Oktober 1845 wurde er vom seliggesprochenen Passionisten Dominicus Barberi in jene Kirche aufgenommen, die er als „die eine Herde Christi“¹⁴ und als „das unfehlbare Orakel der Wahrheit“¹⁵ erkannt hatte.

Im Alter von 44 Jahren ließ Newman Verwandte und Freunde, Beruf und Arbeitsplatz, Ehre und Karriere hinter sich. Im Glauben folgte er – wie Abraham – dem Ruf Gottes, der ihn in seinem Gewissen getroffen hatte. In der katholischen Kirche hatte er zwar nicht wenig zu leiden. Aber sein Gewissen war immer in vollkommenem Frieden. „Von der Zeit an, da ich katholisch wurde, habe ich natürlich keine Geschichte meiner religiösen Anschauungen mehr zu schreiben. Damit will ich nicht sagen, dass mein Geist müßig geworden sei, oder dass ich aufgehört hätte, über theologische Fragen nachzudenken; sondern dass ich keine Änderungen mehr durchzumachen hatte und keinerlei Besorgnis mehr im Herzen trug. Ich habe in vollkommenem Frieden und ungestörter innerer Ruhe gelebt, ohne je von einem einzigen Zweifel heimgesucht zu werden... Es schien mir, als hätte ich nach stürmischer Fahrt den sicheren Hafen erreicht; und das Glück, das ich darüber empfand, hat bis heute ununterbrochen angehalten“¹⁶.

II. Gewissen und Wahrheit in der Lehre Newmans

Newman machte die Erfahrung, dass es zwischen Gewissen und Wahrheit keinen Widerspruch gibt, dass Gewissen und Wahrheit komplementär zusammengehören, sich gegenseitig stützen und

beleuchten, ja dass der Gehorsam gegenüber dem Gewissen zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit führt. Im Folgenden wollen wir das Verhältnis zwischen Gewissen und Wahrheit in der Lehre Newmans in seinen grundlegenden Zügen andeuten. Dazu ist es notwendig, zuerst kurz auf den Gewissensbegriff einzugehen.

1. Begriff des Gewissens

Der Begriff des Gewissens hat heute viele unterschiedliche, zum Teil auch gegensätzliche Bedeutungen. Den entscheidenden Grund für diese Gegensätze beschreibt Newman mit folgenden Worten: „Was das Gewissen betrifft, gibt es zwei Weisen, wie die Menschen sich dazu verhalten. Bei der einen ist das Gewissen lediglich eine Art Gefühl des eigenen Selbst, eine Neigung, die uns das eine oder das andere nahe legt. Bei der anderen ist es das Echo der Stimme Gottes. Nun hängt alles an diesem Unterschied. Der erste Weg ist nicht der des Glaubens, der zweite ist es.“¹⁷ In seinem berühmten „Brief an den Herzog von Norfolk“ (1874) geht Newman auf diese beiden gegensätzlichen Auffassungen über den Begriff des Gewissens näher ein.

Die rein innerweltliche Deutung des Gewissens skizziert er so: „Wenn die Menschen die Rechte des Gewissens verteidigen, dann meinen sie in gar keinem Sinne damit die Rechte des Schöpfers, noch auch die Verpflichtung des Geschöpfes Ihm gegenüber in Gedanken und in der Tat; sie verstehen darunter vielmehr das Recht, zu denken, zu sprechen, zu schreiben und zu handeln, wie es ihrem Urteil oder ihrer Laune passt, ohne irgendwie dabei an Gott zu denken ... Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat. Doch in diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein. Man nimmt an, jeder habe einen Freibrief dafür, eine Religion zu haben oder nicht, sich dieser

oder jener anzuschließen und sie dann wieder aufzugeben ... Das Gewissen ist ein strenger Mahner; aber in diesem Jahrhundert ist es durch ein falsches Bild ersetzt worden, von dem die vorausgehenden achtzehn Jahrhunderte niemals gehört hatten und das sie auch nie mit dem Gewissen hätten verwechseln können, wenn sie davon gehört hätten. Es ist das Recht auf Eigenwillen.“¹⁸

Diese Beschreibung gilt auch für unsere Zeit: Das Gewissen wird weithin mit der persönlichen Meinung, dem subjektiven Empfinden, dem Eigenwillen verwechselt. Es wird geradezu in sein Gegenteil verkehrt und bedeutet nicht mehr Verantwortung des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, sondern vollständige Unabhängigkeit, gänzliche Autonomie, totale Subjektivität und Willkür. Schnell berufen sich die Menschen auf ihr Gewissen. Meistens meinen sie damit aber nichts anderes als die Stimme des eigenen Ich, der eigenen Laune, des eigenen Willens. Man könnte sagen, dass das Heiligtum des Gewissens „desakralisiert“ wurde. Gott wurde aus dem Gewissen verbannt. Die Folgen dieser gottlosen Auffassung des Gewissens, mit der man alles rechtfertigen kann, stehen uns allen schmerzlich vor Augen.

Gegenüber der rein immanenten Interpretation des Gewissens hält Newman entschieden an seiner transzendenten Deutung fest. Für ihn ist das Gewissen keine gänzlich autonome, sondern eine wesentlich theonome Größe – ein Heiligtum, in dem Gott sich jeder Seele ganz persönlich zuwendet. Mit den großen Lehrern der Kirche bekräftigt er, dass der Schöpfer den vernunftbegabten Geschöpfen sein eigenes Gesetz eingepflanzt hat. „Dieses Gesetz wird ‚Gewissen‘ genannt, insofern es in die Seelen der einzelnen Menschen aufgenommen ist. Obgleich es beim Eintritt in das intellektuelle Medium eines jeden eine Brechung erleiden kann, wird es dadurch doch nicht so beeinträchtigt, dass es seinen Charakter als göttliches Gesetz verliert, sondern es hat als solches noch das Vorrecht, Gehorsam zu fordern.“¹⁹ Wir müssen dem Gewissen gehorchen, weil es den Anspruch erhebt,

das Echo der Stimme Gottes zu sein. Zugleich haben wir die Pflicht, es zu bilden, damit es Gottes Gesetz möglichst rein und ohne Brechung durchscheinen lässt.

Newman selbst beschreibt die Bedeutung und die Würde des Gewissens mit herrlichen Worten, die zum Teil sogar in den „Katechismus der Katholischen Kirche“ eingegangen sind: „Richtschnur und Maßstab der Pflicht ist weder Nutzen noch Vorteil, noch das Glück der größten Zahl, noch das Staatswohl, noch Vorteil, noch Schicklichkeit, noch Ordnung, und auch nicht das pulchrum. Das Gewissen ist weder weitsichtige Selbstsucht noch das Verlangen, mit sich selbst in Einklang zu stehen; sondern es ist ein Bote von Ihm, der sowohl in der Natur als auch in der Gnade hinter einem Schleier zu uns spricht und uns durch seine Stellvertreter lehrt und regiert. Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi, ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen. Selbst wenn das ewige Priestertum in der Kirche aufhören könnte zu existieren, würde im Gewissen das priesterliche Prinzip fortbestehen und seine Herrschaft ausüben.“²⁰

Im Gewissen hört der Mensch nicht bloß die Stimme des eigenen Ich. Newman vergleicht das Gewissen mit einem Engel – einem Boten Gottes, der hinter einem Schleier zu uns spricht. Ja, er wagt es sogar, das Gewissen den ursprünglichen Statthalter Christi zu nennen und ihm die drei „Ämter“ des Propheten, des Königs und des Priesters zuzusprechen. Prophet ist das Gewissen, weil es uns im Voraus eingibt, ob eine Handlung gut oder böse ist. König ist es, da es uns mit Autorität auffordert: Tu dies, meide jenes! Priester ist das Gewissen, weil es uns nach einer guten Tat segnet – damit ist die beglückende Erfahrung des guten Gewissens gemeint – bzw. nach einer bösen Tat verurteilt – dies ist Ausdruck des bohrenden schlechten Gewissens. Wichtig für uns ist, dass das Gewissen nach Newman wesentlich mit Gott zu tun hat. Es ist ein in die Natur jedes Menschen eingeschriebe-

nes Prinzip, das Gehorsam fordert, das gebildet werden muss und das über sich selbst hinausweist – eben hin auf Gott.

2. Gewissen und Gott

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“²¹ Newman ist davon überzeugt, dass wir im Gewissen das Echo der Stimme Gottes vernehmen. Noch mehr: Das Gewissen ist ein Weg zum lebendigen Gott.

In seinem großen Werk „Entwurf einer Zustimmungslehre“ (1870) versucht er einen Aufweis Gottes ausgehend von der Erfahrung des Gewissens. Er unterscheidet bei der Analyse der Gewissenserfahrung zwischen dem „Sinn für das Sittliche (*moral sense*)“ und dem „Sinn für die Pflicht (*sense of duty*)“²². Mit dem Sinn für das Sittliche meint er das Urteil der Vernunft, ob eine Handlung gut oder böse ist. Der Sinn für die Pflicht dagegen ist der herrische Befehl, die als gut erkannte Handlung zu tun oder die als böse erkannte Handlung zu unterlassen. Newman geht vor allem von diesem zweiten Aspekt der Gewissenserfahrung aus.

Weil das Gewissen „herrisch und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung“ ist, hat es „eine innige Beziehung zu unseren Gefühlen und Gemütsbewegungen“²³. Wenn wir dem Befehl des Gewissens folgen, erfüllen uns Glück, Freude und Friede. Wenn wir dem Gewissen nicht gehorchen, überkommen uns Scham, Schrecken und Furcht. Diese Gefühle verweisen nach Newman auf einen persönlichen Gott. „Wenn wir, wie es ja der Fall ist, uns verantwortlich fühlen, beschämt sind, erschreckt sind bei einer Verfehlung gegen die Stimme des Gewissens, so schließt das ein, dass hier Einer ist, dem wir verantwortlich sind; vor dem wir beschämt sind; dessen Ansprüche auf uns wir fürchten. Wenn wir nach dem Unrecht tun den gleichen tränenvollen, herzbrechenden Gram fühlen, der uns er-

schüttert, wenn wir eine Mutter gekränkt haben; wenn wir nach dem Rechten die gleiche lichtvolle Heiterkeit des Geistes genießen, die gleiche beruhigende Freude und Befriedigung, die einem Lob folgt, das wir von einem Vater empfangen – so haben wir gewiss in uns das Bild einer Person, auf die unsere Liebe und Verehrung blickt; in deren Lächeln wir unser Glück finden; nach der wir uns sehnen; an die wir unsere Klagen richten; bei deren Zorn wir in Verwirrung geraten und dahinschwinden ... So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend.“²⁴

Newman weiß, dass das Gewissen den Menschen nicht automatisch zu Gott führt. Es kann nur dann auf Gott verweisen, wenn die Stimme des Gewissens nicht rein immanent erklärt, sondern in seinem transzendenten Charakter gesehen wird. Dann aber kann es dem Menschen das Bild eines persönlichen Gottes, eines obersten Gesetzgebers und Richters einprägen. In diesem Sinn ist das Gewissen nicht nur das Prinzip der Ethik, sondern auch der (natürlichen) Religion.

Newman zieht den Weg zu Gott ausgehend vom Gewissen den traditionellen Gottesbeweisen vor. Diese Beweise führen nämlich zu einem eher abstrakten Gottesbild – zu einem ersten Beweger, einem Ordner aller Dinge, einem Schöpfer und Lenker der Welt. Newmans Weg hingegen verweist auf einen Gott, der mit jedem Menschen in einer ganz persönlichen Beziehung steht, der ihm Befehle erteilt, der ihn lenkt und leitet, tadelt und ermahnt, der ihm seine Verfehlungen vor Augen hält und ihn zur Umkehr ruft, der ihn zur Erkenntnis der Wahrheit führt und zum Tun des Guten anspornt, der sein oberster Herr und Richter ist.

3. Gewissen und Glaube

Newman geht noch einen Schritt weiter und gelangt zu der Auffassung, dass der Gehorsam gegenüber dem Gewissen das Herz

des Menschen für den Glauben an die Offenbarung vorbereitet. In dem großartigen Vortrag „Voraussetzungen für den Glauben“ (1856) nennt er einige Argumente, die zu dieser Schlussfolgerung führen.

Wiederum geht er davon aus, dass das Gewissen eine autoritative Stimme ist, die den Menschen unerbittliche Befehle erteilt. Diese Befehle verlangen von ihnen Gehorsam. Der Gehorsam aber ist genau jene innere Haltung, die es den Menschen leicht macht, die Wahrheit der Offenbarung im Glauben anzunehmen. „Da sie mit Gehorsam beginnen, schreiten sie weiter zu einem vertrauten Erfassen des Einen Gottes und zum Glauben an Ihn. Seine Stimme in ihnen legt Zeugnis ab für Ihn, und sie glauben Seinem eigenen Selbstzeugnis ... Das ist also der erste Schritt in diesen guten Voraussetzungen, die zum Glauben an das Evangelium führen.“²⁵ Der Gehorsam ist die Grundhaltung des religiösen Menschen. Wer den Gehorsam in der Fügsamkeit gegenüber der Stimme des Gewissens einübt, wird sich nicht schwer tun, im Gehorsam des Glaubens die Offenbarung anzunehmen. Warum konnte die Purpurchandlerin Lydia die Verkündigung des heiligen Paulus so rasch annehmen als die erste Europäerin, die zum Glauben fand? – Für Newman ist die Antwort klar: Weil sie gottesfürchtig lebte und schon gelernt hatte, der Stimme Gottes im Gewissen zu gehorchen. Der Zusammenklang zwischen dieser inneren Stimme und der Predigt des Apostels machte es ihr leicht, den christlichen Glauben gehorsam anzunehmen.

In einem zweiten Hinweis legt Newman dar, dass die Stimme des Gewissens zwar herrisch und befehlend ist, jedoch nicht selten leise und undeutlich spricht. Oft ist es für die Menschen schwer, die Aufrufe des Gewissens von dem zu unterscheiden, was von den Leidenschaften, vom Stolz und von der Eigenliebe kommt. „So weckt die Gabe des Gewissens ein Verlangen nach etwas, was es selbst nicht gänzlich zu bieten vermag. Es flößt ihnen die Idee von einer autoritativen Führung, von einem göttlichen Gesetz ein und das Verlangen, es in ganzer Fülle, nicht in Bruchstücken oder indirekter Eingebung zu besitzen. Es weckt in ihnen

einen Durst, eine Ungeduld nach der Erkenntnis jenes unsichtbaren Herrn, Lenkers und Richters, der einstweilen nur im Verborgenen zu ihnen spricht, der leise zu ihrem Herzen redet, der ihnen etwas sagt, aber nicht annähernd so viel, wie sie wünschen und brauchen ... Das ist die Definition, möchte ich sagen, jedes religiösen Menschen, der von Christus nichts weiß; er hält Ausschau.⁴²⁶ Die Gewissensbefehle sind oft unklar und lassen deshalb den Menschen Ausschau halten. Sie wecken in ihm das Verlangen nach einer klaren und sicheren Orientierung, die von Gott kommt und nicht dem Einfluss der Sünde und des Irrtums unterworfen ist.

Noch ein anderer Gedanke führt Newman zu derselben Schlussfolgerung. „Je mehr einer seinem Gewissen zu gehorchen sucht, desto mehr ist er beunruhigt über sich selbst, weil sein Gehorsam so unvollkommen ist. Sein Pflichtgefühl vertieft sich und sein Schuldbewusstsein verfeinert sich, und er wird mehr und mehr verstehen, wieviel ihm vergeben werden muss. Aber während er so in der Selbsterkenntnis wächst, versteht er dann auch mit wachsender Klarheit, dass die Stimme des Gewissens nichts Sanftes, nichts von Erbarmen in ihrem Klang hat. Sie ist streng, ja sogar hart. Sie spricht nicht von Verzeihung, sondern von Strafe. Sie verweist ihn auf ein künftiges Gericht, sagt ihm jedoch nicht, wie er ihm entgegen könne.“⁴²⁷ Das Gewissen ist ein strenger Meister. Es hält uns unerbittlich unsere Sünden vor Augen, kann uns aber nicht von dieser Last befreien. So weckt es in uns die Sehnsucht nach dem wahren Frieden und nach der Versöhnung mit Gott. Diese Sehnsucht findet erst in der Botschaft vom Erlöser, der uns durch sein Opfer mit Gott versöhnt hat, ihre eigentliche und endgültige Erfüllung.

Selbstverständlich weiß Newman um den wesentlichen Unterschied zwischen dem Gewissen, das der Schöpfungsordnung angehört, und dem Glauben, der ein übernatürliches Werk und die Frucht der göttlichen Gnade ist. Zugleich hält er während seines ganzen Lebens an der Überzeugung fest, dass der Gehorsam gegenüber dem uns geschenkten Licht der Weg zur

Erlangung größeren Lichtes ist. „Folget nur eurem eigenen Sinn für das Recht und durch eben diesen Gehorsam gegen euren Schöpfer werdet ihr dem Befehl des natürlichen Gewissens gemäß zu der Überzeugung von der Wahrheit und Macht jenes Erlösers hinfinden, der euch eine Botschaft vom Himmel geoffenbart hat.“²⁸ Aus eigener Erfahrung kann Newman bezeugen, „dass der Gehorsam gegen das Gewissen zum Gehorsam gegen das Evangelium führt, dass dieses also nur die Erfüllung und Vollendung jener Religion ist, die das natürliche Gewissen lehrt“²⁹.

Der Gehorsam gegenüber dem Gewissen bereitet das Herz für den Glauben an die besondere Offenbarung Gottes vor. Diese wiederum reinigt und erleuchtet das Gewissen. In der Heiligen Schrift, so schreibt Newman in jungen Jahren, wird der Mensch „alle jene undeutlichen Vermutungen und unvollkommenen Ansichten über die Wahrheit, die sein eigenes Herz ihn lehrte, reichlich bestätigt, ergänzt und beleuchtet finden“³⁰. Durch die gläubige Annahme der Offenbarung wird aus dem Gewissen ein vom Glauben informiertes und am Glauben orientiertes Gewissen. Die geoffenbarte Wahrheit erleuchtet das Gewissen und macht es fähiger, sichere Urteile in konkreten Umständen zu fällen und den Alltag entsprechend den Forderungen des Evangeliums zu gestalten. Aus diesem Grund unterscheidet sich das christliche Gewissen qualitativ vom Gewissen eines Menschen, der die Offenbarung nicht kennt, wenngleich es der natürlichen Anlage nach dasselbe ist und bleibt.

4. Gewissen und Kirche

Schließlich müssen wir mit Newman noch einen Schritt weiter gehen, der in der inneren Logik seines Lebensweges und seiner Gedankenführung begründet ist. Der Gehorsam gegenüber dem Gewissen führt den Menschen zum Glauben an Gott und weckt in seinem Herzen eine Sehnsucht, die zur Fülle der Wahrheit in der katholischen Kirche hindrängt.

In seiner „Apologia pro vita sua“ schreibt Newman die kühnen Worte: „Ich kam zu dem Schluss, dass es in der wahren Philosophie kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus gebe, und dass ein vollkommen konsequenter Geist unter den Umständen, in denen er hienieden lebt, sich entweder zum einen oder zum andern bekennen müsse. Und das glaube ich jetzt noch: Ich bin Katholik, kraft meines Glaubens an einen Gott; und wenn ich gefragt werde, warum ich an einen Gott glaube, so gebe ich zur Antwort: Weil ich an mich selbst glaube, denn meinem Empfinden nach ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher), ohne auch an die Existenz dessen zu glauben, der als ein persönliches, allwissendes und allvergeltendes Wesen in meinem Gewissen lebt.“³¹ Newman ist davon überzeugt, dass der Gehorsam gegenüber dem Gewissen zum Glauben an Gott zu führen vermag, und der Glaube an Gott zum Glauben an die Offenbarung, und der Glaube an die Offenbarung zum Gehorsam gegenüber der katholischen Kirche, in der die Offenbarung getreu bewahrt und weitergegeben wird.³²

Die wichtigsten Aussagen Newmans zum Thema Gewissen und Kirche sind in dem schon erwähnten „Brief an den Herzog von Norfolk“ enthalten. In dieser Schrift weist er den Vorwurf des englischen Premierministers Dr. Gladstone zurück, Katholiken könnten nach der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit keine treuen Staatsbürger mehr sein, weil sie ihr Gewissen an den Papst abgeben müssten. In meisterhafter Weise legt Newman das Verhältnis zwischen der Autorität des Gewissens und der Autorität des Papstes dar.

Die Autorität des Papstes geht letztlich von der Souveränität Gottes aus. Gott hat sich geoffenbart. Er hat diese Offenbarung der Kirche anvertraut, die sie unfehlbar bewahrt, auslegt und weitergibt. Der Papst ist die Stimme Gottes im Bereich der Offenbarung. Wenn jemand diese Sendung der Kirche im Glauben angenommen hat, befiehlt ihm niemand anderer als sein eigenes Gewissen, auf die Kirche und auf den Papst zu hören. Deshalb

kann Newman sagen: „Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen. Seine eigentliche Sendung besteht darin, das Sittengesetz zu verkünden und jenes ‚Licht‘ zu schützen und zu stärken, ‚das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt‘. Auf das Gewissen und seine Heiligkeit gründet sich sowohl seine Autorität in der Theorie wie auch seine tatsächliche Macht ... Der Kampf für das Sittengesetz und für das Gewissen ist seine *raison d'être*. Die Tatsache seiner Sendung ist die Antwort auf die Klagen jener, welche die Unzulänglichkeit des natürlichen Lichtes fühlen; und die Unzulänglichkeit jenes Lichtes ist die Rechtfertigung seiner Sendung.“³³ Wir gehorchen also dem Papst nicht, weil irgendjemand uns dazu zwingt, sondern weil wir persönlich im Glauben davon überzeugt sind, dass er der Stellvertreter Christi auf Erden ist und der Herr selbst durch ihn die Kirche leitet und in der Wahrheit erhält.

Das gläubige Gewissen führt zum Gehorsam gegenüber dem Papst. Der Papst wiederum erleuchtet das Gewissen, das dringend eine klare Orientierung und Ergänzung braucht. „Der Sinn für Recht und Unrecht, das erste Element in der Religion, ist so zart, so sehr Zufällen unterworfen, so leicht verwirrt, verdunkelt und verkehrt, so subtil in seiner Art zu argumentieren, so beeindruckbar durch die Erziehung, so von Stolz und Leidenschaft geleitet, so unstet in seinem Laufe, dass bei dem Kampf ums Dasein inmitten der verschiedenen Tätigkeiten und Triumphe des menschlichen Geistes dieser Sinn zugleich der höchste und doch der wenigst deutliche aller Lehrer ist, und die Kirche, der Papst, die Hierarchie sind nach dem Plane Gottes die Abhilfe für ein dringendes Bedürfnis.“³⁴

Nach Newman kann das Gewissen nicht in eine direkte Kollision mit der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche kommen. Das Gewissen hat nämlich keine Kompetenz in Fragen der geoffenbarten Lehre, deren unfehlbare Hüterin die Kirche ist. Newman weiß, „dass in Sachen der Lehre die ‚Hoheit des

Gewissens‘ nicht der entsprechende Gerichtshofs ist für das, was ich für eine gültige Aussage über den Gegenstand halten möchte“³⁵. Ob jemand eine geoffenbarte und von der Kirche vorgelegte Lehre annimmt, ist primär nicht eine Frage von Gewissenhaftigkeit oder Gewissenlosigkeit, sondern von Glaube oder Unglaube. Wer also meint, aus Gewissensgründen eine von der Kirche vorgelegte Wahrheit – etwa die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, die leibliche Auferstehung Christi oder die Jungfräulichkeit Mariens – ablehnen zu müssen, ist im Irrtum: Er lässt sich nicht vom Gewissen, sondern vom Unglauben leiten. Genauer gesagt: Sein Gewissen ist nicht vom Glauben erleuchtet, sondern befindet sich in der Dunkelheit des Irrtums. Das Gewissen des gläubigen Katholiken muss aber immer ein vom Glauben durchformtes und kirchliches Gewissen sein.

Die Autorität der Kirche und des Papstes hat aber Grenzen. Sie hat nichts mit Willkür oder weltlichen Herrschaftsmodellen zu tun, wie Newmans Gegenspieler behauptete. Die unfehlbare Autorität der Kirche reicht so weit, wie die Offenbarung reicht. Wenn der Papst Entscheidungen im Bereich der kirchlichen Ordnung, der Disziplin oder der Verwaltung trifft, beanspruchen solche Aussagen nicht, unfehlbar zu sein (etwa Bischofsernennungen, liturgische Richtlinien, disziplinarische Maßnahmen, Initiativen im Bereich der Ökumene und des interreligiösen Dialogs, usw.). Dies gilt noch mehr, wenn der Papst zu aktuellen Tagesfragen – etwa im Bereich der Politik – Stellung nimmt.

Der gläubige Katholik wird Entscheidungen und Aussagen solcher Art im Gehorsam annehmen, um die Einheit der Kirche nicht zu gefährden. Er wird in keinem Fall öffentlich dagegen Stellung nehmen. In Einzelfällen kann sein Gewissen jedoch in Fragen dieser Art zu einer Auffassung kommen, die nicht mit jener des Papstes übereinstimmt. Aber auch hier setzt Newman sehr strenge Maßstäbe an: „Prima facie ist es seine strenge Pflicht, schon aus einem Gefühl der Loyalität, zu glauben, der Papst sei im Recht und handle entsprechend. Er muss jenen niedrigen, unedlen, selbstsüchtigen, vulgären Geist seiner Natur

überwinden, der schon bei der ersten Kunde von einem Befehl sich sofort dem Vorgesetzten gegenüber, der ihn gibt, in Opposition setzt und fragt, ob jener nicht sein Recht überschreite, und Freude daran hat, in einer moralischen und praktischen Angelegenheit mit Skeptizismus zu beginnen. Er darf nicht eigensinnig dazu entschlossen sein, ein Recht zu beanspruchen, zu denken, zu sagen und zu tun, was ihm gerade beliebt, und die Frage nach Wahrheit und Irrtum, nach Recht und Unrecht, die Pflicht, wenn möglich zu gehorchen, und die Neigung, zu sprechen, wie sein Oberhaupt spricht, und in allen Fällen auf der Seite seines Oberhauptes zu stehen, nicht einfach beiseite schieben. Würde diese notwendige Regel beachtet, dann kämen Zusammenstöße zwischen der Autorität des Papstes und der Autorität des Gewissens nur sehr selten vor. Auf der anderen Seite haben wir schließlich in der Tatsache, dass das Gewissen jedes einzelnen in außergewöhnlichen Fällen frei ist, einen Garanten und eine Bürgschaft ... dafür, dass kein Papst jemals imstande sein wird, wie der Einwand annimmt, für seine eigenen Zwecke ein falsches Gewissen zu schaffen.“³⁶

Im „Brief an den Herzog von Norfolk“ schließt Newman seine Ausführungen über das Gewissen mit dem oft zitierten Trinkspruch ab: „Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.“³⁷ Dieses Wort, das Newman wohl mit einem Augenzwinkern formuliert hat, bedeutet schlicht und einfach, dass unser Gehorsam gegenüber dem Papst kein blinder, sondern ein vom kirchlichen Gewissen gestützter Gehorsam ist. Wer im Glauben die Sendung des Papstes angenommen hat, wird ihm auch aus innerer Gewissensüberzeugung gehorchen. Insofern kommt tatsächlich zuerst das Gewissen, das vom Glauben erleuchtete Gewissen, und dann erst der Papst.

Newman hält konsequent an der gegenseitigen Zuordnung von Gewissen und Kirche fest. Katholiken können sich nicht auf ihn

bzw. auf seinen eher humorvoll gemeinten Trinkspruch berufen, um die Autorität des Gewissens gegen die Autorität des Papstes zu stellen. Beide Autoritäten, die subjektive und die objektive, bleiben aneinander gebunden: der Papst an das Gewissen und das Gewissen an den Papst.

