

Franz Böckle

## Normen und Gewissen

Die Moraltheologie ist heute wohl das meist umstrittene Fach der katholischen Theologie. Das mag zum Teil an den vielfältigen Erwartungen liegen, mit denen sie in der Gegenwart konfrontiert wird. Ethik hat bekanntlich Hochkonjunktur. Wo immer man mit der Berufung auf das Machbare allein nicht weiterkommt, ruft man nach ethischer Stellungnahme. Die kirchliche Morallehre und ihre Verkündigung nehmen an diesem allgemeinen Erwartungsdruck teil. Man erwartet von der Kirche ein Wort zur atomaren Abschreckung, zur Gefährdung der Umwelt, zum Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt oder zu den Problemen am Beginn und am Ende des menschlichen Lebens, wie sie sich der von moderner Technik beherrschten Medizin stellen. Die Komplexität all dieser Fragen müßte es als selbstverständlich erkennen lassen, daß sie mit einfachen Geboten oder Verboten nicht zu lösen sind. Niemand wird das Gegenteil behaupten wollen; und doch zielen die konkreten Erwartungen, mehr als man vermutet, auf ein kompromißloses Entscheidungswort der Kirche und ihrer Theologie.

Die Diskussion um das Friedenswort der Deutschen Bischöfe hat dies gezeigt. Manche Stimmen innerhalb und außerhalb der Kirche zeigten sich enttäuscht, daß der Hirtenbrief kein klares Nein zur Nachrüstung ausgesprochen, sondern sich mit bloßen *Entscheidungskriterien* für die politischen Verantwortungsträger begnügt hat. Sie befürchten, die Politiker würden die Kriterien bloß zur Rechtfertigung ihrer eigenen Politik zu nützen wissen. Und wer etwa zu zeigen versucht, daß zwischen der Abschreckung mit der Atomrüstung und dem kriegerischen Einsatz von Atomwaffen ein sittlich bedeutsamer Unterschied bestehe, der wird für solche moraltheologischen Differenzierungen wenig Verständnis finden. Viele unserer Studenten halten solche Argumentationen für subtile Kasuistik, mit der man sich einer klaren und kompromißlosen Entscheidung zu entziehen versuche.

Dieser Ruf nach einer kompromißlosen Haltung und entsprechend apodiktischen Forderungen ist freilich nicht neu. Der Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat seinerzeit darüber zu heftigen Auseinandersetzungen geführt. In diesem offiziellen Papier hat man erstmals versucht, zur sittlichen Beurteilung sexueller Beziehungen nicht einfach das Schema „erlaubt – unerlaubt“ zu gebrauchen, sondern im Sinn einer Entscheidungshilfe auf die für ein verantwortliches Verhalten unerläßlichen Voraussetzungen hinzuweisen. So wurden die Fähigkeit und die Bereitschaft zu einer definitiven Bindung als Vorbedingung geschlechtlicher

Beziehungen genannt; oder zur Methode der Empfängnisregelung heißt es, sie dürfe keinen der Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen.

Durch solche Hinweise auf die von einem bestimmten Handeln tangierten Güter und Werte sollte das Verantwortungsbewußtsein geweckt und eine persönliche, von der Einsicht in die Gründe getragene Entscheidung gefördert werden. Doch was bei diesem methodischen Neuansatz den einen als Schritt in die richtige Richtung erschien, verurteilten die anderen als Halbheit. Man weiche damit klaren Entscheidungen aus. Jeder werde die Kriterien nach eigenem Gutdünken anwenden. Damit sei der Willkür die Türe geöffnet. Was Hilfe bringen könne, sei allein ein klares Bekenntnis zu den von der kirchlichen Sittenlehre ohne Wenn und Aber verkündeten Verboten.

Die Beispiele ließen sich mühelos vermehren. Und vieles deutet darauf hin, daß man heutzutage vom Moraltheologen eher ein Bekenntnis als rationale Argumentation erwartet. Wo Menschenrechte mit Füßen getreten werden, wo man das menschliche Leben vor der Geburt frei verfügbar macht, wo Ehe und Familie von der Auflösung bedroht sind und wo gar mit der nuklearen Selbstvernichtung der Menschheit gespielt wird, da – so wird argumentiert – sei der Theologe im Namen des Evangeliums zur Parteinahme gefordert, da habe er klare Forderungen zu stellen und ein Bekenntnis abzulegen und nicht mit subtilen Differenzierungen über mögliche Ausnahmen und berechtigte Alternativen nachzusinnen.

