

# „Gewissen – letzte Instanz oder persönlicher Vorbehalt?“

Öffentliche Antrittsvorlesung

15.05.2017

## Einleitung

Der Anspruch auf Selbstbestimmung und die personalisierte Suche nach Orientierung prägen heute in besonderer Weise den Antrieb des mündigen Subjektes. Das Gewissen begegnet als individuelle Entscheidungsinstanz und als objektive Orientierungshilfe – nicht nur bei grundlegenden Lebensentscheidungen, sondern zunehmend auch als universelle Legitimationsgestalt selbst in profanen Dingen des Alltags. Ob dies nun eine ethisch korrekte Ernährung betrifft, das Konsumverhalten oder auch den Umgang mit gesellschaftspolitischen Institutionen und Organisationen, das Gewissen wird in unterschiedlichsten individuellen und gesellschaftlichen Kontexten bemüht. Es fällt immer schwerer zu bestimmen, was das Gewissen *eigentlich* ausmacht. Konnte der hl. Thomas das Gewissen noch als Fähigkeit bestimmen, die dem Menschen hilft, „das Gute zu tun und das Böse zu meiden“<sup>1</sup>, so lässt sich heute fast schon provokant fragen, ob dies im Zuge subjektiver Inanspruchnahme des Gewissens überhaupt noch gewünscht ist. Fast scheint es, als ob die Grundfrage ethisch verantwortlicher Lebensführung „Was muss ich tun, damit mein Leben gelingt?“ zunehmend durch die kritische Misstrauenshypothese „Was bringt mir das?“ im Sinne individueller Nützlichkeitsüberlegungen ersetzt wird.

Damit stellt sich grundlegend die Frage, ob und gegebenenfalls wie heute vom Gewissen als letzter Instanz ethisch verantworteter Entscheidungsfindung überhaupt noch gesprochen werden kann. Mehr noch lässt sich sogar der Gedanke verfolgen, ob man auf den Gewissensrekurs im Zuge eines fortschreitend inflationären Gebrauchs bzw. einer Verwendung des Gewissens als Instrument des persönlichen Vorbehalts nicht doch besser aus ethischer Sicht ganz verzichten sollte?

Dieser Vortrag möchte sich den vorgenannten Fragen stellen und das Thema *Gewissen – letzte Instanz oder persönlicher Vorbehalt?* in drei Schritten beleuchten.

In einem **ersten Abschnitt** soll eine phänomenologische Annäherung an das Gewissen als Zentrum des sittlichen Urteils vorgenommen werden.

Der **zweite Abschnitt** widmet sich der Bezogenheit von Freiheit und Verantwortung und geht besonders dem Anspruch des Absoluten im Konkreten nach.

Der **dritte und letzte Abschnitt** bringt eine dezidiert (moral)theologische Komponente ins Spiel und wendet sich als Synthese der beiden ersten Abschnitten der Gewissensfreiheit zu, um diese als praktische Konkretion der Ausgangsfrage im Spannungsfeld von Rechtsanspruch und Tugendpflicht zu reflektieren. Welche Konsequenzen sich daraus für die Einbindung des Gewissens in den Lebensvollzug des mündigen Subjekts ergeben, soll abschließend ein Ausblick auf die Verantwortungsethik zeigen.

---

<sup>1</sup> Thomas bestimmt diesen Satz als das erste und oberste Gebot des natürlichen Gesetzes, auf dem alle anderen Gebote gründen, vgl.: T.v.A. S.th. I-II, q.94, a.2c „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae“.

# I. Gewissen – eine phänomenologische Annäherung

## 1.1 Problemexposition

Sittliche Weisungen und normative Vorgaben prägen ebenso wie soziale Konventionen unser alltägliches Leben und den damit verbundenen konkreten Handlungsvollzug. Sittliche Urteile sind jedoch mehr als die bloß passgenaue Anwendung bestehender Vorgaben auf die jeweilige Situation. Sie fordern ein Erkennen des sittlich Gebotenen, ein Abwägen von Handlungsoptionen und den Mut, das als richtig und gut Erkannte auch in die Praxis umzusetzen. Hierin gründet der Anspruch und das Selbstverständnis des Gewissens, das heute zunehmend in seinem Geltungsanspruch kritisch in Frage gestellt wird.

## 1.2 Begriffsbestimmung

Das Gewissen kann konturiert werden als „das dem Menschen als rationalem Wesen vorbehaltene *Vermögen*, Handlungen und Handlungsziel unter sittl. Kriterien zu beurteilen, als auch [als /i.P.] die subj. *Erfahrung*, bzgl. des eigenen Handelns aus sich heraus u. undelegierbar beansprucht zu sein.“<sup>2</sup> Das Gewissen begegnet hier als „sittliche Anlage“, als Sitz der Erkenntnis und Ort der Unterscheidung von sittlicher Pflicht und konkreter – mitunter subjektiv ergehender – situativer Erfordernis. Diese Definition eröffnet dem Phänomen Gewissen einen weiten kulturell und entwicklungspsychologisch zu bestimmenden Raum, den es mit Wertvorstellungen, sozialen Regelsystemen (Recht, Moral und Sitte) und nicht zuletzt auch mit einem ethischen Selbstverständnis zu füllen gilt. Kraftvoll ruft sich in diesem Zusammenhang der bekannte Aphorismus (Sinnspruch) von Arthur Schopenhauer (1788-1860) in Erinnerung, der das Gewissen als komplexes Konstrukt ausmacht. Er sieht hierin folgende Zusammensetzung gegeben: „ein Fünftel Menschenfurcht, ein Fünftel Deisidämonie (= Götzenfurcht), ein Fünftel Vorurteil, ein Fünftel Eitelkeit, und das letzte Fünftel schließlich Gewohnheit“.<sup>3</sup> Diese „präzise“ Zuordnung eröffnet weitere Deutungsmöglichkeiten, – etwa hinsichtlich der Frage nach der Selbst- und Fremdbestimmtheit sittlicher Entscheidungen oder auch nach dem Umfang personaler Freiheit. Der Fokus liegt in der Erkenntnis, dass das Gewissen als natürliche Anlage über fundamentale strukturelle Vorgaben verfügt, inhaltlich aber von Person zu Person höchst unterschiedlich ausgestattet sein kann. Zwei Impulse aus Philosophie und Theologie können zur weiteren Differenzierung des Gewissensbegriffs beitragen.

