

Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen“

Zweifelsohne besteht zur Zeit in weiten Kreisen der katholischen Kirche ein Unbehagen in Bezug auf das sittliche Verhalten der Christen. Es mehren sich die Klagen über Defizite in der Verkündigung der kirchlichen Morallehre, ja es bestehen auch Spannungen und Konflikte zwischen dem kirchlichen Lehramt und der katholischen Moraltheologie. Als Beispiel sei dafür das Schlussdokument der außerordentlichen Bischofssynode zwanzig Jahre nach dem Konzil angeführt, das sich sonst durchaus um eine ausgeglichene, wenn nicht sogar optimistische Einschätzung der Lage nach dem Konzil bemüht hat. In dem Teil, der die Quellen behandelt, aus denen die Kirche lebt, heißt es unter dem Stichwort „Evangelisation“: „Auf der ganzen Erde ist heute die Weitergabe des Glaubens und der aus dem Evangelium erfließenden moralischen Werte an die kommende Generation (Jugendliche) in Gefahr. Die Kenntnis des Glaubens und die Anerkennung der moralischen Ordnung sind oft auf ein Minimum reduziert.“¹ Kurz zuvor steht die Forderung: „Die falsche Gegenüberstellung von Lehr- und Seelsorgeauftrag muss vermieden werden bzw. ist zu überwinden.“²

Dies soll den Rahmen für die vorliegende Untersuchung abgeben. Ich möchte vor allem nach der Funktion, nach dem Stellenwert fragen, den das Gewissen in den Texten des Zweiten Vatikanums und in der nachkonziliären Entwicklung einnimmt. Lehramtliche Stellen sollen in Verbindung gebracht werden mit moraltheologischen Ausführungen und vom jeweils verwendeten Gewissensbegriff soll ein Schlaglicht geworfen werden auf die kirchliche Situation selbst. Dabei soll gefragt werden, ob man wirklich Lehr- und Seelsorgeauftrag der Kirche einander gegenüberstellen kann bzw. ob nicht gerade das Gewissen des Christen die Mitte und der Brennpunkt ist, in dem beide Aufträge, sofern man sie adäquat unterscheiden kann, sich treffen und zum einen Heilsauftrag der Kirche sich vereinen.

I. Das Gewissensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils

Was das Zweite Vatikanische Konzil zum Verständnis des Gewissens innerhalb der katholischen Kirche beigesteuert hat, ist in der unmittelbaren Nachkonzilszeit anhand der zur Verfügung gestellten Quellentexte aufgearbeitet

worden.³ Um aber zu verdeutlichen, wohin der Weg nach dem Konzil geführt hat, ist es hier angebracht, nochmals in Erinnerung zu rufen, welche Ergebnisse das Konzil gebracht hat und welche Punkte noch offen geblieben sind.⁴

1. Zur Textgeschichte

Es ist positiv zu bewerten, dass das von der Zentralkommission zur Vorbereitung des Konzils erarbeitete Schema einer dogmatischen Konstitution „*De ordine morali (christiano)*“ gar nicht zur Diskussion zugelassen wurde. In dem den Konzilsvätern noch vor der Konzilseröffnung zugesandten Text⁵ sollte eine klare Absage an jede Aufweichung der katholischen Sittenlehre erteilt werden. Als Hauptgefahren wurden der Subjektivismus, der Relativismus und die Situationsethik gesehen. In diesem Zusammenhang wurde das Gewissen als Gesetzesorgan beschrieben, das nur die Aufgabe hat, das objektive Gesetz dem handelnden Subjekt mitzuteilen.⁶ Wo es irrt, hat es keine Rechte. Eine Gewissensfreiheit wurde deshalb abgelehnt.

Der Haupttext für die Gewissenslehre des II. Vatikanums steht in der Nummer 16 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“. Bloß über diesen Text, der vier verschiedene Redaktionen kannte, gab es eine ausführliche Diskussion auf dem Konzil. Wichtig ist schon seine Stellung im Ganzen des ersten Kapitels der Pastoralkonstitution. Es geht darin um eine christliche Anthropologie. Das Gewissen wird unter den Konstitutiva der menschlichen Person zwischen der Vernunft (GS 15) und der Freiheit (GS 17) behandelt. Die Perspektive einer Handbuchmoral, die sich vorwiegend auf die Analyse der sittlichen Akte beschränkte, deren moralische Qualifikation vor allem von ihrem materialen Sinngehalt her bestimmt wurde, ist nun endgültig überwunden. Das Augenmerk richtet sich jetzt auf die menschliche Person als ganze. Das Gewissen ist nichts anderes als eben diese menschliche Person unter dem Anspruch des Sollens. Ursprünglich, in der zweiten Textfassung von „*Gaudium et spes*“, war die Gewissenslehre direkt auf die Beschreibung des menschlichen Bewusstseins als jener Innerlichkeit gefolgt, von der es auch jetzt noch in GS 14 heißt: „In diese Tiefe geht er (der Mensch) zurück, wenn er in sein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht (vgl. 1 Kön 16,7; Jer 17,10), und wo er selbst unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet.“ Hier ist doch schon vom Gewissen die Rede! „Um Unklarheiten zu vermeiden“⁷, war aber in der dritten Textfassung von GS klar zwischen Bewusstsein und moralischem Gewissen getrennt und das Gewissen wieder mehr als Gesetzesgewissen beschrieben worden. Erst bei der

letzten Textredaktion konnte über einen von Bernhard Häring und Domenico Capone verfassten *Modus*⁸ dem Gewissen doch wieder seine ontologische Tiefendimension zuerkannt werden.

Der seitdem immer wieder zitierte Text aus GS 16 lautet nun folgendermaßen:

„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. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch die Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“

2. Zur theologischen Anthropologie

Die ontologische Tiefendimension des Gewissens ist also mit den Ausdrücken „verborgenste Mitte und Heiligtum im Menschen“ umschrieben und näherhin als Ort des Dialogs zwischen Gott und Mensch verstanden. Die entsprechenden Ausdrücke sind einer Ansprache Pius' XII. aus dem Jahre 1952 entnommen,⁹ gehen aber in ihrer Substanz bis auf Augustinus zurück¹⁰. Wenn auch die Rede vom Gewissen als „Stimme Gottes“ missverstanden werden kann,¹¹ so wird damit doch das Ergebnis einer Reihe von Studien vor allem deutschsprachiger Moraltheologen der fünfziger Jahre aufgegriffen. Vor Konzilsbeginn hatte sich nämlich innerhalb der deutschsprachigen Moraltheologie schon ein Konsens herausgebildet, dass das Gewissen als „Mitte der personalen Existenz“¹² zu verstehen sei, dass der Gewissensvorgang sich in der „Tiefe des Gemütes“¹³ vollziehe, wo alle Seelenvermögen noch geeint seien,¹⁴ dass man also eine „ganzheitliche Gewissenstheorie“¹⁵ vorlegen müsse.

Wichtig für das Verständnis des Konziltextes sind vor allem die Studien, die die religiös-responsive Dimension des Gewissens herausgearbeitet haben. Ausgehend vom auch phänomenologisch erhebbaren Charakter des „Anrufs“, den der einzelne in seinem Gewissen vernimmt, wird die sittliche Entscheidung als „Antwort“ auf ein vorangegangenes Wort interpretiert, ein Wort,

das letztlich die schöpfungsmäßige Konstitution des Menschen selbst ist. Der Mensch ist in der sittlichen Entscheidung aufgerufen, sich zu verwirklichen gemäß seiner inneren Ausgerichtetheit auf das Gute. Dieses „Wort“ ergeht aber konkret als Gewissensanruf in der jeweiligen Entscheidungssituation, in der der Mensch vor den Anspruch des Du Gottes und des Mitmenschen gestellt ist.¹⁶

Um eine weitere Dimension vertieft wird die responsorische Struktur des Gewissens, die letztlich in der Geschöpflichkeit des Menschen begründet ist, wenn man dazunimmt, dass nach Aussage der Heiligen Schrift der Mensch Ebenbild Gottes ist. Augustinische Gedankengänge aufgreifend, haben vor allem Bernhard Häring und Josef Fuchs diese Lehre in die Deutung des Gewissensphänomens eingebracht.¹⁷ Es wird also hervorgehoben, dass die menschliche Person in ihrer Ausrichtung auf das Gute zutiefst in Einklang mit sich selbst sein will. Gerade im Seelengrund, im Gewissen, sind alle Seelenkräfte (Verstand, Wille, Gefühl) noch ursprünglich miteinander eins, analog wie in Gott selbst die drei Personen eins sind. Wenn nun im Menschen, im Ebenbild Gottes, seine innere Einheit in Gefahr ist, wenn das Wollen sich vom Erkennen trennen will, wenn der Mensch versucht ist, etwas zu tun, was dem widerspricht, was er als gut erkannt hat, dann tritt das warnende und mahnende Gewissen auf den Plan. Die Gewissensregung erklärt sich also aus dem Bewusstsein um die Gefährdung der eigenen inneren Einheit. Der Schmerz des bösen Gewissens schließlich ist die leidvolle Erfahrung einer inneren Zerrissenheit im Menschen – wenn also die eigene Tat der persönlichen Gewissenseinsicht nicht entsprochen hat –, die zur „Überwindung der Wunde von Seiten der gottebenbildlichen Kraft der Einheit“¹⁸ ruft, die den Menschen zur erneuten Zuwendung hin zum Guten drängt. Und zwar ist diese Gottebenbildlichkeit ein dynamisches Prinzip. Es geht nicht bloß um die einmalige Abkehr vom Bösen und Rückkehr zum Guten, sondern das ganze Leben steht unter einem fortwährenden Drang, sich immer mehr dem göttlichen Urbild zu nähern, bis einmal in der endzeitlichen Vollendung der Gleichklang mit der göttlichen Liebe erreicht ist.¹⁹

Als Bestätigung für die eben skizzierte theologische Anthropologie kann man auch den in GS 16 auf die Bestimmung des Gewissens als Heiligtum im Menschen folgenden Satz ansehen, der davon spricht, dass im Gewissen, dem Ort des Dialogs zwischen Mensch und Gott, jenes Gesetz aufleuchtet,²⁰ das nichts anderes als Liebe ist.²¹ Das Gewissen wird so als transzendente Ausrichtung des Menschen hin auf das Gute, als Berufung zur Liebe verstanden. Dies geht dem Menschen in seinem Dialog mit Gott auf, oder besser: Dies ist die Grundstruktur des zum Dialog mit Gott berufenen Menschen.

Diese Grundstruktur drängt dann zu einem Handeln, in dem die Gottes- und Nächstenliebe ihren Ausdruck findet.