Mit dieser Situation sieht sich der Moraltheologe heute konfrontiert. Und vieles klingt auf Anhieb so überzeugend, daß man sich im Ernst fragen muß, ob man denn noch genügend Glauben und die rechte Einstellung zum kirchlichen Auftrag habe. Ohne gläubiges Bekenntnis ist in der Tat keine Theologie, auch keine Moraltheologie zu machen. Gerade sie lebt von Wertentscheidungen. Und das Evangelium gibt ihr auch eine Reihe von Wertentscheidungen vor. Da werden die Friedfertigen und die Armen selig gepriesen. Da kann weder Rasse noch Geburt über den Wert eines Menschen entscheiden. Zu dieser vom Evangelium favorisierten Vorzugsordnung hat sich auch der Moraltheologe zu bekennen und sich dafür einzusetzen.

Aber da zeigen sich auch die Grenzen. Mit einem noch so kompromißlosen Bekenntnis gegen jede Form der Rassendiskriminierung löst er die Konflikte nicht, die ein Bischof in Südafrika vor Ort in einer Interessenabwägung zu bewältigen hat. Ebenso hebt der konsequente Einsatz für das ungeborene Leben die Spannung nicht auf, in die ein Arzt in einem Konfliktfall geraten kann. Und ein noch so treues Bekenntnis zur Ehelehre der Kirche kann schwere Gewissenskonflikte auch bei den Gutwilligsten nicht aus der Welt schaffen. Noch offensichtlicher gilt dies bei den komplexen Entscheidungen der Politiker.

Auch für solche Situationen ist der Moraltheologe zu einer begründeten Stellungnahme gefordert. Hierbei kommt er um eine Analyse der Sachlage und eine Abwägung der in Frage stehenden Güter und Werte nicht herum. Da sind

Differenzierungen notwendig, da wird viel argumentative Geduld verlangt. Verallgemeinerungsfähige sittliche Urteile haben sich gerade auch im Konflikt zu bewähren.

### Moraltheologie und politische Theologie

Dieses Bemühen um einen Ausgleich zwischen bekenntnishaft kompromißloser Forderung und sachgerechter Abwägung von Konflikten läßt auch das Verhältnis zwischen Moraltheologie und politischer Theologie besser erkennen. Es waren nicht zuletzt Vertreter der politischen Theologie, die den Moraltheologen den Vorwurf machten, mit ihrem ständigen Sowohl-Als-auch, mit ihrer Güter- und Interessenabwägung würden sie den Durchbruch fundamental christlicher Postulate in die gesellschaftliche Praxis hemmen. Mit ihrer Realitätsanalyse und ihrer kalkulatorischen Vernunft würden sie dem prophetischen Ethos des Neuen Testaments nicht gerecht.

Der politischen Theologie kommt sicher das Verdienst zu, daß sie mit allem Nachdruck auf die gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft hingewiesen hat. Die Heilsbotschaft des Evangeliums kann von ihrem Bezug zum privaten einzelnen her nicht adäquat erschlossen werden. Sie meint ein fundamental menschliches und damit auch ein gesellschaftliches Ereignis, das den einzelnen immer in seiner gesellschaftlichen Verfaßtheit trifft. Der gesellschaftliche Bezug darf darum nicht einem Spezialtraktat der Theologie überlassen werden. Die Theologie insgesamt hat die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft zu bestimmen. Diese Forderung ist von der Moraltheologie nicht zuletzt durch die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils zunehmend aufgenommen worden. Man erkennt bei den Moraltheologen deutlich das Bemühen, ihre Aufgabe einerseits konsequent von der Befreiungsbotschaft des Evangeliums her zu verstehen und andererseits diese Botschaft zu einer konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte zu führen.

Trotzdem oder gerade darum muß nun aber auch der Unterschied in der Aufgabenstellung zwischen politischer Theologie und Moraltheologie gesehen werden. Schlagwortartig könnte man sagen: Politische Theologie will die Glaubensbotschaft im Medium der Politik zur Sprache bringen; Moraltheologie dagegen hat die Glaubensbotschaft im Medium der Ethik zum Thema werden zu lassen. Mit dem Medium der Politik ist im ursprünglichen Sinn die Gestaltung der Polis, des gesellschaftlichen Lebens gemeint. Der unmittelbare Praxisbezug und der gestalterische Wille prägen das Geschäft. Zum Verstehen sittlicher „Wahrheit“ sind die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der Praxis zu erproben. Politische Theologie ist keine Partei, aber sie verlangt eine ausdrückliche Parteinahme für all diejenigen, für die das Evangelium Partei ergreift. Das beschert

ihr eine gewisse Einseitigkeit, bewahrt sie aber – wie etwa die Diskussion um den Gewaltgebrauch im revolutionären Kontext zeigt – nicht unbedingt vor jedem Kompromiß.

