

Probleme mit dem irrigen Gewissen

Eigentlich kann kein Theologe bestreiten, daß der Mensch auch seinem irrigen Gewissen zu folgen hat. Wer nämlich seinem wenn auch irrigen Gewissen zuwiderhandelt, sündigt, auch wenn das Handeln entgegen dem irrigen Gewissen objektiv richtig wäre. Das bestätigt schon Paulus für den Fall der Schwachen (1 Kor 8,7ff): Falls sie doch Götzenopferfleisch essen, «wird ihr schwaches Gewissen befleckt». Und bei Röm 14,23 heißt es sachlich identisch bezüglich der Vegetarier: «Wer aber Zweifel hat, wenn er etwas ißt, der ist gerichtet, weil es nicht aus Glauben geschieht. Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde.» Freilich artikuliert das NT das Problem des irrigen Gewissens nur für diesen relativ harmlosen Fall: Jemand hält etwas für verboten, was in Wirklichkeit erlaubt ist. Der gegenteilige Fall ist prekärer: Jemand hält etwas für erlaubt (geboten), was in Wirklichkeit verboten ist. In Anknüpfung an die paulinische Terminologie könnte man von einem allzu starken Gewissen reden. Das erstere (schwache) Gewissen richtet keinen Schaden an, das letztere u. U. schon. Deshalb wird die Verbindlichkeit des Gewissensspruches in diesem Fall auch bisweilen eher widerwillig zugegeben. Im kirchlichen Kontext ist die Thematik des irrigen Gewissens natürlich am brisantesten, wo sich das Gewissen gegen das kirchliche Lehramt artikuliert. Freilich ist es nicht gut, wie zu zeigen sein wird, wenn in der Theologie diese Thematik fast ausschließlich in diesem Kontext erörtert wird.

Wie kommt nun ein Gewissensirrtum zustande? Ein einfaches Beispiel: Ein Sektenangehöriger verweigert aus religiösen Gründen (aus Gewissensgründen) jede Bluttransfusion, auch um den Preis, daß er selbst oder etwa sein eigenes Kind deswegen sterben muß. Worin irrt sich der Sektenangehörige? Nicht darüber, daß er den Willen Gottes tun, die sittliche Forderung erfüllen soll und will, sondern darüber, was dieser Wille Gottes, die sittliche Forderung konkret beinhaltet. Nicht darüber, daß man das Gute zu tun und das Böse zu lassen hat, sondern darüber, was denn die Forderung des Guten konkret inhaltlich meint. Das bedeutet: Ein Gewissensirrtum kann sich immer nur auf den Bereich des sittlich richtigen Handelns beziehen, nicht auf den der sittlich

guten Gesinnung.¹ Wäre einem Menschen der Unterschied zwischen Moralität und ihrem Gegenteil nicht mehr präsent, könnte er weder moralisch noch unmoralisch handeln; es läge gar kein *sittlicher* Irrtum, kein irriges *Gewissen* vor.

An sich ist also die Verbindlichkeit auch des irrigen Gewissens leicht einsichtig. Freilich bedarf es zur faktischen Durchsetzung solcher Einsichten oft erheblicher Mühe. Es stellen sich gerade hier oft Schwierigkeiten ein, die das Denken gleichsam verhexen. Das sei im folgenden illustriert.

A. Der Kaiser und der Prokonsul

Augustinus hat gegen den Gehorsam gegenüber dem irrigen Gewissen folgendes eingewandt:² «Der Befehl einer untergeordneten Autorität bindet nicht, wenn er dem Befehl der höheren Autorität widerstreitet; so etwa, wenn der Prokonsul das fordert, was der Kaiser verbietet.»

Der Spruch des Gewissens bindet also nicht, so Augustinus, wenn er dem Willen Gottes widerstreitet; denn das Gewissen ist bloß die untergeordnete Instanz. Es dürfte nicht schwer sein, den Fehler in diesem Argument zu finden, wenngleich dieser Einwand Augustins im Mittelalter eine erhebliche Rolle gespielt hat.³ Erst Thomas hat hier Klarheit gebracht. Er weist zu Recht darauf hin, daß Augustinus' Argument nur gilt, wo man zwischen dem Befehl der höheren und niederen Autorität klar unterscheiden kann. Beim Willen Gottes ist das nicht der Fall; dieser tut sich für den Menschen letztlich verbindlich einzig und allein im Gewissen kund. Der Wille Gottes ist für den Menschen nur verbindlich, sofern er um ihn weiß. Das ist anders beim weltlichen Gesetz; dieses

¹ Vgl. G. Sala, *Gewissensentscheidung*, Innsbruck 1993, 53 zum irrigen Gewissen: «M. a. W. sittlich richtige Entscheidung und Handlung und sittlich gute Entscheidung und Handlung koinzidieren nicht in allen Fällen. Das, was den Menschen als gut oder böse qualifiziert, ihm also einen absoluten Wert bzw. Unwert verschafft, christlich gesprochen, was dem Menschen zum Heil oder zur Verdammnis gereicht, ist das, was in der Macht seiner Freiheit steht. Dies aber ist nur die Entscheidung, der Willensakt, dem Appell des Seins als gut zu gehorchen; oder widrigenfalls diesem Appell nicht zu gehorchen.»

A. Laun, *Das Gewissen – sein Gesetz und seine Freiheit*, in: *Ders., Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Wien 1991, 31 - 64, hier 38: «Der Verweis auf das Gewissen sagt zunächst nur etwas über die subjektive Verfassung des Handelnden und seinen guten Willen, trägt aber zur Erkenntnis dessen, was sittlich richtig und also «Gebot Gottes» ist, nichts bei.»

² *Augustinus*, *Sermo VI de Verbis Domini*, cap. 8.

³ Vgl. dazu E. D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom*, London 2¹⁹⁷⁹, 76 - 86.

kann auch den Nichtwissenden binden. Insofern sind, wo es um das Gewissen geht, alle Analogien zum Gehorsam gegenüber einem irdischen Gesetz mit Vorsicht zu gebrauchen. Über den Inhalt irdischer Gesetze kann sich der Mensch zuverlässig informieren, sofern diese schriftlich publiziert sind. Des Willens Gottes aber kann sich der Mensch letztlich nur in seinem Gewissen, nicht an ihm vorbei, versichern. Und eine Pflicht, sein irriges Gewissen zu korrigieren, kann es nur geben, sofern man um diesen Irrtum weiß oder Zweifel hat. Leider werden von den mittelalterlichen Autoren kaum Beispiele für die Pflicht zur Korrektur eines solchen Irrtums gebracht.⁴ Vermutlich werden von ihnen dabei häufig stillschweigend folgende Voraussetzungen gemacht:

1. Ein Gewissensirrtum kommt äußerst selten vor.
2. Das irrende Gewissen wird verstanden wie das perplexes Gewissen,⁵ für das immerhin mindestens zwei Handlungsalternativen diskutabel sind, von denen eine vielleicht unzureichend geprüft wird. Bei einem unbewußten Irrtum ist die Sache aber subjektiv eindeutig, liegt keine Verunsicherung vor.
3. Der Widerstreit zwischen dem Gewissen und dem Willen Gottes wird vermutlich verstanden in der Weise eines Widerstreits zwischen dem Urteil des einzelnen und dem Urteil der Kirche, der kirchlichen Autorität oder (dem Wortlaut) der Bibel, einer Instanz also, die an sich den Willen Gottes vermittelt.

Nun kann aber etwa das Geforderte in einem (evtl. scheinbaren) Widerspruch zum Wortlaut der Bibel liegen, und auch die Kirche macht in sittlichen Fragen (etwa Sklaverei, Todesstrafe etc.) einen Lernprozeß durch. Die Bibel oder die lehramtlichen Äußerungen sind also zwar Orientierungspunkte; sie sind aber nicht dem Wortlaut des irdischen Gesetzes zu vergleichen; sie sind entweder nicht in jeder Hinsicht zuverlässig (etwa das NT bezüglich der Sklaverei) oder sie geben den Willen Gottes nicht konkret genug für die jeweilige Situation an. Man beachte dabei, daß selbst die Kirche bei einem scheinbar eindeutigen Urteil des NT wie beim Schwurverbot zu einer (vornehm ausgedrückt) differenzierten Auffassung gelangt. Was der Wille Gottes für mich ist, vermittelt mir also letztlich mein eigenes Gewissen. Und auch das Sich-

⁴ Nach E. D'Arcy (Anm. 3), 79 hält Alexander von Hales ein in bezug auf bestimmte in sich gute oder schlechte Handlungen irrendes Gewissen für nicht verbindlich. Die Beispiele sind das Gebot, Gott zu lieben, und das Verbot der Unzucht. Nur ist hier ein «sittlicher» Irrtum kaum denkbar. Ein Irrender würde Gott offensichtlich mit einem Dämon verwechseln bzw. abweichender Meinung darüber sein, welche Handlung als Unzucht zu klassifizieren wäre.

⁵ So Bonaventura nach Auskunft von D. J. Billy, *The Authority of Conscience in Bonaventure and Aquinas*, in: *StMor* 31 (1993) 237 - 263, hier 253.

Anvertrauen der kirchlichen Autorität ist seinerseits eine sittliche, also eine Gewissensentscheidung. Die Verantwortung für die Richtigkeit des Handelns liegt deshalb letztlich beim einzelnen. Thomas hat die Sache präzise formuliert:⁶ «nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.»

Das gilt auf jeden Fall für das Gebot Gottes. Der Vergleich mit dem Kaiser und dem Prokonsul wäre also (wenn überhaupt) folgendermaßen zu erläutern: Der Befehl des Prokonsuls widerspricht dem Kaiser. Von dem tatsächlichen Willen des Kaisers aber weiß der Adressat des Befehls des Prokonsuls nicht. Würde er dem Prokonsul nicht gehorchen, wäre er dem Kaiser ungehorsam (nämlich seinem Bevollmächtigten), obwohl sein Handeln im Sinn des Kaisers wäre.

Damit ist bereits ein anderer wichtiger Punkt angedeutet, der, wie mir scheint, in der Regel übersehen wird: Angenommen, es bestände niemals ein Zweifel über den Willen Gottes bzw. jeder Zweifel ließe sich eindeutig klären – wir hätten eigentlich keinen Grund vom Gewissen zu sprechen, mindestens nicht vom vorausgehenden Gewissen (als sittlichem Gebieter). Das bedeutet: Die Notwendigkeit, dem Phänomen des Gewissens als sittlichen Gebieters⁷ eigene Aufmerksamkeit zu schenken, ergibt sich allein aus der Möglichkeit des Gewissensirrtums. Im Alltag läßt sich diese Aussage verifizieren durch die Beobachtung des «Sitzes im Leben» der Berufung auf das Gewissen als inneren Gebieters. So wird sich etwa der Zeuge Jehovas, der die Bluttransfusion ablehnt, auf sein Gewissen berufen, aber nicht derjenige, der eine Bluttransfusion an sich vornehmen läßt. Der Parlamentsabgeordnete, der gegen seine Fraktion stimmt, wird sich auf sein Gewissen berufen, nicht der, der mit ihr stimmt; ähnlich der Kriegsdienstverweigerer, und nicht, wer den Wehrdienst leistet. Freilich wird letzterer vielleicht gegenüber den Verweigerern dasselbe tun, aber nicht gegenüber der staatlichen Autorität. Man beruft sich also auf sein Gewissen, wo man im Gegensatz zur Mehrheit oder zur Autorität steht, auch wenn (wie oben gesagt) der Gehorsam etwa gegenüber der kirchlichen Autorität selbst eine verantwortete sittliche Entscheidung sein muß, insofern eine Gewissensentscheidung;⁸ nur nennt man das im allgemeinen nicht so. Wo allerdings eine Minderheit in einer Frage beträchtlich ist (das ist bei der Kriegsdienstverweigerung eher der Fall als bei der Bluttransfusion),

⁶ Vgl. *Thomas v. Aquin*, de Veritate, q. 17 a. 3.