### 1.2.1 Philosophische Impulse

Bereits die *Apologie des Sokrates*<sup>4</sup> macht das Gewissen zum Gegenstand kritischer philosophischer und gesellschaftspolitischer Betrachtung. Nicht Geltungssucht und Besserwisseri, nicht der Einsatz rhetorischer Fertigkeiten zur gezielten Manipulation von Zuhörern und Gesprächspartnern, wie es dem Sophismus nachgesagt wurde, sondern der Anspruch der „ganzen Wahrheit“ prägte die Methode und den Inhalt sokratischer Lehre. Entsprechend verläuft auch die Verteidigung die Sokrates vor Gericht. Sie zielt nicht auf die Abwendung des drohenden Todesurteils, sondern, im Dienste des Wahrheitsanspruchs, auf die Aufdeckung der Haltlosigkeit der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen und nimmt in der Benennung der tatsächlichen Motive seiner Ankläger auch deren Bloßstellung in Kauf. Dabei beruft sich

---

<sup>2</sup> Hilpert, Konrad, Art. Gewissen II. Theologisch-ethisch, in LThK<sup>3</sup> Bd.4, 621-626, hier: 621.

<sup>3</sup> Vgl. Schopenhauer, Arthur, Über die Grundlage der Moral, § 13. (Philosophische Bibliothek, Bd. 579), Hamburg 2007, 90.

<sup>4</sup> Platon, Apologie des Sokrates, neu übersetzt und kommentiert von Rafael Ferber, München 2011.

Sokrates auf sein δαμόνιον – sein Gewissen –, auch nach der Verkündung des Todesurteils. Er kann nicht vom Anspruch der Wahrheit lassen, auch wenn ihm der sichere Tod vor Augen steht. Der Ausgang ist bekannt, trotz der Möglichkeit, sein Leben durch Flucht zu retten, wozu ihn die Freunde drängen, folgt er seinem Gewissen und nimmt das Todesurteil an. Er greift zum Schierlingsbecher und besiegelt so sein Schicksal.<sup>5</sup>

Ob dabei jene sprichwörtliche „stoische Gelassenheit“ am Werke war, mag offen bleiben. Wer jedoch dem Gewissensverständnis der rund 100 Jahr nach Sokrates aufkommenden Stoa nachgeht, begegnet im Gewissen in präziser Gestalt, einem Funken des Welt-Logos, bei Seneca einem im Menschen wohnenden „Beobachter und Wächter [...] über Gut und Böse.“<sup>6</sup> Ähnliche Züge trägt auch das bekannte Bildwort Immanuel Kants (1724-1804) vom Gewissen als „inneren Gerichtshof“ so auch seine Definition des Gewissens im zweiten Teil der *Metaphysik der Sitten*, wo er festhält: „Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) *macht*, sondern es ist seinem Wesen einverleibt.“<sup>7</sup> Der Empirismus der Wende zum 20. Jahrhundert schließlich gibt dem Gewissen „eine psychologische Deutung und leitete es von soziologischen Verhältnissen und Bedürfnissen“ ab. Zweifelsohne wird das Gewissen als ein wichtiges Organ zum Bestreiten des praktischen Alltags bestimmt, doch vermögen Abwägung und Verhältnisbestimmung, ja selbst das Bild des „inneren Richters“ nur bedingt einen bleibenden Anspruch des Absoluten zu vermitteln, der über das positive Recht hinaus geht. Selbst der Rekurs auf die natürliche Ordnung bleibt inhaltlich unbestimmt, wo das Gewissen in bewusster weltanschaulicher Neutralität, folgt man dem Staatsrechtler und Philosophen Josef Isensee, als ein „seelisches Phänomen“ konturiert wird, „dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind.“<sup>8</sup>

## 1.2.2 Theologische Impulse

### *Augustinus*

In Fortschreibung und gleichzeitig in Überbietung antiker Ethik greift Augustinus (354–430 n.Chr.) das antike Ideal γνῶθι σεαυτόν – erkenne dich selbst – auf und bringt damit ein Leitmotiv philosophischer Antike in den christlichen Glauben ein. „In seinem Gewissen wendet der Mensch sich auf sich selbst zurück; hier, wo er sich am nächsten ist, durchschaut er sich ganz.“<sup>9</sup> Bei Augustinus hat das Gewissen Prozesscharakter – nicht nur als eine Vergegenwärtigung des Lebens als Ganzes, in dem der Mensch sich selbst erkennt und beurteilt. Dem reflexiven Bei-sich-Sein eignet noch eine zweite Bewegung, die den Menschen über sich hinausführt. Darin durchbricht das Subjekt die Selbstbezogenheit und öffnet sich für den Anspruch einer transzendenten Wirklichkeit – für Gott. Es gehört zum zentralen Charakteristikum des augustininischen Gewissensbegriffs, dass dieser das Erkennen des eigenen Selbst mit

---

<sup>5</sup> Der Tod des Sokrates wird etwa auf 399 v. Chr. datiert.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen von Peschke, Karl-Heinz, *Christliche Ethik. Grundlegung der Moralthologie*, Trier 1997, 185.

<sup>7</sup> Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*. Zweiter Teil. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, §13, zitiert nach der Werkausgabe: Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*. Band 8, Frankfurt am Main 1977, 572-576, hier: 572.

<sup>8</sup> Isensee, Josef, *Gewissen im Recht – Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens?* In: Gerhard Höver/Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993, 41–61 hier: 51.

<sup>9</sup> Schockenhoff, Eberhard, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 96.

dem Erkennen Gottes in der eigenen Sinnmitte verknüpft. Das augustinische Verständnis von conscientia streift damit die profane Bedeutung des schlichten Mitwissens ab, die letztlich auch die Komplizenschaft bei einer Straftat umfassen konnte, und wird zum genuinen Begriff der Personenmitte, jenes geschützten Raums, den kein anderer Mensch betreten kann, in dem der Mensch ganz allein bei sich ist und zugleich Gott bei ihm ist.<sup>10</sup>

Eine zusammenhängende und konsistente Lehre vom Gewissen findet sich in der Hochscholastik bei Thomas von Aquin (1224-1274), der bis heute maßgeblich das theologische Verständnis des Gewissens prägt. Thomas versteht das Gewissen als eine natürliche Anlage im Menschen, die auf seinem „ursprünglichen Wissen“ um Gut und Böse gründet und ihn befähigt, Entscheidungen und Verhalten sittlich zu reflektieren. Das Sittliche ist dabei besonders durch ein wesensmäßiges Verständnis im Sinne einer „natürlichen Ordnung der Dinge“ bestimmt, das in der konkreten Situation nach einer adäquaten Realisierungsgestalt sucht. Daraus erwächst bei Thomas die für ein differenziertes Verständnis vom Gewissen wegweisende Unterscheidung von synteresis (synderesis)<sup>11</sup> und conscientia. Synteresis wird in der Moraltheologie als Urgewissen, als Ort der grundlegenden Anlage, gut und böse zu unterscheiden, als Sitz primärer sittlicher „Orientierungen und Prinzipien, die vom Menschen unmittelbar erfaßt werden“<sup>12</sup> verstanden. Neben das habituelle Urgewissen tritt das konkrete Situationsgewissen.