Seiner biblischen und pastoralen Ausrichtung zufolge vermeidet das Konzil, wo es geht, zwar die theologische Fachterminologie. Man könnte aber durchaus im Sinne des Konzils diese im Gewissen sich zeigende Grundausrichtung hin auf das Gute als Urgewissen, als Synteresis bezeichnen, als das dem Menschen eingestiftete Grundwissen, dass er das Gute tun und das Böse lassen muss, dass er in seinem Handeln sich auf das Gute, auf die Liebe hin, verwirklichen muss. Diese transzendente Ausrichtung hin auf das Gute ist dem Menschen konstitutionell mitgegeben. Er kann darin nicht irren, genauso wie auch in der Situation, wenn sich das Gewissen des Menschen regt (das eigentliche „Situationsgewissen“), ihm unfehlbar bewusst wird, dass er sich seiner Gewissenseinsicht gemäß verwirklichen muss. Handelt der Mensch seinem Gewissensspruch entsprechend – hier tritt die menschliche Freiheit ins Spiel –, dann tut er nicht nur etwas Gutes, sondern er ist selber gut. Das sittlich Gute ist somit in erster Linie eine personale Qualifikation. Handelt er gegen sein Gewissen, so ist dies nicht ein Gewissensirrtum, sondern ein schlechter Gebrauch der menschlichen Freiheit. Der Mensch wird dadurch böse. Was man also vom Menschen verlangen kann, ist nur, dass er seinem Gewissen treu ist. In der Treue zum Gewissen ist er mit allen Menschen der Erde verbunden; darin besteht letztlich seine Würde.

3. Zum Verhältnis von Gewissen und Gesetz

Dem Pastoralkonzil kommt es nun vor allem darauf an, dass das Gewissen des Menschen sich recht aktuiere, dass die Menschen gerade über ihr rechtes Gewissen („conscientia recta“) von der blinden Willkür ablassen. Hier zeigt sich aber, dass die Reflexion an eine Grenze stößt, so dass es zu uneinheitlichen Aussagen kommt. Josef Fuchs umschreibt das Reflexionsdefizit folgendermaßen: „In diesen Texten sind offensichtlich die Aussagen, dass das Gewissen die eigentliche Quelle der sittlichen Erkenntnis und dass objektive Normen (außerhalb des Gewissens) diese Quelle sind, nicht genügend zur Deckung gebracht. Ebenso eindeutig ist der Versuch misslungen, die Erfahrung absoluter Verbindlichkeit im Gewissen und die sittliche Erkenntnis im Gewissen zu unterscheiden, bzw. in richtige Verbindung zueinander zu setzen.“²²

Man kann den Grund dieser Unausgeglichenheit der Konzilsaussagen darin sehen, dass man auf eine verborgene Äquivokation im Begriff „objektiv“ nicht geachtet hat. Rein vom Sprachlichen her ist das Objektive zuerst einmal das,

was „objectum“ des Willens ist. Da man unter Hintansetzung genuin thomanischer Ansätze²³ in der späteren Scholastik, von der die Handbuchmoral geprägt ist, vor allem auf den „actus exterior voluntatis“ und auf den „finis operis“ geachtet hat, hat man als Bereich des Objektiven die äußere Handlung angesehen, die „in sich“ betrachtet werden kann, von der der Bereich des Subjektiven, d. i. das Gewissen und eventuelle Motivationen des Subjekts („finis operantis“), abgesetzt ist. Das Objektive ist demnach der „Außenbereich“ einer Handlung, der einer distanzierteren Beurteilung zugänglich ist. In diesem Sinne sind die Ausdrücke zu verstehen: „auf der objektiven Ebene“, „objektiv gesehen“. Zu dieser ersten Bedeutung von „objektiv“ kommt als zweite aber hinzu: „was der Wirklichkeit entspricht“, „was wahr ist“, wofür selbstverständlich der thomanische Wahrheitsbegriff „adaequatio intellectus ad rem“ Pate gestanden ist. Dem „Objektiven“, d. i. dem Wahren, wird so das „Subjektive“ entgegengesetzt, wobei auf das Subjektive der Verdacht fällt, es sei vielleicht nicht wahr, es müsse seine Wahrheit erst durch eine Übereinstimmung mit dem Objektiven erweisen. Wo diese Übereinstimmung nicht gesucht werde, ver falle man dem Subjektivismus, der zumeist auch mit einem Relativismus gekoppelt ist, also mit der Leugnung einer unveränderlichen, „objektiven“ Wahrheit.

Es muss hier nun festgehalten werden, dass man durchaus auf dem Boden der traditionellen realistischen Epistemologie und der Seinsmetaphysik verbleiben und dennoch dem Gewissensbereich Objektivität, d. i. Wahrheit, zuerkennen kann. Es ist eine objektive Seinsstruktur, dass der Mensch transzendental auf das Gute ausgerichtet ist, dass er also ein Urgewissen hat. Ebenso gibt es im Situationsgewissen eine objektiv richtige, ja sogar unfehlbare Einsicht, dass man so handeln muss, wie man es hier und jetzt als richtig erkannt hat. Die ganze Schwierigkeit und dementsprechend auch die Möglichkeit eines Irrtums ergibt sich bei der Erkenntnis dessen, *was* hier und jetzt die richtige, d. i. der Gesamtwirklichkeit entsprechende Handlung ist.

Auf der anderen Seite ist es durchaus nicht immer ausgemacht, dass die verschiedenen Normen, die der Christ in seinem Gewissensbemühen um Einsicht in das hier und jetzt als richtig zu Tuende vorfindet, dass diese Normen immer auch „objektiv“, d. h. wahr und für den Sachverhalt hier zutreffend sind. Die Normen sind zwar in dem Sinne objektiv, dass sie der Mensch in der Entscheidung in seinem Gewissen (genauer: in dem Wissen in seinem Gewissen) schon vorfindet, dass sie also dem um rechte Erkenntnis Ringenden gleichsam „von außen her“, und zwar mit einem Anspruch der Verbindlichkeit, gegenübertreten. Aber auch die Normen, und hier sind die konkreten, kategorialen Normen des Handelns gemeint, müssen sich erst an einem umfassenden Wahrheitsbegriff ausweisen. Es ist nicht von vornherein

auszuschließen, dass alle operativen Handlungsnormen auch adäquat genug formuliert sind. Dabei gilt aber die Präsump­tion der Wahrheit und Situa­tionsgerechtigkeit durchaus für die Normen.

In diesem Sinne ist das pastorale Anliegen des Konzils eindeutig zu bejahen, wenn es im Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel von einem „Vorrang der objektiven sittlichen Ordnung in allem und für alle“ (Nr. 6) spricht und im Dekret über die Religionsfreiheit (DH 3) von der Pflicht und dem Recht eines jeden, „die Wahrheit [...] zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden“²⁴. Es mag ohne weiteres der Fall gewesen sein, dass viele Konzilsväter unter der „objektiven Sittenordnung“ die Summe aller verpflichtenden Normen und Gebote der katholischen Morallehre verstanden haben, an die das recht gebildete Gewissen des Katholiken sich auszurichten habe. Aber es geht nicht an, die Aussagen von der objektiven Sittenordnung, verbunden mit Stellungnahmen Pius’ XII. zur Situationsethik und dem nicht behandelten Schema „De ordine morali“, zum Interpretationsschlüssel für die gesamten Aussagen des Zweiten Vatikanums zu Fragen der Moral zu machen, mit dem Resultat, dass dann die oben dargestellte theologische Anthropologie nicht zum Tragen kommt und das Gewissen wieder hauptsächlich als Anwendungsorgan der objektiven Gesetze gesehen wird.²⁵

Jeder Konzilstext ist in gewissem Sinne ein Kompromisstext, vor allem an den Stellen, wo man erst um eine adäquatere Auffassung ringen musste. Wenn deshalb in der dritten Textfassung von GS 16 die Vertreter eines Gesetzesgewissens zum Zuge gekommen waren, so war es bei der letzten Textredaktion gelungen, eine Reihe von bedeutsamen Korrekturen einzubringen, und zwar auch zum Verhältnis des Gewissens zu der objektiven Sittenordnung. In der dritten Fassung hatte es noch geheißen, dass die Christen sich bei der Lösung der vielen moralischen Probleme nach den objektiven Normen der Sittlichkeit ausrichten müssen.²⁶ In der endgültigen Textfassung heißt es jetzt, dass in dem Maße, in dem das rechte Gewissen sich durchsetzt – und das ist doch ein aus dem „appetitus rectus“, d. h. aus der Grundausrichtung auf das Gute hin hervorgehendes Gewissen –, „die Personen und Gruppen [...] sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten *suchen*“. Mehr kann nicht verlangt werden. Wie alle menschliche Einsicht kann das Gewissen zwar bei der Erkenntnis des hier und jetzt Gesollten irren. Aber wo dieser Irrtum hier und jetzt unüberwindlich ist,²⁷ verliert das Gewissen deswegen nicht seine Würde. Bloß eine schuldhafte Nachlässigkeit, ein Abfallen vom Tugendstreben, das die „conscientia recta“ charakterisiert, untergräbt die Würde und die innere Dynamik des Gewissens.

Will man nun ein zusammenfassendes Urteil über die Gewissenslehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und insbesondere über die Nr. 16 von „Gaudium et spes“ geben, so kann man wohl als hervorstechendes Merkmal die personalistische Gewissensauffassung bezeichnen, die sich darin äußert, dass das Gewissen die verborgenste Mitte der menschlichen Person ist und dass die Gewissensregung aus dem Dialog des Menschen mit seinem Schöpfer, aus der Bezogenheit des Menschen auf das transzendente Gute, zu verstehen ist. Deshalb kommt es vor allem darauf an, dass diese Dynamik hin zum Guten aufrecht bleibt und sich niederschlägt sowohl in der rechten Einsicht in das hier und jetzt zu verwirklichende Gute wie eben auch in dem Willen, dieses im Gewissen erkannte Gute auch zu tun. Man kann wohl sagen, dass die Reflexion über den Gewissensbegriff vorangetrieben worden ist, nicht aber eine entsprechende Reflexion über die objektiven Normen und eine objektive Sittenordnung.²⁸

Alles in allem hat das Konzil eine optimistische Auffassung vom Menschen und von seinem Gewissen. Diese Auffassung hat Joseph Ratzinger in seinem Kommentar im Ergänzungsband des LThK dahingehend kritisiert, sie würde zu wenig die Gebrochenheit des Menschen durch die Sünde und die Kreuzestheologie berücksichtigen.²⁹ M. E. trifft dieser Vorwurf vor allem auf die zweite Textfassung unserer Konzilsstelle zu. Um diesen Einwänden Rechnung zu tragen, ist ja dann eigens die Nr. 13 von „Gaudium et spes“ über die Sünde und sind weitere Textkorrekturen eingefügt worden. Sünde und Rechtfertigung bilden nun die Koordinaten einer theologischen Anthropologie. Die in der Schöpfung aber grundgelegte Würde des Menschen und seines Gewissens bleibt erhalten, bzw. gerade darin vollzieht sich das Drama von Sünde und von Umkehr und Reue. All diese Dimensionen könnten im Licht der Gewissensaussagen des Konzils noch weiter entfaltet werden.³⁰

II. Das Gewissensverständnis in der Nachkonzilszeit

1. In Zusammenhang mit lehramtlichen Stellungnahmen

Drei Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanums wurde die Enzyklika „Humanae vitae“ veröffentlicht. Weil in den Jahren zuvor in manchen Ländern sich die Erwartung eingestellt hatte, der Papst würde in der Frage der Empfängnisregelung eine offenere Position einnehmen, sahen sich nach Erscheinen der Enzyklika manche Episkopate veranlasst, in ihrem Hirtenwort auch

auf die Gewissenslage der Gläubigen einzugehen, die mit der Weisung des Papstes Schwierigkeiten hatten.³¹ Dadurch ist zugleich jeweils ein ganz bestimmtes Verständnis des Gewissens offenbar geworden.³² Aus den verschiedenen bischöflichen Stellungnahmen lassen sich so vielleicht drei verschiedene begriffliche Raster erheben, durch die das entstandene Gewissensproblem angesprochen wurde:

a) Das Modell einer Pflichtenkollision

Vor allem die französischsprachigen Bischofskonferenzen haben dieses Erklärungsmodell angewandt: zuerst die belgische Bischofskonferenz, dann die kanadische und schließlich die französische. In deutscher Übersetzung lautet der entsprechende Passus aus der Erklärung der französischen Bischöfe wie folgt:

