

**Grzegorz Chojnacki**

## **Gewissen im Licht der Wahrheit**

**Zum Gewissensverständnis der Moralenzyklika „Veritatis splendor“  
im Vergleich mit der Gewissensauffassung des Corpus Paulinum**

**Paderborn 1998**

**Grzegorz Chojnacki**

## **Gewissen im Licht der Wahrheit**

**Zum Gewissensverständnis der Moralenzyklika „Veritatis splendor“  
im Vergleich mit der Gewissensauffassung des Corpus Paulinum**

Paderborn 1998

Die vorliegende Arbeit zum Thema „Gewissen im Licht der Wahrheit: Zum Gewissensverständnis der Moralenzyklika „Veritatis splendor“ im Vergleich mit der Gewissensauffassung des Corpus Paulinum“ wurde im Jahr 1998 an der Theologischen Fakultät Paderborn als Promotionsschrift angenommen.

An dieser Stelle möchte ich meinem Heimatbischof Dr. Adam Dyczkowski aus Zielona Gora /Polen für die Zeit der Freistellung zum Studium in Paderborn herzlich danken. Ein besonderer Dank gilt dem Erzbischof von Paderborn Dr. Johannes Joachim Degenhardt für die Gewährung eines Stipendiums.

Mein Doktorvater Prof. Dr. Hans Gleixner hat mich die ganze Zeit über begleitet. Ich danke ihm für seine wissenschaftlichen Anregungen und die Erstellung des ersten Gutachtens.

Prof. Dr. Knut Backhaus danke ich für die Erstellung des zweiten Gutachtens.

Während meiner Studienzeit konnte ich in der Pfarrgemeinde St. Johannes Baptist Paderborn-Wewer meinen priesterlichen Dienst ausüben. Allen, die mir dort hilfreich zur Seite gestanden haben, möchte ich auch vom ganzen Herzen danken.

Paderborn, im Oktober 1998

Grzegorz Chojnacki

## INHALT

|   |           |
|---|-----------|
| <b>EINFÜHRUNG</b>   | <b>5</b>  |
| <b>I. GEWISSENSVERSTÄNDNIS IM CORPUS PAULINUM</b>   | <b>9</b>  |
| <b>1. Syneidesis - Motivik in der griechisch-hellenistischen, reichsrömischen und frühjüdischen Literatur.</b>                                    | <b>10</b> |
| 1.1. Profangräzität.  | 10        |
| 1.2. Latinität.   | 12        |
| 1.3. Altes Testament und Frühjudentum.  | 19        |
| 1.3.1. Altes Testament.   | 20        |
| 1.3.2. Frühjudentum.  | 21        |
| <b>2. Corpus Paulinum.</b>  | <b>26</b> |
| 2.1. Gewissensaussagen in den paulinischen Hauptbriefen.  | 26        |
| 2.1.1. Mitbezeugende Instanz unter dem eschatologischen Vorbehalt in Röm 2, 14-16, Röm 9, 1 und 1 Kor 4, 4.                                       | 27        |
| 2.1.1.1. Röm 2, 14-16.  | 27        |
| 2.1.1.2. Röm 9, 1.  | 31        |
| 2.1.1.3. 1 Kor 4, 4.  | 33        |
| 2.1.2. Syneidesis der Schwachen in 1 Kor 8, 7-12.   | 34        |
| 2.1.3. Freiheit der Syneidesis in 1 Kor 10, 25-29.  | 36        |
| 2.1.4. Syneidesis des Apostels in 2 Kor 1, 12.  | 38        |
| 2.1.5. Syneidesis der anderen in 2 Kor 4, 2 und 5, 11.  | 39        |
| 2.1.5.1. 2 Kor 4, 2.  | 40        |
| 2.1.5.2. 2 Kor 5, 11.   | 41        |
| 2.1.6. Syneidesis und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in Röm 13, 5.  | 42        |
| 2.2. Syneidesis in den nachpaulinischen Briefen.  | 43        |
| 2.2.1. Gutes und reines Gewissen in den Pastoralbriefen.  | 44        |
| 2.2.2. Hebräerbrief.  | 46        |
| 2.3. Zur Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Begriffes $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ bei Paulus. | 47        |

|  |           |
|--|-----------|
| 2.4. Das paulinische und nachpaulinische Gewissensverständnis<br>im religionsgeschichtlichen Kontext.                  | 48        |
| <b>3. Resümee des ersten Teiles.</b>   | <b>50</b> |
| <b>II. DAS GEWISSENSVERSTÄNDNIS<br/>IN DER ENZYKLIKA „VERITATIS SPLENDOR“</b>  | <b>52</b> |
| <b>1. Stellenwert von Enzykliken innerhalb der lehramtlichen Aussagen.</b>   | <b>53</b> |
| 1.1. Enzykliken als Ausdruck der Lehrkompetenz des authentischen Lehramtes des Papstes.                                | 53        |
| 1.2. Religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes<br>als Antwort auf Aussagen von Enzykliken.                    | 57        |
| 1.3. Enzykliken als Erkenntnisquelle für die Theologie.  | 59        |
| <b>2. Genese und Hauptanliegen der Moralenzyklika.</b>   | <b>63</b> |
| 2.1. Vorgeschichte und Genese.   | 63        |
| 2.2. Inhalt und Hauptanliegen von VS im Kontext der gesamten päpstlichen Unterweisung:<br>Thomismus und Personalismus. | 66        |
| 2.2.1. Thomistischer und personalistischer Ansatz der Unterweisung Johannes Paul II.                                   | 67        |
| 2.2.2. Inhalt und Hauptanliegen von VS.  | 70        |
| 2.3. Methode: „Umkreisen der Säule der Wahrheit.“  | 79        |
| <b>3. Gewissensthematik in VS.</b>   | <b>83</b> |
| 3.1. Gegenwärtige Tendenzen im Gewissensverständnis nach VS.   | 84        |
| 3.1.1. Trennung des Glaubens von der Moral.  | 84        |
| 3.1.2. Allgemeine Normen und persönliche Gewissensentscheidung.  | 85        |
| 3.1.3. Komplexität des Gewissens.  | 87        |
| 3.2. Definitionen von Gewissen in VS.  | 89        |
| 3.2.1. Urteilsakt.   | 89        |
| 3.2.2. „Mitte“ des Menschen.   | 91        |
| 3.3. Struktur des Gewissens.   | 95        |
| 3.3.1. Anamnesis.  | 96        |
| 3.3.2. Conscientia.  | 97        |
| 3.4. Akte des Gewissens.   | 99        |

|  |            |
|--|------------|
| 3.4.1. Akt des Gewissens als ein Urteil.   | 99         |
| 3.4.2. Akt des Gewissens als eine Entscheidung.  | 102        |
| 3.5. Irriges Gewissen.   | 106        |
| <b>4. Relationalität von Gewissen.</b>   | <b>109</b> |
| 4.1. Abhängigkeit des Gewissens von der Wahrheit.  | 109        |
| 4.1.1. Autorität des Gewissens und der Wahrheit.   | 110        |
| 4.1.2. Gewissen, Wahrheit und Martyrium.   | 112        |
| 4.2. Gewissen im Verhältnis zur Freiheit.  | 114        |
| 4.2.1. Freiheit als eine Errungenschaft des Menschen.  | 114        |
| 4.2.2. Gewissen: Ort des Bezugs der Freiheit zur Wahrheit.   | 115        |
| 4.3. Gewissen im Verhältnis zum Lehramt der Kirche.  | 118        |
| 4.3.1. Anspruch des Lehramtes im Verhältnis zum Gewissen.  | 118        |
| 4.3.1. Das Lehramt als Wegweiser für das Gewissen.   | 120        |
| 4.3.3. Lehramt und irriges Gewissen.   | 123        |
| 4.3.4. Gewissensfreiheit und Lehramt.  | 124        |
| 4.4. Gewissen und sittliches Gesetz.   | 127        |
| 4.4.1. Konnex des sittlichen Gesetzes mit der Freiheit im Gewissen.  | 128        |
| 4.4.2. Autorität des Naturgesetzes.  | 129        |
| <b>5. Resümee des zweiten Teils.</b>   | <b>130</b> |
| <br>   |            |
| <b>III. VERGLEICH DER GEWISSENSAUFFASSUNGEN<br/>DER MORALENZYKLIKA UND DES CORPUS PAULINUM</b>                         | <b>133</b> |
| <br>   |            |
| <b>1. Zugänge und Methoden der Interpretation der Bibel und<br/>Interpretationskompetenz des Lehramtes der Kirche.</b> | <b>133</b> |
| 1.1. Zu Entstehung, Inhalt und Hauptanliegen des Dokuments „Die Interpretation der Bibel<br>in der Kirche“.            | 135        |
| 1.2. Einige Aspekte der Bibelinterpretation im Bezug auf die Schriftauslegung<br>der Enzyklika VS.                     | 139        |
| 1.2.1. Historisch - kritische Methode.   | 139        |
| 1.2.2. Zugang über die Wirkungsgeschichte.   | 142        |

|   |            |
|---|------------|
| 1.2.3. Aktualisierung.  | 143        |
| 1.2.4. Geistliche Lesung.   | 144        |
| 1.3. Interpretationskompetenz der diversen Glieder der Kirche.                                    | 145        |
| <b>2. Bewertung der biblischen Auslegung bezüglich der Gewissensauffassung in VS.</b>             | <b>149</b> |
| 2.1. Allgemeine Bemerkungen zur Rezeption der biblischen Texte in VS.                             | 149        |
| 2.2. Paulinisches und deuteropaulinisches Gewissensverständnis in der Auslegung der Enzyklika VS. | 153        |
| 2.3. Biblische Texte von außerhalb des Corpus Paulinum in VS.                                     | 165        |
| <b>ERGEBNIS DER UNTERSUCHUNG - AUSBLICK</b>   | <b>171</b> |
| 1. Gewissensverständnis der Enzyklika VS auf dem Hintergrund ihrer Themenfelder.                  | 171        |
| 2. Syneidesis im Corpus Paulinum  | 174        |
| 3. Schriftinterpretation in VS.   | 176        |
| 4. Kooperation von Exegese und Moraltheologie und entsprechende methodische Erfordernisse.        | 178        |
| <b>ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS</b>  | <b>180</b> |
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b>  | <b>181</b> |

## Einführung

Am 6. August 1993 wurde von Papst Johannes Paul II. in Rom die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (im folgenden VS) veröffentlicht.<sup>1</sup> Das schon angekündigte und erwartete Rundschreiben des Papstes setzt sich zum Ziel, einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre neu ins Licht zu rücken und zu einigen gegenwärtigen Denkrichtungen in der Moral Stellung zu nehmen. Die ersten Reaktionen der Medien auf die Enzyklika haben Staub aufgewirbelt und sind unterschiedlich ausgefallen.<sup>2</sup> Es sind später zahlreiche Veröffentlichungen erschienen, die sich auf wissenschaftliche Weise mit dem lehramtlichen Dokument befassen.<sup>3</sup> Die Notwendigkeit dieser Kommentare wurde von einigen Theologen angemahnt angesichts der Schwierigkeiten der Interpretation und des Verständnisses, die sich aus dem Studium des Textes von VS ergeben.<sup>4</sup>

Deshalb möchten wir durch diese Arbeit einen Beitrag leisten zum besseren Verständnis der Aussagen von VS bezüglich der Gewissensthematik, die zu den Hauptanliegen der Enzyklika zählt und in der Verbindung mit dem Leitthema von VS steht. Dieses bezieht sich nämlich auf die Wahrheit und ihre Bedeutung für das sittliche Leben des Menschen. Schon die ersten Worte des Rundschreibens „Veritatis splendor“ (Glanz der Wahrheit) betonen das Faktum, daß das menschliche Handeln im Lichte der Wahrheit seinen vollen Sinn bekommt und richtig beurteilt wird. Daher baut der Papst sein Rundschreiben so auf, daß es ihm möglich wird, die Relationalität der Wahrheit zu den verschiedenen Bereichen des sittlichen Lebens aufzuzeigen. Dabei sollen ihm zuerst die bi-

<sup>1</sup> In: AAS 85 (1993) 1132-1228; deutsche Ausgabe: VApS 111.

<sup>2</sup> Aus zahlreichen Kommentaren der internationalen Presse möchten wir nur einige nennen: Quinzio, S., *Le barricate non servono*, in: *Il Sabato* (9.10.1993) Nr. 42, S. 15; Politi, M., *Il testamento spirituale*, in: *La Repubblica* (6.10.1993) Nr. 254, S. 18; Berger, K., *Der Glanz der Wahrheit strahlt im Zorn am hellsten*, in: *FAZ* (4.01.1994) S. 27; Mikołajko, Z., *Pokusa pasterskiej czujności*, in: *Gazeta Wyborcza* (11.10.1993) Nr. 254, S.12-13; Turnau, J., *Doktryna bez rewizji*, in: *Gazeta Wyborcza* (6.10.1993) Nr. 249, S. 2.

<sup>3</sup> Unter vielen Kommentaren, Aufsätzen, die wir im Verlauf dieser Arbeit aufzählen werden, möchten wir schon einige nennen, die als Sammelwerke herausgegeben worden sind: Mieth, D. (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, (QD 153), Freiburg [u.a.] 1994; Lucas, L. R. (a cura di), *Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994; Russo, G. (a cura di), *Veritatis splendor, genesi, elaborazione, significato*, Roma 1995; Janiak, E., (Red.), *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki Veritatis splendor*, Wrocław 1994; Merecki, J., (Red.), *Wokół encykliki Veritatis Splendor*, Częstochowa 1994.

<sup>4</sup> Vgl. Gallagher, R., *The reception of Veritatis Splendor within the theological community*, in: *StMor* 33 (1995) 415-435, bes. 415; Rotter, H., *Instruktion oder Kommunikation*, in: *Moraltheologie im Abseits? (Anm. 3)* 194-202, bes. 201-202.



blisch-meditativen Überlegungen im ersten Teil helfen. Anschließend folgen die systematisch-doktrinären Aussagen, in denen die Relationalität der Wahrheit prägnant dargestellt wird. Den dritten Teil der Enzyklika machen die pastoral-praktischen Gedanken aus, die den Einfluß des sittlichen Guten auf die Kirche und die gesamte Menschheit hervorheben.

Wie schon bemerkt, findet die Beziehung zum Gewissen in der Relationalität einen wichtigen Platz. Die Enzyklika geht zuerst von der Analyse des gegenwärtigen Gewissensverständnisses aus mit dem Hinweis auf die Trennung zwischen Glauben und Moral. Aus dieser Trennung ergeben sich die Konsequenzen für das sittliche Gewissen, dem die schöpferische Kraft zugeschrieben wird. Darum möchte der Papst die grundlegenden Gedanken über die urteilende Instanz der Sittlichkeit anstellen. Dies soll unter der besonderen Berücksichtigung der Heiligen Schrift und der lebendigen Tradition erfolgen.<sup>5</sup> Diesen Zusammenhang zwischen der Gewissenskonzeption von VS und der Gewissensauffassung der Heiligen Schrift möchten wir in dieser Arbeit darstellen und auswerten. Weil die meisten Aussagen der Heiligen Schrift über das Gewissen im Corpus Paulinum enthalten sind, werden wir den Schwerpunkt der Untersuchung auf diesen Teil des NT legen. Am Beispiel der Gewissensthematik wollen wir die Berührungsfelder zwischen der Moraltheologie und den biblischen Wissenschaften hervorheben, gemäß der Empfehlung der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“: „Deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“<sup>6</sup> und des Dekretes über die Ausbildung der Priester „Optatam totius“: „Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll.“<sup>7</sup>

Diese Fragestellung erlaubt uns, den folgenden Plan unserer Arbeit zu erstellen:

Im ersten Teil unserer Arbeit wollen wir uns einer Methode bedienen, die eine zusammenfassende Synthese des Gewissensverständnisses im Corpus Paulinum ermöglicht. Es geht vor allem um die Erfassung des neuesten Standes der Exegese, welcher die Basis für die angemessene Auslegung schaffen soll. Daß gerade diese Thematik an der ersten Stelle unserer Arbeit steht, ergibt sich vor allem aus chronologischen Gründen. Die biblische Rezeption des Gewissensbegriffes geht späteren Konzeptionen voraus und leistet ihren grundlegenden Beitrag zur gesamten Gewissensidee in der Philosophie und Theologie. Andererseits müssen wir uns fragen, ob auch sachliche Zusammenhänge zwi-

<sup>5</sup> Vgl. VS Nr. 5, in: AAS 85 (1993) 1138; deutsche Ausgabe: VApS 111,11.

<sup>6</sup> „Dei verbum“ Nr. 24, in: AAS 58 (1966) 828f, hier 829; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 576f-578f, hier 579.

<sup>7</sup> „Optatam totius“ Nr. 16, in: AAS 58 (1966) 723f, hier 724; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 342f-346f, hier 345.

schen dem biblischen Gewissensbegriff und dem Gewissensverständnis der Enzyklika VS vorhanden sind und inwieweit das erste vom zweiten rezipiert wird. Außerdem stellen wir uns die Frage nach dem Einfluß der dem Corpus Paulinum vorausgehenden Gewissenskonzeptionen auf seine Aussagen. Aufgrund der Vielfalt dieser Gewissenskonzeptionen, die sowohl in der Popularphilosophie als auch in den ausgearbeiteten und anspruchsvollen Überlegungen einiger Philosophen auftauchen, werden wir uns einschränken und sie straff im Bezug auf das Corpus Paulinum darstellen. Anschließend werden wir uns mit dem Corpus Paulinum auseinandersetzen. Der Schwerpunkt dieser Auseinandersetzung wird auf die Untersuchung der Originalität der Gewissenskonzeption in den paulinischen Hauptbriefen und der Differenzen zu den deuteropaulinischen Überlegungen gelegt. Dabei soll die Antwort auf die Frage zur Herkunft des paulinischen Gewissensbegriffes nicht zuletzt eine wichtige Rolle spielen. Sie ermöglicht uns nämlich den etwaigen Einfluß der damaligen Literatur und Philosophie auf Paulus festzuhalten und seinen Beitrag zur gesamten Diskussion seiner Zeit über die Gewissensthematik zu erkennen.

Der zweite Teil unserer Abhandlung erstreckt sich auf die Gewissenskonzeption des päpstlichen Rundschreibens. Zuerst wollen wir in Form einer Zusammenfassung den Wert einer Enzyklika als lehramtliches Dokument erörtern. Das hilft uns, die Aussagekraft einer Enzyklika festzustellen. Danach skizzieren wir die Genese, die Inhalte, die Hauptanliegen und die Methode von VS. Damit schaffen wir ein Vorverständnis, das für die Auswertung ihrer einzelnen Themen eine nützliche Hilfe darstellt. Anschließend folgt als Hauptgegenstand unserer Untersuchung: die Analyse der Gewissenskonzeption dieser Enzyklika. Die Gewissensthematik im Rundschreiben möchten wir darstellen im Kontext der gesamten Unterweisung des Papstes, um den besonderen Einfluß des Personalismus und des Thomismus auf sein Denken aufzuzeigen. Dazu werden uns vor allem analytische und synthetische Methoden unentbehrlich sein, durch die wir die Struktur der Argumentation ins Auge fassen wollen. Außerdem werden die Aussagen über das Gewissen des „Catechismus Catholicae Ecclesiae“ (im folgenden CCE) (deutsche Ausgabe: „Katechismus der Katholischen Kirche“; im folgenden KKK) besonders in Betracht gezogen<sup>8</sup>, weil der Katechismus eine Grundlage für die Überlegungen von VS ist.<sup>9</sup> Die Relationalität des Gewissens wird besonders erörtert, damit alle Zusammenhänge, die das Gewissen beeinflussen, besonders seiner Beziehung zur Wahrheit, deutlich gemacht werden.

Letztlich wollen wir im dritten Teil den Vergleich der Gewissenskonzeption von VS mit der Auffassung des Corpus Paulinum durchführen. Dank der komparativ-analytischen

<sup>8</sup> Catechismus Catholicae Ecclesiae, Citta del Vaticano 1997; deutsche Ausgabe: Katechismus der Katholischen Kirche, München [u.a.] 1993.

<sup>9</sup> Vgl. VS Nr. 5, in: AAS 85 (1993) 1137f, hier 1137; deutsche Ausgabe: VApS 111, 11.

Methode versuchen wir Gemeinsamkeiten und Diskrepanzen der beiden Konzeptionen zu zeigen. Dadurch werden wir die Art der biblischen Auslegung in VS und ihren Rang in der Argumentationsweise evident machen. Wir möchten feststellen, welche biblischen Texte vom Papst verwendet und welche nicht berücksichtigt wurden. Zugleich wird uns interessieren, wie er die rezipierten Texte interpretiert und in seine Ausführungen eingebaut hat. Dabei verweisen wir auf das neueste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“, das sich mit dem aktuellen Stand der Schriftauslegung und -applikation beschäftigt und aufgrund seiner Sachlichkeit sehr positiv aufgenommen wurde. Die Frage nach der Schriftauslegung in der Enzyklika VS kann eine Diskussion anregen über den Gebrauch der Bibel in den theologischen Disziplinen überhaupt, in unserem Fall in der Moraltheologie. Durch die gegenseitige Beachtung der Postulate und Vorschläge sowohl von der Seite der Exegese als auch der Moraltheologie kann ein Miteinander gelingen, das aus unserer Sicht für die moraltheologischen Überlegungen konstruktiv ist.

## Teil I

## Gewissensverständnis im Corpus Paulinum

Nach der kurzen Einleitung zu unserer moraltheologischen Abhandlung wollen wir nun die Auseinandersetzung mit der Konzeption des Gewissens im Corpus Paulinum<sup>10</sup> durchführen. Die Hauptthese, die hier referiert wird<sup>11</sup>, lautet: Paulus hat keine einheitliche Lehre über das Gewissen entwickelt, sondern die zeitgenössischen Traditionsströme rezipiert und neu überarbeitet.<sup>12</sup> Dabei wird gefragt, ob Paulus im Röm 2, 14-16 „auf den biblischen Sinn des Gewissens, besonders in seiner spezifischen Verbindung mit dem Gesetz“ hinweist (VS Nr. 57).<sup>13</sup> Weil im Corpus Paulinum nur zwei Begriffe: *σύννοιδα*<sup>14</sup> und *συνείδησις*<sup>15</sup> vorkommen, die u. a. mit dem deutschen Wort „Gewissen“ wiedergegeben werden können, werden beide einer Analyse unterzogen.<sup>16</sup> Um die Rezeption der zeitgenössischen Traditionsströme bei Paulus deutlich zu machen, untersuchen wir zuerst das Vorkommen und der Anwendungsbereich beider Begriffe in der griechisch-hellenistischen, reichsrömischen, und frühjüdischen Literatur. Anschließend wird die Darstellung der Kon-

<sup>10</sup> Die gegenwärtige Exegese unterscheidet im Corpus Paulinum zwischen den paulinischen Hauptbriefen und nachpaulinischen Briefen. Zu den ersten gehören: Röm, 1 und 2 Kor, Gal. Zu den zweiten gehören: 1 und 2 Thess, Eph, Kol, Phil, Phlm, Pastoralbriefe - 1 und 2 Tim sowie Tit. Aufgrund eines Traditionskontinuums zwischen dem Corpus Paulinum und Hebr wird auch letzterer in die Erörterung des Gewissensverständnisses einbezogen. Vgl. Kuss, O., Paulus, Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg 1976, bes. 77-228; Backhaus, K., Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule, in: BZ (1993) 183-208, bes. 185-192.

<sup>11</sup> Diese Arbeit setzt sich als Ziel keine neue exegetische Untersuchung, sondern die Zusammenfassung der bereits herausgearbeiteten exegetischen Ergebnisse, um den Vergleich der Gewissenskonzeptionen von VS und des Corpus Paulinum durchführen zu können. Dazu werden u.a. folgende Bücher und Aufsätze in Anspruch genommen: Dautzenberg, G., Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, in: Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Gründel, J. (Hg.), Düsseldorf 1990, 11-33; Verdes, L. A., La *συνείδησις* en S. Pablo, StMor 32 (1994) 275-316; Eckstein, H.-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, Tübingen 1983; Klauck, H.-J., Der Gott in dir (Ep 41,1), Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus, in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube, Beiträge zur Religionsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, (NTOA 29), Freiburg - Göttingen 1994, 11-31, und Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien, in: Alte Welt und neuer Glaube, 33-58; Maurer, C., *σύννοιδα* κτλ, in: ThWNT VII, 897-918; Wolter, M., Gewissen II, in: TRE XIII, 213-218; Eckert, J., Gewissen und Glaube bei Paulus, in: Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart, Angel, H.-G., [u.a.] (Hg.), (FS H. Weber), Trier 1995, 15-35.

<sup>12</sup> Vgl. Maurer, C., *σύννοιδα* κτλ (Anm.11) 916.

<sup>13</sup> In: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VAPs 111, 58; vgl. Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, in: Moraltheologie im Abseits? (Anm. 3) 25-45, hier 36. Der Autor stellt die Frage, ob man „von einem genuin biblischen Sinn des Gewissens“ bei Paulus sprechen kann.

<sup>14</sup> Er kommt nur einmal vor. Vgl. VKGNT, Bd. I/2, 1234.

<sup>15</sup> Er kommt zwanzig - bzw. einundzwanzigmal vor, im Hebr: fünfmal. Umstritten ist 1 Kor 8,7, weil in einigen Quellen *συνηθεία* durch *συνείδησει* ersetzt wird. Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 237-238.

<sup>16</sup> Außer *σύννοιδα* und *συνείδησις* gehören folgende Wörter zu dem verwandten Kreis: Verbform *συγγιγνώσκω*, die Substantive *συνειδός* und *σύνεσις*. Diese werden analysiert, insofern sie einen Beitrag zum Verständnis des Themas leisten.

zeption des Gewissens in den paulinischen Hauptbriefen vorgenommen, wobei die einzelnen Texte im Lichte der heutigen Exegese beleuchtet werden. Abschließend soll das Gewissensverständnis der nachpaulinischen Briefen erläutert werden.

## 1. Syneidesis- Motivik in der griechisch-hellenistischen, reichsrömischen und früh-jüdischen Literatur.

### 1.1. Profangrazität.

Charakteristisch für diese Epoche ist es, daß der Begriff *σύννοια* sowohl in der nichtreflexiven als auch reflexiven Wendung in einer breiten semantischen Streuung gebraucht wird.<sup>17</sup> Seit dem 7. Jh. v. Chr. kommt dieser Begriff auf, ab dem 5. Jh. v. Chr. ist er mit dem moralischen Phänomen des Gewissens verbunden. Besondere Ausprägungen seiner Rezeption kann man bei Aristophanes<sup>18</sup>, Xenophon<sup>19</sup> und Platon<sup>20</sup> finden, die den Begriff vom populären Gebrauch übernommen haben. Demzufolge kann man darauf schließen, daß dieser Begriff der alltäglichen Redeweise entnommen und nicht in Literatur oder Philosophie erfunden wurde.<sup>21</sup> Diese Feststellung ist wichtig für die Frage nach der Herkunft des paulinischen Gewissensbegriffes. Ob Paulus (vgl. 1 Kor 4, 4) den Begriff dem umgangssprachlichen Gebrauch oder den Werken der griechischen Philosophie verdankt, bleibt noch zu klären.

Der zweite uns interessierende Begriff *συνείδησις* leitet sich von *σύννοια* in reflexiver und nichtreflexiver Verwendung und bildet das Verbalsubstantiv.<sup>22</sup>

Der Begriff *συνείδησις* und die mit ihm verwandten Begriffe wurden in einem vielfältigen Bedeutungsspektrum von profanen Autoren gebraucht. In der Zeit zwischen dem 5. und dem 3. Jh. v. Chr. werden *συνείδησις* und *συνειδός* im Sinn von „Wissen“ und „Mitwissen“ verwendet.<sup>23</sup> Für die Zeitspanne zwischen dem 3. und dem 1. Jh. v. Chr.

<sup>17</sup> Ausführlich darüber vgl. Eckstein, H. J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus* (Anm. 11) 35-50; Maurer, C., *σύννοια κτλ* (Anm. 11) 897-900; Pierce, C. A., *Conscience in the NT*, (SBT 15), London 1955, 22-29.

<sup>18</sup> Aristophanes, *Thes* 475; *Eq* 184. Vgl. *Aristophanis Comodiae*, ed. Hall, F. W./ Geldart, W. M., Bd. I-II, Nachdruck der zweiten Auflage von 1906-1907, Oxford 1976.

<sup>19</sup> Xenophon, *Cyrop* I 5, 11; fr 37, 11D. Vgl. *Xenophontis opera omnia*, ed. Marchant, E. C., Bd. I-V, Oxford 1900-1920.

<sup>20</sup> Platon, *Resp* X 607 c; *Ap* 21b; Vgl. *Platonis Opera*, ed. Burnet, J., Bd. I-V, Oxford 1900-1914.

<sup>21</sup> Vgl. Maurer, C., *σύννοια κτλ*, (Anm.11) 900.

<sup>22</sup> Mit dem Thema beschäftigen sich eingehend Maurer, C., *σύννοια κτλ*, (Anm.11) 900-902; Eckstein, H. J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, (Anm. 11) 50-66.

<sup>23</sup> Democrit, fr 297: *συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης*. Zit. n.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Diels, H./ Kranz, W. (Hg.), Bd. I-III, Berlin<sup>10</sup> 1960-61; Demosth, *Or* 18,110: *ὁμοίως*

kommt vorwiegend σύνεσις vor, meistens in der Bedeutung von schlechtem Gewissen.<sup>24</sup> Vom 1. Jh. v. Chr. an tauchen mehrere Belege auf, in denen συνείδησις sowohl im rationalen als auch im affektiven Sinn verwendet wird, um ein bewertendes Bewußtsein in bezug auf schlechte Handlungen auszudrücken. Insbesondere der Gebrauch von συνείδησις im affektiven Sinn weist auf das schlechte Gewissen (conscientia consequens) aufgrund vollzogener Taten hin.<sup>25</sup> Dazu können Stellen bei Dionysius Hal<sup>26</sup>, Epiktet (ihm zugeschrieben)<sup>27</sup> und Plutarch<sup>28</sup> erwähnt werden. Ab dem 2. Jh. n. Chr. finden sich Beispiele nicht nur für das schlechte, sondern auch für das gute Gewissen bei Heliodor<sup>29</sup>, Papyrus Reinach<sup>30</sup>. Neben der Vorstellung eines nachfolgenden Gewissen entwickelt sich die Idee von richterlicher Instanz (das vorausgehende Gewissen): Grabinschrift von Thyatira.<sup>31</sup>

Wie bei σύνοιδα stellt man fest, daß συνείδησις seine Entstehung nicht philosophischen Werken verdankt, sondern offenbar aus der Umgangssprache der profanen Welt übernommen wurde. Dafür spricht der Gebrauch dieses Begriffs bei Rednern, Tragikern und Historikern. Im Verlauf der Zeit wurde συνείδησις immer häufiger verwendet und deren Bedeutung durch Einflüsse der reichsrömischen und frühjüdischen Literatur modifiziert. Deshalb versuchte man nach und nach, seine Herkunft auf die profanen Philosophen zurückzuführen.<sup>32</sup> Das erlaubt uns, die Schlußfolgerung zu ziehen, daß Paulus wahrscheinlich seinen Gewissensbegriff nicht aus der griechischen Philosophie übernommen hat, sondern ihn der Umgangssprache verdankt. Außerdem sieht man in der griechischen Welt keine evolutionäre Entwicklung vom συνείδησις-Verständnis, die sich

παρ' ὑμῶν ἐκάστῳ συνειδὸς ὑπάρχειν μοι. Zit. n.: Demosthenis orationes (...), ed. Blass, F., Bd. I-III, Leipzig 1882-1892.

<sup>24</sup> Euripides, Orestes 396: ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δειν' εἰργασμένος. Zit. n.: Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente, Griechisch-deutsch, Übers. v. Buschor, E./ Seeck, G. A. (Hg.), Bd. I-V, München 1972-77.

<sup>25</sup> Es sei darauf verwiesen, daß die Ausdrücke wie „conscientia consequens“ (nachfolgendes Gewissen) oder „conscientia antecedens“ (vorausgehendes Gewissen), die das Ergebnis der Reflexion der späteren Tradition sind, von uns im analogen Sinn (keine Projektion) verwendet werden, um das Gewissensverständnis der Antike besser zu präzisieren.

<sup>26</sup> Dion Hal, Antiquitates Romanae VIII, 1, 3; de Thuc 8, 3. Vgl. Dionysius Halicarnassensis, Antiquitates Romanae, Bd. I-IV, Jakoby, K. (Hg.); Opuscula, Bd. V-VI, Usener, H. und Rademacher, L. (Hg.), Leipzig 1885-1923.

<sup>27</sup> Fragment 97; Diss III, 22, 94. Vgl. Epictetus, Dissertationes ab Arriano digestae, Schenkel, H. (Hg.), mit Fragmenten, Schweighäuser, J. (Hg.), ed. maior, Leipzig<sup>2</sup> 1916.

<sup>28</sup> Mor 476F-477A. Vgl. Plutarchi Moralia, ed. Paton, W. R., Pohlenz, M., Hubert, C. [u. a.] Bd. I-V, Leipzig 1925-1966.

<sup>29</sup> Heliodor, Aethiopica VI, 7. Vgl. Heliodorus, Aethiopica, ed. Bekker, I., Leipzig 1855. Im gleichen Sinn schreibt Pausanias VII, 10, 10 vom Gewissen im moralischen Sinn. Vgl. Pausanias, Descriptio Graeciae, ed. Spiro, F., Bd. II, Leipzig 1903.

<sup>30</sup> Papyrus Reinach 52, 5. Zit. bei Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 61.

<sup>31</sup> Papyrus Oxyrhynchus I, 123, 13. Zit. bei Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 62.

<sup>32</sup> Viele Stellen der hellenistischen Werke sind unecht und werden den Philosophen zugeschrieben. Ein Beispiel dafür siehe Joannis Stobaei Anthologium, ed. Wachsmuth, K./Bense, O., Bd. I-V, Berlin 1884-1912.

auszeichnen würde durch einen Übergang von nichtreflexiven zu reflexiven Formen im moralischen Sinn. Wie bemerkt wurde, ist das nicht der Fall, weil alle Formen von συνείδησις zu jedem Zeitpunkt der Profangräzität vertreten sind. Was wir jedoch festhalten müssen, ist die Tatsache, daß die Syneidesis in der Profangräzität u. a. als die Instanz der eigenen Verantwortlichkeit, als das Innere des Menschen verstanden wird. Das könnte möglicherweise den Gewissensbegriff bei Paulus beeinflussen. Man kann jedoch von direkter Übernahme seitens irgendwelcher profaner Autoren nicht sprechen.

## 1.2. Latinität.

Neben dem griechischen Sprachgebrauch von συνείδησις entwickelt sich das zu ihm parallele Wort „conscientia“ und „consciūs“ in der römischen Literatur und Philosophie.<sup>33</sup> Wir bezeichnen diese Literatur und Philosophie als Latinität. Diese Entwicklung läßt sich seit dem 1. Jh. v. Chr. beobachten, genauso wie in der griechisch-hellenistischen Literatur mit der vielfältigen Bedeutung von „conscientia.“ Zuerst aber stellt sich die Frage nach der Herkunft des Begriffes. Diese ist für die Untersuchung der paulinischen Aussagen aufschlußreich, weil Paulus unter dem Einfluß der römischen Literatur und Philosophie stand, obwohl auch hier von einer direkten Übernahme keine Rede sein kann. Anschließend werden die wichtigsten Texte (vorwiegend von Cicero und Seneca stammend) behandelt. Es ist für uns wichtig, die Grundlinien des Gewissensverständnisses in der Latinität aufzuzeigen, die nicht bei Paulus, sondern in späteren Gewissenskonzeptionen in einer modifizierten Form ihren Ausdruck gefunden haben.

Etymologisch gesehen kann man feststellen, daß „conscientia“ eine genaue Übersetzung von συνείδησις ist. Beide Worte bestehen aus den Präpositionen „con“ und σύν und den Wurzeln „scire“ und εἰδέναι bzw. οἶδα. Diese Ähnlichkeit läßt vermuten, daß conscientia die wörtliche und sinngemäße Übersetzung von συνείδησις ist, die von Cicero durchgeführt worden ist. Dagegen haben sich einige Autoren ausgesprochen, deren Argumente von Eckstein analysiert und zusammengefaßt wurden.<sup>34</sup> Nach ihm ist im lateinischen Sprachbereich die Herkunft des Begriffes „conscientia“ von den Stoikern nicht zu beweisen. Außer Seneca, bei dem das Vorkommen von „conscientia“ sehr deutlich ist, können andere Stoiker wie Epiktet und Marcus Aurelius nicht als Beweis herangezogen werden. Auch die Behauptung, daß Seneca das Wort vom Stoiker Athendoros aufgrund

<sup>33</sup> Weil zwischen „conscientia“ und „consciūs“ kein wesentlicher Übersetzungsunterschied auszumachen ist, wird hier vorwiegend der Begriff conscientia herausgearbeitet. Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 75.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 72-75.

eines Zitates über „bona conscientia“ von ihm übernommen habe<sup>35</sup>, läßt sich nicht eindeutig verifizieren. Dasselbe gilt für den Versuch, die Entstehung des Begriffs συνείδησις-conscientia auf die Idee der Gewissenserforschung der Pythagoreer zurückzuführen.<sup>36</sup>

Weiterhin wird „conscientia“ im lateinischen Sprachgebrauch im nichttechnischen und nichtreflexiven Sinn (das schlichte Mitwissen oder das neutrale Selbstbewußtsein) verwendet, was zusätzlich Schwierigkeiten bei der Herkunftsfrage bereitet. Deshalb konnte sich die Forschung über alle die Herkunft angehenden Fragen nicht einigen. Unumstritten ist die Meinung, daß „conscientia“ aus der umgangssprachlichen, populären Literatur hervorgegangen ist.

Eckstein folgert außerdem, daß „die Annahme einer Abhängigkeit der Römer von den Griechen bei der Ausbildung des Begriffs weder verifizierbar noch auch zur Erklärung seines Entstehens notwendig“ ist.<sup>37</sup> Diese Abhängigkeit möchte aber H.-J. Klauck in seiner neueren Untersuchung<sup>38</sup> nachweisen, wobei er sich auf die Aussagen von P. W. Schönlein stützt.<sup>39</sup> Klauck schlägt vor, daß bei der Erörterung der Herkunft des Gewissensbegriffes die forensische Rhetorik hinzugezogen werden muß. Überdies stellt er fest, daß „conscientia“ eine Neubildung in der römischen Literatur ist, die dem Gebrauch von συνείδησις im moralischen Sinn vorausgegangen ist und wahrscheinlich diesen beeinflußt hat. Diese Feststellung scheint plausibel zu sein, wenn man bedenkt, daß der erste Beleg für „conscientia“ in der Schrift „Auctor ad Herennium“ (um 90. v. Chr.) aufkommt. In Auct. ad Herenn. II 5, 8 handelt es sich um eine gerichtliche Verhandlung, bei der ein Angeklagter in Verlegenheit gerät und Kompromisse zu schließen versucht. Die Verlegenheit war für die forensische Rhetorik das Zeichen der Schuld und zugleich der Beweis der Existenz des Gewissens (in diesem Fall des schlechten).<sup>40</sup>

Genauso wie im griechischen Sprachraum treten drei Möglichkeiten des conscientia-Verständnisses auf: 1. das einfache Mitwissen mit dem Element des Mitverschworesens oder der Vertrautheit, 2. das Selbstbewußtsein und 3. das moralische, auf sich bezogene Bewußtsein (Gewissen). Alle Möglichkeiten greifen ineinander und ergänzen sich

<sup>35</sup> Seneca, De tranq an III, 4; Text der Werke von Seneca n.: L. A. Senecae opera quae supersunt, Hermes, E., [u.a.] (Hg.), Bd. I-V, Leipzig 1900-1914; deutsche Ausgabe: L. A. Seneca, Briefe an Lucilius, Glaser-Gerhard, E. (Übers.), Bd. I, Hamburg 1965 und L. A. Seneca, des Philosophen Werke, Moser, J. (Übers.), Stuttgart 1928.

<sup>36</sup> Vgl. Maurer, C., σύννοια κτλ, (Anm.11) 898; Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 75.

<sup>37</sup> Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 75.

<sup>38</sup> Klauck, H.-J., Der Gott in dir (Ep 41, 1), (Anm. 11) 14.

<sup>39</sup> Vgl. Schönlein, P. W., Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern, in: RMP NF 112 (1969) 289-305.

<sup>40</sup> Auct. ad Herenn. II 5, 8: „accusator dicet si poterit, adversarium(...)erubuisse, expalluisse, titubasse(...)quae signa conscientiae sint.“ Zit. bei Chadwick, H., Gewissen, in: RAC X, 1025-1107, hier 1048.



gegenseitig, so daß die Unterscheidung zwischen ihnen manchmal schwierig ist. Genauso wie in der griechischen Syneidesis-Konzeption kommt „conscientia“ gleichzeitig in der reflexiven Form, die eine moralische Bedeutung hat, sowie in ihren nichtreflexiven Formen vor, was dem Gedanken des Evolutionsprozesses in der Bedeutung von „conscientia“ widerspricht.

Im ersten Fall hat das Mitwissen mit einem anderen für die Latinität nicht nur neutralen Charakter. Es kann auch eine bewußte Mitwisserschaft bedeuten<sup>41</sup>.

Ferner kann sich das auf die eigene Person bezogene Bewußtsein als Innerlichkeit darstellen, was besonders bei Seneca zu beobachten ist. In *De ben* IV, 21, 1 führt er den Vergleich von zwei Personen und ihrem Verhalten durch: die eine empfängt eine Wohltat mit der auf ihrem Inneren fundierten Zurückgezogenheit, die andere trägt das Äußere zur Schau: „hic intra conscientiam clusus est(...), hic fortasse ostentare potest.“ Das Faktum der Autonomie des Gewissens, das bei der Bedeutung von Bewußtsein noch keine große Rolle spielt, ist mehr bei dem conscientia-Verständnis im moralischen Sinn ausgebaut und hat die lateinische Konzeption wesentlich geprägt, was wir noch darlegen wollen.

Das Bewußtsein im moralischen Sinn ist in der römischen Literatur der umfassendste und am häufigsten vorkommende Aspekt des Gewissensbegriffes. Dabei lassen sich folgende Bedeutungsnuancen unterscheiden: Das Gewissen kann als Zustand des Schuldbewußtseins und des guten Bewußtseins sowie als die urteilende Instanz göttlicher Herkunft, die auf die Autonomie der Person hinweist, gesehen werden.<sup>42</sup>

Zu den wichtigsten Texten, die den Begriff „conscientia“ im Sinn von schlechtem und gutem Bewußtsein (Gewissen) enthalten, gehören folgende: Seneca *Ep* 43, 4.5; *Ep* 97, 13-16; *Ep* 105, 7.8.

In *Ep* 43, 4.5 erscheint „conscientia“ als Motiv des Versteckens, um nicht ertappt zu werden. Diese Angst vor dem Ertapptwerden ist nämlich vom schlechten Gewissen verursacht. Das zeigt sich deutlich im Verhalten der Übeltäter, die in Ängstlichkeit und Furcht vor der Strafe leben.<sup>43</sup>

In *Ep* 97, 13-16 wird „conscientia“ zuerst als das gute Gewissen erläutert, das eine Quelle der Zuversicht und Sicherheit ist, wenn die Person nichts Schlechtes getan hat. Daß sie sich nicht schuldig fühlt, findet in den Haltungen der Freimütigkeit und Offenheit einen sichtbaren Ausdruck. Ganz anders reagiert die Person, für die „conscientia“ zum

<sup>41</sup> Cicero, *Cael* 21, 52; *Cluent* 20, 56. Vgl. M. Tullii Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, Müller, C. F. W. (Hg.), Leipzig 1879-1898; Seneca, *De tranq an* VII, 3; *Ep* 3, 4; *De ben* VI, 42, 1.

<sup>42</sup> Wegen der Begrenztheit unserer Darstellung werden hier die wichtigsten Stellen genannt. Eine genauere und umfassendere Untersuchung führt Eckstein, H. J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, (Anm. 11) 80-104; Klauck, H.-J., *Der Gott in dir* (*Ep* 41, 1), (Anm. 11) 16-26; Maurer, C., *σύννοια κατλ.*, (Anm. 11) 905-906.

<sup>43</sup> Seneca, *Ep* 43, 4.5.

belastenden Zeugen und Ankläger wird. Dieser Zeuge verursacht Geißelung und Folter, entsetzliche Angst und ewige Furcht. Der Person fehlt es an Selbstsicherheit und Ruhe, was am äußeren Zittern zu erkennen ist.<sup>44</sup>

In Ep 105, 7.8 fügt Seneca noch weitere Ausdrucksformen der „mala conscientia“ hinzu. Zu ihnen gehören u. a. unruhiger Schlaf, dauerhafte Selbstrechtfertigung, Projektion der eigenen Verbrechen sowie Versuche des Sich-Verschließens und Sich-Versteckens.<sup>45</sup>

Seneca bemerkt auch eine Verbindung zwischen dem Nachtleben und dem schlechten Gewissen: Er weist darauf hin, daß das schlechte Gewissen das Licht der Sonne nicht erträgt, was letztendlich zur Lebensaktivität während der Nacht führt.<sup>46</sup> Die Symbolik von Licht und Dunkel ist auch charakteristisch für das Johannesevangelium, in dem man ähnliche Aussagen wie bei Seneca finden kann. Johannes versucht den Grund zu nennen, was bei Seneca fehlt, warum ein Übeltäter nicht ins Licht kommt. Die Angst vor dem Aufgedecktsein ist der Faktor seines Handelns.<sup>47</sup> Eine direkte Übernahme ist jedoch nicht zu beweisen.

Außer den Aussagen über das schlechte Gewissen finden sich bei Seneca Belege für das nicht im moralischen Sinn gute Bewußtsein und das gute Gewissen. Das gute Gewissen wird durch den Gebrauch der Genitivobjekte oder Adjektive bestimmt, die direkt auf die Eigenschaft des Gewissens hinweisen.<sup>48</sup> Es ist wichtig zu bemerken, daß der Gedanke des guten Gewissens sehr oft im Zusammenhang mit der erfüllten Pflicht auftritt und auf die klar umrissene Ethik des römischen Offiziers und Rechtsgelehrten verweist.<sup>49</sup> So schildert Seneca in Ep 23,7 das Verlangen nach dem wirklich Guten, das für das Leben keine Gefahren in sich birgt. Solches Leben charakterisiert sich dann durch das gute Gewissen und den ruhigen Ablauf.<sup>50</sup> Seneca fügt in Ep 59,16 hinzu, daß die echte Freude des Weisen aus dem moralischen Bewußtsein (Gewissen) der Tugenden entspringt. Denn nur der Weise, der sich durch das tugendhafte Verhalten auszeichnet, ist zugleich tapfer, gerecht und maßvoll.<sup>51</sup> Das gute Gewissen schenkt der Person selbst die Freimü-

<sup>44</sup> Seneca, Ep 97, 13-16.

<sup>45</sup> Seneca, Ep 105, 7.8.

<sup>46</sup> Vgl. die positive Aussage vom Eintreten ins Licht - Seneca, Ep 97,13: „At bona conscientia pro-dire vult et conspici: ipsas nequitia tenebras timet.“  
„Aber das gute Gewissen will ans Licht treten und gesehen werden - Verworfenheit fürchtet selbst die Dunkelheit.“

<sup>47</sup> Joh 3,20: „Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden.“

<sup>48</sup> Vgl. Eckstein, H. J., (Anm. 11) 88.

<sup>49</sup> Vgl. Maurer, C., σύννοια κτλ, (Anm.11) 906.

<sup>50</sup> Seneca, Ep 23, 7.

<sup>51</sup> Seneca, Ep 59, 16.

tigkeit (Zuversicht). Es kann aber passieren, davor warnt Seneca in Ep 24, 12, daß man trotz einer weisen Haltung von anderen Menschen nicht gerecht behandelt wird.<sup>52</sup>

Neben der Idee des schlechten oder guten Bewußtseins entwickelt sich das Verständnis von „conscientia“ als urteilende Instanz göttlicher Herkunft. Es hängt mit der Idee der Stoiker zusammen, nach der Gott im Menschen wohnt.

In Ep 73, 16 schildert Seneca einen Vorgang, bei dem Gott zum Menschen kommt und ihm göttlichen Samen einpflanzt. Dieser Same wird von Gott gepflegt, damit eine Frucht daraus hervorgeht.<sup>53</sup> Die Lehre vom Samen Gottes bei Seneca ist ein Beleg für das Logos-Verständnis der Stoa. „Das Göttliche im Menschen ist jenes Stück Logos, jenes Teilchen Pneuma, das ihn an der Göttlichkeit der Allnatur teilhaben läßt.“<sup>54</sup>

Weiterhin stellt Seneca fest, daß die Menschen gleichsam Funken von Sternen erhalten hätten, was ihren Ursprung aus dem göttlichen Geist beweist.<sup>55</sup> Obwohl der Mensch ein Stück des Göttlichen besitzt, ist er nicht frei von Lastern, denen er in seiner Umwelt ausgesetzt ist. Deshalb hat der Mensch von Gott einen Wächter (custos) erhalten. Dieser Wächter ist eine Instanz, die den Menschen beobachtet und ihn aufgrund der mit „divina semina“ angelegten Normen beurteilt. Der so vorgestellte Wächter wird als „conscientia“ verstanden, obwohl sie hier ausdrücklich noch nicht genannt wurde.<sup>56</sup>

Das Faktum der Existenz einer urteilenden Instanz ist noch klarer in Seneca Ep 41,1-2 zu sehen. Zuerst wird in Ep 41,1 Gott als jemand erwähnt, der dem Menschen nahe ist, ihn begleitet und in ihm wohnt, was noch einmal in Ep 41, 2 aufgegriffen wird. Außer Gott ist noch von einem heiligen Geist - Beobachter und Wächter die Rede. Der Geist erfüllt seine Funktion, indem er die Menschen entsprechend ihren Taten belohnt oder bestraft. Dieser Geist kann mit der Instanz „conscientia“ identifiziert werden, wodurch ihre

<sup>52</sup> Seneca, Ep 24, 12.

<sup>53</sup> Seneca, Ep 73,16: „Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis ex quibus orta sunt surgunt.“

„Gott kommt zu den Menschen, ja, noch mehr, er kommt in die Menschen: kein hoher Geist ohne Gott! Der Same, den des Menschen Leib trägt, stammt von Gott. Wenn ein guter Gärtner ihn hegt, wird alles, was entsteht, dem Urkeim ähnlich, und es entspringt eine Frucht, dem Samen gleich, aus dem sie entsproß.“

<sup>54</sup> Klauck, H.-J., *Der Gott in dir (Ep 41, 1)*, (Anm. 11) 17.

<sup>55</sup> Seneca, *De otio* V, 5: „Homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse atque alieno loco haesisse.“

„Die Menschen sind göttlichen Geistes, gleichsam als wären Funken von Sternen auf die Erde heruntergesprungen und an fremden Ort haften geblieben.“

<sup>56</sup> Seneca Ep 94, 55: „Sit ergo aliquis custos et aurem subinde pervellat abigatque rumores et reclamet populis laudentibus. Erras enim si existimus nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt. Itaque monitionibus crebris opiniones quae nos circumsonant repellantur.“

„Wir müßten also einen Aufpasser haben, der uns bisweilen am Ohr zupft, alle niederträchtigen Reden fernhält und der lobhudelnden Masse den Mund verbietet. Denn geboren werden die Laster nicht mit uns, da bist du arg im Irrtum: Sie überfallen uns unvermutet oder werden uns aufgenötigt. Daher haben dauernd wiederholte Mahnworte die Aufgabe, das uns umschwirrende Gerede zum Verstummen zu bringen.“

Zugehörigkeit zum göttlichen Geist und ihr Ursprung zum Vorschein kommen.<sup>57</sup> Es handelt sich hier um die urteilende „conscientia“, die ihre Funktion nach der vollzogenen Handlung wahrnimmt, also „conscientia consequens.“ Sie hat einen göttlichen Charakter, was im Gegensatz zum biblischen Gewissensverständnis steht. Im Vergleich mit dem Corpus Paulinum werden wir das noch aufzeigen. Zusätzlich stellt sich die Frage, wie sich die Relationen zwischen „Gott in dir“ (intus est), dem heiligen Geist (sacer spiritus) und dem Beobachter und Wächter (observator et custos) gestalten. Um sie zu beantworten, muß man darauf hinweisen, daß die Relationen aus der Idee des Monismus, des Immanenzdenkens und des Pantheismus der Stoa hervorgehen.<sup>58</sup> Daher ist es falsch anzunehmen, daß „sacer spiritus, observator et custos“ ein eigenständiges, von Gott gegebenes Wesen ist, obwohl man, wenn auch nur kontextuell, diese Wirklichkeiten von Gott trennen kann (aufgrund Ep 41, 1-2). Die Umschreibung von „sacer spiritus, observator et custos“ stellt „das göttliche Prinzip im Menschen“ dar<sup>59</sup> und besagt, daß der Mensch und seine conscientia „ein Stück des Gottesgeistes“ ist.<sup>60</sup>

Außer den schon erwähnten Bedeutungen kann „conscientia“ in der römischen Philosophie noch die innere Instanz, die nicht von der Umgebung beeinflusste Überzeugung ausdrücken, die die Autonomie der Person und seine Verantwortlichkeit signifiziert. So erfahren wir in den Ratschlägen von Seneca an Lucilius, daß man Menschenmengen meiden, sich zurückziehen und mit dem eigenen Gewissen zufrieden sein soll. Diese Vorgehensweise bringt mehr Vorteile für die Umwelt, weil sich die Besinnung auf das Innere auf die philosophische Arbeit als sehr nützlich auswirkt. Somit wird die innere Freiheit vom ablenkenden Einfluß der Umwelt bewahrt.<sup>61</sup> Sogar bei den Gedanken der Vergeltung einer Wohltat soll man sich nicht vom äußeren Anschein oder der Meinung der anderen beeinflussen lassen. Es ist besser, den eigenen guten Ruf zu verlieren, als dem eigenen Gewissen nicht zu folgen. Nur die Befolgung des eigenen Gewissens kann die innere Ruhe und den Zustand der Autonomie verschaffen.<sup>62</sup>

Im Anschluß daran entwickelt Seneca seine Idee weiter und betont, daß das Gewissen die einzige Instanz ist, die das eigene Tun bestimmen darf. Anders gesagt ist es

---

<sup>57</sup> Seneca, Ep 41, 1-2: „Prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo auditus exsurgere? (...)“

„Gott ist dir nahe, er ist mit dir, er ist in dir. Ich behaupte, Lucilius: ein heiliger Geist wohnt in uns, ein Wächter und Beobachter aller unserer Fehler und Vorzüge. Wie wir ihn behandeln, so behandelt er uns. Vor allem: ohne Gott ist niemand ein vollkommener Mensch. Oder vermag sich jemand ohne Gottes Hilfe über seine Schicksal zu erheben? (...)“

<sup>58</sup> Vgl. Klauck, H.-J., *Der Gott in dir* (Ep 41, 1) (Anm.11), 17.