„Als konkretes Gewissensurteil unterliegt die conscientia in ihren Schlussfolgerungen der Möglichkeit von Fehler und Irrtum; die sittlichen Urprinzipien sind dagegen ebenso wie die logischen Denkgesetze notwendig wahr und aufgrund der Struktur des menschlichen Geistes in jedem praktischen Wissen vorausgesetzt.“<sup>13</sup> Das Gewissen ist nach Thomas die Instanz, um dem sittlichen Anspruch des „bonum faciendum et malum vitandum“ nachzukommen.

Weder folgt das Situationsgewissen einer reinen Klugheitsmoral, noch ist es schlicht praktischer Vollzug einer natürlichen Anlage, stattdessen ist es Ausdruck personaler Freiheit und Verantwortung, was uns zum zweiten Abschnitt der hier vorzutragenden Ausführungen bringt.

## II. Der zweifache Ruf nach Freiheit und Verantwortung

Nicht allein die Erfahrung, dass positives Recht wie sittliche Norm weder vollumfänglich das soziale Leben zu regeln vermögen noch dieses letztlich intendieren, kann als alleiniger Grund angeführt werden, dem Gewissen neben der selbstbestimmten Gestaltung des eigenen Lebensvollzugs auch dezidiert eine soziale Dimension zuzusprechen. Neben die Frage „Wer will ich sein?“ tritt unweigerlich die Frage „Wer soll ich sein?“. Weniger verbindet sich damit ein

---

<sup>10</sup> Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos 54,9: „... in conscientia, quo nullus hominum intrat, ubi nemo tecum est, ubi tu et Deus est.“ Vgl. hierzu auch GS 16.

<sup>11</sup> Der Begriff synteresis geht wahrscheinlich auf einen Transkriptionsfehler im Kommentar des hl. Hieronymus zu Ezechiel hervor. So meint das Wort synteresis Bewahrung und entspricht dem lat. conservatio. Bewahren richtet sich in diesem Zusammenhang auf das Halten der sittlichen Gebote bzw. auf die „Sicherung“ der sittlichen Integrität des Menschen.

<sup>12</sup> Peschke, Karl-Heinz, Christliche Ethik. Grundlegung der Moraltheologie, 192.

<sup>13</sup> Schockenhoff, Eberhard, Wie gewiss ist das Gewissen, 104. Thomas spricht hier von der Erkenntnis der „ersten, allgemeinen Prinzipien, an denen alle jene Erkenntnis (cognita) gemessen und auf Grund deren jede Wahrheit gebilligt (omne verum approbatur) und jeder Irrtum verworfen wird.“ Th. v. Aquin, Quaestiones disputate de veritate, in deutscher Übertragung von Edith Stein, Bd. 2., q. 16 a.2, vgl. „Inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur.“

Impuls sozialkonformer Anpassung als der Antrieb, allgemein menschliche als auch spezifisch individuelle sittliche Anlagen zur Entfaltung zu bringen.

## **2.1 Freiheit als Annahme der eigenen Person**

Verfolgt man den Gedanken der von Augustinus im Gewissen verorteten Selbsterkenntnis weiter, so kann diese nur als freiheitlich vollzogener Akt der Annahme eigener Möglichkeiten und Potenziale verstanden werden, als ein Vorgang in dem der Mensch zu sich selbst Stellung nimmt. Darin konkretisiert sich eine Freiheit<sup>14</sup>, in der dem Menschen sein Selbst zugleich als Möglichkeit wie auch als Forderung übergeben ist, dem gegenüber er sich zu verhalten hat und das es vernunftgeleitet zu gestalten gilt. Kant sieht in der Einheit von Vernunft und Freiheit und der damit verbundenen Fähigkeit zur Sittlichkeit die eigentliche „Selbstzwecklichkeit“<sup>15</sup> des Menschen. Hierin erkennt er unverrechenbare, nicht relativierbare Würde des Menschen. Es stellt sich die Frage: Liegt nicht auch in einer (allein) auf Vernunft und Freiheit gründenden Selbstzwecklichkeit die Gefahr eines Willküraktes, wonach sich jeder wohl selbst diese Qualität zuschreiben vermag, sie mitunter dem Gegenüber aber verwehrt? Sind daher Selbstzwecklichkeit des Menschen und die Entscheidung des Gewissens nicht per se als möglicher Ausdruck individueller Setzung verdächtig? – Mitnichten, sofern eine subjektive Perspektive transzendiert und auf eine dialogische Perspektive entgrenzt wird – wie sie bereits Augustinus im Gewissen als innersten Begegnungsort von Gott und Mensch bestimmt hat.

Friedo Ricken spitzt diese Überlegung noch weiter zu: „Der andere wird nicht zum Zweck an sich selbst dadurch, daß ich ihn anerkenne, sondern er ist Zweck an sich selbst dadurch, daß er einen Anspruch an mich stellt.“<sup>16</sup> Zudem komme der Verbindung von Freiheit und Vernunft das Vermögen zu, „... einen überpersönlichen Standpunkt einzunehmen und Schaden und Nutzen, Vorteile und Nachteile als solche, unabhängig von der Person, die sie betreffen, zu betrachten“<sup>17</sup>, so Ricken. Diese Fähigkeit des Über-sich-hinaus-gehens bei gleichzeitigem Verweilen in sich selbst, wobei der Mensch am Sein der Dinge selbst rührt, nähert die Würde des Menschen an. Als „persona“ und damit als „per se una“ ist dem Menschen eine Unvertretbarkeit zu eigen, eine Verantwortlichkeit die weder veräußert noch entzogen werden kann – „personalitas non est alienabilis“<sup>18</sup>. In dieser Unvertretbarkeit der Person bricht sich der sittliche Imperativ Bahn, der Mensch zu werden, der man ist. Sören Kierkegaard bringt diese Dynamik von Freiheit und Verantwortung mit den Worten zum Ausdruck: „Die freie Entscheidung, sich bedingungslos als der zu akzeptieren, der man ist, und zugleich danach zu streben, sich so zu verändern, daß man der wird, der man nach ethischen Gesichtspunkten werden soll, [...] ist die Bedingung sowohl des ethisch-existenzialen Selbstseins als auch der sozialen Gemeinschaft“<sup>19</sup>.

Neben die Freiheit als Annahme der eigenen Person ordnet sich damit die Verantwortung als Ausdruck sozialer Verwiesenheit ein.

---

<sup>14</sup> Die enge Bezogenheit von Gewissen und Freiheit zeigt sich auch darin, dass diese im Verständnis des Thomas analog aufgebaut sind. Der Unterscheidung von Urgewissen und Situationsgewissen entspricht die duale Gestalt von Grundfreiheit und Entscheidungsfreiheit.