Moraltheologie versteht sich demgegenüber als Theorie menschlicher Lebensführung unter dem Anspruch des Glaubens. Der Glaube soll im Medium der Ethik zum Ausdruck gebracht werden. Dies verlangt die Rückbindung der Ethik an grundlegende Einsichten der biblischen und systematischen Theologie. Christliche Existenz ist geprägt durch einen gläubigen Entscheid für Gottes Herrschaft und Reich. Ein Entscheid, der in einer immer wieder geforderten inneren Umkehr lebendig bleiben muß. So ist der Christ berufen und befähigt, die Freiheitsbotschaft vom Glauben her zur Sprache zu bringen. Sollen aber Wahrheit und Anspruch der Freiheitsbotschaft umfassend zur Geltung gebracht werden, so müssen sie in die jeweilige Lebenswelt hinein als menschlich sinnvoll und sittlich verantwortbar vermittelt werden.

Das geschieht *im Medium der Ethik*. „Erst in der kritischen Bezugnahme auf die praktische Vernunft und deren normative Reflexion in Gestalt von philosophischer Ethik löst theologische Ethik den Wahrheitsanspruch der ihr aufgegebenen Botschaft ein.“<sup>1</sup> Mit dieser lapidaren Feststellung Ludger Honnefelders ist das Verhältnis von Glaube und Vernunft angesprochen, dem wir uns im Blick auf die gegenwärtige Diskussion um eine „Glaubensethik“ noch präziser zuwenden müssen.

### Das Verhältnis von Glaube und Ethik

Wenn jemand fragt, welches denn die wichtigsten Grundlagen einer christlichen Ethik seien, so pflege ich zu antworten, dies seien nicht die charakteristischen Forderungen (Antithesen) der Bergpredigt oder die Mahnungen und Weisungen der Apostel. Der entscheidende Ausgangspunkt liege vielmehr im Ereignis von Karfreitag und Ostern. Die Grundlage einer christlichen Ethik seien Tod und Auferweckung Jesu. Im Blick auf Karfreitag und Ostern sieht der Christ den Grund seiner Hoffnung. Der Glaube an die Durchbrechung der Schranken des Todes macht ihn frei zu einem Leben gegen die reine Selbstbehauptung, deren Wahrheit der Tod ist. Die Christologie bestimmt in der Tat die theologische Anthropologie; und sie ist das Fundament einer vom christlichen Glauben geprägten Ethik.

Auf dieser Basis entwickelten bereits die urchristlichen Gemeinden ein spezifisches Gemeindeethos, das sie durchaus von der heidnischen Umwelt unterschied. Sie sahen darin aber keine exklusive Sondermoral, sondern die Erfüllung der tiefsten menschlichen Erwartungen. Die Heilsgeschichte vollzieht sich in der großen Zuordnung von Verheißung und Erfüllung. Insofern Jesus Christus in

seinem Kommen Erfüllung brachte, waren seine Forderungen neu und anders, ohne jedoch dem Menschen fremd zu sein oder ihn gar zu verfremden. Die Forderung, ein eheliches Treueversprechen lebenslang ernst zu nehmen, ist zutiefst menschlich; trotzdem ist sie nicht immer leicht. Jesus erhebt sie mit der Ankunft der Gottesherrschaft zu einer neuen Möglichkeit im Glauben. Die inkarnatorische Struktur des sich in der Person Jesu Christi in die Welt hinein verwirklichenden Daseins Gottes für den Menschen impliziert eine Ethik, die – als inkarnatorische Ethik – fundamental universalisierbar sein muß, um eine echte Realisierung des soteriologischen Anspruchs Christi „für die vielen“ zu ermöglichen.

Die Kirchenväter führen diesen Ansatz weiter und sehen (wie etwa Klemens von Alexandrien in seinem „Pädagogen“) die Verbindung von Offenbarung und spätantiker Wissenschaft darin gegeben, daß überall da, wo man echte Sittlichkeit findet, der Lehrer Christus am Werk ist. Nach *Augustinus* fallen „Civitas Dei“ (Heil) und Schöpfung als Ort der Erkenntnis zusammen, die *Theologia naturalis* gründet in der freien Gnade Christi, und selbst da, wo der Mensch von der Sünde zutiefst berührt ist, bleibt ihm an der Natur der Schöpfungswirklichkeit in Christus der je neue Anfang vorgehend erschlossen. Diesen Gedanken übernimmt *Thomas von Aquin* als Lehre von der Teilhabe der menschlichen Vernunft an der göttlichen Vernunft. Die kreatürliche Vernunft ist schon immer in Christus übernatürlich modifiziert und von Gott her und auf Gott hin dynamisiert. Die Möglichkeit zu gutem Handeln ist im Vernunfturteil, der „*recta ratio*“, schon immer von Gott her mitgegeben.