„Die [künstliche] Empfängnisverhütung kann nie ein Gut sein, sondern ist immer eine Unordnung, aber diese Unordnung ist nicht immer schuldhaft. Es kommt nämlich vor, dass Ehepaare sich in wahren Pflichtenkollisionen vorzufinden meinen. [...] Wir erinnern diesbezüglich an die konstante Lehrmeinung der Moral: Wann immer man sich in Wahl zwischen zwei Pflichten vorfindet, so dass, welche Entscheidung man auch trifft, man ein Übel nicht vermeiden kann, kann man sich, laut überlieferter Lebensweisheit, vor Gott für die Pflicht entscheiden, die sich im Fall als wichtigere zeigt.“³³

Dieser Text ist nicht unangefochten geblieben, denn nach katholischer Lehre kann es für den Menschen in einer bestimmten Situation nur eine wirkliche sittliche Pflicht geben. Anzunehmen, dass der Mensch in einer bestimmten Situation vor zwei Pflichten stehe, die sich gegenseitig ausschließen, würde heißen, dass der Mensch, was immer er auch tue, sündige, weil er ja dann etwas, wozu er sittlich verpflichtet ist, nicht erfüllt. Eine solche Auffassung findet sich aber nur innerhalb einer gewissen protestantischen Theologie. Um Missverständnisse zu vermeiden, mussten dann auch die französischen Bischöfe erklären,³⁴ sie würden die Pflichtenkollision nur auf der Gewissensebene verstehen, dass also gewisse Ehepaare sich in der Situation einer „conscientia perplexa“ vorfinden, in einem Zustand, wo ihr Gewissen noch nicht zur Einsicht gefunden habe, welche der verschiedenen miteinander konkurrierenden Möglichkeiten für sie die richtige sei. So jedenfalls konnte man den anvisierten Fall in einer adäquateren Terminologie erklären. Wenn man jedoch auf die effektiv verwendete Begrifflichkeit schaut, muss man ein Reflexionsdefizit in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gewissen und Gesetz feststellen.

b) Das Modell: subjektives Gewissen – objektives Gesetz

Die meisten Bischofskonferenzen, die überhaupt auf die Möglichkeit einer Nicht-Annahme der vom Papst vorgelegten Norm eingehen, bemühen sich, den Ort dafür in der subjektiven Gewissensüberzeugung der betroffenen Ehepaare zu sehen. Eine der klarsten Aussagen dazu steht in der sogenannten „Königsteiner Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz. Nachdem betont worden war, dass bei ihrer Gewissensbildung „die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben“ müssen und dass, nachdem der Papst nach langer Prüfung nun gesprochen hat, „jeder Katholik [...] vor der Forderung steht, die Lehre anzunehmen“, wird ausgeführt:

„Auf der anderen Seite wissen wir, dass viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen. Sie sind überzeugt, dass hier jener Ausnahmefall vorliegt, von dem wir in unserem vorjährigen Lehrschreiben gesprochen haben. [...] Wer glaubt, so denken zu müssen, muss sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserie – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunkts wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der rechtverstandenen Autorität und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug.“³⁵

Ähnlich äußern sich auch die belgischen, die skandinavischen und die österreichischen Bischöfe. Damit wird also nur die allgemeine Gewissenslehre in Erinnerung gerufen, wonach, wer zu einem sicheren Gewissensurteil gelangt ist, diesem in seinem Handeln entsprechen muss, auch wenn es von der offiziellen Norm abweicht. Und wer seinem Gewissen gehorcht, sündigt selbstverständlich nicht.³⁶

Selbst die Erklärung einer vatikanischen Kongregation ist in diesen Kontext einzuordnen. Es handelt sich um das Abschlusskommunique der Kleruskongregation zum sogenannten „Washington Case“, das in der englischsprachigen Ausgabe des „Osservatore Romano“ am 20. Mai 1971 veröffentlicht wurde.³⁷ Unmittelbar nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“ hatten 19 Priester der Erzdiözese Washington in einer „Gewissenserklärung“ („statement of conscience“) betont, dass in einigen Fällen katholische Eheleute durchaus in ihrem Gewissen sich für eine künstliche Empfängnisverhütung entscheiden konnten. Kardinal O’Boyle, der Erzbischof von Washington, hatte ihnen öffentlich widersprochen und sie schließlich, da sie seine Mahnung nicht annahmen, von einigen priesterlichen Funktionen suspendiert. Die betreffenden Priester hatten in Rom dagegen Rekurs eingereicht, so dass

die dafür kompetente Kleruskongregation die rechtliche Seite der Maßnahmen prüfen musste. Sie ergänzte ihr Urteil aber auch mit einer Erklärung über einige im Fall relevante theologische und pastorale Prinzipien. Der entsprechende Passus über das Gewissen lautet nun:

„Die besonderen Umstände, die einen unter objektiver Rücksicht sittlich schlechten Akt begleiten, können ihn zwar nicht in einen objektiv guten Akt verwandeln, sie können ihn aber (für den Handelnden) schuldlos oder weniger schuldig oder subjektiv vertretbar machen.“³⁸

Weil diese Erklärung von einigen als Abweichung der strengen Lehre von „*Humanae vitae*“ verstanden worden war, sah sich die Kleruskongregation ein Jahr später zu einer Klarstellung³⁹ gezwungen, dass ihre Erklärung voll in Einklang mit der päpstlichen Enzyklika stehe, dass sie nur unter pastoraler Rücksicht die traditionelle Gewissenslehre angewandt habe und dass der verwendete Ausdruck „objektiv schlechter Akt“ nicht als Korrektur zu dem von der Enzyklika gebrauchten Ausdruck „in sich schlechter Akt (*intrinsece malum*)“ zu verstehen sei.⁴⁰

Zwei Anmerkungen müssen nun zum Denkmodell „subjektives Gewissen – objektives Gesetz“ gemacht werden. Erstens muss man sich fragen, wie so es überhaupt möglich ist, dass viele Katholiken trotz ihres Wissens, dass das oberste Lehramt der Kirche eindeutig und verbindlich eine Norm vorgelegt hat, dennoch zu einer abweichenden sicheren Gewissensüberzeugung kommen können. Wenn man bedenkt, dass die Nr. 28 von „*Humanae vitae*“ ausdrücklich den Gehorsam verlangt, nicht wegen der angeführten Gründe und Beweise, sondern wegen des dem Lehramt verheißenen Beistands des Heiligen Geistes, wenn man bedenkt, dass bis dahin die Dokumente des authentischen Lehramts – besonders wenn sie mit einer solchen Insistenz vorgelegt werden – mehr oder weniger von den Gläubigen immer angenommen wurden, dann ist es ein *Novum*, dass in bestimmten Ländern eine große Zahl von Katholiken, wenn nicht gar – wie bestimmte Statistiken aufzeigen – die Mehrzahl, hier in ihrem Gewissen sich an die kirchliche Norm nicht gehalten fühlen. Sicherlich gibt es darunter viele, die sich um eine persönliche Gewissensbildung nicht besonders bemühen, sicherlich gibt es manche, die sich auf anderslautende Meinungen von Theologen berufen können; der Hauptgrund liegt aber darin, dass das Gewissen eben mehr ist als ein intellektuelles Anwendungsorgan des Gesetzes.

Wie schon oben beim Kommentar von GS 16 klargelegt wurde, ist die Gewissenseinsicht nämlich ein ganzheitlicher Vorgang, an dem alle Seelenkräfte (Verstand, Wille und Gefühl) beteiligt sind. Es genügt deshalb nicht, wenn

der Mensch bloß in seinem Verstand weiß, dass die Kirche eine bestimmte Lehre verbindlich vorgelegt hat und wenn der Mensch auch grundsätzlich die Autorität des authentischen Lehramts der Kirche bejaht. Es muss ihm vielmehr, und zwar in seinem Innersten (im Gemüt), erst die Werthaftigkeit der betreffenden Norm aufgeleuchtet sein, so dass er davon überzeugt sein kann. Einige Moraltheologen sprechen deshalb in diesem Kontext, im Gefolge der Phänomenologie, von einer eigens geforderten Werterkenntnis („*cognitio aestimativa*“)⁴¹. Das heißt selbstverständlich nicht, dass für den einzelnen eine völlige Einsicht in die Gründe für die vorgelegte Norm verlangt ist; sehr oft genügt wirklich der Verweis auf die formale Autorität der Kirche, aber ohne Werterkenntnis geht es nicht, vor allem wenn die Norm anspruchsvoll ist und für viele auch große Opfer verlangt.

Karl Rahner⁴² hat schon vor dem Erscheinen der päpstlichen Enzyklika auf diese Möglichkeit eines existentiellen Nicht-Einsehen-Könnens einer vorgelegten Norm hingewiesen. Auf der einen Seite bedeutet dies eine Herausforderung an die Verantwortlichen der Kirche, ihre Position zu überdenken und im Falle, dass sie dennoch zur Überzeugung kommen, gegen den Strom schwimmen zu müssen – denn es kann durchaus epochale Wertblindheiten geben –, sich vor allem um Kommunikation, um Vermittlung der hinter der Norm stehenden Werte zu bemühen. Auf der anderen Seite muss man aber auch Respekt vor der ehrlichen Gewissensüberzeugung so vieler Katholiken haben. Dies haben die Erklärungen der Bischofskonferenzen auch zum Ausdruck gebracht.

Ebenso ist darauf zu achten, dass die Gewissensüberzeugung eine strikt personale bleiben muss. Es ist der einzelne in seinem Heiligtum des Gewissens, dem Ort des Dialogs mit Gott, „vor Gottes Gericht“, der zu dieser höchst persönlichen Einsicht kommen muss. Wo Seelsorger mit diesen Gewissensentscheidungen konfrontiert sind und es durchaus auch mitvollziehen können, dass hier und jetzt unter ganz bestimmten Umständen ein Ehepaar zu einer Entscheidung in Abweichung von der vorgelegten Norm kommt, müssen sie darauf achten, dass diese Entscheidung in ihrem personalen Rahmen bleibt. Wo sie nämlich diese Entscheidung in ihrer Inhaltlichkeit als Modell auch anderen vorlegen und eventuell ausführen, dass unter ganz bestimmten namentlich genannten Umständen man sich auch gegen die Lehre der Kirche entscheiden könne, bewegen sie sich nicht mehr auf der Gewissensebene, sondern auf der Ebene allgemeiner Normen, indem sie praktisch eine Gegennorm zu der vom Lehramt vorgelegten aufstellen. De facto ist dies ja auch geschehen; de facto hat der in sich durchaus korrekte und aus der Situation heraus erforderte Hinweis auf das Gewissen in der „Königsteiner Erklä-

rung“ und in anderen Bischofserklärungen dazu geführt, dass in der Pastoral vielfach die von der Enzyklika „Humanae vitae“ vorgelegte Norm „kassiert“ worden ist. Von daher erklärt sich auch das in letzter Zeit manchmal geäußerte Unbehagen an der „Königsteiner Erklärung“. Nicht als ob hier nicht ein Zusammenhang zwischen der Gewissenseinsicht einzelner und den in einer Gemeinschaft gültigen Normen bestünde, denn die Normen kann man ja auch als verallgemeinerte Gewissensurteile bezeichnen. Aber die Ebenen, die des personalen Gewissens und die der allgemeinen Normen, sind klar auseinanderzuhalten und die Übergänge von der einen zur anderen Ebene dürfen nicht gleichsam „geheim“, „unversehens“ geschehen. Die in den Gewissenseinsichten einzelner erkannten Gründe für ein bestimmtes Verhalten müssen in der Öffentlichkeit diskutiert und, soweit als stichhaltig erkannt, bei der Formulierung verbindlicher Normen für die Gesamtkirche berücksichtigt werden.