⁷ Das gilt in diesem Zusammenhang nicht für das nachfolgende Gewissen (Richter und Tröster).

⁸ Hier, wie auch in andren Zusammensetzungen läßt sich «Gewissen» mit sittlich, moralisch wiedergeben. Eine Gewissensentscheidung ist dann eine moralische Entscheidung (etwa im Gegensatz zu einer egoistischen, politischen etc.). Vgl. dazu *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ³1987, 41 - 43.

kann sich auch der Vertreter der Mehrheitsmeinung u. U. zu solcher Berufung auf sein Gewissen genötigt sehen. Also erst, wo es Meinungsverschiedenheiten gibt in wichtigen ethischen Fragen (und das bedeutet, daß mindestens eine Seite irrt), ergibt sich die Notwendigkeit der Reflexion auf das Gewissen als Gebieter.⁹ Die Berufung auf das Gewissen in diesem Fall ist somit keineswegs ein Zeichen von Subjektivismus oder Relativismus, wie oft unterstellt wird, sondern ein Zeichen von ethischem Dissens bzw. von ethischem Pluralismus. Auf der Basis eines Relativismus könnte man sich nämlich zum einen mit dem Faktum des ethischen Dissenses zufriedengeben; andererseits gäbe es nicht den geringsten Grund, die Gewissensentscheidung des einzelnen zu respektieren; die Forderung der Gewissensfreiheit hätte keine Basis. Man hätte hier auch keinen Grund von einem «irrigen» Gewissen zu reden. Die Freiheit auch des irrigen Gewissens läßt sich jedenfalls auf relativistischer Basis nicht verteidigen. An Augustinus anknüpfend kann man sagen: Das Problem des irrigen Gewissens ergibt sich überhaupt nur, sofern es die Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen dem Kaiser und dem Prokonsul, d. h. zwischen dem Willen Gottes und der Stimme des eigenen Gewissens gibt.

Neben dem Relativismus¹⁰ wird auch der Subjektivismuskritik erhoben, wobei man sich selten die Mühe gibt, diesen näher zu präzisieren bzw. diesen vom Relativismuskritik zu unterscheiden. Versteht man unter «Subjektivismus» eine ethische Theorie, nach der ethische Urteile nicht etwa eine Aussage über das Objekt (also eine bestimmte Handlung), sondern nur über das Subjekt, etwa dessen subjektive Einstellung widerspiegeln, ist das Problem des irrigen Gewissens beseitigt.¹¹ Es macht also keinen Sinn, gegen den Gewissensirrtum auf die

⁹ Das gilt wohl auch in einer Zeit moralischen Verfalls, wie sich an der Entwicklung im profanen Griechentum belegen läßt. Vgl. W. H. S. Jones «Conscience (Greek and Roman)», in: ERE IV 37 - 41, hier 38: «It is remarkable that the notion of conscience was more clearly apprehended just at the time when the morality of the masses began to decline, that is, during the period subsequent to the outbreak of the Peloponnesian War. The reason is partly that, as the State discipline slackened, the vicious and weaker characters, no longer having so firm a check upon them, grew more immoral while the stronger and nobler natures (not necessarily the philosophers) learned to obey an inner law of righteousness. But the latter were comparatively few, and Plato, in the second book of the *Republic*, repeats the story of Gyges' ring in such a way as to show his own belief that the many are incapable of being virtuous for the sake of virtue.»

¹⁰ Vgl. demnächst meinen Artikel «Relativismus, ethischer», in: TRE.

¹¹ Den Vorwurf der Subjektivität erhebt Kardinal J. Ratzinger in seinem Vortrag in Dallas 1984, erschienen in: IkaZ 13 (1984) 524ff.; die Moral werde bei diesem Ansatz mit der Religion ins Subjektive abgedrängt: «Dennoch spielt er im praktischen Leben und gerade auch im innerkirchlichen Disput noch immer eine große Rolle, insofern sich hier die Zuordnung der Moral zum Bereich des Subjektiven mit der alten christlichen Tradition der Lehre vom Gewissen verbunden hat. Das Gewissen wird von vielen als eine Art Apo-

Objektivität der sittlichen Forderung hinzuweisen; auch diese wird bei der Rede vom irrigen Gewissen vorausgesetzt; es gäbe andernfalls keinen Gewissensirrtum. Der Mensch ist objektiv gefordert, das Gute zu tun und nicht das Böse; er irrt sich über den Inhalt des Geforderten. Wäre dieser Inhalt rein subjektiv, brauchte der Mensch sich über die Richtigkeit dieses Inhalts nicht den Kopf zerbrechen.

Die bisher behandelten Probleme mögen als Schnee von gestern erscheinen, sie sind es aber nicht, wie an manchen Diskussionsbeiträgen zur Thematik Gesetz und Gewissen deutlich wird. Freilich kann im Rahmen dieses Beitrags die Relevanz dieser Überlegungen nur angedeutet werden. Über die moraltheologische Diskussion der letzten Jahrzehnte wird etwa geurteilt,¹² 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». Mir fällt etwas ganz anderes auf, daß nämlich die meisten Autoren das, was sie in der Diskussion um die Normbegründung gelernt haben (oder haben sollten) bei der «Auseinandersetzung mit dem Gewissensproblem» offenbar vergessen haben. Dafür einige Beispiele.

Bei der Erläuterung der synderesis gibt man sich zuweilen zufrieden mit der Auskunft, sie bezeichne¹³ «den Grundstock an prinzipieller sittlicher Einsicht, über den jeder Mensch von Natur aus verfügt, den angeborenen Speicher gewissermaßen, der die obersten Prinzipien des moralischen Handelns enthält». Hier wäre nun genauer zu prüfen, was zu diesem Grundstock gehört. Bei Thomas wird genannt:¹⁴ «bonum faciendum, malum vitandum.» Das wird meist höchstens in der Frage

theose der Subjektivität verstanden, ... an dem sich auch das Lehramt bricht: Gegen das Gewissen gibt es keine Instanz (so sagt man); das Gewissen aber erscheint schließlich als die zum letzten Maßstab erhobene Subjektivität.»

Subjektivität läßt sich m. E. an ganz anderer Stelle beobachten, nämlich beim Versuch der Konfliktvermeidung. So kann man ohne Widerspruch zur kirchlichen Lehre auf die Tatsache verweisen, daß eine Ehe nichtig sein kann, diese Nichtigkeit aber nicht zu beweisen ist. So weit, so gut. Nun sagt man, jemand sei von der Nichtigkeit seiner vorigen Ehe «im Gewissen» überzeugt. Hier wäre das «Gewissen» zuständig für die Beurteilung eines nichtsittlichen institutionellen Sachverhalts, der freilich sittlich höchst relevant ist. Das Gewissensurteil kann sich aber doch wohl nur auf einen sittlichen Inhalt, also die moralische Legitimität der zweiten Ehe beziehen. Im übrigen würde ein «Gewissensurteil» über die Nichtigkeit einer Ehe eine Kenntnis kirchlichen Ehrechts voraussetzen, die beim gewöhnlichen Laien nicht zu präsumieren ist. Hier wird in der Tat das «Gewissen» ins Subjektive abgedrängt.

¹² So F. Furger, *Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik*, in: ThG 22 (1979) 147 - 159, zitiert nach K. Golser, *Das Gewissen als «verborgenste Mitte im Menschen»*, in: W. Ernst (Hrsg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, 113 - 137, hier 130.

¹³ So E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990, 79.

¹⁴ Thomas v. Aquin, *STh I-II*, q. 94 a. 2.

problematisiert, ob es ein rein analytisches Prinzip sei. Das ist es vermutlich nicht. Ein anderes Problem aber wird nicht artikuliert. In der Reflexion unseres Jahrhunderts über Wertprädikate ist deren konsequenter Charakter deutlich geworden («gut» als consequential property¹⁵). Es fehlt also die Frage: Welche Art von Verhalten oder Haltung verdient denn die Qualifizierung als gut? Mit Augustinus könnte man hier auf die Goldene Regel verweisen.¹⁶ Es werden aber auch noch andere Inhalte genannt. Nach D'Arcy¹⁷ hat Vermeersch auch dazu gezählt: Gesetze sollten befolgt, Versprechen gehalten werden. G. Hoever erwähnt gar neben der Goldenen Regel und der Gewissensfreiheit als «elementare Regel»¹⁸ noch den Grundsatz: «Es ist nie erlaubt, Böses zu tun, damit etwas Gutes hervorgehe.» Bei Noldin findet sich eine noch vollständigeren Aufzählung:¹⁹

«Eiusmodi principia sunt e.g. bonum faciendum, malum vitandum; quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris; supremum numen colendum est; promissa servanda sunt; praecepta impleri debent et alia suprema principia legis naturalis. Ex his principiis universalibus scientia moralis deducitur veritates, quas ipsa docet, e.g. bonum faciendum est; sed miseris subvenire bonum est; ergo miseris subveniendum est; malum vitandum est; adulterium malum est; ergo adulterium vitandum est.»

Hier zeigt sich das Problem anschaulich: Es finden sich in dieser Aufzählung Aussagen von unterschiedlicher logischer Struktur: Reflexive Normen (Das Gute ist zu tun, ...) ²⁰ und Prima-facie Pflichten (Versprechen sind zu halten) unter den ursprünglichen Prinzipien (also reine und gemischte Normen), Einzelgebote unter den ursprünglichen (Gottesverehrung) und unter den abgeleiteten Prinzipien (Verbot des Ehebruchs). Bei der Bestimmung des Inhalts der synderesis wäre jedenfalls heute das in der Diskussion um die Normierungstheorie geschärfte Sensorium für die unterschiedliche logische Struktur solcher Aussagen anzuwenden. Aber offenbar hält man den Gewissenstraktat hier für völlig unabhängig. Dabei fällt doch das Gewissen sittliche Urteile, deren Eigenart bei der Reflexion auf die Normen untersucht wird. Die Diskussion um ihre Begründung müßte doch offenbar auch im Gewissenstraktat relevant sein.

¹⁵ Vgl. etwa W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford ²1946, 79 und 121; *Ders.*, *Foundations of Ethics*, Oxford ²1949, 280 - 289.

¹⁶ Vgl. *Augustinus*, *Confessiones* I 18,29: «Et certe non est interior litterarum scientia quam scripta conscientia, id se alteri facere quod nolit pati.» Vgl. auch En. in *Psalmos* 57,1-2.

¹⁷ E. D'Arcy (Anm. 3), 54.

¹⁸ G. Hoever, *Gewissen und Gewissensbildung in moraltheologischer Sicht*, in: *Lebendiges Zeugnis* 50 (1995) 179 - 187.

¹⁹ H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis* I, Oeniponte ¹⁰1912, 235 (n. 206).

²⁰ Vgl. dazu B. Schüller (Anm. 8), 169.