<sup>15</sup> Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik, [=Grundkurs Philosophie; Bd. 4], Stuttgart <sup>4</sup>2003, 201.

<sup>16</sup> Ricken, Friedo: Allgemeine Ethik, 201.

<sup>17</sup> Ebd., 195.

<sup>18</sup> Kant, Immanuel: AA XIX, Erläuterungen zu G. Achenwalls *Iuris naturalis pars posterior* (Handschriftlicher Nachlass) A 49, 545 (7-10).

<sup>19</sup> Kierkegaard, Sören: Entweder/Oder II (1843), in: Hirsch, Emanuel (Hrsg.): Gesammelte Werke 2/3, Düsseldorf/Köln 1979, 191.

## **2.2 Verantwortung – Ausdruck sozialer Verwiesenheit**

Wenn im Kontext von Gewissensentscheidungen von Verantwortung gesprochen wird, so bedarf es zunächst einer Unterscheidung zwischen retrospektiver und prospektiver Verantwortung. Die Übernahme von Verantwortung im retrospektiven Sinn setzt zwei Kriterien voraus, wonach 1.) einer Person eine Handlung zugeschrieben wird, die 2.) in kausalem Zusammenhang mit einer oder mehreren (negativen) Auswirkungen steht.<sup>20</sup> Davon zu unterscheiden ist die prospektive Verantwortung. Hier wird nicht rückwirkend über die Ursachen eines Übels und die Möglichkeiten einer Vermeidung reflektiert, sondern die „zukünftige Realisierung von erwünschten Zuständen oder Ereignissen“<sup>21</sup> in den Blick genommen. Hans Jonas fordert, ein funktional-kausalistisches Handlungsverständnis durchbrechend „... den Übergang von einer Konzeption einer Verursacherverantwortung (ex-post Verantwortung) zu einer prospektiven Treuhänder- oder Hegerverantwortung des Menschen“<sup>22</sup>. Darin überwindet er nicht nur eine lineare Verantwortungszuschreibung, sondern zudem wird die Verhältnisbestimmung von Gewissensentscheidung und Verantwortungsübernahme um eine Unterscheidung von subjektiver und objektiver Verantwortung erweitert, was gerade für die Abgrenzung von objektivem Anspruch und subjektiver Vereinnahmung des Gewissensurteils von Bedeutung ist.

## **2.3 Objektiver Anspruch oder subjektive Vereinnahmung des Gewissensurteils?**

Die philosophische und moraltheologische Tradition bedient sich klassischerweise des Begriffs des „Gewissensurteils“, womit die Ausrichtung des Gewissens auf die sittliche Vernunft des Menschen hervorgehoben wird. In der Literatur und im Sprachgebrauch der Gegenwart findet sich indes häufig die Verwendung des Begriffs „Gewissensentscheidung“<sup>23</sup>. Damit verschiebt sich bereits auf der Ebene der Diktion der Fokus von der Anerkennung eines objektiven sittlichen Anspruchs, der in einem wohl abgewogenen Urteil zum Ausdruck kommt, hin zu einem Akt individueller Setzung in Gestalt einer Entscheidung. Die Entscheidung steht ungleich stärker als das Urteil unter dem Zwang der Rechtfertigung. Der Jesuit Giovanni Sala (1930-2011) versucht die auf Dauer weder analytisch trennscharf noch für die Praxis handhabbare Unterscheidung von Gewissensurteil und Gewissensentscheidung zusammenzuführen, indem er das Gewissen als Ausgangsort einer praxisrelevanten Prozessdynamik bestimmt und diesem die Begriffe Entscheidung und Urteil zuordnet. Damit wird die Ebene des bloßen Willensaktes, den es notwendigerweise zunächst von bewussten Egoismen und unbewussten Handlungsantrieben zu befreien gilt, zugunsten einer moralischen Intentionalität überwunden. Mit Salas Worten, „die Entscheidung ist eine *Gewissensentscheidung*: Sie folgt dem Werturteil und gehorcht [...] dem moralischen Imperativ [...]. Eine eigene, besondere Klasse von Entscheidungen, die sog. ‚Gewissensentscheidung [...] gibt es, genau genommen, nicht und kann es auch nicht geben.“<sup>24</sup> Was Giovanni Sala damit zum Ausdruck bringt ist,

---

<sup>20</sup> Vgl. Patenge, Markus, Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive, (Studien der Moraltheologie. Neue Folge, Bd. 1), 182.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl.: Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, 174ff. Eine prospektive Verantwortung wird in der Literatur auch mit einer ex-ante Verantwortung titulierte.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu allein die Debatte zur Neuregelung der Sterbehilfe im letzten Herbst.

<sup>24</sup> Sala, Giovanni B., Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen, Wien 1993, 65.

dass eine Entscheidung, die sich auf das Gewissen beruft, letztlich einzig und allein Ausdruck und Konkretion des Gewissensurteils sein kann, wobei das Gewissensurteil für das als „gut und richtig Erkannte“ im Kontext des normativ Gebotenen und situativ Realisierbaren steht. Eine solche Entscheidung kann also niemals Ausdruck einer rein willentlichen Setzung sein,<sup>25</sup> die das Gewissen rückwärtsorientiert bemüht, um den eigenen Entschluss zu legitimieren. Zweifelsohne kann eine Entscheidung auch gegen das Gewissensurteil ausfallen, doch ist es dann keine *Gewissensentscheidung* mehr. Im Gegenteil es ist dann eine amoralische Entscheidung – eine Entscheidung, die sich gegen das als sittlich richtig und gut Erkannte ausspricht. Das Gewissen kann daher niemals als „absolutes Recht“ der Subjektivität angeführt werden, auch ist es kein „Orakel“<sup>26</sup>, wie Robert Spaemann mit Recht betont, auf dass sich jeder im Sinne einer „persönlichen Offenbarung“ berufen kann, noch trägt die Deutung, das Gewissen als „Über-Ich“, als bloße Verinnerlichung erlernter Verhaltensweisen, Regeln und Normvorgaben zu verstehen. In keinem der vorgenannten Fälle, die sich von der Absolutsetzung des eigenen Willens bis hin zum bloßen Reflex auf den Willen anderer bzw. einer sozial induzierten normativen Fremdsteuerung erstrecken, wäre das Gewissen überhaupt noch eine Quelle der Moral. Der Anspruch von Freiheit und die darauf gründende Pflicht zur Übernahme von Verantwortung wären obsolet.