Die zweite Anmerkung bezieht sich nun auf den Gegensatz „objektiv – subjektiv schuldlos“, den z. B. die Erklärung der Kleruskongregation zum „Washington case“ anspricht. In der nachgereichten Klarstellung wird eigens betont, die Kongregation habe auf verschiedene Stufen in der subjektiven Zurechenbarkeit einer Tat und auf die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Sünde Bezug genommen. Wenn man aber die Sachlage recht bedenkt, dann stößt man doch auf einige Unklarheiten.

Angenommen das betreffende Ehepaar sei zur sicheren Gewissensüberzeugung gekommen, aufgrund der Einschätzung verschiedener Umstände ihrer ganz spezifischen Situation, nicht der in der Enzyklika vorgelegten Norm folgen zu können, dann ist die aus dieser Gewissenseinsicht folgende Tat nicht bloß weniger oder überhaupt nicht schuldhaft, sondern einfachhin gut und kann sogar als Ausdruck einer Tugendhaltung angesehen werden. Von einer verminderten Schuldhaftigkeit kann nur für den Fall gesprochen werden, wo jemand in seinem Gewissen die Norm als für ihn verbindlich anerkennt, aber sich in seiner Freiheit eingeschränkt bzw. zum Teil überfordert fühlt.

Die Klarstellung der Kleruskongregation bezieht sich sodann auf die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Sünde, wohl als Erklärung dafür, dass sie die Kontrazeption als objektiv sittlich schlecht, subjektiv aber unter Umständen als schuldlos ansieht – sie wäre also immer eine materielle Sünde, nicht immer aber auch eine formelle Sünde. Wie kann aber etwas Sünde sein, wenn es – wie im Fall eines sicheren Gewissensurteils im Widerspruch zur äußeren Norm – gut und sogar tugendhaft ist? Man sieht: Sünde meint primär das personal Böse. Deshalb ist es korrekter, die Unterscheidung mancher Moraltheologen⁴³ zwischen sittlich richtig und sittlich gut in die Gewissens-

problematik einzuführen. Die sittliche Gutheit bezieht sich auf die handelnde Person selbst, die sich als sittlich gute verwirklicht, wenn sie ihrem sicheren Gewissensurteil folgt, d. h. wenn ihre im Urgewissen gegebene transzendente Ausrichtung auf das Gute sich in einem Handeln niederschlägt, wo der Wille mit der hier und jetzt möglichen Gewissenseinsicht übereinstimmt. Die sittliche Richtigkeit bezieht sich aber auf das Handeln in sich betrachtet, das sich vor der allgemeinen sittlichen Vernunft – deren Ausdruck ja die allgemeine Norm ist bzw. sein sollte – verantworten muss, das also danach geprüft wird, ob es von einem allgemeinen Standpunkt her richtig bzw. falsch ist. In dem Gewissensphänomen also sind das Urgewissen und das Urteil, *dass* ich hier und jetzt meiner Gewissenseinsicht folgen muss – also das „iudicium de positione actus“ bzw. „iudicium de operatione“⁴⁴ –, der sittlichen Gutheit zuzuordnen, während das Gewissensurteil, *was* hier und jetzt zu tun ist – das „iudicium de actu posito“ bzw. „iudicium de operato“ –, die sittliche Richtigkeit betrifft.

c) Das Modell des sittlichen Reifens bzw. der Gradualität

Unter den Bischofserklärungen zur pastoralen Lage nach Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“ war es vor allem die der Italienischen Bischofskonferenz, welche als Hilfe für Ehepaare in Schwierigkeiten den Gedanken des Wachsens und Reifens sowie des Weges hin bis zur vollen Erfüllung der Norm vorlegte. Der betreffende Text⁴⁵ lautet folgendermaßen in deutscher Übersetzung:

„Die christlichen Ehepaare mögen nicht den Mut verlieren, wenn es ihnen möglicherweise nicht gelingt, der vorgelegten Norm zu entsprechen. Die Kirche, deren Aufgabe es ist, ohne Abstriche (ganz und vollkommen) zu erklären, was sittlich gut ist, weiß auch darum, dass es Wachstumsgesetze im Guten gibt und dass man sich manchmal noch auf Stufen befindet, die noch nicht vollkommen sind, die man aber loyal überschreiten will in einer beständigen Dynamik hin zum aufgezeigten Ideal.“

Es entzündete sich auch bei der Interpretation dieses Textes eine Diskussion, ob das „Ideal“, von dem hier gesprochen wird, als strikte Norm bzw. in der vor allem von Bernhard Häring verwendeten Terminologie als „Erfüllungsgebot“ oder als „Zielgebot“ zu verstehen sei, dessen Erfüllung für bestimmte Personen hier und jetzt noch nicht verlangt werden könne.⁴⁶ Dies vor allem, weil auch Paul VI. in einer Ansprache von 1970 den Gedanken aufgegriffen hatte.⁴⁷

Nicht zuletzt wegen der genannten Interpretationsschwierigkeiten war es in den siebziger Jahren etwas stiller um dieses Gedankenmodell geworden, bis es aber dann auf der Bischofssynode 1980 unter dem Begriff „Gradualität“ eine

Renaissance erlebt und als echte Hilfe in der Bewältigung der durch „*Humanae vitae*“ vorgelegten Norm verstanden wurde. Johannes Paul II. hatte bei seiner Ansprache in der Abschlussfeier der Synode die begriffliche Unsicherheit dahin entschieden, dass man wohl von einem Gesetz der Gradualität, von einem Reifen und Wachsen, wie es bei allem Leben vorkomme, sprechen könne, nicht aber von einer Gradualität des Gesetzes⁴⁸, von verschiedenen Stufen des Gesetzes, als ob es verschiedene Normen gäbe je nach dem unterschiedlichen Reifegrad der Adressaten. So präzisiert hat der Gedanke der Gradualität dann auch Eingang gefunden in das Apostolische Lehrschreiben „*Familiaris consortio*“, wo in der Nr. 34 „der sittliche Weg der Eheleute“ beschrieben wird.

Im Anschluss daran muss nun eine „Pastoral der Wegbegleitung“ entwickelt werden, nicht nur im Hinblick auf die Frage der verantworteten Elternschaft, sondern z. B. auch in der Geschiedenenpastoral⁴⁹. Es geht um eine „Pastoral der Barmherzigkeit“⁵⁰, die sich wiederum nicht bloß auf die unterschiedliche Gewissenseinsicht bezieht (Umgang mit dem irrigen Gewissen), sondern auch auf das jeweils unterschiedliche sittliche Können, dass also immer auch Rücksicht genommen wird auf das, was einem Menschen hier und jetzt zugemutet werden kann, und dass der Mensch auch ermutigt wird, in einem andauernden Weg der Bekehrung sich schrittweise dem „vollkommenen Menschen“ zu nähern, der Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellt (vgl. Eph 4,13). Auf diesem Weg entfaltet sich die Dynamik des Gewissens, das ja als Ort des Dialogs zwischen Mensch und Gott verstanden wird.

2. Das Gewissensverständnis der Nachkonzilszeit im Überblick auf die moraltheologische Diskussion

Im Rahmen der Themenstellung der vorliegenden Untersuchung ist es nicht notwendig, auf die gesamte moraltheologische Diskussion zum Gewissensbegriff der letzten Zeit einzugehen. Es gilt vielmehr aufzuzeigen, welche Auswirkungen diese Diskussion auf das konkrete Leben der Kirche bzw. auf das Verständnis der Seelsorge gehabt hat. Überblickt man also, was die deutschsprachige Moraltheologie der Nachkonzilsjahre zum Gewissensverständnis beigetragen hat, so kann man sich – wenigstens für die siebziger Jahre – der von Franz Furger geäußerten Ansicht anschließen, dass „die Normbegründungsproblematik das Interesse derart in Beschlag genommen zu haben scheint, dass für eine eigene vertiefende Auseinandersetzung mit dem Gewissensproblem keine Kraft mehr blieb“⁵¹.

Als symptomatisch dafür wird vor allem angegeben, dass gerade in den mehr zusammenfassenden Werken, die in Ermangelung von deutschsprachigen Handbüchern als Bezugsbücher für Studierende der Moraltheologie gelten, von einer Behandlung der Gewissensproblematik abgesehen wird. So bemerkt Franz Böckle im Vorwort zu seiner 1977 erschienenen „Fundamental-moral“: „Der Leser wird vermutlich ein eigenes Kapitel über das Gewissen vermissen. Eine Psychologie des Gewissens muss ich kompetenteren Leuten überlassen, dem begründeten sittlichen Urteil aber will das Ganze in all seinen Teilen dienen.“⁵² So stellt Bruno Schüller in der zweiten Auflage seiner „Begründung sittlicher Urteile“ die Frage: „Sollte das anscheinend so unentbehrliche Wort ‚Gewissen‘ letzten Endes doch prinzipiell entbehrlich sein?“⁵³ Nachdem er vier Weisen, das Wort „Gewissen“ zu gebrauchen, untersucht hat, kommt er zum Schluss, „dass sich eine normative Ethik nicht eigens mit dem Gewissen als sittlichem Urteilsvermögen zu befassen braucht“⁵⁴. Auch das 1978 erschienene, auf zwei Bände angelegte ökumenisch konzipierte „Handbuch der christlichen Ethik“⁵⁵ hat ursprünglich eine Behandlung des Gewissens nicht vorgesehen. Erst als man infolge der von verschiedener Seite geäußerten Kritik⁵⁶ 1982 einen dritten Ergänzungsband nachgereicht hat, ist darin gleich im ersten Kapitel „Gewissen und Verantwortung“ behandelt worden.⁵⁷

Das fast exklusive Interesse an der Normbegründungsproblematik zeigt sich auch daran, dass im Anschluss an die Enzyklika „*Humanae vitae*“ und die „Königsteiner Erklärung“ die deutschsprachigen Moraltheologen kaum auf das Gewissen eingegangen sind, sondern mehrheitlich gleich erklärt haben, die Begründung der vorgelegten Norm sei – vor allem wegen des darin verwendeten Naturbegriffs – nicht stichhaltig. Ebenso ist – zwar nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Enzyklika, aber doch mit Auswirkungen auf deren Interpretation – anfangs der siebziger Jahre die Diskussion um die Absolutheit sittlicher Normen⁵⁸, um das *Proprium* christlicher Ethik⁵⁹, um die Kompetenz des Lehramts in Sittenfragen⁶⁰, um deontologische bzw. teleologische Normbegründung ausgebrochen⁶¹.