<sup>59</sup> Ebd. 18.

<sup>60</sup> Vgl. Böhling, H., *Das Gewissen bei Seneca und Paulus*, ThStKw 87 (1914) 1-24, hier 23.

<sup>61</sup> Seneca Ep 8, 1.

<sup>62</sup> Seneca, Ep 81, 20.

für Senecas Verhalten das „Nonplusultra.“ „Conscientia“ beurteilt demnach das Handeln aufgrund der gegebenen Normen. Nur vor ihr hat sich Seneca zu verantworten. Wenn das Verhalten mit der „conscientia“ übereinstimmt, ist es lauter und offenbar, als ob es vor allem Volk geschähe.<sup>63</sup>

Soiches Autonomiebewußtsein kann aber auch Schwierigkeiten bereiten, die sich aus dem Verlangen nach der Unabhängigkeit der Umwelt gegenüber ergeben. Seneca hat die Schwierigkeit, eine Frage des Lucilius zu beantworten, weil er vor einer Wahl steht. Er möchte nicht durch die Antwort seine Freunde verlieren. Zugleich aber will er übereinstimmend mit seinen Prinzipien gegen seine innere Überzeugung nicht verstoßen.<sup>64</sup>

Auch Cicero stellt seine innere Überzeugung der Meinung der Menge gegenüber, um den Stellenwert der „conscientia“ in seinem Leben zu verdeutlichen. Er fühlt sich autonom, weil ihm seine „conscientia“ mehr bedeutet als die öffentliche Meinung.<sup>65</sup>

Die angeführten Texte von Seneca und Cicero lassen darauf schließen, daß es sich beim Gedanken der „conscientia“ als Instanz oder Überzeugung um die Autonomie des sittlichen Tuns handelt. Unabhängig von den menschlichen Zeugen übernimmt „conscientia“ die Rolle des Urteilens, des Strafens und Belohnens, was zur Autonomie des sittlichen Verhaltens führt.

Die Autonomie der „conscientia“ zeigt sich ferner in der Idee der Selbstprüfung (Gewissensforschung). Diese Idee war der pythagoreischen Philosophie bekannt und von Seneca übernommen, wahrscheinlich von seinem Lehrer Sextius.<sup>66</sup> In Ep 28, 9.10 beschreibt Seneca die Vorgehensweise bei der Selbstprüfung, welche von der forensischen Terminologie geprägt ist. Zuerst weist er darauf hin, daß man zur Erkenntnis der Fehler gelangen muß, was als Folge die Heilung herbeiführt. Der Mensch soll nacheinander die Rolle des Anklägers, des Richters und des Anwalts spielen. Auch die Rolle des Strafens ist ihm überlassen.<sup>67</sup> Der Begriff „conscientia“ taucht zwar hier nicht auf, was aber aufgrund der Konzeption der Selbstprüfung verständlich ist und keineswegs einen Widerspruch bedeutet. Einerseits entnimmt Seneca die Bedeutung der „conscientia“ dem umgangssprachlichen Gebrauch, wo der Begriff „Zeuge“ gutes oder schlechtes Gewissen meint. Andererseits wird „conscientia“ bei der Beschreibung des Vorganges der rationalen, kritischen Selbstprüfung nicht wahrgenommen, weil die Idee der Selbstprüfung aus

<sup>63</sup> Seneca, De vita beata XX, 4.

<sup>64</sup> Seneca, Ep 117, 1.

<sup>65</sup> Cicero, Att XII, 28, 2.

<sup>66</sup> Vgl. Klauck, H.-J., Der Gott in dir (Ep 41, 1), (Anm. 11) 21.

<sup>67</sup> Seneca, Ep 28, 10: „Ideo quantum potes te ipse coarque, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris; aliquando te offende.“  
„Bezichtige dich selbst, so sehr du kannst, verhöre dich! Spiele zuerst den Ankläger, dann den Richter, zuletzt den Anwalt! Und manchmal strafe dich schonungslos!“

einer philosophischen Tradition stammt, in der „conscientia“ nicht als das Hauptthema behandelt wurde.<sup>68</sup> Die Synthese der beiden Richtungen erfolgt deutlicher bei Philo von Alexandrien als bei Seneca, was noch darzustellen ist.

Als Zwischenbilanz läßt sich im lateinischen Sprachgebrauch feststellen, daß der Begriff „conscientia“ - wie in der Profangräzität - weiter in einem vielfältigen Bedeutungsspektrum gebraucht wird: als Wissen, Kenntnis, als Bewußtsein seiner selbst und schließlich als Bewußtsein im moralischen Sinn. Für das letzte lassen sich viele Belege finden, die das Vorkommen des guten oder schlechten Gewissens nachweisen. Nach wie vor haben wir meistens mit dem nachfolgenden Gewissen (*conscientia consequens*) zu tun, obwohl erste Andeutungen des vorausgehenden Gewissens (*conscientia antecedens*) - besonders im Sinn von der inneren Instanz - erkennbar sind. Neu ist die Idee der immanenten, autonomen Instanz als Ausdruck der eigenen Überzeugung und Verantwortlichkeit. Der Gebrauch von Ausdrücken wie: Ankläger, Richter, Anwalt läßt schließen, daß die lateinische Konzeption der „conscientia“ von der forensischen Fachterminologie beeinflusst wurde, was für die Auslegung von Röm 2, 14-15 relevant ist.

### 1.3. Altes Testament und Frühjudentum.

Außer der Profangräzität und Latinität ist die Gewissensidee des Frühjudentums und zuvor des Alten Testaments mit Blick auf die Gewissenskonzeption im Corpus Paulinum zu erörtern. Paulus stand nämlich durch seine Herkunft und Erziehung unter dem Einfluß der frühjüdischen Welt.<sup>69</sup> Obwohl im hebräischen Bibeltext der Begriff „Gewissen“ fehlt, wird dieses Phänomen dennoch umschrieben oder einigen Organen des Körpers zugeschrieben. Bei der Analyse der Gewissenskonzeption des Judentums wird vor allem auf die Aussagen des Philo von Alexandrien als Vertreter des jüdischen Hellenismus hingewiesen, bei dem die Funktion des Anklägers, Richters und Anwalts nicht dem ganzen Menschen, sondern seinem Gewissen zugeschrieben wird.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 102.

<sup>69</sup> Vgl. Kuss, O., Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, (Anm. 10) 40-42.

<sup>70</sup> Vgl. Klauck, H.-J., Der Gott in dir (Ep 41,1), (Anm. 11) 20.

### 1.3.1. Altes Testament.

Die Diskussion über das Fehlen des Begriffes Gewissen im hebräischen Text könnte ein Hinweis darauf sein, daß der Mensch nur von Gott her zu verstehen ist. Der Mensch ist aufgerufen, auf Gott zu hören, sich an seine Anweisungen zu erinnern und sie zu bewahren. Andererseits ist dieses Auf-Gott-Hören und Bezogensein nach Eckstein (gegen Maurer) nicht der Grund für das Fehlen des Begriffs. Er sieht in diesem Fehlen die gemeinsame Ebene des alttestamentlichen Hebräisch mit dem klassischen Griechisch; in letzterem findet man an einigen Stellen auch nur „die Umschreibung der Gewissensregungen“ und Hinweise auf ihren Ursprung. Vielmehr muß man den Grund dafür „primär im sprachgeschichtlichen und nicht im theologischen Bereich suchen.“<sup>71</sup>

Meistens wird im hebräischen AT dem Herzen die Funktion des Gewissens beigegeben.<sup>72</sup> Das Herz aber übernimmt auch andere geistige Funktionen im Menschen, es stellt seine Mitte und sein Inneres, ja das Zentrum des Lebens überhaupt dar. So spiegeln sich im Herzen alle Ebenen des menschlichen Wesens: die emotional-voluntative, die rational-kognitive sowie die vegetativ-sensorielle wider.<sup>73</sup>

Außer dem Herzen wird das Phänomen des Gewissens auch den Nieren zugeschrieben. Im allgemeinen können die Nieren im AT die Rolle des Sitzes der innersten Regungen übernehmen. Die Funktion des Gewissens nehmen sie wahr, indem sie den Menschen ermahnen und strafend zurechtweisen. So konzipiert Ps 16, 7<sup>74</sup> die Nieren in Verbindung mit dem Herzen als Mittel der Züchtigung und Läuterung, was mit „conscientia consequens“ vergleichbar ist. Man kann aber nicht ohne weiteres die innere Stimme, die Einsicht, die die Person zurechtweisen, als „vox dei“ auffassen. Eckstein bemerkt, daß „es auch für die neutestamentliche Interpretation entscheidend sein (wird), daß das Gewissen im Alten Testament als Mittel göttlicher Züchtigung und damit in einer Wechselbeziehung zum Gericht Gottes verstanden werden kann, ohne daß es dadurch zu den autonomistischen und absolutistischen Implikationen einer Identifikation mit der vox dei kommt.“<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11), 106-107.

<sup>72</sup> Siehe einige Ausführungen zu diesem Thema: Schreiner, J., Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis, in: BiLe 6 (1965) 107-121, bes. 110-115; Schneider, Th, Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes, in: BZThS 7 (1930) 97-112, bes. 102-104; Wolf, E., Gewissen, in: RGG<sup>3</sup> II, 1550-1557, bes. 1551.

<sup>73</sup> 1 Sam 24, 6; 2 Sam 24, 10; Ijob 27, 6; Ps 51, 12. Vgl. auch 1 Kön 2, 44; 8, 38.

<sup>74</sup> „Ich preise Jahwe, weil er Einsicht mir gab, weil die Nieren (das Herz) mich mahnen sogar in der Nacht.“

<sup>75</sup> Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 110.

In griechischen Text des AT (LXX)<sup>76</sup> ist σύννοια ἐμαυτῶ einmal und συνείδησις dreimal enthalten.<sup>77</sup>

Im Blick auf das AT läßt sich bilanzieren, daß das Phänomen des Gewissens durchaus bekannt ist, obwohl kein Fachbegriff verwendet wird. Die Funktion des Gewissens wird meistens dem Herzen oder den Nieren zugeschrieben. Diese beiden Organe sind überhaupt für das geistig-sittliche Leben verantwortlich und bilden somit das Zentrum des Willens und des Bewußtseins. Das alles wird immer im engen Zusammenhang mit Jahwe betrachtet, was aber nicht berechtigt, das Phänomen des Gewissens mit „vox dei“ zu identifizieren.

Aus der Bitte um das reine Herz kann man folgern, daß der Mensch eine von außen her wirkende Reinigung und Läuterung nötig hat und sich zugleich nach der Neuschöpfung sehnt.

### 1.3.2. Frühjudentum.

Nach der Analyse des Gewissensphänomens im AT werden nun sein Vorkommen in der Qumranliteratur, in rabbinischen Schriften und in den Pseudepigraphen untersucht. Darüber hinaus soll das Phänomen bei dem jüdischen Historiker Josephus Flavius stichwortartig behandelt werden. Abschließend ist der vom Hellenismus geprägte Philo von Alexandrien und sein Gewissensbegriff ausführlicher abzuhandeln.

In der Qumranliteratur und in den rabbinischen Schriften findet man keineswegs die dem profanen und lateinischen Sprachgebrauch entsprechenden Begriffe, sondern die Funktion des Gewissens wird - ähnlich wie im AT - teilweise dem Herzen zugeschrieben.<sup>78</sup>

In den Pseudepigraphen taucht nur ein einziges Mal συνείδησις auf.<sup>79</sup> In anderen Texten der Pseudepigraphen<sup>80</sup> wird vom Herzen die Funktion des Gewissens übernommen. Die Anklage des eigenen Herzens ist wichtiger und schmerzlicher als die eines anderen.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Septuaginta, Rahlfs, A. (Hg.), Bd. I-II, Stuttgart<sup>9</sup>1971.

<sup>77</sup> σύννοια ἐμαυτῶ: Ijob 27, 6; συνείδησις: Qoh 10, 20; Sir 42, 18; Weish 17, 10.

<sup>78</sup> Ber 7b; vgl. Strack, H. L. /Billerbeck, P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III, München<sup>5</sup>1969, 93, Fußn. 1.

<sup>79</sup> Test Rub 4, 3; vgl. Maurer, C., σύννοια κτλ. (Anm.11) 909.

<sup>80</sup> Vgl. Test Jud 20, 5; Test N 3, 1; Test S 4, 7.

<sup>81</sup> Mehr über die Qumranliteratur, die rabbinischen Schriften und die Pseudepigraphen vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus (Anm. 11) 117-121; Maurer, C., σύννοια κτλ. (Anm. 11) 908-909.



Josephus hat in seinen Werken die Wortfamilie σύννοια in verschiedenen Bedeutungen verwendet; im Sinn des moralischen Gewissens als Instanz oder Selbstbewußtsein wird besonders συνειδός gebraucht.<sup>82</sup> Josephus verwendet auch das Substantiv συνείδησις eher in der Bedeutung vom Bewußtsein, Gesinnung, aber auch im moralischen Sinn.<sup>83</sup>

Weil der Gewissensbegriff bei Philo zu den Schlüsselbegriffen gehört, soll er hier in drei Schritten etwas ausführlicher herausgearbeitet werden. Deshalb beschäftigen wir uns zuerst mit dem historischen Hintergrund. Daraufhin soll die Frage nach der Rolle des Gewissens im eigenen Inneren gestellt werden. Abschließend werden Beziehungen zu den paulinischen Schriften untersucht.

Das Phänomen des Gewissens und seiner Beschreibung bzw. Umschreibung ist - wie schon gesagt - älter als die lateinische oder griechische Begriffsprägung. Diese erfolgte ab dem 1. Jh. v. Chr., was für die Entwicklung des Begriffes eine entscheidende Rolle des Philo vermuten läßt. Diese Vermutung wird durch die Tatsache erhärtet, daß unter griechisch schreibenden Autoren bis 100 n. Chr. Philo und Paulus den Begriff am häufigsten gebrauchen.<sup>84</sup>

Die Herkunft des Begriffes bei Philo<sup>85</sup> läßt sich nicht aus der Stoa ableiten, sondern vielmehr als Entnahme aus dem populären Gebrauch erklären, obwohl einige Elemente der stoischen Philosophie von ihm verwendet wurden, z. B. die Lehre vom göttlichen λόγος bzw. νοῦς.<sup>86</sup>

Zugleich sieht man bei Philo den Einfluß des alttestamentlichen Kardial-Verständnisses und der forensischen Rhetorik. Charakteristisch ist für ihn der Gebrauch von ἐλέγχω und ἔλεγχος, die sich mit „durch Überführung beschämen, tadeln, ausforschen, untersuchen“ übersetzen lassen. Sie werden oft verwendet, um ein Kreuzverhör bei einer Gerichtsverhandlung zu bezeichnen. Bei Philo kann man eine Annäherung zwischen ἐλέγχω/ ἔλεγχος und συνειδός feststellen, wodurch ἐλέγχω und ἔλεγχος eine moralische Konnotation erhalten. Den Höhepunkt dieser Annäherung bildet das Syntagma ὁ τοῦ συνειδότητος ἔλεγχος, das auf Übersetzungsschwierigkeiten stößt.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Ant 1, 45-47; Ant 2, 25; Ant 4, 286; Vit 361. Vgl. Die Werke von Flavius Josephus zit. n.: Flavius Josephus, Opera, Niese, B., (Hg.), Bd. I-VI, Bd. VII Index, Berlin 1887-1895.

<sup>83</sup> Ant 16, 212; Ant 16, 103.

<sup>84</sup> Vgl. Klauck, H.-J., Ein Richter im eigenen Inneren, (Anm. 11) 33-34.

<sup>85</sup> Die Texte von Philo z. n.: Philonis Alexandrini opera quae supersunt, editio maior, Cohn, L. / Wendland, P. (Hg.), Bd. I-VII, Berlin 1896-1915, Nachdruck der Auflage Berlin 1962; deutsche Ausgabe: Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung, Cohn, L. [u.a.] (Hg.), Breslau 1903-1938, Nachdruck der Auflage Berlin 1962.

<sup>86</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 129.

<sup>87</sup> Philo, Omn Prob Lib 143; vgl. Klauck, H.-J., Ein Richter im eigenen Inneren, (Anm. 11) 40. Der Autor bietet folgende Übersetzung: „die Gewissensprüfung“.

Philo basiert in seinen Aussagen über das Gewissen im technischen Sinn und das Bewußtsein im allgemeinen auf den zwei Termini *συνείδησις* (dreimal) und *συνειδός* (einunddreißigmal).<sup>88</sup> Der erste Terminus wird immer im Zusammenhang mit dem Genitivobjekt *ἀδικημάτων* bzw. *ἁμαρτημάτων* angeführt. Der Gebrauch des Genitivobjekts bedeutet, daß Philo *συνείδησις* nicht absolut verwendet, sondern vom Bewußtsein der Sünden und bösen Handlungen spricht.<sup>89</sup>

Der zweite Terminus wird von Philo nicht nur im absoluten Sinn von Gewissen verwendet. So wird in Decal 91 der Meineid als ein schwerwiegendes Vergehen bezeichnet und mit der Hilfe von *συνειδός* bezeugt und bloßgestellt.

Weiterhin gebraucht Philo einige Male die Konstruktion *συνειδός καθάρων*, um das von Anschuldigungen freie Gewissen bzw. Herz zu charakterisieren.<sup>90</sup> In Praem Poen 84 wird das enge Verhältnis zwischen Gott und denen, die ihn aus reinem Gewissen (Herzen) anrufen, beschrieben.<sup>91</sup>

Es gibt bei Philo auch den absoluten Gebrauch von *συνειδός*, meistens im Zusammenhang mit *ἔλεγχος* und der forensischen Terminologie. In Poster C 59 erscheint *συνειδός* als der „unbestechliche und allerunrügliche Überführer.“<sup>92</sup> Neben ihm kommt auch der Begriff *νοῦς* - genauso wie in Det Pot Ins 146 - zur Sprache und meint den Zeugen des Verborgenen.<sup>93</sup>

Philo sieht in *συνειδός* auch den „Ankläger“<sup>94</sup>, indem das Gewissen nach der Überführung die Täter anzeigt.<sup>95</sup> Dabei übernimmt *συνειδός* gleichzeitig die Funktion des Richterstuhles, indem es den Angeklagten in jedem Fall beurteilt, auch wenn das noch kein anderer getan hat.<sup>96</sup> Zur Funktion des Bezeugens, Überführens, Urteilens und Ermahnens kommt auch die Funktion des Züchtigens und Strafvollzuges. Das in uns wohnende Gewissen kann quälen und martern.<sup>97</sup>

Es ist auch zu erwähnen, daß Philo zwischen den Reaktionen des Gewissens auf die unabsichtlichen und absichtlichen Vergehen unterscheidet. Die ohne Absicht begangenen schlechten Taten werden keineswegs streng verurteilt, weil sie nicht vom Gewissen angeklagt werden. Anders ist es mit einem absichtlichen Vergehen: „Selbst wenn sie nicht

<sup>88</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus. (Anm. 11) 121.

<sup>89</sup> Spec Leg II, 49; Det Pot Ins 146; Virt 12.

<sup>90</sup> Ebd. 124.

<sup>91</sup> Vgl. auch Spec Leg I, 203; Leg Gaj 165; Omn Prob Lib 99. Sehr oft kommt hier die Form *ἐκ καθάρου τοῦ συνειδέοτος* vor.

<sup>92</sup> Philo, Poster C 59.

<sup>93</sup> Ebd. Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus. (Anm. 11) 125.

<sup>94</sup> Philo, Spec Leg I, 23.

<sup>95</sup> Philo, Spec Leg IV, 26.

<sup>96</sup> Philo, Virt 206. Ähnlich vgl. Philo, Flacc 7.

<sup>97</sup> Philo, Conf Ling 121; vgl. auch Philo, Deus Imm 10; Omn Prob Lib 149.

sehr weit ausgebreitet sind, geprüft von dem Richter in der Seele, für unheilig, befleckt und unrein erachtet werden.“<sup>98</sup>

Weiterhin identifiziert Philo ἔλεγχος nicht nur mit συνειδός, sondern auch mit θεῖος λόγος (göttlicher Logos). Der Mensch ist so vom göttlichen Logos ständig abhängig, daß seine Freiwilligkeit und Absichtlichkeit des Handelns keine Relevanz haben. Θεῖος λόγος ist jedoch mit der urteilenden Instanz nicht zu identifizieren.<sup>99</sup>

Weil bei Philo ἔλεγχος, συνειδός, νοῦς oder θεῖος λόγος einerseits gleich sind, andererseits es zwischen ihnen Unterschiede gibt, stellt sich die Frage, ob das Gewissen dem Menschen aufgrund der Immanenz Gottes göttlichen Charakter verleihen würde oder ob er der Transzendenz Gottes unterworfen ist. Daß Philo beide Möglichkeiten akzeptiert, sieht man am prägnantesten am Beispiel der schon erwähnten Stellen Det Pot Ins 23f und Det Pot Ins 146. In Det Pot Ins 23f erfährt man etwas Näheres über Immanenz und Personifikation Gottes. Philo spricht hier von „dem Menschen“, der in uns wohnt und als die „vernünftige Denkkraft“ verstanden wird. Diese „Denkkraft“ hat auf Funktionen des Gewissens Einfluß.<sup>100</sup> Wir haben also einen „Menschen“, der als ἔλεγχος bezeichnet wird und sich des συνειδός bedient. In Det Pot Ins 146 wohnt stattdessen der Überführer nicht in der Seele, sondern wird durch Gott von außen geschickt, genauso wie sein Wort.<sup>101</sup>

Die Relation zwischen Immanenz und Transzendenz Gottes verlangt bei Philo Zwischenlösungen.<sup>102</sup> Die Person besitzt, auch nach dem Sündenfall, die Potenzen, die nicht verdorben wurden. Um diese zu aktivieren, braucht sie eine Hilfe von außen. Diese Hilfe ist die göttliche Gnade, die eine Bewegung verursacht. Somit existieren menschliche und göttliche Dimensionen nebeneinander und greifen ineinander, was manchmal die exakte Unterscheidung erschwert. Im Vergleich zu Seneca sieht man bei Philo die Evolution der Idee der Transzendenz. Seneca vertritt in seiner Gewissensvorstellung die Idee der Immanenz und des Pantheismus. Stattdessen kommt es bei Philo zur Konvergenz von Immanenz und Transzendenz. Die nächste Stufe dieser Entwicklung stellt Paulus dar, bei dem der Gedanke der Transzendenz sehr ausgeprägt ist.<sup>103</sup>

Bevor die paulinische und nachpaulinische Verwendung des Gewissensbegriffes erörtert wird, seien einige Beobachtungen über die Beziehung zwischen Philo und Paulus

<sup>98</sup> Philo, Deus Imm 128.

<sup>99</sup> Vgl. Philo, Deus Imm 134f.

<sup>100</sup> „Dieser Mensch, der in der Seele eines jeden wohnt, wird bald als Herrscher und König, bald als Richter und Preisverteiler in den Lebenswettkämpfen erfunden. Manchmal übernimmt er auch die Rolle eines Zeugen oder Anklägers, überführt unsichtbar im Inneren und läßt nicht zu, daß wir den Mund auf tun, sondern hält den unbedachten und kecken Lauf der Zunge an, indem er sie umherirren sah: Was machst du?“

<sup>101</sup> „(...)in die Denkkraft den überaus weisen Überführer, sein eignes Wort sendet (er), durch welchen er die Seele zunächst schmähen und wegen ihrer Übertretungen beschämen, aber dann doch heilen wird.“

<sup>102</sup> Vgl. Klauck, H.-J., Ein Richter im eigenen Inneren, (Anm. 11) 42-43.

<sup>103</sup> Vgl. Röm 2, 16; 1 Kor 4, 4.

festgehalten. Charakteristisch ist es für beide, daß sie im Vergleich zu den zeitgenössischen Autoren den Gewissensbegriff häufig gebrauchen und sich zwei Traditionen - die alttestamentliche und die griechische - in ihrem Denken widerspiegeln. Was die Unterschiede anbelangt, lassen sich vorläufig drei ausmachen.

Paulus gebraucht *συνείδησις* nur im absoluten Sinn bei der Beschreibung des Gewissensphänomens, d.h. man kann erkennen, daß es sich bei ihm um die urteilende Instanz im moralischen Sinn handelt. Einzige Ausnahme ist 1 Kor 4,4 mit der verbalen Wendung *σύννοια ἐμαυτῷ*. Philo macht nur dreimal von *συνείδησις* Gebrauch, immer mit dem Genitivobjekt, in verschiedenen Bedeutungen, bevorzugt aber *συνειδός*, im absoluten und nicht-absoluten Sinn.

In den paulinischen Hauptbriefen findet man auch nicht die Wortgruppe *ἐλέγχω/ἔλεγχος* (die Ausnahme ist 1 Kor 14, 24, wo mit dem Begriff *ἐλέγχω* die überführende Wirksamkeit geistbegabter Propheten zum Ausdruck kommt), was für das philonische Gewissensverständnis ausschlaggebend ist..

Der Immanenzgedanke erlaubt Philo, auf die Untrüglichkeit und Vollkommenheit des Gewissens zu schließen. Bei Paulus wird noch zu klären sein, ob sein Verständnis die Fehlbarkeit und Unvollkommenheit des Gewissens berücksichtigt.<sup>104</sup>

Als Zwischenbilanz kann man feststellen, daß sowohl Altes Testament als auch Judentum verschiedene Gewissenskonzeptionen entwickeln. Das *καρδία*-Verständnis, das den ganzen Menschen umfaßt, macht darauf aufmerksam, daß das Bewerten und Urteilen des menschlichen Handelns nur im Blick auf Gott durchgeführt werden kann. Daß die *Kardia* die Funktion des Gewissens übernimmt, läßt sich eher aufgrund des sprachgeschichtlichen Kontextes erklären. Zugleich sieht man bei Philo den Einfluß der alttestamentlichen Funktionen des Anklagens und Richtens im neuen Sinn (Wortgruppe: *ἐλέγχω/ἔλεγχος*), was der römisch-forensischen Terminologie entspricht. Er schreibt zum ersten Mal den rationalen Vorgang der Selbstprüfung des Menschen seinem Gewissen zu. Neben den alttestamentlichen Vorstellungen wird im Judentum die stoische Idee vom göttlichen *λόγος*, der der menschlichen Seele eingegeben wurde, weiterhin beibehalten und die Wortgruppe *συνείδησις* in verschiedenen Bedeutungsvarianten (technischen und nichttechnischen) verwendet. Die Konvergenz und Diskrepanz der Ideen der alttestamentlichen und hellenistischen Welten scheinen ihren Einfluß auf das Corpus Paulinum ausgeübt zu haben. Diese Vermutung ist später noch zu verifizieren.

<sup>104</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 131.

## 2. Corpus Paulinum.

Nachdem wir versucht haben, die vorpaulinischen Gewissenskonzeptionen zu beleuchten, wenden wir uns dem Hauptthema dieses Teiles zu.<sup>105</sup> Zuerst werden wir alle Belege in den paulinischen Hauptbriefen untersuchen. Darauf folgen die Überlegungen über das Gewissensverständnis in der deuteropaulinischen Aussagen. Ferner wollen wir noch die Beobachtungen über die Herkunft des Gewissensbegriffes bei Paulus festhalten.

Der Gewissensbegriff taucht in den Evangelien nicht auf. Eine Ausnahme bildet die eingefügte Perikope von der Ehebrecherin bei Joh, in der συνείδησις einmal im philonischen Sinn vorkommt: ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι (8,9).

Andere neutestamentliche Belege für συνείδησις außerhalb des Corpus Paulinum verteilen sich folgendermaßen: Apg - zweimal; 1 Petr - dreimal. In den paulinischen Schriften kommen die συνείδησις vierzehn bzw. fünfzehnmal und σύνοιδα einmal vor. In den nachpaulinischen Schriften des Corpus Paulinum lassen sich elf Belege nachweisen.

### 2.1. Gewissensaussagen in den paulinischen Hauptbriefen.

Weil die Aussagen über das Gewissen in den paulinischen Hauptbriefen für das Corpus Paulinum ausschlaggebend sind, sind sie im einzelnen zu untersuchen. Dabei ist es wichtig, die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen ihrem jeweiligen Gewissensverständnis transparent zu machen. Die Untersuchung aller Stellen, die den Begriff „Gewissen“ enthalten, ermöglicht, eine Synthese der Gewissenskonzeption bei Paulus vorzunehmen.

---

<sup>105</sup> Zur Frage nach der Konzeption der Syneidesis im Corpus Paulinum vgl. weitere Autoren: Stelzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (AMT I), Paderborn 1961; Syneidesis, conscientia, Gewissen, (AMT V), Paderborn 1963; Lüdemann, G., συνείδησις, in: EWNT III, 721-725 und σύνοιδα, in: EWNT III, 739-740; Schneider, Th., Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), in: BZThS 6 (1929) 193-211; Chadwick, H., Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition, (RhWAW Vort. G 197), Opladen 1974; Schnakenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. II, Freiburg [u.a.] 1988; Neufeld, K. H., Das Gewissen. Ein Deutungsversuch im Anschluß an Röm 13, 1-7, in: BiLe 12 (1971) 32-45; Reicke, B., Syneidesis in Röm 2, 15, in: ThZ 12 (1956) 157-161; Schrage, W., Ethik des Neuen Testaments. Grundrisse zum NT, Bd. IV, Göttingen 1989.

2.1.1. Mitbezeugende Instanz unter dem eschatologischen Vorbehalt in Röm 2, 14-16, Röm 9, 1 und 1 Kor 4, 4.

2.1.1.1. Röm 2, 14-16.

Dieser Text läßt sich folgendermaßen übersetzen: „Denn immer, wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von sich aus das tun, was das Gesetz fordert, so sind diese, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie beweisen damit, daß die Forderungen des Gesetzes in ihr Herz geschrieben ist; ihre Syneidesis legt Zeugnis ab und ihre Gedanken sich untereinander anklagen und verteidigen, am Tag, an dem Gott richten wird durch Jesus Christus das Verborgene des Menschen, wie ich es in meinem Evangelium verkündige.“<sup>106</sup>

Wegen des am Anfang gesetzten Zieles dieses Teiles der Arbeit werden jetzt nur einige Grundlinien des Textes angesprochen und umstrittene Begriffe erläutert.<sup>107</sup>

Die Gerechtigkeit Gottes als das Thema des Röm wird in 1, 16.17 angedeutet. Die Notwendigkeit dieser Gerechtigkeit ist in 1, 18 - 3, 20 dargestellt, zu dem die uns interessierenden Aussagen gehören. Kap. 2 von Röm kann in zwei Teile gegliedert werden: 1-16 und 17-29. Im ersten Teil geht es um das Verhältnis zwischen Mensch und Gott im göttlichen Gericht und um die Relation zwischen Heiden und ihrem Gewissen und dem Gottesgesetz. Im zweiten Teil versucht Paulus, die empfindlichsten Stellen der Juden - die besondere Relation zu Gott, Kenntnis der Thora, das Sich-Rühmen und Sich-Verlassen auf das Gesetz, ins Visier zu nehmen.<sup>108</sup>

Die Verse 2, 12-13, die direkt unserem Text vorausgehen, wollen die Gedanken von 2, 6 und 2, 11 entfalten: Gott wird die vollzogenen Taten ohne Rücksicht auf das Ansehen der Person vergelten.

Röm 2, 14 beginnt mit dem Begriff ἔθνη, dessen Bedeutung in vielen Untersuchungen sehr umstritten ist.<sup>109</sup> Unter ἔθνη versuchte man Heidenchristen zu verstehen, was seit der Zeit des Augustinus oft vertreten wurde. Gegen solche Übersetzung lassen sich einige Argumente einwenden. Zu den Heiden passen die Umschreibungen: ἀνόμως

<sup>106</sup> Der Originaltext lautet: 14 ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος· 15 οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μετῴντων ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, 16 ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

<sup>107</sup> Ausführliche Untersuchung dazu vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 137-179.

<sup>108</sup> Vgl. ebd. 141.

<sup>109</sup> Vgl. ein Beispiel für Klärung der Bedeutung bei Reicke, B., Syneidesis in Röm 2, 15, (Anm. 105) 158.

und τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, die nie mit dem Begriff „Heidenchristen“ zusammen verwendet wurden. G. Bornkamm weist darauf hin, daß Paulus unter vielen Antithesen nie die Alternative: Juden-Heidenchristen gebraucht hat.<sup>110</sup>

Viele Kontroversen bereitet auch das Faktum, daß ἔθνη ohne den Artikel angewendet wird. Dieses Fehlen darf nicht - nach Eckstein - überbewertet werden und zu den Schlußfolgerungen führen, als ob einerseits „alle Heiden das Gesetz gänzlich erfüllen“ würden, andererseits „nur wenige“ oder nur „ausnahmsweise dem Gesetz folgen würden.“ An erster Stelle geht es Paulus nur um die Betonung des Sachverhaltes, daß Heiden ein Gesetz haben. Damit relativiert er die Exklusivität des Thorabesitzes von Juden.<sup>111</sup>

Der nächste Begriff, der zu den wichtigen dieses Beleges gehört, ist φύσις (Röm 2, 14a), der von Eckstein im Anschluß an andere Autoren mit „ursprünglich“, „von Haus aus“, „von selbst“ oder „als solche“ wiedergegeben wird.<sup>112</sup> Paulus verwendet dieses Wort sehr neutral, farblos in der Form des Dativs, was dem philosophischen Gebrauch der Antike unbekannt war. An anderer Stelle Gal 2, 15 macht Paulus von φύσει Gebrauch, um die natürliche Abstammung der Juden aufzuzeigen, ohne dabei im philosophischen Sinn von Natur zu sprechen. Damit möchte Paulus den Ursprung oder die Möglichkeit der Normen nicht systematisch erörtern, sondern nur auf das Gesetz, das Heiden von sich haben, verweisen und die Ausschließlichkeit des Sich-Rühmens bei Juden infrage stellen.

Wenn also das Gesetz (νόμος) von Heiden und die Thora der Juden mit einem Wort gemeint werden, stellt sich die Frage nach ihrer gegenseitigen Relation. Obwohl Röm 2, 14f in diesem Fall „unter dem Einfluß des hellenistischen Motivs der ἄγραφα νόμιμα“ stehen mag, versucht er „eine inhaltliche Identität von Weltgesetz und Thora“ nicht festzulegen.<sup>113</sup> Paulus beschäftigt sich auch nicht mit der Herkunft des Gesetzes. Das Wort γραπτὸν verweist nämlich nicht explizit auf Gott als Urheber des Gesetzes. Für Paulus ist nur die Tatsache der Anwesenheit des Gesetzes interessant. Bei der Feststellung, daß νόμος das eine und gleiche Gottesgesetz bedeutet, das von Heiden und Juden unterschiedlich empfangen wurde<sup>114</sup>, muß man darauf aufmerksam machen, daß die Thora auf das Sittengesetz nicht zu beschränken und das Gesetz der Heiden mit der Thora nicht gleichzusetzen ist.<sup>115</sup> Nur unter dem Aspekt des Erwählungsunterpfandes kann man von der Analogie, sogar der Identifizierung des Gesetzes der Heiden mit der Thora sprechen.

<sup>110</sup> Vgl. Bornkamm, G., Gesetz und Natur, Studien zu Antike und Urchristentum, (BEvTh 28), München<sup>3</sup>1970, 109.

<sup>111</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 149.

<sup>112</sup> Vgl. ebd. 151.

<sup>113</sup> Vgl. ebd. 153.

<sup>114</sup> Vgl. Bornkamm, G., Gesetz und Natur, (Anm. 110) 101.

<sup>115</sup> Vgl. Käsemann, E., An die Römer, (HNT), Tübingen<sup>3</sup>1974, 59-60.

Paulus beschreibt weiterhin dieses Gesetz mit der Formulierung: τὸ ἔργον τοῦ νόμου (2, 15a) und meint damit die Forderungen des Gesetzes.<sup>116</sup> Diese Forderungen des Gesetzes sind ἐν ταῖς καρδίαις geschrieben. Es ist interessant, daß Paulus hier nicht die hellenistische Formulierung ἄγραφος νόμος (ungeschriebenes Gesetz) gebraucht, sondern sich an die Formulierung im jüdischen Sinn anlehnt. Die paulinische Aussage γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις (2, 15a) rezipiert möglicherweise die Verheißung aus Jer 38, 31 (LXX). Paulus will nicht die Überlegenheit des Gesetzes der Heiden gegenüber der Thora demonstrieren, sondern er macht damit vor allem deutlich, daß die Thora sichtbar ist und das Gesetz der Heiden verborgen bleibt.<sup>117</sup>

Mit den Formulierungen τὸ ἔργον τοῦ νόμου und γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις kommt das Verb ἐνδείκνυται (2, 15a) vor, das in der Verbindung mit συμμαρτυρούσης (2, 15b) die forensische Prägung verrät. Dennoch ist ἐνδείκνυται weder exakt im Sinn einer richterlichen Anzeige noch auf das eschatologische Gericht bezogen zu verstehen. Vielmehr meint Paulus hier damit „etwas beweisen, erweisen als“, was Heiden direkt betrifft.

Um die Beweisführung zu verstärken, setzt Paulus in 2, 15b die Argumente ein, die die Gegebenheit des Gesetzes bestätigen sollen. Das erste Argument ist συνείδησις, deren Funktion durch συμμαρτυρούσης ausgedrückt wird. Dieses Verb kann „mitbezeugen, etwas bezeugen“ oder im weiteren Sinn „bestätigen“ bedeuten. Eckstein vertritt die Meinung, daß συνείδησις hier nicht in erster Linie die Bezeugungsfunktion wahrnimmt, sondern seine Inanspruchnahme die Argumentation von Paulus bestätigt, daß die Heiden ein ins Herz geschriebenes Gesetz haben.<sup>118</sup> Συνείδησις ist damit kein Wertnormenträger wie Thora. Ein solches Gewissensverständnis ist Paulus fremd, weil die Syneidesis für ihn eine anthropologische und nicht theologische Instanz bedeutet. Sie steht in der Beziehung zu Gott und zum Gesetz, ohne sie zu ersetzen oder ein Teil von ihnen zu werden. Somit widerspricht Paulus der Gewissenstheorie des Seneca, in der Gewissen eine göttliche Prägung besitzt und zur absolut autonomen Instanz der eigenen Verantwortlichkeit wird. Im Gegensatz zu Philo versteht Paulus das Gewissen in Röm 2, 15 nicht als eine theologische Größe, die von Gott gegeben wurde und dadurch untrüglich und vollkommen ist.<sup>119</sup>

Weiterhin gebraucht Paulus noch ein Argument für seine Feststellung, daß Heiden das Gesetz haben, indem er den Begriff „Gedanken“ anführt. Viele Schwierigkeiten bereitet die Zuordnung von τῶν λογισμῶν zum gesamten Beweisgang. Man versucht die

<sup>116</sup> Die Frage der Übersetzung erörtert vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 156.

<sup>117</sup> Vgl. ebd. 157.

<sup>118</sup> Vgl. ebd. 158; Schneider, Th., Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), (Anm. 105) 194.

<sup>119</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 318-319; Schneider, Th., Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes, (Anm. 72) 107-108; Wilckens, U., Der Brief an die Römer (Röm 1-5), (EKK VI/1), Zürich [u.a.] 1978, 136.



„Gedanken“ dem Begriff *συνείδησις* zuzuordnen, was folgende Übersetzung ergibt: „Mitzeuge dafür ist ihr Gewissen, indem sich ihre Gedanken untereinander verklagen und entschuldigen.“<sup>120</sup>

Reicke bezieht τῶν λογισμῶν als Genitivus objectivus auf die Syneidesis, die als „Bewußtsein“ zu verstehen ist. Daraus ergibt sich die Übersetzung: „Bewußtsein der anklagenden oder auch verteidigenden Gedanken“, wobei dem „Bewußtsein“ die Bedeutung „Gefühl für etwas“ zukommt.<sup>121</sup> Noch eine andere Übersetzung dieses Verses wird von Eichholz vertreten, in der die Syneidesis, wie schon erwähnt wurde, nicht als Bestätigung, sondern als Bezeugen verstanden wird: „(...)ihr Gewissen legt Zeugnis ab und ihre Gedanken einander verklagen oder auch verteidigen.“<sup>122</sup> Mit all diesen Übersetzungen setzt sich Eckstein auseinander, zeigt ihre schwachen Punkte auf und schlägt folgende Übersetzung vor: „Mitzeuge dafür sind ihr Gewissen und die Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen.“<sup>123</sup> Somit ist der Begriff „Gedanken“ die weitere Bestätigung in der Beweisführung, daß Heiden das Gesetz erhalten haben. Er kommt neben *συνείδησις* vor und ist keineswegs mit ihm identisch. Neben den Taten und der Syneidesis fügt Paulus also den weiteren Beweis hinzu, daß die „Gedanken“ von Heiden angesichts des Gesetzes sich untereinander anklagen oder verteidigen. Genauso wie bei *συνείδησις* ist die Voraussetzung der Existenz des Gesetzes (der Wertnormen) für die Gedanken notwendig.<sup>124</sup>

Der nachfolgende Vers 2, 16 schließt den ganzen Beweiskreislauf mit der Beschreibung des eschatologischen Gerichts. Weil 2, 14-15 präsentisch zu verstehen ist, sieht man in 2, 16 das Zurückgreifen auf den eschatologischen Vorgang, der bis 2, 13 beschrieben worden ist. Paulus greift wieder auf, daß nur diejenigen vor Gott gerechtfertigt werden, die das Gesetz tun: ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιοθήσονται.

Paulus fängt 2, 16 mit der Erwähnung des Tages an, an dem Gott richten wird: ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρίνει ὁ θεός. Weil dieses Faktum eine eschatologische Dimension hat und die vorausgehenden Verse gegenwärtig gedacht werden, kann man keine direkte Verbindung zwischen der Syneidesis und dem eschatologischen Gericht sehen. Sie ist nicht irgendeine Projizierung des eschatologischen Gerichts und übernimmt keine eschatologische Funktion. So unterscheidet sich Paulus von Seneca, weil er nur Gott das eschatologische κρίνειν zuerkennt. Die Ausführung des κρίνειν wird nicht vom eigenen Gewissen wahrge-

<sup>120</sup> Solche Übersetzung schlagen vor u. a.: Stelzenberger, J., *Syneidesis im Neuen Testament*, (Anm. 105) 79; Maurer, C., *σύννοια κτλ.*, (Anm. 11) 915.

<sup>121</sup> Reicke, B., *Syneidesis in Röm 2, 15*, (Anm. 105) 159; vgl. auch Chadwick, H., *Betrachtungen über das Gewissen*, (Anm. 105) 16: Er spricht von „spontanintuitive Gefühlskenntnis“.

<sup>122</sup> Eichholz, G., *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen 1972, 86.

<sup>123</sup> Eckstein, H. J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, (Anm. 11) 166.

<sup>124</sup> Vgl. Verdes, L. A., *La συνείδησις en S. Pablo*, (Anm. 11) 289; Wilckens, U., *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)*, (Anm. 119) 138-142, hier 142.

nommen, wodurch die Syneidesis nicht „zum Inbegriff eines aufklärerischen und autonomen Selbstverständnisses“ gelangt.<sup>125</sup>

All diese Überlegungen weisen darauf hin, daß Röm 2, 14-16 nicht ohne weiteres als „locus classicus“ der paulinischen Gewissenskonzeption gelten kann.<sup>126</sup> Νόμος ist der Zentralbegriff dieser Stelle, den Paulus zu begründen versucht. In dieser Begründung kommen die drei Argumente vor, die Paulus für die Bestätigung seiner Ausführung gebraucht: die Taten, die Syneidesis und die Gedanken. Wenn Paulus sich auf die Syneidesis beruft, ohne sie vorher zu erläutern, ist es ein Zeichen dafür, daß er ihr Vorverständnis voraussetzt. Das Partizip *συμμαρτυρούσης*, das mit der Syneidesis vorkommt, erklärt nicht seine Funktion, sondern gibt eine Bestätigung ihres Vorhandenseins. Deshalb können wir aufgrund Röm 2, 14-16 feststellen, daß die Syneidesis eine allen gegebene anthropologische Instanz ist. Die theologische Frage der Herkunft und der Bedeutung von *συνείδησις* kann hier nicht geklärt werden. Das gleiche betrifft die Frage, ob es sich hier um „conscientia antecedens“ oder „consequens“ handelt.<sup>127</sup>

#### 2.1.1.2. Röm 9, 1.

Die Stelle Röm 9, 1<sup>128</sup> enthält die uns bekannte Formel: *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου*, in der sowohl die Existenz als auch die Tätigkeit der Syneidesis einsichtig gemacht wird. Es gibt drei Parallelismen, die diesen Vers bilden:

1. Wahrheit reden - lügen
2. in Christus - im Heiligen Geiste
3. Paulus - seine Syneidesis

Im Parallelismus „Wahrheit sagen - lügen“ ist die Wendung *ἀλήθειαν λέγω* ausschlaggebend und wird von der negativen Formel *οὐ ψεύδομαι* betont. Paulus beruft sich auf seine eigene Wahrhaftigkeit, weil ihm der Glaube und das seine Person betreffende Vertrauen der Adressaten bewußt ist.<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 316.

<sup>126</sup> Vgl. ebd. 170; Schreiner, J., Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischen Zeugnis, (Anm. 72) 119: „Auch dieser Text (Röm 2, 14-15) ist keine Abhandlung über das Gewissen allgemein oder das der Heiden insbesondere.“

<sup>127</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 175; Pesch, R., Römerbrief, (NEB 6), Würzburg 1983, 34.

<sup>128</sup> Der Originaltext lautet: *Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

<sup>129</sup> Vgl. Verdes, L. A., La συνείδησις en S. Pablo, (Anm. 11) 286; Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 183.

Hinzu kommt der zweite Parallelismus: ἐν Χριστῷ - ἐν πνεύματι ἁγίῳ, dessen Zuordnung zum gesamten Vers sehr schwierig ist.<sup>130</sup> Am wahrscheinlichsten ist die Interpretation, in der die Formel ἐν Χριστῷ weder Paulus selbst noch den Ausdruck ἀλήθειαν λέγω betrifft, sondern im Zusammenhang mit ἐν πνεύματι ἁγίῳ auf die gesamte Beteuerung von Paulus bezogen werden muß. Nur so wird die Anwendung dieses ungewöhnlichen Parallelismus plausibel.

In dem dritten Parallelismus kommen Paulus als sprechendes Subjekt und seine Syneidesis vor. Um die Funktion der Syneidesis zu beschreiben, verwendet Paulus das schon von ihm gebrauchte Kompositum συμμαρτυρούσης, das hier nicht in der Bedeutung von „mitbezeugen, als Zeuge bezeugen oder bestätigen“, sondern in der Verbindung mit μοι (mir) als „beistimmen“ verstanden werden muß. Die Syneidesis stimmt der Aussage des Paulus bei und weist auf ihre Wahrhaftigkeit und Richtigkeit hin.<sup>131</sup> Darum kann hier nicht die Rede von „conscientia consequens“ im Sinn des schlechten Gewissens sein, das die nicht sittlich guten Handlungen verklagt oder sich schmerzhaft äußert. Paulus gebraucht die Syneidesis im positiven Sinn als das Beistimmen zu seiner Überzeugung. In diesem Kontext ist auch der Versuch, συμμαρτυρούσης auf den folgenden Vers (9, 2) zu beziehen und dadurch die Trauer (λύπη) und den unaufhörlichen Schmerz (ἀδιάλειπτος ὀδύνη) zu verstärken, nicht plausibel.

Andererseits stellt sich die Frage nach „conscientia antecedens“, die in Röm 9, 1 zur Sprache kommen könnte. Dagegen ist einzuwenden, daß Paulus neben seiner Person eine beistimmende Instanz sieht, was mit der Schlußfolgerung über die Syneidesis als selbständige, objektive Instanz in Form einer Anlage im Menschen nicht vereinbar ist. Die Aufgabe der Syneidesis ist die Wahrnehmung der Taten und Worte des handelnden Subjekts und zugleich die Kontrolle über die Übereinstimmung des Verhaltens mit den Normen, deren Träger der νοῦς ist. Damit wird klar, daß die Syneidesis für Paulus eine anthropologische Herkunft hat, die auf keinen Fall mit Senecas „Heiligem Geist“ zu identifizieren ist oder überhaupt etwas Göttliches in sich trägt.

Trotzdem wird gefragt, welche Relation zwischen der Syneidesis und ἐν πνεύματι ἁγίῳ vorhanden ist. Nach Schneider ist diese Relation für die Syneidesis sehr relevant, weil die Bezeugung des Heiligen Geistes „ausschlaggebend und entscheidend für jeden anderen Menschen“ ist. Damit ist sie eine absolut überzeugende Kraft, auf die man sich berufen kann.<sup>132</sup> Andererseits ist dem entgegenzuhalten, daß die Bezeugung „in Christus“

<sup>130</sup> Vgl. verschiedene Interpretationen bei Stelzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (Anm. 105) 52-53; Schlier, H., Der Römerbrief, (HThK VI), Freiburg [u.a.] 1977, 284.

<sup>131</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 184.

<sup>132</sup> Schneider, Th., Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), (Anm. 105) 193.

und jene „im Heiligen Geiste“ nicht augenblicklich nachprüfbar ist. Paulus bezieht sich deshalb auf so viele Formeln, um die Beteuerung seiner Wahrhaftigkeit zu verstärken.<sup>133</sup>

Auch die Feststellung, daß die Zusammenstellung von συνείδησις und ἐν πνεύματι ἁγίῳ ein Beispiel für den „terminus technicus“ des „christliches Gewissens“ sei, ist sehr umstritten. Paulus versteht hier das Gewissen christlich, weil vom Gewissen eines Heiden nicht die Rede sein kann. Das heißt aber nicht, daß für Paulus nur der Heilige Geist der Garant der Wahrheit des Zeugnisses der Syneidesis ist.<sup>134</sup> Wenn es so wäre, wie könnte man die neutrale Anwendung der Syneidesis in Röm 2, 15 verstehen?<sup>135</sup>

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Syneidesis in Röm 9, 1 die anthropologische Instanz ist, die das menschliche Verhalten aufgrund der gegebenen Wertnormen negativ oder positiv beurteilt. Weil sie der anthropologischen Ebene zugeordnet wird, ergibt sich daraus ihre Eigenständigkeit, zugleich aber die relative Zuverlässigkeit sowie Vorläufigkeit und Fehlbarkeit.

#### 2.1.1.3. 1 Kor 4, 4.

Die einzige Stelle<sup>136</sup>, in der die verbale Wendung σύννοια ἐμαυτῷ vorkommt, bringt Paulus in dem Abschnitt, der vor dem unüberlegten Richten warnt. In 1 Kor 4, 3 hält er fest, daß weder er noch die Korinther noch irgendeine menschliche Instanz zum Richten kompetent sind. Nur der Herr allein kann ἀνακρίνειν vollziehen. Damit wird jedoch nicht das Endrichten und das definitive Urteil gemeint, sondern eine Untersuchung, infolge deren man zur Verantwortung gezogen wird. Das Recht auf solche Untersuchung des Wandels des Apostels steht nicht den Korinthern zu, weil er nur dem Herrn Rechenschaft ablegen muß. Daher ist er seiner Sache sicher und vom Sich-Scheuen vor Menschen frei.<sup>137</sup>

Die von ihm gebrauchte Wendung findet ihre Parallele bei Plat Resp I 331a oder bei Ijob 27, 6 (LXX): οὐ γὰρ σύννοια ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας. Obwohl diese Wendung bei Paulus neutral und absolut gebraucht ist, darf sie aber von ἄτοπα πράξας oder ἄδικον ergänzt werden, was dem Zusammenhang sinngemäß entspricht. Der Unterschied zu Plat Resp I 331a besteht darin, daß Paulus δικαιώσθαι nicht als abgeschlossen betrachtet. Im Kontext von 1 Kor 4, 5 und 3, 10-15, die eschatologische Bedeutung haben, weisen

<sup>133</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 183.

<sup>134</sup> Vgl. Stelzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (Anm. 105) 53.

<sup>135</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 189.

<sup>136</sup> Der Originaltext lautet: οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύννοια, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν.

<sup>137</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 202.

δικαιοῦσθαι und σύννοια ἐμαυτῶ auf das Gewissen hin, das keine letzte Instanz ist, deren Verurteilung oder Freispruch einen autonomen Wert hat.<sup>138</sup>

Das nächste Problem, das sich aus dem Gebrauch der verbalen Form ergibt, ist die Frage: welches Gewissen versteht Paulus in dieser Stelle - das gute oder schlechte? Die Form zeigt zunächst die „noch wenig reflektierte Ausdrucksweise in der hellenistischen Umwelt“ auf und verweist auf die Grundbedeutung von „Bewußtsein.“ Paulus verwendet hier keine Form von Syneidesis mit dem beigefügten Adjektiv wie ἀγαθή oder καθαρά, was die Qualifizierung erleichtern würde. Er jedoch gebraucht die geläufige Wendung, um „prägnanter auf die Syneidesis“ hinzuweisen. Ohne den ὅτι-Satz (vgl. auch Röm 9, 1; 2 Kor 1, 12) und die beigefügten Adjektive, kommt das Gewissen als die neutrale Instanz zum Ausdruck.<sup>139</sup> Das gleiche gilt auch für den Versuch, das Gewissen in 1 Kor 4, 4 im negativen Sinn zu begreifen.<sup>140</sup>

Angesichts des kommenden, endgültigen Gerichts relativiert Paulus die eigene Syneidesis und ihre Eigenständigkeit. Nur Gott hat das letzte Urteil zu sprechen und die Verantwortung vor ihm ist für die eigenen Taten letztlich entscheidend.

### 2.1.2. Syneidesis der Schwachen in 1 Kor 8, 7-12.

Die nächsten Belege für die Syneidesis in den paulinischen Schriften kommen ebenfalls in den Korintherbriefen vor. In 1 Kor 8, 7-12<sup>141</sup> gebraucht Paulus den Gewissensbegriff dreimal: 6, 7; 8, 10 und 8, 12. Diese Wahl ist besonders passend und geeignet, um die mit Fragen behaftete Situation der Gemeinde zu beleuchten.<sup>142</sup> Diese schwierige Situation betrifft die Angelegenheit der Festmahlzeiten im Tempelbereich und steht in einer Reihe mit den Auseinandersetzungen über den Vorrang der Pflichten gegenüber der Gemeinschaft vor der Ausübung der Rechten jedes einzelnen.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Vgl. Schneider, Th., Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), (Anm. 105) 200; Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 217; Eckert, J., Gewissen und Glaube bei Paulus, (Anm. 11) 23.

<sup>139</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 209.

<sup>140</sup> Vgl. ebd. 210-212.

<sup>141</sup> Der Originaltext lautet: 7 Ἄλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνώσις· τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν, καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενῆς οὖσα μολύνεται. 8 βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν. 9 βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. 10 ἐὰν γὰρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνώσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον, οὐχὶ ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οικοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν; 11 ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῆι γνώσει, ὁ ἀδελφός δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν. 12 οὕτως δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνετε.