Neben der Instrumentalisierung für den eigenen Willen droht dem Gewissen auch einer Verschattung durch ein unreflektiertes Verständnis desselben als „natürliche Regung“. Niklas Luhmann (1927-1998) versteht das Gewissen als „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“<sup>27</sup>. Dieses erscheint als naturhaftes Ereignis, welches man „nur mit staunender Toleranz zur Kenntnis nehmen und respektieren, aber inhaltlich nicht überprüfen kann.“<sup>28</sup> In diesem Fall tritt nicht nur eine Verkürzung, sondern letztlich ein radikaler Bedeutungsverlust des Gewissens ein, insofern dieses „[o]hne verbindliche Orientierung an ethischen Prinzipien und moralischen Normen [...] zu einer pathetischen Bekundung subjektiver Willkür“<sup>29</sup> verkommt. – Eine Bankrotterklärung nicht nur für das Gewissen, sondern letztlich auch für die Kategorien Freiheit und Verantwortung.

Führt man die vorausgegangenen Überlegungen zur Verortung des Gewissensurteils zwischen objektivem Anspruch und subjektiver Vereinnahmung zusammen, so lässt sich anhand der Indikativ-Imperativ Gestalt des Gewissens mit Schockenhoff ein moralischer Handlungsauftrag bestimmen: „Das Gewissen ist keineswegs einer urwüchsigen Naturpotenz vergleichbar, deren verlässliches Funktionieren in moralischen Debatten fraglos vorausgesetzt werden darf. Vielmehr zeigt sich das Gewissen als eine überaus störungsanfällige und verletzliche Wirklichkeit, die jener bewußten Aufmerksamkeit und lebenslangen Besorgtheit bedarf, die man in der Moralpädagogik früher schlicht Gewissensbildung nannte.“<sup>30</sup> Wir nähern uns damit der Frage nach der Bildung des Gewissens.

---

<sup>25</sup> An dieser Stelle ist exemplarisch auf das häufig bemühte Motiv der „Gewissensentscheidung“ im Schwangerschaftskonflikt zu verweisen, wenn sich Eltern „im Gewissen“ gegen das Lebensrecht ihres ungeborenen Kindes entscheiden – eine Aussage, die sachlogisch falsch ist, da das „Gute“ hierbei nicht Ziel der eigenen Handlungsperspektive ist. Ob es zumindest das „Richtige“ ist, muss fallspezifisch bestimmt werden.

<sup>26</sup> Spaemann, Robert, *Moralische Grundbegriffe*, (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 256), München<sup>3</sup> 1986, 73-84, hier: 81.

<sup>27</sup> Luhmann, Niklas, *Die Gewissensfreiheit und das Gewissen*, in: *AöR* 90 (1965), 257-286, hier: 261. Luhmann hält die Trennung von Gewissen und absoluter Wahrheit sowie von Gewissen und überpositivem Recht für wesentlich und notwendig.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Schockenhoff, Eberhard, *Das Gewissen*, 7.

<sup>30</sup> Ebd.

## 2.4 Zur Bildung des Gewissens

Josef Ratzinger betonte in einem Artikel über die Probleme der Moral in unserer Zeit aus dem Jahr 1984: „Der Mensch ist von sich selbst her ein Wesen, das ein Organ des inneren Wissens um Gut und Böse hat. Aber damit er wird, was er von sich her ist, bedarf er der Hilfe der anderen: Das Gewissen bedarf der Formung und der Erziehung [...] Das Recht des Gewissens ist die Pflicht der Gewissensbildung“<sup>31</sup>. Ratzinger ist zweifelsohne recht zu geben. Die Gewissensbildung des Menschen stellt eine besondere Aufgabe dar und muss parallel zu seiner körperlichen und geistigen Entwicklung verlaufen. Vielfältige und wegweisende Studien<sup>32</sup> liegen über die Entwicklung zur mündigen Person vor. Klassiker wie Piaget<sup>33</sup>, Kohlberg<sup>34</sup>, Erikson<sup>35</sup> oder der phänomenologische Ansatz der Gebrüder Dreyfus<sup>36</sup> prägen bis heute entscheidend Entwicklungspsychologie und Erziehung. Sie alle bekennen: Der Gewis-

---

<sup>31</sup> Ratzinger, Josef, Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit, in: IKaz 13 (1984), 524-538, hier: 532.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu etwa: Eidam, Heinz; Hoyer, Timo (Hg.), Erziehung und Mündigkeit. Bildungspolitische Studien, Berlin 2006; Bünger, Carsten, Die offene Frage der Mündigkeit. Studien zur Politizität der Bildung (Theorieforum Pädagogik, Bd. 5), Paderborn 2013.

<sup>33</sup> Jean Piaget hat auf dem Gebiet der Gewissensbildung bzw. der moralischen Entwicklung von Kindern Pionierarbeit geleistet und eine Entwicklung von der heteronomen Pflichtmoral zur autonomen Gerechtigkeitsmoral entwickelt. Vgl. Piaget, Jean, Meine Theorie der geistigen Entwicklung, Weinheim 2010.

<sup>34</sup> Die klassische Einteilung der Stufen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg lautet: 1. Die Orientierung an Strafe und Gehorsam, 2. Die instrumentell-relativistische Orientierung (do ut des), 3. Die interpersonale Konkordanz (good boy, nice girl), 4. Die Orientierung an Gesetz und Ordnung, 5. Die legalistische Orientierung am Sozialvertrag, 6. Die Orientierung an universalen ethischen Prinzipien. Eine entwicklungsgeschichtliche Zusammenstellung unterschiedlicher Theorien und Konzepte findet sich bei Garz, Detlef, Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Für eine überblickartige Darstellung der Stufen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg vgl. Kohlberg, Lawrence, Die Psychologie der Moralentwicklung, hg. von Althof, Wolfgang (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1232), Frankfurt a.M. 1996. Die entwicklungspsychologische Stufenlehre Kohlbergs findet auch in der Psychologie bleibende Rezeption, vgl. hierzu exemplarisch: Becker, Günter, Kohlberg und seine Kritiker. Die Aktualität von Kohlbergs Moralpsychologie, Wiesbaden 2011.