In der beginnenden Neuzeit ist dieses Denken zunehmend verlorengegangen. Die Natur des Menschen wird verselbständigt und das „supernaturale“ wird zum „superadditum“<sup>2</sup>. So wurde auch die Naturrechtsethik aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gelöst. Dahinter steht das Bemühen, eine Moral aufzuzeigen, die ohne Offenbarung für jeden Menschen gilt. Der Verpflichtungsgrund wird über die Widersprüchlichkeit des göttlichen Wesens mit der Naturordnung selbst verbunden. Die der Naturordnung entsprechenden Akte gelten als „in sich gut“. Es war also die Theologie selbst, die die Sittlichkeit dermaßen aus ihrer inneren Verbindung mit Offenbarung und Glaube gelöst und zu einem sich selbst genügenden System natürlicher Sittlichkeitsordnung gemacht hat.

Eine Abkehr von einer solchen in sich geltenden, göttlich sanktionierten Ordnung und eine Rückbindung der Sittlichkeit an die Vernunft des Subjekts durch Kant konnte demgegenüber nur als prometheische Rebellion erscheinen. Die Versuche zu einer Auseinandersetzung mit Kant konnten nicht gelingen, weil die Trennung von Natur und Gnade, von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Glaube die Aufdeckung der verborgenen theologischen Wurzel in Kants transzendentaler Freiheitslehre verunmöglichte. Das gilt sowohl für Sebastian Mutschelle (1749–1800) in seinem positiven Bemühen um den Königsberger Philosophen wie auch für Benedikt Stattler (1728–1797) in seinem der Wolffschen

Philosophie verhafteten Anti-Kant. Auch die Versuche einer Erneuerung der christlichen Ethik auf der Grundlage des Evangeliums – wie etwa J. M. Sailer und J. B. Hirscher sie vorlegen – scheitern angesichts der neuscholastischen Verankerung sittlicher Normen in einer der Vernunft zugänglichen Wesensordnung, die als Gottes Ordnung selbst gesehen wurde.

Erst im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts gelingt unter dem Einfluß der biblischen und liturgischen Erneuerung und des philosophisch-theologischen Personalismus eine neue Orientierung der Moraltheologie aus der Mitte der Offenbarung in Christus heraus. Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat unmißverständlich deutlich gemacht, daß der Glaube eine Sache für die Welt ist; Kirche muß sich in Welt hinein verwirklichen und in Welt Verantwortung übernehmen. Dieser Ansatz, der eine vom Heil Gottes her freigesetzte Autonomie des Menschen in der Wahrnehmung des ihm von der Welt und in der Welt treffenden konkreten sittlichen Anspruchs ermöglicht, ja fordert, steht ganz im Horizont der Erneuerung heilsgeschichtlicher Theologie, der „*Nouvelle Théologie*“, wie sie insbesondere von Theologen wie H. de Lubac, H. Bouillard, Y. Congar, M.-D. Chenu und K. Rahner im Anschluß an die Vätertheologie vertreten wird. Sie haben den heilsgeschichtlichen Bezug von Natur und Gnade neu entdeckt und entsprechend die Inanspruchnahme zeitgenössischer Philosophie zur Interpretation der Glaubenswahrheiten gefordert, eine neue Sichtung des Problems der Gotteserkenntnis angeregt und das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen in ein neues Licht gerückt<sup>3</sup>.

Von hierher läßt sich die vieldiskutierte *Beziehung von Glaubensethik und autonomer Sittlichkeit* systematisch neu erschließen und der scheinbare Widerspruch im systematisch-theologischen Ansatz aufheben. Die in der Moraltheologie leitende Fragestellung ist nicht die Möglichkeit einer Ethik ohne Gott, sondern es geht um das innere Voraussetzungs- und Überbietungsverhältnis von sittlicher Freiheit und christlicher Freiheit. Sollen Wahrheit und Anspruch der Freiheitsbotschaft umfassend zur Geltung gebracht werden, so müssen sie in die jeweilige Lebenswelt hinein als menschlich sinnvoll und sittlich verantwortbar vermittelt werden. Das geschieht durch kritische Bezugnahme auf die praktische Vernunft und deren normative Gestalt in der philosophischen Ethik (Höffe). Diese entscheidende Aufgabe des Moraltheologen soll im Blick auf die ethischen Probleme der Begründung sittlicher Pflicht und sittlicher Normen verdeutlicht werden.