<sup>142</sup> Die Frage, ob es in 1 Kor 8,7 um συνηθεία oder um die Variante συνειδήσει geht, wird zugunsten der ersteren beantwortet. Es handelt sich hier um die „Gewöhnung“, die durch einen Genitivus obiectivus näher bestimmt wird. Vgl. Eckstein H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 237-238.

<sup>143</sup> Vgl. Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, (Anm. 105) 55.

Dabei werden Begriffe wie ἀγάπη, οἰκοδομή, γνῶσις und ἐξουσία zu Rate gezogen. Paulus ahnt, daß die volle Ausübung der ἐξουσία unmöglich ist, weil es bei einigen in Korinth an γνῶσις fehlt. Um dieser Personen (der Schwachen) willen wird der Verzicht auf den Verzehr des Götzenopferfleisches geboten, weil sie nicht zur Erkenntnis gelangen, daß „es keine Götzen in der Welt gibt“ (1 Kor 8, 4) - οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ. Die Gewöhnung an die Götzen gibt den Hinweis, daß unter dem Begriff „Schwache“ Heidenchristen verstanden werden müssen.<sup>144</sup> Bei Heidenchristen sieht man nämlich, daß ihre „Syneidesis“ einen anderen Erkenntnisstand als die Syneidesis bei den Starken hat, weil die Erkenntniskapazität des νοῦς bei den Schwachen und Starken unterschiedlich ist.<sup>145</sup> Paulus betont, daß die Schwachen weiterhin durch den aufgegebenen Götzendienst betroffen sind und ihnen die Wiederaufnahme der κοινωνία τῶν δαιμονίων droht, was negative Konsequenzen für die Verbindung mit Christus haben könnte (1 Kor 8, 11).<sup>146</sup> Paulus spricht von der Befleckung der Syneidesis, was in der Wirklichkeit „das Schuldigwerden der Person vor Gott“ bedeutet und nicht nur als Inbegriff für das Schuldgefühl verstanden werden darf.<sup>147</sup> Daraus kann man folgern, daß die Syneidesis einerseits eine Instanz der Person gegenüber ist, die nach den erkannten Wertnormen ihr Handeln überwacht und beurteilt. Zum anderen bedeutet die Syneidesis die Person selbst, indem sie sich vom Ruf der eigenen Syneidesis zur Verantwortung gerufen weiß. Auch mit dem Adjektiv „schwach“ bezeichnet Paulus sowohl die Syneidesis als auch die Person selbst.

Den Gedanken der Identifizierung der Syneidesis mit der ganzen Person finden wir schon bei der oben erwähnten Stelle: Dion Hal, de Thuc lud 8, 3. Die Befleckung der Syneidesis gilt der ganzen Person, weil das Gewissen die Funktion der Instanz übernimmt, die den ganzen Menschen vertritt. Dadurch kann die Person selbst als verantwortlich oder schuldhaft bewertet werden.<sup>148</sup>

Weiterhin betont Paulus, daß das Urteil der Syneidesis korrekt ist, weil es den Schwachen zeigt, ob ihr Verhalten den gegebenen Normen entspricht oder sie verneint. Deshalb plädiert Paulus dafür, daß man dem eigenen Gewissen, sogar dem schwachen folgen muß.<sup>149</sup> Woran die Schwachen scheitern, ist gerade mangelnde γνῶσις und mit der Vergangenheit verbundene συνήθεια.<sup>150</sup> Demzufolge appelliert Paulus an die Starken um Rücksichtnahme auf die Schwachen, weil sie auf ihre Hilfe angewiesen sind.

<sup>144</sup> Die Diskussion darüber siehe Verdes, L. A., La συνείδησις en S. Pablo, (Anm. 11) 297.

<sup>145</sup> Vgl. Stelzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (Anm. 105) 69.

<sup>146</sup> Diese Konsequenzen werden durch die Verben: μολύνω, τύπτω und ἀπόλλυμι betont.

<sup>147</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 241-242.

<sup>148</sup> Vgl. ebd. 57.

<sup>149</sup> Vgl. Schreiner, J., Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischen Zeugnis (Anm. 72) 117; Schrage, W., Ethik des Neuen Testaments, (Anm. 105) 201.

<sup>150</sup> Vgl. Stelzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (Anm. 105) 69.

Paulus gibt in 1 Kor 8, 8 eine prinzipielle Aussage über die Neutralität der Speise, sie wird jedoch mit den Folgen des Essens durch die Schwachen (8, 7) konfrontiert. Der folgende Vers (8, 9) verstärkt den Appell an die Starken, trotz der freien Ausübung der ἐξουσία, durch ihr Verhalten bezüglich des Essens keinen Anstoß (πρόσκομμα) für die Schwachen zu verursachen, was fatale Folgen für den Glauben haben kann. Der Vers 8, 10 schildert nämlich eine Situation, in der die Starken durch ihren zwar berechtigten und zugleich rücksichtslosen Umgang mit κρέας viel Böses anrichten können. Paulus gebraucht hier das Verb οἰκοδομεῖν<sup>151</sup>, das er an sonstigen Stellen im positiven Sinn von „Erbauen, Aufbauen“ der Gemeinde verwendet. Hier aber ist es im ironischen Sinn angewendet, wodurch die wichtige Funktion der Starken gegenüber den Schwachen aufgewiesen wird, nämlich die Förderung von Liebe und Rücksichtnahme. Wenn dies nicht getan wird, hat das Erbauen den Götzendienst zur schlechten Folge.

Die nächsten Verse: 8, 11 und 12 zeigen weitere Folgen des falschen Verhaltens auf, die mit den schon erwähnten Begriffen ἀπόλλυται (8, 11) und τύπτοντες (8, 11) erklärt werden. Mit ihnen werden die Gewalttätigkeit, Rücksichtslosigkeit der Starken und das Untergehen der Schwachen hervorgehoben. All das ist Sünde gegen Christus.<sup>152</sup>

Paulus selbst gibt das Beispiel, wie er ἐξουσία in Anspruch nehmen kann, ohne den Schwachen Anstoß zu geben. Er möchte überhaupt kein Fleisch essen - οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα (8, 13). Das folgende Kapitel 9 bietet eine Illustration aus dem eigenen Leben des Apostels, wie man durch Liebe zum Erbauen der Gemeinde und zur Bewältigung der Schwierigkeiten beitragen kann.<sup>153</sup>

Nach Kor 8, 7-13 wird die Syneidesis als die auf das Objekt bezogene, urteilende Instanz verdeutlicht. Das Objekt des Beurteilens ist das Verhalten des Menschen. Die Syneidesis entscheidet nicht über das Gute und das Böse, ist auch keineswegs der Normträger. Diese Funktion übernimmt νοῦς, der die Maßstäbe für das Handeln setzt. Etwaige Versuche, die Syneidesis hier als „vox dei“ oder „spiritus sacer“ zu verstehen, sind als nicht-paulinisch abzulehnen.

### 2.1.3. Freiheit der Syneidesis in 1 Kor 10, 25-29.

Nach der Abhandlung zur Rücksichtnahme auf das Gewissen der Schwachen, die durch das eigene Beispiel des Apostels bestätigt wurde, versucht Paulus, wegen des Götzendienstes die Notwendigkeit der prinzipiellen Enthaltung zu erläutern (10, 1-22). In

<sup>151</sup> Vgl. auch 1 Kor 8, 1.

<sup>152</sup> Vgl. Schneider, Th., Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), (Anm. 105) 196.

<sup>153</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 209.

10, 23-24 tauchen die Anknüpfung an 8, 1-13 und die Einleitung zu 10, 25-29 auf. Wieder wird das Verb οἰκοδομεῖν angewandt, das das Hauptanliegen des Apostels der Gemeinde gegenüber verrät. In 10, 25-29<sup>154</sup> wird darauf hingewiesen, daß die Ausübung der ἐλευθερία und ἐξουσία seitens der Starken nicht verhindert ist. Somit hat Paulus die Absicht, beide Verhaltensweisen - die Rücksichtnahme und freie Ausübung der ἐξουσία als gleichgestellt hervorzuheben und den Weg aufzuzeigen, bei dem alle Spannungen ausgehalten werden können.<sup>155</sup>

In 1 Kor 10, 25 wendet er sich an die Starken<sup>156</sup>, die sich διὰ τὴν συνείδησιν (um der Syneidesis willen) nicht zum Fragen und zur Forschung nach der Herkunft des κρέας veranlaßt fühlen, weil sie nicht der Gefahr des Götzendienstes ausgesetzt sind. Diese These wird mit einem weiteren Argument aus Ps 23, 1 (LXX) - (1 Kor 10, 26) begründet. Somit zeigt Paulus den Starken, daß sie durch ihre Inanspruchnahme der eigenen ἐξουσία keineswegs an εἰδωλολατρία teilnehmen.

Jedoch gibt es Situationen (1 Kor 10, 27-28), in denen der erlaubte Umgang der Starken mit dem Götzenopferfleisch bei einem Mahl im Privathaus zum Anstoß der Schwachen wird. Wenn nämlich ein Ungläubiger (ἄπιστος) - 10, 27 einen Starken zum Mahl einlädt, dann soll dieser - um der Syneidesis willen - keine Nachforschungen anstellen. Wenn jedoch irgendeiner (τις) darauf hinweist, daß Opferfleisch (ἱερόθυτον) gegessen wird, soll der Starke Rücksicht auf den nehmen, der darauf aufmerksam macht, und ebenso soll er auf dessen Syneidesis Rücksicht nehmen. Die Diskussion, um welche Personen es sich hier handelt, macht deutlich: Es geht um einen christlichen Teilnehmer, der zu den Starken zählt, einen Gastgeber und einen Schwachen, der auf das Götzenopferfleisch aufmerksam macht.<sup>157</sup>

Obwohl Paulus in 10, 27-28 zur Rücksichtnahme auf die Schwachen auffordert, möchte er mit 10, 28b: καὶ τὴν συνείδησιν für den berechtigten Umgang mit dem Opferfleisch für die Starken eintreten. Im Anschluß daran (10, 29a) betont Paulus wiederholt die Berücksichtigung des Schwachen (μηνύσας von 10, 28), und zugleich hebt er die Freiheit des eigenen Gewissens (10, 29b) hervor. In diesem Vers erscheint die Syneidesis nicht

<sup>154</sup> Der Originaltext lautet: 25 Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ παλούμενον ἐσθίετε μὴδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν· 26 τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. 27 εἴ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μὴδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. 28 ἐὰν δὲ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν· 29 συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐτέρου. ἵνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως.

<sup>155</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 215: „Paulus weist dafür einen Ausweg, der sowohl die Freiheit der Starken als auch die Gewissensprobleme der Schwachen zu ihrem Recht kommen läßt und dadurch das οἰκοδομεῖν der gesamten Gemeinde ermöglicht.“

<sup>156</sup> Die Frage, wer in diesem Vers gemeint ist, erörtert Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 257-261.

<sup>157</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 262-265.



nur als die auf eigene Taten bezogene, beurteilende, sondern auch die um andere Handlungen wissende und an ihnen teilnehmende Instanz.<sup>158</sup>

Diese Instanz zeigt dem Starken auf, daß er durch γνῶσις in der Wahrnehmung der eigenen ἐξουσία frei ist. Der Handelnde soll aber auf die Syneidesis des anderen Rücksicht nehmen. Zugleich ist diese Instanz beim Schwachen frei vom Irrtum, insofern sie die Gefahr der εἰδωλολατρία richtig aufweist. Jedoch darf man daraus nicht ableiten, daß das Urteil der Syneidesis überhaupt unfehlbar ist und somit den Absolutheitsanspruch erheben darf. Der Syneidesis ist nach 1 Kor 8-10 zu folgen. Jedoch unterscheidet Paulus die Urteile der Syneidesis, die unvollkommen und fehlbar sind, von Urteilen des κύριος (vgl. 1 Kor 4, 4-5; Röm 2, 16). Eine Identifikation des Urteils des Herrn mit dem Urteil der Syneidesis ist nicht möglich. Die Relation zwischen beiden kann man nur als eine Entsprechung bezeichnen, weil das eine auf das andere, endgültige Urteil hinweist.<sup>159</sup>

#### 2.1.4. Syneidesis des Apostels in 2 Kor 1, 12.

Paulus spricht von der Syneidesis als Zeugen, die ihm bei den Auseinandersetzungen mit der Gemeinde in Korinth helfen soll.<sup>160</sup> Dabei gebraucht er in 2 Kor öfter den Begriff „Ruhm“ oder „Rühmen“ (καύχησις), in einigen Stellen in der Verbindung mit dem Wort „Schwäche“ (ἀσθένεια) - 2 Kor 11, 30; 12, 5.9. In unserem Text stellt Paulus den Begriff „Rühmen“ mit der Wendung τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν zusammen, was exegetische Schwierigkeiten in der Frage nach dem Objekt des Rühmens bereitet. Aus den verschiedenen Übersetzungsvarianten ist nach Eckstein die folgende plausibel: „Unser Ruhm ist - gemäß oder in Übereinstimmung mit dem Zeugnis unseres Gewissens - der, daß wir (...).“<sup>161</sup> Diese Übersetzung in der Verbindung mit ὅτι-Satz betont die Begründung der Rühmens durch die Syneidesis und nicht den Inhalt des Rühmens selbst.<sup>162</sup> Nicht die Syneidesis ist der Grund des Rühmens, sondern der Wandel des Apostels, von dem die Syneidesis das Zeugnis abgibt.<sup>163</sup> Die erste Bestimmung dieses Wandels wird in der Formel ἐν ἀπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ artikuliert, wodurch Paulus seine Aufrichtigkeit und Lauterkeit unter Beweis stellen will. Die darauf folgende Antithese οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ bekräftigt den aufrichtigen Wandel des Apostels. Die Antithese betrifft

<sup>158</sup> Vgl. Dautzenberg, G., Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, (Anm. 11) 15.

<sup>159</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 275.

<sup>160</sup> Der Originaltext dieses Verses lautet: Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἀπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ, [καὶ] οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ, ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ, περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς.

<sup>161</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 192.

<sup>162</sup> Eine andere Meinung dazu vertritt Maurer, C., σύννοια κτλ, (Anm.11) 915.

<sup>163</sup> Vgl. Verdes, L. A., La συνείδησις en S. Pablo, (Anm. 11) 286.

nicht den Inhalt der paulinischen Theologie sondern die Lebensführung des Paulus, der nicht nach der „fleischlichen Weisheit“ gehandelt hat.<sup>164</sup>

Den Ursprung und Grund seines Handelns sieht Paulus ἐν χάριτι θεοῦ, wodurch auch die „Art und Weise des Wandels“ bezeichnet wird.<sup>165</sup> All diese Bestimmungen beziehen sich auf die Formel ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ, mit der sowohl das Verhalten als auch die Denkweise, das Reden des Apostels ausgedrückt wird. Ἐν τῷ κόσμῳ bedeutet den „Raum“, in dem sich Paulus bewegt und nicht die Welt, die Gott feindlich ist.<sup>166</sup>

Genauso wie bei den vorherigen Stellen stellt sich die Frage, was für ein Gewissen hier gemeint ist. Die erste Feststellung, die gemacht werden muß, betrifft die aktive Funktion der Syneidesis. Nicht nur als die Bestätigung in einer Beweisführung (vgl. Röm 2, 15), sondern als der Zeuge, der das Zeugnis ablegt, ist die Syneidesis hier wie auch in Röm 9, 1 zu verstehen. Die Syneidesis übernimmt die Funktion des sprechenden Subjekts, die nicht nur anklagt und beurteilt, sondern auch entlastet. Sie soll damit zur Unabhängigkeit von Meinungen anderer führen.<sup>167</sup> So drückt Paulus die doppelte Funktion der Syneidesis aus: das Beurteilen seiner Handlung und zugleich die Bestätigung der Wahrhaftigkeit der Aussagen über sein Handeln.

Die Syneidesis ist in 2 Kor 1, 12 eine anthropologische Instanz, die den Wandel des Apostels nach den Wertnormen beurteilt, die durch die Begriffe ἀπλότης, εἰλικρίνεια zum Ausdruck kommen. Paulus sieht ἐν χάριτι θεοῦ den Ermöglichungsgrund seines Wandels und den Ursprung der Maßstäbe des Beurteilens. Weil die Syneidesis die Konvergenz des Wandels des Paulus mit dem Wirken Gottes eigenständig bestätigt, ist sie eine anthropologische Größe.<sup>168</sup> Auch die Versuche, die Syneidesis als die „gute“ oder „reine“ (vgl. die Pastoralbriefe) zu verstehen oder als „verzagtes Gewissen“, das unter dem Einfluß Gottes gerechtfertigt wird, zu identifizieren, sind nicht verifizierbar.<sup>169</sup>

#### 2.1.5. Syneidesis der anderen in 2 Kor 4, 2 und 5, 11.

Paulus versteht die Syneidesis nicht nur als die auf eigene Taten bezogene Instanz, sondern auch als die, die fähig ist und das Recht hat, das Verhalten der anderen zu beurteilen oder zu bestätigen. Die Berufung auf die Syneidesis steht im Zusammenhang mit der Apostolatsapologie, wodurch Paulus sich von seinen Gegnern abgrenzen und zugleich alle Verleumdungen und Vorwürfe zurückweisen will.

<sup>164</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 194.

<sup>165</sup> Ebd. 194.

<sup>166</sup> Vgl. ebd. 192.

<sup>167</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 216.

<sup>168</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 199.

<sup>169</sup> Vgl. ebd. 198.

## 2.1.5.1. 2 Kor 4, 2.

Mit 2 Kor 4, 1ff greift Paulus die Aussagen von 2 Kor 3, 4-18 auf, in denen es sich um das Verhalten und die Offenheit des Apostels handelt in seiner διακονία τοῦ πνεύματος. Durch ein Resümee möchte er der Gemeinde eine Antwort geben und zugleich zum Verhalten der Gegner Stellung nehmen. Der Vers 4, 2<sup>170</sup> fängt mit dem Aorist Medium ἀπειπάμεθα (ich habe mich losgesagt) an. In der Verbindung mit τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης betont Paulus den Gegenstand des Lossagens: „die Heimlichkeiten, deren man sich schämt.“<sup>171</sup>

Weiterhin hebt er durch die Anwendung des Verbs περιπατεῖν die ganze Lebensführung hervor. In seiner Lebensführung spielt die Verkündigung eine große Rolle, worauf er mit der Wendung hinweist: μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Unter τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ist das verkündigte Evangelium zu verstehen. Somit grenzt sich Paulus von den Vorwürfen ab und betont, daß er weder aus der falschen Motivation gehandelt noch die inhaltlichen Verfälschungen des Evangeliums begangen hat. Im Gegenteil - Paulus beruft sich auf die offene Verkündigung der Wahrheit (φανερῶσει τῆς ἀληθείας), die mit τὸν λόγον τοῦ θεοῦ gleich ist. Er verkündigt die Wahrheit Gottes unverfälscht und wirbt nicht für seine Wahrhaftigkeit.<sup>172</sup>

Deshalb kann er sich „vor Gott empfehlen“ - συνιστάνοντες(...) ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, weil Gott allein über sein Leben endgültig urteilen kann. Zugleich aber möchte Paulus sich dem Urteil der Gemeinde unterziehen und so sich auch πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων empfehlen, weil das Kriterium der Beurteilung seines Wandels bekannt ist, nämlich εἰλικρίνεια und ἀπλότης.

Was aber Paulus hier unter der Syneidesis versteht, ist zu erläutern, weil die Wiedergabe mit dem Wort „Gewissen“ nähere Bestimmungen benötigt. Schon der Gebrauch der Syneidesis für das Beurteilen des Verhaltens eines anderen ist dem allgemeinen Syneidesis-Verständnis fremd. Wahrscheinlich handelt sich hier um die Syneidesis, die einerseits vom nichtreflexiven verbalen Gebrauch geprägt ist. In diesem Sinn kann man die Ähnlichkeiten mit σύννοια sehen, was zur Einführung der Bedeutung wie „Wissen“, „Kenntnis“ führt. Andererseits darf man aber nicht die Übersetzung „ich empfehle mich eurem Wissen“ als sinnvoll gelten lassen.

Die Versuche, die Syneidesis in diesem Text mit „conscientia consequens“ oder „antecedens“ zu identifizieren, scheitern am Mangel der Begründung. So wurde z. B. be-

<sup>170</sup> Der Originaltext lautet: ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης, μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

<sup>171</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 218.

<sup>172</sup> Vgl. ebd. 220.

hauptet, daß der Bezug zwischen dem Urteil des Gewissens und Gott vorhanden ist, was den Einfluß der Theorie von „vox dei“ verrät und für 2 Kor 4, 2 nicht verifizierbar ist.<sup>173</sup>

Am plausibelsten scheint die Erklärung, daß es hier um eine beurteilende Instanz geht, die ihr vorgegebene Maßstäbe und Wertnormen anwendet und somit ein Urteil fällt, nicht nur über das handelnde Subjekt selber, sondern auch über die anderen Personen. Diese Fähigkeit der Syneidesis, über die anderen urteilen zu können, ist vom nichtreflexiven Verständnis nachträglich geprägt und mit der Konzeption der Selbstbeurteilung vereinbar.

Eine andere Frage, die hier aufkommen kann, betrifft das Vorhandensein der Syneidesis bei den Gläubigen oder Ungläubigen. Paulus betont durch die Aussage πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων, daß er sich dem Urteil aller anderen aussetzt. „Alle“ (πᾶσαν) kann man nur als „Augen- und Ohrenzeuge“ verstehen, nicht aber als „jeden Getauften“.<sup>174</sup> Paulus erörtert nicht die Frage nach dem Besitz der Fähigkeit des Urteilens des Gläubigen oder Ungläubigen. Ihm geht es vielmehr um das Aufzeigen des einzigen Kriteriums des Urteilens: die Kenntnis des Apostels. Durch die Kenntnis seiner Person und der Prinzipien seines Wandels sind alle und jeder fähig, ihn zu beurteilen. Paulus hofft, daß das Urteil seiner Syneidesis mit den Urteilen der anderen identisch wird.<sup>175</sup>

#### 2.1.5.2. 2 Kor 5, 11.

In 2 Kor 5, 11<sup>176</sup> nimmt Paulus Bezug auf den Gedanken von 2 Kor 4, 2, um sein „Offenbarsein“ vor Gott und der Gemeinde zu beteuern. Dieser Vers knüpft an den vorausgehenden Vers (2 Kor 5, 10) an, in dem das eschatologische „Offenbarwerden“ vor βῆμα τοῦ Χριστοῦ dargestellt wird. Paulus aber möchte betonen, daß er schon jetzt (οὖν) das Bewußtsein (εἰδότες) seines Offenbarseins vor Gott hat. Durch τὸν φόβον τοῦ κυρίου wird die Ehrfurcht vor dem Herrn und zugleich die Zuversicht angesichts des endgültigen Geschehens ausgedrückt. Paulus kann dieser eschatologischen Erwartung entgegengehen, weil er trotz der Kritik der Gegner sich um ἀνθρώπους πείθομεν bemüht. Daß es sich hier um das Offenbarsein vor Gott und den Menschen handelt, und nicht um die Verkündigung, weist das Wort πεφανερῶμεθα hin.

<sup>173</sup> Vgl. ebd. 225-229.

<sup>174</sup> Vgl. Steitzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (Anm 105) 77.

<sup>175</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 231.

<sup>176</sup> Der Originaltext lautet: Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν. θεῶ δὲ πεφανερῶμεθα· ἐλπίζο δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι.

Paulus hofft (ἐλπίζω), daß er aufgrund seines Dienstes in der Gemeinde Korinth richtig beurteilt wird. In dieser Beurteilung geht es nicht um die Darstellung der Verdienste des Apostels, sondern um die Verteidigung der wahren Lehre, die von den Gegnern angegriffen wird.<sup>177</sup> Die Gemeinde kennt die Lehre und das Leben von Paulus, wodurch sie imstande ist, sich mit den Gegnern auseinanderzusetzen. Das Urteil der Syneidesis der Gemeindemitglieder soll die Überzeugung des Paulus bestätigen.

Es ist anzumerken, daß an dieser Stelle (2 Kor 5, 11) die einzige Pluralform - ταῖς συνειδήσεων im NT vorkommt. Dies widerspricht nicht der These, daß es in 2 Kor 5, 11 genauso wie in 2 Kor 4, 2 um das Syneidesis-Verständnis als die beurteilende Instanz geht. Auch hier ist schwierig zu entscheiden oder zu definieren, welche Art von Gewissen gemeint ist. Sicher ist, daß der Syneidesis-Gebrauch an dieser Stelle auch vom nichtreflexiven geprägt wird, was an der Fähigkeit der Syneidesis, den Wandel der anderen zu beurteilen, zu erkennen ist.<sup>178</sup>

#### 2.1.6. Syneidesis und Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in Röm 13, 5.

Der Kontext dieser Stelle<sup>179</sup> bezieht sich auf das Verhältnis der Gemeinde in Rom zum Staat (Röm 13, 1-7). In der Öffentlichkeit sind der Gehorsam und die Ehrfurcht das Prinzip des Handelns. Im privaten Leben (Röm 12, 16b-21) soll die Feindesliebe der Maßstab des Verhaltens sein.

In 13, 1a drückt Paulus seine Aufforderung aus, sich der staatlichen Gewalt unterzuordnen: πάντα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερχούσαις ὑποτασσέσθω. In den folgenden Versen 13, 1b-4 führt er die Argumentation der vertretenen Aufforderung auf die „ethisch-theologische und rational-opportune“ Art weiter.<sup>180</sup> Diese doppelte Argumentationsweise kommt ausdrücklich vor, indem Paulus die zwei Motivationsgründe : διὰ τὴν ὀργὴν und διὰ τὴν συνείδησιν angibt. Die beiden Argumente kann man nicht als Alternative, sondern als Steigerung der Motivation verstehen.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 223.

<sup>178</sup> Vgl. ebd. 225.

<sup>179</sup> Der Originaltext lautet: διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴ ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.

<sup>180</sup> Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 280.

<sup>181</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 216; Neufeld, K. H., Das Gewissen, (Anm. 105) 34.

Die Frage, was unter ὀργήν zu verstehen ist, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Sowohl die Meinung, daß es sich um die Staatsgewalt handelt, als auch die, daß es hier um den Zorn Gottes geht, findet ihre Vertreter. Entscheidend ist aber, daß διὰ τὴν ὀργήν nicht an das eschatologische Verständnis von Röm 13, 2, sondern an den richtenden Staat anknüpft, wodurch das eschatologische Gericht nur als Entsprechung zur irdischen Gewalt auftritt. Paulus möchte hiermit „die Straffunktion des Staates“ hervorheben und zugleich für die Unterordnung dem Staat gegenüber plädieren.<sup>182</sup>

Durch den zweiten Grund: διὰ τὴν συνείδησιν soll die Kraft der ganzen Argumentation gesteigert werden. Natürlich stellt sich, genauso wie bei den anderen Fällen, die Frage nach dem Syneidesis-Verständnis in diesem Vers. Es gibt verschiedene Interpretationen, die sowohl das schlechte Gewissen, das schmerzende Bewußtsein (conscientia consequens), als auch das gute Gewissen im Sinn der Pastoralbriefe oder das Mitwissen über ein äußeres Objekt vertreten.<sup>183</sup> Genauso oft kommen die Meinungen vor, nach denen die Syneidesis als „conscientia antecedens“ dargestellt wird mit der Unterscheidung zwischen der Synderesis - der zum Guten treibenden Anlage und der conscientia - dem die Handlungen bestimmenden Akt.<sup>184</sup> Mit Vorsicht stellt Wolter fest, daß in diesem Vers eher das Gewissensverständnis als die dem Handeln vorausgehende Instanz enthalten ist.<sup>185</sup> Anderer Meinung ist Eckstein, der in der Syneidesis eine Instanz sieht, die die Wertnormen und Urteilsmaßstäbe vom νοῦς übernimmt und so die Taten der Person beurteilt. Zugleich betont er den Zusammenhang zwischen der Syneidesis und Gott, der sich in dem verantwortlichen Handeln äußert.<sup>186</sup>

## 2.2. Syneidesis in den nachpaulinischen Briefen.

Nach den Überlegungen über das Syneidesis-Verständnis in den paulinischen Briefen werden die Kontinuität und die Unterschiede der anderen Schriften des Corpus Paulinum zusammenfassend dargestellt, wodurch die gesamte Konzeption der Syneidesis entwickelt werden kann. Untersucht werden die Pastoralbriefe und Hebr, die jeweils sechs bzw. fünf Belege für συνείδησις enthalten. Schon vorweg sei festgestellt, daß aufgrund der Diskrepanzen die Syneidesis-Ideen in den paulinischen und den nachpaulinischen Briefen nicht zu verwechseln oder zu vermengen sind.<sup>187</sup>

<sup>182</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 290.

<sup>183</sup> Ausführlicher darüber siehe ebd. 291-295.

<sup>184</sup> Vgl. ebd. 295-298.

<sup>185</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 216: „Möglicherweise erfolgte von hier aus der Übergang zum sog. ‚vorauslaufenden‘, das Handeln vorschreibenden Gewissen.“

<sup>186</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 299.

<sup>187</sup> Vgl. Neufeld, K. H., Das Gewissen, (Anm. 105) 41.

### 2.2.1. Gutes und reines Gewissen in den Pastoralbriefen.

Charakteristisch für die Konzeption des Gewissens in diesen Briefen ist die Anwerdung der Adjektive oder Genitivattribute wie: ἀγαθή, καθάρᾳ, wodurch die Verbindung zu den Werken der Profangräzität des 2. Jh. n. Chr., wie bei Heliodorus, Pausanias und im hellenistisch geprägten Judentum wie bei Philo oder Josephus Flavius aufgezeigt werden kann.<sup>188</sup>

In 1 Tim 1,5 erwähnt der Verfasser das Ziel der Unterweisung. Die Unterweisung soll zur Liebe führen, die ihren Fundament in reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben hat.<sup>189</sup> Diese Formulierung verrät den Einfluß des alttestamentlichen Kardial-Verständnisses, wobei hier neben dem Herzen das Gewissen das Zentrum des Denkens und Wollens vertritt. Die Funktion der beiden Größen ist kaum zu unterscheiden.<sup>190</sup> Die Reinigung des Herzens erfolgt in der Taufe. Ein Ergebnis dieser Reinigung ist auch das gute Gewissen. Das gute Gewissen kann hier im Sinn einer positiv gegebenen Möglichkeit verstanden werden. Es ist ein Bewußtseinszustand, den der Mensch erlangt, wenn er sich in seinem Verhalten nach den vorgegebenen Normen richtet.<sup>191</sup>

Neben πίστις kommt in 1 Tim 1, 19 ἀγαθή συνείδησις vor, um den Wunsch des Verfassers an Timotheus auszudrücken. Er soll den Glauben und das gute Gewissen behalten (ἔχον), damit er nicht wie andere im Glauben Schiffbruch erleben würde. Die Syneidesis beeinflusst die Verkündigung und den Wandel, stattdessen betrifft πίστις die Verkündigung und das Festhalten an der Lehre. Der Glaube und das gute Gewissen sind demnach zwei Merkmale christlichen Lebens. „Wenn man das `gute Gewissen` verwirft und bewußt darauf verzichtet, sich im Denken und Verhalten von ihm leiten zu lassen, dann ist ein Scheitern im `Glauben` die unvermeidliche Folge.“<sup>192</sup>

In 1 Tim 3, 9 werden διάκονοι angesprochen, die mit reinem Gewissen am Geheimnis des Glaubens festhalten sollen. Der Glaube ist hier als der christliche Lebensvollzug zu verstehen. Er soll die Antwort auf das Christusgeschehen sein. Das reine Gewissen übernimmt die Funktion, die Diakonen zum christlichen Leben anzuspornen, das aus

<sup>188</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 214.

<sup>189</sup> ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.

<sup>190</sup> Vgl. Dautzenberg, G., Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, (Anm. 11) 24; Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (EKK XV), Zürich [u.a.] 1988, 68: „Somit dürften die traditionsgeschichtlichen Wurzeln des Redens der Past vom `guten Gewissen` in dieser aus Ps 51, 12 gewonnenen Tauftradition, nicht aber bei Paulus zu suchen sein.“

<sup>191</sup> Vgl. Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (Anm. 190) 66-67.

<sup>192</sup> Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (Anm. 190) 104; Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 304.

dem Evangelium die Normen schöpft.<sup>193</sup> Somit wird noch deutlicher, daß dem Verhältnis zwischen Glauben und Gewissen in den Pastoralbriefen eine große Relevanz zukommt.

Wenn jemand vom Glauben abfällt (1 Tim 4, 1: ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως), bekommt er ein Brandmal in sein Gewissen (1 Tim 4, 2: κεκαυστηριασμένων). Glaube ist hier keine subjektive Glaubenshaltung, sondern der Glaubensinhalt. Deshalb ist der Glaubensabfall mit der Ablehnung der Wahrheit Gottes verbunden. Der Briefverfasser möchte zugleich betonen (1 Tim 4, 2), daß diese Ablehnung schuldhaft ist, weil der Irrtum bewußt vertreten wird. Ein Brandmal im eigenen Gewissen ist ein Beweis dafür. Damit verstärkt sich noch einmal die Annahme, daß die Verbindung zwischen dem Glauben und dem Gewissen sich im ganzen christlichen Leben bemerkbar macht.<sup>194</sup>

Der Verfasser des 2 Tim dient Gott mit reinem Gewissen (1, 3: ἐν καθαρᾷ συνειδήσει), genauso wie seine Vorfahren. Dabei hat er das Bewußtsein, daß er alles nach den Wertnormen tut, die von Gott vorgegeben wurden. Der Briefverfasser beteuert sein reines Gewissen vor dem vertrauten Freund und Schüler.<sup>195</sup>

In Tit 1, 15 wird auf die Befleckung sowohl des νοῦς als auch der Syneidesis bei den Unreinen und Ungläubigen hingewiesen. Sie ist ein Zeichen der Häresie, die ein weltnegativer Rigorismus verbreitet hat. Die Befleckung der Syneidesis in Tit 1, 15 ist deshalb nicht mit der Gewissensbefleckung der Schwachen in 1 Kor 8, 7 zu identifizieren.<sup>196</sup> Daß die Syneidesis der Häretiker befleckt ist, wird in der Diskrepanz zwischen ihren Worten und Taten besonders deutlich (1, 16). Die vollzogenen Taten sprechen nämlich nicht dafür, daß man Gott kennt, sondern daß man der Irrlehre und der moralischen Verderbtheit unterliegt. Der Briefverfasser setzt sich somit in erster Linie mit den Führern und Lehrern der Häresie auseinander.<sup>197</sup>

Insgesamt läßt sich feststellen, daß der Unterschied der Syneidesis-Konzeption in den Pastoralbriefen gegenüber Paulus zuerst in der anthropologischen Terminologie zu sehen ist. Paulus spricht vom guten bzw. reinen Gewissen, sondern vom erneuerten νοῦς und vom gereinigten Herz ist. Das bedeutet jedoch nicht, daß das Vorkommen der Begriffe „gutes“ bzw. „reines“ Gewissen in den Pastoralbriefen ein Zeichen „eines unkritischen, selbstgefälligen Moralismus“ ist.<sup>198</sup>

<sup>193</sup> ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Vgl. Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (Anm. 190) 163.

<sup>194</sup> Vgl. Maurer, C., σύνοιδα κτλ, (Anm.11) 917; Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (Anm. 190) 220f.

<sup>195</sup> Vgl. Brox, N., Die Pastoralbriefe, (RNT VII/2), Regensburg 1969, 225; Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 304.

<sup>196</sup> ἀλλὰ μεμιάνται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις; Brox, N., Die Pastoralbriefe, (RNT VII/2), Regensburg 1969, 290.

<sup>197</sup> Vgl. Brox, N., Die Pastoralbriefe, (RNT VII/2), Regensburg 1969, 291; Maurer, C., σύνοιδα κτλ, (Anm.11) 917.

<sup>198</sup> Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (Anm. 190), 70.



## 2.2.2. Hebräerbrief.

Im Hebräerbrief taucht die Thematik der Syneidesis im Zusammenhang mit dem Kult auf.<sup>199</sup> So wird der Begriff „Syneidesis“ durch die Adjektive *πονηρᾶς* (Hebr 10, 22) oder *καλή* (Hebr 13, 18) oder durch das Genitivattribut *συνείδησιν ἁμαρτιῶν* (Hebr 10, 2) näher bestimmt.

In Hebr 9, 9 bezeichnet die Syneidesis, die absolut gebraucht ist, das Innere des Menschen. In diesem Sinn kann das Opfer des ersten Bundes die Reinigung und damit die Vollkommenheit des Opfernden nicht bewirken. Die Vollkommenheit der Syneidesis symbolisiert die Vollkommenheit des ganzen Menschen.<sup>200</sup> Sie kann nur durch die Reinigung im Blut Christi erfolgen: *τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ* (Hebr 9, 14). Damit zeigt sich die kultische Relevanz des Gewissens. Unser Inneres, unsere Syneidesis wird von toten Werken gereinigt, und somit werden wir Gott dienen können - *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων*.<sup>201</sup> Beide Texte sind von der alttestamentlichen Kardia-Konzeption geprägt, wodurch die Syneidesis im weiteren Sinn den ganzen Menschen und damit sein Inneres bezeichnen kann.

Obwohl die Umschreibung der schlechten Syneidesis durch die Anwendung des Genitivattributs vorkommt, ist in Hebr 10, 2 vom „Bewußtsein“ der Sünden die Rede. Die Bedeutung vom Bewußtsein ist aus dem Kontext zu erschließen. Der Opfernde mußte jedes Jahr das Opfer darbringen, um sich vom Bewußtsein der Sünden zu befreien. Das Bewußtsein der Sünden ist die Instanz, die im Menschen wohnt und ihn aufgrund seiner schlechten Taten überführt. Der Briefverfasser sieht im einmaligen Opfer Christi die endgültige Reinigung der schlechten Syneidesis.<sup>202</sup>

Die einzige Stelle des NT, in der die schlechte Syneidesis mit dem beigefügten Adjektiv vorkommt, ist Hebr 10, 22. Das Blut Christi reinigt nicht nur die Sarx, sondern auch ein für allemal das Gewissen von toten Werken. Das gereinigte Gewissen könnte hier an das Motiv der reinen Kardia erinnern und der Pistis in den Pastoralbriefen gleich sein. Neben der Bedeutung des Inneren sieht man hier in der Syneidesis die Instanz, die auf den Wandel des Menschen, d.h. die Handlungen, Bezug nimmt.<sup>203</sup>

<sup>199</sup> Vgl. Wolter, M., *Gewissen II*, (Anm. 11) 218.

<sup>200</sup> *μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα.*

<sup>201</sup> Vgl. Gräßer, E., *An die Hebräer* (Hebr 7, 1-10, 18), (EKKK XVII/2) Zürich [u.a.] 1993, 137f; Wolter, M., *Gewissen II*, (Anm. 11) 218; Schnackenburg, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, (Anm. 105) 57.

<sup>202</sup> *διὰ τὸ μεδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν τοὺς λατρεύοντας ἀπαξ κεκαθαρισμένους;* Näheres dazu Gräßer, E., *An die Hebräer* (Hebr 7, 1-10, 18), (Anm. 201) 208ff; Verdes, L. A., *La συνείδησις en S. Pablo*, (Anm. 11) 311.

<sup>203</sup> *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς;* vgl. Gräßer, E., *An die Hebräer* (Hebr 10, 19-13, 25), (EKK XVII/3) Zürich [u.a.] 1997, 24.

Die letzte Stelle (13, 18), die den Begriff „Syneidesis“ beinhaltet, spricht direkt vom guten Gewissen. Aufgrund des guten Gewissens fühlt sich der Briefverfasser berechtigt, die Bitte aussprechen zu dürfen. Das gute Gewissen entspricht *καλῶς ἀναστρέφεσθαι*. In dieser Wendung ist „eine präzise Umschreibung für die Pistis“ zu sehen. Damit ist auch hier die Syneidesis auf den Wandel des Menschen bezogen, wodurch ihr die beurteilende Funktion zukommt.<sup>204</sup>

### 2.3. Zur Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Begriffes *συνείδησις* bei Paulus.

Ähnlich wie bei den besprochenen Autoren der Antike läßt sich diese Frage bei Paulus nicht exakt beantworten. Eine direkte Verbindung zwischen Paulus und Seneca gilt als ausgeschlossen, obwohl die Apokryphen auf einen Briefwechsel hindeuten.<sup>205</sup> Das gleiche gilt für die Beziehung zwischen Paulus und Philo, obwohl beide in vielen Hinsichten in ihrer Gewissenskonzeption Ähnlichkeiten aufweisen. Außer den schon genannten Unterschieden lassen sich noch andere feststellen, wie z. B. die Betonung des Gewissens bei Paulus als einer anthropologischen Größe, die nicht so sehr am Handeln Gottes beteiligt wird, oder die Betonung der Unvollkommenheit des Gewissensurteils, das Paulus einem eschatologischen Vorbehalt unterzieht. Dennoch sind die Gemeinsamkeiten nicht zu unterschätzen, weil sie auf einen gemeinsamen Ursprung verweisen. Sowohl Paulus als auch andere Autoren verdanken die Entstehung des Gewissensbegriffes der populären, umgangssprachlichen Literatur, der das Gewissensphänomen vertraut war. Aus dieser gemeinsamen Basis leitet sich die Ähnlichkeit des Denkens ab, zugleich aber tauchen Diskrepanzen aufgrund der eigenen Interpretation und des Einflusses der jeweiligen Umwelt und Philosophie auf.

Nicht unplausibel erscheint eine Theorie, die mit aller Vorsicht von Klauck vertreten wird.<sup>206</sup> Es ist auffällig bei Paulus, daß der Gewissensbegriff in den Korintherbriefen am häufigsten vorkommt.<sup>207</sup> Man könnte daher vermuten, daß Paulus den Gewissensbegriff aus Korinth rezipiert haben könnte. Andererseits sieht man den großen Einfluß auf die Gemeinde in Korinth von der Seite des Apollos, des aus Alexandrien stammenden Judenchristen, der die griechisch-jüdische Weisheitsspekulation verbreitet hat. Die Folgen der Einführung dieser Lehre sind an dem Streit der verschiedenen Parteien in Korinth zu er-

<sup>204</sup> *πειθόμεθα γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πάσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι*. Mehr dazu siehe Gräßer, E., *An die Hebräer* (Hebr 10, 19-13, 25), (Anm. 203) 296f; Eckstein, H. J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, (Anm. 11) 305.

<sup>205</sup> Vgl. Klauck, H.-J., *Der Gott in dir* (Ep 41,1), (Anm. 11) 30; Poplatek, W., *Istota sumienia według Pisma Św.*, Lublin 1961, 38.

<sup>206</sup> Vgl. ebd. 38.

<sup>207</sup> 11mal bzw. 12mal.

kennen.<sup>208</sup> Klauck folgert daraus, daß Apollos auch für die Einführung des Gewissensbegriffes verantwortlich sein könnte, „aber besonderes Gewicht kommt ihr (dieser Hypothese) nicht zu“.<sup>209</sup>

#### 2.4. Das paulinische und nachpaulinische Gewissensverständnis im religionsgeschichtlichen Kontext.

Um die Einbettung der paulinischen und nachpaulinischen Gewissenskonzeptionen in die Religionsgeschichte deutlich zu machen, werden nun einige synthetische Bemerkungen zu der Thematik erfolgen.

Die paulinischen Hauptbriefe enthalten das Substantiv *συνείδησις* und die verbale Wendung *σύννοια ἐμαυτῷ*, die jeweils vom Kontext her ihre Bedeutung bekommen. Die *Syneidesis* ist immer absolut gebraucht; in Röm 9, 1 und 2 Kor 1, 12 ist ihre Funktion des Bezeugens am sichtbarsten.

Paulus hat durch seine *Syneidesis*-Aufnahme drei Welten mit ihren Denkartern verbunden: frühjüdische, reichsrömische und hellenistische. In seine *Syneidesis*-Konzeption fließen sowohl das *καρδία*-Verständnis als auch die *νοῦς*-Konzeption hinein.<sup>210</sup> Jedoch übernimmt Paulus die *Syneidesis*-Gedanken nicht aus der Philosophie, sondern aus dem umgangssprachlichen Gebrauch. Es gibt Unterschiede zwischen ihm und den Philosophen wie Seneca oder Philo, bei denen der *Syneidesis*/*conscientia*-Begriff einer sehr anspruchsvollen Analyse unterzogen ist.

Von Seneca unterscheidet sich Paulus durch die Gotteskonzeption und die Autonomie der *Syneidesis*. Für Paulus ist zwar die *Syneidesis* der Ausdruck der eigenen Verantwortung, wird aber nicht absolut verstanden. Was beide später verbinden könnte, ist die christlich geprägte Konzeption „*vox dei*.“ Wenn man das paulinische *συνείδησις*- und *νοῦς/καρδία*-Verständnis mit der Idee Senecas „Gott in dir“, soweit sie vom Pantheismus befreit wird, konvergieren läßt, dann könnte die klassische Konzeption von der „Stimme Gottes“ in unserem Inneren entstehen.<sup>211</sup>

Von Philo trennt Paulus das anthropologische Verständnis der *Syneidesis*. Paulus identifiziert die *Syneidesis* nicht mit Gott. Ihre Funktion steht für ihn nicht so eng mit dem Handeln Gottes und mit dem Elenchus in Beziehung.<sup>212</sup>

<sup>208</sup> Vgl. 1 Kor 1, 10-17.

<sup>209</sup> Klauck, H.-J., *Der Gott in dir* (Ep 41,1), (Anm. 11) 30; vgl. Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther*, (1 Kor 6, 12-11, 16), (EKK VII/2), Zürich [u.a.] 1995, 257.

<sup>210</sup> Vgl. Schnackenburg, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, (Anm. 105) 56.

<sup>211</sup> Vgl. Klauck, H.-J., *Der Gott in dir* (Ep 41,1), (Anm. 11) 31.

<sup>212</sup> Vgl. Klauck, H.-J., *Ein Richter im eigenen Inneren*, (Anm. 11) 57.

Damit ist die Syneidesis bei Paulus eine anthropologische Instanz. Die Instanz urteilt oder entschuldigt die eigenen Handlungen oder die der anderen nach vorgegebenen Wertnormen, die vom νοῦς herkommen. Die Urteile der Syneidesis sind verbindlich, jedoch nicht unfehlbar und vollkommen. Die endgültige Entscheidung über die Richtigkeit der Urteile ist dem κῆρυξ vorbehalten.<sup>213</sup>

Paulus schreibt allen Menschen das Vorhandensein der Syneidesis zu.<sup>214</sup> Jedoch betont er bei der Syneidesis eines Gläubigen die Notwendigkeit der Erneuerung des νοῦς<sup>215</sup>, damit die Syneidesis immer neue Einsichten in die Prinzipien und Normen des christlichen Handelns erlangen könnte. Der Christ kann aufgrund der γῶσις erkennen, wie er sich verantwortlich verhalten kann und zugleich wird er zur Rücksichtnahme auf die Schwachen aufgerufen. Die Verantwortung vor der eigenen Syneidesis ist jedoch der Verantwortung vor Gott nicht gleich. Der Gedanke von der göttlichen Herkunft der Syneidesis oder eine vox dei-Konzeption ist bei Paulus ausgeschlossen.<sup>216</sup>

Umstritten ist die These, daß Paulus als erster den Begriff „Syneidesis“ in der Theologie angewendet hat.<sup>217</sup> Dieser Begriff ist für Paulus einer von vielen Begriffen, die den Menschen erfassen.<sup>218</sup> So kann bei Paulus von einer neu ausgearbeiteten, einheitlichen Konzeption des Gewissens nicht die Rede sein.<sup>219</sup> Dennoch kann man von dem paulinischen Sinn des Gewissens sprechen, weil sein Beitrag zu dieser Thematik auf die Teilnahme an ethischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, wobei er sich durch seine Originalität auszeichnet, hinweist. Das heißt aber nicht, daß schon in den paulinischen Überlegungen die christliche Ebene der Gewissensthematik aufgegriffen wurde. Mit aller Vorsicht muß man die Zusammenhänge zwischen den paulinischen und den späteren, ausgeprägten Gewissens-Ideen hinterfragen und das Projizieren der letzteren auf das paulinische Verständnis vermeiden.<sup>220</sup>

Es ist wichtig, noch hinzuzufügen, daß die nachpaulinische Konzeption des Gewissens keine genaue Weiterentwicklung der paulinischen Gedanken ist. Deshalb ist es erforderlich, daß sie nicht nur aus dem Kontext der paulinischen Hauptbriefe, sondern auch aus dem Kontext der jüdischen, profanen und lateinischen Gewissensverständnisse, die nach Paulus entstanden sind, interpretiert wird. Es gibt Unterschiede zwischen beiden Konzeptionen<sup>221</sup>, die aus der späteren, moralisch geprägten Auffassung vom Gewissen

<sup>213</sup> Vgl. Röm 2, 16; 1 Kor 4, 4.

<sup>214</sup> Vgl. Röm 2, 14-15.

<sup>215</sup> Vgl. Röm 12, 2.

<sup>216</sup> Vgl. Eckstein, H. J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 317.

<sup>217</sup> Vgl. ebd. 319.

<sup>218</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 217.

<sup>219</sup> Vgl. Maurer, C., σύννοια κτλ., (Anm. 11) 916.

<sup>220</sup> Vgl. Dautzenberg, G., Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, (Anm. 11) 32.

<sup>221</sup> Vgl. Verdes, L. A., La συνείδησις en S. Pablo, (Anm. 11) 311.

hervorgehen.<sup>222</sup> Der Gebrauch von Adjektiven und Genitivattributen, die Paulus fremd und für die Entwicklung im 1. und 2. Jh. n. Chr. charakteristisch sind, betont nicht die Syneidesis als die anthropologische Instanz, sondern hebt „die statisch-habituelle Qualifikation des Lebens“ hervor.<sup>223</sup> Die nachpaulinischen Briefe „christianisieren“ die Syneidesis, und ihnen kann man verdanken, daß sie zu einem der christlichen Hauptbegriffe geworden ist.<sup>224</sup> Die Syneidesis wird nunmehr für die Begründung der Dauerregelungen des Lebens in der Gemeinde verwendet. Somit wird sie mehr und mehr für das Wachen über die Befolgung der sittlichen Vorschriften und die Aufforderung zum Glauben zuständig. Die Rolle des Trägers der eigenen Verantwortung, entsprechend der Verantwortung vor Gott, gerät in den Hintergrund.<sup>225</sup>

### 3. Resümee des ersten Teiles.

Aus den vorgehenden Ausführungen lassen sich einige Überlegungen festhalten, die das Gesamtbild des Gewissensverständnisses im Corpus Paulinum in Streiflichtern wiedergeben sollen.

Sowohl die Gewissensverständnisse der Profangräzität, der Latinität und des Frühjudentums als auch des Corpus Paulinum machen einsichtig, daß die Idee der Syneidesis dem umgangssprachlichen Gebrauch zu verdanken ist. So spiegeln sich in diesen Konzeptionen verschiedene Verwendungen des Syneidesis/Conscientia-Begriffes: von nichtreflexiven im Sinn von „Kenntnis“, „Wissen“, über reflexive in der Bedeutung von „Bewußtsein“, „Selbstbewußtsein“ bis hin zu den reflexiven im moralischen Sinn von „Gewissen“ wider. Es kann dabei allerdings von einer progressiven Gedankenentwicklung nicht die Rede sein, d.h. von der Entwicklung von den einfachen bis zu den Formen, die das moralische Gewissen bezeichnen. Immer wieder tauchen neben dem moralischen Gebrauch nichtreflexive Formen von der Syneidesis/Conscientia auf. Die Begriffe werden mit den beigefügten Attributen oder Adjektiven oder mit dem ὅτι-Satz näher bestimmt oder absolut gebraucht.

Die paulinische Syneidesis-Idee zeigt auf, daß Paulus keine einheitliche Gewissenslehre entwickelt, sondern an den Auseinandersetzungen mit einigen ethischen Fragen seiner Zeit teilgenommen hat. Seine Rezeption verrät viele Ähnlichkeiten zu der zeitgenössischen Diskussion, zugleich aber die Originalität seiner eigenen Auffassung. Sie besteht darin, daß er den Begriff „Syneidesis“ und seinen Inhalt nicht absolut neu geprägt, sondern konzentriert und bündig in sein anthropologisches und theologisches Ver-

<sup>222</sup> Vgl. Neufeld, K. H., Das Gewissen, (Anm. 105) 41.

<sup>223</sup> Vgl. Wolter, M., Gewissen II, (Anm. 11) 217.

<sup>224</sup> Vgl. ebd. 217-218.

<sup>225</sup> Vgl. Reiner, H., Gewissen, in: HWPPh III, 574-592, bes. 579.

ständnis eingebaut hat, wodurch die im griechischen Milieu verbreiteten Gewissensbegriffe und die alttestamentliche Tradition unter Prägung der forensischen Terminologie in seiner Konzeption konvergieren.

Nach der historisch-kritischen Exegese kann man von Röm 2, 14-16 als Beispiel des biblischen Sinnes von Gewissen nur im eingeschränkten Sinn sprechen. Diese Stelle kann nicht als „locus classicus“ der paulinischen Konzeption gelten, weil der Hauptbegriff dieses Textes νόμος ist. Paulus führt in seiner Argumentationsweise bezüglich des Besitzes des Gesetzes weitere Argumente wie συνείδησις oder λογισμοὶ auf. Damit setzt Paulus das Syneidesis-Verständnis als bekannt voraus. Außerdem kommen die Vielseitigkeit und die Vielschichtigkeit der paulinischen Syneidesis-Idee nicht allein am Beispiel von Röm 2, 14-16 nicht zum Ausdruck.

Es muß hinzugefügt werden, daß die nachpaulinischen Briefe des Corpus Paulinum ein anderes Gewissensverständnis vertreten als Paulus selbst. Das Gewissen wird eher statisch-habituell verstanden, wodurch es zum Merkmal des christlichen Lebens wird. Diesen Briefen ist eigentlich das christliche Syneidesis-Bild zu verdanken, das im Verlauf der Zeit um neue Einsichten und Konzeptionen reicher geworden ist.

## Teil II

**Das Gewissensverständnis**  
**in der Enzyklika „Veritatis splendor“**

Die Gewissensthematik der Enzyklika VS gehört zu den wichtigsten Anliegen dieses Dokuments. Neben der Frage nach der Relation zwischen der Freiheit und dem Gesetz, nach der Begründung der Grundentscheidung und nach der Relevanz der sittlichen Handlung macht sich der Papst auf die Suche nach der Gewissenskonzeption, die ihre Plausibilität in der Existenz der Wahrheit findet. Der Papst bemüht sich um ein Gewissensverständnis, das in der Perspektive der Wahrheit mit der Lehre der Kirche übereinstimmt und aus der Sicht der Bibel, der Philosophie und der Theologie begründbar ist. Er tut dies in Form einer Enzyklika, die als Ausdruck der Betätigung des ordentlichen Lehramtes der Kirche gilt.