<sup>35</sup> Vgl. exemplarisch: Erikson, Erik H.: Kindheit und Gesellschaft. Aus dem Engl. übers. von Marianne von Eckardt-Jaffé, Stuttgart 1982. Ein besonderes Verdienst Eriksons ist es, sich von klassischen Vorstellungen eines autoritär vermittelten Gewissens zu lösen und die Bestärkung des Kindes, das Vertrauen in eigene Fähigkeiten, in besonderer Weise zu betonen. Nur so kann ein Mensch die Kompetenz zur eigenverantwortlichen Lebensführung entwickeln und selbst wieder Verantwortung für andere übernehmen. Der Schritt zur Mündigkeit ist daher weniger ausschließlich alters-, als vielmehr entwicklungsspezifisch verortet und eröffnet im heranwachsenden sowie erwachsenen Menschen einen Raum eigenverantwortlicher Gewissensbildung. Entwicklungspsychologisch sind aber dennoch frühere Entwicklungsstadien eines Kindes durch eine besondere Offenheit für Schuld- und Schamgefühle geprägt: „Some evidence, notably that of M. Lewis and his colleagues, suggest that shame reactions are more common in children (especially in girls) whose parents negatively evaluate or criticize their achievement failures and/or who fail to provide positive feedback for their successes“, Ferguson, Tamara J., Like snowflakes and memories: Affective, cognitive, and conative facets of conscience in middle and later childhood, in: Koops, Willem; Brugman, Daniel; Ferguson, Tamara J.; Sanders, Andries F. (Ed.), The Development and Structure of Conscience, New York 2012, 69–116, hier: 94.

<sup>36</sup> Dreyfus, Hubert; Dreyfus, Stuart, Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der Denkmaschine und dem Wert der Intuition, Reinbek 1987; Dies., The ethical implication of the fifth-state skill-acquisition model, in: Bulletin of science-technology and society 24 3/2004, 251–264. Die Gebrüder Dreyfus haben eine fünfstufige Skala des Kompetenzerwerbs erstellt, die über die Stufen Neuling, Fortgeschrittener, Kompetenz, Gewandtheit bis zum Experten reicht. Zudem wurden jüngst eine 6. und eine 7. Stufe eingeführt. Hierzu schreibt Bernhard Irrgang: „Ein neuer Zugang zur Erziehung erscheint als möglich. Es geht jetzt um das Training für die Durchführung bestimmter Handlungen. Dazu brauchen wir kontextualisierte Information, um das gegebene Material organisieren zu können. [...] Der verleblichte emotionale Mensch ist das neue Erkenntnisideal. Experten können von mehreren Meistern lernen. Die 6. und 7. Stufe, Meisterschaft und praktisches Wissen, arbeiten vollständig mit diesen Formen des Wissens.“ Irrgang, Bernhard, Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften, Darmstadt 2007, 212.

senshorizont des Kindes ist unweigerlich ein anderer als der eines Erwachsenen und doch verbindet die unterschiedlichsten Entwicklungsstufen des Gewissens, das Zusammenspiel von Mündigkeit und Autorität.

Bereits das Alte Testament weiß implizit um die Notwendigkeit einer Gewissensbildung, um die Gefahr des Fehlgehens und auch um ein unbewusste Verschulden, im Angesicht Gottes, der auf „Herz und Nieren“<sup>37</sup> prüft (vgl. Jer 17,10). Ein „weises Herz“ (Ps 90,12) bzw. ein „hörendes Herz“ (1 Kön 3,9) ist daher jenes Gut, um das auch der Weise Salomo bittet. Im Neuen Testament bekennt Paulus: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist“ (Röm 2,15).<sup>38</sup> Paulus verbindet diese Anerkennung einer allgemein menschlichen Grundanlage mit der Forderung einer gezielten Unterweisung, in „Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ (1 Tim 1,5).

Wenn das II. Vatikanische Konzil daher auf dem Fundament der Hl. Schrift in der Pastoral- konstitution *Gaudium et spes* Nr. 16 formuliert: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft“<sup>39</sup>, so wird das Gewissen in erster Linie als ein Organ des „sittlichen Sehens“ bzw. „sittlichen Hörens“ qualifiziert, das den mündigen Menschen anspricht, Rechenschaft über sein Leben abzulegen.

Fasst man die Überlegungen zur Gewissensbildung zusammen, so kommt dieser eine doppelte Aufgabe zu: Einerseits wird die Ausprägung eines sittlichen Sensoriums vorangetrieben, eine Aufgabe, die den Menschen ein Leben lang in Anspruch nimmt, andererseits dient die Gewissensbildung auch der Bestimmung der Beziehung zwischen Gewissen, sittlicher Wahrheit und positiver Norm. Die Gewissenbildung trägt daher nicht nur dazu bei, dass das mündige Subjekt lernt, was das Gewissensurteil ausmacht, sondern auch wie dieses konkret zum Ausdruck, d.h. auch zur Umsetzung gebracht wird.

Damit kommen wir nun zum dritten Abschnitt dieses Vortrags, zur Bestimmung der Gewissensfreiheit zwischen Rechtsanspruch und Tugendpflicht.

### **III. Gewissensfreiheit zwischen Rechtsanspruch und Tugendpflicht**

Die theologische Tradition hat deutlich gezeigt, dass Wahrheit und sittlicher Anspruch keiner Beliebigkeit unterliegen, mehr noch, dass sie im Gegenzug unbedingt einfordern, dort, wo ein sittliches Subjekt zur Erkenntnis einer sittlichen Wahrheit gelangt ist .

Vielfältige Zeugnisse und Wegmarken lassen sich für die Genese der Gewissensfreiheit wie sie heute im Art. 18<sup>41</sup> der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Natio-

---

<sup>37</sup> Über 850-mal spricht die hebräische Bibel von „leb“ Herz. Zur alttestamentlichen Vorstellung über das Herz vgl. vor allem H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 68-95.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu auch die Aussage des hl. Paulus über die Verpflichtungskraft des Gewissens in Röm 14,22.

<sup>39</sup> GS 16

<sup>40</sup> Peschke, Karl-Heinz, *Christliche Ethik*, 221.

<sup>41</sup> „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“ Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [zuletzt abgerufen am 27.07.2016].

nen vorliegt, zu Rate ziehen. Nicht wenige davon sind dezidiert kirchlichen Ursprungs<sup>42</sup>, gleichwohl beansprucht auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland Art. 4<sup>43</sup> eine entsprechende Berücksichtigung für die Beurteilung der Bedeutung, die der Gewissensfreiheit heute in der Bundesrepublik Deutschland zugesprochen wird. Entwicklungsgeschichtlich zunächst als terminus technicus für ein Teilrecht der Religionsfreiheit vorgesehen,<sup>44</sup> entwickelte sich die Gewissensfreiheit mit dem 1949 in Kraft getretenen Grundgesetz rasch zu einer Sicherung der persönlichen Freiheitsrechte und der demokratischen Grundordnung, des Friedens der Bürger und der internationalen Beziehungen. Inhaltlich folgt aus der Gewissensfreiheit, wie auch das II. Vatikanische Konzil erklärt, dass ein Mensch „nicht gezwungen werden [darf], gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln.“ (DH 3). Gewissensfreiheit statuiert ein doppeltes Recht. So schützt sie einerseits die Freiheit vor Manipulation und Zwang, der sich das sittliche Individuum in seinem Gewissen widersetzt, andererseits tritt neben das Schutzrecht auch ein echtes Freiheitsrecht in der Ausübung der mit der Gewissensfreiheit verbundenen Handlungen und Vollzüge. Die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) betont in diesem Kontext aber auch, dass der Begriff der Freiheit niemals absolut oder gar statisch, sondern zutiefst relational ist.

„Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten: Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sittengesetz verpflichtet, sowohl die Rechte der anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten.“ (DH 7)

Neben dem individuellen „Rechtsanspruch“ auf Gewissensfreiheit existiert auch eine „Tugendpflicht“ zur Gewissensfreiheit. Die Achtung des Gemeinwohls und die Anerkennung des natürlichen Sittengesetzes nehmen das Gewissensurteil in die Pflicht, sich den Tugenden, nicht aber persönlichen Egoismen oder bestimmter Gruppeninteressen zu verschreiben und die eigene Freiheit verantwortlich zu gebrauchen.

Eine authentische Gewissensüberzeugung grenzt sich gegen persönliche Willkür und manipulative Beeinflussung – von innen wie von außen – ab. Wo eine einzelne Person oder eine Gruppe nicht dazu in der Lage ist oder sich gezielt diesen Forderungen verweigert, „hat die Gesellschaft das Recht, sich gegen solche fehlgeleiteten Bedrohungen zu schützen.“<sup>45</sup>

Die Gefährdung eines fehlgeleiteten oder gar durch die Sünde verblendeten Gewissens – wie GS 16 – es formuliert, sind nicht von der Hand zu weisen und zeigen deutlich die bleibende individuelle und soziale Verantwortung zur Gewissensbildung auf.

---

<sup>42</sup> Vgl. hierzu die Dissertation von Markus Patenge, Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive, Münster 2013 (Studien der Moraltheologie. Neue Folge Bd. 1), Münster 2013. Patenge befasst sich mit den Enzykliken „*Mirari vos*“ (1832), „*Rerum novarum*“ (1891), „*Pacem in terris*“ (1963), der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (1965), der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ (1965) sowie der Enzyklika „*Redemptor hominis*“ (1979).

<sup>43</sup> Art. 4 GG: (1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet. (3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.“ <https://dejure.org/gesetze/GG/4.html> [zuletzt abgerufen am 27.07.2016]

<sup>44</sup> Vom Augsburger Religionsfrieden bis zur Weimarer Reichsverfassung galt die Gewissensfreiheit als terminus technicus für ein Teilrecht der Religionsfreiheit, vgl.: Patenge, Markus, Grundrecht Gewissensfreiheit, 82.

<sup>45</sup> Peschke, Karl-Heinz, Christliche Ethik, 222.

### **3.1 Das Gewissen als schöpferische Instanz?**

Spannungsreich mutet auch die Bestimmung des Gewissens in der Enzyklika Papst Johannes Paul II. „*Veritatis splendor*“ an. Im wissenschaftlichen Diskurs begegnen unterschiedliche Lesarten von deutungsoffen bis restriktiv.<sup>46</sup> Folgt man dem Text der Enzyklika, so spricht diese dem Gewissen die Funktion zu, „letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit“<sup>47</sup> zu sein. Das Gewissen steht im Verständnis der Enzyklika in unmittelbarer Bezogenheit zu Norm und Gesetz, letztlich zum Naturgesetz – als Ausdruck einer objektiven sittlichen Ordnung als solcher. Die Enzyklika betont zugleich nicht ganz spannungsfrei: „Während jedoch das Naturgesetz die objektiven und universalen Ansprüche des sittlich Guten herausstellt, ist das Gewissen die Anwendung des Gesetzes auf den Einzelfall und wird so für den Menschen zu einem inneren Gebot, zu einem Anruf, in der konkreten Situation das Gute zu tun.“<sup>48</sup>

Wie nun das Gewissen dem Anruf, das Gute in der konkreten Situation zu tun und zugleich eine Anwendung des Gesetzes im Einzelfall zu sein, entsprechen kann, das bleibt Aufgabe eines freiheitlichen und verantwortlichen Gewissensurteils. Kritisch angefragt, wenn nicht sogar zurückgewiesen wird ein den sittlichen Anspruch der Norm relativierendes „schöpferisches“ Verständnis des Gewissens.<sup>49</sup> „Schöpferisch“ trägt dabei die Lesart einer eigenen „Wertsetzung“, die sich der „Anerkenntnis“ einer objektiven, vorfindlichen Wahrheit verschließt (VS 46). Die Enzyklika äußert sich insgesamt über das Verhältnis des Gewissens zur Wahrheit mit einem hoch- bisweilen übersensiblen Problemgespür und mahnt zur Vorsicht, wenn sie festhält: „Darum steht die Art und Weise, wie man die Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz versteht, schließlich in engem Zusammenhang mit der Auffassung, die man über das sittliche Gewissen hat. In diesem Sinne führen [...] kulturelle[...] Strömungen, die Freiheit und Gesetz einander entgegensetzen und voneinander trennen und die Freiheit in götzendienerischer Weise verherrlichen, zu einer Auffassung vom sittlichen Gewissen als »schöpferische« Instanz, eine Auffassung, die sich von der überlieferten Position der Kirche und ihres Lehramtes entfernt.“<sup>50</sup>

Folgte man allein dieser Deutung, so bliebe das sittliche Subjekt in einem Akt eigenmächtiger Wertsetzung auf sich selbst verwiesen, um sich als Ursprung der eigenen Freiheit letztlich jedoch selbst zu relativieren – mehr noch, sich in seiner Freiheit aufzuheben. Eine positive Lesart von „schöpferischer Freiheit“ kann in *Veritatis splendor* hingegen dort nachgewiesen werden, wo damit ein Verständnis verbunden ist, welches sich von der „Teilhabe der praktischen Vernunft an der Weisheit des göttlichen Schöpfers und Gesetzgebers“ (VS 40)<sup>51</sup> getragen weiß. Hier verbindet sich mit dem Begriff „schöpferische Freiheit“ kein selbstreferenzielles, sondern ein partizipatives Verständnis, das eigene Handlungsvollzüge im Mit- und Nachvollzug der natürlichen Ordnung orientiert und damit auch normierend wirkt. Erst diese Deutung vermag dem Gewissen als Ausdruck personaler Würde bei aller Gefährdung durch Egoismen und Irrtümer gerecht werden.

---

<sup>46</sup> Vgl. hierzu etwa Gillen, Erny, Freiheit in der Wahrheit? Ein Kommentar zum moraltheologischen Hauptteil der Enzyklika „*Veritatis splendor*“, in: Ders., *Wie Ethik Moral voranbringt. Beiträge zu Moral und Ethik in Medizin und Pflege*, Berlin 2006, 63-77.