Schlussbemerkung

Der Begriff des Gewissens ist im heutigen Sprachgebrauch vieldeutig geworden. Kardinal Newman kann uns durch sein Leben und seine Lehre helfen, die wahre Bedeutung des Gewissens als Echo der Stimme Gottes neu zu erfassen und von falschen Auffassungen abzugrenzen. Newman verstand es, die Würde des Gewissens voll zur Geltung zu bringen, ohne von der objektiven Wahrheit abzuweichen. Er würde niemals sagen: Gewissen ja! – Gott oder Glaube oder Kirche nein!, sondern vielmehr: Gewissen ja! – und gerade deswegen Gott und Glaube und Kirche ja! Das Gewissen ist „der ursprüngliche Statthalter Christi“. Es ist der Anwalt der Wahrheit in unserem Herzen.

¹ John Henry Newman, *Polemische Schriften*, Mainz 1959, 230.

² John Henry Newman, *Selbstbiographie*, Stuttgart 1959, 220.

³ John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, Mainz 1951, 21f.

⁴ Ebd., 22.

⁵ Ebd., 71.

⁶ *Selbstbiographie*, 194.

⁷ Ebd., 258.

⁸ *Apologia*, 251.

⁹ *Polemische Schriften*, 19.

¹⁰ John Henry Newman, *The Via Media of the Anglican Church*, vol. I, Westminster 1978, XII. Eigene Übersetzung.

¹¹ *Apologia*, 252.

¹² Ebd., 268.

¹³ Ebd., 271.

¹⁴ Ebd., 272.

- ¹⁵ John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 106.
- ¹⁶ Apologia, 275.
- ¹⁷ John Henry Newman, Sermon Notes, London 1913, 327. Eigene Übersetzung.
- ¹⁸ Polemische Schriften, 163f.
- ¹⁹ Ebd., 161.
- ²⁰ Ebd., 162.
- ²¹ II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 16.
- ²² John Henry Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre, Mainz 1961, 74.
- ²³ Ebd., 75.
- ²⁴ Ebd., 77.
- ²⁵ John Henry Newman, Predigten, X. Band, Stuttgart 1961, 84.
- ²⁶ Ebd., 85.
- ²⁷ Ebd., 86.
- ²⁸ John Henry Newman, Predigten, VIII. Band, Stuttgart 1956, 123.
- ²⁹ Ebd., 205.
- ³⁰ John Henry Newman, Predigten, I. Band, Stuttgart 1948, 244.
- ³¹ Apologia pro vita sua, 233.
- ³² Vgl. Entwurf einer Zustimmungslehre, 349.
- ³³ Polemische Schriften, 165f.
- ³⁴ Ebd., 166.
- ³⁵ Selbstbiographie, 30.
- ³⁶ Polemische Schriften, 169.
- ³⁷ Ebd., 171.

Kinder und Jugendliche brauchen Freiräume und Grenzen. Gewissensbildung bei jungen Menschen

Monika Born

1. Über den Zusammenhang von Gewissensbildung, Freiräumen und Grenzen in der Erziehung

1.1 Von der Notwendigkeit der Gewissensbildung

Jeder kennt Situationen, in denen er entscheiden musste, was jetzt pädagogisch richtig, was sittlich geboten ist, also: was er tun soll. Oder wir hatten zu beurteilen, ob ein bestimmtes Verhalten richtig ist oder nicht.

Vor allem, wenn wir genötigt sind, spontan zu reagieren, erfahren wir, wie schwierig es sein kann, augenblicklich das Richtige und Gute zu erkennen und zu tun. Rückblickend mag man seine Reaktion bereuen oder aber erstaunt sein, dass man offensichtlich genau richtig gehandelt hat.

Versetzen wir uns in folgende Situationen:

1. Die Vierjährige köpft mit einem Stock Blumen in Opas Garten.
2. Der Fünfjährige haut im Zorn seine dreijährige Schwester mit der Schüppe.
3. Der Achtjährige weigert sich, seine Hausaufgaben zu machen.
4. Die Vierzehnjährige erklärt beim Frühstück, ab sofort am Sonntag nicht mehr in die Kirche gehen zu wollen, woraufhin

der zwölfjährige Bruder seinerseits den Kirchbesuch ankündigt.

Erzieherische Alltagssituationen mit Entscheidungs- und Handlungsbedarf, die eine sofortige Antwort auf die Frage verlangen: Was soll ich tun? – Sie sind mehr oder weniger sittlich relevant – sowohl für den Erzieher als auch für das Kind und den Jugendlichen. Solche Situationen sind für den Erzieher Hinweis auf die Notwendigkeit, sich auf das Entscheiden vorzubereiten, sich im Tun des Richtigen zu üben – kurz: sein Gewissen zu bilden. Sie sind zugleich ein Hinweis auf die Notwendigkeit der Gewissensbildung bei Kindern und Jugendlichen: Darf ich mit Opas Blumen und mit Blumen überhaupt umgehen, wie ich will? Darf ich Gewalt anwenden, andere verletzen? Darf ich meine Pflicht vernachlässigen? Darf ich am Sonntag die hl. Messe versäumen – aus irgendwelchen beliebigen Gründen?

Also: Das Gewissen bedarf der Bildung. Denn es ist – wie Spaemann sagt – „das Organ des Guten und des Bösen im Menschen, aber es ist kein Orakel“ (1991, 81). Wir tun nicht schon automatisch das Richtige, sondern bedürfen der moralischen Sachkenntnis. „Es gibt kein Gewissen ohne die Bereitschaft, dieses Gewissen zu bilden, zu informieren“ (a.a.O., 76). Dies gilt für alle Menschen. Es gibt – wie Spaemann betont (1993, 358f) – keine Sonderethik für Christen. Das Sittengesetz ist der menschlichen Vernunft von sich her zugänglich, und die christliche Ethik stimmt weitgehend mit dem überein, was die Philosophie von Platon bis zu Kant oder Scheler gelehrt hat. Anders allerdings weiß der, der an Gott glaubt, sich nicht nur für sein Selbstsein, sein Mitsein und für die Welt verantwortlich, sondern auch vor Gott. Der Gläubige erkennt dann im Gewissen „die vernehmliche und gebieterische Anwesenheit der Stimme der Wahrheit im Subjekt selbst, ... die Aufhebung der bloßen Subjektivität in der Berührung zwischen der Innerlichkeit des Menschen und der Wahrheit von Gott her“ (Ratzinger, 146). Dem Menschen ist ein Grundverständnis des Guten eingeprägt, aber

es bedarf der „Nachhilfe von außen“, damit es seiner selbst inne wird (a.a.O., 153).

Bei dieser Gewissensbildung, die eine lebenslange Aufgabe ist, sind uns – wie der Katechismus sagt – das Wort Gottes, die Gaben des Heiligen Geistes, das Zeugnis und die Ratschläge anderer hilfreich, und leitet uns die Lehre der kirchlichen Autorität. Im Abschnitt über die Gewissensbildung sagt uns der KKK (Nr. 1783-1785) ferner, wir Menschen seien stets versucht, dem eigenen Urteil den Vorzug zu geben und die Lehren der kirchlichen Autorität zurückzuweisen. Darum sei Gewissensbildung unerlässlich – schon beim kleinen Kind, das angeleitet werden müsse, das durch das Gewissen wahrgenommene innere Gesetz zu erkennen und zu erfüllen. Eine umsichtige Erziehung rege zu tugendhaftem Verhalten an, bewahre oder befreie von Furcht, Selbstsucht, Stolz, falschen Schuldgefühlen und Selbstgefälligkeit, die durch menschliche Schwäche und schlechte Einflüsse immer drohen. Eine solche Gewissensbildung gewährleiste die Freiheit und führe zum Frieden des Herzens.

In diesen Aussagen wird aufgegriffen, was das II. Vatikanum lehrt, dass die Kinder und Heranwachsenden ein Recht darauf haben, angeleitet zu werden, die sittlichen Werte mit richtigem Gewissen zu schätzen, sie in personaler Bindung zu erfassen und Gott immer vollkommener zu erkennen und zu lieben (Erklärung über die christliche Erziehung, Nr.1). Ein wichtiges Stichwort ist hier „richtiges Gewissen“, denn das Gewissen kann verformt werden (*Veritatis splendor*, Nr.62); es kann lax, stumpf, aber auch skrupulös werden; unser Sein kann, wie Kardinal Ratzinger (156) sagt, so verwahrlosen, dass wir für die Stimme der Wahrheit in uns unempänglich werden. Im übrigen müssen wir – so Spaemann (1993, 353) – stets mit dem „latent vorhandenen Anarchismus des Gewissens“ rechnen.

1.2 Von Freiräumen und Grenzen in der Erziehung

Vielleicht ist aus all dem schon verständlich geworden, wieso Gewissensbildung mit Freiräumen und Grenzen zu tun hat. Da es beim Gewissensspruch immer um Urteil und Entscheidung geht, ist der Mensch in seiner Freiheit aufgerufen. Diese Freiheit ist – wie es in *Veritatis splendor* heißt (Nr. 86) – eine wirkliche Freiheit, aber eine begrenzte. Gott wollte die Freiheit des Menschen, die ihre Wurzel in der Wahrheit vom Menschen als Geschöpf Gottes hat. Durch die Auflehnung gegen Gott ist der Mensch in seiner an sich guten Natur geschädigt, neigt zum Bösen. Durch die Erlösung in Christus ist seine Natur wiederhergestellt, aber es bleibt seine Hinfälligkeit. Er neigt dazu, seine Freiheit zu missbrauchen.

Aus diesem wichtigen Aspekt christlicher Anthropologie ergibt sich für die christliche Erziehung: zunächst einmal ein großer Respekt vor der Freiheit des jungen Menschen; die Notwendigkeit immer weiter werdender Freiräume als Felder der Übung und Bewährung; dann aber auch die Notwendigkeit orientierender Grenzen.

Als 1993 Rogges Buch „Kinder brauchen Grenzen“ auf den Markt gekommen war, wurde es von vielen Erziehenden als eine Art Befreiungsschlag erlebt – nach Zeiten, in denen nach dem Prinzip der Selbstregulierung auf orientierende Erziehung verzichtet werden sollte; Zeiten, in denen jede Autorität beargwöhnt wurde, Gehorsam und Disziplin weithin als obsolet galten. Jetzt durfte man es wieder sagen, dass Grenzen Kindern wie Erwachsenen Handlungssicherheit und Verlässlichkeit ermöglichen, ohne gleich als autoritär angesehen zu werden. Es galt auch neu über die Tatsache nachzudenken, dass wer Grenzen setzt, auch mit Grenzverletzungen rechnen und über Konsequenzen nachdenken muss.

1.3 Zusammenhang von Erziehung und Gewissensbildung

Rogge geht es nicht explizit um Gewissensbildung. Da aber jede wahre Erziehung auf die Bildung der menschlichen Person ausgerichtet ist, ist sie zugleich Gewissensbildung. Ist diese wahre Erziehung ausdrücklich christlich orientierte Erziehung, dann erstrebt sie – wie die Erklärung über die christliche Erziehung (Nr. 1) sagt – die Bildung der menschlichen Person in Hinordnung auf ihr letztes Ziel und zugleich auf das Wohl der Gemeinschaften, deren Glied der Mensch ist. Dies findet sich in den erzieherischen Zieldimensionen ausgedrückt, die ein Heiliger unserer Zeit, Josefmaria Escrivá, folgendermaßen umschreibt: „Persönliche Freiheit und Eigenverantwortung“ einerseits, „Heiligkeit“ andererseits (Born 2002). Das bedeutet: Christliche Erzieher haben sowohl das irdische als auch das ewige Glück und Heil der Kinder und Jugendlichen im Blick. Dazu können sie ihnen Chancen eröffnen und müssen es auch – aus erzieherischer Liebe und Verantwortung; also Freiräume eröffnen und orientierende Grenzen setzen und damit positive Lern- und Entwicklungsmöglichkeiten schaffen.

Es ist – wie Wißkirchen betont (56) – bei Kindern und Jugendlichen geradezu ein inneres Bedürfnis nach Grenzen festzustellen, nach Orientierungspunkten im Sinne von gut und böse, wahr und falsch. Es wäre wider die Regeln anthropologischer Vernunft, wollte man das Kind gänzlich seinen Trieben überlassen (a.a.O., 115).

Wenn wir eine wahre Erziehung wollen, muss auch die Wertehierarchie stimmen. Dazu Spaemann (1993, 353): Er sieht in der Gewaltbereitschaft vieler Jugendlicher die Konsequenz einer Pädagogik, die Gewaltfreiheit, Toleranz und Verständigungsbereitschaft zu höchsten Werten hinaufgesteigert hat. Diese Werte seien aber auf Dauer nur zu vermitteln, wenn sie als sekundäre verstanden würden. Für ein gelingendes Leben gebe es etwas Wichtigeres als die Achtung vor der Überzeugung anderer, nämlich überhaupt so etwas wie eigene Überzeugungen zu haben

(die natürlich dem Sittengesetz entsprechen müssen). – Solche Überzeugungen, für die es zu leben und zu sterben lohnt, fallen einem nicht einfach zu. Man muss sie kennenlernen, einüben, durchhalten lernen. Und das ist nur in Freiräumen mit orientierenden Grenzen möglich und durch Erzieher, die aus ihrer Überzeugung heraus leben und sie vorleben.

2. Was Gewissensbildung heute besonders erschwert

Wenn wir uns Gedanken über die Gewissensbildung bei jungen Menschen machen, brauchen wir eine nüchtern-realistische Sicht auf die Bedingungen, unter denen sie aufwachsen und Erziehende zu handeln haben.

2.1 Gesellschaftliche Grundtendenzen

Wir leben in einer pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft, in der sich der Individualismus immer stärker ausbreitet, eine Anthropologie ohne Gott und Christus für viele bestimmend ist, die auch leben, als ob Gott nicht existiere. Kurz: Es ist eine weithin entchristlichte Gesellschaft – mit der Konsequenz von Wertrelativismus, Utilitarismus, Hedonismus. Viele Eltern praktizieren eine permissiv ausgerichtete Erziehung, die ohne Grenzen und Konsequenzen auskommen zu können meint, und lassen Kinder damit ohne Orientierung. Diese Kinder verwahrlosen oder werden durch Überbehütung und Verwöhnung nicht selbstständig und eigenverantwortlich (Gaschke; Wunsch). Freiräume und Grenzen sind aus dem Gleichgewicht geraten.

Das ist aber nur die eine Seite der Wirklichkeit. Gerade junge Menschen artikulieren – etwa gemäß den Shell-Studien – durchgehend eine tiefe Sehnsucht nach einem sinnvollen, guten Leben, wenn in ihrer Werteskala Familie und Freundschaft (noch vor dem Beruf) einen sehr hohen Rang haben. Und auch viele Erwachsene scheinen auf der Suche zu sein, getrieben von der Erfahrung, dass bloße Selbstverwirklichung ohne Bindung in

eine leere Freiheit führt und unglücklich macht. Manch einer findet bei seiner Suche den Weg zu Christus und zur Kirche. Sehr viele aber wenden sich Sekten zu oder bauen sich synkretistisch ihre eigene Religion zusammen – so wie sie ihnen brauchbar scheint.

In wenigen Jahrzehnten haben sich bei uns viele Menschen von der Kirche entfernt, ist für viele das Leben aus dem christlichen Glauben, sind die katholische Glaubens- und Sittenlehre vielen derart gleichgültig geworden, dass für unsere Kinder und Jugendlichen keine selbstverständlichen Chancen bestehen, zu gläubigen Christen mit einem gebildeten Gewissen heranzuwachsen, wenn wir nicht mit aller Energie den Aufruf des Papstes zur Neuevangelisierung Europas aufgreifen und mit Leidenschaft umsetzen – zunächst bei uns selbst und in unserem eigenen Lebenskreis.

2.2 *Konstruktivismus*

Mir scheint es symptomatisch, dass der Konstruktivismus im Trend der Zeit liegt (Born 2003). Er versteht sich als Erkenntnistheorie und entfaltet seit langem seine Wirksamkeit in den verschiedenen Wissenschaften, auch und gerade in der Pädagogik, in der Bildungspolitik, in den Schulen und bis in den Alltag hinein. Hier werden Menschen als selbstgesteuerte Systeme angesehen, denen die äußere Realität sensorisch und kognitiv unzugänglich bleibt. Die menschliche Existenz wird als grundsätzlich anthropozentrisch und egozentrisch betrachtet. Jeder konstruiert dann seine eigene Wirklichkeit nach den Prinzipien von Funktionalität und Viabilität – was meint: Wirklich ist für ihn, was passend, brauchbar, gangbar ist. Dieser Begriff der „Viabilität“ soll im Bereich der Erfahrung den traditionellen philosophischen Wahrheitsbegriff ersetzen. Der Konstruktivismus distanziert sich von ontologischen und metaphysischen Wahrheitsansprüchen, lehnt alle Gewissheiten, dogmatische Ansprüche und Heilslehren ab.

Es liegt auf der Hand, was das für die Gewissensbildung bedeuten muss: Das „geschlossene System“ Mensch kann nur perturbiert, d.h. angeregt und irritiert, nicht aber belehrt werden. Es ist nicht wahrheitsfähig. Wahrheit überhaupt wird abgelehnt. Also sind Gott, Glaube, Religion, Kirche, Gewissen und Erziehung kein Thema in dieser Theorie. Es geht allein darum, pragmatisch miteinander auszuhandeln und zwar, wie sie sagen, nach vernünftigen, verantwortlichen Maßstäben, was viabel ist, was zu einem möglichst breiten Konsens führt. Dabei spielt Toleranz die Rolle der wichtigsten Maxime.

Mit Bezug auf eine teleologische oder konsequentialistische Ethik stellt Kardinal Ratzinger fest, sie sei im Grunde nihilistisch. Das gilt auch für den Konstruktivismus. Eine Weltansicht wie diese mit ihrer Resignation gegenüber der Wahrheitsfähigkeit des Menschen kennt ein eigentliches Gewissen als ein „Mitwissen mit der Wahrheit“ nicht. „Jeder bestimmt sich selbst seine Maßstäbe, und in der allgemeinen Relativität kann auch niemand dem anderen dabei behilflich sein, noch weniger ihm Vorschriften machen“ (Ratzinger, 148f).

Das hat eine Konsequenz, auf die Spaemann aufmerksam macht (1991, 74f): Wenn man dem Menschen die Fähigkeit abspricht, sich ausdrücklich und in Freiheit zum Sinn seines Handelns zu verhalten, sich die objektive Rangordnung der für sein Handeln relevanten Werte zu vergegenwärtigen – unabhängig von Augenblicksinteressen; wenn man negiert, dass sich für den Menschen das objektiv Richtige und Gute in seinem Gewissen zeigt, dann ist die Würde des Menschen tangiert. Und das bedeutet: seine Wahrheit, Freiheit und Verantwortlichkeit.

2.3 Autonome Moral

Es ist bedrückend, dass mit der „autonomen Moral“ derartige Sichtweisen und Haltungen auch in der katholischen Moraltheologie einflussreich geworden sind und zur Verunsicherung bei

der Gewissensbildung nicht nur der Heranwachsenden beitragen.

Als autonom versteht sich diese theologische Ethik einmal gegenüber dem Lehramt der Kirche; zum anderen sieht sie das Gewissen des Einzelnen als autonom an. Die Lehrautorität der Kirche wird auf den Glauben eingeschränkt (Laubach, 230), also die Wahrheit von Glaubens- und Sittenlehre auseinandergerissen. Die theologische Ethik versteht sich dann als „Ethik in der Kirche“, nicht als „Ethik der Kirche“. Als Wissenschaft habe sie ihr eigenes Profil und stehe „grundsätzlich in Distanz gegenüber der Institution Kirche. So verkündigt sie nicht kirchliche Moral, sondern reflektiert auf diese und unterwirft sie der Kritik“ (a.a.O., 231f). Man muss bedenken, dass Theologen mit dieser Haltung des Ungehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche in Sittenfragen Theologen und Religionspädagogen ausbilden und so erheblichen Einfluss auf die Gewissensbildung der Kinder und Jugendlichen gewinnen und auf deren Einstellung zur Kirche. Sie fordern dazu auf, autonom, aus der eigenen Subjektivität heraus, zu urteilen und zu entscheiden (Maurer/Laubach, 255f). Dabei wollen sie bei der Entwicklung „sittlicher Kompetenz“ durchaus Bedenkenswertes, allerdings ganz bezogen auf die Freiheit des Menschen im Sinne der Autonomie und geschützt „vor kirchlich-absolutistischen Übergriffen und Reglementierungsversuchen“ (a.a.O., 257).

Auf Positionen der autonomen Moral hat das kirchliche Lehramt mit der Enzyklika *Veritatis splendor* eine eindeutige Antwort gegeben und (in Nr. 54-56) die Vergötzung der Freiheit in der Auffassung vom sittlichen Gewissen als einer schöpferischen Instanz zurückgewiesen. Die allgemeinen sittlichen Normen müssen als bindend angesehen werden und nicht lediglich als allgemeine Orientierung. Es darf nicht getrennt werden zwischen der Lehre von der allgemein gültigen Vorschrift auf der einen und der Norm des einzelnen Gewissens auf der anderen Seite, das dann letztlich über Gut und Böse entscheiden würde.

Kardinal Scheffczyk macht die Folgen für das Sündenbewusstsein klar: Das autonome Gewissen, das sich selbst das Gesetz gibt, werde sich nicht leicht etwas Böses zuschreiben (270). So ist es denn auch kein Wunder, dass manche Katholiken (oder viele?) sogar objektiv Böses als gut bezeichnen, z.B. Abtreibung und Praktizierung von Homosexualität.

Und wie steht es nun mit der Gewissensfreiheit und Eigenverantwortlichkeit auf der einen und dem Gehorsam gegenüber der Autorität des kirchlichen Lehramtes auf der anderen Seite? Hierzu Spaemanns Gedankengang (1993, 352): Da die ethische Dimension die des Selbstseins ist, kann man das eigene Urteil an niemanden abtreten. Aber es gehört zur praktischen Vernunft, deren Stimme das Gewissen ist, die Bereitschaft, sein Urteil zu bilden und auch Autoritäten zu folgen, vorausgesetzt, die Akzeptanz einer Autorität sei selbst vernünftig begründet und persönlich verantwortet. Gehorsam kann sittlich gerechtfertigt sein. Allerdings muss der Beurteilende selbst die Bereitschaft haben, sich mit einsichtigen, objektiven und prinzipiell konsensfähigen Gründen zu rechtfertigen. Dies sei ein Kriterium dafür, ob der Impuls, dem jemand folgt, Gewissen genannt zu werden verdient. Wem Gehorsam prinzipiell anrühlich sei, der passe sich – meist halb unbewusst – an herrschende Trends an.

2.4 Defizite in den Humanwissenschaften und inflationärer Gebrauch des Wortes „Gewissen“

Diese Analyse der gegenwärtigen Bedingungen für die Gewissensbildung soll um einen Aspekt erweitert werden, der die Schwierigkeiten noch in anderer Hinsicht verdeutlichen kann.

Seit den 70er Jahren haben sich die Humanwissenschaften Pädagogik, Psychologie, Soziologie und Philosophische Ethik aus dem Arbeitsfeld der Gewissensforschung zurückgezogen und es der Theologie und Religionspädagogik überlassen. Seitdem gibt es kaum noch einschlägige Fachartikel zum Thema „Gewissen“

und „Gewissensbildung“ (Mokrosch 1996, 11f). führt dafür als Begründung die Ablehnung einer normativen Pädagogik an, die das Gewissen als verlässliche Instanz zur Einhaltung gesellschaftlicher Normen und Regeln angesehen habe. Deshalb sei Ende der 60er Jahre mit dem Konzept „Gewissensbildung“ gänzlich gebrochen worden, um einer Wiederbelebung normativer Pädagogik und Didaktik vorzubeugen. An die Stelle dessen, was man mit „Gewissen“ bezeichnet hat, sei die Erforschung des moralischen Urteils und seiner Entwicklung getreten.

In dem 2001 erschienenen Handbuch „Pädagogik“ von Roth wird diese Tatsache in zwei Artikeln greifbar mit den Titeln „Moralische Entwicklung und Erziehung“ (Schmitt) und „Werte und Normen in der Erziehung“ (König).

Schmitt umreißt die biologistische Theorie vom Gewissen als konditionierter Reflex (Eysenck 1977); dann die psychoanalytisch begründete Lehre Freuds vom Über-Ich als Gewissensinstanz; Banduras Theorie vom Lernen am Modell durch Imitation und schließlich die kognitivistischen Stufenlehren von Piaget (1932) und von Kohlberg (1974), der die beiden Piagetschen Arten der Moral (heteronome und autonome) in sechs Stufen ausdifferenziert und für Kinder wie Erwachsene generalisiert hat. Es wird dann ein Zusammenhang zwischen moralischer Entwicklung und Erziehungsstilen erörtert, nicht aber die Frage, was das Gewissen denn nun ist und was Gewissensbildung in pädagogischer Sicht bedeuten könne.

Zweifellos kann die Pädagogik und können wir alle von den Nachbardisziplinen der Pädagogik – der Psychologie, der Soziologie und der Philosophischen Ethik – viel lernen für die Gewissensbildung; aber kann sich die Pädagogik eine eigene Theorie weiterhin ersparen?

Immerhin sind wertpädagogische Konzepte im Rahmen der sogenannten Grundwertediskussion wieder aktuell und dabei – wie König meint (257f) – zwei Probleme deutlich geworden: das Problem der Auswahl von Grundwerten und das Problem des Übergangs von ersten Grundwerten zu konkreten Entscheidun-

gen. Könnte – so die Sorge – nicht für die Praxis ein „starres Normensystem“ entstehen, wenn man absolut gültige Grundwerte anstrebt? – Diese Sorge ist sicher begründet, wenn ein vernünftiges philosophisches Fundament fehlt und man sich von der Furcht vor normativen Aussagen in der Pädagogik leiten lässt.

Für die Werteerziehung in der Schule heißt Königs Fazit (262f), letztlich seien es wohl eher Schulorganisation und die Persönlichkeit des Lehrers als gezielte Unterrichtseinheiten, die Werteeinstellungen und moralische Erziehung fördern könnten. Das ist zweifellos richtig und ist auf alle Erziehungssituationen und auf die Gewissensbildung übertragbar. Aber es ist auf's Ganze gesehen doch etwas wenig.

Ich fasse zusammen: Für unser Thema gewinnen wir bei den Humanwissenschaften wenig Anregung. Sie meiden das Wort „Gewissen“, und folglich gibt es auch keine pädagogischen Konzepte zur Gewissensbildung mehr. Gleichzeitig wird das Wort „Gewissen“ in der Alltagssprache geradezu inflationär gebraucht: Hast du denn kein Gewissen? – Das muss jeder mit seinem Gewissen ausmachen. – Das kann ich mit meinem Gewissen nicht vereinbaren. – Er ist gewissenhaft. – Er ist gewissenlos. ... Mit Recht merkt Mokrosch (1996, 13f) eine „Schräglage“ im Sprachgebrauch selbst an. Was ist hier jeweils mit „Gewissen“ gemeint? Die sprachliche Unsicherheit ist groß. Überhaupt scheint der Mangel an begrifflicher Klarheit groß, wenn es um „Gewissen“ und „Gewissensbildung“ geht.

In dieser Situation fragen sich christliche Erzieher, was sie denn tun sollen, damit die Sehnsucht der Kinder und Jugendlichen nach einer klaren Orientierung für ein gutes Leben nicht ins Leere geht. Eine erste Antwort: sich gegen den Trend auf das eigene Erbe und das christliche Proprium besinnen; selbst Zeichen der Hoffnung geben dafür, dass Leben und Geschichte aus christlichen Wurzeln einen Sinn haben; dies Kindern und Jugendlichen vorleben, mitteilen, sie gut erziehen, ihnen bei der Gewissensbildung helfen und damit zugleich anderen Perspektiven eröff-

nen. Dass das nicht leicht ist, dürfte klar sein. Aber wir sind ja nicht auf uns allein angewiesen.