Deshalb erscheint es unumgänglich, zuerst ein paar Überlegungen über den Rang von Enzykliken in der Lehrtätigkeit des Papstes anzustellen. Mit dem Rang von Enzykliken sind Erwartungen an ihre Argumentationsweise verbunden, die dem Grad des Verbindlichkeitsanspruches entsprechen sollen. Die Antwort von Gläubigen auf die Verbindlichkeit der Aussagen von Enzykliken wird uns dabei besonders beschäftigen. Zugleich wollen wir die Transparenz von Enzykliken als „locus theologicus“ hervorheben, was die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Lehramt und der Theologie mittelbar in sich birgt.

Daraufhin stellen wir eine allgemeine Überlegung zur Genese, zum Inhalt und zur Methode der Enzyklika VS an. Besonders wird uns die vom Papst angewandte „Umkreisungsmethode“ interessieren.

Anschließend wird unsere Untersuchung auf die Gewissensthematik der Enzyklika VS eingehen. Dabei werden wir gegenwärtige Tendenzen im Gewissensverständnis beleuchten, die im Rundschreiben aufgezählt wurden. Mit diesem Ansatz analysieren wir ferner die Definitionen des Gewissens und damit seine Struktur und Akte. Das ermöglicht, die vom Papst wahrgenommenen Traditionen in der Gewissenskonzeption festzustellen.

Dem wird die Beschreibung der Relationalität von Gewissen folgen, die für uns ein wichtiger Schwerpunkt ist. Außer der Relation zur Wahrheit, zur Freiheit und zum Gesetz behandeln wir das nicht unwichtige Verhältnis zum Lehramt, das z. Zt. viele Fragen auflöst.

## 1. Stellenwert von Enzykliken innerhalb der lehramtlichen Aussagen.

Die folgende geschichtlich-theologische Erörterung soll deutlich machen, daß Enzykliken in der Lehrverkündigung des Papstes einen hohen Rang besitzen. Sie sind ein Kommunikationsmittel zwischen dem Papst und dem Weltepiskopat, indem sich das Oberhaupt der Kirche zu wichtigen Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten authentisch äußert.

### 1.1. Enzykliken als Ausdruck der Lehrkompetenz des authentischen Lehramtes des Papstes.

Die Geschichte der Enzyklika als Rundschreiben hat ihren Ursprung in der Antike. Schon damals war sie ein Kommunikationsmittel, um Informationen an verschiedene Empfänger zu bringen. Die ersten Rundschreiben im Christentum bilden sieben Apostelbriefe (Jak; 1 und 2 Petr; 1, 2 und 3 Joh; Jud), die als „katholische“ Briefe bezeichnet werden. Sie haben einen zirkularen Charakter, weil sie an die ganze Kirche und jeden Christen adressiert sind.<sup>226</sup> Später greifen einzelne Bischöfe diese Form der Verkündigung auf, um ihre Lehrtätigkeit gegenüber ihnen anvertrauten Lokalkirchen zum Ausdruck zu bringen. Diese Rundschreiben erheben manchmal einen Geltungsanspruch nicht nur für die Lokalkirchen, sondern auch für die ganze Christenheit. Dazu können die Bischöfe Dionysius und Alexander von Alexandrien erwähnt werden. Bischof Dionysius, Schüler des Origenes, gehört zu den größten Briefverfassern der alten Kirche.<sup>227</sup> Der zweite, Alexander, ist durch seine Korrespondenz im Streit über den Arianismus bekannt.<sup>228</sup>

Parallel zu der Lehrverkündigung der einzelnen Bischöfe erscheinen die Rundschreiben des Bischofs von Rom, die an zeitgenössischen Auseinandersetzungen teilnehmen. Papst Viktor (189-199) beteiligt sich in einigen Briefen an die Gemeinden von Kleinasien am Streit um Ostern und den Montanismus. Ein anderer Papst, Cornelius (251-253), verfaßt an Bischof Fabian von Antiochien, den Anhänger des Novatian, ein Schreiben, dessen Abschrift an Dionysius von Alexandrien geht.<sup>229</sup> Solche Vorgehensweise unterstreicht bereits die besondere Stellung des Papstes, der sich zu lokalen Problemen durch ein Rundschreiben mit allgemeinem Charakter für die ganze christliche Kirche äu-

<sup>226</sup> Vgl. Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, (SF NF 47), Freiburg/Schweiz 1968, 44-45.

<sup>227</sup> Vgl. Drobner, H. R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg [u.a.] 1994, 114.

<sup>228</sup> Vgl. ebd. 197-199; 206.

<sup>229</sup> Vgl. Jordan, H., Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, 149. 151; über Novatian siehe Drobner, H. R., Lehrbuch der Patrologie, (Anm. 227) 146.



bert. Ab dem 4. Jh. n. Chr. treten die Dekretalen als Ausdruck der päpstlichen Gewalt auf, die Jurisdiktionscharakter besitzen. Es wird empfohlen, sie an andere Bischöfe weiterzugeben.<sup>230</sup>

Im Verlauf der Zeit wurden die Enzykliken durch andere Schreiben ersetzt. Im Mittelalter entstehen Bullen und Breven, die der Zuständigkeit der römischen kurialen Organe unterliegen.

Erst Papst Benedikt XIV. (1740-1758) hat mit der Enzyklika „Ubi primum“ (3. XII. 1740) die vergessene Art des Rundschreibens wieder aufgegriffen. Seine Begründung der Wiedereinführung von Enzykliken stützt sich auf einige Argumente. Der Papst wollte vor allem die alte Praxis der Verkündigung in Briefform fortsetzen, weil diese Form, von der stereotypen Art des Urkundentypus befreit, seinem persönlichen Anliegen entsprach. Natürlich konnte man andererseits nicht erwarten, daß die Enzyklika ganz privaten Charakter subjektiver Prägung haben würde. Sie soll die lehramtliche und doktrinäre Funktion wahrnehmen, wodurch der Glaube geschützt und die Sitten bewahrt werden.<sup>231</sup> Charakteristisch für die Wiederkehr der Enzykliken in der Neuzeit ist es, daß sie vom römischen Lehramt als exklusives Recht beansprucht werden. In der alten Kirche sieht man nicht so deutlich, daß durch Enzykliken die autoritative Betätigung des römischen Lehrprimates zum Ausdruck kam. Benedikt XIV. wollte also die Souveränität und die Exklusivität der Lehrautorität des Papstes durch die Enzykliken hervorheben.

Die Adressaten von Enzykliken sind meistens der Episkopat der ganzen Kirche oder eines einzelnen Landes. Daher ist die Anrede von Enzykliken fast immer gleich geblieben und lautet, z. B. in der Enzyklika „Magni Jubilaei“ (1. I. 1751) von Benedikt XIV., folgendermaßen: „ad omnes Patriarches, Archiepiscopos, Episcopos aliosque Locorum Ordinarios gratiam et communicationem Sedis Apostolicae habentes.“<sup>232</sup> Natürlich gelten Enzykliken über den Adressatenkreis hinaus für die ganze Kirche mit allen ihren Gläubigen. Es gab auch Ausnahmen von der üblichen Adressierung, indem Enzykliken an einzelne Personen oder Gruppen gerichtet wurden.<sup>233</sup> Jedoch muß allgemein festgestellt werden, daß Enzykliken den unmittelbaren Kontakt des Papstes mit dem Episkopat ermöglichen sollen, um damit den päpstlichen Lehrprimat zu unterstreichen.

Innerhalb der päpstlichen Rundschreiben können wir zwischen den „Litterae encyclicae“ und „Epistolae encyclicae“ unterscheiden. Solche Unterscheidung hat nichts mit dem Rang des Schreibens zu tun, obwohl man der Meinung war, daß die „Epistolae encyclicae“ den niedrigeren Rang der dogmatischen Autorität signifizieren und somit weniger

<sup>230</sup> Vgl. Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 49.

<sup>231</sup> Vgl. ebd. 19; May, G., Enzyklika, in: LThK<sup>3</sup> III, 697f, bes. 698.

<sup>232</sup> Zit. bei Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 39.

<sup>233</sup> Beispiele dafür siehe ebd. 40.

verbindlich sind als „Litterae encyclicae.“<sup>234</sup> Falsch ist auch die Meinung, daß die „Litterae encyclicae“ nur an den Gesamtepiskopat der Welt und die „Epistolae encyclicae“ nur an den Episkopat eines Volkes oder einer Region adressiert sind. Es gab Beispiele, die dieser Meinung entgegenstehen.<sup>235</sup>

Eine andere Unterscheidung, die formal richtig ist, betrifft das Thema von Enzykliken. Sie können entweder Lehrschreiben sein, die systematisch und eingehend einige Probleme der Glaubenslehre behandeln, oder Gelegenheitsschreiben, die meistens in einer besonderen Situation, z. B. anlässlich von Jubiläen, verfaßt werden. Diese Unterscheidung soll nicht den Eindruck erwecken, daß man dem zweiten Typ von Enzykliken weniger Beachtung entgegenbringen kann. Auch in den Gelegenheitsschreiben kann man Maßstäben und Normen begegnen, die eine verbindliche Geltung besitzen.<sup>236</sup>

Weiterhin ist zu beachten, daß sich seit fast 150 Jahren eine Tradition entwickelt hat, daß Enzykliken ihren Namen von den beiden ersten Worten des lateinischen Textes (sog. *Arenga*) bekommen. Die erste Enzyklika, die diese Tradition angefangen hat, war „*Mirari vos*“ (1832) von Papst Gregor XVI. Diese beiden Worte werden nicht zufällig gewählt, sondern sie können schon das Hauptthema bzw. das besondere Programm oder Anliegen des Schreibens andeuten.<sup>237</sup>

Eine ganz wichtiges Kennzeichen von Enzykliken ist ihre offizielle Sprache. Mit einigen Ausnahmen kann man feststellen, daß die Enzykliken in lateinischer Sprache verfaßt werden.<sup>238</sup> Jedoch hat das steigende Interesse an Enzykliken dazu geführt, den offiziellen Text in diverse nationale Sprachen zu übersetzen und sogar spezielle Ausgabereihen zu errichten.<sup>239</sup> Man muß aber beachten, daß Übersetzungen nicht den Stellenwert des Originals besitzen. Es gibt keine Sicherheit, daß sie den offiziellen Text treu wiedergeben oder seinen sprachlichen Differenzierungen und Nuancierungen gerecht werden. Daher ist es empfehlenswert, bei wissenschaftlichen Auseinandersetzungen oder Kritik den von Rom vorgelegten, d.h. den authentischen Text zu gebrauchen, um etwaige Mißverständnisse und grundlose Kritik zu vermeiden.

Enzykliken, die seit der Neuzeit zum exklusiven Recht der Ausübung der päpstlichen Lehrautorität geworden sind, stellen die unmittelbare Betätigung des authentischen Lehramtes dar.<sup>240</sup> Das Privileg der Unfehlbarkeit steht Enzykliken nicht zu, weil die unfehl-

<sup>234</sup> Vgl. Gallati, F. M., Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen, Wien 1960, 109.

<sup>235</sup> Vgl. Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 33.

<sup>236</sup> Beispiele dafür siehe ebd. 39.

<sup>237</sup> Weber, H., Zur Enzyklika *Veritatis splendor* - Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine? In: TThZ 103 (1994) 161-187, bes. 161.

<sup>238</sup> Die Ausnahmen siehe Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 33-34.

<sup>239</sup> Z. B. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

<sup>240</sup> Vgl. Gallati, F. M., Wenn die Päpste sprechen, (Anm. 234) 19.

bare Verkündigung folgende Kriterien erfüllen muß: Der Papst muß als Lehrer aller Gläubigen sprechen, er muß zur Annahme der verkündigten Lehre verpflichtet sowie eine endgültige Entscheidung treffen.<sup>241</sup> In den Aussagen von Enzykliken wird das dritte Kriterium nicht wahrgenommen. Jedoch gibt es Ausnahmen, die die einzelnen Stellen von Rundschreiben betreffen. Der Papst hat das Recht, die schon als definitiv erklärten Glaubenswahrheiten zu rezipieren, ohne dadurch dem ganzen Text von Enzykliken unfehlbaren Charakter zu verleihen.

Enzykliken können auch einige Feststellungen des Gemeingutes der Verkündigung der Kirche aufnehmen in einer Ausdrucksform, die aufgrund ihrer Gewißheit und Eindeutigkeit die bereits existierende Ausdrucksform übersteigt. In einem solchem Fall handelt es sich um unfehlbare Aussagen im materiellen Sinn. Die materielle Unfehlbarkeit einer Aussage besteht darin, daß sie dogmatischen Charakter besitzt, jedoch ihre Vorlage den Definitionsaspekt nicht erfüllt. Das gilt für Rundschreiben, deren Vorlage keineswegs als definitiv bezeichnet werden darf.<sup>242</sup> Es stellt sich dabei die Frage, die die Unfehlbarkeit der päpstlichen Aussagen überhaupt betrifft: Warum können nicht alle Lehrentscheidungen des Papstes als unfehlbar gelten? Dies würde viele Mißverständnisse und Fragen von Seiten der Theologie ersparen, wenn der Papst bei jeder Lehrverkündigung seine höchste Autorität gebrauchen würde. Gegen solche Meinung ist einzuwenden, daß die unfehlbaren Lehrentscheidungen einige Vorbedingungen erfüllen müssen. Zu den wichtigsten ist die Sozialisierung einer Wahrheit zu zählen. Man kann keine definitive Entscheidung bezüglich des Glaubens und der Sitten treffen, wenn sie nicht von der ganzen Kirche und ihren Mitgliedern schon geglaubt wird.

Ein anderer Einwand macht deutlich, daß der Papst und die Bischöfe nicht in jeder Ausübung der Lehrtätigkeit von Irrtümern absolut frei sind, im Vergleich mit den „heiligen Autoren“, die unter dem Einfluß der Eingebung Gottes die geoffenbarten Wahrheiten niedergeschrieben haben. Außerdem läßt sich feststellen, daß ein Überhandnehmen von definitiven Aussagen den Zugang zum Glaubensgut erschweren und unübersichtlich machen würde. Infolgedessen würde die Unterscheidung zwischen dem geoffenbarten Glaubensgut und der authentischen Auslegung des Lehramtes schwieriger sein. Die geoffenbarten Wahrheiten sollen nämlich in den Vordergrund der Glaubensverkündigung treten und vom ordentlichen Lehramt veranschaulicht und erklärt werden.<sup>243</sup> Diese Argumente sollen andererseits auch die Behauptungen widerlegen, daß das authentische Lehramt des Papstes, weil es kein Privileg der Unfehlbarkeit besitzt, eine minderwertige Aussagekraft haben und nur geringe Beachtung verlangen würde.

---

<sup>241</sup> Vgl. ebd. 52.

<sup>242</sup> Vgl. Pfeiffer, Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 141-142.

<sup>243</sup> Vgl. Gallati, F.M., Wenn die Päpste sprechen, (Anm. 234) 117-126.

Innerhalb der Lehre des ordentlichen Lehramtes nehmen Enzykliken einen bedeutenden Rang ein. Im „Index generalis“ AAS 87(1996) rangieren sie an erster Stelle, vor „Epistulae Apostolicae“ oder „Litterae Decretales“. Die Platzierung darf natürlich nicht überbewertet werden, jedoch weist sie gemeinsam mit der Häufigkeit des Gebrauchs sowie der Aufgabe gegenüber dem Glauben und den theologischen Fragen auf die hohe Bedeutung der Enzykliken hin.<sup>244</sup> Das müssen wir festhalten bei der Erörterung der Frage nach dem Anspruch der Enzykliken gegenüber den Gläubigen.

## 1.2. Religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes als Antwort auf Aussagen von Enzykliken.

Grundsätzlich haben alle Aussagen des Lehramtes der Kirche einen verbindlichen und verpflichtenden Charakter, der allerdings Abstufungen und Nuancierungen haben kann. So kann man nach LG 25 feststellen, daß die Lehrverkündigung des außerordentlichen wie auch des ordentlichen Lehramtes, die unfehlbar ist, mit dem Glaubensgehorsam anzunehmen ist.<sup>245</sup> Damit eine Aussage den Rang der Unfehlbarkeit besitzen kann, muß sie nach LG 25 zwei Erfordernisse erfüllen: die bestimmte Form der Vorlage und den Bezug zum Depositum der Offenbarung.<sup>246</sup>

Im gleichen Kapitel LG geht es auch um die Aussagen des authentischen Lehramtes, die nicht-unfehlbar sind. In diesem Fall gebietet die Konstitution den „religiösen Gehorsam des Willens und Verstandes“.<sup>247</sup> Das Konzil betont durch diese Aussage, daß man das ordentliche Lehramt der Kirche anerkennen und zugleich ihm die aufrichtige Anhänglichkeit schenken soll.<sup>248</sup> Der Intensitätsgrad der Anhänglichkeit läßt sich an „der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise“ erkennen.<sup>249</sup> Der „Gehorsam des Willens und Verstandes“ ist ein religiöser Gehorsam, der „von der christlichen Glaubensüberzeugung als ganzer“ getragen wird.<sup>250</sup> Dieser Gehorsam ist also nicht nur mit der Meinungszustimmung nach der Abwägung der Gründe zu

<sup>244</sup> Vgl. Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 108.

<sup>245</sup> LG Nr. 25: „(...) quorum definitionibus fidei obsequio est adhaerendum“, in: AAS 57 (1965) 29ff, hier 30; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. I, 234f-242f, hier 239.

<sup>246</sup> Vgl. Weber, H., Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral. Geschichtlich-systematisches zu einem katholischen Problem der Neuzeit, in: StZ 212 (1994) 223-238, bes. 230-231.

<sup>247</sup> LG Nr. 25: „Hoc vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione praestandum est Romani Pontificis authentico magisterio etiam cum non ex cathedra loquitur“, in: AAS 57 (1965) 29ff, hier 30; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. I, 234f-242f, hier 237.

<sup>248</sup> Vgl. Stanke, G., Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes. Zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, (FHSS 19), Frankfurt a. Main 1993, 9.

<sup>249</sup> LG Nr. 25: „sive indole documentorum, sive ex frequenti propositione eiusdem doctrinae, sive ex dicendi ratione“, in: AAS 57 (1965) 29ff, hier 30; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. I, 234f-242f, hier 237.

<sup>250</sup> Rahner, K., Kommentar zu LG Nr. 25, in: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 235-242, hier 235.

identifizieren. Er hängt vielmehr mit dem Glauben zusammen. Ohne ihn wäre der Gehorsam nicht verifizierbar.<sup>251</sup>

Enzykliken als Dokumente des authentischen Lehramtes stellen den Anspruch auf religiösen Gehorsam. Der Anspruch des Glaubensgehorsams steht ihnen nicht zu. Jedoch kann es passieren, wie wir schon angemerkt haben, daß einige Aussagen oder Teile von Enzykliken unfehlbaren Charakter besitzen und somit die Glaubenszustimmung verlangen. Man kann aber nicht folgern, daß aufgrund einiger definitiver Aussagen der ganze Text von Enzykliken unfehlbar sei und den absoluten Glaubensgehorsam beanspruchen würde. Stattdessen erkennt man unter dem religiösen Gehorsam als Antwort auf die Verkündigung von Enzykliken verschiedene Abstufungen, die mit der Autorität und Intensität der verlangten Zustimmung zusammenhängen. So kann man unterscheiden zwischen den Feststellungen von Rundschreiben, die ausdrücklich bestimmte Meinungen oder Denkrichtungen auswerten oder verurteilen, und den Aussagen, die einige Auffassungen nur lediglich erwähnen, ohne dabei genauere Untersuchungen oder Auseinandersetzungen mit ihnen anzustellen. Die ersten fordern demzufolge verstärkter die innere Zustimmung als die zweiten, die eher Empfehlungscharakter haben. Es ist nicht zu verkennen, daß eine solche Forderung Spannungen auslösen kann, weil Enzykliken ihrer Natur nach nicht unfehlbar sind.<sup>252</sup>

Eine wichtige Rolle zur Begründung des religiösen Gehorsams den Enzykliken gegenüber spielt der Beistand des Heiligen Geistes, der auch bei der Tätigkeit des authentischen Lehramtes der Kirche wirksam ist. Das ist zu betonen, angesichts der Einforderung einer formalen Unterscheidung zwischen beiden Arten des Lehramtes der Kirche. Zugleich aber bereitet die Frage nach der „assistentia Spiriti Sancti“ viele Schwierigkeiten. Wieweit kann man vom Beistand des Heiligen Geistes im Falle der nicht-endgültigen Lehren sprechen?

Bei den unfehlbaren Aussagen handelt es sich um die absolute Bindung des Heiligen Geistes, die durch die Vorlage des Dokuments ausgedrückt wird. Bei der authentischen Lehrverkündigung ist stattdessen der Beistand des Geistes schwierig definierbar, wobei es einige Prinzipien gibt, die diese Handhabung näher bezeichnen können. Die Wirksamkeit des Beistands hängt demnach vom Rang des Lehrverkünders und der Stärke der Anwendung seiner Autorität ab. Dabei spielt die Stufe der Bindung an metaphysisch-theologische Aussagen für die Lehrverkündigung eine wichtige Rolle.

---

<sup>251</sup> Stanke, G., *Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes* (Anm. 246) 14: „Das religiöse Element dieses Gehorsams liegt im Glauben begründet, daß die Grundstruktur der Kirche, konkret die Tatsache, daß es ein Lehramt gibt, auf Jesus Christus zurückgeht und daß denen, die es ausüben, der besondere Beistand des Heiligen Geistes für die Ausübung dieses Auftrags verheißen ist.“

<sup>252</sup> Vgl. Pfeiffer, A., *Die Enzyklika und ihr formaler Wert*, (Anm. 226) 130-131.

Diese Kriterien scheinen allerdings sehr theoretisch zu sein, andere jedoch sind hier schwierig denkbar.<sup>253</sup> Auf jeden Fall soll die Lehrverkündigung des authentischen Lehramtes, unterstützt durch den Beistand des Heiligen Geistes, der willkürlichen Kritik entzogen werden. Es bedeutet jedoch nicht, daß damit jede Ausübung der Kritik unterbunden wird. Die Lehrverkündigung des Lehramtes kann eine Anregung für die Auseinandersetzungen sein, die der differenzierten Analyse der jeweiligen Fragestellung dienen und zum besseren Verständnis der unklaren oder umstrittenen Thesen beitragen sollen. Das gilt vor allem für Enzykliken, die meistens mit großen Interesse von Theologen rezipiert und dadurch nicht selten als „locus theologicus“ betrachtet werden.

### 1.3. Enzykliken als Erkenntnisquelle für die Theologie.

Bevor wir uns mit dem Problem der Enzykliken als „locus theologicus“ auseinandersetzen, ist es angemessen, ein paar Bemerkungen über das Verhältnis zwischen dem Lehramt der Kirche und der Theologie zu machen.<sup>254</sup> In der neueren Zeit scheint dieses Verhältnis komplizierter geworden zu sein. Im Falle der Meinungsverschiedenheit zwischen dem Lehramt und den Theologen wird zunächst die Fachkenntnis der letzteren besonders betont, die eine bessere und gerechtere Beurteilung des umstrittenen Sachverhaltes ermöglicht. Dadurch meint man bisweilen, daß das Urteil der Theologen mehr anzuerkennen ist als das des Lehramtes.<sup>255</sup> Bei dieser Tendenz stellt sich die Frage nach der angemessenen Relation zwischen beiden „Parteien“, die ein gelungenes Miteinander und nicht Gegeneinander gewähren kann und zugleich alle unvermeidbaren Spannungen austragen läßt. Konflikte zwischen beiden Seiten sind nicht auszuschließen. Um so mehr ist es wichtig, die Gemeinsamkeiten mehr als die Differenzen hervorzuheben, um einen konstruktiven Dialog durchführen zu können.<sup>256</sup>

Zu den Gemeinsamkeiten gehört die Pflicht, den Glauben auszulegen und zu bewahren.<sup>257</sup> Die Theologie hat nicht nur die Aufgabe, die Lehrverkündigung des Lehramtes zu verteidigen und zu erklären, soweit es notwendig ist. Sie leistet meistens die Vorarbeit, die zu den amtlichen Erklärungen führt. Das Lehramt ist oftmals auf die Ergebnisse der Theologie angewiesen, um dann sachgemäße Entscheidungen zu treffen. Deshalb muß

<sup>253</sup> Vgl. ebd. 147-148.

<sup>254</sup> Ein wichtiges Dokument zum besseren Verständnis dieses Problems siehe Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen „Donum veritatis“ (im folgenden DV), in: AAS 82 (1990) 1550-1570; deutsche Ausgabe: VApS 98.

<sup>255</sup> Vgl. Weber, H., Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral, (Anm. 246) 224.

<sup>256</sup> Vgl. Rahner, K., Theologie und Lehramt, in: StZ 198 (1980) 363-375, bes. 363.

<sup>257</sup> Vgl. Internationale Theologenkommission, Thesen über das Verhältnis von kirchlichen Lehramt und Theologen zueinander (Sitzung vom 25. September bis 1. Oktober 1975), in: ThPh 52 (1977) 57-61, bes. 57-58.

man der Theologie immer die Freiheit des Fragens und des Forschens gewähren, besonders in Gebieten, die von den lehramtlichen Aussagen nicht abgedeckt sind.

Weil die Erklärungen des Lehramtes das Ergebnis der Arbeit der Theologen sind, muß man sie von möglichst vielen Seiten beleuchten, um zu einem ausgewogenen Urteil über sie zu gelangen. Theologen, die an der Entstehung eines lehramtlichen Dokuments beteiligt sind, sollen zum besseren Verständnis der vertretenen Thesen beitragen.<sup>258</sup> Unter diesem Aspekt scheinen die Kommentare zu den lehramtlichen Dokumenten nicht unwichtig zu sein. Diese Kommentare sollen durch eine konstruktive Auseinandersetzung den Blickhorizont erweitern und Unverständliches erläutern. Besonders wichtig sind diese Kommentare und weitere Forschungen gerade dann, wenn bestimmte Meinungen vom Lehramt kritisiert oder zurückgewiesen werden.<sup>259</sup>

Außer der Pflicht, den Glauben auszulegen und zu bewahren, zählt zu den Gemeinsamkeiten die Bindung an das Wort Gottes, das die Selbstoffenbarung Gottes darstellt. Weder die Theologie noch das Lehramt stehen über dem Wort Gottes. Sie müssen ihm gegenüber eine subsidiäre Funktion übernehmen, um es in der gesamten Perspektive des Glaubens auszulegen.

Man sieht aber auch die Differenzen, die zwischen beiden Seiten aufkommen können. Die Differenzen können jedoch nicht nur als Gegensätze verstanden werden. Gewisse Spannungen und Meinungsunterschiede können zu noch tieferen und vielseitigeren Untersuchungen führen. Zu den meist auftretenden Differenzen gehört die Frage nach der Autorität und Verbindlichkeit der Aussagen.<sup>260</sup> Die Autorität des Lehramtes kommt aus der Grundstruktur der Kirche hervor. Dadurch kann es seine Aussagen autoritativ als verbindlich erklären. In der Theologie spielen wissenschaftliche Argumente die Hauptrolle. Ihre Gewichtigkeit hängt von ihrer Evidenz und Beweiskraft ab. Weil lehramtliche Erklärungen auf Autorität basieren, ist keineswegs daraus zu folgern, daß sie keine wissenschaftliche Stringenz zu besitzen brauchen. Gerade dann, wo es sich um die nicht direkt mit der Offenbarung verbundenen Aussagen handelt, muß man der Aussagekraft und dem Gewicht ihrer Argumente eine große Bedeutung zukommen lassen.<sup>261</sup> Dabei muß von der Seite des Lehramtes immer deutlich gemacht werden, wo es sich um letztverbindliches

<sup>258</sup> Vgl. Rahner, K., *Theologie und Lehramt*, (Anm. 256) 363-364.

<sup>259</sup> Vgl. Seckler, M., *Der Dialog zwischen dem Lehramt und den Theologen. Zur Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, in: *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion*, Hünermann, P./Mieth, D. (Hg.), Frankfurt a. Main 1991, 232-240, bes. 236.

<sup>260</sup> Vgl. Internationale Theologenkommission, *Thesen über das Verhältnis von kirchlichen Lehramt und Theologen zueinander*, (Anm. 257), 59-60.

<sup>261</sup> Vgl. Augustinus, *Ep 120, 3*, in: *CSEL 34, 706* (vgl. *PL 33, 453*), Augustinus betont hier, daß der Glaube eine vernunftgemäße Erklärung oder ein vernunftgemäßes Forschen verlangt; Orsy, L., *Die Grenzen des Lehramtes*, in: *Streitgespräch um Theologie und Lehramt*, (Anm. 259), 160-171, bes. 164.

Wort oder aber um einen Beitrag zur Klärung handelt.<sup>262</sup> Auch wenn die Argumente wichtig und entscheidend sind, muß man dabei bedenken, daß die Argumente des Lehramtes und der Theologie nicht identisch sind, weil beide Seiten nicht die gleiche Kompetenz bezüglich der Lehrverkündigung haben und einen verschiedenen Dienst wahrnehmen.<sup>263</sup>

Es ist auch zu erwähnen, daß die Theologen jedem Dokument des Lehramtes, unabhängig vom Grad der Verbindlichkeit, Beachtung schenken und ihm für das Leben der Kirche eine angemessene Bedeutung zukommen lassen sollen. Das gilt besonders für die authentischen, nicht letztverbindlichen Erklärungen, denen manchmal eine seriöse Bedeutung abgesprochen wird. Das führt direkt dazu, daß die Formulierung einiger nicht-definitiver Aussagen des Lehramtes den Eindruck erwecken können, es handele sich hier um eine letztverbindliche Erklärung.<sup>264</sup>

Diese Relevanz der authentischen Aussagen für die ganze Kirche kann nicht durch die Feststellung abgestritten werden, daß sich das authentische Lehramt in seinen Entscheidungen früher schon geirrt hat. Daraus abzuleiten, daß das Lehramt sich gewöhnlich irrt, ist eine unzulässige Schlußfolgerung. Zwar hat sich das Lehramt in letzterer Zeit dazu bekannt, daß ihm einige Fehler unterlaufen sind.<sup>265</sup> Das ist aber von seiner Seite ein Zeichen der Dialogbereitschaft und kein Anlaß zur Leugnung des besonderen Beistands des Heiligen Geistes bei der Ausübung seiner Funktion. Als Antwort auf diese Dialogbereitschaft ist die positive Pflicht der Theologen zu sehen, ihre Bedenken und Schwierigkeiten bezüglich der lehramtlichen Aussagen vorzutragen.<sup>266</sup> Diese Schwierigkeiten können sich aus verschiedenen Gründen ergeben, vor allem aus der Begründung der vorgestellten Schlußfolgerungen<sup>267</sup> oder aus der Kompliziertheit einer Frage, der das Lehramt nicht in allen Aspekten gerecht werden kann.<sup>268</sup> Dieses Zugeständnis seitens des Lehramtes ist zweifellos ein Fortschritt im Ringen um ein gegenseitig angemessenes Verhältnis.<sup>269</sup> Wenn die Bedenken und Schwierigkeiten als eine kollektive Erklärung von Theologen formuliert werden, müssen sie ernst genommen werden. Jedoch dürfen sie

---

<sup>262</sup> Vgl. Beinert, W., Knechtschaft-Herrschaft-Partnerschaft, in: Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?, Seckler, M. (Hg.) mit Beiträgen von Beinert, W. [u.a.], Düsseldorf 1981, 25-56, bes. 54.

<sup>263</sup> Vgl. Hünermann, P., Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, (Anm. 259), 138-152, bes. 148.

<sup>264</sup> Vgl. Rahner, Theologie und Lehramt, (Anm. 256) 365.

<sup>265</sup> Vgl. DV Nr. 24, in: AAS 82 (1990) 1560f. hier 1560; deutsche Ausgabe: VApS 98, 15f, hier 15; Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, Trier 1967, 17.

<sup>266</sup> Vgl. DV Nr. 30, in: AAS 82 (1990) 1562; deutsche Ausgabe: VApS 98, 17.

<sup>267</sup> Vgl. Dulles, A., Die Frage des Dissenses, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, (Anm. 259), 153-159, bes. 155-156.

<sup>268</sup> Vgl. DV Nr. 24, in: AAS 82 (1990) 1560f, hier 1560; deutsche Ausgabe: VApS 98, 15f, hier 15.

<sup>269</sup> Vgl. Dulles, A., Die Frage des Dissenses, (Anm. 267) 156.



nicht überbewertet werden, besonders dann, wenn ihre Argumente auf „der Praxis in der Welt und Modernität“ basieren.<sup>270</sup>

Das Verhältnis zwischen dem Lehramt und der Theologie stellt sich viel komplizierter und vielfältiger dar, als es einige, manchmal sehr pauschale Meinungen zu vertreten versuchen.<sup>271</sup> Letztlich besteht die Kooperation darin, daß beide Seiten sich ohne eine gegenseitige Beziehung nicht in ihrer ganzen Fülle entfalten und damit den zeitgenössischen Glaubens- und Moralproblemen nicht gerecht werden können.<sup>272</sup>

Nach diesen Bemerkungen gehen wir nun auf die Frage von Enzykliken als Quelle der theologischen Erkenntnis ein. „Locus theologicus“ allgemein ist eine Quelle oder Stelle, die Argumente oder Nachweise für eine Theorie oder Behauptung in Sachen Glauben und Moral beinhaltet oder der diese Argumente entnommen werden können.<sup>273</sup> Nach dieser Definition kann das authentische Lehramt „locus theologicus“ sein, besonders durch seine Veröffentlichungen, in denen Enzykliken ein besonderer Rang zukommt. Das ist vor allem zu sehen, wenn die Enzykliken ein theologisches Echo auf ihre Aussagen finden, mit großem Interesse aufgenommen werden und zahlreiche Kommentare herbeiführen.<sup>274</sup> Jedoch sind Enzykliken keineswegs Werke im Sinn von Lehrbüchern oder wissenschaftlichen Monographien, die sich umfangreich und vielseitig mit der gegebenen Problematik auseinandersetzen und sie dementsprechend darstellen. Man kann nicht von Enzykliken verlangen, daß ihre Aussagen alle vertretenen Meinungen berücksichtigen und auf sie Bezug nehmen.<sup>275</sup> Die Sache des Lehramtes ist nicht die wissenschaftliche Ausarbeitung der anfallenden Fragen, sondern das Hinweisen auf die existierenden Probleme. Zugleich muß es die Entscheidungen treffen, die zu seiner Kompetenz gehören. Dennoch bedeutet das nicht, daß Enzykliken die wissenschaftlichen Argumente herabwürdigen oder gar auf sie verzichten. Die Aufgabe, die Enzykliken haben, ist jedoch die Aufgabe der Theologie nicht gleich. Die Theologie muß, um als rationale Wissenschaft gelten zu können, eine fachliche Reflexion aufweisen, in der auch die konstruktiv-kritische Beleuchtung der angestellten Überlegungen von Enzykliken zum Ausdruck kommen darf.<sup>276</sup>

<sup>270</sup> Rahner, K., *Theologie und Lehramt*, (Anm. 256) 371.

<sup>271</sup> Vgl. Seckler, M., *Modelle des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft*, in: *Lehramt und Theologie*, (Anm. 262) 83-130, bes. 125.

<sup>272</sup> Vgl. Beinert, W., *Knechtschaft-Herrschaft-Partnerschaft*, (Anm. 262) 53.

<sup>273</sup> Vgl. Gallati, F.M., *Wenn die Päpste sprechen*, (Anm. 234) 105.

<sup>274</sup> Die Beispiele für die konkrete Bewertung und Verwendung von Enzykliken siehe Pfeiffer, A., *Die Enzyklika und ihr formaler Wert*, (Anm. 226) 175-177.

<sup>275</sup> Vgl. Szostek, A., *Encyklika o rozeznawaniu duchów*, in: Merecki, J., *Wokół encykliki „Veritatis splendor“*, (Anm. 3) 19-51, bes. 22-23.

<sup>276</sup> Vgl. Principe, W. H., *Ein Theologe antwortet auf die Instruktion*, in: *Streitgespräch um Theologie und Lehramt*, (Anm. 259), 99-107, bes. 102.

Enzykliken können ihre Thesen und Argumente in der Lehrverkündigung von anderen Lehramtsträgern wie z. B. den Bischöfen übernehmen. Den übernommenen Argumenten werden damit größere Autorität und Authentizität verliehen. Das gleiche gilt für die Inanspruchnahme von Lehrauffassungen der einzelnen Theologen durch das römische Lehramt, die ihren Beitrag für die Entwicklung der philosophisch-theologischen Reflexion geleistet haben oder leisten. Ihre Aussagen können zur Annahme empfohlen oder als verbindlich vorgelegt werden.<sup>277</sup> Eine andere Frage ist es, ob die Berücksichtigung der Meinungen von bestimmten Theologen für die Erschließung einer manchmal komplizierten Fragestellung ausreicht. In solchem Fall sind, wie bereits betont wurde, die Kommentare, die angesprochene Probleme umfangreicher behandeln und die Rezeption bestimmter Autoren plausibel machen können, erforderlich und nützlich.

## 2. Genese und Hauptanliegen der Moralenzyklika.

Die Enzyklika VS wurde mit Spannung erwartet. Schließlich wurde sie schon früh angekündigt, was viele Spekulationen über ihren Inhalt und Autorenkreis hervorgerufen hat.<sup>278</sup> Deshalb sind zunächst einige Fakten aus der Vorgeschichte und Genese des Rundschreibens herauszustellen. Diesen Überlegungen schließt sich die Frage nach den Hauptanliegen von VS an, deren Relevanz im gesamten Kontext der Lehrtätigkeit Johannes Pauls II. erschlossen wird. Die Methode, der sich der Papst hier bedient, macht den Aufbau des Dokumentes verständlicher und plausibler.

### 2.1. Vorgeschichte und Genese.

Die erste direkte Ankündigung des Rundschreibens über die moraltheologische Problematik ist im Apostolischen Schreiben von Johannes Paul II „*Spiritus Domini*“ (im folgenden SD) vom 1.08. 1987 enthalten.<sup>279</sup> Anlässlich des 200. Todestages des hl. Alfons Maria von Liguori würdigt der Papst in diesem Schreiben dessen Beitrag zur Entwicklung der Moraltheologie. Angespornt von seinem Beispiel, fühlt sich der Papst veranlaßt, in ei-

<sup>277</sup> Vgl. Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert, (Anm. 226) 118-119.

<sup>278</sup> Weger, K.-H., Wie weit reicht der Schutz des Heiligen Geistes? Einige Fragen zur Unfehlbarkeit in der katholischen Kirche, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, (Anm. 259) 108-117, hier. 115: „Im Herbst wird aber ein päpstliches Lehrschreiben zu Fragen der Moral erwartet. Darin wird der Papst gewiß auch auf die Empfängnisverhütung zu sprechen kommen.“

<sup>279</sup> In: AAS 79 (1987) 1365-1375.

nem Lehrschreiben die Grundlagen der Moraltheologie abzuhandeln.<sup>280</sup> In SD betonte er aufkommende Probleme in der modernen Gesellschaft, deren Lösung ein schwieriges Unterfangen ist.<sup>281</sup> Dennoch möchte der Papst bei allen Lösungsversuchen das entscheidende Kriterium unterstreichen, das in der Seelsorge und Lehrtätigkeit unumgänglich zu beachten ist. Dieses Kriterium ist das Wort Gottes, das vom Lehramt der Kirche authentisch interpretiert wird.<sup>282</sup> Diese Feststellung ließ damals vermuten, daß das zukünftige Schreiben auf der Heiligen Schrift basieren wird, was auch von VS ausdrücklich betont wurde.<sup>283</sup> Bei der Rezeption der Bibel können jedoch einige Fragen zur Schriftauslegung von VS auftauchen. Wie kann man angesichts der heutigen Lebensprobleme die Bibel als Erkenntnisquelle wahrnehmen, wenn sie dazu schweigt? Wie soll man die Bibel interpretieren, damit gegenwärtige Moralfragen auf plausible Weise von ihr beleuchtet werden?

Ungefähr sechs Jahre später (1993) ist das angekündigte Dokument erschienen. Warum dauerte der Abfassungsprozeß so lange? Diese Frage beantwortet Johannes Paul II. direkt im Dokument, indem er auf die Veröffentlichung des neuen Katechismus der Kirche verweist. Der Katechismus sollte die Grundlage der katholischen Lehre sein, auf der die Moralenzyklika basieren würde.<sup>284</sup> Deshalb wurden beide Dokumente in dieser zeitlichen Reifensequenz publiziert.

Über die Vorgeschichte von VS existieren viele Vermutungen und Spekulationen. Man versuchte, die etwaigen Autoren des Textes zu benennen. Man stellte sich die Fragen, welche Bischofskonferenzen und Theologen während der Redaktion zu den einzelnen Themenkreisen befragt wurden.<sup>285</sup> Der Anlaß solcher Spekulationen liegt in der unterschiedlichen Sprache und den verschiedenen Inhalten der einzelnen Kapitel von VS. Trotz all dieser Fragestellungen ist darauf hinzuweisen, daß die Verantwortung für den Inhalt des Rundschreibens vom Papst selbst übernommen wurde. Deshalb muß man sich zuerst bei der Lektüre des Textes auf den sachlichen Zusammenhang des Inhalts kon-

---

<sup>280</sup> „Haec Apostolica Sedes, pro suo munere, luculentam profecto dabit operam agitans in scripto proxime edendo, fusius altiusque, quaestiones ad fundamenta ipsa theologiae moralis spectantes“, in: AAS 79 (1987) 1374.

<sup>281</sup> „Huius temporis vita sane nova exhibet problemata saepius difficilia expeditu“, in: AAS 79 (1987) 1374.

<sup>282</sup> „Reminscendum tamen semper est, in ipsa spirituali hominum moderatione necnon in docendi opere necessarium normam, cui renuntiari non liceat, sed pareri semper oporteat, verbum esse Dei quemadmodum Ecclesiae Magisterium id cum auctoritate interpretetur“, in: AAS 79 (1987) 1374.

<sup>283</sup> Vgl. VS Nr. 5, in: AAS 85 (1993) 1137f, hier 1138; VApS 111, 11.

<sup>284</sup> Vgl. ebd., in: AAS 85 (1993) 1137f, hier 1137; VApS 111, 11; über die Zusammenhänge zwischen den Inhalten des KKK und VS siehe: Margerie, de B., L'agir pascal commandement suprême de la Nouvelle Alliance. Réflexions dans le contexte de Veritatis splendor, in: StMor 32 (1994) 163-168; Johnstone, B. V., Personalist morality for a technological age: The Catechism of the Catholic Church and Veritatis splendor, in: StMor 32 (1994) 121-136; Vidal, M., Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre, in: Moraltheologie im Abseits?, (Anm. 3) 244-270.

<sup>285</sup> Vgl. Mieth, D., Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche, in: Moraltheologie im Abseits, (Anm. 3) 9-24, bes. 19.

zentrieren und dabei die spezifische Methode beim Aufbau des Rundschreibens im Auge behalten.<sup>286</sup> Für die Erschließung des Textes von VS könnte es aufschlußreich sein, die Autoren zu kennen.<sup>287</sup> Dennoch sollte man darauf achten, daß die Frage nach den mitwirkenden Personen keine Unterstellungen verursacht und den Text der Enzyklika selbst diskreditiert.<sup>288</sup>

Außer der Vorgeschichte ist für uns interessant, nach den Motiven zu fragen, die den Papst bewegt haben, gerade zu diesem Zeitpunkt eine Moralenzyklika zu verfassen. Man kann die inneren und äußeren Gründe für die Entstehung von VS aufzählen, die nicht voneinander zu trennen sind.<sup>289</sup> Zu den ersten, die wir als innerkirchliche bzw. -theologische Gründe bezeichnen können, gehört die Krise, die durch die ernststen Schwierigkeiten sowohl für den Glauben und das Leben der Kirche als auch für das solidarische und soziale Miteinander in der Gesellschaft gekennzeichnet wird (vgl. VS Nr. 5).<sup>290</sup> Diese Krise ist von dem verbreiteten Relativismus, Subjektivismus und Individualismus verursacht. Sie wirkt sich auf die „gesunde Lehre“ (2 Tim 4, 3) aus, die global und systematisch infrage gestellt wird. Diese Infragestellung erfolgt in einigen Priesterseminaren und an theologischen Fakultäten, was zur Diskrepanz innerhalb der Lehre der Kirche führt (vgl. VS Nr. 4).<sup>291</sup> Die herkömmliche Lehre wird vom Irrtum bedroht, der Zweideutigkeit ausgesetzt und gerät somit in Vergessenheit (vgl. VS Nr. 30).<sup>292</sup> Angesichts der Trennung der Moral vom Glauben, was eine beunruhigende Entwicklung bedeutet, macht der Papst darauf aufmerksam, daß der Glaube ausgehend von den Anfängen des Christentums an als Weg verstanden wurde. In der Tat bedeutet das, daß sich die christliche Religion immer durch die Praxis und nicht primär nur durch die Theorie ausgezeichnet hat. Deshalb ist unausweichlich, daß der Glaube eine moralische Dimension besitzt, die aus konkreten Weisungen besteht.<sup>293</sup> Aus diesem Grund weist der Papst auf die Unzertrennlichkeit des Glauben und der gelebten Moral hin.

<sup>286</sup> Vgl. Kaczynski, E., *Geneza i idee wiodace encykliki Veritatis splendor*, in: *W prawdzie ku wolności*, (Anm. 3) 116-131, bes. 118.

<sup>287</sup> Vgl. Gleixner, H., *Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral*, Paderborn [u.a.] 1997, 52; Rotter H., *Instruktion oder Kommunikation*, (Anm. 4), 201-202.

<sup>288</sup> Vgl. Vidal, M., *Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus* (Anm. 284) 246; Fuchs, J., *Die Last moraltheologischer Lehrautorität*, in: *StZ* 213 (1995), 219-232, bes. 231.

<sup>289</sup> Vgl. Ratzinger, J., *Glaube als Weg, Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral*, in: *IKaZ* 22 (1993) 564-570, bes. 564-567.

<sup>290</sup> In: *AAS* 85 (1993) 1137f, hier 1137; *VApS* 111, 11.

<sup>291</sup> In: *AAS* 85 (1993) 1135ff, hier 1136; *VApS* 111, 9f, hier 10.

<sup>292</sup> In: *AAS* 85 (1993) 1157f, hier 1157; *VApS* 111, 35f, hier 35.

<sup>293</sup> Vgl. Ratzinger J., *Glaube als Weg*, (Anm. 289) 565.

Nicht nur innerkirchliche Motive bewegen Johannes Paul II., „über die Morallehre der Kirche insgesamt nachzudenken“ (VS Nr. 4).<sup>294</sup> Im Kontext der großen historischen Ereignisse und Denkströmungen der letzten zwei Jahrhunderte, z. B. der Französischen Revolution, des Prozesses der Säkularisation und des Atheismus, des Zusammenbruchs der totalitären Systeme in Europa, des rasanten Fortschritts in der Technik, möchte er sich an den heutigen Menschen wenden und ihm die wahre Relation zwischen dem „Können“ und „Dürfen“ darlegen.<sup>295</sup> Die Regel, nach der alles, was machbar ist, erlaubt sei, zerstört die moralischen Werte. Der Mensch, der mit den technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften zufrieden ist, projiziert sein Verhältnis zur materiellen Welt auch auf seinen Umgang mit Gott. Nur das, was mathematisch und empirisch beweisbar ist, gilt für ihn als gewiß. Und weil man zur Gewißheit im Bereich der Religion und der Moral nicht gelangen kann, ist jedem frei überlassen, die eigene Einsicht selbst zu gewinnen.<sup>296</sup> Somit wird der Anspruch der „für die menschliche Vernunft erkennbaren universalen Wahrheit“ außer Kraft gesetzt.<sup>297</sup> Deshalb möchte der Papst bei aller Anerkennung der technischen und kulturellen Errungenschaften und im Dialog mit ihnen die Notwendigkeit der Suche nach der Wahrheit über das Gute und über den Menschen betonen. Dieses Ziel verfolgt die Moralenzyklika.

## 2.2. Inhalt und Hauptanliegen von VS im Kontext der gesamten päpstlichen Unterweisung: Thomismus und Personalismus.

Um den Inhalt des Rundschreibens richtig verstehen und dieses in die gesamte Lehrtätigkeit des Papstes Johannes Paul II. einbetten zu können, müssen wir vom philosophischen und theologischen Vorverständnis seiner Schriften ausgehen. Aufgrund dieses Vorverständnisses ist es ihm erlaubt, sich einige philosophische oder theologische Denkrichtungen zu eigen zu machen. Dadurch wird „den Gläubigen (kein) besonderes und schon gar nicht ein philosophisches System auferlegt“ (VS Nr. 29).<sup>298</sup> Er möchte keine Art von Philosophie oder Theologie als unfehlbar betrachten, sondern eine Basis für die Klärung der Grundlagen und die weitere Diskussion schaffen.<sup>299</sup> Jedoch kann er das nicht in der Form einer monographischen Abhandlung tun, die alle möglichen Meinungen und

<sup>294</sup> In: AAS 85 (1993) 1135ff, hier 1136; VApS 111, 9f, hier 10.

<sup>295</sup> Vgl. auch Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch des Europäischen Zentrums für Kernforschung in Genf (15.06. 1982), in: AAS 74 (1982) 1006-1012, bes. 1011.

<sup>296</sup> Vgl. VS Nr. 4; 32, in: AAS 85 (1993) 113ff, hier 1136; 1159f, hier 1159; VApS 111, 9f, hier 10; 36f, hier 37.

<sup>297</sup> VS Nr. 32, in: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1159; VApS 111, 36f, hier 37; Vgl. Ratzinger, J., Glaube als Weg, (Anm. 289) 565.

<sup>298</sup> In: AAS 85 (1993) 1156f, hier 1157; VApS 111, 33ff, hier 34.

<sup>299</sup> Vgl. Ratzinger, J., Glaube als Weg, (Anm. 289) 567.

Nuancierungen berücksichtigen könnte. Deshalb ist der Vorschlag, die Enzyklika VS zu kommentieren, was schon angemerkt wurde, für die Klärung des Textes so wichtig.

### 2.2.1. Thomistischer und personalistischer Ansatz der Unterweisung Johannes Paul II.

Aus der facettenreichen Publikation von Karol Wojtyła als Ethiker an der Katholischen Universität Lublin, als Bischof von Kraków und als Oberhaupt der katholischen Kirche kann man zwei Denkströmungen hervorheben: Thomismus und Personalismus. Weil beide aus einem breiten Spektrum von Themen bestehen und von verschiedenen Standpunkten aus beleuchtet werden können, wollen wir uns im Blick auf das Ziel der vorliegenden Arbeit besonders auf die Philosophie des Seins und das Phänomen der Person im personalistischen Verständnis in zusammenfassenden Streiflichtern konzentrieren.<sup>300</sup>

Der erste Pfeiler der päpstlichen Lehre, die Philosophie des Seins, hat für ihn einen hervorragenden Vertreter: Thomas von Aquin. Der Papst bekannte sich oftmals mit besonderer Anerkennung zu dessen Person und Lehre. Seines Erachtens ist die Philosophie des Seins, des „actus essendi“, für die moderne Philosophie aufgrund ihrer Offenheit und ihres Universalismus aktuell und notwendig.<sup>301</sup> Diese beiden Eigenschaften tragen dazu bei, daß jede philosophische Richtung, die die Wirklichkeit wahrhaft widerspiegelt, eine eigene Legitimität in der Philosophie des „actus essendi“ besitzt.<sup>302</sup> Außerdem hebt die Philosophie von Thomas das Prinzip der universalen Werte hervor, das beim Dialog zwischen der Vernunft und dem Glauben unentbehrlich ist.<sup>303</sup> Der Papst würdigt das Streben des Thomas nach der Wahrheit, die er immer bei seiner Tätigkeit im Auge behalten hat.<sup>304</sup> Im Namen dieser Wahrheit soll sein Werk fortgesetzt werden, indem sei-

<sup>300</sup> Ausführlich über die theologischen, philosophischen und sozialen Grundlagen der päpstlichen Unterweisung siehe Kupny, J., *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994; Buttiglione, R., *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982; Seifert J., *Johannes Paul II über die Ehemoral. Seine Lehre und ihre Hintergründe in einer personalistischen Philosophie der menschlichen Sexualität*, in: *IKaZ* 26(1997) 44-65.

<sup>301</sup> Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses anlässlich des 100. Jahrestages der Enzyklika des Leo XII „Aeterni Patris“ (17.09.1979)*, in: *AAS* 71 (1979) 1472-1483, hier 1478: „La filosofia di San Tommaso merita attento studio ed accettazione a motivo del suo spirito di apertura e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo.“

<sup>302</sup> In: *AAS* 71 (1979) 1480.

<sup>303</sup> Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer des VIII Internationalen Thomistischen Kongresses (13.09.1980)*, in: *AAS* 72 (1980) 1036-1046, hier 1041: „Non è possibile passare in rassegna tutti i motivi che hanno indotto il Magistero a scegliere come guida sicura nelle discipline teologiche e filosofiche San Tommaso d' Aquino; ma uno è senza dubbio questo: l' aver egli posto i principi di valore universale, che reggono il rapporto tra ragione e fede.“

<sup>304</sup> Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses anlässlich des 100. Jahrestages der Enzyklika des Leo XII „Aeterni Patris“*, in: *AAS* 71 (1979) 1481.

ne Philosophie immer aufs neue gelesen und aktualisiert wird und dabei die modernen Denkrichtungen einbezogen werden.<sup>305</sup>

Johannes Paul II. empfiehlt nicht nur den Dialog des Thomismus mit anderen Strömungen, sondern geht den gekennzeichneten Weg voran. Neben der Wahrnehmung der Philosophie des Seins entwickelt er eine personalistische Konzeption des Menschen. Ein erster Versuch dieser Konzeption führt zur Entstehung seiner Monographie über die Liebe in der Ehe<sup>306</sup>, in der man den Ansatz der personalistischen Konzeption des Menschen erkennen kann.<sup>307</sup> Die Absicht, die Philosophie der Person auf systematische Weise zu entwickeln, wurde später in seinem wichtigsten Werk „Person und Tat“ umgesetzt.<sup>308</sup> In ihm behandelt er ausführlich das Thema des Menschen als Person, ihr Wesen und Handeln. Der Papst bekennt sich selber dazu, daß dieses Werk unter dem Einfluß einerseits der Metaphysik und der aristotelisch-thomistischen Ethik<sup>309</sup>, andererseits der Phänomenologie mit ihren Vertretern Scheler, Husserl, Ingarden<sup>310</sup> sowie des Personalismus von Kant steht.<sup>311</sup>

Zu den wichtigsten Elementen seiner personalistischen Vision des Menschen gehört das Faktum der Subjektivität, die sich in Bezug auf die Taten in der Erfahrung, im Bewußtsein, in der Selbstbestimmung sowie der Transzendenz des Menschen äußert.<sup>312</sup> Zuerst geht der Papst von der metaphysischen Definition der Person aus, in der sich ihre Eigenschaften Substantialität, Rationalität, Selbständigkeit und Individualität im Sein ausdrücken.<sup>313</sup> Die so verstandene Person ist zugleich das Subjekt, weil sie sich von jedem „Etwas“ unterscheidet.<sup>314</sup> Dieser Unterschied kommt aus der Erfahrung des Menschen, die

<sup>305</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des VIII. Internationalen Thomistischen Kongresses, in: AAS 72 (1980) 1044-1045.