### Sittliche Pflicht und sittliche Normen

1. Es ist zunächst die Frage nach dem *letzten Grund sittlicher Beanspruchung*. Warum sollen wir überhaupt? Was oder wer verpflichtet uns, in freier Entscheidung so und nicht anders zu handeln? Ist es Sitte oder Tradition? Sind es göttliche

Gebote? Verpflichten uns objektive Güter und Werte? Oder ist es schlicht unser eigenes Gewissen? Die ethische Diskussion in der praktischen Philosophie der Gegenwart begegnet dieser Frage einer Letztbegründung von Sittlichkeit mit Skepsis. Sie ist wohl interessiert an einer vernünftigen Begründung wertender Entscheidungen. Den Grund unbedingter sittlicher Bindung hält sie aber weitgehend für unergründlich. Noch unlängst hat Hans Krämer festgestellt: „Kein Mensch soll – und kann – unbedingt sollen.“ Es gelingt ihm in überzeugender Weise darzutun, daß unbedingte sittliche Pflicht beim Menschen nicht festzumachen ist. Entsprechend spricht er der Ethik eine „konsiliatorische“ Aufgabe zu. Man sucht dem Zweifelnden bei der Entscheidung zu helfen, indem man in einem offenen Dialog das Für und Wider für die eine wie für die andere Handlungsmöglichkeit berät<sup>4</sup>.

Ist damit aber der Sache Genüge getan? Wieweit muß sich der Fragende nun auch verpflichtet fühlen, das zu tun, wozu man ihm in sachlicher Abwägung der Gründe rät? Aus der bloßen Beratung kann keine sittliche Verpflichtung erwachsen. Aber erwächst sie vielleicht aus den besseren Gründen? Eine fundierte und im Diskurs Erfahrener geprüfte Begründung ist für eine verantwortliche Entscheidung von großer Bedeutung. Wer ernsthaft Verantwortung wahrnehmen will, kann an ihr sicher nicht vorbeigehen. Aber eine sittliche Pflicht im Sinn einer unbedingten Beanspruchung eines moralischen Sollens vermag auch sie allein nicht aufzuweisen. Ethik entwickelt sich derweise immer mehr zu einer methodischen Anleitung für praktisch-rationale Problemlösungen in offenem Dialog.

Wie soll Glaube, wie soll die sittliche Botschaft der Bibel in einem solchen Medium vermittelt werden? Bleibt da Platz für den unbedingten Anspruch göttlicher Gebote und Verbote? Für eine theologische Ethik muß es eine bare Selbstverständlichkeit sein, daß sie den letzten Grund sittlicher Verpflichtung des Menschen in einer radikalen Beanspruchung durch Gott sieht. Darüber gibt es unter Moraltheologen keinen Streit. Diskutiert wird über die Art und Weise, wie diese göttliche Beanspruchung zu verstehen sei. Dabei vertritt unter Fachleuten niemand mehr einen biblischen oder naturrechtlichen Positivismus in der Weise, daß aus der Bibel oder aus der Schöpfungsordnung unmittelbar göttliche Normen abzulesen wären. Ebenso wenig ist unter Theologen jemand bekannt, der die Bibel oder die Schöpfungswirklichkeit für die Normbildung ignorieren würde. Die moraltheologische Fachdiskussion verläuft viel differenzierter. Sie ist darum Außenstehenden auch nicht leicht zu vermitteln.

Es geht letztlich um die theologisch nicht unbedeutende Frage, wie wir in unseren sittlichen Entscheidungen Gott begegnen, wie wir von ihm in Verantwortung genommen werden. Begegnen wir ihm im Unbedingtheitsanspruch inhaltlicher Normen oder im Unbedingtheitsanspruch sittlicher Freiheit? Eine Analyse des Gewissens, auf die wir im letzten Punkt unserer Überlegungen noch zurückkommen werden, macht uns deutlich, daß es nach guter katholischer Lehre nicht

die Richtigkeit des sittlichen Urteils ist, die den letzten Grund der Verpflichtung bildet. Auch der im Urteil unüberwindlich Irrende bleibt seinem Gewissensanspruch verpflichtet. Sittliche Pflicht hat ganz offensichtlich tiefere Wurzeln im Subjekt. Sie wurzelt im Beanspruchsein des Menschen selbst, im Gefragtsein nach seiner Identität. In der Freiheit ist der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt; sie erfüllt sich nicht in einer Wahl zwischen Objekten, sondern als Selbstvollzug des gegenständlich wählenden Menschen. Der Mensch als ganzer ist beansprucht, in Freiheit über sich selbst zu verfügen. Nicht Gesetze und Normen sind es daher, durch die wir Gott in erster Linie begegnen, es ist vielmehr der unbedingte Anspruch, den die Freiheit selbst birgt. Sittlichkeit wird erfahren im Vollzug eines unbedingten Entschlusses. Es ist dies der Grundakt der Selbstbestimmung im Vollzug transzendentaler Freiheit, deren adäquates und erfüllendes Ziel nur unbedingte Freiheit, das heißt allein die freilassende Freiheit Gottes sein kann.