3. Gewissensbildung als Erziehung zur Tugend der Klugheit

Es scheint mir sinnvoll und weiterführend – in Besinnung auf das christliche Erbe –, anzuknüpfen an das Richtbild vom Menschen und an die Lehre vom richtigen Leben, wie wir sie aus der abendländisch-christlichen Philosophie kennen. Hier ist es vor allem die Lehre von der Tugend der Klugheit, die uns Orientierung in Fragen der Gewissensbildung geben kann. Ich will einige Grundgedanken skizzieren, die bei Josef Pieper (vor allem im Traktat über die Klugheit) in aller Ausführlichkeit nachzulesen sind.

In der abendländisch-christlichen Philosophie waren Anthropologie und Ethik noch als eine Einheit verstanden worden. Ethik war Tugendlehre und gründete in Aussagen über den Menschen: Was einer soll, ergibt sich aus seinem Sein als Geschöpf Gottes. Die natürlichen Tugenden sind eine Mitgift des Menschen und sollen so entfaltet werden, dass sie das Äußerste dessen sind, was ein Mensch sein kann (nach Thomas von Aquin). Vom Gewissen sprechen heißt dann vom Richtigsein des Menschen sprechen und vom richtigen Leben, das wiederum auf das Sein des Menschen zurückwirkt. Das ist eine realistische Sicht von großer Aktualität – auch wenn sie konträr zu modernen Positionen steht. Sie vermag eine christliche Pädagogik der Gewissensbildung zu fundieren.

3.1 Philosophische Grundlagen

Was ist denn mit Klugheit als Tugend gemeint? Und was folgt daraus für die Erziehung zur Klugheit und damit für die Gewissensbildung? Das sollen die Leitfragen sein.

Klugheit ist jene Haltung, in der sich der Mensch auf die objektive Wirklichkeit, auf die Erkenntnis von Wahrheit ausrichtet, die

Handlungsmöglichkeiten, die sich aus dieser Erkenntnis ergeben, verantwortungsvoll durchdenkt bis zum Entschluss und zur Umformung in seinsgemäßes Handeln. Was wird hier über den Menschen gesagt? Dass er wahrheitsfähig ist, dass er kraft seiner Vernunft Wirklichkeit fassen kann. Und von der Wirklichkeit wird gesagt, dass sie ihm erschlossen ist und befehlend auf das Wollen und Tun des Menschen einwirkt. Der Mensch ist nicht ein „geschlossenes System“, prinzipiell anthropozentrisch und egozentrisch, sondern offen für die Wahrheit der Wirklichkeit. Die Klugheit nun ist die rechte Verfassung der praktischen Vernunft, die sich erkennend auf die Wirklichkeit ausrichtet und beschließend und befehlend auf das Wollen und Tun des Menschen einwirkt. Was wir „Gewissen“ nennen, ist nichts anderes als die Einheit von Ur-Gewissen und Klugheit als vollendete Vernunft. Im Spruch des Ur-Gewissens sind uns die Urgrundsätze der praktischen Vernunft zugänglich: Das Gute muss man lieben und tun, das Böse meiden. Dieser Spruch ist leitend, wenn die Klugheit das Wirklichkeitswissen umformt in die Verwirklichung des Guten. Im Ur-Gewissen sind uns also Ziel und Grundausrichtung vorgegeben. Die natürliche Klugheit zeigt konkrete Wege zum Ziel auf, nämlich zur Verwirklichung von Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Zwar ist der Wille zum Guten Voraussetzung für kluges Entscheiden und Handeln; aber klug kann dieses nur sein, wenn die konkrete Situation, in der ich konkret handeln muss, wirklich erkannt und richtig eingeschätzt wird.

In diesem Verständnis von Klugheit gründet die Erziehung zur Klugheit als Gewissensbildung.

Wir können nun fragen, was denn konkret diese Tugend der Klugheit einschließt, was alles zur wirklichkeitsgemäßen Entscheidung beiträgt. Das wären dann Hauptgesichtspunkte der Gewissensbildung.

– Wer Wirklichkeit erfassen will wie sie ist, soweit er das mit seiner begrenzten Vernunft vermag, der muss von sich selbst ab-

- sehen, von seinen Interessen, von seinen Wünschen. Er muss - heißt das - bereit sein zur *Sachlichkeit*.
- Es bedarf der *Demut*, um unbefangen annehmen zu können, was als wahr und seinsgerecht erkannt wird.
 - Wir brauchen ein *seinstreues Gedächtnis*, d.h. wir müssen uns weigern, die Wirklichkeitserkenntnis zu verfälschen oder durch unsachliche Beeinflussung des Willens verfälschen zu lassen.
 - Dann: *Belehrbarkeit*, die Kunst, sich etwas sagen, sich beraten zu lassen. Dies scheint mir in einer Zeit von Individualismus und Konstruktivismus ein besonders wichtiges Element der Klugheit und damit der Gewissensbildung.
 - Wir müssen *gefasst sein auf das Unvermutete*, das rasches kluges Entscheiden und Handeln erfordert. Das ist nicht möglich ohne ein bereits gebildetes Gewissen.
 - Bei der Überlegung brauchen wir einerseits den *zögernden Ernst*, der vor einem vorschnellen und unklugen Urteil bewahrt, andererseits den *Mut*, einen endgültigen Beschluss zu wagen.

Wenn wir in diesem Sinn beitragen zur Gewissensbildung junger Menschen, tragen wir bei zu ihrer ethischen Mündigkeit und Freiheit. Denn die christliche Lehre vom Vorrang der Klugheit vor allen anderen sittlichen Tugenden ist ein Widerspruch gegen alle seinswidrige Einengung und Bevormundung des sich entscheidenden Menschen. Eine solche Bevormundung kann heute gerade darin gesehen werden, dass ein Mensch, der sich in Freiheit zum Gehorsam gegenüber der kirchlichen Morallehre entscheidet, leicht in eine fundamentalistische Ecke abgedrängt wird und damit eingeschüchtert werden soll.

Bis zu diesem Punkt haben wir uns auf die Skizzierung der Lehre von der natürlichen Klugheit beschränkt. Sie kann Leitlinie für alle sein, die junge Menschen erziehen und bilden. Jetzt gilt es, die Klugheit als übernatürliche Tugend in den Blick zu neh-

men, die für eine christlich orientierte Erziehung weitere Horizonte eröffnet.

Grundlegend gilt: Das wesenseigentümliche Richtmaß für den Menschen ist die rechte Vernunft, die der Mensch in der natürlichen Klugheit erreicht. Das oberste Richtmaß aber ist Gott, dem der Mensch in der Liebe nahe ist.

Die Klugheit des Christen bedeutet, sich in dem von der Gottesliebe durchformten Glauben der unsichtbaren Wirklichkeit des dreieinen Gottes zu öffnen und sie maßgebend werden zu lassen für alles Beschließen. Dann durchformt die Liebe als gnadenhafte Teilhabe am Leben Gottes die Klugheit und formt sie in eine übernatürliche Tugend um, die das alltägliche Tun des Christen von Grund auf bestimmt. Je mehr diese Gottesliebe sich entfaltet, desto stärker wirken die Gaben des Heiligen Geistes als Ratgeber im Menschen. Der größeren Gottesliebe erschließt sich dann in der übernatürlichen Klugheit auch die Wahrheit der wirklichen Dinge deutlicher und einleuchtender, vor allem aber die Glaubenswirklichkeit des dreieinen Gottes. Die höchste übernatürliche Klugheit lässt dann die tiefere Erfahrung der Wirklichkeit Gottes maßgebend werden für jedes eigene Wollen und Wirken.

Aber – das muss immer bedacht werden – es gibt keine selbstverständliche Harmonie zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung. Gerade im Miteinander der natürlichen Klugheit und der übernatürlichen Güte liegt eine Entzweigungsmöglichkeit. Die Intellektuellen sind am meisten versucht, sich dem gnadenhaft geschenkten neuen Leben zu verschließen und zu widersetzen. Eine im natürlichen Sinn ungebildete heilige Bernadette hat wohl die höchste Form der in der Gottesliebe vollendeten Klugheit verwirklicht, während gebildete Theologen und Intellektuelle versagt haben. Darin liegt eine Warnung für jeden Menschen – insbesondere für Pädagogen – vor jedem intellektuellen Hochmut, der die wahre Klugheit zerstört und die Liebe korrumpiert.

3.2 Konsequenzen für Erzieher

Gemeint ist: Aus den Überlegungen zur Tugend der Klugheit ergeben sich Folgerungen für diejenigen, die zur Gewissensbildung bei jungen Menschen beitragen wollen und sollen: Sie müssen selbst klug sein, also wirklichkeitsgerecht urteilen und handeln wollen, ihr Gewissen gebildet haben und weiterbilden. Das kann selbstverständlich nicht heißen, sie müssten vollkommen und unfehlbar sein. Das ist niemand in diesem Leben außer im Heiligen Geist und unter außergewöhnlichen Umständen. Es sei vorausgeschickt (was sich ebenfalls von selbst versteht), dass ich nur einzelne Aspekte kurz ansprechen kann, die allesamt (und viele andere dazu) eine ausführliche Erörterung verdienen.

Nun zu den Voraussetzungen bei den Erziehern. Bezogen auf die Elemente der Klugheit soll die *Sachlichkeit* im Zentrum stehen, verstanden als Wirklichkeitsgemäßheit.

1. Die sachliche Sicht seiner selbst als Erzieher

Unser realistisches christliches Menschenbild sagt uns, dass der Mensch von Kindheit an viel Gutes vermag, aber auch zum Bösen geneigt ist. Folglich bedarf er der Erziehung als Gewissensbildung. Und folglich müssen für ihn Erwachsene auch *Erzieher sein wollen*. Dass das nicht selbstverständlich ist, haben wir jeden Tag vor Augen am Beispiel „unerzogener Kinder“ und resignierter oder einfach gleichgültiger Erziehungsverantwortlicher. Und eine konstruktivistische Sicht verzichtet programmatisch auf das Erziehen. Davon lässt sich ein Christ, der sich letztlich vor Gott verantwortlich weiß, nicht beeindrucken. In welchem Selbstverständnis erzieht ein Christ? – Hier kann ein Paulus-Wort leitend sein: „Wir sind Gottes Mitarbeiter.“ Ja, das macht unsere Würde als Erzieher aus. Und was heißt das genau? Paulus sagt es: Wir pflanzen und begießen, Gott aber lässt wachsen. Wir sind Diener. (1 Kor 3, 5-9) Genau das ist wirklichkeits-

gemäße Demut des Erziehers: Was wir tun – und wir müssen es tun –, ist sehr wichtig. Aber ohne Gottes Gnade wäre es nichts. Eine solche Haltung bewahrt uns vor jeder Machbarkeitsideologie in der Erziehung. Sie schenkt uns die nötige Gelassenheit und Zuversicht: Wir wissen um unsere Grenzen, aber wir dürfen auch auf Gottes Gnade und Erbarmen vertrauen, wo wir versagen oder gar scheitern. Und scheitern können wir (zumindest vorläufig) wegen unserer eigenen Fehler und Schwächen und an ungünstigen gesellschaftlichen Bedingungen, aber auch an der Freiheit des jungen Menschen, der sich allen vernünftigen Bemühungen widersetzen kann (s. Wißkirchen, 171f). Das Gewissen zu bilden – so heißt es in *Veritatis splendor* (Nr. 64) – bedeutet, „es zum Gegenstand ständiger Bekehrung zum Wahren und Guten zu machen“. Das gilt zunächst einmal für den Erzieher selbst.

2. Die sachliche Sicht der erzieherischen Möglichkeiten

Um seine Grenzen als Erzieher zu wissen, bedeutet nicht darauf zu verzichten, *Vorbild* sein zu wollen im Sinne von positiver Autorität (Wißkirchen, 118). Hier möchte ich eine Geschichte einfügen, die der Theologe Klaus Berger erzählt hat:

„Ich selbst wollte Theologe werden, weil ich einen Pfarrer hatte, der im Unterschied zu vielen anderen nicht auf seine Gesundheit achtete, sondern uns Katholiken morgens um sieben im Religionsunterricht weitergab, was er nachts zuvor anhand neuester theologischer Literatur erarbeitet hatte. Ein Pfarrer, der mit Hierarchie, Kirche und Glauben keine Probleme hatte, die er vor sich hätte hertragen können, sondern der alle Energie dafür frei hatte, sich glaubwürdig zu verschenken“ (Die Tagespost Nr. 93, 07.08.2003, 4).

Warum ich diese Geschichte zitiere? Weil sie etwas anschaulich macht, was seit je zum Wissensbestand der Pädagogik gehört, aber immer wieder vergessen zu werden droht: dass wir mehr

durch das wirken, was wir sind und wie selbstverständlich tun – als durch das, was wir gezielt und absichtsvoll inszenieren.

Vorbild sein heißt also zuerst und vor allem: jemand sein, der glaubwürdig ist, der überzeugt (trotz all seiner Fehler und Schwächen). Leider gilt dasselbe in negativer Hinsicht: Vorbild für junge Menschen kann auch jemand sein, der oberflächlich oder gar verdorben ist – eine große Gefahr in einer orientierungsarmen Gesellschaft mit Kindern und Jugendlichen, um deren Gewissensbildung sich niemand gekümmert hat und deren niedere Instinkte angesprochen werden.

Darum ist pädagogische Reflexion auch unerlässlich. Ich muss mir schon Rechenschaft darüber geben, was wirklichkeitsgemäß, was erzieherisch verantwortungsvoll ist. Und ich kann mir weder das Überlegen und das Einholen von Rat ersparen noch direkte erzieherische Eingriffe. Auch darin muss ich Vorbild sein. Aber – so Huber (97f) – die Hauptwirkung wird durch das Vorbild erreicht, dessen Glaubwürdigkeit Kinder mit sicherem Gespür beurteilen. Was kann da vorbildhaft sein? – Dass Erzieher Werte leben und bezeugen, die ihnen wichtig sind; dass sie Ehrfurcht, Staunen und Interesse aufbringen können; dass sie nachdenken und um das Richtige ringen; dass sie bitten und danken können; dass sie sich Menschen mit Güte zuwenden; dass sie versöhnungsbereit sind und vergeben; dass sie wahrhaftig sind usw. und schließlich: dass sie beten. Im Grunde müssen Erzieher all jene Tugenden vorleben, die zum Richtigsein des Menschen gehören: die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß – und die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe.

Zur erzieherischen Klugheit gehört auch das Bewusstsein der Grenze, die allen Erziehungsbemühungen durch das Erwachsenwerden des Menschen gesetzt ist. Selbst wenn er in die Irre zu gehen scheint – wir müssen ihn loslassen, ihm seine Eigenverantwortung lassen; aber wir müssen ihn zugleich unserer Bereitschaft zur Hilfe versichern, dürfen ihm raten, ihn mahnen und müssen vor allem für ihn beten.

Einige weitere Aspekte einer sachlichen Sicht erzieherischer Möglichkeiten will ich nur benennen:

- die Gestaltung des Zusammenlebens, die gemeinsame Lebensordnung in der Familie. Das Gewissen bildet sich sehr früh in der Begegnung mit den nächsten Menschen und an ihrer Form des Umgangs miteinander (Brezinka, 1992, 194f); hier werden neben den „Ich-Werten“ auch „Wir-Werte“ vermittelt (Wißkirchen, 218f);
- gelebte Werte und Ordnungsformen in der Schule bis hinein in die ästhetische Gestaltung der Lernumwelt und des Umgangs mit Sachgütern;
- die Gestaltung des Gottesdienstraumes und die würdige Feier der Liturgie; die Art der Jugendarbeit, der Familieninitiativen usw. – Auch hier gilt: Der Priester, der eine andächtige Kniebeuge vor dem Tabernakel macht, wirkt mehr als eine kluge Predigt über die Eucharistie; freilich ist beides notwendig;
- die Bedeutung ständiger Weiterbildung – vor allem im Hinblick auf das kluge Handeln im Unvermuteten. Vor allem gilt das im Hinblick auf die Gewissensbildung für die Belehrbarkeit durch die Kirche und ihr Lehramt (KKK, Nr.1785; Veritatis splendor, Nr.64);
- das Engagement für die Gewissensbildung junger Menschen in Gemeinschaften Gleichgesinnter, in der Erziehungspartnerschaft mit Lehrern und Seelsorgern; evtl auch in der Öffentlichkeit (Medien, Politik ...).

3. Sachlichkeit im Hinblick auf den jungen Menschen

Jedes Kind ist ein einzigartiges Individuum, dem Erzieher mit Respekt vor seiner Würde begegnen müssen. Und das bedeutet auch: Verzicht auf Zwang. Weil jedes Kind einzigartig ist, muss der Erzieher sich (bei allen gemeinsamen Regeln, die für das Zusammenleben wichtig sind) jedem Kind als Individuum zuwenden, seine Besonderheit wirklichkeitsgemäß zu erfassen suchen, seine Entwicklung mit liebevoller Aufmerksamkeit beob-

achten, um (im klugen Urteil) abschätzen zu können, welche erzieherischen Impulse und vielleicht auch Korrekturen diesem Kind jetzt weiterhelfen könnten. Guardini (129) macht darauf aufmerksam, dass wir beim christlichen Gewissen und seiner Bildung meist nur an das Bewusstsein denken, dass die Sittengesetze verpflichten, und an das Urteil darüber, wie sie im Einzelfall angewendet werden sollen. Damit sei aber nur die Hälfte des Daseins im Blick. Notwendig sei auch das Gefühl für die Forderung des Unbekannten, der Mut zu vollbringen, wofür es noch kein Vorbild gibt. Das heißt: auch und gerade auf das Besondere jedes Kindes aufmerksam sein und ihm gerecht zu werden versuchen – vielleicht auf unorthodoxen Wegen. Allerdings bedarf es dazu – so Guardini – eines gläubigen Lebens „in der Vorsehung Gottes“, damit fester Halt und innere Bindung nicht verlorengehen. Denn hier gibt es auch die Gefahr von Eigenmächtigkeit und Willkür.

Wenn jedes Kind einzigartig ist, dann kann es auch keine Handlungsrezepte geben. Was Erziehungsratgeber für bestimmte Situationen vorschlagen, muss geprüft und für das einzelne Kind verantwortungsvoll umgesetzt werden. Hierzu das *1. Beispiel* vom Anfang dieses Vortrags: Die Vierjährige köpft mit einem Stock Blumen in Opas Garten.

Der Opa gebietet dem Kind sofort Einhalt. Er setzt eine klare Grenze (Das darfst du nicht!) und lässt sie auch spüren, dass er über das Zerstörungswerk traurig ist. Dann aber zeigt er der Enkelin etwas von der Wirklichkeit der Blumen: wie alles zusammenhängt von den Wurzeln bis zur Blüte; wie lange es gedauert hat, bis die Blüten sich entfaltet haben; wie die Blumen heißen; dass man diese hier behutsam abschneidet und sie ins Wasser stellt, wenn man sich im Haus an ihnen freuen möchte ... Jetzt bittet der Großvater das Kind, die Blüten aufzusammeln, und gemeinsam werden sie sie in eine Vase stellen.

Der Opa hat keine Zeit für ausführliche Überlegungen. Aber offenbar kennt er die Enkelin gut und geht davon aus, dass sie nicht aus einem bösen Impuls der Zerstörungslust heraus gehan-

delt hat, sondern vielleicht aus Unwissenheit oder Experimentierlust (Was kann ich alles mit dem Stock anfangen?). Hätte er anders reagiert, wenn er wüsste: Dieses Kind hat schon oft Lust am Zerstören gezeigt? – An seiner Reaktion fällt jedenfalls auf: Er setzt klare Grenzen; er verzichtet auf jedes Moralisieren und jede Diskussion zur Konsensfindung; er bahnt Achtung vor der Schöpfung an durch die Sensibilisierung des Kindes für die Wirklichkeit von Blumen und für sein eigenes Empfinden angesichts des Zerstörungswerks. So bietet er dem Gewissen des Kindes eine Orientierung, lehrt es richtiges Verhalten und zeigt Wege der Versöhnung auf. Und er lässt dem Kind einen Freiraum für Eigenverantwortung.

Jedes Kind braucht Freiräume und Grenzen als Orientierungspunkte im Sinne von gut und böse (Wißkirchen, 56; 184). Das kann auch bedeuten: korrigierend eingreifen und sanktionieren. Realisierter Zerstörungslust kann man z.B. sicher nicht allein mit liebevoll-ernster Zuwendung begegnen.

Wer als Erzieher zu raschen, erregten Reaktionen neigt, dem sei ein überlieferter spiritueller Rat weitergegeben: vor der unmittelbaren Reaktion tief durchatmen und ein Stoßgebet zum Himmel schicken. Das ist besser als die berühmte „Faust in der Tasche“.

3.3 Konsequenzen für die Erziehung zur natürlichen Klugheit: Entwicklung von persönlicher Freiheit und Eigenverantwortung

Wenn ich nun die Erziehung zur natürlichen Klugheit von der übernatürlichen getrennt in den Blick nehme, dann reiße ich etwas auseinander, was für Christen immer eine Einheit ist. Diese für uns künstliche Trennung ist aber unter dem Aspekt notwendig, dass jeder Pädagoge, ob Christ oder nicht, zur Gewissensbildung als Erziehung zur natürlichen Klugheit beitragen muss. Darauf hat jeder junge Mensch einen Anspruch. „Skeptischer Relativismus ist ein Mehltau, der die jugendliche Seele lähmt und schließlich im Mark zerstört“, so Spaemann (1993, 354).

Mir scheint für die Gewissensbildung grundlegend, was Spaemann (a.a.O., 355f) als den besten, ja einzig sinnvollen Ausgangspunkt des Ethikunterrichts aufweist: „die evidente Schönheit elementarer sittlicher Phänomene“, angesichts deren sich auch der ethische Relativismus als optische Täuschung erweise. Kinder und Jugendliche können erfahren, und es kann ihnen bewusst gemacht werden, was überall gilt: Dankbarkeit ist schön, Undankbarkeit hässlich; Feigheit gilt als verächtlich, Güte und Barmherzigkeit als gut, Grausamkeit als böse. „Die überwältigende Übereinstimmung aller nicht durch ausgedachte Ideologien korrumpierten Moralen der Menschheit ist uns so selbstverständlich, dass uns die wenigen Ausnahmen ... besonders auffallen“ (356). Und doch ist eben dies nicht trivial, sondern staunenswert; denn hier zeigt sich, wie wirksam der Spruch des Ur-Gewissens als ursprüngliches Wissen um gut und böse ist.

In der Gewissensbildung nun soll die Erziehung ihren Beitrag leisten zur Entwicklung von persönlicher Freiheit und Eigenverantwortung bei Kindern und Jugendlichen – und das bedeutet eben: Freiräume lassen, Grenzen setzen, damit junge Menschen Selbst-, Sozial- und Sachkompetenz entwickeln können. Auch hier konzentriere ich mich auf den für die Erziehung zur natürlichen Klugheit grundlegenden Aspekt der *Sachlichkeit* als Wirklichkeitsgemäßheit. „Wir wollen Wirklichkeit – so Spaemann (1991, 34f) –, wir kommen im Erlebnis von Realität und in Auseinandersetzung mit ihr zu uns selbst. Wer das verstanden hat, hat auch verstanden, dass das Gute etwas damit zu tun hat, Wirklichkeit zu erfahren und ihr gerecht zu werden. „Am Anfang aller Ethik, aller bewussten Fragen nach dem richtigen Leben, steht der Prozess, in dem das Kind aus der Befangenheit in seine subjektive Empfindungswelt behutsam und zielstrebig an die Realität herangeführt wird, an die Wirklichkeit, die ohne uns ist, wie sie ist“ (34). Das ist so zu unserem Glück. „Denn nur an einer Wirklichkeit, die uns Widerstand leistet, können wir unsere Kräfte entwickeln. Jede tiefere Freude im Leben hängt mit der

Entwicklung von Kräften und Fähigkeiten zusammen. Der Erzieher hat die Aufgabe, das Kind an die eigenständige und widerständige Wirklichkeit heranzuführen“ (35).

Das grundlegend Wichtigste aller Erziehung geschieht in der Begegnung mit der ersten eigenständigen Wirklichkeit, der das Kind begegnet. Das ist im allgemeinen die Mutter, sind die nächsten Menschen des Kindes. Wenn diese Wirklichkeit als hilfreich und freundlich erfahren wird, kann das Kind Urvertrauen entwickeln, die wichtigste Voraussetzung für die Bewältigung der unheilen Welt (s. auch Huber, 95f). Auf der Grundlage des Vertrauens als emotionale Gewissheit, dass sein Leben Wert und die Welt Sinn hat, kann das Kind ein realistisches Selbst- und Weltverständnis entwickeln – ein ausreichendes Grundwissen über sich selbst und die Welt, das den Tatsachen entspricht, und zugleich die Grundhaltung der Sachlichkeit. Der junge Mensch muss aber auch durch die Heranbildung von Liebeskräften, Wertschätzungen und Interessen eine Kultur des Herzens entwickeln können; er muss die Bereitschaft zur Selbsterhaltung durch eigene Anstrengung gewinnen, d.h. ein rechtes Verhältnis zur Arbeit – und schließlich Selbstdisziplin. So umschreibt Brezinka wichtige Bildungsziele (1993, 84-93), die allesamt für die Wissensbildung von größter Bedeutung sind.

Dies wird auch bei Spaemann klar, wenn er Bildung als die Herausführung des Menschen aus der animalischen Befangenheit in sich selbst definiert, als die Objektivierung und Differenzierung seiner Interessen und damit seiner Fähigkeit zu Freude wie Schmerz (1991, 38f). Der Mensch muss lernen können, den Wertgehalt der Wirklichkeit wahrzunehmen, ein Gefühl für Wertrangordnungen entwickeln; fähig werden, Wichtiges von weniger Wichtigem zu unterscheiden, damit sein Leben und die Kommunikation mit anderen gelingen können. Es ist entscheidend, im Umgang mit Dingen, mit Pflanzen, Tieren, Menschen und schließlich mit uns selbst jedes nach seinem ihm eigenen Wert zu behandeln, also der Wirklichkeit gerecht zu werden (Spaemann, a.a.O., 90). Eine besondere Sensibilisierung für den

Wertgehalt von Wirklichkeiten können junge Menschen erfahren, wenn ihnen Zugänge zur Musik, zur Bildenden Kunst und zur Literatur eröffnet werden. Besonders gefördert werden kann die Aufmerksamkeit des jungen Kindes z.B. durch anspruchsvolle Bilderbücher.

Was wir Menschen bei der Entwicklung von Wirklichkeitssinn besonders brauchen, ist Aufmerksamkeit – und das bedeutet Selbsttätigkeit. Alles aber, was mit Selbsttätigkeit verbunden ist, macht tiefere und dauerhaftere Freude (Spaemann, a.a.O., 42) – ein Plädoyer für Freiräume der Erprobung und Bewährung für junge Menschen. Für unser Thema besonders wichtig ist der Zusammenhang von Aufmerksamkeit und Gewissen, wie ihn Spaemann (86f) entwickelt. Er erkennt im Gewissen geradezu den Ruf zur Aufmerksamkeit, denn das Gewissen ruft uns die Gesamtheit der Aspekte einer Handlung in Erinnerung. In diesem Sinn – so Spaemann – könnte man das Böse geradezu definieren als Verweigerung der Aufmerksamkeit – und das bedeutet schließlich: der Sachlichkeit. Wer schlecht handelt, will gar nicht wissen, wie es wirklich ist. Und eben darin liegt das Böse. Hier ist also der Wille angesprochen, sich den Blick nicht trüben zu lassen und sich nicht selbst zu betrügen.