<sup>306</sup> Vgl. Wojtyła, K., *Miłość i odpowiedzialność*, Krakow <sup>2</sup>1962; deutsche Ausgabe: *Liebe und Verantwortung*, München 1980.

<sup>307</sup> Vgl. Wojtyła, K., *Liebe und Verantwortung* (Anm. 306) 20; 21; 22.

<sup>308</sup> Vgl. Wojtyła, K., *Osoba i czyn*, Krakow <sup>2</sup>1985; deutsche Ausgabe: *Person und Tat*. Endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor von Tymieniecka, A. T., Freiburg [u.a.] 1981. Im Fall der Nichtübereinstimmung des Originaltextes mit der deutschen Übersetzung wird auf den ersten verwiesen.

<sup>309</sup> Vgl. Wojtyła, K., *Person und Tat*, (Anm. 308) 22; 25; 34; 77 u.a. .

<sup>310</sup> Vgl. ebd. 31, Fußn. 8: Wojtyła möchte sich mit dem Werk von Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bern 1966, bes. 45-51, auseinandersetzen; „Person und Tat“, 41: Hier weist Wojtyła auf das phänomenologische Bewußtseinsverständnis nach Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Halle 1913, bes. 168f, hin; „Person und Tat“, 52, Fußn. 18: Wojtyła nimmt Stellung zur Konzeption des Bewußtseinsstroms bei Ingarden, R., *Über die Verantwortung*, Stuttgart 1970, bes. 91-92.

<sup>311</sup> Vgl. Wojtyła, K., *Person und Tat*, (Anm. 308) 31, Fußn. 8: Der Autor signalisiert die Absicht, einige Elemente des Personalismus von Kants Werk: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin 1911, 387-483 zu übernehmen.

<sup>312</sup> Vgl. Kupny, J., *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, (Anm. 298) 65-72.

<sup>313</sup> Boëthius, *De duabus naturis et una persona Christi*, in: PL 64, 1343: „Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia.“

<sup>314</sup> Vgl. Wojtyła, K., *Person und Tat*, (Anm. 308) 89.

aus dem Erkenntnisprozeß besteht. Der Mensch erfährt zuerst die Welt der Dinge. Diese Erfahrung enthält schon die Erfahrung des Menschen von sich selbst. „Der Mensch erfährt niemals irgend etwas außerhalb seiner, ohne in irgendeiner Weise in dieser Erfahrung sich selbst zu erfahren.“<sup>315</sup> Die Erfahrung des Menschen betrifft allerdings nicht erst-rangig die Welt der Dinge, sondern ihn selbst, indem der Mensch mit sich selbst in Berührung kommt.<sup>316</sup> Sie ist einzigartig und unnachahmlich, keine Erfahrung des anderen Menschen kann sie ersetzen. Die Erfahrung läßt den Menschen in sein Inneres vorstoßen, wo er sich als Subjekt erkennt.

Mit der Erfahrung des Menschen ist sein Bewußtsein eng verbunden. Der Mensch stellt durch Erfahrung der Welt der Dinge fest, daß er ein Bewußtsein von der Welt und ihrer Untergeordnetheit besitzt. Sein Bewußtsein hilft ihm, sich das Erfahrene durch den Prozeß der Verinnerlichung zu eigen zu machen.<sup>317</sup> Obwohl der Papst sein Verständnis vom Bewußtsein der Phänomenologie verdankt, distanziert er sich von ihrer Aussage, daß das Bewußtsein ein selbständiges Subjekt ist. Seiner Ansicht nach würde eine solche Konzeption des Bewußtseins zu seiner Verabsolutierung und zum Idealismus führen.<sup>318</sup> Für ihn ist nämlich das Bewußtsein kein selbständiges Subjekt, sondern eine wesentliche und konstruktive Dimension der Person und ein Nachweis der Personalität des Menschen.<sup>319</sup>

Aus der Erfahrung und dem Bewußtsein geht die nächste Eigenschaft der Person hervor: ihre Selbstbestimmung. Sie erfolgt in der Relation: „Ich kann“ - „ich muß nicht“ - „ich will.“<sup>320</sup> Mit dem letzteren ist die Freiheit verbunden, die als Eigentlichkeit der Person erscheint. Durch den Willen ist der Mensch fähig, sich selbst zu bestimmen. In der Selbstbestimmung können wir zwei Kategorien unterscheiden: Selbstzugehörigkeit und Selbstbeherrschung. Der Mensch entdeckt durch die Erfahrung, daß er sich selbst gehört, weil er sich selber besitzt und daß er sich selbst beherrscht, was nicht als Selbstkontrolle, sondern als etwas viel Grundlegenderes verstanden werden muß. Auch durch diese Kategorien stellt sich heraus, daß er Person und Subjekt ist.<sup>321</sup>

---

<sup>315</sup> Ebd. 9.

<sup>316</sup> Ebd. 9.

<sup>317</sup> Vgl. ebd. 43.

<sup>318</sup> Vgl. ebd. 43.

<sup>319</sup> Ebd. 102: „Unter ‚Personalität‘ verstehen wir hier einzig und allein, daß der Mensch Person ist. Daß der Mensch Person ist, manifestiert, das heißt veranschaulicht sich im bewußten Handeln, es manifestiert sich aber auch im Bewußtsein selbst. (...)Dem Bewußtsein, insbesondere seiner reflexiven Funktion, verdanken wir, daß der Mensch als ein subjekthafes Sein (suppositum) sich selbst als Subjekt erlebt und auf diese Weise in seiner ganzen Fülle Subjekt ist.“

<sup>320</sup> Ebd. 131.

<sup>321</sup> Vgl. ebd. 121; 134.



Der Wille des Menschen, der mit der Freiheit verbunden ist, ist nach Wojtyła der Ausdruck der Transzendenz. Die Transzendenz als Überschreitung einer Schwelle, in unserem Falle die Grenzüberschreitung des Subjekts, hat zwei Dimensionen. Man kann die horizontale und die vertikale Transzendenz unterscheiden. Die erste ist „die Grenzüberschreitung des Subjekts auf den Gegenstand zu“.<sup>322</sup> Sie ist jedoch für die Transzendenz der Person durch die Tat nicht ausreichend. Man muß hierzu die zweite, die vertikale Transzendenz gebrauchen, die keine Gegenstände benötigt, um zustande zu kommen. Sie entsteht nämlich „durch das Faktum der Freiheit selbst, das Faktum des freien Seins im Handeln“.<sup>323</sup> Die vertikale Transzendenz zeigt sich „als die ganz eigene Übergeordnetheit des Menschen in bezug auf sich selbst und auf seinen Dynamismus.“<sup>324</sup> Sie ist ein Zeugnis des Geist-Charakters des Menschen.

All diese Eigenschaften des Menschen als Person und Subjekt werden seiner Tat vorausgesetzt.<sup>325</sup> Andererseits aber ist nach dem Papst die Tat notwendig, damit der Menschen als Person erschlossen werden kann.<sup>326</sup> „Die Tat (stellt) einen besonderen Moment der Erscheinung der Person dar.“<sup>327</sup> Die Tat weist auch darauf hin, daß der Mensch das Subjekt der Sittlichkeit ist, weil sie einen moralischen Wert besitzt: den guten oder den schlechten. Der Mensch als Person unterscheidet sich von Nicht-Personen durch die Sittlichkeit seines Handelns.<sup>328</sup> Dadurch, daß die Person eine Tat frei vollzieht, kommt ihre Wirkmacht zum Ausdruck, die mit der Verantwortung verknüpft ist. Die Verantwortung verursacht „die Zuordnung der Freiheit zur Wahrheit und die Abhängigkeit von ihr(...) Dies ist der eigentliche Sinn des Gewissens als Faktor, der über die Transzendenz der Person in ihren Taten entscheidet.“<sup>329</sup> Der Papst entwickelt ferner die Idee der Abhängigkeit des Gewissens von der Wahrheit, die wir im Zusammenhang der Gewissensthematik von VS thematisch einbeziehen wollen.<sup>330</sup>

### 2.2.2. Inhalt und Hauptanliegen von VS.

Im Hinblick auf die Hauptlinien der Unterweisung von Johannes Paul II. werden jetzt die Grundideen von VS mit einigen Überlegungen zur Sprache und Übersetzung, sowie zum Titel und zu den Adressaten von VS dargestellt.

---

<sup>322</sup> Ebd. 135.

<sup>323</sup> Ebd. 135.

<sup>324</sup> Ebd. 206.

<sup>325</sup> Vgl. ebd. 18.

<sup>326</sup> Vgl. ebd. 19.

<sup>327</sup> Ebd. 19.

<sup>328</sup> Vgl. ebd.

<sup>329</sup> Ebd. 205-206.

<sup>330</sup> Vgl. ebd. 179-185.

Der Originaltext der Enzyklika VS ist in der lateinischen Sprache verfaßt. Die lateinische Text gilt als die authentische Quelle für jede Verwendung. Wie es bereits angemerkt wurde, hat VS zahlreiche Übersetzungen in nationale Sprachen erfahren, die einen einfachen Zugang zum Text ermöglichen sollen. Die Übersetzung des Originaltextes kann allerdings unterschiedlich ausfallen.

Diese Bemerkung gilt auch für die deutsche Übersetzung von VS in der Publikationsreihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls.“ So übersetzt z. B. die deutsche Ausgabe den Ausdruck „moralem institutionem“ als „Morallehre“ (VS Nr. 6).<sup>331</sup> Mit Recht verweist M. Theobald in seinem Kommentar zu VS, daß „Jesus nach übereinstimmender Auskunft heutiger Exegese keine `Morallehre` (Nr. 6) verkündet (hat)“.<sup>332</sup> Die deutsche Übersetzung ist hier nicht korrekt, weil das lateinische „institutio“ mit den Worten „Unterweisung, Unterricht“ wiederzugeben ist und nicht im Sinn von „doctrina“ verstanden werden kann.

Ein anderes Beispiel für die ungenaue Übersetzung ist in der Formulierung „maßt man sich an“ (VS Nr. 56) zu sehen, die im Abschnitt über sog. „pastorale Lösungen“ enthalten ist.<sup>333</sup> Häring verweist auf die Härte dieser Formulierung in der deutschen Sprache im Vergleich mit dem Ausdruck: „an attempt is made“ im offiziellen englischen Text. Der lateinische Text verwendet das Verb „contendunt“<sup>334</sup>, dessen deutsche Übersetzung ungenau ist.<sup>335</sup> Die zutreffende Übersetzung müßte „versucht man“ lauten.

Einen weiteren Fehler hat man auch in der deutschen Übersetzung der VS Nr. 85 gemacht, der einen anderen Sinn des ganzen Satzes verursacht. Im Originaltext liest man: „Ecclesia suam facit conscientiam quam Paulus apostolus de missione suscepta habuit(...)“.<sup>336</sup> Die deutsche Ausgabe gibt „conscientia“ mit dem Wort „Gewissensauffassung“ wieder, was letztlich dazu führt, daß man den Text von 1 Kor 1, 17.23-24 als ein Beispiel des Gewissensverständnisses von Paulus verstehen kann. Diese Interpretation ist exegetisch nicht verifizierbar. Korrekt müßte man diesen Satz von VS folgendermaßen übersetzen: „Die Kirche macht sich jenes Bewußtsein zu eigen, das der Apostel Paulus von der von ihm angenommenen Sendung hat(...)“.<sup>337</sup>

<sup>331</sup> In: AAS 85 (1993) 1138; deutsche Ausgabe: VApS 111, 13.

<sup>332</sup> Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, in: *Moraltheologie in Abseits*, (Anm. 13) 41.

<sup>333</sup> In: VApS 111, 58.

<sup>334</sup> In: AAS 85 (1993) 1179.

<sup>335</sup> Vgl. Häring, B., *Pastorale Lösungen in der Moral?* In: *Moraltheologie im Abseits*, (Anm. 3) 285-295, bes. 285-286; die polnische offizielle Ausgabe (*Encyklika Veritatis splendor Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Poznań 1993) gebraucht das Verb „próbuję się“, das sich nicht mit „maßt man sich an“, sondern mit „man versucht“ wiedergeben läßt.

<sup>336</sup> In: AAS 85 (1993) 1201; deutsche Ausgabe: VApS 111, 84.

<sup>337</sup> Vgl. Die polnische Formulierung: „Kościół ma taką samą świadomość otrzymanej misji jak apostoł Paweł(...)“.

Der Titel der Moralenzyklika besteht aus zwei Worten: „veritas“ und „splendor“, die eine ästhetische Note verraten.<sup>338</sup> Die Begriffe kommen oft zusammen oder getrennt im Text vor.<sup>339</sup>

Der Titel kann daher ein Hinweis für dem Leser sein, worüber die Enzyklika handelt. Der Papst versucht die Wahrheit und ihre Bedeutung zu thematisieren. Angesprochen wird die Relationalität der Wahrheit im sittlichen Leben des Menschen. Durch die Relationen zu den verschiedenen Lebensbereichen zeigt sich die Wahrheit als ein Wegweiser in der komplizierten und komplexen Situation des heutigen Menschen. Der „Glanz“ der Wahrheit verweist auf etwas über das Irdische hinaus.<sup>340</sup> Die „Helle“ der Wahrheit hilft dem Menschen, sein durch die Erlösung geschenktes „Können“ im Gehorsam der Wahrheit gegenüber zu entfalten.

Was die Adressaten des Rundschreibens betrifft, hat VS eine fast ähnliche, etwas kürzere Anrede wie andere Enzykliken: „cunctis catholicae ecclesiae episcopis de fundamentis doctrinae moralis ecclesiae.“ Hier wurden nur die Bischöfe genannt, was allerdings nicht bedeutet, daß die gesamte Kirche sich nicht angesprochen fühlen sollte. Ihrem Wesen nach sind die Enzykliken, bis auf einige Ausnahmen, der Ausdruck des Kontaktes zwischen dem Pontifex und dem gesamten Episkopat der katholischen Kirche. Den einzelnen Bischöfen wurden die Teilkirchen anvertraut, in denen sie ihr Amt ausüben. Zu ihrer Aufgabe gehören an erster Stelle die Verkündigung des Wortes und das Lehren. Sie sind verantwortlich für die Verkündigung der „gesunden Lehre“ (2 Tim 4, 3). Von der Thematik her sind die Theologen Adressaten der Enzyklika, die sich mit den ethischen und moraltheologischen Themen in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung beschäftigen sollen. Zwar ist das Postulat, daß man sich direkt an Betroffene hätte wenden können, in diesem Kontext nicht unberechtigt<sup>341</sup>, dennoch bedeutet die Adresse von VS nicht, daß sich die Theologen übergangen fühlen sollen. Die Absicht des Papstes ist es nicht, durch irgendwelche disziplinarische Maßnahmen die Diskussion innerhalb der Gelehrtenkreise zu stoppen, sondern zum Nachdenken über die Grundlagen der Moraltheologie und zum Neuentdecken der alten Systeme und Traditionen einzuladen. Keiner der Theologen ist in VS namentlich erwähnt oder öffentlich angeprangert. Die Auseinandersetzung erfolgt in einem konstruktiven Diskurs. Daß der Papst zum Dialog bereit ist, zeichnet sich auch durch die Form der Aussagen aus. Er gebraucht zwar einige Aussagen des *Vaticanium II*<sup>342</sup>, was nichts Außergewöhnliches ist, möchte jedoch nicht den Eindruck erwecken,

<sup>338</sup> Vgl. Gleixner, H., Moral im Überangebot? (Anm. 287) 48-49.

<sup>339</sup> Vgl. VS Nr. 1; 2; 4; 61; u.a. in: AAS 85 (1993) 1133f. hier 1133; 1134f. hier 1134; 1135ff. hier 1135; 1181f. hier 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 7f. hier 7; 8; 9f. hier 9; 60f.

<sup>340</sup> Vgl. Weber, H., Zur Enzyklika *Veritatis splendor*, (Anm. 237) 161-162.

<sup>341</sup> Vgl. Rotter, H., Instruktion oder Kommunikation, (Anm. 4) 194.

<sup>342</sup> Vgl. VS Nr. 3; 27; 29; 109 u.a., in: AAS 85 (1993) 1135; 1154f, hier 1154; 1156f, hier 1157; 1218f, hier 1218; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9; 31f, hier 32; 34f, hier 34f; 103f, hier 103f.

daß es sich in der Enzyklika VS um die Ausübung der Unfehlbarkeit des Lehramtes der Kirche handelt.

Nach diesen Anmerkungen zum Titel und zur Adresse gehen wir nun zur Darstellung der Grundlinien von VS über.

In der kurzen Einleitung (VS Nr. 1-5)<sup>343</sup> stellt der Papst zuerst die Person Jesu Christi in den Vordergrund, der nicht nur die Antwort auf die maßgeblichen Fragen des Menschen *gibt*, sondern selbst die Antwort *ist* (vgl. VS Nr. 2). Mit diesem christologischen Ansatz<sup>344</sup> muß man die Lektüre des Textes beginnen, um festzustellen, daß alle drei Kapitel der Enzyklika in der Person Christi, der die Wahrheit ist, eine Einheit bilden.<sup>345</sup> Die Fragen der heutigen Menschen, für die Christus selbst die Antwort ist, beziehen sich sowohl auf die Glaubens- als auch auf die Lebensinhalte. Die Enzyklika möchte die letzteren ins Visier nehmen, um die neue Situation im Moralverständnis auszuloten und sich der Herausforderung „einer globalen und systematischen Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung“ zu stellen (VS Nr. 4). Das möchte sie in fünf weitreichenden Themenkreisen des zweiten Kapitels tun: Autonomie - Theonomie, Freiheit - natürliches Sittengesetz, Gewissen - Wahrheit, Grundoption - konkrete Entscheidungsakte, Teleologie - Deontologie.<sup>346</sup>

Der Aufbau von VS, der diesem Ziel dienen soll, ist ganz einfach und in letzterer Zeit für päpstliche Rundschreiben üblich.<sup>347</sup> Nach dem ersten biblisch-narrativen Kapitel kommt die systematisch-doktrinaire Darstellung der überlieferten Morallehre und die Auseinandersetzung mit heutigen Fehlinterpretationen. Abschließend folgt das dritte Kapitel, in dem aus der pastoral-praktischen Sicht die schon angestellten Überlegungen noch einmal zusammengefaßt und für die Praxis formuliert werden.<sup>348</sup>

Das erste Kapitel (VS Nr. 6-32)<sup>349</sup> ist die Fortsetzung der Frage nach Jesus Christus aus der Einleitung. Anhand der Perikope über den reichen Mann (Mt 19, 16-26) stellt der Papst Christus als den vor, der für die den Menschen bewegenden moralischen Pro-

<sup>343</sup> In: AAS 85 (1993) 1133-1138; deutsche Ausgabe: VApS 111, 7-11.

<sup>344</sup> Vgl. Dazu Biffi, J., *La prospettiva biblico-cristologica della Veritatis splendor*, in: *Veritatis splendor, genesis* (Anm. 3) 87-96; Tremblay R., *L'antropologia cristocentrica della Veritatis splendor. Condizione di realizzazione dell'uomo e del suo agire morale* in: *Veritatis splendor, genesis* (Anm. 3) 181-192; Ders. *Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Reflexions sur l' Encyclique de Jean-Paul II Veritatis splendor*, in: *StMor* 31(1993) 383-390.

<sup>345</sup> Vgl. Ratzinger, J., *Presentazione*, in: *Veritatis splendor. Testo integrale* (Anm. 3) 5-9, bes. 8.

<sup>346</sup> Vgl. Gallagher, R., *The reception of Veritatis splendor within the theological community*, (Anm. 4) 421.

<sup>347</sup> Vgl. den Aufbau der Enzyklika „*Evangelium vitae*“ Johannes Pauls II., in: AAS 87 (1995) 401-522; deutsche Ausgabe: VApS 120.

<sup>348</sup> Zum Aufbau der Enzyklika VS siehe Rief, J., *Grundlinien und Grundanliegen der kirchlichen Moralverkündigung in und nach der Enzyklika „Veritatis splendor.“ Zur Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit*, in: *FKTh* 10 (1994) 3-29, bes. 12-26; Gleixner, H., *Moral im Überangebot?* (Anm. 287) 52-57.

<sup>349</sup> In: AAS 85 (1993) 1138-1155; deutsche Ausgabe: VApS 111, 13-32.

bleme Maßstab ist. Er macht das in Form einer biblisch-meditativen Schriftauslegung<sup>350</sup>, deren Gattung noch festzustellen ist. Das Schriftwort „Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ (Mt 19, 16) zieht sich wie ein roter Faden durch den ganzen Text und gibt ihm ein eigenes Profil.<sup>351</sup> Diese Frage muß immer aufs neue an Christus gestellt werden, um ihre Wichtigkeit den jeweiligen Generationen und Kulturen durch Aktualisierung zu erschließen (VS Nr. 25).<sup>352</sup> Der Inhalt dieser Frage und zugleich der Inhalt der ganzen Perikope wird vom Papst Vers für Vers ausgelegt. Er reichert diese Meditation mit vielen biblischen, patristischen und konziliaren Texten an. Die Hauptthemen, die dabei auftauchen, lassen sich in einigen Problemkreisen zusammenfassen: das Natur- und Gottesgesetz mit der besonderen Berücksichtigung der Gottes- und Nächstenliebe, die Bergpredigt mit den Seligpreisungen und die Nachfolge Christi. Ansatzweise verweist der Papst auf die Themen, die einer genaueren Beleuchtung im zweiten Kapitel unterzogen werden. Genannt werden hier „die zentrale Stellung der Zehn Gebote allen anderen Geboten gegenüber“ (VS Nr. 13), Gebote im Verhältnis zur Freiheit (vgl. VS Nr. 13; 17), die Relation des Gesetzes zur Gnade (vgl. VS Nr. 23), die Interpretationskompetenz des Lehramtes der Kirche bei der Aktualisierung der Relevanz des Gottesgesetzes (vgl. VS Nr. 25-27).

Aus dem Lehrgut der Kirchenväter bevorzugt der Papst vor allem die Aussagen von Ambrosius<sup>353</sup>, Augustinus<sup>354</sup> und Johannes Chrysostomos.<sup>355</sup> Außerdem verwendet er einen Text von Thomas von Aquin (vgl. VS Nr. 24), in dem Thomas das Neue Gesetz als Gnade des Heiligen Geistes definiert. Der Mensch kann diese Gnade durch den Glauben an Christus erlangen. Der Papst macht dabei transparent, daß Thomas sich durch die tief sinnige Erfassung der Botschaft Christi und der Apostel um die ganze christliche Tradition verdient gemacht hat.

Darüber hinaus kann man auch in diesem Kapitel den personalistischen Ansatz seiner Überlegungen feststellen. Zuerst spricht Johannes Paul II. von der „Identität der menschlichen Person als geistiges und leibliches Wesen in Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Welt der Dinge“ (VS Nr. 13). Ferner unterstreicht er „die einzigartige Würde der menschlichen Person“ (VS Nr. 13), die durch das Gebot der Nächstenliebe

<sup>350</sup> Vgl. Bovone, A., *Cristo e la risposta d'amore alla domanda morale*, in: *Veritatis splendor. Testo integrale*, (Anm. 3) 129-134.

<sup>351</sup> Vgl. VS Nr. 8; 25; 30; 117 u.a., in: AAS 85 (1993) 1139f, hier 1139; 1153; 1157f, hier 1158; 1224f, hier 1224; deutsche Ausgabe: VApS 111, 14f, hier 14; 30; 35f, hier 35; 110f, hier 110.

<sup>352</sup> Vgl. Bovone, A., *Cristo e la risposta d'amore alla domanda morale* (Anm. 350) 133-134.

<sup>353</sup> Vgl. VS Nr. 10; 15, in: AAS 85 (1993) 1140f, hier 1140f; 1145f, hier 1145; deutsche Ausgabe: VApS 111, 15f, hier 16; 20f, hier 21.

<sup>354</sup> Vgl. VS Nr. 13; 21; 22; 23; 24, in: AAS 85 (1993) 1143f, hier 1144; 1150; 1150f, hier 1151; 1151f, hier 1152; 1152f, hier 1153; deutsche Ausgabe: VApS 111, 18ff, hier 19; 26f, hier 26; 27f, hier 28; 28; 28f, hier 29.

<sup>355</sup> Vgl. VS Nr. 24, in: AAS 85 (1993) 1152f, hier 1153; deutsche Ausgabe: VApS 111, 28f, hier 29.

ausgedrückt wird. Die Identität und Würde sind Kennzeichen dafür, daß der Mensch im Vergleich zur ganzen Schöpfung um seiner selbst willen gewollt und geschaffen wurden. Der Schutz dieser Würde und das Erinnern an ihre Existenz wurde der Kirche anvertraut, die ihre Stimme in Fragen der Grundrechte der Person und ihres Heiles, wo es erforderlich ist, erhebt (vgl. VS Nr. 32). Daraus folgt auch besonders die Sorge der Kirche um das sittliche Handeln des Menschen und das Eingreifen ihres Lehramtes in die Thematik der Moralthologie.

Nach dem narrativ-meditativen Teil folgt ein Kapitel, in dem die angekündigte Abhandlung über heutige Tendenzen der Moralthologie systematisch durchgeführt wird. An erster Stelle finden wir die Beschreibung der Moralthologie als Wissenschaft und die Darstellung der Erfordernisse an ihren Unterricht (vgl. VS Nr. 29).<sup>356</sup> Anschließend kommen wiederholt die Fragen zum Vorschein, die der Papst in der Einleitung zu VS gestellt hat. Diese Fragen haben einen grundlegenden Charakter für das menschliche Dasein (vgl. VS Nr. 30)<sup>357</sup> und betreffen direkt und indirekt das Problem der Freiheit und ihrer Relation zur Wahrheit (vgl. VS Nr. 31-34).<sup>358</sup> Dieses Grundproblem behandelt der Papst in vier Punkten: Freiheit und Gesetz (VS Nr. 35-43)<sup>359</sup>, Gewissen und Wahrheit (VS Nr. 54-64)<sup>360</sup>, Grundentscheidung und konkrete Verhaltensweise (VS Nr. 65-70)<sup>361</sup> und die sittliche Handlung (VS Nr. 71-83)<sup>362</sup>.

Zuerst ist es für die Enzyklika notwendig, „klare“ Verhältnisse zwischen der Freiheit und dem Gesetz aufzuzeigen. Der Papst lehnt den vermeintlichen Konflikt zwischen Gesetz und Freiheit ab und zeigt Gefahren von Seiten der autonomen Moral mit ihrem Vernunftverständnis (vgl. VS Nr. 35-36) auf.<sup>363</sup> Als Antwort auf die autonome Moral schlägt er die Konzeption der partizipativen Theonomie vor (Vgl. VS Nr. 39-41).<sup>364</sup> Sie ist für ihn die „richtige Autonomie“, die einerseits die Kreativität und den Einfallsreichtum der Person berücksichtigt (personaler Charakter des menschlichen Handelns), andererseits die Abhängigkeit der Vernunft vom ewigen Gesetz (thomistische Konzeption der Vernunft) (vgl. VS Nr. 40).

<sup>356</sup> In: AAS 85 (1993) 1156f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 33f.

<sup>357</sup> In: AAS 85 (1993) 1157f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 35.

<sup>358</sup> In: AAS 85 (1993) 1158-1161; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36-39.

<sup>359</sup> In: AAS 85 (1993) 1161-1168; deutsche Ausgabe: VApS 111, 39-56.

<sup>360</sup> In: AAS 85 (1993) 1177-1184; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56-64.

<sup>361</sup> In: AAS 85 (1993) 1184-1189; deutsche Ausgabe: VApS 111, 64-70.

<sup>362</sup> In: AAS 85 (1993) 1190-1200; deutsche Ausgabe: VApS 111, 70-81.

<sup>363</sup> Vgl. Rhonheimer, M., *Autonomia morale, libertà e verità secondo l'enciclica „Veritatis splendor“*, in: *Veritatis splendor, genesis* (Anm. 3) 193-215, bes. 193-196.

<sup>364</sup> Vgl. Szostek, A., *Ku teonomi uczestniczącej. Wolność i prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor“*, Toruń 1994 (masch. Mskr.), 1-20.

Für die partizipative Theonomie ist also die Konzeption des Gottesgesetzes von großer Relevanz. Deshalb widmet der Papst ihm den größten Teil seiner Ausführungen (VS Nr. 40-53). Besonders prägnant stellt Johannes Paul II. das Naturgesetz als „das von Gott uns eingegebene Licht des Verstandes“ dar. „Dank seiner wissen wir, was man tun und was man meiden soll“ (VS Nr. 40). Diese Definition kommt von Thomas von Aquin, dessen Aussagen bezüglich der Gesetzeskonzeption oft in Anspruch genommen werden.<sup>365</sup> Zugleich fehlen dabei nicht die Aussagen, die „die Person als Endziel und niemals als bloßes Mittel“ betrachten (VS Nr. 48) und durch die Philosophie des Seins unterstützt werden.<sup>366</sup>

Das Verhältnis zwischen dem Gesetz und der Freiheit des Menschen hat seinen Austragungsort im Gewissen (vgl. VS Nr. 54). Mit dieser lapidaren Feststellung wirft der Papst die Fragen nach dem Wesen des Gewissens auf. Es gibt z. Zt. eine große Anzahl von Gewissensverständnissen, die eine Verunsicherung bei vielen Zeitgenossen verursachen können. Deshalb versucht er, die wichtigsten Elemente der urteilenden Instanz Gewissen zu beleuchten. Diese Elemente werden wir noch ausführlich abhandeln mit der Frage, ob die Gewissenskonzeption von VS die früheren Ausführungen von „Person und Tat“ widerspiegelt, wo der Papst eine Bekräftigung der Lehre über den verbindlichen Charakter der Wahrheit für das Gewissen formuliert.

Die Freiheit in der Verbindung mit der Wahrheit findet ihren besonderen Ausdruck in den Einstellungen des Menschen. Deshalb nimmt der Papst als nächstes Problem die Grundoption und konkrete Verhaltensweisen ins Visier.<sup>367</sup> Zuerst analysiert er die heutigen Tendenzen im Verständnis der Grundoption, die zu einer falschen Unterscheidung zwischen der „optio fundamentalis“ und den Einzelhandlungen tendieren (vgl. VS Nr. 65). Daher ruft er die biblischen Grundlagen der Grundentscheidung ins Gedächtnis (vgl. VS Nr. 66). Ausgehend vom biblischen Fundament möchte der Papst die richtige Lehre entfalten, nach der die Trennung der Grundoption von konkreten Verhaltensweisen der personalen Integrität des Menschen widerspricht (vgl. VS Nr. 67). Außerdem verweist Johannes Paul II. auf die pastorale Auswirkung der so verstandenen Trennung (vgl. VS Nr. 69). Sie birgt auch Gefahr für das Verständnis der Sünde in sich. Damit wird die traditionelle Unterscheidung von läßlichen Sünden und Todsünde infrage gestellt. Der Papst beruft sich hierbei besonders auf sein nachsynodales Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et paenitentia“ (vgl. VS Nr. 67), in dem er u.a. das Wesen und die verschiedenen Arten von

<sup>365</sup> Vgl. VS Nr. 42; 43; 45; 48, in: AAS 85 (1993) 1166f. hier 1167; 1167f. hier 1168; 1169; 1171f. hier 1172; deutsche Ausgabe: VApS 111, 44f. hier 45; 45f. hier 45f; 47f. hier 47; 50f. hier 51.

<sup>366</sup> Vgl. VS Nr. 48; 50; 52, in: AAS 85 (1993) 1171f. hier 1172; 1173f. hier 1173; 1175f. hier 1175; deutsche Ausgabe: VApS 111, 50f. hier 51; 52; 54f. hier 54.

<sup>367</sup> Siehe zwei Kommentare zur Thematik der Grundentscheidung: Demmer, K., Optionalismus - Entscheidung und Grundentscheidung, in: Moraltheologie im Abseits, (Anm. 3) 69-87; Melina, L., Opzione fondamentale e peccato, in: Veritatis splendor. Testa intergrale, (Anm. 3), 317-334.

Sünde abhandelt. Nach diesem Dokument existiert das Risiko, die Todsünde nur auf die Grundentscheidung gegen Gott zu beschränken. Der Papst erinnert deswegen daran, daß jede freie, bewußte, schwerwiegende schlechte Handlung eine Todsünde ist (vgl. VS Nr. 70).

Die Relation zwischen der Freiheit des Menschen und dem Gesetz betrifft nicht nur die Grundentscheidung, sondern auch die Handlungen des Menschen.<sup>368</sup> Und so „(ist) das menschliche Handeln dann sittlich gut, wenn es die willentliche Hinordnung der menschlichen Person auf das letzte Ziel und die Übereinstimmung der konkreten Handlung mit dem wahren menschlichen Gut“ bekommt (VS Nr. 72). Ob diese willentliche Hinordnung vorhanden ist, kann man anhand der Verifizierung der Intention des Subjekts, der Umstände und am Objekt des Handelns feststellen. Besonders wichtig ist die Erläuterung des Objekts des Handelns, um den verbreiteten Teleologismus in seinen Formen Konsequenzialismus oder Proportionalismus zu entschärfen (vgl. VS Nr. 75). Der Papst bezeichnet das Objekt der Handlung als „das vorrangige und entscheidende Element für das moralische Urteil“ (VS Nr. 79). Mit Bezug auf Thomas von Aquin (vgl. VS Nr. 78) weist er darauf hin, daß die gute Absicht ohne die Berücksichtigung des Objekts die Ausführung der schlechten Taten nicht rechtfertigen kann. Nur das Objekt der Handlung, das auf Gott und damit auf das Gut der Person hingeorde­net ist, führt zur positiven Konnotation der Handlung (vgl. VS Nr. 78). Gleichzeitig verweist der Papst darauf, daß es demzufolge auch die „in sich schlechten“ Taten gibt, weil ihr Objekt unerlaubt ist. Das Objekt einer Handlung ist nämlich ein wichtiges und entscheidendes Element. Wenn es nicht dem Guten und dem letzten Ziel: Gott untergeordnet ist, kann eine Handlung „in sich schlecht“ sein Johannes Paul II. listet einige dieser Handlungen nach der Aussage des Vatikanum II auf (vgl. VS Nr. 80). Die Schlechtigkeit dieser Handlungen kann durch den Zweck oder verschiedene Umstände verringert, jedoch nie außer Kraft gesetzt werden. Hierzu zitiert der Papst Augustinus, der die Sündhaftigkeit solcher Taten unterstreicht, und 1 Kor 6, 9-10 (vgl. VS Nr. 81).

Alle vier Abschnitte des zweiten Kapitels befassen sich mit der Klärung falscher Tendenzen in der Moraltheologie und ihrer Zurückweisung. Jedoch hat das Lehramt nicht nur die Aufgabe, sich gegen diese Tendenzen abzusetzen. Vielmehr muß es noch andere, wichtigere Aufgaben wahrnehmen, d.h. von positiver Seite die Relevanz und den „Glanz“ der Wahrheit für den heutigen Menschen transparent machen, damit er selbst die Antwort auf eigene Probleme in der Person Christi findet.

---

<sup>368</sup> Vgl. Seidl, H., L'atto morale: oggetto, circostanze e intenzione, in: Veritatis splendor. Testo intergrale, (Anm. 3), 335-351.



Dieses Ziel verfolgt anscheinend der dritte Teil der Moralenzyklika (VS Nr. 84-117)<sup>369</sup>, der auf pastoral-praktische Weise die Bedeutung der Moral im Leben der Kirche und der Welt aufzeigt. Der Papst mahnt auf dem Gebiet der Pastoralarbeit ein intensiveres und gezielteres Engagement aller Schichten der Kirche an.

Zuerst beschäftigt er sich auf der Ebene der pastoralen Praxis der Kirche mit der Freiheit des Menschen (vgl. VS Nr. 84-87).<sup>370</sup> Um den Satz von Paulus „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5, 1) richtig zu verstehen, muß man eben auf Christus aufmerksam werden, der in seiner totalen Hingabe die wahre Bedeutung der Freiheit aufgezeigt hat. Deshalb darf die Kirche bei aller Lehrtätigkeit und praktischen Bemühungen ihn nicht aus den Augen verlieren (vgl. VS Nr. 85). Vielleicht müßte man daher in einem separaten Rundschreiben den wahren Sinn der Freiheit aus der biblisch-christologischen Perspektive thematisieren.<sup>371</sup>

Der Kirche stellt sich die pastorale Herausforderung nicht nur im Bereich der Freiheit. Z. Zt. entwickelt sich eine immer größere Kluft zwischen dem Glauben und dem Leben, was dazu führt, daß der Mensch so lebt, „als ob es Gott nicht gäbe“ (VS Nr. 88).<sup>372</sup> Trotzdem darf man nicht die Wahrheit aufgeben, daß ein Glaube, der die göttlichen Gebote annimmt, relevanten Charakter für das sittliche Leben hat. Und umgekehrt, daß das sittliche Leben zum Zeugnis des Glaubens werden kann (vgl. VS Nr. 89).<sup>373</sup>

Dieses Zeugnis für den Glauben verlangt manchmal die höchste Stufe der Selbsthingabe. Das Martyrium, das vom Papst unterstrichen wird, ist das besondere Zeichen der Untrennbarkeit von Moral und Glaube. Er nennt dabei viele Beispiele des selbstlosen Einsatzes für den Glauben und ruft alle zum täglichen Lebenszeugnis auf, das manchmal mit den heutzutage unbeliebten Begriffen wie „Leiden“ oder „Opfer“ verbunden ist (vgl. VS Nr. 93).<sup>374</sup>

Außerdem hebt der Papst folgende Themen hervor, die für die Erneuerung der Gesellschaft und der Welt von großer Bedeutung sind.<sup>375</sup> Er spricht die Gültigkeit der sittlichen Normen für die moderne Gesellschaft an (vgl. VS Nr. 95-97)<sup>376</sup>, betont die Ablehnung jedes Totalitarismus als Grundlage für die authentische Freiheit und fordert zur Förderung der Gerechtigkeit und Solidarität auf (vgl. VS Nr. 98-101).<sup>377</sup> Er weist besonders

<sup>369</sup> In: AAS 85 (1993) 1200-1225; deutsche Ausgabe: VApS 111, 83-111.

<sup>370</sup> In: AAS 85 (1993) 1200-1203; deutsche Ausgabe: VApS 111, 83-86.

<sup>371</sup> Vgl. Gleixner, H., Moral im Überangebot? (Anm. 287) 70.

<sup>372</sup> In: AAS 85 (1993) 1203f, hier 1203; deutsche Ausgabe: VApS 111, 86f, hier 87.

<sup>373</sup> In: AAS 85 (1993) 1204; deutsche Ausgabe: VApS 111, 87-88.

<sup>374</sup> In: AAS 85 (1993) 1207; deutsche Ausgabe: VApS 111, 91.

<sup>375</sup> Vgl. Hude, H., Il rinnovamento sociopolitico, in: Veritatis splendor. Testo integrale, (Anm. 3) 375-381.

<sup>376</sup> In: AAS 85 (1993) 1208-1210; deutsche Ausgabe: VApS 111, 92-94.

<sup>377</sup> In: AAS 85 (1993) 1210-1213; deutsche Ausgabe: VApS 111, 94-97.

auf die Relevanz der Erlösung und der Gnade für die Bewältigung der Lebensprobleme hin (vgl. VS Nr. 102-105).<sup>378</sup>

Um die Zurückweisung der Trennung zwischen Glaube und Moral noch einmal dezidiert zu unterstreichen, spricht der Papst von der Neuevangelisierung nicht nur auf der Ebene des Glaubens, sondern auch auf der Ebene der Moral. Die Neuevangelisierung soll auch das sittliche Empfinden steigern, damit die menschlichen Handlungen mit dem Glauben konvergieren (vgl. VS Nr. 106-108).<sup>379</sup>

Zum Schluß dieses Kapitels wendet sich Johannes Paul II. der Berufung und den Aufgaben der Moraltheologen und der Verantwortung der Bischöfe zu (vgl. VS Nr. 109-117).<sup>380</sup> Ausgehend vom schon erwähnten Dokument der Glaubenskongregation DV, dessen Aussagen auch die Moraltheologie betreffen, würdigt er die Bemühungen der Moraltheologen auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Reflexion. Das alles soll dem Ziel dienen, die ursprünglichen Fragen nach dem Guten und Bösen, nach dem ewigen Leben besser beantworten zu können (vgl. VS Nr. 111). Diese Bemühungen sollen von den Hirten unterstützt werden, deren besondere Aufgabe in der Verkündigung des Evangeliums und der damit verbundenen sittlichen Unterweisung besteht. Zugleich aber müssen die Bischöfe über die verkündigten und gelehrt Inhalte der Moral wachen, damit sie mit der „gesunden Lehre“ übereinstimmen. Es ist in diesem Sinn wichtig, daß auch die Bischöfe in dieser Herausforderung Hilfe und Unterstützung von Seiten der Moraltheologen finden, unbeschadet ihrer Lehrkompetenz (vgl. Nr. 116).

Insgesamt muß festgestellt werden, daß der Inhalt der Enzyklika noch vieler Klärungen bedarf, besonders angesichts der diversen theologischen Rückfragen, die mehr oder weniger berechtigterweise ihre Ausführungen infrage stellen. Diese Klärungen könnten Mißverständnisse und Überinterpretationen beseitigen.

### 2.3. Methode: „Umkreisen der Säule der Wahrheit.“

Bei der durchgeführten Darstellung der Hauptideen fällt auf, daß der Papst das Problem der Wahrheit thematisiert und sie zum Angelpunkt des ganzen Textes macht. Der Aufbau der Enzyklika ist einfach. Drei Kapitel mit unterschiedlichen Schwerpunkten bilden eine vielfältige Komposition der Stile und Gattungen. Trotz dieser Vielfalt und des Eindrucks des „Flickwerkes“ kann man bei der Lektüre des Textes die spezifische Methode des Verfassers erkennen, die als „Umkreisen der Säule der Wahrheit“ bezeichnet wer-

<sup>378</sup> In: AAS 85 (1993) 1213-1216; deutsche Ausgabe: VApS 111, 97-101.

<sup>379</sup> In: AAS 85 (1993) 1216-1218; deutsche Ausgabe: VApS 111, 101-103.

<sup>380</sup> In: AAS 85 (1993) 1218-1225; deutsche Ausgabe: VApS 111, 103-111.

den kann. Die Frage des jungen Mannes in Mt 19, 16 betrifft nämlich das Ringen um die Wahrheit über das Gute und das ewige Leben. Es ist also auch eine Frage nach der Wahrheit über die Moral, die zum Erlangen der geglaubten ewigen Vollendung beitragen kann. Deshalb taucht sie in allen Kapiteln der Enzyklika VS immer wieder wie eine Antiphon auf, die den ganzen Text umrahmt. Schon in der Einleitung stellt sich der Papst dem Problem der Relationalität und des Einflusses der Wahrheit auf verschiedene Elemente der Sittlichkeit.<sup>381</sup> Diese Relationalität wird unter diversen theologischen Aspekten beleuchtet. Deshalb kann der Leser der Moralenzyklika den Eindruck gewinnen, daß sich alles in ihr irgendwie wiederholt und immer um das gleiche dreht. Infolgedessen ist es nützlich für die Lektüre, die angewandte Methode näher zu bestimmen.

Im ersten Kapitel zeigt der Papst Jesus, den guten Meister, der den jungen Mann zur Wahrheit führt. Zuerst ist das die Wahrheit über die Gebote und damit über das Gottes- und Naturgesetz. Sie „(dürfen) nicht als eine nicht zu überschreitende Minimalgrenze verstanden werden, sondern vielmehr als eine Straße, die offen ist für einen sittlichen und geistlichen Weg der Vollkommenheit(...)“ (VS Nr. 15).<sup>382</sup> Der Papst geht noch weiter mit seinen Ausführungen über Gebote und weist auf die Erfüllung der auf den Geboten basierenden Vollkommenheit hin, die sich in der Nachfolge Christi äußert. Die Frage nach der Wahrheit über den Sinngehalt des Lebens, die ihre Antwort in der Nachfolge Christi findet, verlangt vom Menschen die Freiheit, die dem ständigen Reifungsprozeß unterzogen werden muß. Nur die reife Freiheit („Wenn du(...)willst“ - Mt 19, 17) ermöglicht zuerst die Befolgung der Gebote bis hin zur Selbsthingabe. Weil die Gebote der Ausdruck der Wahrheit über das Gute sind, kann man in diesem Zusammenhang die untrennbare Relation zwischen der Freiheit und der Wahrheit sehen (vgl. VS Nr. 17).<sup>383</sup> Außerdem unterstreicht Johannes Paul II. in seinem „Umkreisen“ das Verhältnis zwischen dem Lehramt und der Wahrheit. In ihrem Dienst hat die Kirche durch ihre Lehrkompetenz die unabdingbare Aufgabe der Interpretation des Wortes Gottes (vgl. VS Nr. 27).<sup>384</sup>

<sup>381</sup> Vgl. VS Nr. 1; 2; 4, in: AAS 85 (1993) 1133f; 1133f, hier 1134; 1135ff, hier 1136; deutsche Ausgabe: VApS 111, 7f, hier 7; 8; 9f, hier 10.

<sup>382</sup> In: AAS 85 (1993) 1145; deutsche Ausgabe: VApS 111, 21.

<sup>383</sup> In: AAS 85 (1993) 1147f, hier 1147; deutsche Ausgabe: VApS 111, 23f, hier 23.

<sup>384</sup> In: AAS 85 (1993) 1154f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 31f.

Diese Relationalität der Wahrheit behandelt der Papst anschließend im zweiten Kapitel noch ausführlicher auf einer anderen Ebene. Der Ausgangspunkt des zweiten Kapitels ist die Wahrheit. Der Papst versucht zuerst die Freiheit zu definieren und ihre Beziehung zur Wahrheit zu klären, die im Gottesgesetz enthalten ist (vgl. VS Nr. 35).<sup>385</sup> Die Relation zwischen der Wahrheit und der Freiheit hat ihren Sitz im Gewissen. Deshalb ist er Einfluß der Wahrheit auf die Funktion des Gewissens unverkennbar. Der nächste Schritt im „Umkreisen“ der Wahrheit erfolgt in der Beschreibung der menschlichen Handlungen, die die Relation der Freiheit zur Wahrheit zum Ausdruck bringen (vgl. VS Nr. 71).<sup>386</sup> Die Frage nach dem sittlichen Handeln enthält gleichsam die Frage nach der Wahrheit über den Menschen selbst (vgl. VS Nr. 83).<sup>387</sup>

Von dieser systematischen Überlegung im Rahmen des Ringens um die Wahrheit geht der Papst zur pastoralen Seite der angestellten Untersuchung über. Die Frage nach der Wahrheit hat herausragende Bedeutung für die Pastoralarbeit der Kirche, die auf die existentiellen Grundfragen des Menschen Antwort geben soll (vgl. VS Nr. 84).<sup>388</sup> Die Antwort soll nicht nur aus der Summe der doktrinären Aussagen bestehen, sondern vielmehr im gelebten Verhältnis zu Christus ihren Ursprung haben (vgl. VS Nr. 88).<sup>389</sup> Nur die Antwort, die aus der Wahrheit hervorgeht, kann die Kraft für das Martyrium verleihen und den Menschen authentisch frei machen (vgl. VS Nr. 87).<sup>390</sup> Im Falle der Neuevangelisierung empfiehlt der Verfasser der Enzyklika VS die Betrachtung des Lebens der Heiligen, in dem sich sowohl die geglaubte als auch die gelebte Wahrheit widerspiegelt (vgl. VS Nr. 107).<sup>391</sup>

Am Beispiel des Bandes zwischen dem Gesetz und der Freiheit wird die Anwendung dieser Methode noch deutlicher gemacht. Schon in der Einleitung von VS weist der Papst auf die Beziehung der Freiheit zum Gesetz hin (vgl. VS Nr. 4).<sup>392</sup> Es geht nämlich um die Relevanz des Gesetzes für die alltäglichen Entscheidungen des Menschen, die seine Freiheit beanspruchen. Gibt es einen Widerspruch zwischen dem Gesetz und der Freiheit? Oder aber können die Gebote des Gesetzes für konkrete Entscheidungen eine Richtschnur sein?

Auf diese Fragen geht der Papst in seinem „Umkreisen“ zuerst auf der biblisch-meditativen Ebene ein. Das Gesetz Gottes und die Freiheit des Menschen sind nicht „Konkurrenten“, sondern fordern sich gegenseitig. Der Papst erläutert die Aussage durch

<sup>385</sup> In: AAS 85 (1993) 1161f, hier 1162; deutsche Ausgabe: VApS 111, 39.

<sup>386</sup> In: AAS 85 (1993) 1190; deutsche Ausgabe: VApS 111, 71f, hier 71.

<sup>387</sup> In: AAS 85 (1993) 1199f, hier 1199; deutsche Ausgabe: VApS 111, 81.

<sup>388</sup> In: AAS 85 (1993) 1200f, hier 1200; deutsche Ausgabe: VApS 111, 84.

<sup>389</sup> In: AAS 85 (1993) 1203f, hier 1204; deutsche Ausgabe: VApS 111, 86f, hier 87.

<sup>390</sup> In: AAS 85 (1993) 1202f, hier 1202; deutsche Ausgabe: VApS 111, 85f, hier 85.

<sup>391</sup> In: AAS 85 (1993) 1216f, hier 1217; deutsche Ausgabe: VApS 111, 101f, hier 102.

<sup>392</sup> In: AAS 85 (1993) 1135ff, hier 1136f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9f, hier 10.

die Inanspruchnahme von Gal 5, 13. Die Berufung zur Freiheit bedeutet nicht die „Befreiung von den Geboten.“ Diese These wird weiter durch die Aussage von Augustinus bekräftigt, nach der der Dienst Gottes für das Maß der eigenen Freiheit jedes Menschen ausschlaggebend ist (VS Nr. 17).<sup>393</sup> Daher ist das Gottesgesetz keine Last oder Verhinderung der menschlichen Freiheit, sondern öffnet dem Menschen eine neue Perspektive in der Ausübung der Liebe. Das setzt jedoch voraus, daß der Mensch sich dem Wirken des Hl. Geistes aussetzt. Er weist auf die Notwendigkeit der Wirkung des Geistes hin, damit das Gesetz nicht im Widerspruch zur Freiheit steht (vgl. VS Nr. 18).<sup>394</sup>

Der Papst greift in seinem „Umkreisen“ das Thema der Beziehung zwischen dem Gesetz und der Freiheit im zweiten, systematischen Kapitel von VS wieder auf. In VS Nr. 30 wiederholt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gesetz und Freiheit, die im ersten Punkt dieses Kapitels beantwortet wird.<sup>395</sup> Das Gesetz ist demnach ein Garant der Freiheit des Menschen, und somit führt es die Freiheit zu ihrer vollen Entfaltung. Anders sieht diese Relation die autonomistische Moralkonzeption, die auf einen Konflikt zwischen dem Gesetz und der Freiheit verweist (vgl. VS Nr. 35).<sup>396</sup> Die Enzyklika möchte daher klären, wie man das Gesetz Gottes verstehen muß. Das Gesetz hat seinen Ursprung in Gott. Wenn diese Wahrheit anerkannt wird, schafft man damit das richtige Verständnis der Rolle der Vernunft bei der Anwendung des Gesetzes. Die Vernunft hat demnach keine „schöpferische“ Kraft, die Werte zu schaffen, sondern hat am göttlichen Gesetz teil (VS Nr. 40).<sup>397</sup> Die richtige Relation zwischen dem Gesetz und der Freiheit zeigt der Ausdruck „partizipative Theonomie“ (vgl. VS Nr. 41).<sup>398</sup>

Der Papst sieht das Problem der Trennung der Freiheit vom Gesetz auch aus pastoraler Sicht (VS Nr. 84). Deshalb geht er im dritten Kapitel von VS durch sein „Umkreisen“ auf die praktischen Folgen dieser Trennung ein. Vor allem macht er deutlich, daß eine maßlose Verherrlichung der Freiheit Relativismus zu Folge hat. Demzufolge beruft man sich mehr auf die Relevanz von „konkreten Situationen“, die die Gültigkeit des Gesetzes vermindert oder sogar außer Kraft setzt (vgl. VS Nr. 84).<sup>399</sup> Der Papst plädiert deshalb für eine pastorale Arbeit der Kirche, die dem Menschen von heute den wahren Sinn des Glaubens vermittelt, der „ein lebendiges Gedächtnis seiner Gebote“ ist (VS Nr. 88).<sup>400</sup>

<sup>393</sup> In: AAS 85 (1993) 1147f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 23f.

<sup>394</sup> In: AAS 85 (1993) 1148; deutsche Ausgabe: VApS 111, 24.

<sup>395</sup> In: AAS 85 (1993) 1157f, hier 1158; deutsche Ausgabe: VApS 111, 35f, hier 35.

<sup>396</sup> In: AAS 85 (1993) 1161f, hier 1162; deutsche Ausgabe: VApS 111, 39.

<sup>397</sup> In: AAS 85 (1993) 1165; deutsche Ausgabe: VApS 111, 43.

<sup>398</sup> In: AAS 85 (1993) 1165f, hier 1166; deutsche Ausgabe: VApS 111, 43f, hier 44.

<sup>399</sup> In: AAS 85 (1993) 1199f, hier 2100; deutsche Ausgabe: VApS 111, 83f, hier 84.

<sup>400</sup> In: AAS 85 (1993) 1203f, hier 1204; deutsche Ausgabe: VApS 111, 86f, hier 87.

Wir haben am Beispiel der Beziehung zwischen dem Gesetz und der Freiheit die Anwendung der „Umkreisungsmethode“ gesehen. Der Papst versucht, diese Beziehung aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten. Deshalb kommt es dazu, daß er die Relevanz dieser Beziehung immer wieder aufgreift und sich wiederholt. Jedoch führt er immer neue Argumente an, die das Spektrum der Relation zwischen Gesetz und Freiheit erweitern.

Alle Aspekte der „Umkreisungsmethode“ zu besprechen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Es wäre nämlich zu klären, ob der Papst diese Methode auch bei seinen anderen Schreiben angewendet hat. Welche Art Philosophie oder Theologie ist mit der gleichen oder einer ähnlichen Methode vertraut? Insgesamt läßt sich aber bilanzieren, daß sie für das Verständnis des Inhalt von VS von großer Relevanz ist. Ihre Anwendung bezüglich der Gewissensthematik in VS ist noch zu erörtern.