<sup>47</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika „*Veritatis splendor*“ von Papst Johannes Paul II. an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 111), Bonn <sup>5</sup>1995, Nr. 60.

<sup>48</sup> Ebd., Nr. 59.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu VS 54-56.

<sup>50</sup> VS 54.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen zur Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gesetz als Grundlage für eine „schöpferische“ Freiheit in VS 56.

Es bleibt festzuhalten: Ein Verständnis von Gewissensfreiheit als „schöpferische Freiheit“, das Rechtsanspruch und Tugendpflicht zusammenzuhalten versteht, bedarf ergänzend zu einer deontologischen auch einer differenzierten teleologischen Lesart,<sup>52</sup> um nicht Gefahr zu laufen, das Gewissen einer bloßen Normerfüllung oder einer schlicht restriktiven Lesart zuzuordnen. Einige abschließende Überlegungen wollen, dieser Linie folgend, zu einer verantwortungsethischen Perspektive anregen, die mit Handlungs- und Folgenorientierung eine Einbindung des Gewissens in den Lebensvollzug des mündigen Subjektes in den Blick nimmt.

### **3.2 Plädoyer für eine Wiederentdeckung der Verantwortungsethik**

Der Begriff der Verantwortung war bereits zuvor in einer retrospektiven als auch in einer prospektiven Deutung angenähert worden (vgl. Kap. 2.2). Hinsichtlich der Gewissensentscheidung, respektive des Gewissensurteils wurden zudem der sittlichen Anspruch und die Abwägung verantwortlicher Handlungsoptionen (vgl. Kap. 2.3) thematisiert. Damit lässt sich ein Grundgerüst für eine Verantwortungsethik skizzieren, das nicht allein in der Zuschreibung von Handlungsfolgen das zentrale Kriterium der Legitimität einer Handlung sieht.

Verantwortungsethik weiß sich wesentlich getragen vom „universellen Verpflichtungscharakter elementarer humaner Werte“<sup>54</sup>, wie Wilhelm Korff formuliert. Die Kriterien des sittlich Erforderlichen und Verhältnismäßigen zeigen Wege auf, Anspruch, Umsetzung und Folgen einer sittlichen Handlung zu verbinden und diese gegenüber Egoismen und Beliebigkeit abzugrenzen. Grundlage dafür ist ein Bewusstsein, wonach Ethik zwar einen allgemeinen Sollensanspruch formuliert, dieser jedoch kontext- und personenspezifisch variierende Ausdrucksformen erfährt. So behält etwa das Gebot, seine Nahrung mit einem Hungernden zu teilen eine bleibende Gültigkeit, gestaltet sich aber in Verpflichtungsgrad und Umsetzbarkeit abhängig davon, über welche Menge Nahrung das jeweilige Subjekt verfügt, bzw. ob und in welcher Form anderweitige Versorgungsverpflichtungen bestehen, die eine Unterscheidung zwischen einem „nahen“ und einem „entfernten“ Nächsten notwendig machen.

Eine Verantwortungsethik stellt sich ganz bewusst der Herausforderung, den Anspruch des Absoluten unter den Bedingungen des Konkreten zu realisieren. Sie zeichnet sich in der Verbindung von ex-ante und ex-post – d.h. einer vorausgehenden und einer rückwirkenden Verantwortung – gerade als universal-moralische Verantwortung aus, die „generell ‚universell und stets persönlich gilt; sie ist demnach nicht delegierbar, kann nicht abgeschoben [...] und auch nicht stellvertretend übernommen werden.“<sup>55</sup>

Ein so geartetes Verständnis von Verantwortungsethik integriert Gesinnung, als Gerichtetheit des sittlichen Subjektes auf Werte, und eine Handlungsorientierung, die Ursache und Wirkung im Blick hat. Verantwortungsethik steht nicht zuletzt auch im Dienst einer gelingenden Umsetzung von Gewissensurteilen. So bewahrt sie – gerade in der benannten Doppelstruktur – vor der Gefahr ethischer Selbstreferentialität und sichert die Offenheit des Subjektes für den Erfahrungsraum des Sozialen.

Schaut man aus der Perspektive einer Verantwortungsethik auf den Geltungsanspruch des Gewissens, so wird deutlich: Auch das Gewissen operiert innerhalb bestimmter Parameter und ist allgemeinen Werten und Normen verpflichtet, die diesem nicht nur als Erfahrungs-

---

<sup>52</sup> Neben der Frage nach dem Guten (Wesen/Deontologie) muss sich das Gewissen auch mit der Frage nach dem Richtigen (Ziel/Teleologie) befassen.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu den Vortrag von Max Weber Politik als Beruf aus dem Jahr 1919, unter: <http://www.textlog.de/2296.html> [zuletzt abgerufen am 27.07.2016].

<sup>54</sup> Korff, Wilhelm, Art. Verantwortungsethik, in: LThK<sup>3</sup> Bd.10, Freiburg i. Br. 2006, 600-603.

<sup>55</sup> Zit. n.: Eckart, Angelika M., Schlüsselwort Verantwortung. Zum Dialog zwischen Theologie und systemischer Psychologie, Speyer 2004, 201.

raum, sondern auch konstitutiv vorgegeben sind. Wahrheit, Liebe und auch Gerechtigkeit fungieren sowohl als Kriterien wie auch als Quellgründe des Gewissens. Das Gewissen selbst erweist sich als Stimme der natürlichen Ordnung der Dinge, geht es um das Wesensgemäße, um die Anerkennung jener Gestalt, die der Schöpfer seiner Schöpfung zgedacht hat. Mit jedem Gewissensurteil verbindet sich nicht nur ein Erkennen und ein liebendes Anerkennen der von Gott gestifteten Seinslogik der Dinge, sondern auch der eigenen Stellung und Rolle des je konkreten Menschen innerhalb der erfahr- und erlebbaren Schöpfungsordnung. Freiheit und Liebespflicht werden zu einander bedingenden Polen einer Ethik, deren Dynamik in der Verantwortbarkeit von Entscheidungen und Handlungen mündet.

Damit ist die Diastase der Ausgangsfrage – das Gewissen als „letzte Instanz“ oder „persönlicher Vorbehalt“ – überwunden und das Gewissen vom Vorwurf der Legitimation von Egoismen befreit. Als verpflichtende Inanspruchnahme subjektiver Verantwortlichkeit beruft uns das Gewissen als letzte Instanz sittlicher Entscheidung zu einer Achtsamkeit, von der der hl. Augustinus vertrauensvoll bekennt: „Dilige et quod vis fac!“<sup>56</sup> „Liebe und was du willst tue!

---

<sup>56</sup> „Liebe und was Du willst tue!“ Augustinus, In epistulam Iohannis ad Parthos, tractatus VII, 8