Sachlichkeit verweist auf jenes Wertgefühl, das uns im Bildungsprozess erschlossen wird. Und das größte Hindernis bei der objektiven Beurteilung dessen, was wir zu tun und zu lassen haben, liegt – so Spaemann (1991, 89) – in der mangelnden Bereitschaft, unseren Interessensgesichtspunkt für den Augenblick des Urteilens sozusagen in Klammern zu setzen. Darum heißt die wohl älteste und verbreitetste moralische Faustregel: Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu.“ Diese Goldene Regel gewinnt im Evangelium die positive Wendung: „Alles was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun.“

Wir sehen: Gewissensbildung ist mit einem hohen Anspruch verbunden. Wenn wir als Erzieher unserer Verantwortung gerecht werden wollen, müssen wir uns – wie bereits ausführlich darge-

stellt – auf die Individualität des einzelnen jungen Menschen und die je besondere Situation einstellen. Aber es gibt auch allgemeine Entwicklungsverläufe und -aufgaben, über die wir uns bei der Entwicklungspsychologie kundig machen können.

Christa Meves beispielsweise macht uns verständlich, wie die kindliche Entwicklung in den ersten Lebensjahren verläuft und welche Aufgaben sich daraus für den Erzieher ergeben, wie er beispielsweise dem Wunsch des Kindes nach Selbstständigkeit in der Eröffnung von Freiräumen entsprechen kann und zugleich seiner Schutzbedürftigkeit und Unwissenheit mit klaren Grenzen. Das heißt z.B. Auseinandersetzung mit dem Trotz des Kindes und damit auch der Frage nach der Bildung des rechten Gehorsams, grundlegend für die Gewissensbildung; also etwas im Vertrauen auf einen anderen auch ohne eigene Einsicht zu tun bereit werden; aber auch Einübung in Entscheidungsfähigkeit zwischen Anpassung und Verteidigungsbereitschaft und Entwicklung der Fähigkeit und Bereitschaft, sich beraten und belehren zu lassen. Oder: Was heißt in diesem Alter Erziehung zur Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit? Wer hier entwicklungspsychologische Erkenntnisse berücksichtigt, wird vor Irritation bewahrt, wenn das vierjährige Kind scheinbar lügt: Das war ich nicht. Das war der Teddy ... Und er gewinnt auch Orientierung, wie er behutsam den Realitätssinn des Kindes heranzubilden kann. – Oder: Wie kann eine altersgemäße Geschlechtererziehung gestaltet sein – in der frühen Kindheit, im Grundschulalter, in Pubertät und Adoleszenz?

Solche Erkenntnisse wird ein verantwortungsbewusster Erzieher nicht ignorieren und sie umsetzen für das jeweilige Kind – hellhörig und hellichtig für seine Individualität, damit es schrittweise lernen kann, klug, also wirklichkeitsgemäß zu handeln.

Nehmen wir das 2. *Beispiel* vom Beginn dieses Vortrags: Der Fünfjährige haut im Zorn seine dreijährige Schwester mit der Schüppe. Die Mutter sieht es und hindert ihn sofort daran – ohne Verhandlungen. Oder die kleine Schwester kommt weinend und

beklagt sich über ihren Bruder. Die Mutter tröstet sie und sagt beiden Kindern ganz klar: Es ist nicht recht, anderen absichtlich weh zu tun. Nun muss aber eine Klärung mit beiden Kindern folgen: Wie ist es dazu gekommen? Nein, die kleine Schwester darf die Sandburg des Bruders nicht zerstören. Aber trotzdem darf der Bruder sie nicht mit der Schüppe hauen. Dabei kann er sie schwer verletzen. Was hätte der Bruder denn tun können? Mit der Schwester schimpfen; zeigen, dass er sich ärgert und (vorläufig) nicht mehr mit ihr spielen will? – Und jetzt: vielleicht gemeinsam eine neue Sandburg bauen?

Hier sollen beide Kinder im Appell an ihre Einsichtsfähigkeit lernen, was gerechtes und maßvolles Verhalten bedeutet. Ob man das Schwesterchen mit der Schüppe hauen darf, ist kein Verhandlungsgegenstand. Hier gelten klare moralische Grenzen. Zugleich zeigt die Mutter Verständnis und zeigt die Möglichkeit eines versöhnenden Neuanfangs auf. Oder wären hier Sanktionen notwendig gewesen. Hätten sie eher eine Verhärtung bewirken können? Das will klug bedacht sein.

Für das Grundschulalter zeigt Meves auf, wie die Gemeinschaftsfähigkeit des Kindes weiterentwickelt werden kann, welche Rolle in der Gewissensbildung die behutsame Hilfe zur Differenzierung der alterstypischen Schwarz-Weiß-Moral spielt, wie das Bewusstsein für Eigenverantwortung wachsen kann. In diesem Zusammenhang möchte ich auf das 3. *Beispiel* eingehen: Der Achtjährige will seine Hausaufgaben nicht machen. Doch, das muss er auf jeden Fall, sagt seine Mutter mit Bestimmtheit. Er ist ein Schulkind, also muss er seine Schulaufgaben erledigen. Aber warum will er denn nicht? Er will spielen. Ja, das kann seine Mutter verstehen, und das darf er natürlich auch. Aber die Aufgaben müssen gemacht werden. – Sie verabreden, dass er bis vier Uhr draußen spielen darf, dann aber ... Und schau immer wieder auf deine Uhr! – Es kann sein, dass das heute klappt. Morgen geht es wieder los. Jetzt wird über Konsequenzen gesprochen: Wenn du heute nicht pünktlich die Aufgaben machst, müssen sie morgen vor dem Spielen erledigt werden.

Das Schulkind wird klar auf seine Aufgaben hin festgelegt und zugleich ein Freiraum für Eigenverantwortung eröffnet. Aber über die Verbindlichkeit der Pflicht wird kein Zweifel gelassen in der Absprache von Konsequenzen, die dann natürlich ggf. auch gezogen werden müssen. – Es kann aber auch sein, dass sich das Kind vor den Aufgaben fürchtet, weil es sich etwas nicht zutraut. Das wäre eine ganz andere pädagogische Situation mit anderen notwendigen erzieherischen Reaktionen.

Als eine der wichtigsten Entwicklungsaufgaben im Jugendalter kennzeichnet Meves den Ablösungsprozess von den bisherigen Autoritäten, die dennoch positive Autorität bleiben müssen. Vom Erzieher erfordert das sowohl Festigkeit als auch Toleranz, Bereitschaft zur Auseinandersetzung und zum Widerstand, Eröffnung größerer Freiräume ohne Aufgabe klarer Grenzen. Besonders wichtig ist, dass der junge Mensch lernen muss, sich Gruppendruck zu widersetzen, seine Einsicht in das Richtige und Wahre über den Wunsch nach Konsens zu stellen, also allmählich selbst Autorität zu werden und dabei Nachteile in Kauf zu nehmen. Da kann es um Modeartikel gehen, die man unbedingt braucht; um Filme, die man angeblich gesehen haben muss; um verbotene Seiten im Internet; um den Verzicht auf die „Pille“ und vorehelichen Geschlechtsverkehr ... Der junge Mensch, der ein gebildetes Gewissen entwickeln konnte, wird die Kraft zu klugem Widerstand gewinnen, ohne sich anmaßend im prinzipiellen Nonkonformismus über „die Mehrheit“ zu stellen. Aber ganz sicher braucht er dabei die Unterstützung durch Eltern, Lehrer, Seelsorger und durch all jene, denen er als Beratern Vertrauen entgegenbringt.

Ziel ist – um es noch einmal zu betonen – nicht das „autonome Gewissen“ nach dem Prinzip der Beliebigkeit und auch nicht eine selbstherrliche Mündigkeit, sondern das informierte, das gebildete Gewissen, also die Realisierung der Tugend der Klugheit. Der junge Mensch sollte einige Maßstäbe für die Echtheit des Gewissensspruches kennen (Ratzinger, 147), vor allem auch durch die Erfahrung mit Erziehern: Das wirkliche Gewissens-

wort fällt nicht zusammen mit den eigenen Wünschen und dem eigenen Geschmack. Das kann der junge Mensch erfahren, wenn ihm seine Erzieher Grenzen setzen und seinen Widerstand aushalten. Und das wirkliche Gewissenswort fällt nicht zusammen mit dem Konsens der Gruppe, mit den Ansprüchen sozialer und politischer Macht. Das wird erfahrbar, wenn sich Erzieher selbst nicht dem Druck der Mehrheit fügen und dafür auch Ausgrenzung in Kauf nehmen.

Ich möchte noch darauf hinweisen, wie wertvoll im Hinblick auf die Gewissensbildung in der Entwicklung die Kinder- und Jugendliteratur sein kann, die an anschaulichen Personen und Situationen Konflikte aufzeigt, in die wir geraten können, wenn es um gutes Handeln geht; die vor allem auch den Umgang mit Schuld zum Thema hat. Dafür ein Beispiel: Robert Cormier erzählt in „Nur eine Kleinigkeit“ (Zürich 1995 / 1999 TaBu) die Geschichte eines elfjährigen Jungen, der unschuldig schuldig wird, sich dem Lohn der bösen Tat verweigert und es schließlich fertigbringt, nicht nur für sich, sondern auch für den Verführer zu beten: Vergib ihm – und vergib auch mir. Die ganze Geschichte steht unter der Vaterunserbitte „Erlöse uns von dem Bösen.“ – Gehört ein solches Buch nicht ausdrücklich in die religiöse Erziehung? Nein. Es gehört zum Humanum, allen Kindern und Jugendlichen auch die religiöse Dimension zu erschließen, wenn wir sie wirklich zu persönlicher Freiheit und Eigenverantwortung erziehen wollen. Dazu müssen sie auch die Möglichkeit haben, Gott kennenzulernen, und die Freiheit, ihn zu lieben.

3.4 Konsequenzen für eine Erziehung zur übernatürlichen Klugheit: Hilfen auf dem Weg zur Heiligkeit

Hier tut sich ein Feld von Missverständnissen auf, wenn wir nicht klar sehen, was das II. Vatikanum über die universelle Berufung zur Heiligkeit lehrt, d.h. zur Vollkommenheit in der Liebe. „Die Berufung zur Heiligkeit ist das vollkommenste Zeugnis

der Würde, die dem Jünger Christi verliehen wurde“ (Christifideles Laici, Nr.16). „Das Leben nach dem Geist, dessen Frucht die Heiligung ist ..., fordert von jedem Getauften Nachfolge und Nachahmung Christi und befähigt ihn dazu“ (a.a.O.). Entscheidend ist die Einheit des Lebens, die Heiligung im alltäglichen beruflichen und gesellschaftlichen Leben (a.a.O., Nr.17). Bei einem solchen Verständnis von Heiligkeit und Heiligung wird deutlich: Die Erziehung zu persönlicher Freiheit und Eigenverantwortung als Erziehung zur natürlichen Klugheit hat ein Erziehungsziel im Auge; Heiligkeit aber ist ein *Lebensziel*, das im ewigen Leben durch Gottes Gnade seine Vollendung findet (Born 2002, 198).

Vorbild aller Erziehung ist – so sagt es der Papst im Brief an die Familien (Nr.16) – die göttliche Erziehung, über die uns Christus belehrt hat, indem er uns in seiner Menschwerdung die wahre und vollständige Dimension unseres Menschseins enthüllt hat: unsere Gotteskindschaft. „Durch Christus wird alle Erziehung ... in die heilschaffende Dimension der göttlichen Pädagogik hineingestellt“ (a.a.O.).

Was also bedeutet es, dem jungen Menschen helfen zu wollen, heilig zu werden? – Es heißt mitwirken mit der Gnade, die das Kind in der Taufe empfangen hat, mit der es in der Firmung gestärkt wird, die genährt wird durch die Eucharistie. Es heißt (im Selbstverständnis als Mitarbeiter Gottes): den jungen Menschen stufenweise in die Erkenntnis der Heilsmysterien einführen, damit er sich der Gabe des Glaubens immer mehr bewusst werde (Erklärung über die christliche Erziehung, Nr. 2); dass die Kinder schon in den frühesten Jahren angeleitet werden, gemäß dem in der Taufe empfangenen Glauben Gott zu erkennen und zu verehren und den Nächsten zu lieben (a.a.O., Nr.3).

Das bedeutet: religiöse Erziehung. Sie beginnt beim kleinen Kind, wenn es in der Familie beten lernt, indem es dem Beispiel seiner Eltern folgt: beim Morgen- und Abendgebet, beim Tischgebet. Hier lernt es christliche Symbole kennen, die christlichen Feste feiern, hier wird es eingeführt in die Bibel und das Leben

der Heiligen. Wenn der Glaube in der Familie (als „Hauskirche“) selbstverständlich gelebt wird, lernt das Kind verstehen, dass Gott nicht ein Fremder ist, den man am Sonntag in der Kirche aufsucht, sondern es findet ihn auch in der Familie.

Der wesentliche Kern einer Erziehung zum Glauben und damit auch zum sittlichen Handeln – so Meves (208) – liegt in der frühen Kindheit, wenn das Kind z.B. das Wesen der Gotteskindschaft durch das Gleichnis erlebter Elternliebe erfährt. Biblische Geschichten, gemeinsames Beten, die Teilnahme an der hl. Messe und an Gottesdiensten können das verständnisvolle Vertrautwerden mit den überlieferten Glaubensaussagen stützen. Auch hier also zuerst das Vorbild und das selbstverständliche Hineinwachsen in den christlichen Glauben und die christliche Sitte. Dann aber auch Katechese. Was die Gewissensbildung angeht, so sollte sie ohne Moralisieren auskommen (Das führt nur zu Überdruß und Widerstand.) und die Einheit von Glaubens- und Sittenwahrheit nicht auseinanderreißen. Die übernatürliche Klugheit, die in Gottes- und Nächstenliebe vollendet wird, umfaßt ja beide Dimensionen.

Ein hervorragendes Hilfsmittel für Eltern und Katecheten ist in dieser Hinsicht die von der Erzdiözese Salzburg herausgegebene Reihe zur Glaubenserziehung mit dem bezeichnenden Titel „Glaube und Leben“. Sie umfaßt acht Jahrgangsbände für die Altersstufen von 6 bis 14 Jahren.

Ich möchte noch auf zwei Aspekte eingehen:

1. auf die religiöse Kinder- und Jugendliteratur mit guten biblischen Erzählungen und Bibelausgaben für junge Menschen unterschiedlichen Alters, mit Ausgaben von Heiligenbiographien und -legenden und mit einem großen Angebot an Kinder- und Jugendbüchern mit einer religiösen Dimension;
2. möchte ich auf die Notwendigkeit verweisen, das Gewissen der Kinder immer mehr für gut und böse zu sensibilisieren und ihnen damit zu helfen, ein wirklichkeitsgemäßes Sündenbewusstsein zu entwickeln. Sie machen ja doch die

Erfahrung von „Gewissensbissen“, von Versagen und Schuld. Lernen sie damit in rechter Weise umzugehen, z.B. in einfacher Form ihr Gewissen zu erforschen, Gott und die Menschen um Vergebung zu bitten und sie im Sakrament der Versöhnung anzunehmen? (KKK, Nr.1785). Hier bedarf es besonders großen Respekts vor der Freiheit des Kindes, großer Einfühlungsfähigkeit und Zurücknahme der Erzieher. Denn hier sind besonders gravierende Fehlformen möglich. – Dazu noch eine Aussage aus *Veritatis splendor* (Nr. 82): Die sittliche Qualität menschlichen Handelns hängt von der Treue zu den Geboten ab, die Ausdruck von Gehorsam und Liebe ist. – Folglich verbieten sich Druck und Zwang von selbst.

Abschließend will ich noch auf das 4. *Beispiel* eingehen: Die Vierzehnjährige kündigt beim Frühstück den Kirchbesuch am Sonntag auf; der zwölfjährige Bruder schließt sich an. – Für beide Eltern kommt diese Situation nicht aus heiterem Himmel. Es hat schon lange Gemurre gegeben, gelangweiltes Verhalten während der hl. Messe. Mahnende Blicke und Worte waren immer häufiger notwendig, auch Gespräche. Aber jetzt ist die Lage ernst. Darum ist ein ausführliches Gespräch notwendig: Warum wollt ihr nicht mehr? Warum seid ihr denn bisher in die hl. Messe gegangen? Wirklich nur, weil eure Eltern das für selbstverständlich hielten? – Was meint ihr denn wohl, warum wir jeden Sonntag in die Kirche gehen? Nur, weil das eben so ist? Weil man das tut, wenn man katholisch ist? Nun, viele Katholiken tun es nicht, uns aber ist das wichtig, weil wir Gott lieben und ihm diese Liebe zeigen wollen. Wir wollen ihn loben, ihm danken, ihn um seine Hilfe bitten, ihn in der Eucharistie in uns aufnehmen – und weil wir zusammen mit der Gemeinde und als Gemeinde Gott dienen wollen ... – Frage der Tochter: Habt ihr das denn auch gemacht, als ihr so alt wart wie wir? – Jetzt ist eine ehrliche Antwort verlangt. – Zum Schluss: Es ist gut und recht, wenn ihr auch weiterhin am Sonntag in die hl. Messe geht. Die Kirche schreibt das in einem Gebot vor, weil sie möchte, dass wir wissen, was gut ist – vor Gott und für uns. Aber nie-

mand zwingt uns. Wir müssen das schon freiwillig tun und auch dann, wenn wir keine Lust haben oder meinen, es gäb etwas Wichtigeres. – Wenn ihr wollt, können wir uns noch einmal gemeinsam klar machen, wie die hl. Messe aufgebaut ist und warum ... – Vielleicht berated ihr euch einmal mit ...

In den religiösen Krisen des Jugendalters wird das Ineinander von Verständnis, Zeugnis und klarer Orientierung immer wichtiger, die Auseinandersetzung im Gespräch, das Standhalten der Erzieher selbst im Guten. Die Freiräume für Entscheidungen müssen weiter werden, aber auch die Grenzen bewusst gesetzt werden, die eine kluge Überlegung und Entscheidung zu beachten hat.

Erzieher sind Mitarbeiter Gottes, Diener. Letztlich hängt alles am Gebet: um wahre Erkenntnis für uns selbst und für die jungen Menschen; noch wichtiger aber – so Guardini (131) – das Gebet um die Gnade des Vollbringens, also um die Gnade des klugen Handelns aus Liebe zu Gott und den Menschen und zum eigenen Heil – für Erzieher wie für die Kinder und Jugendlichen.

Literatur

- Born, Monika: Licht und Salz sein - Christliche Lehrerinnen und Lehrer in einer säkularisierten Schule. In: *Katholische Bildung*, H.10/1999, 385-401.
- Born, Monika: Religiöse Kinder- und Jugendliteratur. In: Lange, Günter (Hrsg.): *Taschenbuch der Kinder- und Jugendliteratur*. Bd.1, Baltmannsweiler 2000, 399-414.
- Born, Monika: Die Pädagogik des seligen Josemaria Escrivá. In: Ortiz, Cesar (Hrsg.): *Josemaria Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Köln 2002, 197-208.
- Born, Monika: Konstruktivismus in der Pädagogik und „im Trend“ der Zeit. In: *Katholische Bildung*, H.2/2003, 241-254.
- Brezinka, Wolfgang: *Glaube, Moral und Erziehung*. München 1992.
- Brezinka, Wolfgang: *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, München 1993.
- Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien. 1994. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 112.
- Christifideles Laici. *Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt*. 1988. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87.

- Erklärung über die christliche Erziehung. In: Rahner, Karl/Herbert Vorgrimler (Hrsg.): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Freiburg 1991 (1966), 335-348.
- Gaschke, Susanne: Die Erziehungskatastrophe. Kinder brauchen starke Eltern, München (3) 2001.
- Glaube und Leben. 8-teilige Reihe zur Glaubensvermittlung für Eltern, Katecheten, Kinder und Jugendliche von 6-14 Jahren (jeweils Textbuch, Arbeitsbuch und Handbuch), Erzdiözese Salzburg (Hrsg.); bisher erschienen: Bde 1-4.
- Guardini, Romano: Vorschule des Betens, Mainz/Paderborn (2)1990 (1964).
- Huber, Herbert: Was ist Werterziehung? In: Huber, Herbert (Hrsg.): Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht, Asendorf 1993, 77-104.
- Hunold, Gerfried W.: Schuld. Vom Scheitern und Neuanfang alltäglichen Lebens. In: Hunold, Gerfried W. u.a. (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch, Tübingen 2000, 278-292.
- Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), München 2003.
- König, Eckard: Werte und Normen in der Erziehung. In: Roth, Leo (Hrsg.): Pädagogik. Handbuch für Studium und Praxis, München (2)2001, 255-265.
- Laubach, Thomas: Entscheidungen. Die Anwendungsfälle sittlichen Urteilens und Handelns. In: Hunold, Gerfried W. u.a. (Hrsg.): Theologische Ethik, Tübingen 2000, 264-277.
- Maurer, Alfons V./Thomas Laubach: Gewissen. Zur Lebensform sittlicher Entscheidungsfähigkeit. In: Hunold, Gerfried W. u.a. (Hrsg.): Theologische Ethik, Tübingen 2000, 244-263.
- Meves, Christa: Erziehen lernen. Was Eltern und Erzieher wissen sollten, Gräfelfing 1996.
- Mokrosch, Reinhold: Gewissen und Adoleszenz. Christliche Gewissensbildung im Jugendalter, Weinheim 1996.
- Mokrosch, Reinhold: Spirituelle oder kognitive Gewissensbildung? Krishna oder Kant? In: Lähnemann, Johannes (Hrsg.): Spiritualität und ethische Erziehung, Hamburg 2001, 279-290.
- Pieper, Josef: Traktat über die Klugheit. 1938. In: Pieper, Josef: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre. Hrsg. v. Berthold Wald. Bd.4 der Werke, Hamburg 1996, 1-42.
- Ratzinger, Josef Kardinal: Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. In: Rehder, Stefan/Matthias Wolff (Hrsg.): Der Wahrheit verpflichtet, Würzburg 1998, 135-158.
- Rogge, Jan-Uwe: Kinder brauchen Grenzen, Reinbek 1993.
- Rohr, Michael: Freiheit lassen – Grenzen setzen, Freiburg 1998.
- Scheffczyk, Leo Kardinal: Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit, Buttenwiesen 2003.
- Schmitt, Rudolf: Moralische Entwicklung und Erziehung. In: Roth, Leo (Hrsg.): Pädagogik, München (2) 2001, 200-211.

- Spaemann, Robert: Moralische Grundbegriffe, München (4)1991 (1982).
- Spaemann, Robert: Zum Sinn des Ethikunterrichts. In: Huber, Herbert (Hrsg.): Sittliche Bildung, Asendorf 1993, 349-362.
- Wißkirchen, Hubert: Die wiederentdeckte Erziehung. Kinder suchen Autorität und Orientierung, München 1996.
- Wunsch, Albert: Die Verwöhnungsfalle. Für eine Erziehung zu mehr Eigenverantwortlichkeit, München 2000.
- Veritatis splendor. Enzyklika von Papst Johannes Paul II. an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, 1993, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111.

Gewissen, Wahrheit und die Würde des Menschen

Zur Gewissenslehre Johannes Paul II.

Dominik Schwaderlapp

Der Sommer 1968 war in vieler Hinsicht ein heißer Sommer. Ich selbst kann mich nicht daran erinnern, da ich damals erst ein Jahr alt war. Doch bestätigen mir alle Erzählungen, dass es so war. Man könnte auch sagen, es war ein traumatischer Sommer, weniger wegen der Temperaturen, sondern vielmehr wegen der Ereignisse. Manche von Ihnen werden sich daran erinnern: Papst Paul VI. veröffentlichte die Enzyklika „*Humanae vitae*“ – „Über die rechte Weitergabe des menschlichen Lebens“. Als „Pillenenzyklika“ machte sie die Runde. Die Entrüstung war allenthalben groß, namentlich in der westlichen Welt. Statt – wie viele erwarteten – die Verwendung empfängnisverhütender Mittel zu genehmigen, verbot Paul VI. diese. Nicht wenige traf dies wie ein Schock, denn zuvor wurde den Gläubigen vielerorts von Referenten der Ordinariate suggeriert: Jede Form der Empfängnisregelung ist erlaubt, und der Papst werde dies bald auch bestätigen – so geschehen im Bistum Limburg, wie mir Zeitzeugen berichteten.

Im August 1968 trafen sich die deutschen Bischöfe in Königstein, um „über die seelsorgliche Lage nach Erscheinen der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘“¹ zu beraten. Die erhitzten Gemüter sollten beruhigt werden. Man wollte zwar dem Papst nicht offen widersprechen, aber dennoch den aufgebrachtsten Gläubigen entgegenkommen. Und so kam es in der dort verfassten sog. Königsteiner Erklärung z.B. zu folgender Formulierung: „*Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer an sich 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 verantworten kann.“²

Es soll in diesem Vortrag nicht um die Problematik von Humanae vitae gehen, auch nicht um das Verhältnis von unfehlbarem und ordentlichem Lehramt. Vielmehr geht es mir hier um die Deutung des Gewissens. Diese erfährt nämlich in diesem Dokument der deutschen Bischöfe erstmals eine entscheidende – und ich wage auch zu sagen verhängnisvolle – Verschiebung. War es bis dato innerkirchlich unumstritten, dass das Gewissen – um recht urteilen zu können – gebildet sein muss und ebenso, dass das kirchliche Lehramt – auf der Grundlage von Hl. Schrift und Tradition – die authentische und den Katholiken verpflichtende Quelle der Gewissenbildung darstellt, so kommt es jetzt zu einem Gegenüber von Gewissen und Lehramt, ja es wird sogar „grundsätzlich“ ein Gegensatz für möglich gehalten. Es wird auch gesagt, dass die lehramtlichen Äußerungen „positiv zu würdigen“³ sind, aber verpflichtend sind sie offenbar nicht. Diese Bedeutungsverschiebung halte ich deshalb für verhängnisvoll, weil fortan de facto kirchliche Weisungen weithin nicht mehr als verpflichtend angesehen, sondern sozusagen als Material betrachtet werden, das positiv zu würdigen ist, was immer das konkret heißen mag.

Dieser hier sichtbare Trend wurde forciert durch die im deutschen Sprachgebrauch fast zum Allgemeingut gewordenen Theologie der „autonomen Moral“, die dem Gewissen „schöpferische“ Kompetenz zuordnet⁴, damit es wirklich frei sein kann. Damit ist das Gewissen von Gesetz und Lehramt vollends abgekoppelt. Es wird zur nicht mehr hinterfragbaren letzten Instanz. Subjektivismus, der Zerfall einer verbindlichen Moral und eine faktische Demontage des kirchlichen Lehramtes sind die logische Konsequenz.

Papst Johannes Paul II. hat sich in seiner Enzyklika „Veritatis splendor“ mit diesen Strömungen auseinandergesetzt und ihnen eine endgültige Absage erteilt: „*In diesem Sinne führen die oben*

erwähnten kulturellen Strömungen, die Freiheit und Gesetz einander entgegensetzen und voneinander trennen und die Freiheit in götzendienlicher Weise verherrlichen, zu einer Auffassung vom sittlichen Gewissen als ‚schöpferische‘ Instanz, eine Auffassung, die sich von der überlieferten Position der Kirche und ihres Lehramtes entfernt.“⁴⁵ Freiheit und Gesetz, Lehramt und Gewissen sind keine Gegensatzpaare, sondern die Begriffe gehören zusammen: Ohne Gesetz gibt es keine Freiheit, sondern Willkür, und ohne Lehramt bleibt das Gewissen blind und wird dadurch ebenso zu einer Instanz der Willkür. „Es gibt wohl niemanden, der nicht begreifen wird, dass mit diesen Ansätzen nichts weniger als die Identität des sittlichen Gewissens selbst gegenüber der Freiheit des Menschen und dem Gesetz Gottes in Frage gestellt wird. Erst die vorausgehende Klärung der auf die Wahrheit gegründeten Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz macht eine Beurteilung dieser ‚schöpferischen‘ Interpretation des Gewissens möglich.“⁴⁶

Papst Johannes Paul II. verkündet hier keine neue Lehre, sondern ruft die vom kirchlichen Lehramt immer konstant verkündete Gewissenlehre, den Zusammenhang von Wahrheit und Gewissen in Erinnerung. Doch er tut dies nicht nur als äußere Pflichterfüllung in seinem Dienst als Petrus. Zeit seines priesterlichen und bischöflichen Wirkens hat er sich mit der menschlichen Person aus philosophischer und theologischer Sicht beschäftigt. Er weiß daher, dass mit der Frage nach dem Gewissen nicht mehr und nicht weniger als die Würde des Menschen auf dem Spiel steht.