Eine Reihe von Moralthologen hat darum die Gottesfrage und die Heilsfrage im Horizont der Freiheitsphilosophie neu aufgegriffen. Sie mühen sich darum, indem sie den in der modernen Ethik so beliebten Begriff der sittlichen Autonomie kritisch hinterfragen. Sittliche Autonomie ist kein selbsterwirktes Sollen, sie ist keine bloße „Selbstbindung des Willens“; sie ist vielmehr begründet in der – allein im Glauben erkannten – freilassenden Freiheit Gottes. Es ist das Gnadengesetz des Neuen Bundes, die im Heiligen Geist geschenkte Dynamik der Liebe, in analoger Einheit mit der in der Schöpfung dem Menschen geschenkten und beanspruchten Freiheit. Dieser letzte Ursprung ist dem einzelnen möglicherweise „nur“ anonym gegenwärtig als „Pflicht“ oder eben als „Spruch des Gewissens“. Der Bezug auf Gott macht das aussprechbar, woraus endliche Subjektivität je ist, ohne es weder als Grund eigenen Seins einfach zu überholen noch als fremde Instanz von sich fernhalten zu können. Unter diesem Anspruch erweist sich das Gewissen als der anthropologische „Ort“ des Glaubens. Darum kann auch der Mensch im Gefordertsein des Gewissens gerade dort, wo er sich seiner Nichtidentität angeklagt bemerkt, die Erfahrung machen, daß er dennoch in seiner Identität „gehalten“ wird.

2. Die zweite Frage, die Frage nach *verbindlichen Normen*, ist mit dieser Rückbindung sittlicher Pflicht an das innere Gesetz der Freiheit (die „*lex non scripta*“) nicht obsolet geworden. Wir brauchen verbindliche Normen. Sie haben eine unverzichtbare Funktion. Sie entlasten und weisen dem Gewissen den Weg. Der Mensch als freies sittliches Wesen, als Person, ist von Gott, seinem Schöpfer und Erlöser, unbedingt beansprucht, sich sittlich gut und richtig zu entscheiden. Wir sprechen im Hinblick auf die Gesinnung von „sittlich gut“, wenn die Liebe (Wohl-Wollen) das Handeln bestimmt bzw. von „sittlich schlecht“, wenn Selbstsucht das Tun regiert. Von der Tat her sprechen wir von „richtig“ bzw. „falsch“. Wenn sich nämlich die Liebe in Taten realisiert (Werke tut), steht sie vor der Wahl, an einer Güterordnung gemessen, das Richtige oder das Falsche zu tun, das heißt,



einen „sittlich richtigen“ oder „sittlich falschen“ Akt zu setzen. Dabei zeigen sittliche Normen verbindlich den Weg. „Verbindlich“ bedeutet, daß zu einer verantwortlichen Entscheidung die objektiven Normen in die gewissenhafte Prüfung miteinbezogen werden müssen<sup>5</sup>.

Es sind aber nicht die Normen, die die Unbedingtheit des Sittlichen begründen oder vermitteln. Wir wehren uns mit Nachdruck gegen alle Versuche, die unbedingte sittliche Verpflichtung über objektive „Vorgaben“ zu begründen. Weder läßt sich diese Pflicht begründen aus einer überzeitlich und allgemein gültigen „universalobjektiven Ordnung“, ob man diese Ordnung nun als Wesensordnung auf die Schöpfungsautorität Gottes zurückführt oder als a priori geltende Vernunftordnung verkündet, „etsi Deus non daretur“. Noch ergibt sich eine hinreichende Begründung aus den Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikationsgemeinschaft. Eine *hinreichende Begründung unbedingter Pflicht ergibt sich allein aus der dialogischen Existenz des Menschen als Imago Dei*. Wenn man den Begriff „Wesensordnung“ oder „Schöpfungsordnung“ auf diesen Bezug einschränkt oder im ersten sittlichen Prinzip „bonum faciendum“ ausgesprochen sieht, dann wäre damit nur bestätigt, was wir meinen. Diese Einsicht scheint mir zum rechten Verständnis sittlicher Normen von großer Bedeutung. Unter sittlichen Normen verstehen wir konkrete Handlungs- bzw. Verhaltensregeln. Sie fallen nicht vom Himmel. Sie entstammen als Produkte normativer Vernunft einem kultur- und offenbarungsgeschichtlichen Prozeß, dessen verantwortliches Subjekt der Mensch selbst ist. Gott hat dem Menschen die Vernunft gegeben, damit er ordnend das Zusammenleben in der Welt gestalte.