Eine beliebte Feststellung lautet, das Gewissen sei kein reines Ableseorgan. Natürlich, man kann den Willen Gottes nicht wie aus einem Buch ablesen. Auch die Natur ist nicht einfach ein solches Buch. Nun sollte man sich doch an dieser Stelle an das über die Begründungsfigur «sittlich falsch, weil naturwidrig» Gesagte erinnern. Wenn es heißt,²¹ die Struktur des moralischen Handelns sei «nur in seinen allgemeinen Handlungsbahnen vorgeprägt», die konkrete Wegweisung sei dagegen Aufgabe der praktischen Vernunft, wäre etwa an den Unterschied zwischen reinen und gemischten Normen zu erinnern; letztere, die ein kontingentes Element enthalten, können deshalb auch wirklich nicht «de-duziert» werden. Schließlich ist an den Unterschied zwischen Normen und normativen Sätzen zu erinnern. Die *lex naturalis* enthält Urteile, aber keine *Sätze*, die einfach abzulesen wären.

Grund für solche Vergessenheit ist neben der irrigen Voraussetzung, eine andere Vokabel bezeichne auch einen sachlich unabhängigen Traktat, vermutlich ein kirchenpolitischer. Die Diskussion um die «objektive Sittenordnung»²² bringt Autoren leicht in Konflikt mit dem Lehramt. Der Hinweis dagegen auf das irrende Gewissen macht einen weniger angreifbar. Das Gewissen ist aber nicht als eine subjektive Gegennorm zu verstehen, sondern als letzte Instanz zur Beurteilung des sittlich Geforderten.²³ Die tatsächlich anstehenden Probleme sind freilich nicht im Gewissenstraktat zu lösen, sondern in der Diskussion um die Normen bzw. die Normierungstheorie. Wo man die Probleme auf der Ebene des Gewissenstraktates zu lösen versucht, ergeben sich nur nutzlose und konfuse Diskussionen über Subjektivität und Objektivität, Wahrheit und Freiheit, die bisweilen in einen gegenseitigen Austausch von Trivialitäten ausarten. Würde man die Diskussion um das irrende Gewissen nicht auf diesem Hintergrund führen, ergäben sich vermutlich keinerlei Meinungsverschiedenheiten, wie die folgenden Ausführungen bewußt machen könnten.

²¹ E. Schockenhoff (Anm. 13), 81.

²² Vgl. den Titel des Buches von K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, Wien 1975.

²³ G. Sala (Anm. 1), 55 (Anm. 47) äußert: «Das Gewissen oder die moralische Intentionalität ist keine Norm im Sinne von materialer oder inhaltlicher Norm. ... Die Qualifikation des Gewissens als «oberste Norm sittlichen Handelns» sollte deshalb möglichst vermieden werden. Angemessener ist eher die Bezeichnung des Gewissens als «höchste und letzte Instanz.» Eine falsche Entgegensetzung zweier Instanzen kann sich aber auch bei den Beschwörern der objektiven Ordnung finden. Vgl. etwa Th. G. Belmans, *La paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner*, in: RThom 90 (1990) 570 - 586, hier 578: Es gebe keinen Kompromiß zwischen den beiden Standpunkten «à savoir, d'une part, le devoir de suivre notre conscience reconnu par l'Aquinat; et, d'autre part, un soidisant «ordre objectif» entendu en un sens impersonnel ou «objectiviste.» Wozu braucht man eigentlich das Gewissen, wenn man die «objektive Ordnung» auch ohne es erkennen kann?

B. Ist das Gewissen unfehlbar?

J. Ratzinger beobachtet:²⁴ «Diese Letztinstanzlichkeit des Gewissens wird von manchen Autoren auf die Formel gebracht, das Gewissen sei unfehlbar.» Weiter heißt es dort,²⁵ diese These sei «in der theologischen Populärliteratur derzeit wieder stark im Vordringen». Hier ist schon eine Klärung erforderlich: Handelt es sich um eine *These* oder eine neue *Formel*? Mit einer neuen Formel muß nicht etwas inhaltlich Neues gesagt sein, zumal ja Ratzinger selbst von der «Letztinstanzlichkeit» des Gewissens spricht. Unter Moraltheologen begegnet die Formel von der Unfehlbarkeit des Gewissens etwa bei J. Gründel; auf ihn sei aber später eingegangen. Unter «manche Autoren» wären im Prinzip auch Kant und Fichte einzuordnen; letzterer wird von Ratzinger ausdrücklich genannt. Nun bedürfen freilich solche gewagt klingenden Aussagen wie die vom unfehlbaren Gewissen immer der Überprüfung auf ihren eigentlichen Sinn.

Zunächst zu Kant; dieser behauptet tatsächlich, «daß ... ein *irrendes* Gewissen ein Unding sei». Dagegen zu polemisieren, legt sich nahe. Aber diese Polemik ginge ins Leere. Hier ist nämlich zu untersuchen, was Kant in diesem Fall unter «Gewissen» versteht. Er versteht darunter nicht etwa wie Thomas, ein *iudicium ultimo-practicum*, sondern die Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse, zwischen einem Handeln aus Pflicht und seinem Gegenteil zu unterscheiden; das kantische «Gewissen» entspricht hier also etwa dem, was die moraltheologische Tradition *synderesis* nennt. Das wird in folgender Äußerung deutlich:²⁶ «Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren.»

Offenbar gibt es bei Kant doch einen Gewissensirrtum. Nur nennt er ihn nicht so, sondern spricht von einem Irrtum bei dem «objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei». Man kann also nicht undifferenziert behaupten, Kant kenne kein irriges Gewissen. Thomas wiederum sagt über die *synderesis*:²⁷ «In universali quidem iudicio synderesis errorem esse non

²⁴ J. Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. ²1994, 28.

²⁵ Ebd.

²⁶ I. Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, A 38. Über die Unmöglichkeit des Gewissensirrtums bei Kant scheint einer vom andren abzuschreiben. Das mag damit zusammenhängen, daß die «Metaphysik der Sitten» im Gegensatz zu den ethischen Grundlegungsschriften Kants wenig Beachtung findet.

²⁷ Thomas v. Aquin, De Veritate, q. 17 a. 2.

contingit.» Hier ist somit die Synderesis unfehlbar. Wenn man an der Rede von einer nicht irrtumsfähigen (unfehlbaren) Synderesis keinen Anstoß nimmt, braucht man das auch nicht prinzipiell bei der Rede vom unfehlbaren Gewissen zu tun.

Ich kann mich also über den Inhalt dessen, was meine Pflicht ist, irren. Die Irrtumslosigkeit gilt keineswegs vom Gewissen als *iudicium ultimo practicum*. In diesem Sinn gibt es auch bei Kant ein irriges Gewissen, er nennt es nur nicht so. Aber darüber, ob ich etwas für pflichtgemäß oder pflichtwidrig halte, d. h. das Gute oder Böse tun will, kann ich mich nicht irren, solange ich überhaupt ein sittliches Wesen (Person) bin; in diesem Fall wäre das «irriges Gewissen» kein Gewissen. In der Ethik-Vorlesung spricht Kant übrigens noch ausdrücklich von einem «irrenden Gewissen»²⁸: «Der einem irrenden Gewissen gemäß handelt, der handelt seinem Gewissen gemäß; tut er es aber, so ist seine Handlung zwar fehlerhaft, sie kann ihm aber nicht zum Verbrechen angerechnet werden.»

Im Vergleich zu Kant, bei dem die von ihm behauptete Irrtumslosigkeit des Gewissens sich offenbar auf die formale Frage des pflichtgemäßen beschränkt, ist Fichte kritischer zu beurteilen; dieser scheint aus der Güte des Willens unmittelbar auf die Richtigkeit der Handlung zu schließen. Man hat nun nicht den Eindruck, daß Moraltheologen versucht sind, sich dieser Meinung anzuschließen. Bei ihrer Ablehnung könnten sie sich sogar auf das Urteil von F. Jodl stützen:²⁹

«Jede Norm ist gültig nur unter der Voraussetzung, daß sie durch unser eigenes Gewissen bestätigt werde und nur aus dem Grunde, weil sie von ihm bestätigt wird: das sind Sätze, die mit der bloß formalen Funktion des Gewissens, Richter zu sein über die Güte des Willens (im Kantischen Sinne), nicht vereinbar sind, Sätze, in welchen dem Gewissen aufs entschiedenste die Aufstellung oder doch mindestens die Prüfung der sittlichen Normen zugewiesen wird. Sobald es aber so gefaßt wird, muß die Behauptung, daß es ein unfehlbares Vermögen sei, den stärksten Zweifeln begegnen. Auch wenn der Mensch mit sich im reinen ist und nach dem, was er für seine Pflicht hält, handelt – ist es denn immer gewiß, daß seine Auffassung der Pflicht einwandfrei ist? Welch entsetzliche Taten können mit dem vollen Bewußtsein, nur die Pflicht zu wollen, getan werden und sind getan worden!»

Mit anderen Worten:³⁰ Fichte verwechselt die Letztinstanzlichkeit des Gewissens mit Irrtumslosigkeit in Fragen des sittlich Richtigen. Das geschieht nun etwa bei Gründel keineswegs; sonst dürfte er gar nicht von einem irrenden Gewissen reden. Er spricht dagegen von der «Ver-

²⁸ P. Menzer (Hrsg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, 165.

²⁹ F. Jodl, Geschichte der Ethik II, Nachdruck Stuttgart o. J., 68f.

³⁰ Vgl. Anm. 12, 135.

bindlichkeit des *irrigen* Gewissensspruchs». ³¹ Diese beruht darauf, «daß eben der Mensch als ganzer in die Verantwortung vor Gott gerufen bleibt. Darin ist er vor Irrtum schlechterdings geschützt.» Natürlich; andernfalls könnte er auch gar nicht gegen diese Verantwortung handeln, also nicht sündigen. Worin irrt sich das Gewissen? «Nur in der Angabe der materialen Inhalte, worin sich die Verantwortung vor Gott zu beweisen und zu bewähren hat, kann das Gewissen erfahrungsgemäß irren.» Hier wird also keineswegs von der Letztinstanzlichkeit auf die Irrtumslosigkeit geschlossen, vielmehr meint Gründel, von einer «Unfehlbarkeit» des Gewissens sprechen zu können im Sinne der absoluten Verbindlichkeit. ³² Sachlich ist das völlig in Ordnung, aus dem Kontext gerissen kann es irreführend sein, falsche Assoziationen wecken und zu Forschungslegenden Anlaß geben. Das geschieht auch bei L. Melina, der an B. Schüllers Aussage Anstoß nimmt, das Gewissen könne sich über Gut und Böse nicht täuschen; er kommentiert: ³³ «Una tale rivendicazione di infallibilità della coscienza morale è tipica del soggettivismo moderno.»

Dabei erwähnt er freilich nicht, daß Schüller ebenso wie Gründel ausdrücklich vom *irrenden* Gewissen redet, daß Schüllers These sich nur auf das sittlich Gute, nicht das sittlich Richtige bezieht. ³⁴ Man fragt sich, ob man hier nicht willens oder nicht in der Lage ist, die Position eines anderen überhaupt erst einmal richtig wiederzugeben.