Ich möchte im Folgenden den Zusammenhang von Wahrheit, Gewissen und Würde des Menschen erläutern, wie ihn Karol Wojtyła als Professor für philosophische Ethik und Bischof analysiert und dargelegt hat. Dabei geht es nicht um die Privatmeinung eines Theologen, vielmehr bringt das Denken, Lehren und Verkünden Karol Wojtyłas / Johannes Pauls II. die unveränderlich wahre und immer gültige Lehre der Kirche, den „Veritatis splendor“, den Glanz der Wahrheit, neu zum Leuchten.

1. Die Person wird durch ihr Handeln gut oder böse

Karol Wojtyła setzt in seinen Untersuchungen bei der menschlichen Erfahrung an. Und hier entdeckt er zwei völlig unterschiedliche Bewegungen im Menschen. Er nennt sie Dynamismen: Da ist zum einen das „pati“, die Erfahrung: etwas geschieht in mir, und zum anderen das „agere“, die Erfahrung: ich tue etwas. Während ersterer Dynamismus nicht meinem freien Willen unterliegt – wie beispielsweise die Atmung oder die Verdauung – so tritt bei letzterem der freie Wille in Aktion. Daher handelt es sich um die eigentlichen Hoheitsakte des Menschen. Hier kommt seine Freiheit ins Spiel, zu handeln oder nicht, dies zu tun oder das. Hier werden Vernunft und Wille aktiviert. Und deshalb ist auch nur das „agere“, nur das „Handeln“ im strikten Sinn für die Moralität des Menschen relevant. Durch sein Handeln, durch seine frei gewollte und bewusste Tat wird ein Mensch gut oder böse.

Diese Handlung, die in dem Satz zum Ausdruck kommt: Ich tue etwas, hat nun zwei Dimensionen: Zunächst richtet sich die Tat auf mein eigenes Ich. *Ich* handle, ich bestimme *mich*. Wir können dies die innerpersonal-vertikale Dimension der Tat nennen. Sodann hat die Tat auch einen Gegenstand: Ich tue *etwas*. Ich tue *dies* und lasse *jenes*. Wir können dies die intentional-horizontale Dimension der Tat nennen. Beide Dimensionen sind untrennbar in der einen Tat verbunden. Karol Wojtyła betrachtet vorwiegend diese innerpersonale Dimension, da es ihm v. a. um die „vertikale Transzendenz“ des Menschen, die Art der Transzendenz geht, durch die die Person sich übersteigt und sich selbst zum Gegenstand wird.

In dieser Hinsicht hat die Tat große Bedeutung für die Verwirklichung der Person, denn „*der Mensch gestaltet durch das Handeln vor allem sich selbst*“⁷. In der Tat *verwirklicht sich die Person*⁸. Pointiert formuliert Wojtyła: „*Indem sein Ich nämlich etwas – dies oder jenes – tut, wird der Mensch zugleich jemand.*“⁹ In der Tat ist das eigene Menschsein nicht nur in der Ordnung

des Seins gegeben, sondern auch in der Ordnung des Erlebens. Schon die Terminologie, nach der eine Tat „vollzogen“ oder „vollbracht“ wird, deutet nach Wojtyla darauf hin, dass die Person ein noch unvollständiges Seiendes ist, das nach Vollendung strebt.¹⁰ Der Weg zu dieser Erfüllung stellt die Tat dar. Die Tat ist also nichts dem Menschen Äußerliches, sie betrifft seinen innersten Kern. Hier zeigt sich die Dynamik der Person, die nicht nur ist – in der Ordnung des Seins –, sondern auch wird – im Sinne der Vervollkommnung und Erfüllung. Die Sehnsucht nach Erfüllung ist dem Sein der Person eingestiftet, jede Person strebt nach ihr.

Doch nicht jede Tat ist ein Akt der Selbst-Verwirklichung. Nur gute Taten verhelfen dem Menschen zur Selbstverwirklichung. „*Die tiefste Wirklichkeit der Sittlichkeit kann man deshalb als Sich-Vollbringen im Guten auffassen, das Sich-Vollbringen im Bösen ist hingegen sittlich ein Nicht-Vollbringen.*“¹¹ Das sittliche Sich-nicht-Vollbringen ist organisch mit dem metaphysischen Sich-nicht-Vollbringen verbunden. „*Der sittliche Wert reicht tief in die metaphysische Struktur des Suppositum humanum*“. Durch die sittlich gute Tat werde bzw. bin ich als Mensch gut, durch die sittlich böse Tat hingegen werde ich als Mensch schlecht.¹² Hier zeigt sich, dass die Person zugleich Gabe und Aufgabe ist.

Was hier Wojtyla erläutert, entspricht der Erfahrung des Menschen, die sich in sprachlichen Formulierungen ausdrückt. So sagt man z.B. nicht nur „Mutter Teresa hat gute Taten vollzogen“ o. ä. , sondern v. a. „Mutter Teresa war ein guter Mensch“. Karol Wojtyla sieht zwei Dimensionen der Konsequenz einer Tat: die *intransitive* und die *transitive*.¹³ Die transitive Folge betrifft den erstrebten Gegenstand, während die intransitive Folge die Person in ihrer innerlichen Struktur betrifft. Bezüglich letzterer stellt er fest, dass die Tat eine Folge mit sich bringt, „*die dauerhafter ist als die Tat selbst*“¹⁴, und die Person selbst sittlich qualifiziert.

Die Tat ist gut, wenn sie auf ein wahres Gut zielt. Und nur wenn sie auf ein wahres Gut zielt, vermag sie die Person selbst sittlich gut zu machen, sie zu vervollkommen. Die Bindung der Tat an die Wahrheit ist das entscheidende Moment, das über gut und böse einer Tat und darüber hinaus auch über gut und böse der Person selbst entscheidet. Machen wir es an einem einfachen Beispiel deutlich: Im Wohlstand zu leben ist durchaus ein legitimes Ziel, es ist ein Gut. Wenn ich aber, um dieses Gut zu erreichen, eine Bank ausraube, so ist das Ziel meiner Handlung kein wahres Gut mehr, denn es beruht dann auf einem Akt der Ungerechtigkeit: Um das Ziel zu erreichen, begehe ich eine böse Tat. Zu einem Gut gehört auch immer der rechte Weg, es zu erreichen, nur dann ist es ein wahres Gut. Wohlstand durch Raub kann deshalb niemals ein wahres Gut sein. Niemals heiligt der Zweck die Mittel.

Hier liegt übrigens auch der entscheidende Punkt in der Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung: Es steht völlig außer Frage, dass werdenden Müttern in Not durch Rat und Tat geholfen werden soll. Auch ist es selbstverständlich, dass die Kirche dazu alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel ausschöpfen muss. Aber auch das ist klar: Mittäter bei einer Abtreibung zu werden, indem ich durch den Beratungsschein den Weg zu einer straffreien Abtreibung eröffne, ist eben kein der Kirche zur Verfügung stehender Weg. Mit einem wahren Gut, das ich anstrebe, untrennbar verknüpft ist der Weg es zu erreichen. Gesetzliche Schwangerschaftskonfliktberatung ist nicht nur Beratung, sondern Beratung unter gleichzeitiger Mitwirkung strafreier Tötung unschuldiger Menschen, und das ist eben kein wahres Gut mehr!

2. Im Gewissen wird die Freiheit an die Wahrheit gebunden

Die Verbindung der Tat mit der Wahrheit des Guten entscheidet – wie wir gesehen haben – darüber, ob sich der Mensch tatsächlich in der Tat vollbringt, ob er sich vervollkommnet, ob er gut

wird.¹⁵ Die Bindung der Tat an die Wahrheit ist jedoch nicht von selbst gegeben, sie muss hergestellt werden. An dieser Stelle tritt nun das Gewissen in Erscheinung. „*Die eigentliche und umfassende Funktion des Gewissens beruht darauf, die Tat von der erkannten Wahrheit abhängig zu machen.*“¹⁶ Damit ist das Gewissen auch der Ort, der darüber „wacht“, ob die Person wirklich als Person in ihrer spezifischen Freiheit handelt oder ob sie sich von Trieben, Launen oder anderen scheinbaren oder wirklichen Zwängen vereinnahmen lässt. Um die Tat an die Wahrheit zu binden, vollzieht das Gewissen zwei aufeinanderfolgende Schritte¹⁷: Zunächst richtet es das Handeln nach der Wahrheit aus, sodann urteilt es darüber, welche Handlungsoption der Wahrheit entspricht.

Es geht also zunächst um die *ausrichtende Funktion des Gewissens*. „*Das Gewissen ist zunächst ein Suchen der Wahrheit und ein Erforschen, ehe es zur Gewissheit und zum Urteil wird.*“¹⁸

Das Gewissen ist daher keine autonome, gesetzgebende Instanz. Es ist verwiesen auf die unabhängig vom Subjekt bestehende objektive Wahrheit. Dass die Person die Wahrheit erfassen kann, gründet in ihrer Vernunftnatur. „*Durch die Fähigkeit, die Wahrheit zu erfassen und sie von der Un-Wahrheit, vom Irrtum, zu unterscheiden, stellt die Vernunft die Grundlage für die ganz eigene Übergeordnetheit des Menschen in Bezug auf die Wirklichkeit dar; in Bezug auf die Gegenstände der Erkenntnis*“¹⁹, betont Karol Wojtyła. Die hier durch die Vernunft gesuchte Wahrheit ist jedoch nicht theoretischer Natur, sie steht vielmehr in Verbindung mit der Tat, und damit mit einer „*Wahrheit im Wertbereich*“, die durch den Willen als Macht der Selbstbestimmung angestrebt wird.²⁰

Da, wie weiter oben dargelegt wurde, die moralische Qualität der Tat auch über die der Person entscheidet, geht es bei der Suche der Vernunft nach der Wahrheit „*nicht nur um die isolierten Werte der Gegenstände des Wollens, sondern es geht dabei (...) um den grundlegenden Wert der Person als Subjekt des Wil-*

*lens und damit als Täter des Handelns.*²¹ Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Würde der Person.

Aus dieser ausrichtenden Funktion des Gewissens resultiert *die urteilende Funktion des Gewissens*. Nachdem die Wahrheit eines Guten erkannt wurde, geht es um die Bindung der Tat an diese erkannte Wahrheit. Die Wahrheit gewinnt *normative Kraft*, sie wird zum bestimmenden Faktor für das menschliche Handeln. *„Durch die normative Dimension der Wahrheit des Guten kommt es im Innern der Person zu einem Übergang vom Sein zum Sollen. Das Sollen ist eine innerpersonale Determinierung zum Handeln in Richtung auf das erkannte Gute.*²² Diese *„normative Kraft der Wahrheit“* trägt den Charakter der *„Pflicht“*²³. Durch die Pflicht bzw. deren Befolgung ordnet sich die Vernunft der Wahrheit unter.²⁴ Es sei nochmals betont: Diese Wahrheit und die damit verbundenen Normen, verstanden als moralische oder rechtliche Grundsätze²⁵, schafft das Gewissen nicht selbst. Es ist nicht rechtsetzend, *„vielmehr findet es sie gleichsam fertig vor in der objektiven Ordnung der Sittlichkeit“*²⁶. Daher lassen sich auch das Gewissen und das kirchliche Lehramt als *„die Säule und das Fundament der Wahrheit“*²⁷ nicht gegeneinander ausspielen.

Das Pflichturteil ist das Bindeglied zwischen der Wahrheit und der Tat und damit Kern der Gewissenstätigkeit. *„So offenbart sich im praktischen Urteil des Gewissens, das der menschlichen Person die Verpflichtung zum Vollzug einer bestimmten Handlung auferlegt, das Band zwischen Freiheit und Wahrheit. Deshalb zeigt sich das Gewissen mit ‚Urteils‘-Akten, die die Wahrheit des Guten widerspiegeln, und nicht in willkürlichen ‚Entscheidungen‘“*²⁸, schreibt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *„Veritatis splendor“*. Die Befolgung der Pflicht garantiert die Selbst-Bestimmung der Person, da nur wahrhaftige Taten den Charakter authentischer, selbstbestimmter personaler Handlungen tragen. *„Wer sich nicht von der Wahrheit leiten lässt, der regiert sich nicht selbst, sondern wird von seiner eigenen Willkür hin und her geworfen“*²⁹, formuliert der Wojtyla-Schüler T.

Styczen. Damit ermöglicht die Bindung des Gewissens an die Wahrheit die wirkliche Freiheit der Person und verhindert Willkür, der sich das wirkmächtige Ich beugen müsste.

3. Die Pflicht ist das Bindeglied zwischen Wahrheit und Tat

Mit dem Wort Pflicht verbinden wir spontan im allgemeinen nicht sehr viel Positives. Sicher, wir akzeptieren sie als notwendig, aber doch eher als notwendiges Übel. Wenn wir beispielsweise an die Sonntagspflicht denken, so meinen manche, wenn der sonntägliche Messbesuch nur eine Pflicht wäre, solle man ihn bleiben lassen. Nicht selten argumentieren Eltern bezüglich des Messbesuches ihrer Kinder, man könne sie ja nicht „zwingen“. Eine kurzsichtige Interpretation, die noch dazu Züge von Selbstbetrug hat. Denn selbstverständlich „zwingen“ z.B. Eltern ihre Kinder, Medizin zu nehmen, wenn sie krank sind.

Nun, wie dem auch sei, Pflicht als Bindeglied zwischen Wahrheit und Tat gewinnt in der Konzeption Karol Wojtylas eine positive Bedeutung.³⁰ Diese lässt sich klarer in einem Vergleich mit der Bedeutung der Pflicht bei I. Kant und M. Scheler erkennen. I. Kant sieht die Pflicht „als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“³¹. Jedes materiale Moment der Motivation für die Pflicht wird hier ausgeschlossen, allein die „Achtung fürs Gesetz“ ist entscheidend. So besitzt die Handlung ihren moralischen Wert nicht aus der „Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung“, sondern nur aus dem „Prinzip des Wollens“³², welches von den Gegenständen unabhängig ist. Dieses Prinzip schlägt sich im bekannten kategorischen Imperativ Kants nieder: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“³³ Der Wert, die Güte des erstrebten Gegenstandes hat hier keine Bedeutung. Im Gegenteil, „solange der Wille dem Gesetz nur in Bezug auf das Materielle gehorcht ..., solange rafft er sich noch nicht zum eigentlichen Akt auf“³⁴, kommentiert K.

Wojtyla den Standpunkt Kants kritisch. Dies geschieht erst, wenn die Pflicht als Gehorsam gegenüber dem kategorischen Imperativ allein motivierend ist.³⁵

Auf diesen Formalismus, der alles Materiale der Werte außer Acht lässt, reagiert *M. Scheler* und fällt ins Gegenextrem, wenn er die Pflicht im Ganzen ablehnt. Für ihn beinhaltet die Pflicht immer ein Moment der „Nötigung“, die zum einen gegen die „Neigung“ und zum anderen gegen alles, „*was den Charakter des ‚In-mir-Aufstrebens‘*“³⁶ trägt, gerichtet ist. „*Wichtig ist, dass alles, was den Charakter des Befehles trägt: die Norm, der Imperativ, in vielen Fällen selbst ein Ratschlag, für Scheler eine Quelle dessen ist, was er als Negativismus im ethischen Leben bezeichnet.*“³⁷

Verschwundet bei Kant das materiale Element zugunsten des formalen, so wird bei Scheler umgekehrt das formale Element dem materialen geopfert. Wojtyla hingegen verbindet beide Elemente miteinander: Wert und Pflicht, materiales und formales Element. Die Pflicht unterstreicht den Wert und hebt ihn als unverzichtbar hervor. „*So unterstreicht z.B. das Gebot ‚Du sollst kein falsches Zeugnis geben‘ besonders kräftig, dass man die Wahrheit sagen soll und das Gebot ‚Du sollst nicht ehebrechen‘ unterstreicht noch kräftiger einen ganzen Wertkomplex, der mit Ehe, Person, Nachkommenschaft, Erziehung, usw. zusammenhängt.*“³⁸ Die Pflicht macht im Gewissen die Realität von gut und böse als moralische Werte deutlich³⁹. Ebenso hebt die Pflicht die Freiheit der Person hervor, welche Wahlfreiheit zwischen gut und böse besitzt. Macht sich die Person von der Wahrheit abhängig, dann handelt sie ihrer Würde entsprechend. Sie setzt dann die Freiheit ein, um ihre moralische Qualität zu steigern und damit sich selbst zu vervollkommen. Nur durch die Bindung an die Wahrheit vermag die Person ihre spezifische Freiheit zu wahren, da sie sich sonst der Willkür, der eigenen Lust und Laune, den Leidenschaften und Trieben ausliefert. Dieses Abhängig-Machen zur Erhaltung der eigenen Unabhängigkeit geschieht eben durch die Pflicht.

4. Die Verantwortung ist eine Konsequenz der Gewissens- entscheidung

Da dem Menschen die Freiheit zu eigen ist, d.h. da seine Taten nicht wie bei einem Tier durch Instinkt, sondern durch den freien Willen bestimmt sind, vermag er auch für die Wirkungen seiner Taten Verantwortung zu tragen. Die Verantwortung wurzelt in der Wirkmacht der Person. Denn nur für die Wirkungen seiner selbst kann der Mensch einstehen. Er kann nur Schuld oder Verdienst für etwas auf sich nehmen, dessen Ursachen unter seiner Macht stehen, die von seiner freien Entscheidung abhängig sind. Ich bin z.B. nicht dafür verantwortlich, dass ich atme oder mein Herz klopft. Und ebenso wenig bin ich für das verantwortlich, was jenseits meiner persönlichen Wirkmacht geschieht. Meine Verantwortung reicht nur so weit, wie meine Wirkmacht reicht.

Es ist wichtig, diesen Zusammenhang genau zu bedenken, weil ansonsten die Verantwortung des Menschen völlig überfordert wird, was letztlich zur Auflösung der Verantwortung und damit der Moral selbst führt. Ich möchte das anhand zweier entgegengesetzter Beispiele verdeutlichen:

a) In Dritte-Welt-Läden – bzw. Eine-Welt-Läden – wird Kaffee aus Südamerika angeboten, der aus Plantagen stammt, in denen die Kaffeebauern nicht ausgebeutet, sondern angemessen entlohnt werden. Es ist sicher gut und nützlich diese Initiative zu unterstützen. Sie wird jedoch falsch, wenn suggeriert wird – und oft genug geschieht dies – wenn ich „normalen“ Kaffee kaufe, würde auch ich die Kaffeebauern ausbeuten. Meine Wirkmacht ist begrenzt, und auf die Löhne der Kaffeebauern habe ich keine Wirkmacht, daher beute ich diese Bauern auch nicht aus. Wenn ich durch meinen Einkauf im Dritte- oder Eine-Welt-Laden die Bauern in Südamerika unterstütze, so ist das gut, aber es geht daraus keine Pflicht hervor. Ich kann die Bauern dort – wenn ich möchte – auch auf andere Art und Weise unterstützen.

Nur wo eine konkrete Pflicht vorliegt, trage ich auch moralische Verantwortung für die Folgen, wenn ich diese Pflicht unterlasse. „Nur dann zeigt sich der Mensch für ein x verantwortlich, wenn er die Pflicht hat, x zu vollbringen, oder auch – im umgekehrten Fall – wenn er die Pflicht hat, x nicht zu vollbringen bzw. zu tun“⁴⁰, sagt Karol Wojtyła. Ich bin nicht für alles Leid in der Welt verantwortlich – zu einer solchen Sicht neigen wir Deutschen manchmal –, verantwortlich im strengen Sinne bin ich nur für den Bereich, auf den sich meine konkrete Wirkmacht erstreckt.

b) Ein anderes Beispiel: Nehmen wir noch einmal die Schwangerschaftskonfliktberatung und hier den Beratungsschein. Dieser hat die Funktion, eine Abtreibung, das heißt die Tötung eines Kindes, zu legalisieren. Hätte er diese Funktion nicht, gäbe es ihn nicht. Wenn also eine werdende Mutter nach Beratung einen solchen Schein erhält und sie diesen dem Arzt vorlegt, der daraufhin eine Abtreibung in legaler Weise vornimmt, dann besteht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Ausstellung des Beratungsscheines und der Legalität der Abtreibung. Ob man es will oder nicht: Diejenige Institution, die den Schein ausstellt, ebnet den Weg für eine legalisierte Abtreibung und trägt daher dafür Mitverantwortung. Dagegen ist eingewandt worden, durch diesen Beratungsschein seien eben viele zu einer katholischen Beratungsstelle gekommen, die sonst nicht erreicht werden konnten und die man vor einer Abtreibung bewahrt habe. Darauf ist zu antworten: Wenn ich Hilfe anbiete, also mit offenen Armen auf Menschen in Not warte, diese aber meine Hilfe nicht annehmen, dann bin ich dafür nicht verantwortlich. Auch Menschen in Not kann ich nicht entmündigen, sie bleiben für ihr Tun verantwortlich.

M.E. herrscht in unserer Zeit – auch unter Christen – eine große Unklarheit und Verwirrung über Inhalt und Umfang der Verantwortung. Dadurch kommt es zu zwei entgegengesetzten Extremen: Der Umfang meiner Verantwortung wird hoffnungslos überdehnt, sodass ich am Ende für fast alles verantwortlich bin. Hier zeigt sich ein regelrechter Rigorismus. Da dieser aber ef-

fektiv nicht lebbar ist, kippt er ins laxistische Gegenextrem um: Wenn ich für alles verantwortlich bin, dann bin ich gleichzeitig für nichts verantwortlich, weil ich die Welt einfach nicht umkremplen kann.

Wenn also in diesem Sinne, das Feld, für das ich Verantwortung trage, abgesteckt ist, dann gilt es zu fragen, was diese Verantwortung konkret bedeutet. Hier sind zwei Aspekte zu beachten: zum einen *die Verantwortung für jemanden/etwas*, zum anderen *die Verantwortung vor jemandem*, d.h. vor dem, dem ich Rechenschaft schulde. Der erste Aspekt, die *Verantwortung für*, betrifft nicht nur den Gegenstand des Handelns und den darin enthaltenen Wert, z.B. den Wahrheitsgehalt einer Aussage, der mich verpflichtet, sondern auch die Person, das Subjekt der Handlung. „*Auf der Grundlage der Selbstbestimmung und Selbst-Abhängigkeit des personalen ‚Ichs‘ entsteht im Handeln ... eine prinzipielle und grundlegende Verantwortung für den Wert des eigenen ‚Ichs‘, das Täter ist.*“⁴¹ Ja, der Verantwortung für den Gegenstand des Handelns geht sogar die Verantwortung für das eigene Ich voraus. Wenn ich selbst aufgrund meiner bösen Taten schlecht werde, so kann ich die Ursache und damit die Verantwortung niemand anderem zuschreiben als mir selbst. Die Sittlichkeit ist zunächst ein innerpersonales Faktum bevor es außerhalb meiner selbst liegende Gegenstände betrifft. „*Man kann an diesem Punkt ... ganz klar sehen, dass die Sittlichkeit nicht auf heterogene – in Bezug auf die Person äußerliche – Dimensionen zurückzuführen ist.*“⁴²

Der zweite Aspekt meint *Verantwortung vor jemandem*, mein Handeln wird jemandes Urteil unterzogen. Zunächst und in erster Bedeutung ist mein Handeln vor dem eigenen Subjekt zu verantworten. Dies geschieht im Gewissen, genauer in der urteilenden Funktion des Gewissens. Hier stellt die „*Verantwortung vor ‚jemandem‘ (...) mein eigenes Ich in eine urteilende Position gegenüber meinem eigenen Ich*“⁴³. Dies wurzelt darin, dass die Person Subjekt und Objekt des eigenen Handelns zugleich ist. Die Taten, die ich (Subjekt) vollziehe, haben Auswirkungen auf

meine eigene Person (Objekt). Durch sie werde ich gut oder böse. Für diese Auswirkungen auf mein eigenes sittliches Gut- oder Schlechtsein muss ich vor mir Rechenschaft ablegen, muss sie vor mir verantworten. „*Der Mensch ist nämlich gleichzeitig der, der besitzt, und der, der von sich besessen wird, sich gehört, und er ist derjenige, der herrscht, und derjenige, über den dieser Herrschende herrscht. Er ist auch der, der verantwortet, und ebenso der, für den und vor dem er sich verantwortet.*“⁴⁴

Die Verantwortung ist so letzte Konsequenz aus der spezifisch personalen Struktur des Menschen, die nur ihm aufgrund seiner vernünftigen Natur (*natura rationalis*) zukommt. Ist durch irgendeinen Grund die Verantwortung gemindert oder nicht gegeben, so ist dies „*gleichbedeutend mit einer gewissen Verminderung der Personalität (im Sinne des Person-Seins selbst)*“⁴⁵. Allerdings kann der Person dadurch nicht jene Würde genommen werden, die ihr als *suppositum humanum* eignet.

Die Verantwortung der Person vor ihr selbst bedingt die Verantwortung vor anderen, die eine „*Zuordnung des Menschen als Person zur gesamten Personenwelt*“ in sich birgt. Diese Dimension der *Verantwortung vor* ist Grundlage z.B. für die „*richterliche Gewalt*“, als Bestandteil einer Gesellschaft von Personen, die jeder Staat darstellt.⁴⁶ Die mit einer bestimmten Pflicht (die mit dem Allgemeinwohl in Beziehung steht) bzw. deren Unterlassung zusammenhängende Tat muss sich dem Urteil der richterlichen Gewalt eines Staates unterziehen. In letzter Konsequenz bedeutet die Verantwortung in diesem Sinne Verantwortung vor Gott,⁴⁷ dem ich mich als Person verdanke, der mich mit solchen Eigenarten ausgestattet hat, die mir erlauben, mich durch meine Taten zu erfüllen. Er hat mir die Freiheit geschenkt, die dies ermöglicht, die mich aber auch fähig macht, mein Person-Sein zu verleugnen. Den Gebrauch dieser Freiheit habe ich vor Ihm zu verantworten. Im Licht des Glaubens wird in Jesus Christus sichtbar, wie Freiheit sich im Tiefsten erfüllt: „*Der gekreuzigte Christus offenbart den authentischen Sinn der Frei-*

*heit, er lebt ihn in der Fülle seiner totalen Selbsthingabe und beruft die Jünger, an dieser Freiheit teilzuhaben.*⁴⁸

5. Fazit

Halten wir noch einmal fest: die menschlichen Handlungen sind die eigentlichen Hoheitsakte des Menschen, hier kommen seine Geistnatur, seine Freiheit, sein Wille, sein Verstand zum Tragen. Diese spezifisch menschlichen Taten haben Auswirkung auf das Sein des Menschen. Sind diese Taten gut, werde ich zu einem guten Menschen, sind sie schlecht, werde ich zu einem schlechten Menschen. Meine moralische Qualifizierung hängt von der moralischen Qualifizierung meiner Taten ab. Hier entscheidet sich, ob der Mensch entsprechend seiner Würde oder buchstäblich unter seiner Würde lebt.