Durch systematische Reflexion ist es möglich, Einsichten zu gewinnen in die Notwendigkeit bestimmter Voraussetzungen, die für das Gelingen menschlichen Zusammenlebens unverzichtbar erscheinen. So begegnen uns das Leben, die leibliche Integrität, das Eigentum, die Gewissensfreiheit, aber auch institutionelle Werte wie Ehe, Familie oder Freundschaft als Realitäten, die Beachtung verlangen. Das mag gewiß so erscheinen, weil sie inzwischen auch rechtlich geschützt sind. Aber ihr Schutz ist ja nicht willkürlich erfunden worden. Die heute institutionalisierten Grundrechte sind nicht zuletzt herausgewachsen aus erfahrener Not der Freiheit. Ihre eigentliche Stoßkraft liegt gerade darin, daß sie das Dasein des Menschen in Würde und Freiheit durch rechtliche Sicherung zu schützen suchen. Greift man auf diese Erfahrungswerte zurück, so ist heute noch viel mehr gesellschaftlicher Konsens vorhanden, als dies oft vermutet wird. Die auf der zweiten Tafel des Dekalogs geschützten Güter und Werthaltungen finden durchaus weitgehend grundsätzliche Zustimmung.

Schwieriger wird es, wenn nach dem praktischen Umgang mit den vorgegebenen Gütern gefragt wird; wenn wir wissen wollen, wie die Menschenwürde konkret zu respektieren sei oder was ungerecht töten heiße. Ist zum Beispiel der Waffeneinsatz der Polizei erlaubt? Was ist zur Steuerhinterziehung, zum Bau von Atomkraftwer-

ken, zum Geschlechtsverkehr Verlobter oder zur Falschaussage in Not zu sagen? Um darauf antworten zu können, muß geprüft werden, welche Güter und Werte tangiert sind, und wie sie in einem möglichen Konkurrenzverhältnis richtig abgewogen werden. Durch Verallgemeinerung der in der Beurteilung gefundenen Antwort kommen wir dann zu entsprechenden normativen Aussagen, zum Beispiel, Steuerhinterziehung sei in der Regel sittlich falsch oder der Waffeneinsatz sei unter bestimmten Bedingungen sittlich richtig, absichtliche Täuschung durch Falschaussage sei sittlich falsch usw. Sittliche Normen sind demnach allgemeine Handlungsregeln, deren Verbindlichkeit in der Anerkennung einer objektiven Güterordnung gründet.

Nach dem Gesagten haben wir also zu unterscheiden:

– *Die sittliche Pflicht*, den Sollensanspruch, der den einzelnen Menschen *bedingungslos* verpflichtet, seine Freiheit in verantwortlichen Entscheidungen zu verwirklichen („Bedingungslosigkeit“ sittlicher Pflicht).

– *Die Güter und Werthaltungen*, deren Respektierung für ein gerechtes und friedvolles Zusammenleben der Menschen *unverzichtbar und notwendig* sind. Die Respektierung wird in Deklarationen (Menschenrechte) oder Bekenntnissen (Dekalogreihen, Grundrechtskatalogen) gefordert („Notwendigkeit“ der Anerkennung).

– *Sittliche Normen*, die *allgemein verbindlich* den Weg weisen zur richtigen Entscheidung („Geltung“, „Verbindlichkeit“ der Normen für die Entscheidungsfindung).

## Das Gewissen

Auf dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen können wir nun die Funktion und Bedeutung des Gewissens besser verstehen. Das Gewissen ist ein komplexes Phänomen, das nur im Aufweis verschiedener ergänzender Aspekte dargestellt werden kann. Es sind im wesentlichen drei Aspekte, die genau den drei Aspekten der eben dargelegten normativen Ethik entsprechen. Es kann dies ja auch nicht anders sein, denn die ethische Theorie baut letztlich auf dem Gewissensphänomen auf.

1. Grundlegend und in diesem Sinn auch der erste Aspekt des Gewissens ist die *Erfahrung eines unbedingten Beanspruchtheins*. Man spricht von einer Sollenspflicht, der man sich nur um den Verlust der eigenen Identität glaubt entziehen zu können. („Wenn ich das täte, würde ich mein Gesicht verlieren.“) Damit ist auch schon gesagt, daß dieser Anspruch immer konkret, das heißt in Verbindung mit einer bestimmten Forderung erfahren wird. Es gibt keinen inhaltlosen Anspruch. An dem inhaltlichen Anspruch (zum Beispiel „nicht töten“) wird ein Aspekt der Unbedingtheit, der kategorischen Geltung des allgemeinen Sittengesetzes mit erfahren, der zum Charakteristikum des Gewissensphänomens gehört. Dieser

Aspekt der Unbedingtheit ist nicht aus dem Objekt der konkreten Entscheidung begründbar, das heißt die *Unbedingtheit*, mit der sich mir das Töten eines Menschen verbietet, ergibt sich nicht aus dem Objekt der Tötungshandlung (dem Menschen). Auch das Leben des Menschen ist eine bedingte Größe; sie begründet keine Unbedingtheit. Der Unbedingtheitscharakter des Sittlichen, wie er im Gewissen erfahren wird, hat – wie oben dargelegt – tiefere Wurzeln im Subjekt. Man kann ihn daher auch nicht – wie die Praxis der Kriegsdienstverweigerer zeigt – als „ausnahmslos zwingend“ *begründen*. Man kann ihn nur bezeugen („Hier stehe ich, ich kann nicht anders“).