An der Rede von der Unfehlbarkeit kritisiert G. Sala: ³⁵ «Verbindlichkeit, In-die-Pflicht-nehmen, ist nun keine Aussage und damit auch keine wahre Aussage. Sonst wäre das moralische Moment der Intentionalität im wesentlichen ein und dasselbe wie das erkenntnismäßige Moment, genauso wie die intellektualistische Theorie des Ethischen meint.» Sachlich ist richtig: ³⁶ «für das präskriptive Moment ist ‹Unfehlbarkeit› sinnlos». Aber zur Verbindlichkeit gehört doch mindestens auch das inhaltliche (kognitive) Moment, daß das Gute (und nicht das Böse) verbindlich ist, also etwa ein Verhalten gemäß der Goldenen Regel. Die Präskription muß ja einen Inhalt haben. Mindestens dieser Gehalt, an dem das präskriptive Moment hängt, muß irrtumsfrei erkannt

³¹ J. Gründel, Person und Gewissen, in: *Ders.* (Hrsg.), *Leben aus christlicher Verantwortung I*, Düsseldorf 1991, 63 - 85, hier 78.

³² Ebd. 78f.

³³ L. Melina, *Morale tra crisi e rinnovamento*, Milano 1993, 85.

³⁴ Bei B. Schüller (Anm. 8), 139 heißt es wörtlich: «Das Gewissen kann sich nicht über Gut und Böse täuschen; was es zu tun gebietet, ist immer das sittlich Gute, und zwar unfehlbar. Der Grund dafür ist, daß das Gewissen eben die Grundeinsicht eines Menschen ins sittlich Gute ist. Es kann sich jedoch über das sittlich Richtige täuschen.»

³⁵ G. Sala (Anm. 1), 60 (Anm. 53); das ist eine Kritik am Terminus, keine inhaltliche Kritik.

³⁶ Ebd. 61.

sein; sonst gäbe es keinerlei moralische Verantwortlichkeit, auch keine Sünde.

Wiederum ganz andere Einwände hat F. X. Linsenmann gegen die Rede vom irrigen Gewissen.³⁷ Er unterscheidet zwischen einem *Wissen, das in die Irre geht* und dem *irrigen Gewissen*. Im ersten Fall weiß man nicht um den Irrtum. Man hat einen falschen Weg eingeschlagen. Man war vielleicht unvorsichtig. Solange einem aber keine Bedenken kommen, ist man nicht verunsichert. Sobald mir aber Zweifel kommen, bin ich verunsichert, bekomme Zweifel an der Richtigkeit meines Weges, finde aber nicht den richtigen Weg. Wörtlich:³⁸ «Das heißt irren, wenn man weiß, daß man irrt, und doch den rechten Weg nicht finden kann.» Hier wird nun wahrhaftig nicht eine Unfehlbarkeit des Gewissens behauptet; es kann ja in die Irre gehen. Linsenmann ändert nur die Terminologie: «Irriges Gewissen» heißt bei ihm, was man sonst «zweifelndes Gewissen» nennt. Ob man terminologisch so differenzieren sollte, sei dahingestellt. In jedem Fall ist zu beachten, von welchem bzw. wessen Standpunkt das Urteil über die Irrigkeit ergeht. Bei Linsenmannscher Terminologie gilt:³⁹ «Nur der Gewissenhafte kann in die Lage des zweifelnden und irrenden Gewissens kommen; nur weil er sich vor der Sünde fürchtet, zweifelt er an der Rechtmäßigkeit seines Vorhabens.»

J. Ratzinger nimmt nun an folgender Erläuterung der Linsenmannschen Position durch E. Schockenhoff Anstoß:⁴⁰ «Im Blick auf die Wissensqualität als solche gibt es keinen Sinn, von Irrtum zu reden, weil dieser sich von keiner übergeordneten Werte aus feststellen läßt.» Ratzingers Einwand: «Wieso nicht? Gibt es keine uns allen gemeinsam zugängliche Wahrheit über das Gute?» Ohne Zweifel. Wie gesagt, nur unter dieser Voraussetzung läßt sich ein Gewissen als irrig bezeichnen. Aber die «gemeinsam zugängliche Wahrheit» ist eben nur im Gewissen zugänglich, nicht an ihm vorbei. Und wenn zwei oder mehr Personen über diese Wahrheit verschiedener Meinung sind, gibt es keine *dem Gewissen* «übergeordnete Werte», von der sich die Wahrheit feststellen läßt.⁴¹ Es gibt keine übergeordnete unparteiische Instanz über den Ge-

³⁷ F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moralthologie, Freiburg i. Br. 1878, 90 - 93 (§ 30).

³⁸ Ebd. 92.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ J. Ratzinger (Anm. 8). Das Zitat ist aus E. Schockenhoff (Anm. 13), 136.

⁴¹ Schließlich kann gerade der, der sich auf die übergeordnete Wahrheit beruft, im Unrecht sein. So habe es in der Anklage gegen E. Bloch in der ehemaligen DDR geheißt: «... was ist das Gewissen? Unser Gewissen ist gesellschaftlich formiert; wenn wir das nicht wissen, und es für eine art unabhängig von allen gesellschaftlichen Gegebenheiten arbeitenden Geigerzähler für Gutes und Böses halten, gehen wir grauenvoll in die Irre. Es kann für uns Genossen nur eine gesellschaftliche Instanz geben, das ist das Wohl der Arbeiterklasse und ihrer Partei.» Zitiert nach P. M. Müller, Gewissen – was ist das eigentlich?, Anzeiger für die Seelsorge Dez. 1995, 614f., hier 614.

wissen der einzelnen. Wer überzeugt ist, daß er seinem (faktisch) irri- gen Gewissen folgt, weiß von seinem Irrtum nicht. Das will Linsen- mann herausstellen und noch etwas anderes: Wenn der Irrtum im Au- genblick unüberwindlich ist, spielt es im konkreten Augenblick keine Rolle, ob der Irrtum verschuldet oder unverschuldet ist:⁴² Im ersteren Falle «kann die Handlungsweise allerdings den Charakter der Sünde annehmen, aber nicht etwa darum, weil man dem falsch informierten Gewissen gefolgt, sondern darum und insofern, als der Irrtum in seiner Ursache selbst verschuldet ist».

Eins sollte aber in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden (was heute in der Tat bisweilen übersehen wird): Die Berufung auf das eigene Gewissen allein stellt niemals eine Rechtfertigung in der Sache dar. Mit dieser Berufung beansprucht man nur, aus lauterer Motiven zu handeln. Die Frage der sittlichen Richtigkeit ist damit völlig offen. Im übrigen hat, wer sich auf sein Gewissen beruft, schließlich seine Gründe, auch wenn diese Gründe manchmal nicht leicht präzise zu artikulieren sind. In diesem Fall muß man versuchen, im Gespräch diese Gründe herauszuarbeiten und zu reflektieren. (Zu solcher Fähigkeit sollte etwa moraltheologisches Studium verhelfen.) Wo die Berufung auf das eigene Gewissen ins Irrationale ableitet, hätte man es tatsäch- lich mit einer Art Subjektivismus zu tun. Dieser treibt durchaus bis- weilen Blüten. Der Lübecker Bischof U. Wilckens hat – laut T. Koch⁴³ zum Problem der Kriegsdienstverweigerung gesagt: «Die Überprüfung einer Gewissensentscheidung durch ein richterliches Kollegium kann de facto nur (!) zu einer Vergewaltigung der Freiheit führen.» Natürlich ist die Überprüfung problematisch. Aber der angeführte Grund ist seltsam: «Denn wenn das Gewissen autonom ist, dann kann es keinerlei allgemeine Kriterien geben, um die individuelle Entscheidung auf ihre Wahrheit zu überprüfen.» Das erinnert mich an einen englischen Scherz. Ein Mitglied einer Jury sagt: «I don't care for the evidence. I prefer to make my mind up freely.»

Eine ähnliche Einstellung wie bei Wilckens scheint der Papst in «Veritatis Splendor» (55) bei manchen Moraltheologen zu vermuten, wenn es heißt: «In dem Wunsch, den «kreativen» Charakter des Gewissens hervorzuheben, bezeichnen manche Autoren die Akte des Gewissens nicht mehr als «Urteile» sondern als «Entscheidungen»: Nur dadurch, daß der Mensch «autonom» diese Entscheidungen trifft, könne er zu seiner sittlichen Reife gelangen.»

⁴² F. X. Linsenmann (Anm. 13), 91.

⁴³ T. Koch, Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, in: ZEE 29 (1985) 306 - 332, hier 308.

Liegt hier ein inhaltliches oder ein terminologisches Problem vor? Meiner Meinung nach das letztere. Die Wörter «kreativ» und «Entscheidung» sind ausgesprochene Modewörter. Vielfach redet man von «Entscheidung» nicht in volitiver, sondern in kognitiver Bedeutung, ohne das freilich immer kenntlich zu machen. Eine saubere terminologische Unterscheidung zwischen Urteil und Entscheidung wäre sicher förderlich. Ich persönlich plädiere auch dafür, auf die Rede vom «kreativen» Gewissen zu verzichten. Sofern man hier etwa eine «Kreativität» beim Wohltun oder für den eigenen Lebensentwurf empfiehlt, geht das in Ordnung. In einem strengeren Sinne wäre ein kreatives Gewissen dort gegeben, wo man die sittliche Verpflichtung nicht als kategorisch vorgegebene versteht, sondern in einer souveränen Entscheidung des Menschen begründet sieht, also in einem Dezsionismus nach dem Motto: *sic volo, sic iubeo*.

Was dabei vom Gewissen übrig bleibt, läßt sich nachlesen bei B. Mayo.⁴⁴ Für ihn ist die Geltung einer Norm nicht vorgegeben; sie wird vom Menschen geschaffen. Wie menschliche Autorität durch Übereinkunft entsteht, so wird auch moralische «authority» geschaffen:⁴⁵ «The authority of a moral rule, then, appears in the agent's readiness to obey a command, derived from the rule, and issued by himself to himself.» Was heißt das für das Gewissen?⁴⁶ «Conscience is not, after all, a magistrate, and in listening to the voice of conscience I am not my inferior, earthly or animal nature or part of myself listening to the voice of my superior, godlike or rational nature or part.»

Indem ich mich also für moralische Grundsätze entscheide, habe ich eine oberste Autorität für mich geschaffen; diese ist mir nicht vorgegeben. Eine Frage bleibt dabei, die Mayo anführt, aber nicht befriedigend beantworten kann:⁴⁷ Wieso gibt es die Möglichkeit, «to adopt a wrong moral principle»? In der Tat: Ein solches Gewissen ist weder wahrheits- noch irrtumsfähig.

Mit der Formel von der Unfehlbarkeit oder Irrtumslosigkeit des Gewissens kann also nicht eine einheitliche inhaltliche These gemeint sein. Dabei mag es durchaus Klärungsbedarf bei populären Anschauungen geben. Dann wäre aber zu präzisieren, wo sich etwa popularisierte Anschauungen à la Fichte oder Mayo finden. Das Fazit dieser Überlegungen kann nur lauten: Beim Streit um das «unfehlbare» Gewissen geht es nur um Worte; eine sachliche Differenz ist (außer im Fall von Fichte) nicht zu erkennen.

⁴⁴ B. Mayo, *Ethics and the Moral Life*, London/New York 1958, 142 - 180.

⁴⁵ Ebd. 168.

⁴⁶ Ebd. 179.

⁴⁷ Ebd. 173.