Was so zur Gewissensproblematik im deutschen Sprachraum in den siebziger und anfangs der achtziger Jahre erschienen ist, stand zumeist in Zusammenhang mit irgendwelchen Tagungen⁶² oder bildete den Beitrag zu irgendeinem Lexikon bzw. Sammelwerk⁶³. Daneben gab es selbstverständlich auch einige Dissertationen, die vor allem auch den Beitrag der Humanwissenschaften zum Gewissensverständnis bzw. zur Gewissensbildung herausarbeiteten.⁶⁴ In diesem Zusammenhang kann man Dietmar Mieth zustimmen, dass die humanwissenschaftlichen Anfragen an den moraltheologischen Gewissensbegriff den Vorzug haben, „dass sie das Subjekt des Sittlichen in einer nie vorher

gewesenen Weise beleuchten“ und so viel zur Differenzierung und Konkretisierung einer abstrakten Tradition beitragen.⁶⁵ Dennoch muss auch vor einer Begriffsvermischung gewarnt werden: Das, worauf sich humanwissenschaftliche Studien mit dem Begriff „Gewissen“ beziehen, ist oft nicht das Gewissen im moraltheologischen Sinn. Die Psychologie, Soziologie, Pädagogik usw. beschäftigen sich zumeist mit der Internalisierung von Normen, mit der eigenen Wertetafel, mit dem Reifungsprozess des sittlichen Urteils usw., während es der Moraltheologie doch primär um die menschliche Person selbst in ihrem Angesprochensein vom sittlichen Sollen geht. Über die Gewissenslehre versucht die Moraltheologie den Spielraum einer Existentialethik auszuleuchten und wird immer wieder darauf hinweisen, dass die Beschäftigung mit Normen nicht alles abdecken kann, was dem einzelnen hier und jetzt als verbindlicher Gewissensruf ergeht.

Anfangs der achtziger Jahre konstatiert aber Klaus Demmer eine erneute Hinwendung zum Subjekt. Den Grund dafür sieht er in der pluralen Gesellschaftssituation, in der in zunehmendem Maße bewusst wird, „dass es eine sittliche Rationalität und mithin Plausibilität als solche nicht gibt“, dass man also mit dem Versuch, über Normbegründungsverfahren an für alle einsehbare Normen für alle Fälle zu kommen, an Grenzen stößt. So folgert Demmer: „Die Lehre vom Gewissen kann des gesteigerten Interesses sicher sein.“⁶⁶ Das Gewissen muss aber in einem umfassenderen Sinn verstanden werden, als „Einsichts-, Entscheidungs- und Kontrollinstanz in einem“⁶⁷. Weil Gewissen als „hermeneutischer Ort sittlicher Verpflichtung“ verstanden wird, müssen in das Gewissensverständnis auch die Ergebnisse der hermeneutischen Fragestellung eingebracht werden,⁶⁸ vor allem eine Sicht der sittlichen Wahrheit und der Normen, die der Geschichtlichkeit gerecht wird, damit im Gewissen ein verantwortlicher Umgang mit Normen möglich ist, damit über die Epikie⁶⁹ „in der Neuheit der Situation auch eine Neuheit der Einsicht“⁷⁰ aufgespürt wird. Im Gewissen entscheidet sich das Gelingen der eigenen Lebensgeschichte, in ihm – im Dialog mit Gott, in einem fortschreitenden Prozess von Einsicht, von Übernahme von Verantwortung, von Schuld und Abkehr von Schuld – erlangt das persönliche Leben eine heilsgeschichtliche Dimension. Glaube und Sittlichkeit werden im Gewissen auf ursprüngliche Weise miteinander vermittelt.⁷¹

Auch Franz Böckle, der in den siebziger Jahren in seiner auf die Richtigkeit sittlicher Urteile ausgerichteten „Fundamental-moral“ auf die Behandlung des Gewissens zu verzichten glaubte, betont jetzt wieder, dass die sittliche Pflicht offensichtlich tiefere Wurzeln im Subjekt selber hat. Nicht die Normen sind es, die die Unbedingtheit des Sittlichen begründen. „Eine hinreichende Be-

gründung unbedingter Pflicht ergibt sich allein aus der dialogischen Existenz des Menschen als *Imago Dei*.⁷² Das Gewissen wird so zum anthropologischen „Ort“ des Glaubens.⁷³

3. Schlaglichter vom Gewissensverständnis auf die heutige seelsorgliche Lage

Versucht man den soeben skizzierten Weg der deutschsprachigen Moralthologie über die Normbegründung hin zu erhöhter Aufmerksamkeit auf das Subjekt des Handelns mit den zuvor erwähnten Stellungnahmen des Lehramts zusammenzubringen, kann man vielleicht doch eine gewisse Konvergenz erkennen. Der Moralthologie wird immer stärker bewusst, dass es schwierig ist, Normen so zu begründen, dass sie von allen eingesehen und auch im Handeln zum Ausdruck gebracht werden können; es bleibt in unserer Gesellschaft bei einer sittlichen Pluralität, die von gewissen nicht mehr letztlich rational erhellbaren Vorentscheidungen und einem darin involvierten Menschenbild abhängig sind. Das Lehramt hingegen muss feststellen, dass seine verbindlich vorgelegten Normen auch von überzeugten Katholiken nicht eingesehen und nachvollzogen werden, so dass – letztlich über das Gewissen – pastorale Hilfestellungen angeboten werden müssen.

Es ist nun unleugbar, dass die für das Lehramt verantwortlichen Personen in der Kirche sehr oft diesen Zustand nur beklagen und ihr „Unbehagen“ äußern, so dass oft eine eher pessimistische Einschätzung der sittlichen Lage in der Kirche vorwiegt. Man kann diesen Eindruck auch aus den beiden päpstlichen Enzykliken über das göttliche Erbarmen und über den Heiligen Geist gewinnen. In beiden Lehrschreiben wird nämlich die Wirklichkeit des Gewissens angesprochen.

Die Enzyklika „*Dives in misericordia*“ tut dies nur indirekt. Auch ist in ihrem bewegten Lobpreis der erbarmenden Liebe des göttlichen Vaters der pessimistische Zug nur insofern gegeben, als eben Erbarmen vom Begriff aus sich auf Leiden und Unglück, hier vor allem auf das sittliche Elend der Sünde bezieht. Jedoch wird gerade in der Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Nr. 5–6) herausgearbeitet, dass „die Beziehung des Erbarmens auf der gemeinsamen Erfahrung jenes Gutes beruht, das der Mensch ist, auf der gemeinsamen Erfahrung der ihm eigenen Würde“⁷⁴. Damit sind wir doch beim „*Imago Dei*“-Verständnis des Gewissens. Der Sünder, der vom unverdienten Erbarmen Gottes getroffen wird, ist aufgerufen, zum Zustand seiner ursprünglichen Würde zurückzukehren. „Denn wer Gott auf diese Weise ken-

nenlernt, ihn so ‚sieht‘, kann nicht anders, als in fortwährender Bekehrung zu ihm leben. Er lebt also *in statu conversionis*, im Zustand der Bekehrung; gerade diese Haltung stellt das tiefste Element der Pilgerfahrt jedes Menschen auf dieser Erde in *statu viatoris*, im Zustand des Unterwegsseins, dar.“⁷⁵

Die Enzyklika „*Dominum et vivificantem*“ geht hingegen ausführlich auf die Realität des Gewissens ein, und zwar in ihrem II. Teil, der die Überschrift trägt: „Der Geist, der die Welt ihrer Sünde überführt“ (Nr. 27–48). Nach Hans Urs von Balthasar dürfte dieser Teil „der originellste und für die Leser überraschendste sein; aber auch der am sorgfältigsten zu beachtende, weil er [...] zugleich einen Einblick in das persönlichste katholische Glaubensverständnis Johannes Pauls II. vermittelt“⁷⁶. Zum Gewissen, das der Papst als „die zentrale Eigenschaft einer Person“⁷⁷ bezeichnet, heißt es nun: „Es genügt nicht, das Gewissen, das innerste Geheimnis des Menschen zu durchforschen, sondern man muss in das innerste Geheimnis Gottes vordringen, in jene ‚Tiefen Gottes‘, die man so zusammenfassen kann: zum Vater – im Sohn – durch den Heiligen Geist.“⁷⁸ „Aber es gibt in den ‚Tiefen Gottes‘ eine Liebe des Vaters, die angesichts der Sünde des Menschen so stark reagiert, dass es in der Sprache der Bibel sogar heißt: ‚Es reut mich, den Menschen gemacht zu haben.‘“⁷⁹ Das Gewissen nun, das Geschenk des Geistes ist⁸⁰, äußert sich vor allem dann, wenn der Mensch durch den Geist der Sünde überführt wird. Die Bekehrung ist die eigentliche „Mühe des Gewissens“:

„Der Mensch leidet innerlich infolge des begangenen Bösen. Ist dieses Leiden nicht ein ferner Widerhall jener ‚Reue über die Erschaffung des Menschen‘, welche die anthropologische Sprache der Bibel Gott selbst zuschreibt, jener ‚Verwerfung‘, die im ‚Herzen‘ der Dreifaltigkeit geschieht, aber kraft der ewigen Liebe zum Schmerz des Kreuzes wird im Gehorsam Christi bis zum Tod? Wenn der Geist der Wahrheit das menschliche Gewissen *teilhaben lässt an diesem Schmerz*, dann wird das Leiden des Gewissens besonders tief, aber auch besonders heilsam. Dann vollzieht sich in einem Akt vollkommener Reue die echte Bekehrung des Herzens, die ‚Umkehr‘ gemäß dem Evangelium.“⁸¹

Wahrlich ein bemerkenswerter Text, in dem das Verständnis des Gewissens als Ebenbild des dreifaltigen Gottes vertieft wird durch die christologische und soteriologische Dimension!

Trotz allem kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass doch eine etwas pessimistische Einschätzung der Lage vorherrscht. Das Gewissen wird nur im Kontext der Reue, des Überführens der Sünde behandelt. Der Abschnitt schließt bezeichnenderweise mit der „Sünde gegen den Heiligen Geist“. Der dritte Teil der Enzyklika, der vom Geist spricht, „der lebendig macht“, hat mehr kosmische Dimensionen. Im Hinblick auf das Jubiläum des Jahres

2000 weitet sich der Blick auf Kirche und Weltgeschichte, die im Zeichen des Konfliktes gesehen werden: auf der einen Seite gibt es einen wachsenden Widerstand gegen den Heiligen Geist, auf der anderen Seite stärkt der Geist den inneren Menschen und die Kirche. Hier werden durchaus auch die in der Schrift doch vorherrschenden positiven Aussagen zum Wirken des Heiligen Geistes im Herzen des Menschen nachgetragen, aber nicht mehr in Zusammenhang mit dem Gewissen.