### 3. Gewissensthematik in VS.

Das Gewissen gehört zu den brisantesten Themen der neueren Zeit. Man gebraucht diesen Begriff sehr oft in der alltäglichen Sprache und in den fachlichen Diskussionen. Zugleich aber gibt es keine eindeutige Definition des Gewissens, die alle zufriedenstellen würde, die sich mit diesem Thema beschäftigen. Je nach Standpunkt fällt sie unterschiedlich aus, und alle versuchen, ihre Meinung möglichst plausibel zu vertreten, da das Gewissensphänomen in der menschlichen Existenz sehr verankert ist. Man beruft sich auf das Gewissen bei wichtigen Lebensentscheidungen und bei Situationen, in denen die eigene Verantwortung herausgefordert wird. Man führt die Schuldgefühle auf seine urteilende Funktion zurück. Es scheint so zu sein, daß man im Leben an diesem Phänomen nicht vorbeigehen kann, ohne davon betroffen zu sein. Deshalb ist die Frage nach dem Gewissen, nach seinen Eigenschaften und Grenzen aktueller denn je. Besonders gefragt ist die Gewissensbildung, die den richtigen Weg für eine menschliche Entscheidung anbahnen soll. Wie wir gerade gesehen haben, fällt es leichter, die Äußerungen des Gewissens zu beschreiben als sein Wesen. Ist es „Gottes Stimme“ in uns? Eine Anlage, die uns von Gott geschenkt wurde? Oder ist es ein Produkt des Konsenses der Gesellschaft, die einige Normen und Werte respektiert?<sup>401</sup> Diesen Fragen stellt sich die Enzyklika mit dem Bewußtsein, daß man ein so breites und nicht unumstrittenes Problem auf wenigen Seiten nicht immer ausführlich genug behandeln kann. Dennoch unterzieht sie sich dieser Aufgabe. Ihr Ergebnis soll nun untersucht werden. Was uns erwartet bei der

---

<sup>401</sup> KEK II, 119-120.

Lektüre der Passagen über das Gewissen, können wir in drei Stichworten zusammenfassen: biblisch fundiert, scholastisch orientiert und auf das Vaticanum II bezogen.

### 3.1. Gegenwärtige Tendenzen im Gewissensverständnis nach VS.

Aus der Vielfalt der Gewissensauffassungen, die es heute gibt, teilt uns die Enzyklika die wichtigsten sehr gerafft mit. Die Folgen dieser Gewissensauffassungen für die Moral sind für den Papst Anlaß, sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

#### 3.1.1. Trennung des Glaubens von der Moral.

„Verbreitet ist auch der Zweifel am engen und untrennbaren Zusammenhang zwischen Glaube und Moral, so als würde sich die Zugehörigkeit zur Kirche und deren innere Einheit allein durch den Glauben entscheiden, während man in Sachen Moral einen Pluralismus von Anschauungen und Verhaltensweisen dulden könnte, je nach Urteil des individuellen subjektiven Gewissens bzw. der Verschiedenheit der sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen“ (VS Nr. 4).<sup>402</sup> So kommentiert die Enzyklika die Versuche, die Moral vom Glauben zu trennen. Man behauptet, daß der Glaube etwas Gelebtes ist, nichts Statisches. Die Überbetonung des Sittlichen führe zur Moralisierung des Glaubens. Deswegen seien die Themen des Sittlichen möglichst kurz in der Theologie zu behandeln, damit man nicht in einen ausgeprägten Moralismus gerate.

Nun muß man die Frage stellen, ob es überhaupt Theologen gibt, die solche Thesen vertreten. Man kann hierzu auf einen Vertreter der protestantischen Theologie hinweisen, bei dem solche Gedanken ansatzweise auftreten.<sup>403</sup> Nach W. Marxsen<sup>404</sup> ist der Glaube allein für die Erfüllung des Willens Gottes zuständig. Wer den Willen Gottes nicht befolgt, begeht eine Sünde. Hingegen sind die Gebote keineswegs der Orientierungspunkt für den Menschen. Im Falle der Nicht-Befolgung der Gebote spricht er von der Übertretung, die der Mensch begehen kann.<sup>405</sup> Die Konsequenzen dieser Unterscheidung sind leicht voraussehbar. Zwar versucht er, „den Weg der Moral und des Gesetzes“ nicht total zu disqualifizieren, jedoch preist er vorwiegend den Weg des Glaubens.<sup>406</sup>

<sup>402</sup> In: AAS 85 (1993) 1135ff, hier 1137; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9f, hier 10.

<sup>403</sup> Vgl. Weber, H., *Allgemeine Moraltheologie*, Graz [u.a.] 1991, 18.

<sup>404</sup> Marxsen, W., Was hat Sünde mit Moral zu tun? In: Ders., *Christologie-praktisch*, Gütersloh 1978, 130-140.

<sup>405</sup> Vgl. ebd. 134.

<sup>406</sup> Ebd. 140.

Die Enzyklika hingegen versteht den Glauben und die Moral als eine Einheit. Das zeigt sich in der Erfüllung dessen, was Gott von uns verlangt. Gehorsam Gott gegenüber gehört zu den praktischen und konstitutiven Elementen des Glaubens, und zugleich hat der Gehorsam einen moralischen Charakter. In der Heilsgeschichte wurde der Glaube durch den Gehorsam und der Unglaube durch den Ungehorsam sichtbar. Zwar ist der Glaube nicht mit der Moral identisch, jedoch beeinflusst er sie und findet im Handeln seinen Ausdruck.<sup>407</sup> Die Konzilskonstitution „Dei verbum“ konkretisiert diesen Zusammenhang durch die Betonung des Glaubensgehorsams, der die Erfordernisse an das konkrete Tun des Menschen stellt: „Dem offenbarenden Gott ist der `Gehorsam des Glaubens` (...) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich `dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft` und seiner Offenbarung willig zustimmt“ (Nr. 5). Der Gehorsam steht zum Glauben nicht im Widerspruch. Der Gehorsam ist dem Glauben nicht von außen zugefügt, sondern ist in der Natur des Glaubens enthalten.

Die Trennung des Glaubens von der Moral verursacht ferner, daß man meint, man könne gewisse Offenbarungswahrheiten nur theoretisch anerkennen. Ihre Umsetzung in die Tat wäre dann überflüssig. Dadurch würde man den vom Glauben gestellten Bedingungen gerecht, ohne praktische Konsequenzen der Akzeptanz der theoretischen Wahrheiten berücksichtigen zu müssen. Als Folge solcher Meinung kommt man zur Dichotomie von Glauben und Leben, zwischen Glauben und der Moral.

### 3.1.2 Allgemeine Normen und persönliche Gewissensentscheidung.

Neben der Trennung der Moral vom Glauben sieht der Papst noch andere Tendenzen in den heutigen Gewissenskonzeptionen, die mit der Anerkennung der Existenz der objektiven Normen zu tun haben. Die Enzyklika formuliert dieses Problem in folgender Weise: „Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet“ (VS Nr. 32).<sup>408</sup> Welche Konsequenzen ergeben sich aus solchem Gewissensverständnis? Vor allem läßt sich daraus folgern, daß jede individuelle Entscheidung richtig sein wird, wenn sie mit dem Urteil des Gewissens übereinstimmt, weil das Gewissen die Kriterien für das Gute und das Schlechte festzulegen hat.<sup>409</sup> Dem Gewissen wird

<sup>407</sup> Vgl. Weber, H., Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral, (Anm. 246) 237.

<sup>408</sup> In: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1160; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f, hier 37.

<sup>409</sup> Seifert, J., Gewissen-Erkenntnis-Wahrheit, in: Ethos, 49-62, hier 49: „(...)all dies und ähnliches entscheidet, nach dem Urteil vieler, in unserer pluralistischen Gesellschaft das Gewissen des Einzelnen, das allein Normen setze und schaffe und unabhängig von jeder objektiven Güterwelt sei.



bei der Festlegung der Kriterien dadurch geholfen, daß man solche Eigenschaften wie Aufrichtigkeit, Authentizität besonders forciert. Infolgedessen tritt eine subjektivistische Konzeption des sittlichen Gewissensurteils in den Vordergrund.

Zugleich wird der traditionellen Gewissenslehre vorgeworfen, daß sie die Rolle des Gewissens auf die Anwendung allgemeiner sittlicher Normen auf Einzelfälle beschränkt. Diese allgemeinen Normen sind zwar für das sittliche Leben relevant, aber sie berücksichtigen nicht die Unwiederholbarkeit und Besonderheit der einzelnen Situationen, in denen die persönlichen Entscheidungen zu treffen sind. Daher verstehen sich diese Normen nicht als verbindliche Kriterien, sondern als allgemeine Orientierung.

Die Enzyklika sieht die Schwierigkeiten, die aus der Einmaligkeit der Situation entstehen, und erkennt die Notwendigkeit, zu einem angemessenen Urteil zu gelangen und diesem zu folgen (vgl. VS Nr. 32).<sup>410</sup> Jedoch bedeutet das nicht, daß das Gewissen von der sittlich bindenden Wahrheit befreit wird. In einem solchen Fall würde die Freiheit das endgültig bindende, nicht an die Wahrheit gebundene Kriterium der Entscheidungsakte sein.<sup>411</sup>

Die Enzyklika weist außerdem darauf hin, daß manche auch für die Kreativität des Gewissens plädieren. Deshalb 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“ (VS Nr. 55).<sup>412</sup> In einer solchen Sicht und Verhaltensweise sind die Freiheit und das Gewissen der Wahrheit nicht unterworfen. Dadurch fungiert das Gewissen nicht mehr als ein Zeuge der Wahrheit und als Urteil über die Einzelentscheidungen. Die Enzyklika sieht darin die Gefahr, daß daraus die Normativität des Faktischen oder des mehrheitlichen Konsenses entstehen kann.<sup>413</sup> In unseren Ausführungen werden wir auf das Thema der Relevanz der Normen und des persönlichen Charakters des Gewissens noch zurückkommen.

---

Eine solche erscheint unter derartigen Voraussetzungen sogar als illegitime Freiheitsbeschränkung. Wo individuelle Gewissensnormen nicht ausreichen, erkennt man höchstens noch den sozialen Konsens der Mehrheit als normbildende Instanz an.“

<sup>410</sup> In: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1160; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f, hier 37.

<sup>411</sup> Szostek, A., Freiheit-Wahrheit-Gewissen, in: Ethos, 31-47, hier 43-44. „Die Umstände, die die konkrete Situation mitkonstituieren, beeinflussen die Art und manchmal sogar den Inhalt der getroffenen Entscheidung mit. Es kommt vor, daß die sittlichen Direktiven zu widersprüchlichen Schlußfolgerungen zu führen scheinen und sich auch die Autoritäten als nicht übereinstimmend oder schwankend erweisen. Dann sagen wir, daß man dem eigenen Gewissen treu bleiben muß.“

<sup>412</sup> In: AAS 85 (1993) 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56f, hier 57.

<sup>413</sup> Szostek, A., Freiheit-Wahrheit-Gewissen, (Anm. 409) 45: „Die relativistischen Konsequenzen eines solchen Standpunktes sind unschwer voraussehbar; eingeschränkt werden sie lediglich durch die Notwendigkeit, mit ähnlichen Entscheidungen anderer die Gemeinschaft mitschaffender sittlicher Subjekte rechnen zu müssen.“

### 3.1.3 Komplexität des Gewissens.

Weil die allgemeinen Normen für das sittliche Leben zwar relevant sind, jedoch nicht immer der manchmal komplizierten und subjektiven Situation des heutigen Menschen gerecht werden, ist man auf Komplexität des Gewissensphänomens aufmerksamer geworden. „Diese (Komplexität) steht in tiefem Zusammenhang mit dem gesamten psychologischen und affektiven Bereich und mit den vielfältigen Einflüssen der gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung des Menschen“ (VS Nr. 55).<sup>414</sup> Mit dieser Aussage macht VS auf eine besondere Entwicklung des Interesses am Wesen und an der Funktion des Gewissens aufmerksam, die seit Mitte des 19. Jh. zu beobachten ist. Im Denken der damaligen Zeit treten psychologische und soziologische Erklärungen dieses Phänomens in den Vordergrund. Etwas später, im 20. Jh., melden sich psycho- und sozioanalytische Schulen zu Wort.<sup>415</sup>

Im Bereich der Psychologie tritt ein neuer Begriff „Gestaltpsychologie“ auf. Ihr Anliegen ist die Untersuchung der seelischen und charakterologischen Struktur des Menschen, wobei das Gemüt und das Gewissen einen Grundwert der Persönlichkeit bilden. Das Gemüt äußert sich durch Gefühle, das Gewissen durch das Sollen, das sich auf das Handeln richtet.<sup>416</sup>

Die Psychoanalyse betrachtet das Gewissensphänomen als sekundäres Internalisationsergebnis, welches das chemische und physiologische Geschehen einbezieht. Nach Freud ist das Gewissen eine Spannung zwischen dem „Ich“ und dem „Über-Ich“, die zugunsten des „Über-Ichs“ ausgetragen wird. Das „Über-Ich“ entsteht durch die Akzeptanz der Befehle von Bezugspersonen in der „ödüpale Entwicklungsphase“ (das vierte und fünfte Lebensjahr). Diese Befehle, die früher als von außen auferlegt galten, werden verinnerlicht und werden dadurch maßgebend. Das „Über-Ich“ verursacht eine moralische Gegenwehr gegenüber der Triebphäre „Es“, welches das Subjekt schuldig oder frei spricht.<sup>417</sup>

Jung definiert das Gewissen als ein komplexes Phänomen, in dem sich der elementare Willensakt und der nicht bewußt begründete Antrieb zum Handeln widerspiegelt. Andererseits versteht er das Gewissen als ein Urteil des vernünftigen Gefühls. Statt vom „Über-Ich“ spricht er vom Archetypus, der aus einer unbewußten Vorform besteht. Zwi-

<sup>414</sup> In: AAS 85 (1993) 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56ff, hier 57.

<sup>415</sup> Vgl. Blühdorn, J.-G., Gewissen I, in: TRE XIII, 192-213, bes. 192.

<sup>416</sup> Vgl. Heimbrock, H.-G., Gewissen V, in: TRE XIII, 234-241.

<sup>417</sup> Vgl. Freud, S., Das Ich und das Es, in: Ders. Gesamte Werke, London 1972, Bd. XIII, 235-289.

schen Archetypus und Bewußtsein entstehen Spannungen, die mit dem Gewissen zu identifizieren sind, wobei der erste als ein Kodex von Verhaltensmustern gilt.<sup>418</sup>

Ein anderes Gewissensverständnis zeichnet sich in der Psychotherapie und der Logotherapie ab. Nach dem wichtigsten Vertreter der Logotherapie V. Frankl<sup>419</sup> ist Gewissen ein Sinn-Organ, das zu den spezifisch menschlichen Phänomenen zählt. Mit diesem Organ können wir den einmaligen und einzigartigen Sinn jeder Situation erkennen. Das Sinn-Organ ist jedoch nicht unfehlbar, weil es der Endlichkeit unterworfen ist. In der Tat bedeutet das, daß sich das Gewissen in der Sinnerkenntnis täuschen kann. Weil der Mensch nicht allwissend ist, muß er sich „nach bestem Wissen und Gewissen“ entscheiden. Falls der Mensch einer Konfliktsituation ausgesetzt wird und sich nicht entscheiden kann, handelt es sich nicht um einen Gewissenskonflikt, sondern um einen Wertekonflikt. In solchem Fall soll man sich am Gewissen orientieren und dadurch eine freie, nicht willkürliche, verantwortungsvolle Entscheidung treffen. Deshalb ist das Gewissen nach Frankl „zum einen das bewußt gewordene persönliche Betroffensein von einem konkreten sittlichen Verhaltensanspruch und zum anderen die Anlage oder Instanz, die solches Betroffensein dadurch herbeiführen kann, daß sie das absolut Gesollte in die konkrete Situation übertragen kann.“<sup>420</sup>

Im Bereich der Soziologie steht das ihr zuzuordnende Gewissensverständnis teilweise im Gegensatz zur traditionellen Lehre der Kirche. Für sie ist der Gewissensspruch ein Urteil der sozialen Gruppe, das vom Subjekt übernommen wird. Der Gewissensspruch wird auch als Zeichen sozialer Pflichten verstanden. Wenn die Pflichten versäumt werden, meldet sich das Gewissen anklagend zu Wort. Andererseits kann es in Konflikten regulierend eingreifen. Im Gewissen sieht dieses soziale Gewissensverständnis keine Anlage von vorgegebenen Werten, sondern einen Index der Lösungen, die als Muster von der Gesellschaft aufgestellt sind. Außerdem besitzt das Subjekt keine ihm von der Natur von Anfang an mitgegebenen Gesetze, vielmehr sind seine geistigen Organe und ihre Entwicklung von sozialen Faktoren bedingt und gefördert, so daß man nicht vom Gewissen als natürlicher Anlage sprechen kann.<sup>421</sup>

In Streiflichtern haben wir eben gesehen, welche Vielfalt von Denkströmungen gegenwärtig in das Gewissensverständnis hineinfließen. Daher ist es wichtig, sie einzube-

<sup>418</sup> Jung, C. G., Das Gewissen in psychologischer Sicht, in: Das Gewissen als Problem, Petrilowitsch N. (Hg.), Darmstadt 1966, 38-58.

<sup>419</sup> Zum V. Frankls Gewissenskonzeption siehe Ders., Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Frankfurt/Main<sup>4</sup>1987, bes.76-80, und Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, München-Zürich 1990, bes.21f; zur Interpretation der Gewissenskonzeption bei Frankl siehe Biller, K., Der Begriff der Verantwortung und des Gewissens, in: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven, Kurz, W./ Sedlak, F., (Hg.), Tübingen 1995, 146-157.

<sup>420</sup> Biller, K., Der Begriff der Verantwortung und des Gewissens, (Anm. 419) 156.

<sup>421</sup> Vgl. Mieth, D., Gewissen, in: CGG, Bd. XII, Freiburg [u.a.]<sup>2</sup> 1981, 138-184, bes.154-155.

ziehen, um ein möglichst ausgewogenes und breites Problemspektrum zu erlangen. VS versucht das auch zu tun. Zwar faßt die Moralenzyklika diese Problematik nur in einem Satz (VS Nr. 55) zusammen, jedoch zeigt sie dadurch ihre Offenheit für die neuere psychologische und soziologische Erkenntnisse.

### 3.2. Definitionen von Gewissen in VS.

Durch die Analyse der Definitionen wird vorläufig festgestellt, von welchen Konzeptionen des Gewissens die Enzyklika geprägt ist. Sie deuten an, worauf man sich bei der weiteren Untersuchung konzentrieren muß.

#### 3.2.1. Urteilsakt.

Die erste Auskunft über das Gewissen finden wir in der Einleitung zum zweiten Kapitel von VS. Das Gewissen ist demnach „ein Akt der Einsicht der Person, der es obliegt, die allgemeine Erkenntnis des Guten auf eine bestimmte Situation anzuwenden und so ein Urteil über das richtige zu wählende Verhalten zu fällen“.<sup>422</sup> Aber wie ist es dazu gekommen, daß man das Gewissen als einen Akt hervorgehoben hat? Man hat bereits in der Antike und im biblischen Verständnis das Gewissen als eine urteilende Instanz verstanden. Diese Instanz äußerte sich in seinen Urteilen, und damit zeigte sie, daß der Mensch durch diese Urteile die Verantwortung für sein Handeln übernimmt. Man stellte sich jedoch nicht die Frage nach dem Ablauf oder den einzelnen Etappen dieses Urteilens. Erst die scholastische Reflexion ermöglichte es, den Prozeß der Gewissensfunktion zu differenzieren.

Offensichtlich greift VS auf die Auffassung des Thomas von Aquin zurück, der erstmals im Gegensatz zu anderen, früheren Versuchen in besserer Weise zwischen „habitus“ und „actus“ unterschieden hat.

Thomas von Aquin betrachtet zuerst das Gewissen als eine natürliche Anlage (habitus) im Menschen. Diese Anlage beruht auf seinem ursprünglichen Wissen um Gut und Böse. Sie bewertet seine konkreten Handlungen im Licht der sittlichen Urprinzipien.<sup>423</sup> Diese Anlage läßt sich als ein inneres Widersprechen gegen das Böse und eine innere

---

<sup>422</sup> „Actus intellectus personae cuius est adhibere universalem cognitionem boni ad peculiarem quandam condicionem et iudicium facere de honesto eligendo hic et nunc“ (VS Nr.32) in: AAS 85 (1993) 1159f. hier 1160; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f. hier 37.

<sup>423</sup> Vgl. Schockenhoff, E., Das umstrittene Gewissen, Mainz 1990, 78.

Zugeordnetheit zum Guten in uns verstehen<sup>424</sup> und wird dem Gewissen als „actus“ vorausgesetzt.

Seit dem 12. Jahrhundert wird die Anlage mit dem Begriff „synderesis“ definiert, der eine schärfere begriffliche Unterscheidung ermöglicht hat. Der Begriff „synderesis“ ist die Folge eines Abschreibungsfehlers, und zwar im Text des Ezechielkommentars von Hieronymus. In diesem Text kommt das Wort `servari` und eine daran anknüpfende Randglosse vor. Wahrscheinlich wird deswegen statt συνείδησις in einer Handschrift dieses Kommentars das (auch sonst in der Väterliteratur vorkommende) Wort συντήρησις (Bewahrung) angewendet.<sup>425</sup> Dieses Wort hat sich um 1200 durchgesetzt, meist in leicht verstümmelter Form als „synderesis“ (sinderesis). Spätere Schwierigkeiten mit dem Verständnis des Begriffs „synderesis“ führten dazu, ihn aus „syn-hairesis“ (=„con-electio“; analog zu „prohairesis“) abzuleiten. Synderesis, die im Ezechielkommentar als „scintilla conscientiae“ bezeichnet wurde, hat man dann als die Ursprungskraft der „conscientia“ verstanden. Somit kam es zur Unterscheidung zwischen „synderesis“ und „conscientia.“<sup>426</sup> Die aufgegriffene „synderesis“ ist für Thomas die allgemeine Erkenntnis des Guten - wie das Einstrahlen eines göttlichen Lichtes: „(...)quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.“<sup>427</sup>

Das Gewissen als „actus“ (conscientia) nimmt die allgemeine Erkenntnis des Guten wahr und wendet sie in den einzelnen Situationen an. Diese Anwendung geschieht auf dreifache Weise: Wiedererkennen-Zeugnisablegen, Urteilen als Anspornen oder Binden sowie Urteilen als Entschuldigen, Anklagen oder Quälen.<sup>428</sup> Der ersten dieser drei Funktionen schreibt Thomas die Kontrollfunktion oder Zeugnisfunktion des Gewissens zu. Die beiden anderen Formen verweisen auf die Entscheidungsfunktion der „conscientia.“ Auf diese Thomatik ist bei der Darstellung der Struktur des Gewissens einzugehen.

<sup>424</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg [u.a.] 1993, 56.

<sup>425</sup> Vgl. Hieronymus, In Hiezechielem I, I, 6/8, in: CChr. SL 75, 12.

<sup>426</sup> Es gibt verschiedene Theorien über die Entstehung des Begriffes „synderesis.“ Die meisten Autoren teilen die vorgestellte Auffassung, vgl. Reiner, H., Gewissen, (Anm. 225) bes. 582; Schokkenhoff, E., Das umstrittene Gewissen, (Anm. 423), 78; Golser, K., Gewissen, in: NLCHM, 278-286, bes. 281.

<sup>427</sup> Thomas von Aquin, S. Th. I-II q. 91, a. 2, Alle Werke von Thomas werden zitiert aus: Sancti Thomae Aquinatis, Opera omnia, Bd. I-XVI, Rom 1882-1948.

<sup>428</sup> Thomas von Aquin, S. Th. I q. 79, a. 13: „Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7: Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis: et secundum hoc, conscientia dicitur `testificari`. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia `instigare` vel `ligare`. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur `excusare` vel `accusare`, seu `remordere`.“ Vgl. Ders., De ver. q. 17, a.1c.

### 3.2.2. „Mitte“ des Menschen.

Neben der Definition, in der der Gewissensakt unterstrichen wird, orientiert sich die Enzyklika stärker an der Auffassung, nach der das Gewissen die Mitte des Menschen ist. In dieser Mitte kommt es zu einem Dialog zwischen Gott und Menschen. So lesen wir in VS, daß „das Gewissen die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen (ist), wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (VS Nr. 55).<sup>429</sup> Diese Auffassung, die auch vom Vaticanum II vertreten wird, hat natürlich einen langen Weg bis zu ihrer Formulierung.

Im vorpaulinischen Verständnis haben wir gesehen, daß das Gewissen als Gottes Stimme interpretiert wurde. „Gott in dir“ war für Seneca der Maßstab des Handelns. Diese Theorie war sehr von Immanenz und Pantheismus geprägt. In ihr spielte das Göttliche die grundsätzliche Rolle.

Paulus hingegen übernimmt dieses Verständnis nicht, sondern sieht im Gewissen eine anthropologische Größe, eine Instanz, die dem endgültigen Urteil unterliegt. Zugleich nimmt die alttestamentliche Kardial-Konzeption und die Idee der urteilenden Instanz im Sinn eines Gerichtshofes auf Paulus Einfluß. Wenn man jetzt den Ursprung der christlichen Idee von der „vox dei“ finden wollte, dann müßte man Senecas Idee „Gott in dir“ von ihrem pantheistischen Ansatz frei machen und die paulinische Konzeption der Syneidesis unter dem Einfluß des Kardial-Verständnisses berücksichtigen. Erst in der Konvergenz beider Konzeptionen würde das Gewissen als „Stimme Gottes“ zum Vorschein kommen.<sup>430</sup> Das Gewissen als „vox dei“ ist also keineswegs nur ein christliches Modell. Jedoch wurde es im Christentum breit vertreten und mit verschiedenen Nuancen entwickelt.

Augustinus war der erste, bei dem die Gewissenstheorie als „vox dei“ im Vergleich mit früheren Rezeptionen ausführlicher behandelt wurde.<sup>431</sup> Nach Augustinus entdeckt der Mensch Gott im Innersten seiner selbst. Wo er Gott nahe ist, ist er auch sich am nächsten, weil er damit zu sich selber gerufen wird.<sup>432</sup> Gott kennt sein Inneres und ist der Mitwisser seiner Gedanken und Taten. Im Gewissen hat Gott seine Wohnung und führt den Vorsitz, von dem aus er dem Menschen befiehlt, ihn mahnt und selbst dann noch als warnender Rufer zu Umkehr und Reue in ihm bleibt, wenn sich der Mensch von seiner Liebe

<sup>429</sup> „Conscientia est (...) sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo ejus“ (GS Nr. 16), in: AAS 85 (1993) 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56f, hier 57.

<sup>430</sup> Vgl. Klauck, H.-J., „Der Gott in dir“ (Ep 41, 1), (Anm. 11) 31.

<sup>431</sup> Siehe Römelt, J., Das Gewissen: Stimme des Menschen oder Stimme Gottes? in: StMor 31(1993) 307-326, bes. 308-312.

<sup>432</sup> Vgl. Schockenhoff, E., Das umstrittene Gewissen, (Anm. 423), 72.

wieder abgewandt hat.<sup>433</sup> Nur dann findet er festen Halt, wenn er vor das Angesicht Gottes zurückkehrt.<sup>434</sup>

Im Kontext der „vox dei“ können wir auf den nächsten Vertreter, Bonaventura, hinweisen, dessen Gewissensdefinition von VS zitiert wird. Für Bonaventura ist „das Gewissen gleichsam der Herold Gottes und der Bote, und was es sagt, befiehlt es nicht von sich aus, sondern befiehlt es von Gott aus, wie ein Herold, wenn er den Erlaß des Königs verkündet. Und daher hat das Gewissen die verpflichtende Kraft“ (VS Nr. 58).<sup>435</sup> Bonaventura verwendet hier die Idee der „Stimme Gottes“, jedoch ist er vorsichtig gegenüber der Identifizierung des Gewissens mit der „vox dei.“ Deshalb gebraucht er das Wort „sicut“, um die Analogie und nicht die Identifizierung zu unterstreichen. Der Ausdruck „Herold Gottes“ soll auf den Ursprung der „conscientia“ hinweisen. Zwischen der „conscientia“ und Gott besteht eine direkte Verbindung und Unterordnung. Der Spruch des Gewissens ist legitim und verpflichtend, weil er von Gott kommt. Die Würde des Gewissens beruht auf dem Verhältnis zwischen ihm und Gott. Darüber hinaus greift Bonaventura die Unterscheidung zwischen der „synderesis“ und „conscientia“ auf, jedoch interpretiert er ihr Wesen und ihre Funktion im Unterschied zu Thomas so: Er schreibt der „synderesis“ die bewegende Kraft (*potentia habitualis et affectiva*) zu<sup>436</sup>, die den Willen des Menschen ordnet. Sie entsteht aus der Willens- und Gemütssphäre. Die „conscientia“ hingegen wurzelt im menschlichen Verstand. Sie ist „habitus intellectus practici“.<sup>437</sup> Sie beurteilt als Anlage im Lichte der praktischen Vernunft menschliche Handlungen. Die beiden oben genannten Dimensionen des Gewissens greifen ineinander und verhalten sich zueinander wie Liebe und Glaube. Insgesamt kann festgestellt werden, daß Bonaventura den Hauptakzent seiner Gewissenskonzeption auf die voluntaristische Seite gelegt hat, im Unterschied zu der mehr intellektualistischen Interpretation des Thomas von Aquin. Diese letztere hat sich in der christlichen Tradition bis in unser Jahrhundert durchgesetzt.

Die Welle der Erneuerung und Ergänzung der Gewissenskonzeption zielt in unserem Jahrhundert darauf ab, eine komplexe Vorstellung darzubieten. Nicht nur die rationale Seite des Gewissensspruches soll zum Tragen kommen, sondern auch der emotionale Bereich des Menschen muß berücksichtigt werden. Demnach ist das Gewissen der Aus-

<sup>433</sup> Augustinus, Sermo 12, 4, in: CChr.SL 41, 168 (vgl. PL 38, 102): „Loquitur etiam Deus in bonorum malorumque conscientia.“ Vgl. Valsecchi, A., Coscienza, in: NDTM, 183-200, bes.190.

<sup>434</sup> Augustinus, Enarratio in Psalmum 5,11, in: CChr.SL 38, 24 (vgl. PL 36, 87): „(...) ideo intro ad conscientiam et ad Dei conspectum confugiendum est“; vgl. Enarratio in Psalmum 7, 9, in: CChr.SL 38, 42 (vgl. PL 36, 103).

<sup>435</sup> „Conscientia est sicut praeco Dei et nuntius, et quod dicit, non mandat ex se, sed mandat ex Deo, sicut praeco, cum divulgat edictum regis. Et hinc est, quod conscientia habet virtutem ligandi“, in: AAS 85 (1993) 1179f, hier 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58f, hier 58f. vgl. Bonaventura, In II Librum Sent., dist. 39, a. 1, q. 3, concl. Alle Zitate aus Bonaventuras Werken sind entnommen: Bonaventura, Opera omnia, Bd. I-X, ed. Ad Claras Aquas, Florenz 1882-1902.

<sup>436</sup> Vgl. Bonaventura, In II Librum Sent. dist. 39, a. 1, q. 2.

<sup>437</sup> Vgl. Bonaventura, In II Librum Sent. dist. 39. a. 2, q. 1.

druck der Persönlichkeit und der Ort, wo sich deren Kern befindet. Das Ergebnis dieser Versuche können wir in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils finden, das die biblischen und traditionellen Einsichten mit den neueren Erkenntnissen der theologischen, psychologischen und pastoralen Forschung verbindet.<sup>438</sup> Das ist auch das Anliegen des Papstes, der durch die Akzentuierung der personalen Struktur des Menschen den dynamischen Charakter des Gewissens herausstellt.

Deshalb greift er die oben genannte Definition des Gewissens aus GS Nr.16 auf. Der Mensch trifft sich in seinem Gewissen mit Gott. Diese Begegnung hat einen personalen Charakter. Gott führt einen Dialog mit seinem Ebenbild und lädt den Menschen ein zu einer unwiederholbaren und einmaligen Gemeinschaft. Diese Einladung spornt den Menschen an, nach seinem Urheber zu suchen. Im Gewissen treffen sich Gottes Anruf und die Antwort des Menschen. Der Mensch muß lernen, in seinem Gewissen die „Stimme Gottes“ von anderen Stimmen zu unterscheiden, die ihn zu schlechten Taten veranlassen. In der „Stimme Gottes“ erschallt der heilige göttliche Wille, den der Mensch vernehmen und dem er gehorchen muß.

Die Enzyklika versucht noch weiter die „Stimme Gottes“ zu definieren. Vor allem muß man fragen, worin besteht die „Stimme Gottes“, welche Komponenten enthält sie? Diese Fragen sind z. B. bei der Betrachtung der schlimmen, manchmal mörderischen Taten wichtig. Wurden die Täter angespornt von der „Stimme Gottes“? War sie ein Rechtfertigungsmittel für das Böse? Diese Fragen können mit Hilfe der nächsten Definition, die auch GS Nr. 16 entnommen wurde, geklärt werden.

„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, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2, 14-16).“<sup>439</sup>

In diesem Text wird die „Stimme Gottes“ konkretisiert. Sie ist nicht etwas Unbestimmtes, das jeder auf eigene Weise vernimmt, sondern sie ist ein Gesetz. Die Definition hebt das Gesetz hervor, das nicht vom Menschen erlassen wird und im Innern des Gewissens seinen Platz hat. Diesem Gesetz soll die Person Folge leisten. Es fordert den Menschen zur Liebe auf. Durch die Stimme des Gesetzes ist die Person aufgerufen, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen. Im Gehorchen auf das Gesetz erweist sich die Wür-

<sup>438</sup> Vgl. KEK II, 127.

<sup>439</sup> VS Nr. 54: „In imo conscientiae (...) legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud evita. Nam homo legem in corde suo a Deo



de der Person. Dieses Gesetz soll also nicht als Zwang verstanden werden, sondern als Hilfe zur Orientierung in sittlichen Entscheidungen. Über die Einhaltung des Gesetzes wird der Mensch Rechenschaft ablegen müssen. Diese Konzilsaussage beruft sich dabei auf Röm 2, 14-16. Sie tut das mit Recht, weil diese biblische Stelle als Hauptthema das Gesetz der Heiden erörtert. Wieweit man mit ihr die Gewissenskonzeption erschließen kann (vgl. VS Nr. 57), bleibt eine andere Frage, auf die noch einzugehen ist. Man sieht hier auch den Einfluß des Kardina-Verständnisses, das dem Begriff „Inneres“ zugrunde liegt. Augustinus versteht das Gewissen als Ausdruck und Repräsentanten des menschlichen Inneren. Im Kommentar zum Ps 45, 3 spricht Augustinus vom „intus hominis, quod conscientia vocatur.“<sup>440</sup> Das Gewissen als Inneres des Menschen legt nicht nur Zeugnis über das Gesetz ab, sondern ist selbst der Träger des Gesetzes. Deshalb kann man im Gewissen den Sitz der sittlichen Verantwortung sehen, in dem das Subjekt den sittlichen Ansprüchen und dem Wissen um das Gute und das Böse begegnet.<sup>441</sup> Das Gesetz, das die universalen Wertnormen beinhaltet, kann nicht immer den einmaligen, meist komplizierten Situationen gerecht werden, weil seine Aussagen zu allgemein sind. Wie soll sich dann das Gewissen dem Gesetz gegenüber verhalten? Welche Kompetenz hat das Gewissen, um in solchen Fällen das angemessene Urteil zu fällen? Auf diese Fragen wollen wir noch eingehen bei den Überlegungen über die Beziehung zwischen dem Gesetz Gottes und dem Gewissen.

Eine andere Gewissensdefinition von VS lehnt sich, wie die vorausgehenden, an das personale Gewissensverständnis des Vaticanum II an und geht aus den Unterweisungen Johannes Pauls II. hervor. „Das sittliche Gewissen schließt den Menschen nicht in eine unüberschreitbare und undurchdringliche Einsamkeit ein, sondern öffnet ihn für den Ruf, für die ‚Stimme Gottes‘. Darin und in nichts anderem besteht das ganze Geheimnis und die Würde des sittlichen Gewissens: daß es nämlich der Ort ist, der heilige Raum, in dem Gott zum Menschen spricht“ (VS Nr. 58).<sup>442</sup> Durch das Gewissen ist der Mensch fähig, Gottes Ruf zu vernehmen. Diese Fähigkeit wurde ihm eingepreßt. Die Antwort auf den Ruf Gottes soll sich in der liebevollen Zuwendung des Menschen zeigen. Basilius der Große weist darauf hin, daß die Liebe des Menschen zu Gott nicht etwas Fremdes ist, das von außen auferlegt wurde. Diese Liebe gehört zu den wesentlichen und konstitutiven

---

in scriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur (cf. Rom 2, 14-16)“, in: AAS 85 (1993) 1177; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56.

<sup>440</sup> Augustinus, Enarratio in Psalmum 45, 3, in: CChr.SL 38, 519 (vgl. PL 36, 515).

<sup>441</sup> Augustinus, Enarratio in Psalmum 57, 1-2: „Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri“, in: CChr. SL 39, 708 (vgl. PL 36, 673).

<sup>442</sup> „Conscientia moralis non in solitudine insuperabili et impenetrabili includit hominem, sed vocationi aperit vocique Dei. In hoc tantum, neque alibi, totum positum est mysterium conscientiae moralis eiusque dignitas: esse scilicet locum et ambitum, ubi Deus hominem alloquitur“, in: AAS 85 (1993) 1179f, hier 1180; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58f, hier 59.

Faktoren des Menschseins.<sup>443</sup> Die Liebe als Antwort kann nicht eine unüberschreitbare Einsamkeit hervorrufen, sondern öffnet dem Menschen neue Dimensionen des Kontaktes zu Gott. Damit wird wieder die Bedeutung und Würde des Gewissens betont. Es ist Zeugnis von Gott selbst, von seiner Stimme, die die im Menschen verbleibenden Erwartungen auf seine Vollendung erfüllen kann.

Durch die Definitionen zeigt sich das erste Anliegen des Gewissensverständnisses von VS. Die erste Definition betont die intellektuelle Seite des Gewissensspruches. Das Gewissen ist demnach für die Anwendung der allgemeinen Normen auf die konkrete Situation verantwortlich. Der Papst bleibt aber nicht nur bei dieser Konzeption, sondern versucht dieses Bild des Gewissens zu ergänzen.<sup>444</sup> Die anderen Definitionen beziehen sich auf die personalistische Konzeption des Menschen, die vom Vaticanum II wahrgenommen wird. Die Enzyklika will somit ein breites Spektrum schaffen und allzu objektivistische Gewissensbilder korrigieren, ohne sie außer Kraft zu setzen. Es geht darum, daß der Mensch - als Person gesehen - sich ganz und gar in seinem Gewissen vor Gott stellt. Andererseits aber bringt VS zum Ausdruck, daß die Komplexität des Gewissens nicht universale Normen in Vergessenheit geraten lassen darf (VS Nr. 55). Deswegen kommen immer wieder Aussagen zu Wort, die die Geltung des Gesetzes und die allgemeine Wahrheit über das Gute für das Gewissen deutlich machen.

### 3.3. Struktur des Gewissens.

Zurückgreifend auf die Gewissensdefinition als Urteilsakt können wir feststellen, daß die Enzyklika, obwohl sie nur den Begriff „conscientia“ in Anspruch nimmt, in der Tat eine Distinktion in der Gewissensstruktur anwendet, die von der gesamten Scholastik geprägt wurde.<sup>445</sup> Die Scholastik spricht von „synderesis“ und „conscientia.“ VS gebraucht nicht direkt diese Begriffe, jedoch bezieht sie sich auf das, was sie ausdrücken, nämlich auf das Gewissen als Anlage und als Akt. Um aber das Wesen und die Funktion des Gewissens als Anlage zutreffender ausdrücken zu können, wollen wir dem Vorschlag von J. Ratzinger folgen, der dafür plädiert, den Begriff „synderesis“ durch den platonischen Terminus „anamnesis“ zu ersetzen. Ratzinger verwendet diesen Begriff, weil seines Erachtens der Terminus „synderesis“ durch seinen Ursprung mit vielen Unklarheiten behaftet ist.

<sup>443</sup> Basilius der Große, *Regulae fusius tractatae* Resp II, 1 C, in: PG 31, 908.

<sup>444</sup> Vgl. Majorano, S., *La coscienza per una lettura cristiana*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 114.

<sup>445</sup> Vgl. Weber, H., *Was man früher vom Gewissen hielt. Geschichtliche Durchblicke*, in: *Streit um das Gewissen*, Koch, G. / Pretscher, J. (Hg.), mit Beiträgen von Fraling, B. [u.a.], Würzburg 1995, 27- 52, bes. 39; vgl. Chiodi, M., *Morale fondamentale*, Piemme 1991, 84-86.

Weil „synderesis“ Ergebnis eines Abschreibfehlers ist, versuchte man mit vielen unterschiedlichen Klärungen, ihre Bedeutung zu beleuchten. Deshalb ist es besser, hierfür „anamnesis“ zu verwenden.<sup>446</sup>

### 3.3.1. Anamnesis.

Was versteht VS unter Gewissen als Anlage im Sinn von „anamnesis“? In der Definition des Gewissens (vgl. VS Nr. 32) erfährt man von der allgemeinen Erkenntnis des Guten. Haben alle Menschen diese Erkenntnis? Auf welche Weise geschieht sie?

Zuerst weist die Enzyklika auf die Aussage des Vaticanum II hin, die die Frage nach der Universalität der Erlösung beantwortet (vgl. VS Nr. 3). Die Personen, die an Gott glauben, jedoch nie zur Erkenntnis und Anerkennung Christi und seiner Kirche kommen, können erlöst werden, wenn sie dem erkannten Gotteswillen Folge leisten. „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“<sup>447</sup> Es scheint eine Ebene im Gewissen zu sein, die die Erkenntnis des Guten ermöglicht. Obwohl der Urtext das Wort „conscientia“ gebraucht, kann man doch aus dem Kontext folgern, daß es sich bei der Sache nach um das Gewissen in der Bedeutung von „anamnesis“ im Menschen und nicht von Urteilsakt handelt.

Die Enzyklika zitiert weiter LG Nr.16 (VS Nr. 3) und stellt heraus, daß man auch im Fall der unverschuldeten Unkenntnis von Gott das Heil erlangen kann, wenn man sich an das Gute und Wahre hält und den Weg des rechten Lebens geht. „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“<sup>448</sup> Der Konzilstext spricht von der Gnade Gottes, die den Menschen erleuchtet, damit er sich von sich selbst aus an das Gute und Wahre hält. Woher hat der Mensch in

<sup>446</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 50.

<sup>447</sup> „Qui Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerent, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt“, in: AAS 85 (1993) 1135; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9.

<sup>448</sup> „(...)Quidquid enim boni et veri apud illos invenitur, ab Ecclesia tamquam praeparatio evangelica aestimatur et ab Illo datum qui illuminat omnem hominem, ut tandem vitam habeat“, in: AAS 85 (1993) 1135; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9.

solchem Fall die Kenntnis dessen, was er zur Führung des rechten Lebens braucht? Die Antwort kann uns das Einbeziehen des Begriffes „anamnesis“ geben.

Die „anamnesis“ ist eine Anlage im Menschen, die ihm mit der Natur gegeben ist (vgl. VS Nr. 32). Sie ist eine Art des Urerinnerns, das fähig ist, den Anruf Gottes zu vernennen. Um aber dieses Urerinnern zu aktivieren, braucht die „anamnesis“ eine Hilfe von außen, die von den lehramtlichen Aussagen geleistet wird (vgl. VS Nr. 64).<sup>449</sup> Das gilt besonders im Fall einer Person, die durch die Initiationssakramente in Christus inkorporiert wurde. Dieses Faktum gibt der „anamnesis“ eine ganz neue Dimension. Man kann hier von der „anamnesis des neuen Wir“ sprechen.<sup>450</sup> Sie entsteht aufgrund der wirkenden Gnade, die den Sakramenten entspringt. Dieses Gedächtnis bedeutet keineswegs ein erhaltenes Alleswissen, sondern ein Gespür für das Gute und Wahre, das nie trügt, aber andererseits ständig lernen muß. Die christliche „anamnesis“ ist der Wirkung des Heiligen Geistes ausgesetzt, der ihr zur Entfaltung verhilft.<sup>451</sup>

Außerdem kann man das Gewissen im Sinn von „anamnesis“ noch in anderen Aussagen von VS erkennen. Vor allem bei Bonaventura ist die „conscientia“ im Sinn von „anamnesis“ ihrem Ursprung nach auf Gott zurückzuführen (vgl. VS Nr. 58). Sie ist keine statische Größe, sondern sie entwickelt sich ständig. Sie äußert sich durch die Gemütsphäre, in der emotionale und sensorielle Seiten des Menschen zur Sprache kommen. Sie wirkt bei der Erkenntnis des Guten und Wahren mit. Durch das Urerinnern an diese Werte fühlt sich der Mensch verpflichtet, dies zu tun, anderes zu unterlassen.

### 3.3.2. Conscientia.

Bei der Definition des Gewissens (vgl. VS Nr. 32) wird ausgesagt, daß die Erkenntnis des Guten auf konkrete Situationen angewendet werden soll, d.h. es kommt zu einem Urteil und einem Entscheidungsakt. Für die Scholastik war dafür die „conscientia“ zuständig. Es ist bemerkenswert, daß im Originaltext der Enzyklika die „conscientia“ der einzige Fachbegriff für das Gewissen ist. Dieser Begriff wird jedoch sowohl bei der Beschreibung des Gewissens als natürliche Anlage wie auch zum Ausdruck seiner Funktion, die urteilenden Charakter hat, angewendet. „Conscientia“ ist die lateinische Wiedergabe des griechischen Wortes Syneidesis. Die scholastische Unterscheidung führte zu zwei Begriffen: „synderesis“ und „conscientia“. Dennoch war „conscientia“ für die Schola-

<sup>449</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 52-54.

<sup>450</sup> Diesen Ausdruck führt Ratzinger an, indem er sich an die johanneische Inkarnationstheologie anlehnt. Vgl. ebd. 54.

<sup>451</sup> Vgl. Rosik, S., Wezwania i wybory moralne, Lublin 1992, 152.

stik das Hauptthema der Überlegungen über das Gewissen. „Synderesis“ war nur als eine Voraussetzung der „conscientia“ wichtig.

Thomas von Aquin hat auf besondere Weise die Lehre über die „conscientia“ entwickelt und zur Spezifikation einzelner Phasen ihrer Funktion geführt. In seinem erwähnten Text (S.Th. I q. 79, a.13) analysiert er die drei Schritte des „actus conscientiae.“

Der erste Schritt des Aktes der „conscientia“ besteht aus einer Erkenntnisrolle. Das Grundwissen, das hier als die „synderesis“ verstanden wurde, wird wiedererkannt und anerkannt. „Diese Erkenntnis, in der uns der Wert der Wahrheit gegeben ist, ist eine unmittelbare Einsicht, in der uns aufleuchtet, daß in jeder falschen Aussage, die von der Wirklichkeit abweicht, ein Unwert und in jeder Anpassung des Urteils an die tatsächlich bestehenden Sachverhalte ein Wert liegt.“<sup>452</sup> Diese Erkenntnis hat rezeptiven Charakter und schafft als solche keine Normen. Zugleich wird über diese Erkenntnis Zeugnis abgelegt. In ihm spiegelt sich die Übereinstimmung oder Diskrepanz der Erkenntnis mit den im voraus gegebenen Normen wider. Weiterhin kommt noch das Zeugnis hinzu, das dem Subjekt nachweist, ob es etwas getan, nicht getan oder unterlassen hat. Das Subjekt muß um sein eigenes Handeln wissen. Nur dann kann es die eigenen Taten verantworten.

Nach diesem Schritt kommt es zum Urteilen. Die „conscientia“ urteilt und führt zu Entscheidungen. Inwieweit wir die Gewissensurteile als Entscheidungen bezeichnen können, ist noch auszuloten. In der Tat urteilt die „conscientia“, ob etwas getan oder nicht getan werden soll (VS Nr. 59).<sup>453</sup> Sie spornt den Menschen an, das Gute auszuführen oder bindet ihn aufgrund ihres befehlenden Charakters, das Tun des Bösen zu unterlassen. Ein wichtiger Bestandteil des Gewissensurteiles ist die Anordnung, die die Folge der Anwendung des Syllogismus ist. Dieser Syllogismus entspricht der „ratio practica“ und führt auf deduktive Weise, d.h. vom Allgemeinsatz zur konkreten Aussage, zum objektiven Urteil über den Sachverhalt. Diese Deduktionsweise übernahm die Scholastik von der Lehre des Aristoteles.<sup>454</sup>

Der letzte Schritt des Urteilens der „conscientia“ bezeugt, daß sich das Gewissen nach der Entscheidung des Menschen nicht indifferent verhält, sondern voll engagiert, weil es die Richtigkeit der Tat erkennt. Die „conscientia“ entschuldigt, klagt an oder quält, je nachdem, ob die ausgeführte Tat mit den vom Subjekt erkannten moralischen Prinzipien übereinstimmt oder nicht. Diese Funktion der „conscientia“ ist dem Menschen am meisten bekannt. Man versteht sie als das Gewissenserlebnis, als die Gewissensbisse, als

<sup>452</sup> Seifert, J., Gewissen - Erkenntnis - Wahrheit, (Anm. 409) 53.

<sup>453</sup> In: AAS 85 (1993) 1180f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 59f.

<sup>454</sup> Vgl. Reiner, H., Gewissen, (Anm. 225) 583.

den Ruf des Anklägers, der ununterbrochen im Menschen tönt und ihn zur Umkehr aufruft.<sup>455</sup>

### 3.4. Akte des Gewissens.

Im Kontext der Betrachtung der „conscientia“ gibt es ein Problem. Ist der Akt des Gewissens ein Urteil oder eine Entscheidung? Vielleicht beides, je nach Standpunkt? In welchem Fall kann man überhaupt von einer Gewissensentscheidung sprechen? Diese Problematik (vgl. VS Nr. 55) wird in den zwei folgenden Punkten behandelt. Die Enzyklika weist auf gegenwärtige Tendenzen des Verständnisses des Gewissensaktes hin, nach denen der Begriff „Entscheidung“ die Rolle des Gewissens angeblich besser wiedergibt. Stattdessen tendiert das Rundschreiben dahin, sie als „Urteile“ zu bezeichnen. Die beiden Interpretationen scheinen, so die Enzyklika, im Widerspruch zueinander zu stehen.

#### 3.4.1. Akt des Gewissens als ein Urteil.

Welche Argumente bringt die Enzyklika, um ihre These „Gewissen als Urteil“ zu verteidigen? Zuerst beruft sie sich dabei auf den zitierten Vers aus Röm 2,15. Von ihm nimmt sie den Begriff „Gedanken“ auf, um „den eigentlichen Charakter des Gewissens offenkundig“ zu machen (VS Nr. 59). Die „Gedanken“ klagen sich gemäß dem paulinischen Text gegenseitig an und verteidigen sich. In diesem Prozeß sieht man deutlich, daß das Gewissen „ein sittliches Urteil (iudicium morale) über den Menschen und seine Handlungen“ ist.<sup>456</sup> Daran läßt sich sofort eine exegetische Rückfrage stellen, die in unserer Arbeit eine Antwort finden wird: inwieweit beziehen sich die sich gegenseitig anklagenden Gedanken auf das Gewissen?

Durch dieses sittliche Urteil, so VS, erweist sich, ob die menschlichen Handlungen mit dem Gottesgesetz, von dem in Röm 2,14-15 die Rede ist, übereinstimmen oder von ihm abweichen. Der Gebrauch des Ausdruckes „Urteil“ zeigt ferner, daß das Rundschreiben der Beziehung des Gewissens zur Wahrheit einen gebührenden Raum schenkt.<sup>457</sup>

<sup>455</sup> Vgl. Weber, H., Was man früher vom Gewissen hielt, (Anm. 445) 27.

<sup>456</sup> In: AAS 85 (1993) 1180f, hier 1180; deutsche Ausgabe: VApS 111, 59f, hier 59.

<sup>457</sup> Vgl. Knauer, P., Zu Grundbegriffen der Enzyklika „VS“, in: StZ 119 (1994) 14-26, bes. 17.

Wenn ein Akt des Gewissens das sittliche Urteil ist, ist das Gewissen ipso facto mit der intellektuellen Sphäre des Menschen verbunden. Daraus ergibt sich die Relation zwischen dem Gewissen und der praktischen Vernunft, die für die Erkenntnis der sittlichen Wahrheiten zuständig ist. Diese Wahrheiten werden erkannt und anerkannt, indem der Mensch sie sich zu eigen macht. Jede Handlung gegen eine anerkannte Wahrheit beurteilt das Gewissen und ruft zur Umkehr auf. Am Beispiel von Petrus und seiner Verleugnung kann dies gut aufgezeigt werden.

Petrus gibt das Zeugnis ab, daß er Jesus nicht kennt, obwohl er ihm sehr vertraut ist. Petrus kann als freier Mensch die Wahrheit über Jesus, die er erkannt und anerkannt hat, bestätigen oder ablehnen. Die später abgelehnte Wahrheit über Jesus führt jedoch bei Petrus zur Krise der Übereinstimmung mit sich selbst. Die Verleugnung schlägt nicht den Verleugneten, sondern den Verleugner. „Da wandte sich der Herr um und blickte Petrus an. Und er ging hinaus und weinte bitterlich“ (Lk 22, 61a. 62). Petrus hat über sich selber geweint, weil er sich selber im Blick Jesu, in „veritatis splendore“, gesehen hat.

Daraus läßt sich ableiten, daß in dieser Situation der Verleugner, das Opfer der Verleugnung, der Zeuge und der Richter dieselbe Person ist - Petrus. Wenn man dieses Beispiel betrachtet, kann man den Eindruck gewinnen, es handele sich um Kants Konzeption des Gewissens als des inneren Gerichtshofs.<sup>458</sup> In dieser Konzeption tauchen die Personen auf, die bei einer Gerichtsverhandlung vorhanden sind: Ankläger, Angeklagter, Richter, Verteidiger. Im Gewissen als dem inneren Gerichtshof werden die Urteile vollzogen, die für die betroffene Person entscheidend sind. Dem so verstandenen Gewissen kommt die höchste Autorität zu. Das Gewissen erkennt keine höhere Instanz über sich selbst an. Das ist der springende Punkt, bei dem sich Kants Konzeption mit dem Gewissensverständnis von VS nicht vereinbaren läßt. Worauf es hier ankommt, ist letztlich die Gottesautorität. Die Enzyklika betont, daß das Gewissen und seine Urteile dem endgültigen Gericht Gottes unterliegen (VS Nr. 59). Als Beleg bringt sie die paulinische Aussage aus Röm 2,16. Paulus schreibt in diesem Text vom Tag, an dem Gott durch Jesus Christus richten wird, was im Menschen verborgen ist. Das Gewissen wird hier sehr nüchtern und bescheiden eingeschätzt. Es ist kein unfehlbares Orakel, keine absolut eigenständige Instanz. Es kann irren. Deswegen wird es der endgültigen Prüfung unterzogen

VS kommentiert diese Sicht der paulinischen Theologie nur mit *einem Satz*. Die eschatologische Perspektive spielt aber in der paulinischen Theologie eine wesentliche

---

<sup>458</sup> Kant I., *Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1914, 437f: „Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen, (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen) ist das Gewissen.“

VS nennt einen weiteren Aspekt des Urteils des Gewissens. Das Urteil hat „befehlenden Charakter“ (vis).<sup>465</sup> Der befehlende Charakter verlangt von der Person, daß sie mit diesem Urteil konform handelt. Dieser Konsens setzt voraus, daß die Person das Urteil einsieht und sich ihm unterordnet. Wenn jemand doch gegen das Urteil des eigenen Gewissens handelt, wird dies von ihm ipso facto verurteilt. Auch im Fall des verschuldeten Zweifels verurteilt das Gewissen den Menschen, wenn er eine Entscheidung trifft, von der er nicht überzeugt ist.