2. Der zweite ebenso unmittelbar erfahrene Aspekt ist das *sittliche Urteil des Gewissens*. Im eben genannten Beispiel das Urteil: „Einen Menschen töten ist sittenwidrig.“ Dieses Urteil verbindet sich mit dem Unbedingtheitsanspruch der Sittlichkeit zum persönlichen Entscheid: „Ich will keinen Menschen töten.“ Das zeigt erneut, daß die beiden Aspekte nicht trennbar sind. Der eine lebt im andern. Aber sie müssen um der Verantwortlichkeit willen eben doch klar unterschieden werden.

Der Unbedingtheitsanspruch des Gewissens hebt die sittliche Selbstbestimmung des Beanspruchten nicht auf, sondern fordert sie heraus. Wer anders denkt, müßte von Gewissenszwang reden. Wir sprechen von Gewissenspflicht, die zu persönlicher Verantwortung ruft. Sittliche Selbstbestimmung nimmt den Menschen in seinem Urteilen und Entscheiden in Pflicht. Sie wäre keine Selbstbestimmung, würde der Mensch über die Entscheidung, die er trifft, sich selbst keine Rechenschaft geben. Und die Selbstbestimmung wäre keine sittliche, wenn der einzelne in die Rechenschaft vor sich selbst nicht die Folgen einbezöge, die die eigene Entscheidung für andere mit sich bringt. Und gerade in jenen Fällen, in denen die Gewissensentscheidung ein Verhalten gebietet, das von einer von der Allgemeinheit getragenen rechtlichen Pflicht abweicht, ist ein besonders selbstkritisches Urteil gefordert. Nur so gewinnt eine Gewissensentscheidung den Charakter einer Entscheidung aus sittlicher Selbstbestimmung.

Dabei steht die im Gewissensanspruch gegebene Antwort auf die Frage nach dem für mich in der konkreten Situation Richtigen nicht notwendig in voller Übereinstimmung mit dem, was normativ allgemein als richtig gilt. Im Gewissensanspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, sondern ebenso als „suchendes“ und urteilendes Gewissen. Es sucht Antwort über die Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat. Dazu genügt nicht bloß eine formale Prüfung der Gewissenhaftigkeit des Vernunftgebrauchs, es ist vielmehr auch eine inhaltliche Prüfung der Entscheidung gefordert. Nur eine Tat, die sich aus Gründen versteht, und nicht einfach Ursachen folgt, ist zurechenbar und frei.

Worüber man aber in begründeter Weise sich selbst Rechenschaft gibt, darüber ist man grundsätzlich auch seinen Mitmenschen gegenüber *rechenschaftsfähig*; und

besonders bei Inanspruchnahme einer Freistellung von einer allgemeinen Forderung ist man dazu nach dem Prinzip der sittlichen Selbstbestimmung auch *verpflichtet*.

3. Das dritte Element im Gewissensphänomen bildet die *persönliche Werttafel*. Thomas von Aquin spricht vom sittlichen Wissen, das ein jeder Mensch sich ein Leben lang prägend aneignet. Dies ist selbstverständlich nicht intellektualistisch zu verstehen. Es sollte sich auch nicht bloß um eine Internalisierung heteronomer Normen handeln im Sinn des Freudschen Über-Ich. Richtig verstanden geht es um einen lebendigen Lernprozeß aus vielfältiger Erfahrung. Und dieser Prozeß darf sich nicht beschränken auf Werte und Entscheidungskriterien, er müßte auch das Entscheiden selbst einüben.

Dieser dreifache Aspekt des Gewissens führt uns zurück zur Eingangsfrage unserer Überlegungen. Müssen wir den Menschen wieder vermehrt klipp und klar sagen, was sie ohne Wenn und Aber zu tun haben? Brauchen wir wieder vermehrt Verbote im Sinn eines Neins ohne jedes Ja? Ich glaube nein. Was wir brauchen, ist eine umfassende Werterziehung und möglichst verständliche Entscheidungskriterien. Im Umgang mit ihnen hat sich die „Freiheit der Kinder Gottes“ zu bewähren.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Handbuch der christl. Ethik, Bd. 1 (Freiburg 1978) 22.

<sup>2</sup> Vgl. G. Muschalek in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2 (Köln 1967) 553.

<sup>3</sup> A. Darlapp in: *LThK*, Bd. 7 (Freiburg 1961) 1060.

<sup>4</sup> *Zschr. f. Theol. u. Kirche* 80 (1983) 185–203.

<sup>5</sup> Vgl. den Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“ 2. 2. 2. 3.