Vielleicht könnte gerade die Herausstellung des Wirkens des Heiligen Geistes im Gewissen des gerechtfertigten Menschen⁸² einen fruchtbaren Berührungspunkt zwischen den Sorgen des Lehramts und dem Bemühen der moraltheologischen Reflexion abgeben. Das Lehramt sollte nicht bloß das abweichende Verhalten so vieler Katholiken konstatieren und dementsprechend versuchen müssen, die Lage wieder in den Griff zu bekommen, wobei eben die Pastoral angehalten wird, die Christen – bei aller Toleranz für deren Unvermögen – wieder schrittweise der Norm anzunähern. Man darf doch davon ausgehen, dass es viele Gerechtfertigte gibt, in deren Herzen die Liebe ausgegossen ist durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 5,5), der sie tröstet, erinnert, antreibt, ermahnt, zu jedem Guten befähigt usw. Von daher ist das Lebenszeugnis der Heiligen von jeher auch als Paradigma für die Erkenntnis des sittlich Richtigen verstanden worden, von daher kann die positive Aufgabe der Wertevermittlung wahrgenommen werden.

Die Moraltheologie ihrerseits wird bei ihrer erneuten Hinwendung zum sittlichen Subjekt auch darauf achten, normativen Diskurs und Paränese nicht allzusehr zu trennen.⁸³ Wenn man von einem responsorischen Verständnis des Gewissens und der Sittlichkeit ausgeht, also primär vom Menschen, der von der Liebe Gottes getroffen ist,⁸⁴ der in seinem Gewissensdialog mit Gott zu einer ganz existentiellen Sinneinsicht kommt und vielleicht gerade durch diese Liebe auch in seinem sittlichen Können gestärkt wird, dann können sich daraus auch Folgen für sein sittliches Sollen ergeben; sein dementsprechendes Handeln kann wiederum Zeugnisfunktion für andere haben. Solch christliches Lebenszeugnis geschieht in vielen Lebensbereichen. Man darf deshalb zuversichtlich sein und im Geiste des Konzils darauf vertrauen, dass „durch die Treue zum Gewissen die Christen mit den übrigen Menschen verbunden sind im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Leben entstehen“ (GS 16).

Anmerkungen

- 1 Vgl. „Zukunft aus der Kraft des Konzils“. Die außerordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg/Br. 1986, 50.
- 2 A.a.O. (Anm. 1), 29; Walter Kasper gibt dazu folgenden Kommentar: „Launig wurde gelegentlich bemerkt: ‚Pastoral ist alles, was man dogmatisch und kanonistisch nur mit schlechtem Gewissen tun kann‘“ (a.a.O., 80).
- 3 Ich selbst habe in meiner 1975 in Wien veröffentlichten Studie „Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie“ mich ausführlich damit befasst (vgl. 123–152). Für die Redaktionsgeschichte der Nr. 16 von GS diente mir vor allem D. Capone, *Antropologia, coscienza e personalità*: StMor 4 (1966), 73–113. Zur Abfassungszeit meiner Studie waren die entsprechenden Quellentexte noch größtenteils unveröffentlicht, denn die monumentale insgesamt 26 Teilbände umfassende Publikation der „Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II“ (Polyglotta Vaticana, Roma) zog sich von 1970 bis 1980 hin.
- 4 Für eine ähnliche Perspektive kann ich zwei Studien anführen: D. Capone, *La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio*: StMor 24 (1986) 221–249; und F. Furger, *Autonom und christlich? Das II. Vatikanische Konzil als Auslöser einer latenten Debatte*: StMor 24 (1986) 71–92, bes. 72–77.
- 5 Der Text ist jetzt veröffentlicht in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars IV, Roma 1971, 695–717.
- 6 Vgl. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, a.a.O. (Anm. 3), 16–25.
- 7 Vgl. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, a.a.O. (Anm. 3), 126.
- 8 Der Modus ist abgedruckt in: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii [...]*, a.a.O. (Anm. 5), vol. IV, pars VII, 383. Die drei Konzilsväter, die den Modus einbrachten, waren der Kardinal Döpfner und die beiden bolivianischen Redemptoristenbischöfe Rey und Tschering, vgl. hierzu D. Capone, *La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio*, a.a.O. (Anm. 4), 224–225, Anm. 5.
- 9 Es ist die Radiobotschaft über die rechte Ausbildung des christlichen Gewissens in den Jugendlichen, vom 23. März 1952, vgl. AAS 44 (1952) 271. Der entsprechende Text lautet in der Übersetzung von Utz-Groner (I, 877): „Das Gewissen ist sozusagen der innerste und geheimste Kern des Menschen. Dorthin zieht er sich mit seinen geistigen Fähigkeiten in vollständiger Einsamkeit zurück: allein mit sich selbst, oder besser: allein mit Gott – dessen Stimme im Gewissen widerhallt – und mit sich selbst. Hier entscheidet er sich für das Gute oder für das Böse. Hier wählt er zwischen dem Weg des Sieges und dem der Niederlage. Auch wenn er wollte, könnte der Mensch es niemals abschütteln. Mit ihm, mag es loben oder verwerfen, wird er den ganzen Weg des Lebens durchlaufen, und ebenso wird es sein wahrhaftiger und unbestechlicher Zeuge sein, wenn er sich dem Gericht Gottes stellt. Das Gewissen ist also, um ein ebenso altes wie würdiges Bild zu gebrauchen, ein adyton, ein Heiligtum, auf dessen Schwelle alle halt machen müssen; auch, wenn es sich um ein Kind handelt, der Vater und die Mutter. Allein der Priester hat Eintritt als Seelsorger und als Verwalter des Bußsakramentes, und auch für ihn hört das Gewissen nicht auf, ein sorgsam gehütetes Heiligtum zu sein, dessen Geheimnis Gott selbst durch das Siegel heiligsten Stillschweigens geschützt wissen will.“ Vgl. auch A. Reuter, *Summa Pontificia*, Abensberg 1978, Bd. 2, 750.
- 10 Vgl. hierzu J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; vgl. A. Hertz, *Glaube und Gewissen*, in: A. Hertz u. a. (Hg.), *HchrE* Bd. 3, Freiburg/Br. 1982, 54–55; vgl. Augustinus

I. Gewissen und persönliche Verantwortung / *Coscienza e responsabilità personale*

- selbst in En. Ps. 54,9, in: PL 36,635: „in conscientia quo nullus hominum intrat, ubi homo secum est, ubi tu et Deus es.“
- 11 Vgl. dazu J. Stelzenberger, *Das Gewissen*, Paderborn 1961, 60–69; vgl. J. Ratzinger in seinem Kommentar zur Stelle im LThK-Ergänzungsband 3, 329: „Wieso dann, wenn hier unmittelbar Gottes Ruf zu hören ist, das Gewissen ‚irren‘ kann, bleibt unerfindlich.“ Einen klärenden Beitrag liefert H. Rotter, *Wort Gottes und Stimme des Gewissen*: ZKTh 102 (1980) 1–13; ebenso K. Rahner, *Vom irrenden Gewissen*, in: ders., *Schriften* Bd. XVI, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984, 11–41, bes. 21–22.
- 12 Vgl. A. Auer, *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz*, in K. Forster (Hg.), *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, Studien und Berichte der Katholischen Akademie Bayerns, Bd. XVIII, Würzburg 1962, 37–58, aufgenommen auch in: J. Blühdorn, *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 74–91.
- 13 Vgl. hier vor allem die Lexikonartikel von R. Hofmann zum Stichwort „Gewissen“ im LThK Bd. 4, 861–864, und in SM Bd. 2, 379–386. Hofmann fasst eine Traditionslinie zusammen, die von der Ganzheitspsychologie und der phänomenologischen Methode des beginnenden Jahrhunderts ausgeht, durch das Werk von Th. Müncker in die Moraltheologie seinen Eingang findet, durch die historischen Studien Stelzenbergers untermauert wird und bis in unsere Tage weiterwirkt, vgl. verschiedene Beiträge in den beiden Sammelbänden N. Petrilowitsch (Hg.), *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt 1966, und J. Bluhdom (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.
- 14 Die Auseinandersetzungen zwischen dem mehr intellektualistischen Gewissensbegriff der Thomisten und dem mehr voluntaristischen Gewissensverständnis der Franziskanerschule werden so in einer höheren Synthese vereinigt; es wird dabei auch auf die Lehre vom „Seelengrund“ der deutschen Mystik (Meister Eckehard) und auf die Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts (die Moraltheologen F. X. Linsenmann und A. Koch) zurückgegriffen.
- 15 Vgl. hierzu J. Gründel, *Das Gewissen als „norma normans“ und „norma normata“*, in: Ch. Hörgl und F. Rauh (Hg.), *Grenzfragen des Glaubens. Versuche christlicher Ortsbestimmung in unserer Zeit*, Einsiedeln 1967, 389–422, bes. 406 ff; vgl. zum Ganzen K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, a.a.O. (Anm. 3), Kap. 3, 79–132.
- 16 Vgl. hierzu vom Philosophischen her A. Edmaier, *Dialogische Ethik, Perspektiven – Prinzipien*, Kevelaer 1969, bes. 176–188, und H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen 1954; vom Theologischen her insbesondere die Studien von H. Rotter, vor allem: *Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral*, Innsbruck 1970, und: *Grundgebot Liebe. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral*, Innsbruck 1983.
- 17 Vgl. B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Krailling vor München 1950, 91–92; ders., *Das Gesetz Christi*, Bd. 1, München 1961, 184–185; vgl. J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt/M. 1952, 110, 114–117.
- 18 Vgl. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, a.a.O. (Anm. 17), 185; in dem 1979 erschienenen Bd. I von „*Frei in Christus*“, Freiburg/Br., wird dann Häring in dem Drang des Gewissens nach Ganzheit das Wirken des Heiligen Geistes sehen, der die Herzen der Menschen erneuert (vgl. S. 237).
- 19 Vgl. J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, a.a.O. (Anm. 17), 144–148; vgl. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, a.a.O. (Anm. 3), 147–156 (der Sünder und sein Gewissen, Reue und Bekehrung, der Gerechtfertigte und sein Gewissen).