Meine Taten sind gut, wenn sie ein wahres Gut erstreben. Die Wahrheit eines Gutes ist entscheidend für die moralische Qualität der Handlung. Die Bindung der Tat an die Wahrheit geschieht im Gewissen. Zunächst sucht das Gewissen nach der Wahrheit. Diese Wahrheit besteht unabhängig von meiner Subjektivität. Das Gewissen kann daher nie schöpferisch sein, vielmehr ist es auf die unabhängig von ihm bestehende Wirklichkeit verwiesen. Auf der Basis dieser Wahrheit fällt das Gewissen dann das Urteil, ob eine bestimmte Handlung vollzogen werden muss, werden darf, werden kann oder nicht werden darf. Bei den Handlungen, die entweder vollzogen werden müssen oder nicht vollzogen werden dürfen, kommt die Pflicht ins Spiel. Die Pflicht unterstreicht den Wert einer wahren Handlung als zu tuende, bzw. einer schlechten als zu meidende.

Als Folge der Freiheit des Menschen bezüglich seiner Taten ist er für seine Taten verantwortlich, d.h. er muss für Folgen einstehen. Allerdings reicht diese Verantwortung nur so weit wie die Wirkmacht meines freien Willens, und moralische Verantwortung im strikten Sinne trage ich nur für die Taten, die auf einer Pflicht beruhen.

Die Würde des Menschen, seine Freiheit und die Wahrheit begegnen sich im Gewissen. Dort wird die Verbindung zwischen Freiheit, Wahrheit und Würde des Menschen geknüpft. Diese Verbindung macht Karol Wojtyla und der spätere Papst Johannes Paul II. durch seinen personalistischen Ansatz deutlich. Ich bin davon überzeugt, dass seine Lehren weit über sein Pontifikat hinaus bleibende Bedeutung haben. Sie sind ein Schatz, der weithin noch nicht gehoben ist.

So sehr sich Karol Wojtyla / Johannes Paul II. auch mit der Würde der menschlichen Person beschäftigt, so sehr verfällt er doch nicht einer Anthropozentrik. Die Wahrheit, um die es geht, ist im Letzten die Wahrheit des dreifaltigen Gottes. Die Würde des Menschen, um die es geht, ist die, die er als Abbild Gottes erhalten hat und die durch Jesus Christus erneuert und zu einer Königswürde erhoben wurde. Personalismus ohne Glauben ist wie eine Frage ohne Antwort. Anthropologie muss getragen werden von Theologie. Die Anthropozentrik muss in einer Christozentrik aufgehen, die allein erst wahre Humanität gewährleistet. So kehrt Papst Johannes Paul II. immer wieder zu der grundlegenden Wahrheit zurück, die das 2. Vatikanische Konzil in dem Satz zum Ausdruck gebracht hat: „*Christus ... macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.*“⁴⁹ Daher gilt es, sich erneut auf ihn zu besinnen, um wirklich in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, was Gewissen, Wahrheit und die Würde des Menschen bedeuten.

¹ Vgl. den Titel der sog. Königsteiner Erklärung: „Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚*Humanae vitae*‘“, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

² Königsteiner Erklärung 3.

³ Ebd.

⁴ Bedeutende Vertreter dieser Theologie – wie der Bonner Moraltheologe Franz Böckle – waren jahrelang maßgebliche Berater der Deutschen Bischofskonferenz.

- ⁵ Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor“ vom 06.08.1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 111, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) [im Folgenden: Veritatis splendor] 54.
- ⁶ Veritatis splendor 56.
- ⁷ K. Wojtyła, Person und Tat, Freiburg/Basel/Wien 1981 [im Folgenden: Person und Tat], 85.
- ⁸ „Und eben in dieser Verwirklichung der Struktur von Selbst-Besitz und Selbst-Verfügung konstituiert sich tatsächlich das konkrete menschliche Ich, das Person ist“ (K., Wojtyła, Subjekt und Gemeinschaft, in: ders. u.a., Der Streit um den Menschen. Personal Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979 [im Folgenden: Subjekt und Gemeinschaft], 29).
- ⁹ Person und Tat, 125; diese Aussage isoliert betrachtet könnte zu dem Missverständnis führen, dass die Personalität nur dann vorhanden ist, wenn der Mensch handelt. Wojtyła stellt jedoch an anderer Stelle eindeutig die Substantialität der Person als suppositum heraus. Damit ist eine solche Fehldeutung auszuschließen.
- ¹⁰ Subjekt und Gemeinschaft, 31.
- ¹¹ Person und Tat, 175.
- ¹² „Dieser – zunächst – sittliche Mangel wirkt sich aus auf die ontologische Ordnung, denn das Vollbringen der Person geschieht weniger durch die Tat als vielmehr durch die sittliche Güte dieser Tat“ (D.J. Hilla, Personalistische Grundlegung der Moral. Dargestellt auf der Grundlage des Personalismus K. Wojtylas, in: Aletheia 6 (1993/1994), 246-264, hier: 257).
- ¹³ Vgl. Person und Tat, 171-172.
- ¹⁴ Person und Tat, 172.
- ¹⁵ Hier sei nur angedeutet, dass mit dieser Position jeglicher Konsequentialismus unvereinbar ist. Nicht die möglichen oder vermuteten Folgen einer Tat können ihre sittliche Qualität bestimmen, sondern ihre Bindung an die Wahrheit. So verbietet die Wahrheit über die Würde des Menschen *in jedem Fall* die Tötung eines unschuldigen Menschen. Demgegenüber kennen die Konsequentialisten keine Handlungen, die in jedem Fall sündhaft sind. Nicht die Bindung an die Wahrheit des Guten ist für sie entscheidend, sondern die mehr oder weniger zu erwartenden guten Folgen. Zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit den konsequentialistischen Strömungen vgl. 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.
- ¹⁶ Person und Tat, 178.
- ¹⁷ Vgl. dazu auch E. Kaczynski, II „Momento della verità“ nella riflessione di Karol Wojtyła, in: Angelicum 56 (1979), 291-292.
- ¹⁸ Person und Tat, 183.

- ¹⁹ Person und Tat, 180; hier zeigt sich die *natura rationalis* als Grundlage der Person, die ihr erlaubt, Person zu sein (vgl. Person und Tat, 100).
- ²⁰ Vgl. Person und Tat, 183; hier kommt wieder das Axiom zur Geltung „*nihil volitum nisi praecognitum*“.
- ²¹ Person und Tat, 183 (Hervorhebung im Text).
- ²² Cirotzki-Christ, 45; vgl. Person und Tat, 185.
- ²³ Person und Tat, 185.
- ²⁴ „Und gerade diese Unterordnung der Vernunft unter die Wahrheit bedingt die Übergeordnetheit, das heißt die Transzendenz der Person“ (Person und Tat, 181).
- ²⁵ Vgl. Person und Tat, 185.
- ²⁶ Person und Tat, 188.
- ²⁷ 1 Tim 3,15.
- ²⁸ *Veritatis splendor* 61.
- ²⁹ T. Styczen, Die Liebe als Erfüllung des Lebenssinns. Von „*Redemptor hominis*“ zu „*Dives in misericordia*“, in: *Veritati Catholicae*, Festschrift für L. Scheffczyk zum 65. Geburtstag, hrsg. v. A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Aschaffenburg 1985, 378.
- ³⁰ In unserer gegenwärtigen Zeit hingegen bringt dieser Begriff häufig negative Assoziationen mit sich, besonders dann, wenn Lustmaximierung – bewusst oder unbewusst – zum Handlungsprinzip geworden ist.
- ³¹ I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: ders., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1* (I. Kant Werke in 10 Bänden 6, hrsg. v. W. Weischedel), Darmstadt 1975, 26.
- ³² Ebd.
- ³³ Ebd, 51.
- ³⁴ K. Wojtyla, Akt und Erlebnis, in: ders./Johannes Paul II., *Lubliner Vorlesungen*, hrsg. v. J. Stroynowski, Stuttgart 1981, 63.
- ³⁵ Kant, *Metaphysik*, 73-74.
- ³⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. v. Maria Scheler, Bern ⁵1966, 200.
- ³⁷ Akt und Erlebnis, 43.
- ³⁸ Person und Tat, 190.
- ³⁹ „The reality of good and evil as moral values manifests themselves in the conscience through obligation. (...) It [the obligation] is in a certain sense the determinant of values, an indicator of what kind of good or evil is meant“ (The Intentional Act and The Human Act that is, Act and Experience, in: *Analecta Husserliana* 5 (1976), 269-280, hier: 276).
- ⁴⁰ Person und Tat, 193; z.B. gehört die Entscheidung für die Alternativen, Erdbeer-Eis oder Vanille-Eis zu essen, nicht in den Bereich der Pflicht und damit auch nicht in den Bereich der Gewissensentscheidung. Die Verantwortung für die Folgen der Entscheidung entfällt hier ebenso.
- ⁴¹ Person und Tat, 195.
- ⁴² Person und Tat, 195.

- ⁴³ Person und Tat, 197.
- ⁴⁴ Person und Tat, 197-198.
- ⁴⁵ Person und Tat, 198.
- ⁴⁶ Vgl. Person und Tat, 196.
- ⁴⁷ Vgl. Person und Tat, 196.
- ⁴⁸ Veritatis splendor, 85.
- ⁴⁹ 2. Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, in: LThK² 14, 22.

Predigten

Das ins Herz geschriebene Gesetz (Röm 2,12-16)

*Predigt zur Eröffnung der Theologischen Sommerakademie am
3. September 2003
heilige Messe zu Ehren des Heiligen Geistes*

Leo Card. Scheffczyk

Röm 2,12-16

„¹²Alle, die sündigten, ohne das Gesetz zu haben, werden auch ohne das Gesetz zugrunde gehen, und alle, die unter dem Gesetz sündigten, werden durch das Gesetz gerichtet werden.¹³ Nicht die sind vor Gott gerecht, die das Gesetz hören, sondern er wird die für gerecht erklären, die das Gesetz tun.¹⁴ Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.¹⁵ Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist, ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – ¹⁶ an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird.“

In den Gebeten der Messe zum Heiligen Geist, mit der wir geziemend diese Sommerakademie beginnen, wird der Geist oft als die Kraft im Inneren, als die Macht der Seele und des Herzens bezeichnet. Das Herz ist aber auch der Ort, in dem nach dem hl. Paulus das Gewissen wohnt, denn, wie es in der Epistel heißt: „Die Forderung des Geistes“ ist dem Menschen „ins Herz geschrieben“. Solche Worte des Apostels können gut zur Einfüh-

rung in das Thema dieser geistlichen Tage dienen. Der Apostel will uns hier sicher keine theologisch vollständige und ausgefeilte Lehre über das Gewissen bieten, aber er vermag uns mit seiner apostolischen Autorität drei Grundsätze und Richtpunkte aufzuzeigen. Er verkündet uns die Wahrheit von der hohen Würde jedes menschlichen Gewissens, er enthüllt uns etwas von der geheimnishaften Tiefe des Gewissens, und er spricht uns von der Bindung des Menschen an den persönlichen Gott in seinem Gewissen.

1) Der Apostel bietet freilich in den Worten des Römerbriefes keine isolierte, allein auf das Gewissen begrenzte Lehre dar. Er denkt in einem viel umfassenderen Rahmen und Horizont über die Geschichte des in Christus gekommenen Heils und über die Gnade nach, auf die Juden und Heiden, d.h. alle Menschen, angewiesen sind, deren sie sich aber alle als unwürdig erweisen. Paulus spricht hier sehr ernst über das den Heiden drohende Unheil, das sie zu erwarten haben, wenn sie sündigen und das heißt: wenn sie ihrem Gewissen nicht folgen, und er verheißt den Juden in gleicher Schärfe, dass sie trotz des Besitzes des Gesetzes verurteilt werden, wenn sie das Gebotene nicht tun.

So unbeschönigt möchte man heute über das mögliche Unheil und das Verlorengehen der Menschen gar nicht sprechen. Aber das ist der weite Horizont, auf dem uns die Bedeutung des Gewissens erst in vollkommener Weise aufgeht. Indem der hl. Paulus nicht zuerst vom Gewissen spricht, sondern von dem Drama unseres Heils oder Unheils, zeigt er auf eindringliche Weise, welche herausragende Stellung dem Gewissen des Menschen zukommt. Es ist ein Heilsorgan, das uns zugleich vor dem Unheil warnt, es weist uns den Weg des Heils und behütet uns vor Irrwegen, es bestätigt das Gute bei unserem Handeln und klagt uns wegen des Bösen an. Es ist die entscheidende Instanz für das Gelingen oder Misslingen des sittlichen Lebens und d.h. des Menschenlebens im ganzen.

Auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte der Menschheit, in dem Drama zwischen Sünde und Gnade, nimmt das Gewissen

den Charakter der richtenden Instanz an, es gereicht dem Menschen aber auch zur höchsten Auszeichnung, denn er vermag mit Hilfe der Gabe und der Kraft des Gewissens Verantwortung für sich und für die Welt zu übernehmen, er kann mittels dieser Fähigkeit sein Heil wie das Heil der Welt wirken und zwar in wahrer, ungeschmälerter Freiheit, denn mit der Kraft und Gabe des Gewissens ist dem Menschen zugleich die Freiheit geschenkt, ohne die eine sittliche Tat gar nicht zustande kommen kann. So gewinnt der Mensch im Gewissen seine höchste gottähnliche Würde und seine einzigartige Berufung, die über alle anderen Geschöpfe unendlich hinausgeht.

2) Wenn dem aber so ist, dass nämlich der hl. Paulus die überragende Majestät des menschlichen Gewissens so hoch erhebt und dabei auch die Allgemeingültigkeit, die Universalität des Gewissens grenzenlos auf alle Menschen ausweitet, dann will er uns zugleich auch etwas von der Tiefe und Geheimnishaftigkeit des Gewissens aufzeigen. Um die Deutung des Gewissens ist es etwas Rätselhaftes. Das, was dem Menschen am innerlichsten und am nächsten ist, kann von ihm nur schwer erklärt werden und wird oft missdeutet: so etwa, wenn man das Gewissen rein psychologisch als ein Produkt der Angst des Menschen vor Strafe deutet oder wenn man seinen Grund in der Abhängigkeit des einzelnen vom Sozialen und von der Gesellschaft ableitet; oder wenn man das Gewissen aus dem Zwiespalt zwischen dem persönlichen Ich und dem aus Generationen der Vergangenheit erwachsenen Über-Ich erklärt. Bei all diesen falschen Erklärungen verliert das Gewissen seine geheimnishaftige Tiefe und Autorität. Alle diese Fehldeutungen kommen nicht zuletzt aus dem egoistischen Streben des Menschen, sich der Forderung und der Autorität des Gewissens zu entziehen.

Aber es gibt auch eine Fehldeutung, die geradezu vom anderen Ende der Skala her erfolgt, nämlich mit der Überbetonung der Autorität des Gewissens. Vom modernen Denken wird das Gewissen oftmals geradezu als selbstherrlich gesetzt und mit abso-

luter Autorität ausgestattet, so dass es sich selbst Gesetzgeber ist und über Gut und Böse entscheidet. Die sogenannte „autonome Moral“, die auch in die katholische Glaubenslehre eingedrungen ist, setzt das Gewissen einfach mit der Vernunft gleich und macht die menschliche Vernunft zur Urheberin von Gesetzen, von Normen und Werten, zur Erfinderin von Gut und Böse. Der Mensch selbst schafft sich seine Normen, oder sie entstehen in der Geschichte des Menschen wie die Petrefakte der Urzeit aus Stein und Knochen. Sittlichkeit wird dann ein Produkt des Menschen. Die erste Folge dieser geradezu unsittlichen Begründung der Sittlichkeit besteht darin, dass die Moral vom Glauben gänzlich getrennt wird und die Kirche als sittliche Instanz aufgegeben wird. Weitere Auswirkungen dieses falschen Ansatzes sind heute auch in der Kirche spürbar bis hin zum Streit über den Beratungsschein. Eine bedenkliche Folge dieser Trennung von Glaube und Moral besteht auch darin, dass die Sittenlehre der Kirche ihren Einfluss in der Gesellschaft beinahe gänzlich verloren hat.

Es liegt nun nicht in der Absicht des hl. Paulus und kann von ihm auch nicht erwartet werden, dass er alle um das Gewissen auftretenden Rätsel und Probleme lösen möchte. Das Tiefste im Menschen ist von einem gewissen Schleier des Geheimnishaften umgeben. Aber dem vom Geist erfüllten Apostel gelingt es wohl, den Schleier des Geheimnisses zu lüften für den, der glauben will.

Das Gewissen ist für den hl. Paulus ein Zusammenspiel zwischen menschlichem Erkennen des Guten und göttlichem Gesetz. Der Mensch besitzt in seinem Innersten die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen, voneinander zu unterscheiden. Zugleich aber sieht er sich vor die sittliche Forderung gestellt, die von vorgegebenen Normen, von Werten und vom Gesetz her an ihn ergeht. Dieses Gesetz tritt jedoch nicht von außen an den Menschen heran. Das ist das Wunderbare, das geradezu Geheimnisvolle am menschlichen Gewissen. Das ihm vorgegebene Gesetz ist im Innersten des Menschen verankert, so dass auch die Hei-

den, die keine übernatürliche Offenbarung empfangen haben, um das Gesetz wissen und mit Hilfe der Vernunft aufgrund der anklagenden oder verteidigenden Gedanken das rechte Urteil finden können. Die Forderung Gottes ist so tief in den Menschen hinabversenkt, dass Paulus sagen kann: Die Heiden sind sich sogar selbst Gesetz. Aber das darf man nicht missverstehen: Das Gesetz ist im Menschen so tief verankert und ihm innerlich so angeschmiegt, dass es ihm keinesfalls fremd ist. Und doch stammt es nicht von ihm, sondern von dem letzten und höchsten Gesetzgeber, vom Schöpfergott.

Genauerhin stammt nach dem hl. Paulus beides von Gott: sowohl das Licht der Vernunft, in dem der Mensch über das göttliche Gesetz und sein Zutreffen in einem bestimmten Fall urteilt, wie auch das fordernde Gesetz, das als Teilhabe am ewigen göttlichen Gesetz gedacht werden muss. Wenn der Mensch aber mit seinen Gedanken, die ihn vor dem Gericht Gottes anklagen oder rechtfertigen, tätig ist, dann tut er nicht etwas Mechanisches oder Zwanghaftes, wie wenn er nur die Zeigerstellung auf einer Uhr abzulesen hätte.

Er fällt vielmehr in der vom hl. Paulus so betonten Bewegung seiner Gedanken ein Urteil, er betätigt dabei seine Erkenntnis und seinen Geist, um dem Gesetz zu entsprechen und sich dann mit seiner ganzen Person für oder gegen Gott zu entscheiden. So bringt er in das Urteil des Gewissens wahrhaft seine Menschenwürde in persönlicher Tat und in eigener Erkenntnis ein. Aber noch mehr bezeugt sich im Spruch des Gewissens die Beziehung des Menschen zu Gott, seine Verantwortung Gott gegenüber, die Unterstellung unter sein Gericht, das eigentlich im Gewissen täglich über uns ergeht.

3) Die Begegnung von Gott und Mensch im Gewissen, das Zusammenspiel von göttlichem Wort – denn nichts anderes ist das Gesetz – und menschlicher Antwort, berechtigen uns, ganz im Sinne des hl. Paulus, vom Gewissen als von etwas Göttlichem, als etwas Heiligem zu sprechen. Von daher empfangen auch die hochqualifizierten Aussagen des Konzils

und Johannes Pauls II. ihre Berechtigung, die da sagen, dass das Gewissen das „innerste Heiligtum“ des Menschen sei, in dem der Mensch untrennbar mit Gott allein sei. Darum ist es auch erlaubt, vom Gewissen als von der „Stimme Gottes“ zu sprechen, auch wenn Gott dabei nicht direkt und unmittelbar spricht und der Mensch sich im Urteil über das Gebotene und über die Anwendung des Gesetzes irren kann. Die Wahrheit von der Begegnung des Menschen im Gewissen mit Gott betrifft alle Menschen, auch die Heiden und diejenigen, die nicht an Gott glauben. Diese hören freilich nur die Stimme, kennen aber nicht den Rufer oder den Sprecher, weil sie nicht glauben.

Dem Gläubigen aber geht hinter dieser Stimme und ihrer Forderung immer deutlicher das Bild Gottes als Person auf. So ist das Gewissen eine wichtige Kraft, die den Ungläubigen zum Glauben an den persönlichen Gott führt, dem Gläubigen aber tiefere Gotteserkenntnis und innigere Bindung an Gott schenkt. Der hl. Paulus lässt deshalb in den wenigen Worten über das Gewissen auch die Größe Gottes erkennen: seine Liebe, mit der er den Menschen als selbst- und gottverantwortliches Leben geschaffen hat, seine Heiligkeit, an der die Sünde abprallt und mit der er die Heiligung des Menschen anfordert; seine Gerechtigkeit, mit der er den Sünder richtet.

Das ist ein anderes, ein würdigeres Gottesbild, als es uns diejenigen darbieten, die das Gewissen immer nur zu ihrer Erleichterung, zur Selbstentschuldigung und zur Bestätigung ihrer Bequemlichkeit anrufen. Zur Stützung des Lustanspruchs des Menschen in der Unterhaltungs- und Spaßgesellschaft kann man sich nicht auf Gott und das Gewissen berufen. Darum ist zu sagen: Das Gewissen vertieft unseren Glauben und unsere Bindung an den persönlichen Gott.

So wird aber auch deutlich, dass der Gläubige aus dieser Bindung an Gott neues Licht und höhere Klarheit für sein Gewissen gewinnt. Am höchsten Punkt der Gottesbegegnung erfährt der Gläubige das Einssein mit dem Heiligen Geist, so dass Paulus Röm 9,1 sagen kann: „Mein Gewissen bezeugt mir

die Wahrheit im Heiligen Geist.“ Darum besitzt das christliche Gewissen an seiner Spitze den Heiligen Geist und empfängt von ihm seine Erhabenheit, seine Tiefe und seine Gottinnigkeit, aber auch seine wahre Freiheit. Weil aber die Gottinnigkeit, der Gottbezug und die göttliche Wahrheit nach katholischem Glauben von der Kirche vermittelt werden, muss der Glaubende bei der Bildung seines Gewissens auch die Kirche hören. Das ist der Grund, warum wir auch von einem christlichen Gewissen sprechen dürfen und müssen. Im christlichen Gewissen wächst das zusammen, was der hl. Paulus uns über *die Würde*, über *die geheimnishafte Tiefe* und über *die Gottinnigkeit* des Gewissens sagt. Diese seine Botschaft zeigt uns die drei Standsterne auf, die das christliche Gewissen erleuchten und es zu einem Wegweiser aus der Unsicherheit unseres Lebens zum sicheren Heil machen.

Der Mensch: Antwort auf den Ruf

Predigt am Priesterdonnerstag

Anton Ziegenaus

Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen. So lernten wir schon im Religionsunterricht. Jedoch das Nichts ist schwer vorzustellen; keinesfalls dürfen wir das Nichts wie einen Stoff verstehen, aus dem dann alles geformt wurde. Wegen der Schwierigkeit, sich das Nichts zu denken, wird als Alternative die Formulierung vorgeschlagen: Gott hat alles durch sein Wort ins Dasein gerufen. Das erste Kapitel des Buches Genesis, der sog. Schöpfungsbericht, hilft uns, die Erschaffung durch das Wort zu verstehen. Dort heißt es an jedem Schöpfungstag ungefähr: „Gott sprach (z.B. Es sollen Leuchten werden am Gewölbe des Himmels) ... Und es geschah so.“ Die Erschaffung durch das Wort besagt, dass Gott nur durch sein Wort, ohne zugrunde liegendes Material, die Dinge ins Dasein bringt.

Im Buch Baruch (3,34f) wird diese Erschaffung als Rufgeschehen verdeutlicht. Es heißt dort: „Froh leuchten die Sterne auf ihren Posten; er ruft sie, und sie sprachen: Hier sind wir.“ Die Dinge erscheinen, weil Gott sie ruft.

Wer die Größe der geschaffenen Wirklichkeit bedenkt, wird auch die Kraft des göttlichen Rufens verstehen. Ihm verdanken sich der unendliche weite Weltraum mit der Unzahl von Gestirnen und alles Große und Schöne der Erde. Diese Dinge sind so großartig, dass sie oft mit Gott selbst verwechselt werden (vgl. Weish. 13,1-9). Augustinus befragt im 10. Buch der Confessiones die Erde, das Meer und seine Tiefe, die Luft und die Tiere, ob sie Gott seien. „Ich fragte die Weltenmasse nach meinem Gott, und sie gab mir zur Antwort: ich bin es nicht, doch

geschaffen hat mich Er.“ Während jedoch bei uns Menschen ein Rufen immer schon die Existenz des Angerufenen voraussetzt, handelt es sich bei Gott um ein seinsetzendes Rufen. Oder, um noch einmal ein Wort Augustins zu gebrauchen: Gott sieht die Dinge nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie sieht.

Der Mensch als Gerufener

Ein besonderer Ruf erging bei der Erschaffung des Menschen: Er ist nicht nur Höhepunkt, gleichsam die Spitze der Pyramide, sondern ausgezeichnet durch die Gottebenbildlichkeit. „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Die Abbildlichkeit des Menschen besagt einmal eine Verwandtschaft, wie sich Vater und Sohn ähneln (vgl. Gen 5,13). Weil der Mensch Abbild Gottes ist, eignet ihm eine einmalige Würde, weshalb ihn niemand töten oder sein Blut vergießen darf (vgl. Gen 9,6). Die Verwandtschaft schließt die Unvergänglichkeit des Menschen ein: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht“ (Weish 2,23). Im Unterschied zu den übrigen Geschöpfen wurden die Menschen nicht allgemein als Gattungswesen wie Sterne oder Tiere geschaffen, sondern als Einzelner, als Person, als Du. Gott ruft den Einzelnen bei seinem Namen. Dies wird vor allem in Psalm 139 geschildert; dort heißt es: Gott, „du kennst mich. Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir. Von fern erkennst du meine Gedanken.“ Er hat den Menschen schon geschaut, als er noch nicht war. Die Würde des Menschen erkennen wir daran, dass er als Einzelner seit Ewigkeit vor Gottes Augen steht und zu einer ewigen Gemeinschaft mit ihm berufen ist. Jeder Mensch hat Ewigkeitswert. So wird dann Jesus bei seinem Kommen sagen: „Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das *seit der Erschaffung der Welt* für euch bestimmt ist“ (Mt 25,34). Aufgrund der Gottebenbildlichkeit ist der einzelne Mensch von Gott gesehen, gewollt, ins

Dasein gerufen und unmittelbar, d.h. ohne ein Zwischenwesen, auf Gott hingeordnet und zugleich mit der materiellen und animalischen Welt über seinen Leib verbunden.

Jedoch ist der Einzelne nicht nur auf Gott bezogen, sondern auch auf den Nächsten. Niemand liebt Gott, der den Bruder nicht liebt (vgl. 1 Joh 3,14ff). Diese doppelte Beziehung bringt schon der Schöpfungsbericht zum Ausdruck, wo es heißt: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild ... Als Mann und Frau schuf er sie.“

Hier stellt sich nun die Frage nach der näheren Zuordnung von Gottes- und Nächstenliebe, nach ihrer Einheit und Unterschiedenheit. Wer die Einheit zu stark betont, identifiziert beide. Dann entsteht entweder die Gefahr, dass die Nächstenliebe nur als Prüfstein für die Echtheit der Gottesliebe und als Bewährungsfeld für die Ganzhingabe an Gott verstanden wird. Genau betrachtet gilt aber die Liebe nicht dem Nächsten. Doch dieser darf und muss um seiner Selbst willen geliebt werden, denn der Mensch ist dem Zweiten Vatikanum zufolge auf Erden „die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur“ (GS 24). Die Nächstenliebe darf also nicht als Mittel der Gottesliebe missverstanden werden.