In diesem Kontext heißt es auch in der Enzyklika, daß das Gewissen und seine Urteile „die nächstliegende Norm der Sittlichkeit eines jeden Menschen“ sind (VS Nr. 60).<sup>466</sup> Worauf beruht diese Würde des Gewissens?

Auf diese Frage antwortet die Moralenzyklika, indem sie noch einmal auf „die Wahrheit über sittlich Gut und Böse“ deutlich verweist (Nr. 60). Das Gewissen ist keine autonome Instanz, um objektive Normen *schaffen* zu können. Es beruht auf der Wahrheit, die dem Gottesgesetz, der universalen und objektiven Norm der Sittlichkeit, entspringt. Durch die Beachtung der universalen und objektiven Norm der Sittlichkeit kann das Gewissen die nächstliegende Norm der Sittlichkeit sein. Dies geschieht nur in den Urteilsakten, die die „Wahrheit über das Gute widerspiegeln“ (VS Nr. 61).<sup>467</sup> Die Beziehung des Gewissens zur Wahrheit ist noch in einer späteren Überlegung aufzuzeigen.

### 3.4.2. Akt des Gewissens als eine Entscheidung.

In VS Nr. 55 heißt es, daß manche Autoren die Akte des Gewissens nicht als Urteile, sondern als Entscheidungen charakterisieren. Die Enzyklika hält sich zurück, diese Autoren mit Namen anzugeben. Um aber ihre Denkweise, die zu solchen Feststellungen führt, deutlich zu machen, scheint es angebracht, ein Beispiel darzustellen.

*„Da sah die Frau, daß es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, daß der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden. Sie fällte eine Gewissensentscheidung, nahm von den Früchten und aß sie; sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war. Auch er entschied in seinem Gewissen und aß... Als sie Gott, den Herrn, einschreiten hörten, blieben sie ruhig und aßen weiter. Gott, der Herr, rief Adam zu und sprach: Hast du von dem Baum gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe? Adam antwortet: Allerdings, meine Frau und ich haben mit der Schlange darüber gesprochen, wir haben ih-*

<sup>465</sup> VS Nr. 60: „conscientiae iudicium vim imperiosam habet“, in: AAS 85 (1993) 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60.

<sup>466</sup> Eig. Übers. „norma proxima moralitatis cuiusque hominis“, in: AAS 85 (1993) 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60.

<sup>467</sup> In: AAS 85 (1993) 1181f, hier 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60f, hier 61.



*re Gründe abgewogen und uns dann in unserem Gewissen entschieden zu essen. Gott, der Herr, war mit dieser Antwort sehr zufrieden und lobte die Mündigkeit Adams und Evas, die glücklich und frei im Paradies weiterlebten und nach ihrem Gewissen von allen Bäumen aßen.*<sup>468</sup>

Die Geschichte legt deutlich dar, was von der Enzyklika mit großem Nachdruck kritisiert wird.<sup>469</sup> Das Gewissen ist nicht berechtigt, „die Kriterien für Gut und Böse autonom festzulegen“ (VS Nr. 32)<sup>470</sup> und über sie zu entscheiden. Es ist zuständig, von der allgemeinen Erkenntnis über die Wahrheit in einer konkreten Situation Gebrauch zu machen und dann über das richtige Verhalten zu urteilen. Warum kommt es aber zu dieser Meinung, nach der dem Gewissen die autonome Festlegung der Kriterien zukommt? Das hängt mit „der Krise um die Wahrheit“ zusammen. Wenn man die Idee von der durch die Vernunft erkennbaren Wahrheit über das Gute infrage stellt, werden leicht die Kriterien wie „Aufrichtigkeit, Authentizität, Übereinstimmung mit sich selbst“ überbetont (VS Nr. 32).<sup>471</sup> Die Enzyklika verneint keineswegs die Würdigung „der positiven Errungenschaften der modernen Kultur“ (vgl. VS Nr. 31)<sup>472</sup>, die die einseitig intellektuelle Auffassung der Scholastik ergänzen, sondern plädiert für die Gleichstellung des Anspruches der subjektiven Bedingtheiten und der objektiven Normen für das Gewissen. U.a. heißt es in VS, daß „dem Gewissen vielmehr ein Prinzip des Gehorsams gegenüber der objektiven Norm tief eingeprägt ist“ (VS Nr. 60).<sup>473</sup> Nicht die Autonomie, sondern der Gehorsam ist der Maßstab für die Bildung des Gewissens.

Natürlich entsteht die Frage, wie sich dieser Gehorsam mit der Subjektivität der Person vereinbaren läßt. A. Auer, der Verfechter der Autonomie in der Moral<sup>474</sup>, weist auf die Mißverständnisse der Auslegung der Begriffe „Autonomie“ und „Gehorsam“ hin. Wenn man unter dem Begriff „Autonomie“ nur die Ablehnung jeder Hörigkeit und der „allgemeinen Gesetzgebung“ versteht und wenn man „den Gehorsam“ nur mit einem „geblendeten Dienst“ identifiziert, dann versteht man diese Begriffe nicht richtig.<sup>475</sup> Zu Recht muß betont werden, daß die Enzyklika keineswegs den Eindruck entstehen läßt, daß der Gehorsam für sie ein „geblendeter Dienst“ ist. Die ausdrückliche Hervorhebung

<sup>468</sup> Laun, A., Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Wien 1992, 32-33.

<sup>469</sup> Das Problem der „Gewissensentscheidung“ wird in VS Nr. 4; 32; 55; 60; 61 behandelt, in: AAS 85 (1993) 1135ff. hier 1136; 1159f. hier 1160;? 1181; 1181f. hier 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9f. hier 10; 36f. hier 37; 56f. hier 57; 60; 60f. hier 61.

<sup>470</sup> In: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1160; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f, hier 37.

<sup>471</sup> In: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1159; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f, hier 37.

<sup>472</sup> In: AAS 85 (1993) 1158f, hier 1159; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36. Dies beweisen die von der Enzyklika angeführten Definitionen des Gewissens, in denen es um ein vielseitiges Gewissensverständnis geht.

<sup>473</sup> In: AAS 85 (1993) 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60.

<sup>474</sup> Vgl. Auer, A., Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf<sup>2</sup>1984.

<sup>475</sup> Vgl. Auer, A., Das Christentum vor dem Dilemma. Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?, Conc(D) 12 (1977) 643-647, bes. 644.

der objektiv verpflichtenden Normen läßt vermuten, daß sie für viele Zeitgenossen verlogengegangen oder überflüssig geworden sind. Besonders spürbar ist dies, wenn man die Existenz der objektiven Norm in der Weltethik bestreitet und sich auf die Verschiedenheit der Gruppen, Gesellschaften, Völkerschaften, Nationen, Traditionen, Lebenserfahrungen und Umwelten beruft.<sup>476</sup> Die Enzyklika tritt dem entschlossen entgegen. Es gibt ethische Normen, die unabhängig von Zeiten und Kulturen gelten. Diese Meinung war in den früheren Jahrhunderten eindeutig - sogar wenn Erscheinungsformen z. B. von Polygamie aufkamen, die im Gegensatz zu der Monogamie standen. Diese Disparitäten wurden von den objektiven Normen nie gebilligt, sie wurden immer negativ bewertet.<sup>477</sup>

Weiterhin muß gefragt werden, was der Begriff „Gewissensentscheidung“ beinhaltet, und ob dieser eine eigene Kategorie zu sein beansprucht. Heute wird der Ausdruck „Gewissensentscheidung“ häufig benutzt, um die Handlungen zu rechtfertigen, die vom Sittengesetz oder der Lehre des Lehramtes abweichen oder im Gegensatz zu ihnen stehen. Die Absicht der Anwendung dieses Ausdrucks besteht darin, die getroffenen Entscheidungen nicht kritisch zu hinterfragen, weil sie sich auf die letzte Instanz der persönlichen Sittlichkeit stützen. Daher sind solche „Gewissensentscheidungen“ immer zu respektieren.<sup>478</sup> Solche Argumente regen dazu an, den Begriff „Gewissensentscheidung“ zu analysieren.

Wenn man von einer Entscheidung spricht, muß man den „actus humanus“ erörtern. „Actus humanus“ ist ein Willensakt, der rational und frei vollzogen wird. Frei bedeutet, daß man sich auch anders hätte entscheiden können.<sup>479</sup> Sicher müssen hier alle Einflüsse auf die Entscheidung berücksichtigt werden.

In der Tat bedeutet das, daß man einen Willensakt als Folge eines „Werturteils über Gut und Böse“ und „eines Imperativs der Intentionalität“ vollzieht.<sup>480</sup> Weil das Gewissen aus dem Urteil und dem Imperativ besteht, ist es ipso facto an der Entscheidung beteiligt. Durch den Spruch, der einen befehlenden Charakter hat, vollzieht der Mensch einen Willensakt, der mit dem Urteil übereinstimmt oder von ihm abweicht. In diesem Sinn spricht auch KKK vom „Entscheiden nach dem Gewissen“ (Nr. 1786), obwohl er vor allem das Gewissensurteil hervorhebt. Er gebraucht diesen Ausdruck nur, um Mißverständnisse durch den unklaren und oft mißbrauchten Begriff einer „Gewissensentscheidung“ zu ver-

<sup>476</sup> Vgl. Fuchs, J., Sünde. Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff, in: StZ 214 (1996) 27-41, bes. 37-38.

<sup>477</sup> Vgl. Weber, H., Zur Enzyklika *Veritatis splendor*, (Anm. 237) bes. 172.

<sup>478</sup> Vgl. Weber, H., Allgemeine Moraltheologie, (Anm. 403) 203-204.

<sup>479</sup> Vgl. Splett, J., Gewissen - Ernst der Menschlichkeit, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Fuchs, J. (Hg.), m. Beiträgen v. Fuchs, J. [u.a.], Düsseldorf 1979, 19-33, bes. 37.

<sup>480</sup> Sala, G. B., Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen, Innsbruck-Wien 1993, 64.

meiden.<sup>481</sup> Wer dennoch diesen Begriff gebraucht, kann zwar von der „Gewissensentscheidung“ sprechen, nicht aber im Sinn einer eigenen Kategorie, weil das Gewissen ein Urteil und nicht eine Entscheidung fällt.

Wir kennen Situationen im Alltag, in denen der Begriff „Gewissensentscheidung“ für die Bezeichnung von sehr schwerwiegenden Entscheidungen, meistens in Grenzfällen, sehr oft verwendet wird.<sup>482</sup> Wenn dieser Begriff in solchen Fällen auch gern in Anspruch genommen wird, ist jeder Zweifel an seiner Bedeutung aufzuklären und auszuräumen. Diese Entscheidungen sind nämlich keineswegs „willkürliche“ Entscheidungen, sondern sie beruhen auf der Wahrheit (VS Nr. 61).<sup>483</sup>

Auf die Gewissensentscheidungen beruft sich auch der KEK II, wenn er das Wesen und die Relevanz der Gewissensfreiheit eruiert.<sup>484</sup> Sie müssen sich nach KEK II auch an den Wertmaßstäben über das Gute und Böse orientieren. Die Person trifft die Entscheidungen gemäß ihrem Gewissen. Das Handeln gegen die Gewissensentscheidungen würde die Person, die sie innerlich anerkannt hat, in unnötige Gewissenskonflikte führen. Deshalb ist die Gewissensfreiheit, d. h. das Leben und Entscheiden nach dem eigenen Gewissen, für jeden Menschen zu gewährleisten. Es ist auch hier zu vermerken, daß es im Namen der Gewissensfreiheit niemandem erlaubt ist, Wertnormen über das Gute oder das Böse festzulegen. Zu Unrecht gerät diese Wahrheit in Vergessenheit zugunsten der persönlichen Überzeugung, die mit einem objektiven Wertmaßstab „nichts zu tun“ haben möchte. Wenn der Papst in Anbetracht solcher Entwicklungen auf die Anerkennung der universalen Normen pocht, damit es nicht zu einer Auffassung vom sittlichen Gewissen als schöpferischer Instanz kommt, verdient das keineswegs ein Fragezeichen.

Die Enzyklika plädiert dafür, einen Akt des Gewissens als „Urteil“ zu bezeichnen, weil dieser Begriff dem Gewissen und seiner Funktion am besten entspricht. Die Inanspruchnahme des Begriffes „Gewissensentscheidung“ verlangt eine Erläuterung. VS lehnt entschieden ab, „Gewissensentscheidung“ als eine eigene moralische Kategorie oder als willkürliche „Entscheidung“ über das Gute und Böse anzuerkennen.

---

<sup>481</sup> Vgl. CCE Nr. 1786-1789, S. 475; KKK Nr. 1786-1789, S. 474; Vgl. dazu Schlögel, H., Schwerpunkt: Das Gewissensurteil, in: IKaZ 22 (1993) 321-330, bes. 327-330.

<sup>482</sup> Vgl. Kerber, W., Gewissensentscheidung in Politik und Gesellschaft, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm, (Anm. 479) 67-77, bes. 69.

<sup>483</sup> In: AAS 85 (1993) 1181f, hier 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60f, hier 61.

<sup>484</sup> Vgl. KEK II, 140-144.

### 3.5. Irriges Gewissen.

Wird heute überhaupt vom irrigen Gewissen geredet, so stellt man sich zuerst die Frage, ob dieser Begriff auch zutreffend ist. Statt „irrig“ schlägt man vor, von „anders“ zu sprechen. Falls jemand sogar eine falsche Entscheidung trifft, wird sie nicht als negativ bewertet, sondern als die der eigenen Überzeugung entsprechende Entscheidung akzeptiert. „Irrig“ wäre demnach ein unangemessenes Adjektiv für die Bezeichnung eines Zustands des Gewissens.<sup>485</sup>

Andererseits sehen manche heute im irrigen Gewissen eine Art des „Heils“ und der „Erlösung“ von aller Last und von allen Zwängen, die uns der Glaube auferlegt. Der Glaube wäre infolgedessen „eine Zumutung nicht leicht zu bewältigender Art“, „eine Art Strafe“.<sup>486</sup> Gott hat uns ein irriges Gewissen geschenkt, um vor solchem Glauben zu schützen. Es ist „der Schutzmantel der Subjektivität, in dem der Mensch sich vor der Wirklichkeit bergen und verbergen kann“. Das irrige Gewissen ist so gesehen auch eine Methode, das Lehramt der Kirche außer Kraft zu setzen und so für die Entscheidungen gegen das Lehramt plädieren zu können.<sup>487</sup>

Im Thema des irrigen Gewissens sind zwei Aspekte zu erläutern. Zuerst wird der Fall beleuchtet, in dem das Gewissen aus Unkenntnis irrige Urteile fällt.

Das Gewissen irrt aufgrund einer Unwissenheit (VS Nr. 62). Die Unwissenheit kann aus dem momentan fehlenden Bewußtsein bestehen, z.B. wenn es einem Katholiken nicht bewußt ist, daß der Tag, an dem er nicht gefastet hat, der Aschermittwoch war. Wenn es ihm bewußt wäre, hätte er gefastet, weil er von diesem Fasttag weiß und ihn akzeptiert. Es gibt aber Fälle, in denen die Person „aus der Unwissenheit allein nicht herausgelangen kann“. Das Nicht-Herausgelangen-Können kann durch persönliche, kulturell-geographische oder andere Bedingtheiten verursacht werden: z.B. wenn ein Katholik nie erfahren oder gehört hat, daß das Fasten am Aschermittwoch geboten ist.

Insgesamt muß man bei solchen Fällen feststellen, daß das so irrende Gewissen seine Würde dennoch nicht verliert. Es verleitet zwar dazu, gegen die objektive sittliche Ordnung zu handeln, aber es bricht die Suche nach der Wahrheit über das Gute und das Böse nicht ab. Wenn jemand aus unüberwindlicher Unkenntnis Böses begangen hat, ist es ihm nicht als Schuld anzurechnen, obwohl das Geschehene objektiv immer ein Übel bleibt (VS Nr. 62-63).<sup>488</sup> Besonders schwierig ist der Fall, wenn es sich dabei um eine schwerwiegende Tat handelt.

<sup>485</sup> Vgl. Weber, H., *Allgemeine Moraltheologie*, (Anm.403) 209.

<sup>486</sup> Ratzinger, J., *Wahrheit, Wert, Macht*, (Anm. 424) 30.

<sup>487</sup> Sala, G. B., *Gewissensentscheidung*, (Anm. 480) 66.

<sup>488</sup> In: AAS 85 (1993) 1182f; deutsche Ausgabe: VAPs 111, 61ff.

Die Eltern eines Kindes sind Zeugen Jehovas. Ihre Überzeugung, die aus ihrem Glauben hervorgeht, verbietet es ihnen, ihr Kind einer Bluttransfusion zu unterziehen. Sie glauben, daß diese Transfusion das ewige Leben ihres Kindes gefährdet. Nicht aus Nachlässigkeit oder Gewissenlosigkeit, sondern aus dem Glaubensgehorsam heraus lassen sie zu, daß ihr Kind stirbt. Zwischen dem ewigen Seelenheil und dem irdischen Wohl des Kindes entsteht ein Konflikt, der nicht zu überwinden ist. Die Eltern ziehen das erste vor.<sup>489</sup>

Es stellt sich die Frage, wie die Eltern zu solcher Überzeugung gelangen konnten. Wer ist verantwortlich dafür, daß die Eltern so verblendet wurden und aus unserer Sicht eine Fehlentscheidung getroffen haben? Dieses Beispiel zeigt, wie schlimm die Folgen sein können, wenn man auf das irrige Gewissen hört. Gründel bezeichnet dieses Gewissen als „Ausdruck unserer Zugehörigkeit zu einer noch von der Sünde durchwalteten Welt“.<sup>490</sup> Die Sünde beeinträchtigt unser Erkenntnisvermögen und führt zur Verwechslung von Gut und Böse. Die Person wird durch das nicht erkannte Gute nicht sittlich reifer. Der Irrtum vervollkommnet den Menschen nicht und trägt zur Neigung „für das höchste Gut“ nicht bei (VS Nr. 63).<sup>491</sup> Auf keinen Fall darf man den subjektiven Irrtum mit der objektiven Wahrheit gleichsetzen. Der Mensch ist berufen, unermüdlich die Wahrheit zu suchen und sich mit der Rechtfertigung aufgrund des irrigen Gewissens nicht zu begnügen. Der Wert einer Handlung, die dem wahren Gewissen entspringt, ist nicht einer infolge des irrigen Gewissens vollbrachten Tat gleichzusetzen.

Somit schließt sich VS der langen Tradition der Lehre über das irrige Gewissen an. Dem Urteil des Gewissens, sogar einem Fehlurteil, ist Folge zu leisten. Andererseits aber macht sie nachdrücklich darauf aufmerksam, daß das Urteil des wahren Gewissens und das Urteil des unüberwindlich irrigen Gewissens nicht verwechselt oder vermengt werden dürfen.

Die Enzyklika berührt außerdem die Frage, worin die Schuld beim irrigen Gewissens besteht. Das Gewissen irrt schuldhaft, wenn es nicht nach dem Guten sucht, sondern durch Anpassung an die Sünde geblendet wird (VS Nr. 63). Hierzu wird das mehrmals erwähnte Kapitel der Pastorkonstitution GS Nr. 16 zitiert.

Diese kompakte Aussage von VS soll an einem Beispiel veranschaulicht werden.

---

<sup>489</sup> Vgl. Gründel, J., Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches, in: Das Gewissen. Subjektive Willkür, (Anm. 11) 99-126, bes. 104.

<sup>490</sup> Ebd. 104.

<sup>491</sup> In: AAS 85 (1993) 1182f, hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f, hier 62.

Ein Arzt untersucht einen Patienten, um festzustellen, welche Behandlung vorzunehmen ist. Seine Intention ist es, das Beste für ihn zu tun. Sogar wenn er ohne Schuld eine falsche Diagnose stellt und dadurch den Kranken falsch behandelt, hat er sittlich korrekt gehandelt. Wenn es sich aber herausstellt, daß er trotz guten Willens Fehler begangen hat, weil er z. B. aus Bequemlichkeit oder aus fehlender Lernbereitschaft oder Offenheit sich die besseren Behandlungsmethoden nicht zu eigen gemacht hat, ist er dafür verantwortlich.

Dieses Beispiel zeigt, wie wichtig es ist, alle Pflichten und Imperative bei der Suche nach der Wahrheit sorgfältig zu erfüllen. Dabei muß man sich im klaren darüber sein, daß sich trotz ehrlicher Mühe in unser Handeln Fehler einschleichen können. Diese Fehler führen nach und nach zum Zustand des „Nicht-mehr-Sehens von Schuld“.<sup>492</sup> Nicht nur aufrichtige Mühe, sondern auch eine objektive Kontrolle am Maßstab der Wahrheit ist hier gefragt. Sonst droht der oben genannte Zustand der Verblendung. Der Papst illustriert seine Auffassung mit Ps 19, 13: „Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von der Schuld, die mir nicht bewußt ist!“ (VS Nr. 63).<sup>493</sup> Wie weit diese biblische Stelle mit dem Verständnis vom irrigen Gewissen korrespondiert, bleibt eine noch zu beantwortende Frage.

Wenn man sich weigert, die objektive Wahrheit zu suchen und sein Handeln vom göttlichen Licht durchleuchten zu lassen, ist man für seinen Irrtum verantwortlich. Deswegen darf man z. B. die Taten von Mördern nicht rechtfertigen, die zwar von ihrer Sache überzeugt waren und daher ihrem Gewissen folgten, die aber verblendet waren, das „Nicht-mehr-Sehen von Schuld“ wahrzunehmen.<sup>494</sup> Das Gewissen muß sich der selbstzufriedenen Existenz des Menschen gegenüber zu Wort melden, wenn es noch nicht verstummt ist. „Nicht was er sich selbst schuldig ist, sagt ihm das Gewissen, sondern was er schuldig ist; nicht was ihn lobt oder tadelt, sondern was an ihm lobenswert oder tadelnswert ist, und zwar ohne Interesse an etwas und ohne Rücksicht auf sein Selbst.“<sup>495</sup>

Die Enzyklika führt zum Thema der Verformung des Gewissens noch einen anderen biblischen Text an. Auf diese „Verformung spielt Jesus an“<sup>496</sup>, so VS, indem er in Mt 6, 22-23 von „Licht“ und „Auge“ spricht (VS Nr. 63). Die Inanspruchnahme des Textes in diesem Kontext ist auf Kritik der historischen Exegese gestoßen.<sup>497</sup> Welche Art der biblischen

<sup>492</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 35.

<sup>493</sup> In: AAS 85 (1993) 1182f, hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f, hier 62.

<sup>494</sup> Anhand historischer Beispiele hat Ratzinger dieses Problem ausführlich behandelt, vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 29-39.

<sup>495</sup> W. Korff, Ehre, Prestige, Gewissen, Köln 1956, 60.

<sup>496</sup> Den lateinischen Ausdruck: „mentionem facere de“ kann man auch als „erwähnen“ übersetzen, in: AAS 85 (1993) 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62.

<sup>497</sup> Vgl. Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 37.

Interpretation erlaubt es dem Papst, trotz der Einwände der historisch-kritischen Methode solche Auslegung berechtigterweise zu verwenden? Das ist noch zu klären.

Die Auseinandersetzungen der Enzyklika mit dem Thema des irrigen Gewissens zeigen das hohe Maß der Aktualität dieses Problems an. Die leichtfertige Berufung auf das irrige Gewissen kann nicht ohne weiteres verantwortbar sein. Besonders schwerwiegend sind solche Fälle, in denen es um vorsätzliche Verformung oder Unterlassung der Bildung des Gewissens geht. Die hierzu angeführten biblischen Beweise können zu Mißverständnissen führen, die aufgrund der verschiedenen Bibelzugänge entstehen. Es ist deshalb angemessen, die genaue Unterscheidung zwischen der historisch-kritischen Exegese und anderen Interpretationszugängen durchzuführen.

#### **4. Relationalität von Gewissen.**

Auf dem Hintergrund des bisher Ausgeführten liegt es nahe, in diesem Fragehorizont das Gewissen in seiner Relationalität näher zu betrachten. Im Gesamtduktus der bisherigen Ausführungen war stets konkret zu sehen, daß das Gewissen immer in einem Kontext verstanden werden muß. Es hängt in seinem Wesen von gegenseitigen Beziehungen ab, die berücksichtigt werden müssen. Um ein richtiges Verständnis der Gewissensrelationalität kommen wir demzufolge nicht herum. Was eingangs angeklungen ist, ist jetzt zu erörtern, d. h. die Beziehung zur Wahrheit, Freiheit, zum Lehramt der Kirche, hier zu den Lehraussagen des Papstes und zum sittlichen Gesetz.

##### **4.1. Abhängigkeit des Gewissens von der Wahrheit.**

Es handelt sich um ein wichtiges, um nicht zu sagen zentrales Thema der Relationalität. Das schon angeschnittene Anliegen des irrigen Gewissens zeigt, wie wichtig die Wahrheit für das Gewissen ist. Der Mensch ist aufgerufen, unaufhörlich nach der Wahrheit zu suchen. Falls das unterlassen wird, kommt es zur Unempfindlichkeit für die Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Der Titel „Veritatis splendor“ will betonen, was eingangs bemerkt wurde, welche Kraft und Bedeutung die Wahrheit für das sittliche Leben hat.<sup>498</sup> Dies ist in den folgenden Überlegungen zu behandeln: die Autorität des Gewissens und der Wahrheit sowie Gewissen, Wahrheit und Martyrium.

---

<sup>498</sup> Vgl. Szostek, A., Freiheit-Wahrheit-Gewissen, (Anm. 411) 37.

#### 4.1.1. Autorität des Gewissens und der Wahrheit.

Natürlich stellt sich am Anfang die bekannte Frage: Was ist „Wahrheit“, was verstehen wir unter „Wahrheit“? Ist die „Wahrheit“ nur das, was ausdrücklich vom Lehramt vorgelegt ist, fragt A. Auer.<sup>499</sup>

Die Enzyklika beruft sich auf die im Leben tragenden Wahrheiten. Unter diesen Wahrheiten versteht sie die Überzeugungen von Gott, seiner Existenz, seinem Wesen und dem Menschen, seiner Würde u.a. (vgl. VS Nr. 27; 30; 53).<sup>500</sup> Diese kann man als „veritas generalis“ bezeichnen. Gott hat sich im Dekalog selbst vorgestellt und selbst dargestellt. Die größte Offenbarung geschah in seinem Sohn, der die Erfüllung der Offenbarung und die Wahrheit über Gott ist.<sup>501</sup> Die Wahrheit über das Menschsein ist allen in der Gestalt der Natur gegeben. Gott gab uns durch seinen Schöpfungsplan das wahre, gottähnlich gewollte Bild des Menschen bekannt. Jesus Christus hat uns durch sein Leben und seine Werke gezeigt, daß die Wahrheit über den Menschen nur von Gott her zu begreifen ist.

Es gibt andere Wahrheiten, die allgemein als „veritas vitae“ bezeichnet werden. „Veritas vitae“ kommt aus der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Menschen und der konkreten Situation, in der er sich befindet (vgl. VS Nr. 40).<sup>502</sup> Deshalb kann es zu Disparitäten oder gar Konflikten zwischen der „veritas generalis“ und „veritas vitae“ kommen. Diese Konflikte müssen ausgehalten werden, nicht aber auf Kosten der „veritas generalis“. Diese kann den einzelnen Fällen nicht immer genau gerecht werden, weil sie oft zu allgemein ist. Sie gibt aber die Richtlinien für die Handlungen an, die bei ihren Ausführungen beachtet werden müssen. Darin besteht die „Kreativität“ des Gewissens, daß die Person die Verantwortung hat, die „veritas generalis“ mit der „veritas vitae“ zu vereinbaren. Sie darf sich nicht unter den Schutz des Irrtums stellen. Wenn es sogar Meinungsverschiedenheiten bezüglich konkreter Lösungen gibt, gilt immer die Pflicht, zuerst die „veritas generalis“ zu suchen.<sup>503</sup> In dieser Suche besteht die Autorität des Gewissens, so-

<sup>499</sup> Vgl. Auer, A., Ist die Kirche heute noch „ethisch bewohnbar“, (Anm. 460), 305.

<sup>500</sup> In: AAS 85 (1993) 1154f, hier 1155; 1157f, hier 1158; 1176f, hier 1177; deutsche Ausgabe: VApS 111, 27f, hier 28; 35f, hier 35; 55f, hier 56.

<sup>501</sup> Vgl. Ratzinger, J., Freiheit und Wahrheit, in: IKaZ 24 (1995) 527-542, bes. 539.

<sup>502</sup> In: AAS 85 (1993) 1165; deutsche Ausgabe: VApS 111, 43.

<sup>503</sup> Eine andere Meinung vertritt Fuchs, J., Die Frage an das Gewissen. Moraltheologische Überlegungen, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm (Anm. 479) 56-66, hier 60: „Demnach soll der Blick des sein Gewissen formenden und befragenden Menschen nicht primär auf die Suche nach vorliegenden Normen gehen, wenigstens soweit diese - und das ist weitgehend der Fall - sich menschlichem Erfahren, Suchen und Finden mit ihrer Begrenztheit und Bedingtheit verdanken. Vielmehr soll das Mühen primär auf ein objektives, originäres und unmittelbares sittliches Verständnis des eigenen, in seiner konkreten Welt situierten Ich ausgerichtet sein.“ Eine Antwort auf solches Verständnis liefert Szostek, A., Natur-Vernunft-Freiheit, (EHS Reihe XXIII/Bd. 447), Frankfurt/Main [u.a.] 1992, bes. 106-109.



gar im Fall des Irrtums. Wenn aber diese Suche aufgegeben wird, verliert das Gewissen seine Würde und Autorität (VS Nr. 63).

Wie versteht der Papst die Suche nach der Wahrheit? Was ist primär und sekundär in diesem Procedere zu beachten? Gibt es einen Gegensatz zwischen den objektiven Normen und der Erfahrung der persönlichen Einmaligkeit?

Der Papst greift diese Fragestellung auf und nimmt sie zum Anlaß, sich mit der Abhängigkeit des Gewissens von der Wahrheit, deren unverminderte Aktualität Beachtung verdient, auseinanderzusetzen. Durch VS möchte er diese Problematik als Fortsetzung der Ausführungen von „Person und Tat“ neu anstoßen.

Die Wahrheit wird vom Menschen durch seine Vernunft erfaßt. Die Vernunft ist in der Lage, diese Wahrheit von der „Unwahrheit, vom Irrtum zu unterscheiden.“<sup>504</sup> Die Erfassung der Wahrheit bezeichnet der Papst als Wahrhaftigkeit. Sie besteht nicht nur aus der Erfassungsmöglichkeit der Wahrheit, sondern auch aus dem Bedürfnis ihrer Erforschung. Deshalb ist mit der Wahrhaftigkeit eine eigene Anstrengung und Aktivität der Vernunft verbunden. Durch das Bedürfnis der Erforschung der Wahrheit durch die Vernunft zeigt sich deren Unterordnung unter die Wahrheit.<sup>505</sup>

Infolgedessen versteht der Papst das Gewissen als Erleben der Wahrhaftigkeit, das zum Urteil führt. Wenn man sagt, das Gewissen sei ein Urteil, muß man befürchten, daß nur die letzte Etappe ins Auge gefaßt wurde, was zu einem rationalistischen Verständnis vom Gewissen verleiten kann.<sup>506</sup> Das Gewissen ist aber „eine vollkommen eigene Anstrengung der Person(...) (Es) ist zunächst ein Suchen der Wahrheit und ein Erforschen, ehe es zur Gewißheit und zum Urteil wird.“<sup>507</sup> Dieses Suchen erfolgt nicht nur auf rationaler Ebene, sondern hängt auch mit dem menschlichen Willen als Selbstbestimmung zusammen. Dadurch gehört das Gewissen eng zur personalen Struktur des Menschen.<sup>508</sup>

Wie drückt sich nun der normative Charakter der Wahrheit für das Gewissen aus? Vor allem ist das Gewissen der Zeuge für die Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit. Es erfüllt seine Funktion, indem es das Gute in der menschlichen Tat bestimmt und die mit ihm verbundene Pflicht als Zeichen der Abhängigkeit von der Wahrheit erfaßt. Im letzteren sieht der Papst die eigentliche Rolle des Gewissens.<sup>509</sup>

<sup>504</sup> Wojtyła, K., Person und Tat, (Anm. 308) 180.

<sup>505</sup> Vgl. ebd. 181.

<sup>506</sup> Vgl. ebd. 182.

<sup>507</sup> Ebd. 182-183.

<sup>508</sup> Vgl. ebd. 183

<sup>509</sup> Ebd. 178: „Die eigentliche und umfassende Funktion des Gewissens beruht darauf, die Tat von der erkannten Wahrheit abhängig zu machen. Damit wird aber die Selbstbestimmung, das heißt die Willensfreiheit, vom wahrhaft Guten abhängig gemacht - oder besser: Sie wird vom Guten in der Wahrheit abhängig gemacht.“

Dadurch, daß das Gewissen der Zeuge der Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit ist, fügt sich zum menschlichen Handeln noch eine Wirklichkeit hinzu, deren Bestandteile die Normen sind (vgl. VS Nr. 53). Sie partizipieren am Vollbringen der Tat und am Sich-Vollbringen des Menschen in der Tat. Der Papst verdeutlicht, daß die Normen nicht nur die Sittlichkeit betreffen, sondern auch für die Logik, Ästhetik u.a. relevant sein können. Jedoch nur die sittlichen Normen erstrecken sich auf menschliches Handeln und sind für dieses von Relevanz, weil durch die Abhängigkeit von ihnen der Mensch gut oder schlecht wird.<sup>510</sup>

Insgesamt hält Johannes Paul II. an der bleibenden Bedeutsamkeit der Wahrheit für das Gewissen fest. Aus ihr schöpft es seine Autorität. Die Trennung der beiden führt zur Verleugnung der Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit und zur „Willkür“ in den menschlichen Entscheidungen.

#### 4.1.2. Gewissen, Wahrheit und Martyrium.

Nur auf dem Hintergrund des gerade Ausgeführten kann man die ergreifende und mahnende Darlegung über das Martyrium verstehen (vgl. VS Nr. 90-94). Durch die Betonung des Martyriums kommt zum Bewußtsein, wie weit sich die postmoderne Gesellschaft von dieser Wirklichkeit entfernt hat.<sup>511</sup> In der Zeit der Expansion der Begriffe „Freiheit“ und „Selbstverwirklichung“ wurden die Begriffe „Opfer“ und „Hingabe“ altmodisch. Um so härter mag dieser Teil der Enzyklika auf die jetzigen Leser wirken. Sie zählt biblische Gestalten auf, die kompromißlos den Gehorsam gegenüber den sittlichen Wahrheiten durch das Martyrium bestätigt haben (vgl. VS Nr. 91).<sup>512</sup> Sie wählen für sich den „besseren Teil“ und geben dadurch „die Heiligkeit Gottes“ kund. Spätere Heilige-Märtyrer haben die Wahrheit über das Gute gepredigt und bezeugt. Durch das Martyrium haben sie „das vollkommene Menschsein“ und „das wahre Leben“ verherrlicht. Ihr Leben wurde „von dem Glanz der sittlichen Wahrheit“ umgeformt, so daß das sittliche Empfinden in der Geschichte der Menschheit immer wach gehalten wird (VS Nr. 93).<sup>513</sup>

Die Enzyklika würdigt auch den Beitrag der Nicht-Christen zum Zeugnis von der Wahrheit. Dieses Zeugnis beweist, daß in den verschiedenen Völkern und Kulturen ein hoher moralischer Anspruch vorhanden ist. Besondere Aufmerksamkeit schenkt die Enzyklika der philosophischen Schule der Stoa (VS Nr. 94).<sup>514</sup> Viele Anhänger dieser Schule wurden wegen ihrer Überzeugungen verfolgt und getötet. Diese Überzeugungen fußten

<sup>510</sup> Vgl. ebd. 178-179.

<sup>511</sup> Vgl. Kerber, W., Veritatis splendor, in: StZ 211 (1993) 793-794, bes. 793.

<sup>512</sup> In: AAS 85 (1993) 1205f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 89f.

<sup>513</sup> In: AAS 85 (1993) 1207; deutsche Ausgabe: VApS 111, 91.

<sup>514</sup> In: AAS 85 (1993) 1207f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 92.

auf der Wahrheit, die den göttlichen Logos widerspiegelt. Das bekannte Beispiel von Sokrates zeigt, daß die Wahrheit ihm sehr wichtig war. Nach seiner Verhaftung schleicht sich Plato ins Gefängnis ein, um seinen Meister heimlich zu befreien. Für Sokrates ist das die letzte Möglichkeit zu entkommen. Sokrates handelt aber nach seinem Spruch: „Amicus Plato, sed magis amica veritas.“ Obwohl er im Gefängnis sein muß, ist er frei aufgrund der Wahrheit, die er sich angeeignet hat. Deshalb trifft er die Entscheidung, dort bis zum Tod zu bleiben. Die Wirkung dieses Gesprächs war entscheidend für die spätere philosophische Tätigkeit von Plato. Die von ihm gegründete Akademie hatte als Hauptziel des Wirkens: „Diligere veritatem omnem et in omnibus.“<sup>515</sup> Das Motto dieser Akademie hat im Verlauf der Geschichte wissenschaftliche Forschungen wesentlich geprägt. Daher ist es kein Zufall, daß die Enzyklika von solchen hervorragenden Beispielen Notiz nimmt. Man kann zwar diese Zeugnisse nicht "christianisieren", aber trotzdem als ein gemeinsames Prinzip des Handelns betrachten. In allen Epochen und Traditionen kann man „ein beständiges und geheimnisvolles Wirken des Geistes Gottes“ erkennen (VS Nr. 94).<sup>516</sup>

Die normative Kraft der Wahrheit trifft den Menschen in seinem Gewissen. Das Gewissen verweist unmittelbar auf die „sittlichen Wahrheiten und Werte“, deren Einhaltung das Opfer des eigenen Lebens verlangt. Es hat auch in diesem Sinn einen urteilenden Charakter, wenn die Person diese Werte verleugnet oder verworfen hat. Durch die Verleugnung Jesu ist Petrus dem wahrscheinlichen Tod entkommen. Das Zeugnis des Gewissens ließ ihn nicht in Ruhe, bis er die Tat bereut hat. Das Gewissen spornte ihn später an, den Märtyrertod auf sich zu nehmen. Obwohl nur wenige zur Hingabe ihres Lebens berufen werden, sollen „alle Christen täglich bereit sein, ein Zeugnis zu geben, auch auf Kosten von Leiden und schweren Opfern“ (VS Nr. 93).<sup>517</sup>

Das Gewissen und seine Würde haben einen beständigen Bezug zur Wahrheit. Bestünde dieser Bezug nicht mehr, so würde das Gewissen sein Fundament verlieren und dem Irrtum ausgesetzt. Die bewußte Ablehnung dieses Bezugs ist nicht zu rechtfertigen, weil die Abhängigkeit von der Wahrheit keineswegs eine Entfremdung oder einen Zwang für die Person bedeutet. Das Zeugnis vom Konnex zwischen der Wahrheit und dem Gewissen kann jedoch eine Herausforderung sein, die von der Person ein Opfer bis hin zum Martyrium verlangen kann.

<sup>515</sup> Vgl. Styczen, T., *Wolność z prawdy żyje*, Toruń 1994 (masch. Mskp), 1-28, bes.12-13.

<sup>516</sup> In: AAS 85 (1993) 1207f, hier 1207; deutsche Ausgabe: VApS 111, 92.

<sup>517</sup> In: AAS 85 (1993) 1207; deutsche Ausgabe: VApS 111, 91.

## 4.2. Gewissen im Verhältnis zur Freiheit.

Unter dem Aspekt der Würde der Person artikuliert die Moralenzyklika Fragestellungen zum heutigen Verständnis der Freiheit und ihrer Relation zum Gewissen. Zwar werden diese Probleme nicht direkt thematisiert, dennoch kann man ihr Vorhandensein bei der Lektüre entdecken. Wir versuchen jetzt, die Beziehung der beiden aufzuzeigen und zu erläutern, welche Rolle die Wahrheit dabei spielt.

### 4.2.1. Freiheit als eine Errungenschaft des Menschen.

In der Analyse der gegenwärtigen Welt und der menschlichen Relationen schenkt die Enzyklika der Freiheit des Menschen viel Aufmerksamkeit. Die Freiheit zählt zu den wichtigsten Errungenschaften der Neuzeit und der Menschheit überhaupt (vgl. VS Nr. 31).<sup>518</sup> Vor allem wird deutlich, daß erste Versuche, die Freiheit relevant zu machen, durch die Befreiung von der Autorität geprägt waren. Der freiwillige Glaube ist für M. Luther `conditio sine qua non` für die Erlösung. Deswegen tragen alle menschliche Ordnungen für die Erlösung letztlich nichts bei. Sie sind eine Last und können nicht als verbindlich erklärt werden. Durch diese Interpretation hat das mittelalterliche Ordnungssystem an Wichtigkeit verloren. Die Betonung der Rechte der einzelnen sind der Autorität vorgegeben. Die Verschiebung der Werte führte zur Epoche des Einzelgewissens.<sup>519</sup>

In verschiedenen Richtungen hat sich der Ansatz der Freiheit entwickelt. Einerseits entstand die konstitutionelle Demokratie, die auf dem Freiheitsrecht des Einzelnen basiert. Andererseits wurde die Idee der Freiheit mißbraucht, indem sie zum Werkzeug der Diktatur gemacht wurde. Das ist am Beispiel der Französischen Revolution nachzuweisen. Ihr demokratischer Ansatz und ihre idealistischen Ideen führten teilweise zur Anarchie.<sup>520</sup>

Deshalb betont VS mit Recht, daß unter vielen angemessenen Ausdrucksformen der Freiheit auch solche sind, die „von der Wahrheit über den Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes abweichen“ (VS Nr. 31).<sup>521</sup> Das Konzil wollte alle geltenden Werte in der gegenwärtigen Welt im Licht des Glaubens untersuchen lassen, ob sie wirklich in der „gottgegebenen Anlage des Menschen“ ihren Ursprung haben.<sup>522</sup> Wieweit hängt also die

<sup>518</sup> In: AAS 85 (1993) 1158f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36.

<sup>519</sup> Vgl. Lohse, B., Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München <sup>2</sup>1981, 60f.

<sup>520</sup> Vgl. Ratzinger, J., Freiheit und Wahrheit, (Anm. 501) 532.

<sup>521</sup> In: AAS 85 (1993) 1158f, hier 1159; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36.

<sup>522</sup> „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den

Freiheit von der Wahrheit über den Menschen ab? Welche Rolle kommt dem Gewissen zu, wenn es mit seinem befehlenden Spruch den Willensakt und damit die Freiheit bei der Entscheidung „aktiviert“?

#### 4.2.2. Gewissen: Ort des Bezugs der Freiheit zur Wahrheit.

Im Inneren des Gewissens kommt es zu einer Begegnung zwischen der Wahrheit über den Menschen und seiner Freiheit.<sup>523</sup> Diese Begegnung führt vor allem zur Tat als Folge des Gewissensurteils, die die Transzendenz und das Sich-Vollbringen des Menschen zum Ausdruck bringt. Es gibt z. Zt. einige Strömungen, die die Beziehung zwischen der Freiheit und der Wahrheit neu interpretieren wollen. Sie versuchen „die Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit abzuschwächen oder sogar zu leugnen“ (VS Nr. 34).<sup>524</sup>

In der Philosophiegeschichte kam es vor, daß der Begriff „Wahrheit“ total verleugnet wurde. Sartre schreibt den Menschen keine Natur zu. Wenn die Natur ausgeschlossen wird, existiert keine Wahrheit über den Menschen, die mit der Natur verbunden ist. Eine Gesetzmäßigkeit ist nur in der Welt der Tiere vorhanden. Der Mensch ist nur seine Freiheit. Er soll sein Leben gestalten, wie er möchte. Andererseits ist jedoch solche Lebensgestaltung sinnlos, weil seine Freiheit ins Leere führt.<sup>525</sup> Solches Bild des Menschen sieht keinen Platz für die Wahrheit.

Wenn die Enzyklika von einigen Tendenzen spricht, die das Band zwischen der Freiheit und der Wahrheit auflösen wollen, dann muß zuerst geklärt werden, worin solches Band besteht und wie es sich im Akt des Gewissens äußert.

Die Beziehung zwischen der Freiheit und der Wahrheit ist nach „Person und Tat“ die Basis für die Transzendenz der Person in der Tat. Die Person erfährt durch eigene Determination, daß ihre Freiheit die Voraussetzung für die Selbstabhängigkeit ist. Jedoch ist diese nicht als reine Unabhängigkeit zu verstehen, sondern sie verwirklicht sich nur in der Wahrheit. Die Wahrheit ist mit dem Prozeß der Selbstabhängigkeit substantiell verbunden. Deshalb muß sich die Freiheit der Wahrheit unterordnen. Die Wahrheit setzt die Grenzen für die Autonomie der Person. Weil das Gewissen die Wahrheit vom Guten er-

---

übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“, in: AAS 58 (1966) 1033f, hier 1033; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. III, 312f-314f, hier 313.

<sup>523</sup> Siehe VS Nr. 34; 56; 61; 64, in: AAS 85 (1993) 1160f; 1178f, hier 1179; 1181f, hier 1181; 1183f, hier 1184; deutsche Ausgabe: VApS 111, 38f; 57f, hier 58; 60f, hier 61; 63f, hier 63.

<sup>524</sup> In: AAS 85 (1993) 1160f, hier 1161; deutsche Ausgabe: VApS 111, 38f, hier 38.

<sup>525</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit und Freiheit, (Anm. 501) 534.

forscht und erlebt, ist es damit der Ort der Unterordnung der Freiheit unter die Wahrheit.<sup>526</sup>

Außerdem sieht die Enzyklika im Gewissen einen Wächter der menschlichen Würde (vgl. VS Nr. 63).<sup>527</sup> Diese Würde besteht darin, daß der Mensch ein vernünftiges freies Wesen ist, fähig, sich selbst zu bestimmen. Diese Selbstbestimmung beruht auf der Freiheit. Daher ist das Gewissen auch der Wächter der menschlichen Freiheit. Es erlaubt dem Subjekt nicht, die von ihm vollzogenen Akte zu vergessen, mit denen es seine Freiheit mißbraucht hat. Zugleich zeigt es den einzigen Weg zur Wiedererlangung seiner personalen Freiheit und Würde.<sup>528</sup>

VS sieht den Bezug der Freiheit zur Wahrheit im Gewissen auf doppelter Weise:

Erstens im Urteilsakt (vgl. VS Nr. 59).<sup>529</sup> Die Person erfährt durch ihr Urteil, daß es ein Objekt ihrer Handlung gibt, das von ihr erkannt wird. Die Erfahrung, daß es ein Objekt gibt, ist eine Wahrheit über seine Existenz. Die Person nimmt es wahr. Anschließend verwandelt sich diese Wahrnehmung in ein Zur-Kennntnis-Nehmen, und es kommt zur Anerkennung. Ein Objekt, das als wahr erkannt wird, muß anerkannt werden. Es gibt keinen Ausweg außer der Verleugnung dieser Erkenntnis. Im Faktum solcher Erkenntnis sieht Szostek den ersten Akt der Freiheit.<sup>530</sup> Man muß dieses Faktum unterstreichen, weil es darauf hinweist, daß der Urteilsakt des Gewissens nicht nur rationalistisch, sondern im Bezug auf die ganze Anstrengung der Person verstanden werden muß.

Zweitens im Entscheidungsakt (vgl. VS Nr. 60).<sup>531</sup> Nach dem Urteilsakt geschieht ein Entscheidungsakt, der die menschliche Freiheit ganz beansprucht. Unter der Wirkung der befehlenden Kraft des Gewissens wählt die Person zwischen den verschiedenen Möglichkeiten die richtige Handlung und führt sie aus. Durch ihr Handeln soll sich bestätigen, was sie erkannt und als Wahrheit anerkannt hat. Wenn sie das nicht tut, meldet sich das Gewissen zu Wort, das immer ein Zeuge der Wahrheit ist und bestätigt hiermit das Band zwischen der Wahrheit und der Freiheit (vgl. VS Nr. 61).<sup>532</sup>

Wenn die Wahrheit eine Gesetzmäßigkeit für unsere Welt darstellt, führt die Verleugnung der Wahrheit zur Vergötzung der Freiheit. Die Freiheit ohne Maß wird der Ansatz für die individualistischen, sich gegenseitig ausschließenden Freiheiten. Die wahre Freiheit hingegen ist eine geteilte Freiheit. Diese Freiheit besteht aus den vielen Freihei-

<sup>526</sup> Vgl. Wojtyła, K., Person und Tat, (Anm. 303) 176. VS sieht eine Gefahr seitens der autonomen Moral, die ein Primat der Freiheit über die Wahrheit behauptet (Nr. 35), in: AAS 85 (1993) 1161f. hier 1162; deutsche Ausgabe: VApS 111, 39.

<sup>527</sup> In: AAS 85 (1993) 1182f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f.

<sup>528</sup> Vgl. Szostek, A., Freiheit- Wahrheit- Gewissen, (Anm. 411) 36.

<sup>529</sup> In: AAS 85 (1993) 1180f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 59f.

<sup>530</sup> Vgl. Szostek, A., Freiheit- Wahrheit- Gewissen, (Anm. 411) 34.

<sup>531</sup> In: AAS 85 (1993) 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60.

<sup>532</sup> In: AAS 85 (1993) 1181f, hier 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60f, hier 61.

ten der Menschen, die miteinander leben. Die Freiheit jedes einzelnen muß ihre eigene Begrenztheit respektieren.<sup>533</sup>

Ebenso plädiert Ratzinger dafür, daß dem Begriff „Freiheit“ die religiöse Grundlage nicht „geraubt“ wird. Die atheistischen Systeme haben bewiesen, welche Folgen die „Befreiung“ der Freiheit von den religiösen Wahrheiten hat. Solche Freiheit kann die Person unmenschlich machen. Nur die Freiheit „in“ und nicht unabhängig „von“ der Wahrheit, die Christus selber ist, gibt dem Menschen den wahren Sinn des Lebens.<sup>534</sup>

Der Mensch wird von der Wahrheit nicht entfremdet oder bezwungen. Die Wahrheit befreit den Menschen, sie schürt bei ihm Neugierde, nach der Erlösung zu suchen. Das, was von VS unterstrichen wird, ist der Indikativ der Erlösung. Der Papst möchte uns die Wirklichkeit der Erlösung vermitteln, ihre Auswirkung, die sich vor allem in dem „Können“ des Menschen äußert.<sup>535</sup> Nur mit diesem Ansatz kann man entdecken, daß VS keine Erneuerung der Kasuistik sondern eine frohe Botschaft von der Erlösung ist, die dem Menschen geschenkt wurde.<sup>536</sup>

Die Freiheit als positive Errungenschaft der Menschheit ist der Person nicht nur gegeben, sondern auch als eine Herausforderung aufgegeben. Mit dieser Herausforderung ist der Indikativ des "Könnens" verbunden. Mit dem dem Menschen geschenkten „Können“ öffnen sich neue Perspektiven für die Gewissensfreiheit. Sie soll sich immer mehr nach der Entwicklung der Person zum Guten hin orientieren. Der Mensch kann sittliche Anforderungen erfüllen, weil er dazu befähigt (befreit) ist (vgl. VS Nr. 103). Dadurch bekommt das „Sollen“, das meistens mit dem Lehramt der Kirche identifiziert wird, einen sekundären Charakter. Es soll den Menschen bei der Ausübung seiner Freiheit unterstützen und immer darauf hinweisen, daß sich aus dem sittlichen Können auch Pflichten ergeben, denen der Mensch nachkommen muß.

---

<sup>533</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit und Freiheit, (Anm. 501) 536-537.

<sup>534</sup> Vgl. ebd. 541.

<sup>535</sup> VS Nr. 103: „Christus hat uns erlöst! Das bedeutet: Er hat uns die Möglichkeit geschenkt, die ganze Wahrheit unseres Seins zu verwirklichen; Er hat unsere Freiheit von der Herrschaft der Begierde befreit“, in: AAS 85 (1993) 1214; deutsche Ausgabe: VApS 111, 98f, hier 99.

<sup>536</sup> Vgl. Gleixner, H., Ethik unter dem Anspruch der biblisch-christlichen Freiheit, in: ZKTh 110 (1988) 414-442, hier 431-432. Der Autor möchte hiermit den Indikativ der Erlösung betonen. Diesem Indikativ soll der moralische Imperativ folgen.

#### 4.3. Gewissen im Verhältnis zum Lehramt der Kirche.

Das Thema Gewissen und Lehramt ebenso wie Lehramt und Theologen scheint heute für Fachkenner wie auch für Gläubige am meisten umstritten zu sein. Es entfacht sehr viele Diskussionen, in denen man nicht selten versucht, den Streit zugunsten des Gewissens zu entschärfen. Deshalb schenkt die Moralenzyklika dem Thema relativ viel Aufmerksamkeit. Ihre Aussagen möchten gegenseitige Wirkungsfelder des Lehramtes der Kirche und des Gewissens bestimmen. Es stellt sich zuerst die Frage, die durch Ausführungen der einzelnen Aspekte beantwortet werden muß: Gewissen und Lehramt - „Konkurrenten oder Weggenossen“?<sup>537</sup>

##### 4.3.1. Anspruch des Lehramtes im Verhältnis zum Gewissen.

Gemäß der traditionellen Lehre der Kirche, die wir schon kurz dargestellt haben, kann man zwischen dem außerordentlichen und dem ordentlichen Lehramt unterscheiden. Im ersten Fall geht es um die unfehlbaren Aussagen, die vom Papst selbst oder vom Konzil gemeinsam mit ihm definiert werden können. Das Vaticanum I. hat dies offiziell in seiner Konstitution „Pastor Aeternus“ verkündet.<sup>538</sup> Alle ex-cathedra-Lehraussagen des Papstes „in rebus fidei et morum“ sind unfehlbar. Diese Definition hat das Vaticanum II. aufgenommen und bestätigt. Dazu unterstrich es auch die Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats mit dem Papst, wenn es „in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri“, oder „vereint auf einem ökumenischen Konzil“ eine Lehrdefinition trifft (LG Nr. 25).<sup>539</sup>

Im Fall des ordentlichen Lehramtes handelt es sich um nicht-unfehlbare Aussagen der Hirten der Kirche als Lehrer. Diese sind Ergebnisse der Ausübung des geistgewirktes Amtes im Dienste der Wahrheit.<sup>540</sup> Die Distinktion innerhalb des Lehramtes, die zum besseren Verständnis eingeführt worden ist, soll nicht den Eindruck erwecken, das Lehramt könne „zerstückelt“ werden. Es ist eine Ganzheit, die der Kirche anvertraut worden ist. Man darf keinen von beiden Teilen bevorzugen, herabwürdigen oder gar eliminieren. Alle Aussagen des Lehramtes sind gewichtig und gehen die Christen an. Das betrifft besonders das ordentliche Lehramt, dem man die Aussagekraft durch die Argumentation zu

<sup>537</sup> Diese Frage hat sich H. Weber in einem Artikel gestellt, siehe ders., Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, in: Das Gewissen. Subjektive Willkür, (Anm. 11) 85-98, 85.