J. Ratzinger berichtet von folgendem Disput im Kollegenkreis über die rechtfertigende Kraft des irrigen Gewissens:⁴⁸

«Irgendjemand warf gegen diese These ein, wenn das allgemein gelten würde, dann wären ja auch die SS-Leute gerechtfertigt und im Himmel zu suchen, die in fanatischer Überzeugung und mit einer völligen Gewissenssicherheit ihre Untaten vollbracht hatten. Ein anderer antwortete darauf mit großer Selbstverständlichkeit, so sei es in der Tat. Es bestehe überhaupt kein Zweifel, daß Hitler und seine Mittätern, zu tiefst von ihrer Sache überzeugt, gar nicht anders handeln durften und daher – bei aller objektiven Schrecklichkeit ihres Tuns – subjektiv moralisch gehandelt hätten. Da sie nun einmal ihren – wenn auch fehlgeleiteten – Gewissen folgten, müsse man ihr Handeln als für sie moralisch anerkennen und könne daher auch an ihrer ewigen Rettung nicht zweifeln. Seit jenem Gespräch weiß ich mit aller Sicherheit, daß irgendetwas an der Theorie von der rechtfertigenden Kraft des subjektiven Gewissens nicht stimmt, – daß mit anderen Worten ein Gewissensbegriff falsch ist, der zu solchen Ergebnissen führt. Das feste subjektive Überzeugtsein und das daraus folgende Fehlen von Zweifel und Skrupel rechtfertigt den Menschen nicht.»

Zweifellos, die Vorstellung, Hitler und seine Mittäter hätten aus gutem, aber irrigen Gewissen gehandelt und seien daher subjektiv gerechtfertigt, scheint die Aussage von der Verbindlichkeit auch des irrigen Gewissens für unsere Zeit ähnlich zu diskreditieren wie im Mittelalter Abaelards Meinung, die Kreuziger Christi hätten nicht gesündigt, da sie aus Unwissenheit handelten. Abaelard liebte offenbar die Provokation. Heute, in der Zeit einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Juden und Christen und eines entsprechenden Dialogs, dürfte eine solche Äußerung sehr viel weniger skandalös sein. Die Schwierigkeit der Bewertung des Verhaltens derer, die Christus kreuzigten, wird übrigens schon deutlich im Evangelium selbst, nämlich Lk 23,34: «Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.»⁴⁹ Hier fragt sich, inwiefern diejenigen, die nicht wissen, was sie tun, überhaupt der Vergebung bedürfen. Das Gebet könnte ja auch lauten: Vater, öffne ihnen die Augen, damit sie wissen, was sie tun? Wenn das Nichtwissen entschuldigen sollte, bedürfte es keiner Vergebung. Offenbar gilt es hier als mildernder Umstand. Solche Bewertung wird uns noch begegnen. Im übrigen ist hier die Beobachtung aufschlußreich, daß im Griechentum Ver-

⁴⁸ J. Ratzinger (Anm. 24), 33f.

⁴⁹ Auf die Problematik dieses Worts hat schon Abaelard aufmerksam gemacht (PL 178, 653cd). Man denke auch an Joh 16,2: «Es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten.»

zeihung vor allem da gewährt wird, wo man um mildernde oder entlastende Umstände weiß. «*Syggnome*» kann etwa einen gesetzlich vorgeschriebenen Freispruch bezeichnen.⁵⁰ Aber auch die deutsche Sprache führt hier in die Irre, worauf K. E. Løgstrup aufmerksam gemacht hat:⁵¹ «Es gehört zur Paradoxie der alltäglichen Sprache, daß es sinnlos ist (!) bei «verzeihlichen Dingen» von Verzeihung oder Vergebung zu sprechen. In einer «verzeihlichen» Kränkung ist das Verhältnis zwischen den Partnern ja eben nicht gebrochen. ... Nur die «unverzeihlichen» Dinge bedeuten einen Bruch, und Verzeihen bedeutet eine gebrochene Beziehung wiederherzustellen.»

Ist aber der Fall Hitlers und Stalins mit dem Fall der Peiniger Jesu zu vergleichen? Wohl kaum, wie zu zeigen sein wird. Es empfiehlt sich aber zunächst, die Frage nach dem irrigen Gewissen noch an anderen Beispielen zu überprüfen. Die Verbindlichkeit des irrigen Gewissens ist zunächst da am unproblematischsten, wo dieses keinen Schaden anrichtet. So etwa, wie schon gesagt, wenn jemand sich täuscht über das, was erlaubt ist, etwa das Essen von Götzenopferfleisch. Wenn ein «Starker» den «Schwachen» dazu verleiten würde, ginge der Schwache an der Erkenntnis des Starken zugrunde (1 Kor 8,11). Die Verbindlichkeit des irrigen Gewissens ist problematischer, wo jemand etwas Verbotesner irrigerweise für erlaubt oder sogar geboten hält.

Hier ist nun bekanntlich zu unterscheiden zwischen dem *error iuris* und dem *error facti*. Wo ein klarer Tatsachenirrtum vorliegt, kann zwar großes Unheil angerichtet werden; in diesem Fall verspürt man aber keine große Schwierigkeit, dem Irrenden moralische Integrität zuzuerkennen, etwa wenn gutgemeinte Formen der Entwicklungshilfe das Gegenteil bewirken. G. Greene hat die möglichen Auswirkungen solcher Irrtümer veranschaulicht in seinen Romanen «*The Human Factor*» und «*The Quiet American*». Über die Titelfigur des letzteren Romans heißt es: «I never knew a man who had better motives for all the trouble he caused.»

Schwieriger ist die Sache bei *errores iuris*. Diese lassen sich freilich oft wiederum auf *errores facti* zurückführen. So etwa im Fall eines Eingeborenenstammes, der seine Alten tötet, bevor sie ganz altersschwach werden, in der Meinung, ihnen so ein besseres Schicksal im Jenseits zu garantieren; hier liegt ein metaphysischer Tatsachenirrtum vor. Wo ein solcher Tatsachenirrtum nicht so offensichtlich ist, fällt die Annahme einer moralischen Integrität des Irrenden schwerer. Man sollte hier aber nicht sofort an Monstren wie Hitler und Stalin denken. Theologen soll-

⁵⁰ Vgl. etwa K. Metzler, *Der griechische Begriff des Verzeihens*, Tübingen 1991.

⁵¹ K. E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1959, 234.

ten die Beispiele auch nicht nur außerhalb der Kirche suchen, um eine einseitige Perspektive zu vermeiden. Man denke nur an die Konquistadoren, denen es vor den Menschenopfern der Azteken grauste, die aber selber hinsichtlich der Tötung Unschuldiger nicht zimperlich waren (um es milde auszudrücken). Man denke an unsere eigene Apologetik! Wie ist es mit der Inquisition, mit Hexenprozessen, mit den Kreuzzügen? Hier billigen wir den Beteiligten mindestens mildernde Umstände zu («Sie waren halt Kinder ihrer Zeit.»). Und Bernhard von Clairvaux wird trotz seiner Kreuzzugspredigt als Heiliger verehrt. In diesem Kontext haben wir offensichtlich wenig Schwierigkeiten mit dem irrigen Gewissen. Wer die *Cautio Criminalis* des Friedrich von Spee liest, wird sicher Schwierigkeiten haben, den Hexenverfolgern ein irriges Gewissen zuzugestehen; aber ausschließen wird man das in einzelnen Fällen wohl nicht können. Bezüglich des Inquisitionsprozesses weist man darauf hin, daß dieser an sich gut gemeint war. Dafür könnte man sich sogar auf G. Radbruch als unverdächtigen Gewährsmann berufen, wenn er schreibt:⁵² «So führte die allzu große Vorsicht der gesetzlichen Beweistheorie zu der größten Unvorsichtigkeit, deren sich ein Strafprozeßgesetzgeber überhaupt schuldig machen kann.» Man denke schließlich auch an Diktatoren, die der Kirche wohlgesonnen waren, an die Francos und Pinochets. Wie steht es da mit der Möglichkeit des irrigen Gewissens?

Mit gutem Willen läßt sich viel Unheil anrichten. Kirchliche Paränese, die (an sich durchaus mit Recht) zur Bekehrung des Herzens mahnt, ist wohl in einer gewissen Gefahr, das zu unterschätzen. Freilich: vor Gott zählt das Herz (vgl. etwa Mt 5,21-39; 6,1-18). Aber unter Menschen können Irrtum und Dummheit mindestens ebensoviel Unheil anrichten wie Hartherzigkeit und Egoismus.

Aber nun zu Hitler und Stalin. Ratzinger beruft sich hier auf Albert Görres, für den das Fehlen von Schuldgefühlen in solchen Fällen gerade Zeichen einer seelischen Erkrankung ist, Kennzeichen von Unmenschlichen, Monstren. Das ist natürlich völlig richtig, reicht aber noch nicht aus, solche Phänomene wie Hitler und Stalin zu verstehen. Mir scheint, daß hier H. Lübke eine erhellende Analyse von totalitären Phänomenen vorgelegt hat.⁵³ Er charakterisiert zunächst die Haltung des Mittäters oder Mitläufers:⁵⁴

⁵² G. Radbruch, Einführung in die Rechtswissenschaft, Stuttgart 131980, 201.

⁵³ H. Lübke, Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 21987.

⁵⁴ Ebd. 10.

«Am Anfang steht ein Engagement aus arglosem, zumal jugendbewegtem Idealismus oder auch, auf der anderen Seite, eine Gelegenheit zur Vorteilsverschaffung, deren Wahrnehmung man in normalen politischen Lebenslagen jedermann moralisch zubilligen würde; aber dann folgt alsbald die Zumutung nach, sich an politischen Praktiken beteiligen zu sollen, die Regeln gemeinen Rechts und gemeiner Moral in offenkundiger Weise verletzen.»

So findet sich der Opportunist, aber auch der anfangs arglose Idealist, schließlich in ein moralisches Dilemma verstrickt, das man normalerweise nicht lange aushält, «ohne Schaden an seiner Selbstachtung zu nehmen».⁵⁵ Welchen Ausweg gibt es aus diesem Dilemma? Der einfachste Weg ist folgender: Man wahrt die eigene moralische Identität dadurch, «daß man an das zu glauben beginnt, dem man bislang opportunistisch lediglich nicht widersprochen hatte». Auch anfangs arglosen Idealisten steht dieser Ausweg offen.⁵⁶

«Sie intensivieren ihren Glaubenseifer komplementär zu der zunehmenden Rücksichtslosigkeit, mit der sich das totalitäre Regime über die Regeln gemeiner Moral hinwegzusetzen beginnt. In beiden Fällen werden einsetzende moralische Selbstzweifel gebannt durch Ideologisierung des Bewußtseins – durch Änderung dessen also, was man in letzter Instanz für wahr hält.»

Der andere mögliche und an sich geforderte Ausweg aus dem Dilemma wäre natürlich der Weg der konsequenten Weigerung, der allerdings für den einzelnen schmerzliche Verluste, bis zum Verlust von Freiheit oder Leben bringen kann. Je stärker der Terror ist, der von Widerstand abschrecken soll, «umso mehr verstärkt sich zugleich bei den moralisch Sensiblen unter der Bevölkerungsmehrheit die Motivation zur Wahrung der eigenen moralischen Integrität durch Ausbildung ideologischer Fanatismen».⁵⁷ Fanatismus ist also ein Ausweg für den, der die Kraft zum Widerstand nicht besitzt. Und dieser Ausweg ist pseudomoralisch motiviert: Man gewinnt eine pseudomoralische Integrität. Verräterisch ist in diesem Zusammenhang, daß totalitäre Herrscher häufig die Spuren ihrer Untaten zu verwischen suchen, um sie so vor der Weltöffentlichkeit verborgen zu halten. Darin zeigt sich,⁵⁸ «daß selbstverständlich auch den Exekutoren politischer Großverbrechen niemals zweifelhaft war, daß ihre Verbrechen nach einfachsten Regeln konventioneller Moral und gemeinen Rechts eben Verbrechen waren».