Oder aber – das andere Extrem – entsteht die Gefahr, dass Gottesliebe auf Nächstenliebe reduziert und Mitmenschlichkeit als Ersatz für einen angeblich nicht mehr erfahrbaren Gottbezug verstanden wird. Die Folge dieser Reduktion auf Mitmenschlichkeit besagt jedoch nicht mehr Menschlichkeit, sondern die Preisgabe der Gottebenbildlichkeit, des Ursprungs der menschlichen Person im Ruf Gottes und damit der unveräußerlichen Würde des Menschen. Wo der Mensch allein dem andern Gott sein oder Gott ersetzen soll, überfordert er den Nächsten und wird ihm zum Wolf. So sagt F. Ebner: „Der Mensch ohne Gott bringt es nicht weiter als bis zur Menschenverachtung.“¹ So bilden Gottes- und Nächstenliebe eine Einheit, lassen sich aber nicht auf eine Form reduzieren, sondern bedingen sich im konkreten Leben gegenseitig.

Freilich muss dann die Verhältnisbestimmung von Gottbezug und Mitmenschlichkeit noch näher geklärt werden. Am Ursprung steht der Ruf Gottes. Er ruft ins Sein und verleiht personale Würde, durch die es gerechtfertigt ist, den Menschen um seiner selbst willen zu lieben.

Der Mensch als Antwortender

Der Ruf Gottes gibt nicht nur das Sein, sondern auch die Weise der Entwicklung: Diese hängt im immateriellen Bereich von der Gesetzmäßigkeit und im Tierreich vom jeweiligen Lebensplan ab. Beim Menschen ergeht der Ruf an ein leibseelisches Wesen mit einer freien Entscheidung. D.h.: Dem Ruf soll seitens der freien Person eine Antwort folgen. Dieser Ruf an Menschen personalisiert, richtet sich an Personen und will eine Antwort, sonst führte der Ruf zu keinem Gespräch.

Wie nun die Berufung durch Gott den Menschen in seiner Totalität betrifft, also in seinem leiblich-seelisch-geistigen Sein, so umfasst das Antwort-Sein und Antwort-Geben den Menschen in allen seinen Dimensionen: aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit ist er zum Heger und Pfleger über die übrige irdische Schöpfung gesetzt – es ist falsch dieses Hegen und Pflegen, das „Bebauen und Hüten“ (Gen 2,15) als gewaltsames Untertanmachen und Ausbeuten zu verstehen. Ferner trägt jeder jeweils für den Nächsten Verantwortung. Aber vor wem? Sicher auch vor dem Mitmenschen, aber vor allem vor Gott. Es wurde schon gezeigt, dass bloße Mitmenschlichkeit ohne Gottesbezug die Achtung vor der menschlichen Person nicht aufrecht erhalten kann.

Der seinsetzende Ruf Gottes hat am Anfang den Menschen in seiner leib-seelisch-geistigen Einheit zu seinem Ebenbild gemacht und auch heute verdankt sich der Mensch nicht ausschließlich dem Tun seiner Eltern, sondern einem je eigenen, einmaligen Ruf Gottes. Der Ruf zielt auf eine Antwort des freien Menschen, der darin seine Verantwortlichkeit gegenüber dem

Nächsten und den übrigen Geschöpfen vor dem Schöpfer erkennen lässt.

Das Organ der Verantwortlichkeit ist das Gewissen. Wie jeder Mensch Gottes Ebenbild ist, hat er auch ein Gewissen. Wenn aber der Gottesbezug vom Einzelnen zurückgenommen oder geleugnet wird, bleibt von der Verantwortlichkeit nur mehr die Verantwortung „vor der Geschichte“ oder „vor den Völkern“, wie man in der säkularisierten Welt von heute zu sagen pflegt. Aber „die Geschichte“ oder „die Völker“ ändern ihre Kriterien oft über Nacht, sie richten sich nach veröffentlichter Meinung oder Mehrheitsauffassung, nicht mehr nach der Wahrheit. „Gewissen“ ist dann ein Äquivalent für Engagement im Reden und Suchen, oft nicht einmal für subjektive Überzeugung, die durch engagiertes Getue vernebelt werden kann. In diesem Sinn kann man von einer Frau, die sich beraten lassen und dann doch abgetrieben hat, lesen, dass sie sich viel Gewissen gemacht habe.

Freilich ist auch zu berücksichtigen, dass das Gewissen in seinem Gottesbezug kaum total ausgeschaltet werden kann, denn auch der Atheist, der Gottes Dasein leugnet, kann nach kirchlicher Lehre noch eine Sünde im Sinn der personalen Gottwidrigkeit begehen. Zum Beleg sei daran erinnert, dass in modernen säkularistischen Verfassungen die Einmaligkeit und Unveräußerlichkeit der Würde der menschlichen Person unterstrichen wird, die letztlich nur theologisch begründet werden kann, von der Gottebenbildlichkeit her. So muss auch dem Atheisten eine, wenigstens blasse Ahnung von der Einzigartigkeit der gottgegebenen Würde des Menschen eignen.

In der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist immer irgendwie implizit der Bezug auf den absoluten Gott und das Gewissen mitgegeben. Die beim Atheisten nur schwach, vielleicht nur in der Weise der Abwehr, vorhandene Beziehung zu Gott ist beim Gläubigen lebendig und bewusst. Das deshalb feinere Gewissen besagt keineswegs, wie manche vermuten, eine stärkere Abhängigkeit oder Fesselung, sondern eine tiefere Ruhe aufgrund des

Wissens und des Erlebens der Gemeinschaft mit Gott. Insofern entspringt aus dem ruhigen Gewissen tiefe Freude. Jeder Mensch ist auf eine Gemeinschaft mit Gott hin geschaffen. Darin liegt seine einmalige persönliche Würde. Das Gewissen ist das Organ jedes Menschen, das ihm hilft, dieser Gemeinschaft entgegenzureifen. Je mehr er Antwort zu sein sich bemüht, um so sensibler wird dieses Organ, umso mehr wird er Mensch und zugleich heilig.

¹ F. Ebner, Wort und Liebe, Regensburg 1935, 122.

Die Frucht der Beichte: Friede und Heiterkeit des Gewissens

Predigt am Herz-Jesu-Freitag

Harald Bienek

Liebe Schwestern und Brüder, beim Besuch eines Mitbruders in Heidelberg bekam ich unerwartet folgende Begebenheit mit: Es klingelte an der Tür des Pfarrhauses und ein Penner stand davor. Der Pfarrer wollte ihm etwas Geld geben, aber er lehnte ab und meinte: er wolle kein Geld, sondern mit ihm sprechen. Der Pfarrer bat ihn herein; und zusammengefasst sagte ihm der Penner: Ich habe in meinem Leben alles verloren. Zum Teil hätten andere es ihm weggenommen, zum Teil hätte er es aus eigener Schuld kaputtgemacht. Nun sei er beim Sozialamt gewesen, hätte es dort erzählt und die hätten ihn dann zum psychologischen Dienst geschickt. Der Psychotherapeut habe dann versucht, ihm die Schuld auszureden. Aber „das will ich nicht“ habe er ihm gesagt, „denn wenn sie mir auch noch meine Schuld wegnehmen, dann habe ich gar nichts mehr und auch keine Würde mehr. Nein, ich möchte dazu stehn, Herr Pfarrer – und deshalb bin ich jetzt hier.“

Liebe Schwestern und Brüder: Dieses schlichte und doch beeindruckende Bekenntnis kann uns mehreres verdeutlichen: – der Mensch will nicht einfach Beruhigung, will nicht bloß irgendwelche Gründe genannt bekommen, die sein Gewissen ruhigstellen, weil man ihm – vielleicht in Fachworten – sagt: du konntest eigentlich nichts für dein Leben; dir ist halt nur das passiert, was allen Menschen passiert, sondern dieser Penner wollte seine Würde zurückhaben und sie behalten:

- die Würde, die er einerseits durch sein Verhalten als angeknackst empfand,
- die er aber andererseits noch mehr bedroht sah durch ein falsches Mitleid, das die Wahrheit beschönigt, ausdünnt und friert.

Er wollte nicht einfach bloß blinde Barmherzigkeit, aber auch nicht bloß unbarmherzige Entlarvung der Wahrheit, sondern die Synthese von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, wie es sie nur im Sakrament der Beichte gibt. Er wollte jene äußerst anspruchsvolle und anstrengende Synthese von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist eine Krankheit, und Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit lässt in die Hartherzigkeit abgleiten, dem schlimmsten Laster der Heiden, wie Paulus sagt.

Diese Synthese von beiden war schon für Gott selbst anstrengend: „Ein Gott, der die Welt und den ganzen Kosmos erschafft, der ist wirklich groß, rief einmal der hl. Josefmaria Escrivá aus. Aber noch größer ist ein Gott, der zu uns Menschen heruntersteigt, das Leben eines ganz gewöhnlichen Menschen führt und für uns am Kreuz stirbt. Aber ein Gott, der verzeiht, der ist unglaublich groß und über die Maßen wunderbar: tausendfacher Vater und Mutter zugleich.“

Wer diese äußerste Anstrengung Gottes zugunsten der menschlichen Freiheit anfängt zu ahnen, der wird von Freude erfüllt. Um sie aber zu ahnen, muss ihr seitens des Menschen ebenso eine „Mühe des Herzens“ entsprechen; die Mühe des Beichtens eben. Und das ist logisch: Einen liebenden Gott kann man nur verstehen, wenn man selber anfängt ein wenig zu lieben. (genauso wie ich nicht eine Betrachtung des Kreuzes und der Passion Christi machen wollen kann, in einem bequemen Fernsehsessel, in der rechten Hand das Honigbrötchen, in der linken die Bierflasche ... dann könnte ich nichts verstehen).

Herr Pfarrer, ich lasse mir meine Schuld nicht ausreden, ich möchte dazu stehen, sonst habe ich keine Würde mehr. Dieses „vor Gott dazu stehen“ (zur Wahrheit Gottes in Bezug auf mein

Leben) erstattet dem Menschen, so verfahren und schäbig sein Leben geworden sein mag, seine Würde zurück und damit die Freude und Heiterkeit des Gewissens.

Was ist das für eine Freude? Dass es sie gibt, da brauchte man nur die glücklichen Gesichter von 10.000en Jugendlichen im Hl. Jahr in Rom sehen, als sie von der Beichte im Circus Maximus zurückkamen – das war wirklich beeindruckend. Vor zwei Tagen erzählte mir ein Priester aus Rom von einem älteren Italiener, der das Hl. Jahr am Fernsehen verfolgte: Als er die langen Schlangen von Jugendlichen bei den Priestern anstehen sah und ihre glücklichen Gesichter sah, war er so ergriffen, dass er den nächsten Zug nahm, und noch am Abend sich in eine dieser Schlangen einreihete. Das erzählte er dann auch dem Priester.

Was ist wohl in diesen Menschen geschehen? Denken wir ein wenig gemeinsam über diese äußerst anspruchsvolle Freude nach, darüber: Wieso ist dieses „dazu stehen“ – das manchmal so schwer fällt – der Weg zu tiefer Freude? Freilich, nicht etwa bloß zu einer gewissen „Haustier-Freude“: Haustiere schnurren zufrieden, wenn sie schmackhaftes Essen haben, ein Dach über dem Kopf, und in der Natur tollen und springen können; – auch nicht bloß der Weg zur Freude naiver Problemlosigkeit: die des Positivisten (denk einfach gut), sondern zu einer tiefen Freude, die vielleicht hart ist, aber dauerhaft.

Welches ist der Weg zu einer Freude, in der Tränen und Glück verschmolzen sind? Ein mittelalterlicher Autor, Meister Eckhard, gibt uns einen Hinweis, er spricht von der Geburt der Herzensfreude – in Anlehnung an die Worte Christi: „Wenn eine Frau gebiert, hat sie Schmerzen, weil ihre Stunde gekommen ist. Hat sie aber das Kind geboren, so gedenkt sie nicht mehr der Not, aus Freude darüber, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist.“ Und Eckard rät sinngemäß: Vertreibe alle Einbildung aus deinem Herzen – nur so wirst Du wieder ganz und gar innerlich „offen“ und „aufgeschlossen“ sein, damit die Freude Gottes wieder in dich einströmen kann. Aus mir allein heraus habe ich nur das

„Nichts“; deshalb der Nihilismus, der alles so grau und negativ tönt.

Liebe Schwestern und Brüder! Ist es nicht Einbildung, Illusion, die unserm Leben die Substanz nimmt, die uns in Scheinwelten abgleiten lässt und uns deshalb oft so unzufrieden macht? Ist nicht jede Sünde eine gewisse Einbildung, ein Absehen wollen, ein Vergessen, ein Vorbeileben an der Hauptwahrheit unseres Lebens: unserer Gotteskindschaft? Und umgekehrt: Die Beichte lässt uns aus allen Illusionen und damit aus der Traurigkeit, die zum Tod führt, herausgelangen; sie lässt uns die Wahrheit unseres Lebens finden, und das tröstet. – Selbst, wenn wir vieles oder gar alles menschlich verpfuscht hätten – wie der verlorene Sohn –, wir bleiben Gottes Kinder.

In solche Freude kann man nicht ohne eine gewisse Anstrengung und Mühe des Herzens hineingelangen. – Schon bei der Einsetzung dieses Sakramentes der Beichte am Osterabend finden wir das alles wunderbar zusammengefasst:

„Am Abend dieses ersten Tages der Woche, als die Jünger aus Furcht vor den Juden die Türen verschlossen hatten, kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch! Nach diesen Worten zeigte Er ihnen seine Hände und seine Seite. Da freuten sich die Jünger, dass sie den Herrn sahen. Da sagte Jesus noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! ...“ Dann hauchte er sie an: „Empfangt den Heiligen Geist. Wem ihr die Sünden vergebt ...“

Eine unglaublich dichte und entscheidende Begebenheit. Da zählt jedes Wort: – die Angst, die viele Menschen dazu bringt, die Trümmer ihres Lebens zu verniedlichen oder nicht sehen zu wollen, – der Friede, den Jesus bringt: Gott macht keine Vorwürfe (wir selber den anderen und auch uns selber schon; Gott nicht) und dann – etwas wirklich merkwürdiges – : die Apostel sehen Wunden – und freuen sich darüber. Wieso? Weil sie sie jetzt anders sehen: Sie merken an den beigefügten Worten des Herrn: Friede sei mit euch: Diese Wunden sind Ausdruck der unvorstellbar leidenschaftlichen Liebe Christi; seines brennen-

den Herzens; einer Liebe, die nicht Halt macht vor unseren Feigheiten, Verantwortungslosigkeiten, Kopflösigkeiten, bis ins Leibliche hinein.

Gott liebt uns nicht, weil wir all unsere Defizite überwunden hätten, sondern damit wir sie mit der Zeit überwinden. Die Wunden Jesu: Sie sind der Ausdruck seiner Offenheit für uns – bis ins Leibliche hinein. Sie sagen uns: Habt keine Angst mehr; es gibt nichts an euch, was ich ablehne, auch nicht eure selbstverschuldeten Defizite und Schwächen. Nicht weil ihr das alles bei euch schon abgestellt hättet, liebe ich euch, sondern damit ihr es mit der Zeit, Schritt für Schritt überwindet.

Liebe Schwestern und Brüder, wir sollten Christus, der in Ewigkeit für uns am Kreuz hängt, auch jetzt – nicht weiter hängen lassen, indem wir sagen: Für mich war das alles nicht nötig; ich bin okay; ich brauch das alles höchstens einmal im Jahr. Nehmen wir uns vor, diesen Jesus Christus mit seinen Wunden nicht zu frustrieren. Wirklich, die Beichte ist ein ständiges unglaubliches Wunder Gottes: Dass der Mensch ausgerechnet durch seine Defizite Gott näher kommen kann – das gibt's bei keiner anderen Religion. Mit Jesus zusammen sind all unsere Defizite und Sünden nicht mehr Ballast, sondern Weg, um zu einem reifen Gotteskind zu werden.

Die Freude der Beichte ist also die Freude, wieder auf dem Weg sein zu dürfen, statt auf der Straße von nirgendwo nach nirgendwo; die Freude, mit dem Herrn auf dem Weg zu sein. Noch nicht die Freude des Himmels, aber echte Vorfreude: Alle Freude auf dieser Erde kann eigentlich immer nur Vorfreude sein.

Allerdings gilt es, mutig auf unsere Wunden zu schauen, unsere Defizite nicht zu verdrängen: aber nicht irgendwie zu schauen, sondern im Hl. Geist.

Freude, liebe Schwestern und Brüder, entsteht nicht aus positiven Prognosen über den Zustand der Welt; auch nicht über den positiven Zustand unserer ganz persönlichen kleinen Welt. Sie ist immer ein „Überraschtwerden von Freude“ – Was, so groß,

so gütig ist Gott – mir, einem so einfachen Menschen gegenüber, einem, der sich da und dort schäbig, berechnend, unaufrichtig verhalten hat.

Und die frohe Überraschung besteht nicht darin, dass die Dinge sich plötzlich besser als erwartet entwickeln, sondern die wirkliche Überraschung liegt darin, dass Gottes Licht eine größere Wirklichkeit ist, als alle Finsternis, dass Gottes Wahrheit mächtiger ist als alle menschliche Lüge, dass Gottes Liebe zu mir stärker ist als der Tod.

Die Welt liegt in den Händen der Mächte der Finsternis, und das sollte uns als Christen nicht überraschen. Aber es sollte uns jedes Mal mit Freude überraschen, dass Gott und nicht das Böse das letzte Wort hat.

Dieses letzte Wort können und wollen wir alle in der Beichte hören: nachdem wir mutig und ohne Beschönigung Gott unsere Wunden, Defizite und unser Versagen eröffnet haben: Wir wollen hören: Ich spreche dich los.

Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, so beten wir oft. Heutzutage müssen wir es lauter sagen, denn so viele Menschen haben es zu ihrem eigenen Schaden verlernt, sich als Sünder zu sehen. Zu ihrem eigenen Schaden, denn sie müssen dann mit ihrer eigenen inneren Negativität selbst allein zu Rande kommen; was immer schief gehen muss. Sie müssen selbst zu Rande kommen mit ihren Sünden: d.h. – mit ihren „toten Werken“ ihren Versäumnissen, ihren Unterentwicklungen, ihren Schwächen und Einseitigkeiten. Und dann auch mit den psychischen Folgen der Sünde: den Ängsten und der inneren Enge, der Mutlosigkeit, der Langeweile im Innersten und vor allem mit tiefer Einsamkeit. „Tote Werke“, die manchmal sogar wortwörtlich vorliegen: denken wir nur an die toten abgetriebenen Kinder.

Wer sollte das alles wieder in Ordnung bringen können?

Da hilft „positives“ Denken nicht weiter. Die Psychiater haben zwar die Wartezimmer voll, aber sie können auch nur an der Oberfläche beschwichtigen. Nur Gott kann sagen: Ich spreche dich los! Denn nur ER ist der Herr des Lebens und kann wirklich

alles in Ordnung bringen, in Seine Ordnung und Normalität. Betrachten wir diesen unseren Gott, der verzeiht; denn das gibt es wirklich in keiner anderen Religion. Ist die Beichte nicht ein unvorstellbares, gewaltiges Geheimnis? ein göttliches Geheimnis, das ausgerechnet durch unsere Fehler wir in der Beichte lernen, uns selbst mehr zu vergessen und so erneut liebesfähig werden? Dass wir Gott selbst begegnen können durch unsere Fehler und Sünden hindurch; und nicht etwa, indem wir die eine Hälfte unseres Lebens vor IHM verstecken wollen. „An deinen Dornen, Herr, hat immer eine Rose gehangen“, sagte einmal die hl. Katharina von Siena. Bitten wir heute Maria, die Mater misericordiae, die Mutter des Erbarmens Gottes, dass sie uns hilft, eine gute Beichte auf dieser Tagung vorzubereiten. Sie wird unserem Wunsch gern entgegenkommen; denn niemand verlangt so sehr wie sie danach, dass wir uns mit Ihrem Sohn versöhnen. Amen

Christsein in unserer Zeit

Predigt am Mariensamstag (Tonbandprotokoll)

Bischof Gerhard Ludwig Müller, Regensburg

Liebe Schwestern und Brüder in Jesus Christus, unserem Herrn! Am heutigen Tag steht das Geheimnis Marias im Mittelpunkt unserer Betrachtungen. Auch im Hinblick auf die kommenden Feste Mariä Geburt und Mariä Namen können wir uns fragen, was Christsein in unserer Zeit eigentlich bedeutet.

Das 2. Vatikanische Konzil hat im großen achten Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* das Geheimnis Christi und das Geheimnis Marias gegenübergestellt und uns gezeigt, wie im Lichte Marias deutlich wird, was der Mensch eigentlich mit Jesus Christus, dem Herrn, zu tun hat. Im Lichte Christi klärt sich das Geheimnis des Menschen auf und im Hinblick auf Maria, wissen wir, wer Jesus Christus für uns ist. Darum ist das Verhältnis Marias zu ihrem göttlichen Sohn, zu Jesus Christus, für uns der Maßstab, wie wir uns zu Gott verhalten. Bei der Hochzeit von Kana sagt Maria das bedeutsame Wort, das gleichsam exemplarisch unser Christsein deutet: „Was er euch sagt, das tut!“ (Joh 2,5). Was er euch verkündet, das könnt ihr im Glauben annehmen. Der Glaube an Jesus Christus, so wie er im Geheimnis Marias aufleuchtet, ist der tragende Grund, die bewegende Kraft für unser Leben, wie wir unser Leben meistern können, wie wir es verstehen und wie in unser Leben eine Richtung hineinkommt, dass unser Leben nicht ein zielloses Hin- und Herlaufen ist, dass wir heute mal von dieser Meinung begeistert sind, das nächste Mal von einer anderen, dass wir nicht hin und her bewegt werden wie von einem Windhauch, der die Menschen heute für das, morgen für anderes begeistern lässt. Nein, was er euch

sagt, das tut. Jesus Christus, er ist der Grund unseres Glaubens, er gibt uns die Orientierung für unser Leben.

Im Evangelium hören wir dieses Wort, das an Maria gerichtet ist: „Der Herr ist mit dir!“ (Lk 1,28). Im heutigen Evangeliumsabschnitt bei Lukas haben wir das Wort Elisabeths gehört, das auch exemplarisch zu verstehen ist: „Wie kommt es, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (Lk 1, 43) und im gleichen Augenblick erhebt sich Johannes der Täufer in ihrem Leib, er bewegt sich, und das ist ein Zeichen dafür, dass er Christus begrüßt und dass wir durch den Vorläufer Johannes den Täufer auf Jesus Christus hingewiesen werden.

Wie klärt sich denn das Geheimnis des Menschen im Lichte der Beziehung zwischen Christus und Maria, seiner Mutter? Wie können wir denn unser Leben verstehen? Wie können wir die Frage beantworten: Woher kommen wir im Letzten und wohin gehen wir? Was ist der tiefste Sinn unseres Lebens, das in dieser Zeit ja nur sehr kurz währt, nur einen Augenblick darstellt im großen Gang der Zeit und der Geschichte, so dass wir uns eigentlich ganz unbedeutend vorkommen, wenn man die gewaltige Ausdehnung des Kosmos betrachtet, wenn man die vielen Generationen vor sich sieht, die durch die Geschichte gegangen sind? Was ist denn der Sinn des Lebens, der Sinn meines ganz persönlichen Lebens?

Ist es nur ein Staubkorn, das sich im Kosmos verirrt hat, ein Wassertropfen im unendlichen Ozean der Zeit, oder bin ich Person, der eine unendliche und nicht zu zerstörende Bedeutung zukommt im Hinblick auf Gott, der Ursprung und Ziel von allem ist, Gott, der Schöpfer und der Vollender, unser Retter ist und der in Jesus Christus geoffenbart hat, dass er unser Schöpfer und Retter und unser Erlöser ist. Und wie kann ich mit dem Leiden umgehen, das in irgendeiner Weise in jedes menschliche Leben eindringt?

Ich komme gerade von einer vierwöchigen Pastoralreise aus Peru zurück. Unter vielen Dingen, die mir begegnet sind, ist mir eine Begegnung in nachdrücklicher Erinnerung geblieben, eine

Begegnung mit einem jungen Menschen, die mich tief bewegt hat und die uns hinführen kann zu dem Verständnis, was der Mensch eigentlich ist und wie er mit einem tiefen Leiden, wie er mit einem schweren Schicksalsschlag umgehen kann und wie dies nur im Lichte des Glaubens auch möglich ist.

Eines Tages dort in Peru in einer Pfarrei, im Hof der Pfarrei, ist ein junger Mann, wie sich später herausstellt, von 16 Jahren. Er besteht nur noch aus Haut und Knochen, die Augen beginnen sich physisch geradezu aufzulösen. Es war ganz schrecklich hinzuschauen, die Augen fast nur noch ein roter Brei. Er konnte auch nicht mehr hören. Wie ich dann gehört habe von den Schwestern, die ihn betreuen, haben die Ärzte ihn nach Hause geschickt als einen völlig hoffnungslosen Fall. Er ist ganz von Krebs, von Tumoren befallen, und der Körper wird innerlich so aufgelöst, so dass er in einem solchen schlimmen Zustand anzutreffen ist. Er hatte, wie ich dann gehört habe, schon Unglück von frühester Kindheit an. Kurz nach seiner Geburt hat ihn seine Mutter verlassen, ja geradezu verstoßen, der Vater ist bald gestorben, dann haben ihn Pflegeeltern aufgenommen, die aber auch dann beide gestorben sind, kurz vor Ausbruch dieser Krankheit, so dass er niemanden mehr hatte, an den er sich wenden konnte, die ihn dann gepflegt hätten in dieser schweren Krankheit. Gott sei Dank haben ihn Schwestern, die im Pfarrhaus wohnen, aufgenommen und ihn liebevoll gepflegt. Aber das Besondere daran, was auch die Schwestern zutiefst bewegt hat und in ihrem Glauben bestärkt hat, war, dass dieser junge Mann trotz dieses furchtbaren Schicksalsschlags, dieses schweren Leidens, dass alle Sinne in ihm aufgelöst werden, so dass er keine Kommunikation mehr haben kann mit anderen Menschen außer über die Berührung, dass er erleben muss an sich, wie sein Körper sich ganz auflöst und zerfällt und das in seinem jugendlichen Alter, sich trotz allem nicht beklagt, sondern dass er aus seinem christlichen Glauben heraus Kraft gewinnt und so sein schweres Schicksal tragen kann, ja darüber hinaus noch ein Zeuge des Glaubens ist, dass er durch seine Kraft der Hoffnung, die

er aus dem Glauben schöpft, dass er hier noch zu einem Boten der Liebe zu Gott werden kann, dass er sich in keiner Weise beklagt hat, bei Gott gehadert hat über sein Schicksal, sondern dass er aus dem Glauben heraus, sein Geschick so annehmen konnte, dass er für uns alle zu einem Anker der Hoffnung, zu einer sicheren Kraft werden kann, dass dann unser Glaube bestärkt wird durch ein solches Beispiel, das ja nur aus der Tiefe der Liebe zu Gott heraus möglich ist.