- 20 Im lateinischen Text steht: „*lex innotescit*“, demnach ist „aufleuchtet“ bzw. „erstrahlt“ besser als „erkennt man“, wie es in der offiziellen deutschen Übersetzung steht, denn es geht hier nicht bloß um eine intellektuelle Tätigkeit des Menschen.
- 21 D. Capone betont in seiner Textanalyse „*Antropologia, coscienza e personalità*“, a.a.O. (Anm. 3), 103–108, im Vergleich zur 3. Textfassung, wo vom Naturgesetz die Rede ist, das der Mensch im Gewissen erkennt und das in der Gottes- und Nächstenliebe seine inhaltliche Vollendung findet, müsse man hier das Gesetz als das Liebesgebot selbst verstehen. Er folgert dann: „*Se questa nostra lettura del testo conciliare è corretta, la legge fondamentale della coscienza, che emerge in modo meraviglioso, è la legge dell’amore di Dio e del prossimo. Le altre leggi emergono nella coscienza e dicono cosa bisogna fare, ma prima del fare sta la legge dell’amare. È il grande principio della interpersonalità del nostro tu a tu con Dio per la forza dell’essere partecipato, e del nostro tu a tu col prossimo per la forza dell’essere partecipato.*“
- 22 Vgl. J. Fuchs, *Berufung und Hoffnung. Konziliare Weisungen für eine christliche Moral*, in: F. Groner (Hg.), *Die Kirche im Wandel der Zeit*, (FS Jos. Kard. Höffner), Köln 1971, 271–284, hier 282.
- 23 Vgl. hierzu K. Hörmann, *Die Prägung des sittlichen Wollens durch das Objekt nach Thomas von Aquin*, in: *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, (FS W. Schollgen), Düsseldorf 1964, 235–251; ebenso S. Pinckaers, *Le rôle de la fin dans l’action morale selon saint Thomas*, in: ders., *Le renouveau de la morale*, Bruxelles 1964, 114–143.
- 24 In derselben Nummer spricht das Konzil sogar in emphatischen Tönen davon, „dass die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universelle, durch das Gott nach dem Ratschluss seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert“.
- 25 So geht E. Lio in seinen beiden Artikeln „*Coscienza*“ und „*Ordine morale*“ im von S. Garofalo hrsg. *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, vor (vgl. 957–959 und 1543–1544); vgl. ebenso seine späteren umfangreichen Studien E. Lio, „*Morale perenne*“ e „*morale nuova*“ nella formazione della coscienza, Roma 1979, und ders., *Humanae vitae e coscienza. L’insegnamento di Karol Wojtyła teologo e Papa*, Roma 1980.
- 26 „*Christiani [...] tot problematum moralium [...] solutionem inquirunt, quae [...] normis obiectivis moralitatis [...] conformari debet.*“
- 27 In der 3. Textfassung war überhaupt nicht zwischen überwindlichem und unüberwindlichem Gewissensirrtum unterschieden worden. Der Gewissensirrtum war auf dieselbe Stufe wie die sündhafte Nachlässigkeit gestellt worden. Der entsprechende Text lautete wie folgt: „*Non raro tamen evenit ex ignorantia quoad praecepta legis conscientiam errare aut ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecari.*“
- 28 Vgl. hierzu J. Fuchs, *Berufung und Hoffnung*, a.a.O. (Anm. 22), 283: „Hat man vielleicht – um eine scholastische Formulierung zu verwenden – übersehen, dass einerseits die Formung der Gewissensüberzeugung (als ‚Wissen im Gewissen‘, d. h. als sittliches Wissen über das Gute in concreto) ein verantwortliches Suchen nach der ‚recta ratio‘ ist, dass andererseits die objektive Norm des Sittlichen ebenfalls nichts anderes ist als die ‚recta ratio‘, die man allerdings nicht nur in der Gewissenserkenntnis im Augenblick des Handelns, sondern in gewissem Grade auch, ‚außerhalb der Situation‘ sogar in der wissenschaftlichen Reflexion über Sittlichkeit – wenn auch immer unter Voraussetzung der Gewissenserfahrung – haben kann?“
- 29 Vgl. J. Ratzinger, a.a.O. (Anm. 11), 329–330: „Jene generelle Krise des menschlichen Geistes gegenüber dem Guten, von der Luthers Denken so tief erschüttert war, kommt nicht ins Blick-

I. Gewissen und persönliche Verantwortung / *Coscienza e responsabilità personale*

feld des Textes. Immerhin kann er sich für seine Sicht mit einem gewissen Recht auf Röm 2,14ff berufen, wo Paulus sich davon überzeugt zeigt, dass es ein in die Herzen eingeschriebenes Gesetz gibt, das auch inmitten einer sündigen Menschheit jedem den wesentlichen Willen Gottes erkennbar werden lässt.“

- 30 Vgl. nochmals K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, a.a.O. (Anm. 3), 147–156.
- 31 D. Tettamanzi spricht von 38 Erklärungen von Bischofskonferenzen aus insgesamt 36 Ländern (vgl. D. Tettamanzi, *Il magistero delle Conferenze Episcopali europee e la Humanae vitae*: Lat N. S. 44 [1978] 48–91, hier 52). Die verschiedenen Erklärungen sind veröffentlicht in Dokumentationszeitschriften wie „*Documentation Catholique*“ und „*Il Regno. Documenti*“, sodann gesammelt in: L. Sandri (Hg.), *Humanae vitae e Magistero Episcopale*, Bologna 1969, und Ph. Delhaye, J. Grootaers, G. Thils (Hgg.), *Pour relire Humanae vitae. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques*, Gembloux 1970.
- 32 Vgl. hierzu D. Capone, *La coscienza morale nelle discussioni sulla „Humanae vitae“*. Roma o. J. (1970?); J. Visser, *La coscienza e l'enciclica Humanae vitae*. Lat N. S. 44 (1978) 227–242.
- 33 Vgl. in der Textsammlung von L. Sandri, a.a.O. (Anm. 31) die Nummern 263–264. Die Übersetzung aus dem Italienischen stammt von mir.
- 34 So der Erzbischof von Rouen Msgr. Pailler und Kardinal Renard, der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, vgl. DC 65 (1968) 2173–2174.
- 35 Vgl. HerKorr 22 (1968) 484–487, hier 486; der Text ist auch abgedruckt in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe 1*, Freiburg/Br. 1976, 456–457.
- 36 Allerdings ist es problematischer, wenn gewisse Episkopate wie der österreichische aus der Tatsache, dass der Papst in der Enzyklika nicht ausdrücklich von schwerer Schuld spricht, folgern, dass die Eheleute, wenn sie der Norm nicht entsprechen, nicht in jedem Fall sich als von Gott getrennt ansehen und deswegen auch zur Kommunion gehen können, ohne vorher gebeichtet zu haben. Als Hauptgrund dafür wird der Mangel an egoistischen Motiven angesehen. Falls jedoch einem sicheren Gewissensurteil gefolgt wird, handelt es sich überhaupt nicht um Sünde; von einer Verminderung der Schuld kann aber im Fall der Überforderung gesprochen werden.
- 37 Der Text findet sich auch in dem von den Edizioni Dehoniane Bologna herausgegebenen Bd. 4 des „*Enchiridion Vaticanum*“, Bologna 1980 in englischem Urtext und in italienischer Übersetzung (vgl. 412–425).
- 38 Im Originaltext: „Particular circumstances surrounding an objectively evil human act, while they cannot make it objectively virtuous, can make it ‚inculpable, diminished in guilt or subjectively defensible‘ (For full context, confer ‚Human Life in Our Day‘, Collective Pastoral of the American Hierarchy, Nov. 15, 1968, p. 12).“
- 39 Am 21. Mai 1972: „Appunto circa la dichiarazione“, ebenfalls abgedruckt in: *Enchiridion Vaticanum IV*, a.a.O. (Anm. 37), 426–429.
- 40 Vgl. hierzu die Studie von G. B. Guzzetti, *Un preteso „passo avanti“ rispetto all'enciclica „Humanae vitae“*, Milano 1973.
- 41 Vgl. z. B. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg/Br. ⁵1959, 162–178; J. Fuchs, *Theologia moralis generalis, pars prima*, Roma ²1963, 155–156.
- 42 Vgl. K. Rahner, *Theoretische und reale Moral in ihrer Differenz*, in: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber (Hgg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 2/1, Freiburg/Br. 1966, 152–163, hier 156: „Es kann durchaus der Fall sein, dass ein Mensch faktisch die formale Autorität der Kirche in Sittensachen anerkennt, einen bestimmten Spruch der Kirche hört und

begrifflich versteht, ihn aber existentiell nicht zu ‚realisieren‘ vermag [...]; solche Fälle sind [...] durchaus denkbar und auch Wirklichkeit, wo es sich um im bürgerlichen Sinne erwachsene und normale Menschen handelt, zumal dann, wo diese unter dem für sie gar nicht überwindbaren Druck kollektiver Leitbilder, selbstverständlicher allgemeiner Praxis einer Gesellschaft oder einer Zeit oder besonderer wirtschaftlicher Belastungen, unter dem Gewicht der öffentlichen Meinung usw. stehen.“ – K. Rahner war übrigens schon in den fünfziger Jahren durch seine „Existenzethik“ bahnbrechend in der Vertiefung des Gewissensverständnisses, vgl. Über die Frage einer formalen Existenzethik, in: ders., Schriften II, Einsiedeln 1955, 227–246; ders., Das Dynamische in der Kirche, Freiburg/Br. 1958.

- 43 Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf²1980, 153–141: „Der sittlich gute Wille, die sittlich richtige Tat“; vgl. J. Fuchs: „Nicht wenige Moraltheologen ziehen es heute vor, in folgender Weise zu unterscheiden: Im Bereich der personalen Gutheit, das heißt der formalen Sittlichkeit, sei das jeweilige Urteil des Handelnden nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv die Norm. Der Begriff ‚materielle Sünde‘ dagegen beziehe sich nicht auf den Bereich der personalen Gutheit, sondern auf den des materiell Richtigen; er sei darum objektiv nicht die direkte Norm für die sittliche Gutheit. Allerdings sollten an sich die objektive Norm der sittlichen Gutheit, nämlich das Urteil des Handelnden, der objektiven Norm der materiellen Richtigkeit entsprechen“, in: W. Kerber (Hg.), Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung, Düsseldorf 1982, 91; vgl. ebenfalls J. Fuchs, Heil, Sittlichkeit, richtiges Handeln. Die christliche Morallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: StZ 205 (1987) 15–25, hier 22: „Sie (die sittliche Richtigkeit) ist also nicht ohne Beziehung zu sittlicher Gutheit, das heißt zur Sittlichkeit im eigentlichen Sinn des Wortes; sie ist von dieser vielmehr gefordert und bedeutet die Inkarnation der personalen Gutheit in die Menschenwelt hinein.“
- 44 Zu dieser von F. Hürth, D. Capone und J. Fuchs verwandten Terminologie vgl. K. Golser, Gewissen und objektive Sittenordnung, a.a.O. (Anm. 3), 134–137.
- 45 Die Übersetzung stammt von mir; vgl. den Text im Originalwortlaut: „Non si avvilitano (gli sposi cristiani) a causa dei loro possibili insuccessi: la Chiesa, il cui compito è di dichiarare il bene totale e perfetto, non ignora che vi sono delle leggi di crescita nel bene, e che talora si passa per dei gradi ancora imperfetti, ma con il fine di superarli lealmente in una tensione costante all’ideale.“ Der Text findet sich in: L. Sandri, *Humanae vitae* e Magistero Episcopale, a.a.O. (Anm. 31), n. 103, ebenso in: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, Ed. Dehoniane Bologna 1985, Bd. 1, 567.
- 46 Vgl. B. Häring, *Crisi intorno alla „Humanae vitae“*, Roma 1969, passim, bes. 108–109, 152; D. Capone widerspricht aber P. Häring mit guten Gründen, vgl. D. Capone, *Lettura pastorale della Humanae vitae con la Conferenza episcopale italiana*: *Apsrenas* 16 (1969) 183–206, bes. 197.
- 47 Vgl. Ansprache vom 4.5.1970 an die „Equipes Notre-Dame“, in *AAS* 62 (1970) 435–436: „Le cheminement des époux, comme toute vie humaine, connaît bien des étapes, et les phases difficiles et douloureuses y ont aussi leur place. [...] se découvrir quasi incapable de respecter, dans l’instant, la loi morale, en un domaine aussi fondamental, suscite naturellement une réaction de détresse. Mais c’est le moment décisif où le chrétien, [...] accède, dans l’humilité, à la découverte bouleversante de l’homme devant Dieu, un pécheur devant l’amour du Christ Sauveur.“
- 48 Vgl. *AAS* 72 (1980) 1083.
- 49 Vgl. z. B. den Vorschlag von Karl Forster, *Erwägungen zur Neuinterpretation eines pastoralen Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten*: *HerKorr* 34 (1979) 462–468.