Der radikale Fanatiker müßte allerdings solche Vernichtung der Spuren seines Tuns für überflüssig, ja für falsch halten:⁵⁹ «Der Zusammen-

⁵⁵ Ebd. 11.

⁵⁶ Ebd. 12.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. 14.

⁵⁹ Ebd.

bruch der eigenen moralischen Identität wäre vollständig, wenn man im Scheitern die Überzeugung verriete, die einem Gewißheit gab im Tun des Schlimmen höhere Notwendigkeit zu entsprechen.» Wenn Hitler noch in seinem Testament zum Widerstand gegen das internationale Judentum aufruft, so zeigt sich hierin wohl die Logik extremistischer moralischer Selbstbehauptung,⁶⁰ «daß mit der Radikalität des Bruchs mit den elementaren Regeln herkömmlichen Rechts und traditionaler Moral die Intensität in der Selbstvergewisserung durch jenen ideologischen Glauben, durch den man sich zu jenem Bruch legitimiert wußte, zunehmen muß». Wer sich in solcher Weise für Untaten auf ein höheres Recht beruft, der verschafft sich in der Tat ein «gutes Gewissen». Basis für solche Verblendung ist das, was K. R. Popper «Historizismus» genannt hat. Wer überzeugt ist von der Überlegenheit seiner Rasse oder von einer singulären Position im ideologisch erkannten Natur- oder Gesellschaftsprozeß, der glaubt sich zu totalitärer Gewalt ermächtigt.

Was ist nun mit dem Gewissen derer, die so handeln? Handeln sie wirklich nach ihrem Gewissen? Oder bringen sie die Stimme ihres Gewissens zum Schweigen? Im letzteren Fall rechtfertigen sie offenbar ihr Handeln mit bestimmten Gründen, die das Gewissen nicht anerkennt; sie vollziehen Handlungen, die das Gewissen verwirft. Dafür, daß die Stimme des Gewissens noch nicht ganz verstummt ist, spricht der Bedarf an Selbstrechtfertigung, der wächst mit dem Grad der Entfernung totalitärer Ideologie und Politik von gemeinsinnsfähiger Welterkenntnis und Moral. Das wird deutlich in den spektakulären Selbstdarstellungen totalitärer Gerechtigkeit wie etwa in Schauprozessen. Abstoßend sind hier besonders⁶¹ «die Rhetorik der moralischen Entwürdigung, die Versuche der Demonstration der personalen Armseligkeit, die Bekundungen des moralischen Abscheus und die Beleidigungen, gegen die sich verwahren zu dürfen der moralische Anspruch verwirkt ist». Der Höhe des Reflexionsaufwands entspricht auch die Empörung,⁶² «mit der man auf diejenigen reagiert, die in Worten und Taten zu erkennen geben, das sie sich durch den Reflexionsaufwand nicht haben blenden lassen ... entsprechend erfolgt die Versetzung der Widersprechenden in den Zustand moralischer Unpersonen». Deshalb genügt nicht die physische Liquidation der Gegner; ihr muß die moralische vorangehen, wie sie im Schauprozess geschieht.

Anders als die Opfer des Nationalsozialismus konnten übrigens die Opfer des Stalinismus ihre Vergehen «sühnen» durch Selbstkritik und

⁶⁰ Ebd. 15.

⁶¹ Ebd. 26.

⁶² Ebd. 27.

Reue. Durch solche Mittel ist es möglich,⁶³ «sich die eigene höhere moralische Legitimität noch durch den Gegner selbst vor seiner Liquidation bestätigen zu lassen». Für Rassisten ist das nicht möglich, da politisch disqualifizierende Rasseigenschaften einen *character indelebilis* darstellen.⁶⁴ Rassegegner kann man nicht umschulen, Klassenfeinde wohl.

Der auffällige moralische Rechtfertigungsbedarf totalitärer Systeme spricht also keineswegs dafür, daß man den Akteuren ein irriges Gewissen zubilligen müßte. Eher ist es ein Indiz dafür, daß die Stimme des Gewissens zum Schweigen gebracht wurde. Damit ist natürlich noch nicht bewiesen, daß diese Diagnose immer zutrifft. Angeblich soll sich folgender Fall in Österreich ereignet haben: Ein Nazi stellt fest, daß er jüdische Vorfahren hat. Er handelt konsequent nach seiner Ideologie und zeigt sich selbst an, ist also bereit, für sich selbst die Konsequenzen zu ziehen, die er für andere fordert und rechtfertigt. Das wäre ein «Fanatiker» im Sinne von R. M. Hare⁶⁵, ein Mensch also, der aus einer abseitigen moralischen Anschauung auch für sich selbst bereit ist, tödliche Konsequenzen zu ziehen. Diesen Fall des Überzeugungstäters scheint es in der Tat unter Terroristen bisweilen zu geben; für ihr Handeln gilt:⁶⁶ «Nicht das ausgelöschte, vielmehr das überspannte Gewissen macht es möglich. Nicht die moralische Indifferenz, vielmehr die skrupelfreie Gewißheit, durch Orientierung an höchsten Zwecken im Recht zu sein, macht hier waffengebrauchsfähig.»

Anders gesagt:⁶⁷ «Nicht kriminelle Gesinnung, vielmehr der angespannte Politmoralismus ideologisch formierter gemeinsinnstranszendenter Gesinnung macht terrorfähig.» Gefahr entsteht also nicht nur (und bei Hitler und Stalin überhaupt nicht) aus Skeptizismus und Relativismus. Vielmehr ist auch zu bedenken, was der Papst in «Evangelium Vitae» Nr. 70 einräumt, «daß die Geschichte Fälle kennt, in denen im Namen der ‹Wahrheit› Verbrechen begangen worden sind».⁶⁸

Ist an der Lehre von der Verbindlichkeit des irrigen Gewissens etwas faul, wenn solche Konsequenzen daraus folgen? Man bedenke dabei, daß gerade auch religiöser Wahn zu solchen Konsequenzen führen

⁶³ Ebd. 29.

⁶⁴ Ebd. 30.

⁶⁵ R. M. Hare, Freiheit und Vernunft, Frankfurt a. M. 1983, 177 - 206 (Kap. 9).

⁶⁶ H. Lübke (Anm. 53), 41.

⁶⁷ Ebd. 43. Heinrich Heine habe bereits gewarnt vor bewaffneten Fichteatern (51) «die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen» sein werden.

⁶⁸ In diesem Zusammenhang verdient wohl auch Poppers Platonkritik gerade in der Theologie größere Beachtung. Vgl. K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I, 1957.

kann, wie wir es in jüngster Zeit häufig erleben konnten. Im Einzelfall dürfte vermutlich schwer zu beurteilen sein, wo man es mit einem «überspannten» Gewissen oder mit der Unterdrückung des Gewissen zu tun hat. Hier ist schlicht zu beherzigen: Nur Gott schaut ins Herz. Dieser Satz ist übrigens noch in anderer Weise beim Nachdenken über das irrige Gewissen zu berücksichtigen.

D. Das irrige und das befleckte «Gewissen»

In der deutschen Fassung des «Katechismus der Katholischen Kirche» (KKK) findet sich folgende Formulierung (1786): «Vor eine sittliche Entscheidung gestellt, kann das Gewissen in Übereinstimmung mit der Vernunft und dem göttlichen Gesetz richtig urteilen oder, falls es sich an beides nicht hält, irren.»

Im Prinzip ist das völlig richtig. Gleichwohl klingt dieser Satz seltsam. Der Grund liegt in der Formulierung, das irrige Gewissen *halte sich nicht* an die Vernunft und das göttliche Gesetz. Unproblematisch wäre die Formulierung «falls es mit beiden nicht *übereinstimmt*», sich von beiden entfernt.⁶⁹ *Faktisch* nämlich stimmt das irrige Gewissen mit der Vernunft und dem göttlichen Gesetz nicht überein. Aber es weiß nicht darum; es spricht aus einem falschen Bewußtsein der Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz. Die Aussage, es halte sich nicht daran, ist aus zwei Gründen unpassend:

1. Nach unsrem üblichen Sprachgebrauch kann man sich nur an ein Gebot halten, um das man weiß. Lange Zeit haben beispielsweise Christen die Institution Sklaverei an sich nicht für unerlaubt gehalten.⁷⁰

⁶⁹ Im französischen Originaltext heißt es: «Mise en présence d'un choix moral, la conscience peut porter soit un jugement droit en accord avec la raison et avec la loi divine, soit au contraire, un jugement erroné qui s'en éloigne.» Diese Formulierung ist unproblematisch.

⁷⁰ Vgl. dazu J. F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church*, London 1975. Maxwell urteilt (124): «If Adolf Hitler had decided to inquire from the Catholic authorities, between 1933 and 1945, whether the institution of slavery in labour camps for condemned criminals was morally legitimate, and whether it was morally right to enslave foreign non-Christian prisoners in just warfare and use them to work in German factories, there is regrettably little doubt that he would have received the reply that there was a 'probable opinion' in the affirmative.» Maxwell geht es darum, aus Irrtümern zu lernen. Warum erfolgt eine deutliche Korrektur erst 1965 mit «Gaudium et Spes»? Ein Faktor sei das Prinzip der Kontinuität der Lehre (13): «Popes, Bishops, canonists and moralists in the eighteenth and nineteenth centuries could not easily accept that a moral doctrine which had been commonly taught for over 1400 years could possibly be mistaken.»

Heute gilt sie dagegen als «in sich schlecht» (nach «Veritatis Splendor» 80).⁷¹ Kann man nun sagen, die Christen, die nicht dagegen opponiert haben, die Päpste, die sie ausdrücklich erlaubt haben,⁷² hätten sich früher nicht an dieses Gebot gehalten? Das ließe sich höchstens im Rahmen des Rechts denken, wo Nichtwissen nicht einfach entschuldigt, aber nicht in der Moral. Somit scheint diese Formulierung nicht klar zu unterscheiden zwischen einem bewußten Handeln gegen den Willen Gottes und einem gut gemeinten, aber mißlungenen Versuch, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Die Konsequenz ist, daß der Gewissensirrtum generell als etwas Vorwerfbares erscheinen könnte; denn wer sich an das Gesetz Gottes nicht hält, der irrt nicht, der sündigt.

2. Es fragt sich, ob man vom Gewissen überhaupt sinnvoll sagen kann, es halte sich an das göttliche Gesetz. Wer hält sich daran? Der es erkennt und entsprechend handelt. Kann das Gewissen handeln? In seiner typischsten Bedeutung meint «Gewissen» den inneren Gesetzgeber und Richter. Als Gesetzgeber (vorausgehendes Gewissen) vermittelt es uns den Willen Gottes (dabei kann es irren); als nachfolgendes Gewissen klagt es uns an, wenn wir nicht entsprechend gehandelt haben, tröstet es, wenn wir seinem Spruch gefolgt sind. Das Gewissen in diesem Sinn befiehlt, richtet, klagt an, tröstet, aber es handelt nicht, es führt den Spruch nicht aus. An das Gesetz halten kann sich nur der Befehlsempfänger, der das Gebot in die Tat umsetzen muß, der hinterher der Gerichtete oder Freigesprochene ist, das sittliche Subjekt also. Ein Gewissen, das sich an das Gesetz Gottes hält bzw. nicht hält, wäre nicht eine befehlende, sondern eine gehorchende Instanz.