Was dieser junge Mann verstanden hat: Es kommt nicht darauf an, ob wir in diesem Leben glücklich werden und mit den Mitteln dieser Welt den Sinn unseres Lebens finden, sondern dass wir im Hinblick auf Gott selber, unseren Schöpfer und Erlöser, wissen, wir sind nicht unbedeutend, wir sind nicht ein Spielball kosmischer Kräfte oder gesellschaftlicher Funktionen und Leitbilder, sondern von Gott her stammen wir und auf Gott hin können wir unser Leben annehmen. Wir sind in Gottes Hand, und er wird uns auch über Krankheit und Tod hinaus retten, wenn wir in seiner Herrlichkeit uns neu entdecken und neu finden, dass das Geheimnis des Menschen sich im Lichte des Geheimnisses Jesu Christi, der für uns gelitten hat, gestorben ist, der für uns mit seiner glorreichen Auferstehung der Grund der Hoffnung geworden ist, dass das Geheimnis des Menschen sich im Lichte Christi erhellt und dass wir im Lichte Christi unser Leben annehmen können, auch Schicksalsschläge verkraften können und uns ganz ausrichten auf den lebendigen Gott

Was ich in Peru gelernt habe, ist dies, dass es dort eine tiefverwurzelte Grundreligiosität gibt, dass die Menschen nicht innerlich in ihrer Seele angekränkelt sind von einer Säkularisierungswelle, dass auch die katholischen Christen nicht auf eine kritische, spöttische, ironische Distanz zur Kirche stehen, der sie angehören durch die Taufe, durch die Firmung, durch die Sakramente, sondern dass es hier eine innere Einheit der Kirche gibt aus der Mitte des Glaubens heraus, dass jeder sich dazugehörig fühlt, dass die Kirche nicht aufgespalten ist in diese und jene Richtung, dass die Menschen sich nicht von Kategorien, die

von außen, vom politischen Leben oder von psychologischen Strukturen her gewonnen sind, bestimmen lassen, dass die Menschen in der Kirche sich nicht auseinander treiben lassen durch Etiketten wie konservativ oder progressiv oder wie es auch immer heißen mag. Es geht in diesem Lande, und das ist auch ein Zeichen für uns, um die Neuevangelisierung. Wenn man bei uns dies Wort gebraucht, dann kann es manchmal kommentiert werden: Bei der Neuevangelisierung geht es darum offenbar, dass wir ins Mittelalter zurückkehren, diese ironische, spöttische Überschrift, dieses Etikett, das man der Kirche ankleben will. Ganz nebenbei gesagt: Was verstehen solche Leute unter Mittelalter? Diese Formulierung verrät ja einen geringen historischen, philosophischen und theologischen Bildungsstand. Aber bei der Neuevangelisierung geht es nicht darum, dass wir in irgendeinen vermeintlichen Idealzustand zurückkehren, der irgendwann einmal in der Geschichte verwirklicht gewesen ist, sondern es geht darum, dass die Kraft des Evangeliums der Heilsbotschaft Jesu Christi im Leben eines jeden Menschen wirksam werden kann, dass wir uns im Leiden und in der Freude an Jesus Christus halten können und dass er die lebendige Kraft ist in unserem Leben, und dass wir mit innerer Freude mit einer inneren Begeisterung, die aus dem Heiligen Geist heraus kommt, unser Leben jetzt in dieser Zeit annehmen und dass wir so als Kirche insgesamt zu einem Zeichen der Hoffnung werden für die Menschen, der Hoffnung, die in Jesus Christus aufgerichtet ist, ein für allemal.

So scheint es, haben manche Angst vor dem Evangelium, weil das Evangelium uns trägt und gleichzeitig eine kritische Kraft in uns ist: Das Wort Gottes ist zweischneidig. Es hilft uns und trägt uns, aber es richtet uns auf und wir können uns in unserem Gewissen ausrichten am Wort Gottes. Das Wort Gottes selber ist für uns entscheidend. Nicht was die Menschen über uns denken, was die Zeitungen schreiben, was der eine oder andere Propagandist für seine Ideen in dieser und jener Richtung ruft, ist für uns entscheidend. Nicht davon lassen wir uns leiten, sondern von Gott

allein und von ihm lassen wir uns auch herausfordern. Von Maria lassen wir uns sagen: „Was er euch sagt, das tut!“ Schenkt ihm Glauben, weil er der Grund unseres Glaubens und unserer Hoffnung ist.

In Peru erlebt man es, wie viele junge Menschen sich der priesterlichen oder Ordensberufung stellen: Was er dir sagt, das tue! Wenn er dich ruft, dann kannst du einen solchen Weg gehen. Mögen wir von manchen Kreisen in der Gesellschaft belächelt und ironisiert werden, weil das viele für unmöglich halten nach ihren Kriterien, aber nach den Kriterien und Maßstäben Jesu Christi, nach denen wir uns ausrichten, ist alles dem möglich, der glaubt. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Weil er uns ruft, darum können wir seinem Ruf auch folgen. Und im Lichte Jesu Christi verstehen wir auch die Berufung zur Ehe, zum familiären Leben als einen persönlichen Anruf: „Was er euch sagt, das tut!“ So wie er uns von der Schöpfung her das Ideal der Ehe vor Augen gestellt hat, so können Menschen in der Ehe, Mann und Frau, zusammen leben, ein Zeichen und eine Quelle der Liebe werden, der Sorge für die Kinder, die ihnen anvertraut sind, so dass junge Menschen aus diesem Geist der Liebe, aus der Gemeinschaft von Vater und Mutter heraus, leben können, wachsen können, sich entfalten, dass das Urvertrauen von der Familie her grundgelegt wird, das Urvertrauen, das letztlich seinen Anker in Gott selber hat, der diese Lebensformen der Ehelosigkeit um Christi willen und Ehe im Geiste Christi nun auch möglich macht.

Maria ist für uns Leitstern für die neue Verkündigung des Evangeliums; das Evangelium, das nicht irgendwann einmal in der Vergangenheit verkündet worden ist, dann eine christliche Kultur begründet hat, dass dann alles gleichsam automatisch irgendwie weiter läuft, nur ein äußerer Anstrich der Gesellschaft, der dem Ganzen ein christliches Gesicht gibt. Das ist es nicht, was uns vor Augen steht, sondern die Verkündigung des Evangeliums. Sie beginnt in jedem einzelnen Menschen eben neu, und wir, die wir schon da sind, haben die Aufgabe, das Evange-

lium jeden Tag uns selber verkünden zu lassen, um es zu bezeugen und zu verkünden gerade auch für die Menschen in der kommenden Generation. Darum ist Maria, wie wir in der Lesung heute gehört haben, in der Mitte der Apostel, der Zwölf, die sie umgeben, so wie im Abendmahlsaal, als die junge Kirche auf das Herabkommen des Heiligen Geistes gewartet hat, mit den Aposteln, mit Maria, mit anderen Jüngern zusammen, aber Maria in ihrer Mitte. So erscheint sie heute am Himmel von Sonne und Mond umgeben, in der kosmischen Fülle und Weite. Denn der ganze Kosmos, alle Menschen sind berufen, in Christus ihre Mitte, ihren Grund und ihr Ziel zu finden durch Maria in der Mitte der Kirche. Und sie zeigt uns, was der Mensch ist im Hinblick auf Gott, im Hinblick auf Gottes Wort selber, das aus ihrem Leib unser Fleisch angenommen hat. Maria, eine Frau, die am Himmel erscheint, ein großes Zeichen der Hoffnung für uns Menschen. Und sie gebiert einen Sohn. Er ist der Retter der Welt. Und keine feindliche Macht, sei es die im äußeren Gewand einer brutalen und blutigen Verfolgung oder im Sinne eines Versuchs, die Gläubigen lächerlich zu machen kann dies auslöschen. Denn das Lächerlichmachen, Ironisieren ist ja eine scharfe Waffe, die gegen die Menschen geführt wird. In dem Sarkasmus gegen die Gläubigen kann sich und verbirgt sich ja oft auch dieser Widerwille gegen die Menschen, die sich von Gott her bestimmen lassen, die innere Feindschaft, die gegenüber den Gläubigen sich in dieser Weise äußert, die letztlich eine Menschenverachtung darstellt, weil sie es dem Menschen nicht zutraut, dass er aus der Kraft des Glaubens an den lebendigen Gott lebt, dass Menschen vom Glauben her sich bestimmen lassen und sich so dem Herrschaftsanspruch der Massenbeeinflussung entziehen wollen. Die Gläubigen, die nicht in die Knie gehen vor den Göttern dieser Zeit, vor den Meinungsführern, die meinen, ihre Vorstellungen allein seien maßgebend, ihre Ideologien, die sie sich ausgedacht haben, das könne allein das sein, was für den Menschen heute verbindlich ist.

Die sich ihrer Herrschaft und Macht entziehen, diese Menschen werden bekämpft, die Christen von Anfang an, weil sie an den lebendigen Gott geglaubt haben. Aber diesen Vorsatz, Christus, den Retter dieser Welt, verschlingen zu wollen, das Zeichen der Hoffnung, das Gott aufgerichtet hat, zu zerstören, um die Herrschaft von Menschen über Menschen zu begründen, dieser Jesus Christus, der die Gottesherrschaft aufgerichtet hat und der jede Beherrschung von Menschen durch Menschen unmöglich gemacht hat, er ist für uns der Grund der Hoffnung, und Christus kann und konnte niemals verschlungen werden von diesen Mächten des Unheils, die sich auf tun, die sich gegen die Gottesherrschaft stellen und die eine Menschenherrschaft in dieser Welt seit jeher etablieren wollten. Nein, Christus, er ist der Retter der Welt. „Meine Seele preist die Größe des Herrn, mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter.“ (Lk 1,46.47). So kann uns Maria der Leitstern sein für die neue Verkündigung des Evangeliums, dass das Evangelium eine herrliche Kraft und Macht ist, die uns Hoffnung gibt, die uns Menschen der Herrschaft durch Menschen und Meinungsströme entreißt und die uns hineinversetzt in die Gottesherrschaft, wo wir die Herrlichkeit und die Freiheit der Kinder Gottes erfahren.

Referenten



„Evangelizare investigabiles divitias Christi“ (Eph 3,8) – Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen, so lautet der Wahlspruch von Leo Card. Scheffczyk. Er tut dies unermüdlich unter Einsatz aller seiner Kräfte.

Am 21. Februar 1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren promovierte er 1950 und habilitierte sich 1957 bei Professor Michael Schmaus. Kardinal Scheffczyk dozierte in Königstein/Taunus, an der Universität Tübingen, seit 1965 in München und wirkte dort bis zu seiner Emeritierung 1985. Er war Mitherausgeber der „Münchener Theologischen Zeitschrift“, ist Herausgeber des „Forum Katholische Theologie“ und wirkte als Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und als Consultator des Päpstlichen Rats für die Familie. 2001 nahm ihn Johannes Paul II. ins Kardinalskollegium auf. Kardinal Scheffczyk ist Mitglied der Görresgesellschaft für Interdisziplinäre Forschung, der Pontificia Academia Mariana Internationalis, der Pontificia Academia Theologica Internationalis und ordentliches Mitglied der geisteswissenschaftlichen Sektion der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.



Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller wurde am 31. Dezember 1947 in Mainz-Finthen geboren. Er wurde 1978 in Mainz zum Priester geweiht.

Die akademische Laufbahn von Gerhard Ludwig Müller begann 1977 mit einer Arbeit über den evangelischen Theologen Dietrich Bonhoeffer. Es folgte die Habilitation im Fach Dogmatik und ökumenische Theologie über die „Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen“ im Jahr 1985. Im Jahr 1986 wurde er auf den Lehrstuhl für Dogmatik an der katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München berufen. Eine von Professor Müller erarbeitete „Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie“ wurde bereits ins Spanische und Italienische übersetzt. Professor Müller ist seit 1990 Mitglied der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und gehört seit 1998 zu der „Internationalen Theologischen Kommission“ des Vatikans. Zu der Europasynode im Jahr 1999 und zu der Weltbischofssynode im Jahr 2001 wurde Professor Müller als theologischer Berater berufen. Gastprofessuren verbinden ihn mit Cusco (Peru), Rom, Philadelphia (USA), Kerala (Indien), Madrid, Santiago de Compostela, Salamanca, Lugano und Sao Paulo (Brasilien). 2003 wurde er von Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Regensburg ernannt.



Am 30. Januar 1993 wurde der Augsburger Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB vom Münchener Erzbischof Dr. Friedrich Kardinal Wetter zum Bischof geweiht. Mitkonsekratoren waren damals der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Lajos Kada, und Erzbischof Dr. Josef Stimpfle. Bischof Dr. Dammertz amtierte von 1975 bis 1977 als Erzabt von St. Ottilien und von 1977 bis 1992 als Abt-Primas der Benediktiner-Konföderation in Rom. Sein Wahlspruch lautet „Für Euch – Mit Euch“. In seine Amtszeit fielen das Ulrichsjubiläum 1993, die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999, der Große Glaubenstag der Diözese im Jahre 2000, die Heiligsprechung der Crescentia Höß aus Kaufbeuren 2001. Er initiierte und schuf den bischöflichen Hilfsfond zum Schutzes des menschlichen Lebens, „Pro Vita“.



Monika Born ist 1942 in Essen geboren. Sie studierte Germanistik und Pädagogik. Nach ihrem Studium wirkte sie als Erzieherin, Lehrerin und Fachleiterin für Deutsch. 1977 promovierte Frau Born in Pädagogik und erhielt Lehraufträge für Kinder- und Jugendliteratur an der Universität Essen. Seit 1979 ist sie Dozentin für Deutsch und Pädagogik am Institut für Lehrerfortbildung in Mühlheim, einer Einrichtung für fünf Diözesen des Landes NRW. Von 1989 bis 2001 war sie Mitglied der Jury zum Katholischen Kinder- und Jugendbuchpreis. Ihre Veröffentlichungen befassen sich mit Themen der Pädagogik, der Deutschdidaktik sowie der Kinder- und Jugendliteratur.



Hermann Geißler ist am 12. Juni 1965 in Hall in Tirol geboren. Nach dem Abitur (1983) studierte er in Heiligenkreuz bei Wien an der dortigen philosophisch-theologischen Hochschule. 1988 schloss er sich der geistlichen Familie „Das Werk“ an. 1991 promovierte er an der Lateranuniversität in Rom mit dem Thema: „Gewissen und Wahrheit bei John H. Cardinal Newman“. Im selben Jahr wurde er zum Priester geweiht, war zwei Jahre Kaplan in der Pfarrei St. Gebhard in Bregenz. Seit 1993 ist er Mitarbeiter an der Kongregation für die Glaubenslehre, Direktor des „Internationalen Zentrums der Newman-Freunde“ in Rom und Mitverantwortlicher für die Priesterausbildung im „Collegium Paulinum“, dem Ausbildungshaus der geistlichen Familie „Das Werk“. Unter den zahlreichen Veröffentlichungen über John Henry Newman: „Conoscere Newman. Introduzione alle opere, Urbaniana University Press, Vatikan 2002



Florian Kopp, geboren am 26.7.1969 in München, verheiratet, studierte 1991-1997 katholische Theologie, Klassische Philologie und Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Mitarbeit am Institut für Kirchengeschichte) und an der katholischen Universität Eichstätt. 1998 legte er das Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien in den Fächern Latein und Katholische Religionslehre ab. Seit 2000 wirkt er als Lehrer zunächst in Tirschenreuth/Opf., seit 2002 in Landsberg am Lech. Für den Lateinunterricht publizierte er das Lektüreprjekt: Bilder der Bibel. Texte der Vulgata und ihre Rezeption in Europa – ein Lektüreprjekt für den Lateinunterricht, Bamberg (Buchners) 2000



Klaus Limburg, geb. am 8. April 1948 in Oberhausen, wurde 1976 zum Priester geweiht und in der Prälatur Opus Dei inkardiniert. Sein Studium der klassischen Philologie in Bonn und Köln schloss er 1975 mit der Promotion zum Thema: „Porphyrius. Die Beseelung der Embryonen. Text, Übersetzung und Erläuterungen“ (unveröffentlicht) ab. Nach dem Studium der Theologie am Studium Generale des Opus Dei in Deutschland und am Collegium Romanum Sanctae Crucis promovierte er 1978 in Biblischer Theologie mit einer Arbeit zum Thema: „Las homilías de San Juan Crisóstomo sobre la Epístola a los Romanos (cap. I-XI)“. Von 1981-1986 war er Assistent für Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität von Navarra, anschließend bis 1990 Dozent für Exegese des AT. Er ist Mitherausgeber einer kommentierten Bibelausgabe. Seit 1991 ist er „Professore Aggiunto“ für Exegese des AT an der Päpstlichen Universität vom Heiligen Kreuz (Rom).



Giovanni Sala SJ, geboren 1930 in der Lombardei, trat 1947 in die Gesellschaft Jesu ein. Er studierte Theologie an der Gregoriana in Rom. 1961 erhielt er die Priesterweihe. Mit einer Dissertation über Kant promovierte er in Philosophie an der Universität Bonn. Anschließend dozierte er Philosophie an der Ordensfakultät bei Mailand. Seit 1971 ist er Ordinarius an der philosophischen Fakultät des Ordens in München. Zahlreiche Artikel und Bücher veröffentlichte Giovanni Sala zur Erkenntnislehre, über Kant und über die Ethik. Theologisch befasst er sich hauptsächlich mit der Ekklesiologie, mit dem Lehramt und der Christologie. Einen ausführlichen Kommentar zu „Kants Kritik der praktischen Vernunft“ schließt er gerade für die „Wissenschaftliche Buchgesellschaft“ ab.



Dominik Schwaderlapp, geboren 1967 in Selters/WW, erwarb am Mons-Tabor-Gymnasium in Montabaur die Hochschulreife. Als Priesterkandidat studierte er an der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn und Augsburg Theologie. 1991 erwarb er das Diplom im Studiengang Katholische Theologie. Im Hohen Dom zu Köln wurde er 1993 zum Priester geweiht. Nach seiner Kaplanszeit in Neuss berief ihn Kardinal Meisner zum erzbischöflichen Kaplan und Geheimsekretär. 2002 promovierte er zum Dr. theol. an der katholisch-theologischen Fakultät in Augsburg. Das Thema seiner Dissertation lautet: „Erfüllung durch Hingabe. Die Ehe in ihrer personalistischen, sakramentalen und ethischen Dimension nach Lehre und Verkündigung Karol Woitylas/ Johannes Paul II.“ Im September 2003 wurde er von Kardinal Joachim Meisner zum Generalvikar der Diözese Köln ernannt.



Prof. Dr. Manfred Spieker wurde am 4. April 1943 in München geboren. Er ist verheiratet und Vater von sechs Kindern. Nach seinem Abitur 1963 in Freiburg studierte er Politikwissenschaft, Philosophie und Geschichte an den Universitäten Freiburg, Berlin und München, promovierte 1973 zum Dr. phil. bei Prof. Dr. Hans Maier an der Universität München mit der Arbeit „Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs“.

Prof. Dr. Manfred Spieker habilitierte sich 1982 für das Fach Politische Wissenschaft an der Wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln mit dem Thema „Legitimationsprobleme des Sozialstaates in der Bundesrepublik Deutschland“.

Er war Leitender Mitarbeiter des Sekretariats der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Redakteur des Mitteilungsblattes „Synode“ und Sekretär der Sachkommission „Erziehung, Bildung, Information“ (1970-1972). Als wissenschaftlicher Assistent war er von 1972-1982 am Forschungsinstitut für politische Wissenschaft und europäische Fragen an der Universität Köln beschäftigt. Im Lenkungsausschuss für Sozialpolitik des Europarates vertritt er als Beobachter den Heiligen Stuhl seit 1995. Gastprofessuren nimmt er an der Universidad de Valparaiso/Chile (1988), an der Fakultät für Katholische Theologie in Erfurt (1991), an der Universität Gabriela Mistral in Santiago de Chile (1997) und an der Universität in Vilnius (1998) wahr. Seit 2002 ist er Präsident der Association International pour l'Enseignement Social Chrétien (AIESC).



Anton Ziegenaus, geboren 1936, promovierte 1963 bei Alois Dempf zum Dr. phil. und 1971 bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. 1974 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie der Buße für Dogmatik habilitiert. Seit 1977 ist Ziegenaus Ordinarius für Dogmatik an der Universität Augsburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sakramentenlehre, Eschatologie und Kanongeschichte. Er ist Herausgeber der Mariologischen Studien und Mitherausgeber der Zeitschrift Forum Katholische Theologie. Mit Scheffczyk zusammen gibt er eine achtbändige Dogmatik heraus. Sein wissenschaftliches Engagement zeigt sich in über 200 Publikationen. Die wissenschaftliche Leitung der Theologischen Sommerakademie in Dießen liegt in seinen Händen. Werke: Katholische Dogmatik in 8 Bänden, MM-Verlag, Aachen; Druckfrisch liegt der letzte Band der Dogmatik vor: Die Heilsgegenwart in der Kirche – Die Sakramentenlehre



Harald Georg Bienek wurde 1952 in Gumpertshofen/Oppeln (Oberschlesien) geboren. 1958 siedelte die Familie mit den sieben Kindern nach Trier. Dort legte Harald Bienek 1971 am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium das Abitur ab. Er studierte Humanmedizin in Bochum und Bonn, legte 1977 die ärztliche Prüfung ab und erhielt 1978 die ärztliche Approbation. Mit einer Dissertation im Bereich der experimentellen Chirurgie promovierte er 1978. Bereits von 1971 bis 1979 studierte er Philosophie und Theologie im Rahmen der Institutionellen Studien der Prälatur des Opus Dei in Deutschland, bis 1982 dann am Collegium Romanum Sanctae Crucis in Rom und promovierte über „Die Wurzeln des Freiheitsbegriffes bei Leibniz“. 1984 erhielt er durch Papst Johannes Paul II. in St. Peter in Rom die Priesterweihe. Anschließend übernahm er Seelsorgstätigkeiten in München und Augsburg und eine Lehrtätigkeit im Rahmen der Institutionellen Studien der Prälatur in den Disziplinen Christliche Anthropologie, Trinitätslehre, Schöpfungslehre und Ethik.

Besonderer Hinweis:

Scheffczyk Leo, Ziegenaus Anton, Katholische Dogmatik:

Bd. I: Grundlagen des Dogmas
Einleitung in die Dogmatik

Bd. II: Der Gott der Offenbarung
Gotteslehre

Bd. III: Schöpfung als Heilseröffnung
Schöpfungslehre

Bd. IV: Jesus Christus. Die Fülle des Heils
Christologie und Erlösungslehre

Bd. V: Maria in der Heilsgeschichte
Mariologie

Bd. VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade
Gnadenlehre

Bd. VII: Die Heilsgegenwart in der Kirche und in den
Sakramenten
Ekklesiologie

Bd. VIII: Die Zukunft der Schöpfung in Gott
Eschatologie

MM-Verlag, Aachen

Anton Ziegenaus, Verantworteter Glaube, Bd. I; Bd. II,
Stella Maris Verlag, Buttenwiesen

Schriften (Gelbe Hefte) des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.:

Heft 22, Johannes Paul II.,
Ansprachen an die deutschen Bischöfe bei den Ad-Limina-Besuchen im November 1999.

Heft 23, Georg May,
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

Heft 25, Wolfgang Graf Waldstein,
Die Bedeutung der Liturgie für die Persönlichkeitsbildung.

Hefte 27/28, Georg May,
Kirche und Nationalsozialismus.
Kollaboration oder Widerstand?

Heft 31, Johannes Paul II.,
Katechesen zur Eucharistie.

Heft 32, Johannes Paul II.,
Päpstlicher Rat für die Familie
Ehe und Familie; De-facto-Lebensgemeinschaften; Anhang:
Brief des Papstes an die deutschen Kardinäle.

Heft 33, Johannes Paul II.,
Katechesen zur Familie.

Heft 34, Harald Bienek,
Die Würde des Menschen am Anfang seines Lebens.

Heft 35, Gerhard Stumpf (Hrsg.),
Benediktinerpriorat Gräfinthal
Symposium zur Grundsteinweihe.

Heft 36, Erwin Reichart,
Die Zelebration zum Herrn hin.

Heft 37, Joseph Schumacher,
Die Engel.

Heft 38, Hubert Gindert,
Die Kirche in Bedrängnis – dennoch Freude am Glauben.

Heft 39, Joachim Kardinal Meisner,
Die Eucharistie – der kostbarste Schatz der Kirche.

Heft 40, Joseph Schumacher,
Das II. Vatikanische Konzil und der ökumenische Dialog –
Das Unaufgebbare in der Ökumene.

Heft 41, Johannes Paul II.,
Die Feier des Bußsakramentes –Misericordia Dei.

Heft 42, Johannes Dyba,
Glaube und Werte; An der Hand der Muttergottes.

Heft 43, A. Desećar,
Die Bibel und Homsexualität.

Heft 44, G. Stumpf (Hrsg.),
Wächter und Zeuge (Predigt von Joachim Kardinal Meisner
und Beitrag von Leo Kardinal Scheffczyk).

Heft 45: Leo Card. Scheffczyk,
Der katholische Glaube und die Ökumene.

Heft 46: Konrad Löw,
Die katholische Kirche im Nachkriegsdeutschland 1945-1948;
Der Kampf um das Schulkreuz in der NS-Zeit und heute.

Bestelladresse für die Schriften: Helmut Volpert
Spielermoos 3
D-88161 Lindenberg

Bisherige Berichtbände der Theologischen Sommerakademie
Dießen

1993: Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten?

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1994

ISBN 3-928272-36-5

1994: Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte,

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1995

ISBN 3-928272-44-6

1995: Mysterium Kirche.

Sozialkonzern oder Stiftung Christi?

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1996

ISBN 3-928272-48-9

1996: Das eigentlich Katholische.

Profil und Identität, Grenzen des Pluralismus,

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1997

ISBN 3-928272-59-4

1997: Christus in den Sakramenten der Kirche,

Walter Brandmüller (Hrsg.), MM-Verlag, Aachen 1998

ISBN 3-928272-04-7

1998: Der Heilige Geist am Werk – in Kirche und Welt,

G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 1999

ISBN 3-00-004307-1

1999: Mein Vater – euer Vater,

A. Ziegenaus (Hrsg.), Stella Maris Verlag, Bittenwiesen 2000

ISBN 3-934225-03-9

2000: Der Mensch zwischen Sünde und Gnade,
A. Ziegenaus (Hrsg.), Stella Maris Verlag, Buttenwiesen 2000
ISBN 3-934225-08-X

2001: Berufung zur Liebe – Ehe, Familie, Ehelosigkeit,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2001
ISBN 3-9808068-0-4

2002: In der Erwartung des ewigen Lebens,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2002
ISBN 3-9808068-1-2

2003: Gewissen – Wahrheit – Menschenwürde,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: Initiativkreis, Landsberg, 2003
ISBN 3-9808068-2-0

Der Fels – Katholische Monatsschrift

gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC

Herausgeber: Der Fels-Verein e. V.

Druck: Egger Satz + Druck GmbH Landsberg

Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert

Bezugsadresse für den „Fels“: Eichendorffstr. 17
D-86916 Kaufering

Im Katechismus der katholischen Kirche heißt es:

Im Innersten der Person wirkt das Gewissen. Es gebietet zum gegebenen Zeitpunkt, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen. Es urteilt auch über die konkreten Entscheidungen, in dem es den guten zustimmt, die schlechten missbilligt. Es bezeugt die Wahrheit im Hinblick auf das höchste Gut, auf Gott, von dem der Mensch angezogen wird und dessen Gebote er empfängt. Wenn er auf das Gewissen hört, kann der kluge Mensch die Stimme Gottes vernehmen, die darin spricht (Z. 1777).

Das Gewissen ist ein Urteil der Vernunft, in welchem der Mensch erkennt, ob eine konkrete Handlung, die er beabsichtigt, gerade ausführt oder schon getan hat, sittlich gut oder schlecht ist. Bei allem, was er sagt und tut, ist der Mensch verpflichtet, sich genau an das zu halten, wovon er weiß, dass es recht und richtig ist. Durch das Gewissensurteil vernimmt und erkennt der Mensch die Anordnungen des göttlichen Gesetzes (Z. 1778).

Mit Beiträgen von:

S. Em. Leo Card. Scheffczyk

Harald Bienek

Monika Born

Hermann Geißler FSO

Florian Kopp

Klaus Limburg

S. Exz. Gerhard L. Müller

Giovanni Sala SJ

Domink Schwaderlapp

Manfred Spieker

Anton Ziegenaus

Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese

Augsburg e.V.

ISBN 3-9808068-2-0