I. Gewissen und persönliche Verantwortung / *Coscienza e responsabilità personale*

- 50 Vgl. K. Golser, Das Gewissen – Schlüsselbegriff einer Pastoral der Barmherzigkeit: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge (Brixen) 97 (1986) 158–170; vgl. – was das sittliche Können betrifft – B. M. Kiely, *Psicologia e teologia morale*, Torino 1982; ebenso E. Gatti *educazione morale. Etica cristiana*, Torino 1985, bes. 97–113.
- 51 Vgl. F. Furger, Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik: *ThG* 22 (1970) 147–159 hier 155; auch K. Demmer spricht davon, dass „die Lehre vom Gewissen, einstmals Eckpfeiler der moraltheologischen Traktate, in der unmittelbaren Vergangenheit eher ein mäßiges Interesse auf sich gezogen hat“, vgl. K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1985, 37.
- 52 Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977 (Nachdr. Leipzig 1981), 12.
- 53 Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, a.a.O. (Anm. 43), 40.
- 54 B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, a.a.O. (Anm. 43), 56; vgl. auch 44.
- 55 Vgl. A. Hertz u. a. (Hgg.), *HchrE*, Freiburg/Br., Gütersloh, 1978.
- 56 Diese Kritik kam auch von Seiten des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Joseph Höffner (vgl. Nachwort zum 3. Bd., 564f). Was das Fehlen der Gewissensproblematik betrifft, so bemängelte dies schon F. Furger in: *HerKorr* 32 (1978) 574–577. Die Herausgeber selbst erkennen im Nachwort zum 3. Band die Berechtigung dieser Kritik durchaus an: „Sehr viel ernster ist demgegenüber die Anmahnung eines anderen Defizits zu nehmen, nämlich dass die existentielle Dimension des Ethischen, also die Frage nach dem ethischen Subjekt und damit das Problem des Gewissens, der Grundentscheidung, des Kompromisses und der Schuld im grundlegenden ersten Band unerörtert bleibt. Die Anmahnung hat durchaus ihre Berechtigung, auch wenn man in Rechnung stellt, dass die zentrale ethische Frage der siebziger Jahre fundamental metaethisch ausgerichtet war“ (a.a.O., 563).
- 57 Vgl. u. a. die folgenden Beiträge: L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, 19–42; A. Hertz, *Glaube und Gewissen*, 43–65; W. Korff, *Norm und Gewissensfreiheit*, 66–77.
- 58 Vgl. hierzu u. a. als Auslöser der Diskussion J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: H. Wolter (Hg.), *Testimonium Veritatis*, (FS Bischof Kempf), Frankfurt/M. 1971, 211–240 (Nachdr. in *ThJB[L]* 18 [1975]); sowie als Zusammenfassung W. Kerber (Hg.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982.
- 59 Hier sei bloß hingewiesen auf die Diskussion zwischen den Vertretern der sogenannten „autonomen Moral“ und den „Glaubensethikern“, vgl. als Versuch einer (bis jetzt noch nicht gelungenen) Annäherung der Standpunkte die Referate auf dem Brixener Kongress deutschsprachiger Moraltheologen, in: K. Golser (Hg.), *Christlicher Glaube und Moral*, Innsbruck 1986. – Als Auseinandersetzung mit der Autonomieproblematik versteht sich die dem Gewissen gewidmete Studie von A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Innsbruck 1984.
- 60 Vgl. hier die beiden zusammenfassenden Studien: A. Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg/Br. 1979, und J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramts in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt/M. 1984.
- 61 Vgl. hier bloß die abschließende Studie F. Furger, *Was Ethik begründet, Deontologie oder Teleologie – Hintergrund und Tragweite einer moraltheologischen Auseinandersetzung*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1984.
- 62 Vgl. J. Fuchs (Hg.), *Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?* Düsseldorf 1979 (darin sind die Referate von Fuchs, Haack,

- Kerber, Preuschhof, Schüller und Splett auf einer Wochenendtagung der Katholischen Akademie Bayerns vom Mai 1978 gesammelt); vom Kongress der deutschsprachigen Moralthologen 1981 in Hamburg zum Thema „Information und Gewissen“ ist m. E. nur das Referat von W. Ernst veröffentlicht, in: ders. (Hg.), Norm und Gewissen, Leipzig 1984, 72–100, vgl. *Communio* 11 (1982) 153–171. Ebenso sind die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie Schwerte gesammelt in: J. Horstmann (Hg.), Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes, Schwerte 1983. Die Beiträge sind von R. Mokrosch, R. Bärenz, Ph. Schmitz, H. Scholler.
- 63 Vgl. vom Philosophischen her H. Reiner, „Gewissen“, in: J. Ritter (Hg.), HWP Bd. 3, 574–592; K. Hörmann, „Gewissen“, in: LchM, Innsbruck ²1976, 706–726; G. Teichtweier, „Gewissen“, in: A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits (Hgg.), Katholisches Soziallexikon, München ²1980, 991–997; D. Mieth, „Gewissen“, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12, Freiburg/Br. 1981, 137–184; ders., „Gewissen/Verantwortung“, in: P. Eichler (Hg.), NHthG Bd. 2, 80–90; H. Kuhn, P. Furger, W. Loschelder, „Gewissen, Gewissensfreiheit“, in: StL Bd. 2, Freiburg/Br. ⁷1986, 1050–1059; F. Furger, Gewissen, in: E. Ruh, D. Seeber, R. Walter (Hgg.), Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg/Br. 1986, 145–149.
- 64 Vgl. A. Schavan, Person und Gewissen. Studien zu Voraussetzungen, Notwendigkeit und Erfordernissen heutiger Gewissensbildung, Frankfurt/M. 1980; St. Müller, Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter, Mainz 1984; vgl. ebenfalls zur Gewissensbildung: F. Oser, Das Gewissen lernen, Olten 1976; A. J. Nowak, Gewissen und Gewissensbildung heute, Freiburg/Br. 1978; R. Bärenz, Das Gewissen. Sozialpsychologische Aspekte zu einem moraltheologischen Problem, Würzburg ²1981; J. Rief, Elemente einer Gewissensbildung: Forum Katholisch Theologie 1 (1985) 286–303.
- 65 Vgl. D. Mieth, Gewissen, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, a.a.O. (Anm. 63), 169.
- 66 Vgl. K. Demmer, Deuten und handeln, a.a.O., (Anm. 51). 38–39. Das zweite Kapitel dieser Fundamentalmoral ist übrigens eine der ausgereiftesten Darstellungen des Gewissensbegriffs, vor allem unter hermeneutischer Perspektive; vgl. a.a.O. 36–77. K. Demmer hatte seine Ausführungen zuvor schon in italienischer Sprache vorgetragen, vgl. K. Demmer, *Coscienza e norma morale*, in: AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma. Contributi al XXXIX Convegno di Studi filosofici di Gallarate*, aprile 1984, Ed. Morcelliana, Brescia 1986, 13–50.
- 67 Vgl. K. Demmer, *Coscienza e norma morale*, a.a.O. (Anm. 66), 41.
- 68 Vgl. hierzu K. Demmer, *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*, Düsseldorf 1980.
- 69 Vgl. hierzu G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit den Normen*, Mainz 1983.
- 70 Vgl. K. Demmer, *Deuten und handeln*, a.a.O., (Anm. 51), 66.
- 71 Vgl. K. Demmer, *Deuten und handeln*, a.a.O., (Anm. 51), 72–77.
- 72 Vgl. F. Böckle, Normen und Gewissen: *StdZ* 204 (1986) 291–502, hier 299.
- 73 Vgl. F. Böckle, Normen und Gewissen, a.a.O., (Anm. 72), 298; vgl. ebenfalls B. Brink, Zur Wechselbeziehung von Gewissensvollzug und personalem Glauben, in: *Lebendige Katechese. Beihefte zu „Lebendige Seelsorge“* 7 (1985) 131–134; übrigens ist dieses ganze Heft von „Lebendige Katechese“ dem Gewissen gewidmet, es sind darin u. a. folgende Beiträge: G. Sauter, Gewissensverantwortung und das Wirken des Heiligen Geistes, 101–106; J. Fuchs, Gewissen und pluralistische Gesellschaft, 107–112; H. Rotter, Glaube und Gewissen, 112–116; K. Hilpert, Gewissen in neueren kirchlichen Verlautbarungen, 158–163.
- 74 Vgl. *Dives in misericordia*, Nr. 6, § 4.

I. Gewissen und persönliche Verantwortung / *Coscienza e responsabilità personale*

75 Vgl. a.a.O., Nr. 13, § 7.

76 Vgl. „Lasst euch vom Geist bewegen.“ Enzyklika über den Heiligen Geist von Papst Johannes Paul II. Mit einem Kommentar von H. U. von Balthasar, Freiburg/Br. 1986, 136 (Nachdr. ohne Kommentar, Leipzig 1987).

77 Vgl. *Dominum et vivificantem*, Nr. 43.

78 Vgl. a.a.O., Nr. 32.

79 Vgl. a.a.O., Nr. 39.

80 Vgl. a.a.O., Nr. 36: „Dem nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen gibt der Heilige Geist als Geschenk das Gewissen, damit darin das Bild sein Modell treu widerspiegeln kann.“

81 Vgl. a.a.O., Nr. 45.

82 Vgl. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, a.a.O. (Anm. 3), 154–156.

83 Vgl. H. Rotter, *Christlicher Glaube und geschlechtliche Beziehung*, in: K. Golser (Hg.), *Christlicher Glaube und Moral*, Innsbruck 1986, 55–56: „Offenbar bestehen über die Frage, wieweit bestimmte biblische Aussagen als Paränese oder als rationale ethische Argumentation gelten können, Meinungsverschiedenheiten. Sie dürfen teilweise durch die verschiedene Perspektive zu erklären sein, aus der die Theologen diese biblischen Aussagen betrachten. Wenn man nämlich unter ethischer Argumentation vorwiegend die Begründung der materialen Inhaltlichkeit einer Norm versteht, dann dürften biblische Begründungen, die etwa einen Imperativ aus einem heilsgeschichtlichen Indikativ ableiten, als bloße Paränese erscheinen. [...] Wenn man hingegen die sittliche Verpflichtung vorwiegend als personale Aufforderung im Sinne einer dialogischen, responsorischen Ethik versteht, wie es ja auch dem Geist der Bibel entspricht, dann sind heilsgeschichtliche Aussagen, etwa dass Christus für uns gestorben und auferstanden ist, tatsächlich konstitutiv für das Gottesverhältnis der Gläubigen und somit auch für seine Hoffnung, seinen Glauben an die Vergebung der Schuld und seine Gottesliebe, die sich ja auch im Verhältnis zum Mitmenschen vermittelt.“

84 Hier muss noch nachgetragen werden, dass Johannes Paul II. in seinem – leider nicht besonders beachteten – „Apostolischen Schreiben an die Jugendlichen zum Internationalen Jahr der Jugend“ vom 31. März 1985 gerade vom liebevollen Blick Jesu an den reichen Jüngling (vgl. Mk 10,17-22) ausgeht, um – diesmal in optimistischer Sicht – das Gewissensphänomen zu deuten; vgl. die Nummern 6–8 des Schreibens, in: Sekretariat der DBK (Hg.), *Der Apostolische Stuhl*, Köln 1985, 1194–1201.