⁷¹ Dagegen wurde nach Maxwell (113) um 1860 die vorherrschende Meinung unter Katholiken in Nordamerika in der Formel ausgedrückt: «slavery is not intrinsically wrong». Denn: «if it were «intrinsically evil», like idolatry or blasphemy, God could never have permitted it for destitute Israelites, Church Councils could never have imposed it as a penalty, and Christian Princes could never have imposed it upon non-Christians captured in just warfare.» Leo XIII. hat sich dann dezidiert gegen die Sklaverei ausgesprochen (vgl. Maxwell 117). Er beruft sich dabei auf mehrere Vorgänger; diese hatten aber nur «ungerechte» Sklaverei verurteilt, nicht die Sklaverei als solche. So auch trotz «Rerum Novarum» einige Handbücher. So unterscheidet etwa Prümmer (II n. 11) weiter zwischen dem «dominium plenum» über einen Menschen und dem «dominium utile» über dessen Arbeitskraft; im Sinne des letzteren ist Sklaverei erlaubt. Und *M. Zalba* formuliert (*Theologiae Moralis Compendium I, Matriti 1958, n. 1710*): «Servitus quae consistit in subiectione, etiam perpetua, in qua quis pro alimentis teneatur omnes suas operas alteri praestare, iuri naturae non repugnat, siquidem iura inviolabilia personae humanae cum ea componi possunt.»

⁷² Vgl. dazu *B. Hoose*, *Circumstances, Intentions and Intrinsically Evil Acts*, in: *J. A. Selting/J. Jans* (Hrsg.), *The Splendor of Accuracy*, Kampen 1994, 136 - 152, hier 151; Hoose verweist dazu auf *J. F. Maxwell* (Anm. 68). Vgl. z. B. dort 49: Heinrich VIII. von England etwa war nicht mehr als Christ anzusehen, er durfte deshalb bekriegt, gefangengenommen und versklavt werden; vgl. 50 - 62 über die päpstliche Erlaubnis der Sklaverei an Portugiesen und Spanier.

Nun muß man freilich feststellen, daß das Wort «Gewissen» tatsächlich in diesem Sinn verwendet wird, etwa in den späten Schriften des NT. Freilich ist dieser Unterschied wenigen Autoren bewußt,⁷³ obwohl wir auch in unsrem Alltag vom «Gewissen» als sittlichem Subjekt sprechen, etwa in der Rede von der «Gewissenserforschung». Was erforschen wir hier? Nicht den inneren Gebieter und Richter, sondern unser Inneres, unser Herz. Wir untersuchen, ob wir recht gehandelt oder gesündigt haben. Beides kann nur das sittliche Subjekt, der Adressat der sittlichen Forderung, der Hörer des Wortes, eine Instanz, die mit Freiheit ausgestattet ist. «Gewissen» in diesem Sinn als Herz hat in der Tat die Möglichkeit, sich an das Gesetz nicht zu halten, also zu sündigen (aber nicht zu irren), wie sich auch an biblischen Aussagen belegen läßt, etwa 1 Tim 1,5: «Das Ziel der Verkündigung aber ist Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben.»

Hier sind «Herz» und «Gewissen» eindeutig Synonyma. «Gewissen» bedeutet dann hier soviel wie «Gesinnung». Letzteres Wort wäre normalerweise im Deutschen mit «Herz» in diesem Sinn austauschbar. Ähnlich Hebr 10,22: «Laßt uns mit aufrichtigem Herzen und in voller Gewißheit des Glaubens hintreten, das Herz durch Besprengung gereinigt vom schlechten Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser.» Gereinigt werden kann nur das sittliche Subjekt, nicht das Gewissen als Gebieter und Richter. Vgl. auch Tit 1,15: «Für die Reinen ist alles rein; für die Unreinen und Ungläubigen aber ist nichts rein, sogar ihr Denken und ihr Gewissen sind unrein.»

Dieser Sprachgebrauch ist uns auch schon am Anfang bei 1 Kor 8,7 begegnet: Das «befleckte» schwache Gewissen kann ebenfalls nicht den Gebieter und Richter meinen. Aufschlußreich ist die Einheitsübersetzung von 1 Tim 1,18f: «Kämpfe den guten Kampf, gläubig und mit reinem Gewissen. Schon manche haben die Stimme ihres Gewissens mißachtet und haben im Glauben Schiffbruch erlitten.»

Wörtlich hätte man den zweiten Satz mit der Lutherübersetzung zu übertragen: «Das [sc. das Gewissen] haben einige von sich gestoßen und am Glauben Schiffbruch erlitten» (griech.: «*hen tines aposamenoï periten pistin enauagesan*»). Die Einheitsübersetzung muß umschreiben, weil sie hier «*syneidesis*» fälschlich im Sinne von Gewissen als Gebieter und Richter versteht; gemeint ist aber die sittliche Gesinnung, die einige «abgestoßen haben». Ähnlich bei der Einheitsübersetzung von 1 Petr 3,15f: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen.»

⁷³ Ich habe einen entsprechenden Hinweis nur bei zwei Autoren gefunden: H. Reiner, «Gewissen», in: HWP III, 574 - 592, hier 579; B. Schüller (Anm. 8), 48 - 52.

Die Lutherübersetzung formuliert den Schluß wieder wörtlich: «... und das mit Sanftmut und Gottesfurcht, und habt ein gutes Gewissen» (griech.: «*syneidesin echontes agathen*»). Gegenstand eines Imperativs kann nicht das Gewissen als Tröster sein, sondern nur die reine Gesinnung. Weil sie die Homonymie von «*syneidesis*» nicht erkennt (oder einen ungewöhnlich erscheinenden Sprachgebrauch bewußt vermeiden will), macht die Einheitsübersetzung aus dem Imperativ einen Indikativ.

Auch bei den apostolischen Vätern findet sich übrigens dieser Sprachgebrauch, etwa Polyk 5,3: «Die Jungfrauen sollen in untadligem und keuschem Gewissen wandeln.» Interessant ist wiederum eine Übersetzung von 1 Clem 34,7: «Auch wir wollen deshalb, in Eintracht am selben Orte pflichtbewußt versammelt, wie aus einem Munde beharrlich zu ihm rufen.» Der Übersetzer hat hier vor «*syneidesis*» kapituliert.⁷⁴ Es heißt: «*epi to auto sunachthentes te syneidesei*.»

Man darf aber nun nicht voraussetzen, «Herz» «*kardia*» bezeichne nun immer den Menschen als freies Subjekt. Es gibt zumindest eine Stelle im NT, wo das nicht der Fall ist, nämlich 1 Joh 3,19f: «Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, und wir werden unser Herz vor ihm beruhigen, daß, wenn uns das Herz verurteilt, Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt.» Vom «Herzen» ist hier ausgesagt, es verurteile. «Herz» steht also für den inneren Richter,⁷⁵ der sonst mit «Gewissen» bezeichnet wird.

Hält man jedenfalls diese in gewisser Weise gegensätzlichen Bedeutungen von Gewissen nicht auseinander,⁷⁶ verwischt man leicht den Unterschied zwischen Gewissensirrtum und Sünde.⁷⁷ Das dürfte auch

⁷⁴ Zitiert nach der zweisprachigen Ausgabe von J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, Darmstadt 1966.

⁷⁵ Mir ist das lange nicht aufgefallen, bis ich in zwei spanischen Übersetzungen *kardia* mit «*conciencia*» wiedergegeben fand, nicht mit «*corazon*». In der Tat ist hier vom richtenden Gewissen die Rede. Im Deutschen würde es uns allerdings vermutlich gegen den Strich gehen, zu sagen, Gott sei größer als unser Gewissen. Vielleicht liegt das daran, daß die Berufung auf das Gewissen für uns etwas zu Seriöses, Heiliges ist. Man vergleiche auch 1 Sam 24,6: «Hinterher schlug David das Gewissen (klopfte das Herz), weil er einen Zipfel vom Mantel Sauls abgeschnitten hatte.»

⁷⁶ Das geschieht auch etwa in folgender Aussage von G. Hoever, Gewissen und Gewissensbildung in moraltheologischer Sicht, in: Lebendiges Zeugnis 50 (1955) 179 - 187, hier 180: «Als Zentrum allen geistigen Lebens und allen Sinnens und Fühlens ist es Stätte des Entscheidungsvermögens und der Urteilskraft.» Solche Aussagen erklären sich vielleicht aus der Tatsache, daß auch die traditionelle Synderesis-Lehre diese Aspekte nicht unterscheidet.

⁷⁷ So offensichtlich bei Th. G. Belmans (Anm. 23), wenn er gegen die Verbindlichkeit des irrigen Gewissens sagt (576): «*elle nous oblige plutöt à nous engager dans la voie du vrai bien qu'elle aurait dû nous montrer*» oder wenn er vom Gewissen sagt, im Falle des Irrtums sei es nicht Führer, sondern Komplize (580). Dieses «Gewissen» kann seine Pflicht versäumen und ist insofern einer sittlichen Qualifikation fähig.

bei der Diskussion um die Synderesis zu beachten sein. Diese scheint bei Bonaventura eher zum sittlichen Subjekt zu gehören. Unter dieser Voraussetzung gehört offenbar nicht in jedem Fall die richtige Erkenntnis zum Tun des Guten; letzteres müßte dann trotz irrigen Gewissens möglich sein, bzw. die Befreiung vom Irrtum ist letztlich Sache des Willens. Billy urteilt:⁷⁸

«Bonaventure's Franciscan voluntarism drives a wedge between reason's knowledge of the truth and the will's orientation toward the good. These parallel approaches to a person's one ultimate end imply that when one breaks down (as in the case of an erroneous conscience) the other continues to function and to direct the person toward the ultimate good.»

Mit dem Hinweis auf die synderesis als habitus formuliert übrigens auch Ratzinger:⁷⁹ «Ob hier *etwas erkannt oder nicht erkannt wird, hängt immer auch vom Willen ab, der Erkenntnis versperrt oder zur Erkenntnis führt*. Es hängt also von einer schon gegebenen moralischen Prägung ab, die dann entweder weiter verformt oder weiter gereinigt wird.»

Unter dieser Voraussetzung gibt es im Grunde keine Entschuldigung für einen Gewissensirrtum. Freilich pflegt man solche unentschuldbaren Irrtümer vor allem da zu sehen, wo das Gewissen eines Menschen von der kirchlichen Lehre abweicht. Man darf sich dann aber auch nicht umgekehrt wundern oder sich beklagen, wenn Kritiker der Kirche deren Irrtümer und Fehlleistungen (etwa in der Frage der Sklaverei) auch nicht für entschuldigbar halten, sie als ein Symptom moralischer Korruption ansehen.

Wo man nun einen (unverschuldeten) Gewissensirrtum erkennt, bleibt freilich häufig eine Unsicherheit in der Bewertung des Handelns aus irrigem Gewissen, die im folgenden abschließend zu kommentieren ist.

E. Das reine Herz und das irrige Gewissen

Angenommen, einem Menschen sei wertvolles Gut eines anderen zur Aufbewahrung anvertraut worden.⁸⁰ Es ist seine Pflicht, dies zurückzu-

⁷⁸ D. J. Billy (Anm. 5), 260.

⁷⁹ J. Ratzinger (Anm. 24), 57. Die Unterscheidung zwischen synderesis und conscientia wird meist als großer Fortschritt angesehen. Entsprechend beklagt Ratzinger die «neuzzeitliche Schrumpfung des Gewissensbegriffs». Dagegen meint E. D'Arcy (Anm. 3) zu dieser Unterscheidung bzw. der entsprechenden Passage bei Hieronymus (16): «It confused the whole matter with a new term and a new metaphor.»

⁸⁰ Dies ist ein Standardbeispiel seit Platon (vgl. Politeia 331 Eff.).

geben, wenn der Eigentümer es fordert. Dieser Pflicht kann nun aus verschiedener Motivation genügt werden: aus einem Sinn für Gerechtigkeit oder auch aus Eigensucht (etwa: weil ich sonst bestraft werde). Die Pflicht besteht unabhängig von jeder Motivation. Insofern gibt es eine Pflicht, «die dem Weisen und Unweisen gemeinsam ist»; so Ciceros Gewährsmann M. Cato.⁸¹ Der Unterschied besteht darin, daß der Weise (Gute, Gerechte) das anvertraute Gut zurückgibt «aus Gerechtigkeit» (*iuste*), die dem Unweisen (Bösen) abgibt.

Das Vorgehen des Weisen nennt Cato ein «*recte factum*», ein pflichtgemäßes Handeln in vollkommener Form («*officium perfectum*»). Das Handeln des Egoisten heißt «*medium factum*» bzw. «*medium officium*» oder schlicht «*officium*». Im Griechischen unterscheiden die Stoiker «*katorthoma*» und «*kathekon*». Kant wird später zwischen einem pflichtgemäßen Handeln und einem Handeln *aus* Pflicht unterscheiden. Dieser Terminologie entspricht die heutige Unterscheidung der sittlich guten (schlechten, bösen) Gesinnung von der sittlich richtigen (falschen) Tat. Das erstere ist eine Sache des Herzens, des Willens, es «*eph hemin*», das zweite ist eine Sache der richtigen Erkenntnis.

Daß es vor allem auf das erstere ankommt, wird in der Bergpredigt nachdrücklich betont. Man denke etwa an die ersten beiden Antithesen der Bergpredigt vom Mord und Ehebruch im Herzen (Mt 5,21-30) sowie die Kritik an Beten, Fasten, Almosengeben aus bloßer Eitelkeit (Mt 6, 1-18). Das richtige Handeln, so wird deutlich, nützt – mindestens vor Gott – nichts, sofern es nicht aus guter Gesinnung, aus reinem Herzen erfolgt. Gott schaut ins Herz – das soll sich der gesagt sein lassen, der diese an sich lobenswerten Dinge unternimmt. Aber hätte das nicht auch zu gelten für den, der lauterem Herzens das Falsche tut, sich also in seinem Gewissen irrt? Wie könnte sonst ohne Einschränkung der Grundsatz gelten, nach dem man in jedem Fall seinem Gewissen, auch dem irrigen, zu folgen hat?

Diese Konsequenz zu ziehen, fällt häufig schwer. E. Schockenhoff erläutert das am Beispiel von Thomas:⁸²

«So konsequent Thomas in den praktischen Konfliktfällen die Freiheitsrechte des einzelnen gegenüber der kirchlichen Autorität verteidigt, so beharrlich weigert er sich freilich in theoretischer Hinsicht, einen letzten Schritt zu vollziehen, den wir aus heutiger Sicht erwarten möchten. Immer wieder betont er: «*Wer nach seinem Gewissen handelt, sündigt nicht*», aber zu der weitergehenden Aussage: «*Jeder handelt gut, solange er nur seinem Gewissen treu*

⁸¹ Cicero, de finibus III 18,59 («*ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis*»).

⁸² E. Schockenhoff (Anm. 13), 88f.

bleibt», kann er sich nicht durchringen, obwohl eine solche Fortführung durchaus auf der Linie seines personalen Denkansatzes liegen würde. Er warnt sogar ausdrücklich vor dem Fehlschluß, der von einem schuldlosen Gewissensirrtum zu einer Aussage über die sittliche Gutheit der betreffenden Handlung gelangen möchte.»

Nach Schockenhoff handelt es sich hier nicht um eine Inkonsequenz. Thomas protestiere dagegen, «den Anspruch der Wahrheit auf Kosten der Freiheit durchzusetzen». Mir scheint hier in der Tat eine Inkonsequenz vorzuliegen und die Korrektur dieser Inkonsequenz ginge weder auf Kosten der Wahrheit noch der Freiheit. Aber zunächst ist auf «*Veritatis Splendor*» (63) zu verweisen, wo möglicherweise die Position des Thomas bekräftigt wird. Der «subjektive» Irrtum dürfe nicht mit der «objektiven» Wahrheit vermengt werden:

«Das aufgrund einer unüberwindbaren Unwissenheit oder eines nicht schuldhaften Fehlurteils begangene Übel kann zwar der Person, die es begeht, nicht als Schuld anzurechnen sein; doch auch in diesem Fall bleibt es ein Übel, eine Unordnung in bezug auf die Wahrheit des Guten. Zudem trägt das nicht erkannte Gute nicht zu sittlicher Reifung des betreffenden Menschen bei: Es vervollkommnet ihn nicht und hilft ihm nicht, ihn geneigt zu machen für das höchste Gut.»

Andererseits ist daran zu erinnern, daß nach «*Gaudium et Spes*» Nr. 16 das irrige Gewissen *nicht seine Würde verliert*. Und auch nach Johannes Paul II. verliert das Gewissen seine Würde nur, wenn es *schuldhaft* irrt (ebd.). Wie paßt das zusammen? Die Problematik sei an einem biblischen Beispiel verdeutlicht. Angenommen, Philemon habe getreu der Weisung des Paulus seinen entlaufenen Sklaven Onesimos als Bruder wieder aufgenommen. Insofern hätte er richtig gehandelt, aber falsch vielleicht, insofern er ihn nicht freigelassen hat, wenn denn Sklaverei (nach «*Veritatis Splendor*» 80) eine «in sich schlechte» Institution ist. Und Paulus hätte ebenfalls irrigen Gewissens gehandelt, insofern er letzteres nicht ausdrücklich gefordert hat. Kann man sagen, beider Handlungsweise hätte «nicht zu sittlicher Reifung des betreffenden Menschen» beigetragen, ihn nicht «vervollkommnet»? Das ergäbe folgende Schwierigkeit: Mangel an sittlicher Güte und Vollkommenheit ergäbe sich u. U. nicht aus einem Versagen des Menschen, aus Nachlässigkeit, sondern aus einer konstitutionellen Schwäche, aus seiner Irrtumsanfälligkeit. Sittliche Güte, Geneigtheit für das höchste Gut wäre dann nicht in jeder Beziehung «*eph hemin*». Gott würde nicht nur ins Herz, sondern auch aufs Äußere schauen, bzw. auch auf die sittliche Urteilskraft.

Dagegen wird man mit G. Sala festhalten müssen:⁸³ «Das, was den Menschen als gut oder böse qualifiziert, ihm also einen absoluten Wert bzw. Unwert verschafft, christlich gesprochen, was dem Menschen zum Heil oder zur Verdammnis gereicht, ist das, was in der Macht seiner Freiheit steht. Dies ist aber nur die Entscheidung, der Willensakt, dem Appell des Seins als gut zu gehorchen; oder widrigenfalls diesem Appell nicht zu gehorchen.» Und zum Gewissensirrtum ausdrücklich:⁸⁴ «Der Mensch entscheidet sich für das, was objektiv schlecht ist. Eine solche irrige Entscheidung und Tat aber beeinträchtigt in keiner Weise, insofern es sich um einen schuldlosen Irrtum handelt, die sittliche Güte des Subjekts, das dem irrigen Spruch seines Gewissens gehorcht.»

Richtig bleibt aber zweifellos, daß mit dem Gewissensirrtum ein Übel verbunden ist. Das gilt erst recht unter der Voraussetzung einer teleologischen Theorie, nach der ein Gewissensirrtum definitionsgemäß mehr Übel verursacht als notwendig oder weniger Gutes als möglich. Für ihn muß jemand zahlen. Und damit ist auch die mit dem Gewissensirrtum bleibend verbundene Schwierigkeit deutlich: Vor Gott mag er nicht zählen, da dieser allein ins Herz schaut. Menschen müssen jedoch auf das Resultat des Handelns sehen. Hier muß man versuchen, die negativen Auswirkungen von Gewissensirrtümern möglichst in Grenzen zu halten. Von daher ist verständlich, daß der Gewissensirrtum hier nur als mildernder Umstand erscheint.

Im Zusammenhang mit der Bewertung des irrigen Gewissen ist es somit unumgänglich, sich den Unterschied zwischen dem Standpunkt der Verschuldenshaftung (in Reinkultur bei Gott, der ins Herz sieht) und der Erfolgshaftung vor Augen zu führen und sich in diesem Zusammenhang auch über die Rolle kirchlicher Buße klar zu werden. An sich geht es ja etwa bei der Gewissenserforschung um den Blick ins Herz: Wie stehe ich vor Gott? Nun hat aber kirchliche Buße vielfach auch (subsidiär) strafrechtliche Funktionen übernommen.⁸⁵ In solchem Zusammenhang ist ein Gewissensirrtum nicht irrelevant, und er mag als bloß mildernder Umstand erscheinen (wie offenbar auch in «Veritatis Splendor» 63). Die Frage ist freilich, ob kirchliche Buße heute noch diese Funktion hat oder haben sollte. Diese Frage sei hier offengelassen, bedarf aber m. E. der Diskussion.

⁸³ G. Sala (Anm. 1), 53f.; vgl. auch B. Schüller (Anm. 8), 139: «daß man sich in völlig gleicher Weise im sittlich Guten bewährt, ob man seinem nicht irrigen oder seinem irrigen Gewissen folgt. Die Moralität eines Menschen kann nicht von seiner besseren oder schlechteren Einsicht in nicht-sittliche Sachverhalte abhängen; sie steht ganz auf der freien Selbstbestimmung des Menschen.»

⁸⁴ Ebd. 59.

⁸⁵ Zu diesen Fragen kann man nur dringend die Lektüre empfehlen von M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit, Regensburg 1932.

Die Nichtunterscheidung der beiden genannten Standpunkte ist also der Grund für die «Inkonsequenz» des Thomas, nicht die Rettung der Wahrheit vor der Freiheit.

F. Ergebnis

Die vorangehenden Überlegungen sollten zeigen, daß die Meinungsverschiedenheiten um das irrige Gewissen weitgehend überflüssig sind. Würde man sich um eine klare Sprache bemühen und die Fragen einmal abseits der Probleme des Dissenses in der Kirche bedenken, könnte man sich wohl schnell einigen. Ein schwieriges Problem bleibt im konkreten Fall die Unterscheidung des irrigen Gewissens von einer pseudomoralischen Ideologie. Ferner ist der durch Gewissensirrtümer u. U. verursachte Schaden nicht zu unterschätzen.