<sup>538</sup> Vgl. DH 3050-3075, hier 3072-3074.

<sup>539</sup> In: AAS 57 (1965) 29ff, hier 30; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. I, 234f-242f, hier 239.

<sup>540</sup> Vgl. Sala, G. B., Gewissensentscheidung, (Anm. 480) 82-83.



entziehen versucht: es sei nicht-unfehlbar. Natürlich kann es auch geschehen, daß in Formulierungen des ordentlichen Amtes unfehlbare Aussagen zitiert werden oder daß der Papst sich auf die ihm verliehene Autorität beruft.<sup>541</sup> Eine solche Vorgehensweise will die Gewichtigkeit des ganzen Textes bestätigen. Sie maßt sich aber auf keinen Fall an, diesen Aussagen Unfehlbarkeit zu verleihen.

Wie soll sich nun das Gewissen des Katholiken den beiden Arten des Lehramtes gegenüber verhalten? Es muß zuerst festgestellt werden, daß alle Aussagen des Lehramtes für das Gewissen eine Rolle spielen. Man kann nicht ohne weiteres auf sie verzichten oder sie verwerfen. Entsprechend der durchgeführten Distinktion gibt es zwei Arten der Glaubensantwort. Dem außerordentlichen, unfehlbaren Lehramt muß das „obsequium fidei“ entgegengebracht werden. Diese Zustimmung im Glauben hat einen verbindlichen Charakter und betrifft die dogmatischen Aussagen über den Glauben und die Sitten. Darüber gibt es einen allgemeinen Konsens unter katholischen Theologen, nach dem das Gewissen diese Aussagen ohne Vorbehalte einsehen muß.

Für das ordentliche, authentische Lehramt gilt das „obsequium religiosum.“ Man muß diese Aussagen anerkennen und ihnen entsprechend der bekundeten Auffassung und Absicht den religiösen Gehorsam entgegenbringen.<sup>542</sup> Dieser Gehorsam verlangt jedoch nicht die absolute Anhänglichkeit den lehramtlichen Aussagen. Deshalb ist zu fragen, wie das eigene Urteil des Gewissens mit der authentischen Lehrverkündigung zu vereinbaren ist.

Die Person steht immer in der Spannung zwischen der Autorität und dem damit verbundenen Gehorsam und der eigenen Überzeugung. Man muß also beides berücksichtigen, um zum richtigen Verhalten zu gelangen. Der Gehorsam muß klug sein, nicht blind. Er kann nicht in kritikloser Unterordnung unter die höhere Instanz bestehen. Man darf jedoch nicht eine willkürliche Kritik an dem ordentlichen Lehramt üben. Dazu muß gesagt werden, daß ein Irrtum sowohl die Autorität als auch das Gewissensurteil betreffen kann. Der Autorität steht zwar die Wirkung des Heiligen Geistes bei, jedoch sind sie Menschen, die auch irren können. Deshalb soll sich das reife Gewissen selbst von den durch die Autorität erlassenen Geboten überzeugen. Eine große Hilfe für das Gewissen spielt hier der „sensus fidelium“ - der Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes. Dieser Sinn kann in einigen Fällen sogar unfehlbaren Charakter haben, somit ist er immer ein Orientierungsfaktor.<sup>543</sup>

<sup>541</sup> Siehe EV Nr. 57; 62, in: AAS 87 (1995) 464ff, hier 465; 471f, hier 472; deutsche Ausgabe: VApS 120, 70f, hier 70f; 76f, hier 76f.

<sup>542</sup> Vgl. Weber, H., Konkurrenten oder Weggenossen? (Anm. 537) 93. Vgl. VS Nr. 110, in: AAS 85 (1993) 1219f, hier 1219f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 105f, hier 105.

<sup>543</sup> Vgl. Gleixner, H., Der Bischof - Lehrer der Moral? Zur ethischen Relevanz des bischöflichen Wortes für das Volk Gottes als Träger des Glaubenssinnes, in: Surrexit Dominus vere. Die Gegen-

Auf der anderen Seite muß man mit der Gewissensüberzeugung sehr nüchtern umgehen. Das Gewissen ist kein unfehlbares Orakel. Es ist keine angeborene, fertige Instanz, die vollkommene Urteile fällt. Es ist korrekturbedürftig. Das Gewissen muß deshalb die authentischen Aussagen des Lehramtes beachten, ohne darauf zu bestehen, daß die authentische Unterweisung durch die Autorität des Lehramtes deswegen nicht verbindlich ist, weil sie nicht unfehlbar ist. Die Verbindlichkeit dieser Unterweisungen, so meint dagegen Gründel<sup>544</sup>, hängt von der Plausibilität der vorgelegten Gründe und dem Engagement der eigenen Urteilskräfte und Überzeugungen ab. Wenn sie nicht genug plausibel sind, können sie auch infrage gestellt werden. Es ist aber dagegen einzuwenden, daß die Plausibilität der Gründe auf unterschiedliche Weise erkannt werden kann. Die Argumente können weltanschaulich, emotional oder rhetorisch geprägt sein. Daher kann sich ihre Überzeugungskraft unterschiedlich auswirken, je nach den vorausgehenden Erwartungen. Außerdem sind nicht nur die Argumente für das Gewissen wichtig, die rational fundiert sind. Das Gewissen braucht auch „Gottes Gnade und Führung“. Diese Führung kann durch die Personen gewährleistet werden, die aufgrund ihres Amtes dazu bestellt wurden.<sup>545</sup> Sie haben eine wegweisende Funktion für das Gewissen.

#### 4.3.2. Das Lehramt als Wegweiser für das Gewissen.

Die Enzyklika analysiert zuerst die heutigen Tendenzen in der Rolle des Lehramtes gegenüber dem Gewissen. Man behauptet, daß das Lehramt das Gewissen nur ermahnen und ihm Werte vorlegen soll (vgl. VS 4).<sup>546</sup> Anschließend soll das Gewissen autonom entscheiden, was zu tun und zu unterlassen ist. Der Gewissensspruch darf durch keinen Entschluß des Lehramtes ersetzt werden. Die Person „steht in ihrer letzten Entscheidung Gott allein gegenüber“.<sup>547</sup>

Die Enzyklika gibt auf solche Ansichten eine klare Antwort. Das Gewissen ist „die nächstliegende Norm der Sittlichkeit eines jeden Menschen“ (VS Nr. 60)<sup>548</sup>, braucht aber die Hilfe von außen. Diese Hilfe leistet das Lehramt, indem es dem Gewissen nicht ihm fremde Wahrheiten auferlegt, sondern es für das Richtige und Wahre öffnet (vgl. VS Nr.

---

wart des Auferstandenen in seiner Kirche, Ernst, J./ Leimgruber, S., (Hg.), (FS J.J. Degenhardt), Paderborn 1995, 257-277, bes. 269-275.

<sup>544</sup> Vgl. Gründel, J., Person und Gewissen, in: Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, 1. Grundlegungen, Gründel, J. (Hg.) mit Beiträgen v. Auer, A. [u.a.], (SKAB Bd. 141), Düsseldorf 1991, 63-85, bes. 81.

<sup>545</sup> Vgl. Weber, H., Konkurrenten oder Weggenossen? (Anm. 537) 95.

<sup>546</sup> In: AAS 85 (1993) 1135ff, hier 1136; deutsche Ausgabe: VApS 111, 9f, hier 10.

<sup>547</sup> Gründel, J., Person und Gewissen, (Anm. 544) 82.

<sup>548</sup> In: AAS 85 (1993) 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60.

64).<sup>549</sup> Man kann nicht das Gewissen und das Lehramt als Konkurrenten betrachten. Wahrscheinlich ist diese Meinung von aufklärerischen Ideen geprägt, in denen die Verbindung zwischen dem Individuum und der Autorität geschwächt wurde. Deshalb werden die Mahnungen des Lehramtes eher negativ verstanden, weil es zur Entfaltung der Person angeblich nichts beiträgt, sondern diese Entwicklung verhindert. In Wirklichkeit erweist sich das Lehramt nicht als Gegner, sondern als „Anwalt des christlichen Gedächtnisses“. Die lehramtlichen Aussagen sollen die in die menschliche Natur eingesunkenen Wahrheiten hervorheben und bestätigen.<sup>550</sup> Es gäbe also kein Lehramt, wenn es nicht zuvor das Gewissen gäbe. In diesem Sinn sollte man die Worte J. H. Newmans vom Toast auf das Gewissen verstehen.<sup>551</sup>

Ein weiteres Problem, das von der Enzyklika in diesem Kontext angeschnitten wird, sind die Problemdarstellungen des Lehramtes, die den Reifungsprozeß des Gewissens behindern können (vgl. VS Nr. 55).<sup>552</sup> Die Reife erlangt das Gewissen erst dann, wenn es selbst die Entscheidungen trifft, ohne von jemandem beeinflusst zu werden. Demnach geht das Lehramt auf einige moralische Fragen zu hart ein und versteht anscheinend die Komplexität der Bedingungen des menschlichen Lebens nicht, die sich auf die Funktion des Gewissens auswirken. Man kann hier den Eindruck gewinnen, das Lehramt sei „ein vatikanisches Schreibbüro, das hoffnungslos die Zeit verschlafen hat“.<sup>553</sup>

Hingegen bilden Christus und die Kirche einen Leib, der vom Heiligen Geist durchlebt wird. Christus bleibt bei den Menschen in seiner Kirche. Durch ihn haben Gebote des Alten und Neuen Bundes ihre Fülle und Vollkommenheit bekommen. Diese Gebote sollen erhalten bleiben. Die Apostel und ihre Nachfolger haben das Recht erhalten, sie zu interpretieren (VS Nr. 25).<sup>554</sup> Das geschieht im Verlauf der Zeit durch das lebendige Lehramt der Kirche, das das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären hat („Dei verbum“ Nr. 10). Eine Debatte, welche Interpretationsmethode bei dieser Erklärung vom Lehramt angewandt werden soll, ist z. Z. sehr aktuell. J. Gründel sieht die Ursache der gegenwärtigen Streitigkeiten darin, daß der Papst die „Schulrichtung, die ein mehr integrales, statisches Wahrheitsverständnis besitzt“, übernimmt.<sup>555</sup>

Es ist nicht zu verkennen, wie schon bemerkt, daß Johannes Paul II sehr eng mit seiner Universität in Lublin verbunden ist. Daher kommen die Forschungen, die er dort

<sup>549</sup> In: AAS 85 (1993) 1183f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f.

<sup>550</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 53-55.

<sup>551</sup> „Wenn ich - was höchst unwahrscheinlich ist - einen Toast auf die Religion ausbringen müßte, würde ich auf den Papst trinken. Aber zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst“, vgl. Newman, J.H., A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching, Bd. II, London 1868-1881 (Uniform Edition), 261.

<sup>552</sup> In: AAS 85 (1993) 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56f.

<sup>553</sup> Weber, H., Konkurrenten oder Weggenossen? (Anm. 537), 86.

<sup>554</sup> In: AAS 85 (1993) 1153; deutsche Ausgabe: VApS 111, 30.

<sup>555</sup> Gründel, J., Person und Gewissen, (Anm. 546) 84.

durchgeführt hat, in seiner lehramtlichen Tätigkeit öfters zu Wort. So ist es wichtig, daß man diese Hintergründe berücksichtigt, um die von ihm vertretenen Meinungen gerecht zu interpretieren.<sup>556</sup>

Unter diesem Blickpunkt hat die Kirche bei der Gewissensbildung die Aufgabe, nicht nur falsche Lehrmeinungen zu entlarven, sondern auch zur Formung des wahren Gewissens beizutragen.<sup>557</sup> Dieser Beitrag besteht darin, daß sie sich primär darauf konzentriert, den Blick auf Jesus zu richten. Sie sieht in ihm allein die endgültige Antwort auf die Diskrepanz oder Disparität der Meinungen. Sekundär ist ihre Aufgabe, durch die lehramtlichen Aussagen zur Wachsamkeit aufzurufen (vgl. VS Nr. 85).<sup>558</sup>

Das Lehramt ist für die Gewissensbildung unentbehrlich (vgl. VS Nr. 64).<sup>559</sup> Hierzu wiederholt VS die Lehre des Vaticanums II. (vgl. DH Nr. 14). Die Kirche wird als Lehrerin der Wahrheit verstanden. Den Auftrag zur Lehre hat sie von Christus bekommen, der selbst die Wahrheit ist. Die Wahrheit als Prinzip der sittlichen Ordnung wird von ihr authentisch gelehrt und bestätigt.

VS ist sich darüber im klaren, daß der Mensch ständig dem Betrug und dem Wandelmut der Lehrmeinungen ausgesetzt ist (vgl. VS Nr. 64). Deshalb braucht der Mensch eine Hilfe von außen. Das Gewissen ist nämlich keine perfekte, total informierte Disposition. Es muß selbst Moralwerte und deren richtige Hierarchie, objektive Kriterien und Normen des Handelns lernen.<sup>560</sup> Dabei spielen persönliche Erlebnisse, Schwächen und Prädispositionen, Siege und Niederlagen, das Wissen und die Kultur auch eine sehr wichtige Rolle. Deshalb muß das Gewissen, um der Funktion des Wegweisers gerecht zu werden, sowohl die objektive Moralorientierung als auch die persönlichen Überzeugungen in Einklang bringen.<sup>561</sup> Als Beispiel für die Irrtümer, die das Gewissen vernebeln können, weist die Enzyklika auf die Aussage von Eph 4, 14 hin, deren Interpretation in VS noch zu untersuchen ist. Es kommt noch eine andere Frage dazu auf, deren Relevanz das Lehramt akut und konkret spürt: Wie soll sich das Lehramt dem Gewissen gegenüber verhalten, das dem Irrtum ausgesetzt ist? Gibt es eine bewußte Opposition gegen die lehramtlichen Aussagen, die sich auf das irrende Gewissen berufen kann?

<sup>556</sup> Vgl. Fuchs, J., Die Last moraltheologischer Lehrautorität, (Anm. 288) 228-229.

<sup>557</sup> Vgl. Frattallone, R., La coscienza scintilla di verità: dottrina della „Veritatis splendor“ e problematica odierna, in: Veritatis splendor, genesi, (Anm. 3) 97-128, bes.110-113; Fucek, I., La coscienza morale, in: Veritatis splendor. Teste intergrale, (Anm. 3) 299-316, bes.314-316.

<sup>558</sup> In: AAS 85 (1993) 1201; deutsche Ausgabe: VApS 111, 84.

<sup>559</sup> In: AAS 85 (1993) 1183f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f.

<sup>560</sup> Löw, R., Die „Verinnerlichung der Normen“ als naturalistisches Problem, in: IKaZ 22 (1993) 311-316, hier 315: „Für ein waches, aufmerksames Gewissen ist etwa die Bereitschaft, sich weiter zu informieren, Sachkenntnis wie Menschenkenntnis zu vermehren, unerlässlich.“

<sup>561</sup> Vgl. Rosik, S., Wezwania i wybory moralne, (Anm. 451) 190-191; Furger, F., Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt<sup>2</sup> 1997, 71.

### 4.3.3. Lehramt und irriges Gewissen.

Um das Lehramt außer Kraft zu setzen, versucht man seine Lehrverkündigung infrage zu stellen, indem man eine authentische Lehre als unverbindlich erklärt, weil sie nicht unfehlbar sei. Zu diesem schon erwähnten Argument kommt ein nächster Einwand: die Berufung auf das irrige Gewissen. Eine solche Berufung hebt alle Möglichkeiten auf, die Urteile des Gewissens kritisch zu hinterfragen, weil man dem eigenen Gewissen, auch dem irrigen, immer folgen müsse (VS Nr. 32).<sup>562</sup> So entsteht eine Theorie vom „Recht auf Irrtum“.<sup>563</sup> „Moralisch und logisch gesehen ist es unmöglich, daß es ein unüberwindbar irrendes Gewissen in bewußter Opposition zur Wahrheit gibt, von der man weiß, daß sie offiziell von der Kirche verkündet wird, wenn man sich gleichzeitig für ein Mitglied der Kirche hält. In einer solchen Situation besteht nur diese Alternative: entweder ist das irrende Gewissen überwindbar(...), oder aber es handelt sich hier um den Zustand einer freiwilligen Verblendung des Gewissens, was der Sünde gegen den Heiligen Geist nahekäme.“<sup>564</sup> Wenn man den Irrtum bejaht und dadurch nicht imstande ist, die Schuld zu erkennen, ist man trotz dieses Zustandes für vollzogene Handlungen verantwortlich (vgl. VS Nr. 63).<sup>565</sup>

Das ist der Fall, wenn man sich aus verschiedenen Gründen vom erkannten Irrtum nicht trennen will. Diesen Zustand versucht man, durch „eine eigene Wahrheitstheorie und ein eigenes Autoritätsverständnis“ zu rechtfertigen<sup>566</sup>. Den Zustand des Irrtums, der nichts mit der objektiven Wahrheit zu tun hat, bezeichnet man als eine Art der Erlösung vom Glauben und der Autorität der Kirche.<sup>567</sup> Damit widersetzt man sich aufgrund des irrigen Gewissens oder der Meinung der Mehrheit der von der Kirche verkündigten Wahrheit.<sup>568</sup> Besonders ist zu bedenken, daß in vielen Bereichen der Moral eine Kluft zwischen lehramtlichen Aussagen und der Praxis des Lebens entstanden ist.<sup>569</sup> Es ist die Frage, ob die Meinung der Mehrheit oder die gegenwärtige Praxis mit der Lehrverkündigung der Kirche gleichzusetzen sei. Wie kann man eine solche Situation überwinden, wenn die Gläubigen die gehörten Wahrheiten nicht in die Tat umsetzen, sondern mehr oder weniger bewußt die übliche Praxis teilen?

<sup>562</sup> In: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1159; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f, hier 37.

<sup>563</sup> Vgl. Bajda, J., Person und Gewissen, in: Ethos, Sonderausg. Nr. 1 (1993), 101-113, bes. 109.

<sup>564</sup> Vgl. ebd. 110-111.

<sup>565</sup> In: AAS 85 (1993) 1182f, hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f, hier 62.

<sup>566</sup> Vgl. Bajda, J., Person und Gewissen, (Anm. 563) 109.

<sup>567</sup> Vgl. Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 30-31.

<sup>568</sup> Vgl. Bajda, J., Person und Gewissen, (Anm. 563) 110.

<sup>569</sup> Z. B. in der Frage der Empfängnisverhütung und in der Anwendung der natürlichen Familienplanung.

Ein Beispiel für die Lösung des Konfliktes zwischen dem ordentlichen Lehramt und dem Gewissen ist der Vorschlag der deutschen Bischöfe zur Frage der Verbindlichkeit der Aussagen von „*Humanae vitae*“ zur künstlichen Empfängnisverhütung.<sup>570</sup> In diesem schwierigen Bereich empfehlen die Bischöfe nicht die Flucht unter den Schutz des irigen Gewissens, sondern eine sachliche Auseinandersetzung mit der Problematik. Wenn man dann der nicht-unfehlbaren Aussage von HV nicht folgen kann, muß man sich fragen, ob man diese Meinung vor Gott im eigenen Gewissen verantworten kann.<sup>571</sup> Die Prüfung der eigenen Argumente soll nicht der „Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei“ ausgesetzt werden, sondern dem Urteil von Gottes Gericht.<sup>572</sup> Nur dann ist das eigene von der HV abweichende Urteil legitim und haltbar. Es ist auch ein Zeichen der „Gewissensfreiheit“, die der Ausdruck der verantwortungsvollen Auseinandersetzung mit den Problemen ist und nicht der leichtfertigen und bequemen Ablehnung der lehramtlichen Äußerungen dient.

#### 4.3.4. Gewissensfreiheit und Lehramt.

Die Freiheit geht aus dem Wesen des Menschen als Person hervor und drückt das Selbstbestimmen-Können des eigenen Lebens aus (vgl. VS Nr. 34).<sup>573</sup> Das Gewissen trägt Verantwortung für die Antwort der Person auf den Ruf Gottes, die im freien Gehorsam Gott gegeben werden soll. Im Gewissensurteil und in der Entscheidung ist deutlich zu sehen, daß die Freiheit und das Gewissen „innerlich zusammen gehören“. <sup>574</sup> Der Mensch soll frei in seinem Gewissen entscheiden. Das zwangsfreie Handeln in der Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen ist die Gewissensfreiheit, die von den meisten Länder der Welt in ihren Erklärungen zu den Menschenrechten anerkannt wurde.<sup>575</sup> Die Erklärung über Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ des Vaticanum II. setzt sich mit dem Verlangen nach der Freiheit auseinander. Sie möchte diese Bestrebungen der Prüfung auf „die Wahrheit und Gerechtigkeit“ unterziehen. Demnach sind „alle Menschen ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren“ (DH Nr. 1).<sup>576</sup>

<sup>570</sup> Das Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“, Königstein 1968, in: Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), (Sonderdruck) Bonn 1968, 63-71.

<sup>571</sup> Vgl. ebd. 65.

<sup>572</sup> Ebd. 68-69.

<sup>573</sup> In: AAS 85 (1993) 1160f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 38f.

<sup>574</sup> Sustar, A., Gewissensfreiheit, (Th Med 17), Einsiedeln 1967, 16.

<sup>575</sup> Vgl. Kriele, M., Ethik, Recht, Gewissen, in: IKaZ 22 (1993) 291-301, bes. 291-293; Straub, E., Menschenrechte für Menschenfreunde, in: IKaZ 22 (1993) 317-321; KEK II, 141.

<sup>576</sup> In: AAS 58 (1966) 929f, hier 930; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 712f-714f, hier 715.

Die Enzyklika folgt diesen Ausführungen, sie ermahnt die Menschen, die die Kirche und Gott angehende Wahrheit ständig zu suchen. Wenn die Wahrheit erkannt wird, soll sie angenommen und aufbewahrt werden. Nur dann können die Urteile des Gewissens das wahre Zeichen der Autodetermination der Person sein. Es verwundert deshalb nicht, daß auch die Gewissensfreiheit „von“ dieser Wahrheit nicht befreit werden soll (vgl. VS Nr. 64).<sup>577</sup> Zu der Aussage, daß man niemanden zwingen kann, gegen sein Gewissen zu handeln oder daß man niemanden hindern kann, nach seinem Gewissen zu handeln (DH Nr. 2)<sup>578</sup>, kommt eine weitere, die auf Grenzen der Gewissensfreiheit verweist. „Meine“ Gewissensfreiheit ist, genauso wie meine Freiheit, begrenzt von den Gewissensfreiheiten der anderen. Was für mich ein Recht ist, ist für den anderen eine Pflicht und umgekehrt. H. Newman drückt diesen Zusammenhang so aus: "Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat."<sup>579</sup> Niemand darf die absolute Freiheit des Gewissens aufgrund der individualistischen Konzeption des Menschen für sich beanspruchen. Solche Freiheit führt zur Mißachtung der anderen Person und zum Sich-Lossagen von der Wahrheit.<sup>580</sup>

Jeder Mensch trägt daher seine eigene Verantwortung für die Gewissensfreiheit. Man darf nicht unter der Berufung auf die Freiheit einem anderen Schaden zufügen. Für ein vertretbares Miteinander in der Gesellschaft können gemeinsame sittliche Grundwerte, Verfassungsordnungen, fremde Gemein- und Individualgüter von Bedeutung sein und dem Individuum seine Grenzen aufzeigen.

Wie läßt sich demzufolge das Verhältnis zwischen Lehramt und Gewissensfreiheit jedes einzelnen charakterisieren? Welche Einordnung und Gewichtung wird den beiden zuteil?

Wie schon gesagt wurde, scheinen beide gerade genannten Wirklichkeiten in der heutigen Öffentlichkeit nicht gleichermaßen anerkannt zu sein. Zwar sind die Zeiten, in denen man nur Protestanten die Freiheit des Gewissens zugebilligt hat, den Katholiken hingegen nur die Wahrheit und den Papst zugeordnet hat, vorbei.<sup>581</sup> Trotzdem genießt die Gewissensfreiheit ein größeres Ansehen und wird in Grenzfällen bevorzugt. Die Enzyklika setzt sich mit solchen Tendenzen auseinander, indem sie aufzuweisen versucht, daß das Lehramt der Gewissensfreiheit „keinerlei Abbruch (tut)“ (VS Nr. 64).<sup>582</sup> Durch Ermahnungen und etwaige Eingriffe soll das Lehramt der sittlichen Wahrheit dienen und wachen, daß die Gewissensfreiheit des einen in den Grenzen der Gewissensfreiheit des anderen ausgeübt wird. Das Lehramt will dem Gewissen keine fremde Wahrheiten auferle-

<sup>577</sup> In: AAS 85 (1993) 1183f, hier 1184; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f, hier 63.

<sup>578</sup> In: AAS 58 (1966) 930f, hier 930; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 714f-718f, hier 715/717.

<sup>579</sup> VS Nr. 34 in: AAS 85 (1993) 1160f, hier 1161; deutsche Ausgabe: VApS 111, 38f, hier 38.

<sup>580</sup> KEK II, 143.

<sup>581</sup> Vgl. Weber, H., Konkurrenten oder Weggenossen? (Anm. 537) 85.

<sup>582</sup> In: AAS 85 (1993) 1183f, hier 1184; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f, hier 63.

gen, sondern die schon vorhandenen zu entfalten verhelfen.<sup>583</sup> Weil der Mensch und seine Gewissensfreiheit sich nur in Christus realisieren können, soll auch das Lehramt primär auf ihn zeigen, der die wahre Antwort auf Ängste und Hoffnungen der Welt von heute ist.

Es gibt jedoch heutzutage Meinungen, daß das Lehramt im Verlauf der Geschichte durch seine anscheinend zu enge Sichtweise den Sachverhalt nicht immer vollständig durchleuchtet hat, so daß es keinen Anspruch erheben kann, daß jeder seine Entscheidungen ohne kritische Rückfragen und ohne Mißtrauen befolgen muß.<sup>584</sup>

Zugleich gibt es auch prägnante Beispiele, in denen sich erwiesen hat, daß die lehramtlichen Aussagen eine sehr positive, fast eine prophetische Rolle gespielt haben, obwohl man meinen könnte, sie brechen die Gewissensfreiheit ab. Papst Pius XI. nahm in seiner Enzyklika „Casti Connubii“<sup>585</sup> zu den zeitgenössischen Tendenzen im Verständnis der Ehe, der Fortpflanzung, der Würde des menschlichen Lebens Stellung. U. a. hat er die medizinische, soziale und eugenische Indikation bei einer Abtreibung verurteilt.<sup>586</sup> Besonders aktuell für die damalige Zeit war das Problem der eugenischen Indikation, aufgrund deren behinderte Menschen in der Nazizeit ihr Leben verloren haben. Leider haben einige Theologen diese Indikation befürwortet. H. Muckermann hat behauptet, die Zahl der Minderwertigen sei viel zu groß. Deswegen spielte die Eugenik als Wissenschaft eine positive Rolle.<sup>587</sup> In diesem Fall muß jedoch gefragt werden, ob die Gewissensfreiheit darin besteht, die Rechte des anderen, z. B. das Recht auf Leben, infrage zu stellen.

Aus der Geschichte des Lehramtes kennen wir Fälle, in denen es sich um eine Verurteilung der Gewissensfreiheit handelt. So hat Gregor XVI. in seiner Enzyklika „Mirari vos“ die Gewissensfreiheit als Wahnsinn bezeichnet.<sup>588</sup> A. Laun versucht diese Verurteilung nicht im Sinn von „deliramentum“ zu interpretieren. Er meint zu Recht, daß diese Enzyklika Gregors XVI. damit nur Autonomieansprüche zurückweist, die nicht mehr an Gott gebunden sind.<sup>589</sup>

<sup>583</sup> Vgl. DH Nr. 14, in: AAS 58 (1966) 940; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 742f.-744f, hier 745.

<sup>584</sup> Vgl. Hilpert, K., Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralencyklika, in: HerKorr 47 (1993) 623-630, bes. 628.

<sup>585</sup> Pius XI, Litterae Encyclicae „Casti Connubii“ (im folgendem CC), in: AAS 22 (1930) 539-592.

<sup>586</sup> „Id autem permissum volunt alii et matris patrisque beneplacito relictum; alii tamen illicitum dicunt, nisi pergraves accedant causae, quas medicae, socialis, eugenicae indicationis nomine appelliant. Hi omnes quod ad poenales reipublicae leges attinet, quibus genitae necdum natae prolis peremptio prohibetur, exigunt, ut quam singuli, alii aliam, defendunt indicationem, eandem etiam leges publicae agnoscant et ab omni poena liberam declarent“, in: AAS 22 (1930) 562.

<sup>587</sup> Vgl. Muckermann, H., Stauungsprinzip und Reifezeit, Essen 1931, bes. 73; siehe dazu Weber H., Konkurrenten oder Weggenossen?, (Anm. 537) 94.

<sup>588</sup> Vgl. Duffe, B.-M., Conscience moral et Magistere catholique, in: Moraltheologie im Abseits, (Anm. 3) 144-176, bes. 145.173.

<sup>589</sup> Vgl. Laun, A., Aktuelle Probleme der Moraltheologie, (Anm. 468) 58; Kneib, M., Die lehramtlichen Stellungnahmen zur Gewissensfreiheit, in: Aus reichen Quellen leben, (Anm. 11) 133-147, bes. 136-137.



Solche mißverständlichen Verurteilungen bzw. Zurückweisungen wurden jedoch gern polemisch aufgegriffen und gelten bis jetzt als Vorwürfe gegen das Lehramt.<sup>590</sup> Man sollte jedoch bei aller berechtigten Kritik beachten, daß das Lehramt der Kirche in letzter Zeit sich zu eigener Schuld bekannt hat.<sup>591</sup>

Das Lehramt der Kirche ist eine wichtige Institution, die nur als eine Ganzheit betrachtet werden kann. Es muß gesehen werden, daß das Lehramt den übernatürlichen Charakter besitzt und nicht wie ein „Büro“ oder eine „Behörde“ im weltlichen Sinn zu verstehen ist. Allerdings ist das Lehramt auch von menschlichen Elementen geprägt. In der Tat können sich durch menschliche Schwächen Fehler und Irrtümer einschleichen. Deshalb gehört es zu den Aufgaben des Gewissens, die ernste Prüfung und Auseinandersetzung mit den zweifelhaften oder umstrittenen Thesen durchzuführen, um demzufolge eigene Überzeugungen zu gewinnen, ohne dabei Kriterien für Gut und Böse zu schaffen. Auf keinen Fall ist diese Überzeugung mit dem „Recht auf Irrtum“ gleichzusetzen. Man kann auch nicht behaupten, die Lehrverkündigung des Lehramtes sei falsch, weil sie nicht außerordentlich, sondern nur authentisch ist.

#### 4.4. Gewissen und sittliches Gesetz.

Theologische Diskussionen über aktuelle Probleme der Moralthologie haben es auf den Punkt gebracht, daß es im Fragehorizont zwischen dem Gewissen und dem sittlichen Gesetz einen Zusammenhang gibt. Diese Relation wird von einiger Denkrichtungen als eine Spannung oder gar Antinomie empfunden.

Die Enzyklika dagegen versucht zu beweisen, daß solche Antinomie nicht existiert (vgl. VS Nr. 32).<sup>592</sup> Man darf beide Wirklichkeiten nicht so verstehen, als ob sie nicht ineinander greifen würden. Dadurch entstünde der Eindruck, daß das sittliche Gesetz nur mit etwas Objektivem, Fremdem oder Abstraktem und das Gewissen mit etwas Persönlichem, Subjektivem oder Existentiellern zu assoziieren sei. Um dieses Nicht-Ineinander-Greifen zu rechtfertigen, wird es angenommen, daß „eine Art doppelter Seinsweise der sittlichen Wahrheit“ möglich ist (VS Nr. 56). So unterscheidet man zwischen der „theoretisch-abstrakten“ und der „konkret-existentialen Ebene“. Die zweite sei wichtiger und entscheidender für alltägliche Entscheidungen. Sie berücksichtigte umfassender alle

<sup>590</sup> Vgl. Gründel, J., Person und Gewissen, (Anm. 544) 83.

<sup>591</sup> Vgl. Johannes Paul II., Wir fürchten die Wahrheit nicht. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen, (Originalausgabe: „Non temiamo la verita“ übers. v. Machowetz J. H.), Graz [u.a.] 1997.

<sup>592</sup> In: AAS 85 (1993) 1159f, hier 1160; deutsche Ausgabe: VApS 111, 36f, hier 37.

Umstände der Situationen und erlaube Ausnahmen in der Beachtung der theoretischen Normen.<sup>593</sup> Demzufolge wäre es möglich, daß man aufgrund eines guten Gewissens Handlungen vollziehen würde, die von ihren Wesen her „intrinsic malum“ sind (vgl. VS Nr. 56).<sup>594</sup> Deshalb will die Enzyklika mit Nachdruck die Infragestellung der Identität des Gewissens mit dem sittlichen Gesetz überprüfen.

#### 4.4.1. Konnex des sittlichen Gesetzes mit der Freiheit im Gewissen.

Das Gewissen ist der Ort der Beziehung der Freiheit des Menschen mit dem Gesetz. Die Beziehung verwirklicht sich in menschlichen Taten (vgl. VS Nr. 71).<sup>595</sup> Das Gewissensurteil muß sowohl das sittliche Gesetz einerseits als auch die Freiheit andererseits berücksichtigen. Es soll zuerst das Gesetz erkennen, es im Einzelfall anwenden und so zum Vollzug einer Handlung führen. Zugleich muß das Gewissensurteil der menschlichen Freiheit gerecht werden, indem es z. B. Güterabwägung, Einmaligkeit der Situation wahrnimmt. Daraus ist leicht zu folgern, daß das Gewissen in einer Spannung zwischen dem Gesetz und der Freiheit steht, die durch die Person ausgehalten werden muß. Es entsteht aber oft die Gefahr, daß das Gewissen eine von beiden „Optionen“ bevorzugt. So kann es passieren, daß das Gesetz zu einer Last wird und Schaden zufügt. Oder es wird sich das Gewissen nur an der Freiheit orientieren, was letztlich dazu verleitet, daß es nicht mehr das uns gegebene und aufgegebenes Gesetz vertritt. Von einer solchen Freiheit aus ist nur ein kleiner Schritt zur Willkür.<sup>596</sup>

B. Häring bemerkt zu Recht, daß „das Gewissen nicht vom Gesetz befreit, sondern an es bindet“. Zum Gesetz gehören einige Grundsätze, die bekannt sein müssen. Wenn man diese sittlichen Grundsätze nicht beachtet, hat man dadurch keinen Anspruch, sich auf das Gewissen zu berufen.<sup>597</sup>

J. Ratzinger bietet eine interessante Analyse zum Freiheitsverständnis.<sup>598</sup> Er weist auf Sehnsüchte der demokratischen Gesellschaft hin. Obwohl eine solche Gesellschaft auf dem Prinzip der Freiheit aufgebaut ist, was eine demokratische Ordnung schafft, kommen in ihr immer wieder Ideen der totalen Freiheit zu Wort. Man sieht Gesetz und Ordnung als Gegensatz zur Freiheit, obwohl die beiden zum Aufbau der Gesellschaft einen sehr wichtigen Beitrag leisten. Zugleich steigen die Sehnsüchte nach der totalen

<sup>593</sup> In: AAS 85 (1993) 1178f, hier 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 57f, hier 57.

<sup>594</sup> „(...) das zu tun, was vom Sittengesetz als für in sich schlecht eingestuft wurde“, in: AAS 85 (1993) 1178f, hier 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 57f, hier 57.

<sup>595</sup> In: AAS 85 (1993) 1190; deutsche Ausgabe: VApS 111, 70f.

<sup>596</sup> Vgl. Pinckaers, T. S., Das Gewissen und der Irrtum, in: IKaZ 22(1993) 331-342, bes. 334-335.

<sup>597</sup> Vgl. Häring, B., Das Gesetz Christi, Bd. I, Freiburg 1967, 193.

<sup>598</sup> Vgl. Ratzinger, J., Freiheit und Wahrheit, (Anm. 501) 553.

Freiheit, die in der Geschichte der Menschheit viel Böses verursacht hat. Um so wichtiger scheint deshalb die Rolle des Gewissens als „Barometer“ der Beziehung zwischen dem sittlichen Gesetz und der Freiheit zu sein. Es läßt nämlich nicht zu, daß der Mensch in Extremhaltungen, sei es Legalismus, sei es Subjektivismus oder Libertinismus, gerät.<sup>599</sup> Das Gewissen soll durch seine Reife und verantwortbare Urteile sowohl den Anspruch des sittlichen Gesetzes als auch die Wahrnehmung der eigenen Freiheit beachten (vgl. VS Nr. 59).<sup>600</sup>

#### 4.4.2. Autorität des Naturgesetzes.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt die Enzyklika dem Naturgesetz als einem Teil des sittlichen Gesetzes. Durch die menschliche Natur ist es in die Person eingepreßt. Dieses Gesetz gilt immer und für alle, die Vernunft und freien Willen haben. Zu den Prinzipien des Naturgesetzes gehört vor allem „die vernünftige Überzeugung, daß man das Gute lieben und tun und das Böse meiden soll“ (VS Nr. 59).<sup>601</sup> Die vernünftige Überzeugung hebt hervor, daß im Leben des Menschen objektive und universale Normen vorhanden sind. Diese These wird nicht nur in der moraltheologischen Fundamentalreflexion vertreten. Die Existenz der objektiven Normen ist für Frankl eine Selbstverständlichkeit.<sup>602</sup> Sie verlieren nie ihre Geltung, es sei denn, die menschliche Natur - verstanden nicht nur als biologische Abläufe -, aus der sie entspringen, wird beeinträchtigt. Ist das Naturgesetz etwas Objektives und Universales, so muß das Gewissen dieses durch seine Urteile in sittliche Verpflichtungen umsetzen, die die Einmaligkeit und Besonderheit jeder Lage, in der sich der Mensch konkret befindet, berücksichtigt. Das Naturgesetz besteht aus den allgemeinen objektiven Normen. Diese werden durch das Gewissen auf den konkreten Fall angewendet und sollen als inneres Gebot, als persönliche Überzeugung unter der Berücksichtigung der Freiheit von der Person angenommen werden. Deshalb kann man nicht von zwei Ebenen der sittlichen Wahrheit sprechen, sehr wohl aber von zwei Einflußfeldern auf das Urteil des Gewissens. Einerseits hat das Gewissen dem Naturgesetz

<sup>599</sup> Vgl. Gleixner, H., Ethik unter dem Anspruch der biblisch-christlichen Freiheit, (Anm. 536) 432.

<sup>600</sup> In: AAS 85 (1993) 1180f. hier 1180f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 59f. hier 60.

<sup>601</sup> In: AAS 85 (1993) 1180f, hier 1180; deutsche Ausgabe: VApS 111, 59f. hier 59.

<sup>602</sup> Frankl, V. E., Der leidende Mensch, (Anm. 419) 90-91: „Wenn wir davon ausgehen, daß das Gewissen eine Art Sinn-Organ ist, dann gleicht es ja einem Souffleur, der einem `eingibt`, in welcher Richtung wir uns zu bewegen haben, in welcher Richtung wir vorzugehen haben, um an die Sinnmöglichkeit heranzukommen, deren Verwirklichung eine gegebene Situation uns abverlangt. An diese Situation müssen wir aber jeweils einen bestimmten Maßstab anlegen, und zwar einen Wertmaßstab. Nur sind die Werte, auf die er geeicht ist, in einer solchen Tiefenschicht unser selbst verankert, daß wir, wofem wir uns selbst nicht untreu werden, wofem wir unser Selbst nicht verraten wollen, gar nicht anders können, als ihnen zu folgen: Es sind Werte, für die wir uns gar nicht entscheiden können, und zwar einfach deshalb nicht, weil wir sie schon immer `sind`!“

gegenüber keine „schöpferische“ Aufgabe, sondern durch seine Urteile hat das Gewissen die Autorität des Naturgesetzes zu bestätigen (vgl. VS Nr. 60).<sup>603</sup> Andererseits erfüllt es durch diese Bestätigung und zugleich durch die Anerkennung und Einbeziehung der Subjektivität der Person seine Rolle als „Vermittler“ zwischen der persönlichen Sittlichkeit und der universalen und objektiven Norm.

Solche Konzeption des Gewissens und des Naturgesetzes stößt auf die Kritik einiger Theologen. J. Fuchs betont, die Enzyklika, die sich nur auf ein System des Weltverständnisses einläßt, spiegele nicht das gesamte Problemfeld wider.<sup>604</sup> Vor allem die starke Betonung der Relevanz der Normen für das Gewissen wirkt auf Kritiker entmutigend. Es stellt sich auch die Frage, ob die biblische Interpretation des Gewissens und des Naturgesetzes in VS anhand Röm 2,14-15 exegetisch haltbar ist und wie sie in die systematischen Überlegungen eingebettet ist.

Die Bedeutung des Gewissens wird am Beispiel der Relation zwischen dem sittlichen Gesetz und der Freiheit transparent. Das Gesetz und die Freiheit gehören eng zusammen. Diese beiden, angeblich gegenüberstehenden Wirklichkeiten sollen im Gewissen und seinen Urteilen Ausdruck finden. Ihren Einfluß für die Handlungen der Person hat es auf dynamische Weise zu bestimmen. Damit übernimmt es eine Kontroll- und Regulationsrolle.

## 5. Resümee des zweiten Teils.

VS ist die erste Enzyklika, die sich mit der moraltheologischen Grundlagenthematik als solcher eingehend beschäftigt. Der Papst möchte damit ausdrücken, daß die Moral neben den Glaubensanliegen einen wichtigen Stellenwert in den Aussagen des ordentlichen Lehramtes erlangt. Die Diskussion über diese Themen ist keineswegs ein Zeichen von ausgeprägtem Moralismus, sondern dient der Sorge um die richtige Verkündigung des Sittlichen. Der Papst macht mit seinem thomistischen und personalistischen Ansatz zugänglich und faßbar, daß die Wahrheit eine leitende Rolle für die Moral spielt. Die Wahrheit soll die Beweggründe des Handelns des Menschen bestimmen, und in ihrem Licht sollen seine Taten bewertet werden. Ihre unverminderte Aktualität kommt im Ge-

<sup>603</sup> In: AAS 85 (1993) 1181; deutsche Ausgabe: VApS 111, 60.

<sup>604</sup> Fuchs, J., Die Last moraltheologischer Lehrautorität, (Anm. 288) 231. "Überdies bemängelt man, daß der Papst zwar sage, er wolle kein besonderes philosophisches oder theologisches System vorlegen; doch glaubt man einerseits feststellen zu können, daß ein deutliches Zurückgehen auf einen - wie man weithin meint: überwundenen - Thomismus bzw. Neothomismus früherer Jahrzehnte vorliege, während andererseits ein unübersehbarer positiver Bezug zu neokonservativen Tenden-

samtduktus der Überlegungen oft zum Vorschein. Es wundert deshalb nicht, daß Johannes Paul II. im systematisch-doktrinären Teil nach der Problematik der Freiheit das Gewissen und seine Relation zur Wahrheit aufgreift, weil dies ein Ort der Begegnung und des Einflusses der Wahrheit auf verschiedene Elemente der sittlichen Handlung ist. Was über das Gewissen in VS gesagt wird, ist die Rezeption und Bekräftigung der Ausführungen von „Person und Tat“.

An erster Stelle können wir erkennen, daß die Basis für die Gewissenskonzeption die Aussagen der Bibel, der scholastischen Reflexion und des Vaticanum II sind. Der Papst geht zuerst vom gegenwärtigen Gewissensverständnis aus, das er im Lichte der oben genannten Aussagen beleuchten möchte. Er ist sich darüber im klaren, daß auf Vollständigkeit der Darstellung der zahlreichen und unterschiedlichen Meinungen im Rahmen einer Enzyklika verzichtet werden muß. Das bedeutet allerdings nicht, daß man dadurch gegen VS den Einwand der Oberflächlichkeit oder gar fehlenden Kompetenz erheben kann. Schon die gebrauchten Definitionen verraten die Vielfalt der vertretenen Gewissenskonzeptionen. Im besonderen kommen die Vorstellungen zur Sprache, die sich der ganzheitlichen Vision des Menschen in den Dokumenten des Vaticanum II verdanken und in denen das Gewissen als Ort der Begegnung und des Dialogs zwischen Gott und dem Menschen aufgewertet wird (vgl. VS Nr. 54-55). Sie sind Ergebnis des langen geschichtlichen Prozesses, dessen Ursprung in der Vorstellung der Antike von der „vox dei“ in uns zu orten ist. Einen Beitrag zur Weiterentwicklung dieses Gedankens hat Bonaventura geleistet, der, obwohl geprägt von der scholastischen Terminologie, das Gewissen in die Sphäre des Willens einzuordnen versuchte und zugleich durch seine „praeco dei“-Idee den Ursprung der Autorität des Gewissens verdeutlicht hat (vgl. VS Nr. 58).

Auf der anderen Seite ist die bleibende Bedeutsamkeit der thomistischen Gewissensauffassung zu sehen, die sich mehr auf die intellektuelle Seite des Gewissensaktes konzentriert (vgl. VS Nr. 32). Der Papst möchte eine ausgewogene Beschreibung des Gewissensphänomens, in der sowohl der rationale Aspekt wie auch der emotionale, mit dem Willen verbundene Akzent seiner Funktion ins Blickfeld kommt. Dies tut er vor allem in „Person und Tat“, wo er zuerst darauf aufmerksam macht, daß das Gewissen in seinem dynamischen Entwicklungsprozeß ständig auf die Wahrheit ausgerichtet sein soll. Dem Urteil, mit dem das Gewissen am meisten identifiziert ist, geht der Vorgang des Suchens und Erforschens der Wahrheit voraus, der den ganzen Menschen beansprucht, ohne das Gewissen nur auf die Anwendungsfunktion der Normen zu reduzieren. In diesem Prozeß ist das Gewissen „schöpferisch“, weil es alle Umstände der menschlichen Existenz berücksichtigen muß und damit seinen personalen Charakter ausweist. Das bedeutet aller-

---

zen zum Beispiel in Polen, in entsprechenden Gruppen in Nordamerika und in einigen Zentren und Bewegungen in romanischen Länder deutlich erkennbar sei.“

dings nicht, daß das Gewissen über die Wahrheit entscheidet oder ihr übergeordnet ist. Es schöpft seine Autorität aus der Wahrheit und aus der Bereitschaft, nach ihr zu suchen. Die Aufgabe dieser Suche kann zum Zustand des Irrtums führen, der keineswegs mit dem guten lauterem Gewissen gleichzusetzen ist. Nur in diesem Sinn ist es höchste Instanz der Sittlichkeit, die für das Handeln maßgebend ist.

Ferner verdient das Gewissen nach der Enzyklika VS Beachtung als Ort der Beziehung zwischen der Wahrheit und der Freiheit sowie der Freiheit und dem Gesetz. Im ersten Fall zeigt sich die bezeugende Funktion des Gewissens, das aufgerufen wird, auf die Unterordnung der Freiheit unter die Wahrheit hinzuweisen. Am Beispiel der Relation zwischen der Freiheit und dem Gesetz veranschaulicht VS die Bestimmungsrolle des Gewissens, durch die ein ausgewogenes Urteil gewährleistet werden kann. In der Tat bedeutet das, daß das Gewissen bei den Entscheidungen sowohl die Ansprüche der Freiheit als auch des Gesetzes gelten lassen soll, ohne dabei eine der „Parteien“ zu bevorzugen. Wenn der Papst besonders die Geltung des Gesetzes in Erinnerung ruft, möchte er nicht der Freiheit die ihr gebührende Rolle absprechen, sondern die Existenz der objektiven Normen betonen, die oft in Vergessenheit gerät.

Diese philosophisch-theologischen Erwägungen will VS mit biblischen Texten begründen und plausibel machen. Vor allem nennt die Enzyklika hier Röm 2, 14-16 als Beispiel für den biblischen Sinn des Gewissens. Nach diesem Text ist das Gewissen als Zeuge des Verhältnisses dem Gesetz gegenüber zu verstehen, dessen Funktion sich in den Urteilen äußert (vgl. VS Nr. 57-59). Außerdem finden wir andere Bezugstexte aus dem Corpus Paulinum, die die Eigenschaften des guten Gewissens verdeutlichen (vgl. VS Nr. 62) und die Dienstfunktion des Lehramtes bekräftigen sollen (vgl. VS Nr. 64). Im Kontext des Themas des irrigen Gewissens tauchen die Texte aus dem AT und den Evangelien auf, die den Argumenten bezüglich der Verformung des Gewissens beipflichten sollen (vgl. VS Nr. 63-64). Die Art der Schriftauslegung und die Methode ihrer Einfügung in das Gerüst der Gewissenskonzeption von VS ist eine im folgenden Teil zu behandelnde Problematik.

## Teil III

**Vergleich der Gewissensauffassungen  
der Moralenzyklika und des Corpus Paulinum**

Nach den Überlegungen über das Gewissensverständnis des Corpus Paulinum mit seinem historischen Hintergrund und der Herausarbeitung der Gewissenskonzeption in VS widmen wir uns dem Hauptziel dieser Arbeit: dem Vergleich der Ergebnisse der angestellten Untersuchungen bezüglich der Gewissensauffassungen der Moralenzyklika und des Corpus Paulinum. Zuerst wird die Interpretationskompetenz des Papstes bei der Rezeption und Auslegung der biblischen Texte bei der Lehrverkündigung in Betracht gezogen. Für diese Interpretation stehen ihm verschiedene Zugänge und Methoden zur Verfügung. Besonders behilflich wird uns dabei das Dokument der Bibelkommission „Interpretation der Bibel in der Kirche“ sein, dessen Entstehung und Anliegen erörtert werden, um seinen besonderen Rang und seine aufschlußreiche Rolle bei der Darstellung des gegenwärtigen Standortes der biblischen Exegese aufzuweisen. Als letztes werden die einzelnen biblischen Überlegungen von VS und ihre Argumentationskraft bewertet im Blick auf die ganze Konzeption der Enzyklika, d. h. auf den Bezug des sittlichen Lebens mit seinen Aspekten auf die Wahrheit. Die Antwort auf die Frage, ob dabei die Argumentationskraft der Gewichtigkeit der Aussagen proportional entspricht, soll mit besonderem Interesse verfolgt werden.

**1. Zugänge und Methoden der Interpretation der Bibel und Interpretationskompetenz des Lehramtes der Kirche.**

In den letzten beiden Jahrhunderten kann man ein steigendes Interesse an den biblischen Wissenschaften samt der Problematik der Auslegung und des Verständnisses der Heiligen Schrift beobachten. Dieses Interesse hat auch in den Veröffentlichungen des Lehramtes der Kirche seinen Niederschlag gefunden. Papst Leo XIII. setzte sich in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus“ (1893) mit den Vorwürfen der rationalistischen Wissenschaft gegen die katholische Auslegung der heiligen Schrift auseinander.<sup>605</sup> Der gleiche Papst schuf im Jahre 1902 mit dem Apostolischen Schreiben „Vigilantiae“ die Pápstli-

---

<sup>605</sup> In: EnchB, 81-134.

che Bibelkommission, deren Mitglieder ursprünglich nur Kardinäle waren. Die Exegeten wurden nur als Berater zu Rat gezogen. 50 Jahre nach der Veröffentlichung „Providentissimus Deus“ verfaßte Papst Pius XII. die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ (im folgenden DaS) (1943).<sup>606</sup> Diesmal hat der Papst die katholische Interpretation vor den Angriffen der Vertreter der sog. „spirituellen“ Auslegung der Bibel verteidigt, die die Inanspruchnahme der Wissenschaft in der Bibelauslegung ausschlossen. Die Päpstliche Bibelkommission gab 1964 die Instruktion „De historica veritate Evangeliorum“<sup>607</sup>, auch genannt „Sancta Mater Ecclesia“ heraus, in der, noch mit Zurückhaltung, die umstrittene „Formgeschichte“ anerkannt wurde.<sup>608</sup> Die Instruktion wurde vom Vaticanum II. in seiner dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ rezipiert, die eine entscheidende Rolle für die spätere Entwicklung der katholischen Interpretation gespielt hat.<sup>609</sup> Durch Papst Paul VI. erhielt die Päpstliche Bibelkommission eine neue Gestalt. Aus einer Kardinalskommission entstand eine internationale Kommission, derer Mitglieder (max. 20) ausschließlich Experten waren. Die Bibelkommission übt in neuer Form ihre Tätigkeit bis heute aus. Anlässlich des 50. bzw. 100. Jubiläums der oben genannten Enzykliken wurde am 23.04.1993 ein neues Dokument der Bibelkommission unter dem Titel „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ vorgestellt.<sup>610</sup>

Weil es für unsere zu untersuchende Fragestellung aufschlußreich ist, werden hier einige Themen und Aspekte des Dokuments herausgestellt. Zuerst ist auf seine Entstehung und die Hauptanliegen hinzuweisen. Anschließend werden die Methoden und Zugänge der Interpretation der Bibel dargestellt, deren sich besonders die Enzyklika VS bedient. Als letzter Schritt wird die Frage nach der Interpretationskompetenz der verschiedenen Glieder der Kirche mit der besonderen Betonung des Lehramtes erörtert.

<sup>606</sup> In: AAS 35 (1943) 297-326.

<sup>607</sup> In: AAS 56 (1964) 717-728.

<sup>608</sup> Vgl. Ruppert, L., Neue Impulse aus Rom für die Bibelauslegung - Zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: BiKi 49 (1993) 202-213, bes. 213.

<sup>609</sup> Vgl. ebd. 213.

<sup>610</sup> Die offizielle deutsche Ausgabe des Dokuments: VApS 115.



### 1.1. Zu Entstehung, Inhalt und Hauptanliegen des Dokuments „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“.

Der direkte Auslöser der neuen Diskussion über das Thema der Interpretation der Bibel in der Kirche war der Vorschlag des jetzigen Präsidenten der Bibelkommission J. Ratzinger bei der Vollversammlung dieser Kommission 1988. Ratzinger gab in dieser Zeit zu den neuen Auseinandersetzungen mit der historisch-kritischen Exegese viele Anregungen und forderte die einschlägige Beleuchtung der anderen neueren Methoden und Zugängen der Schriftinterpretation.<sup>611</sup> Der Gebrauch der historisch-kritischen Methode ist heute so gut wie selbstverständlich, was einen großen Fortschritt in der Bibelauslegung des letzten Jahrhunderts bedeutet.<sup>612</sup> Zugleich aber ist sie auch umstritten, was die Bibelkommission im letzten Dokument zum Ausdruck bringt. Die Bibelkommission sieht deshalb die Notwendigkeit, zur historisch-kritischen Exegese im Blick auf die in der exegetischen Welt aufkommenden anderen Auslegungsweisen und auf die Kritik der Christen, die diese Exegese mit dem Glauben nur teilweise vereinbaren können, Stellung zu nehmen.<sup>613</sup>

Ein anderer Grund der Ausarbeitung des neuen Dokuments war das anstehende Doppeljubiläum der beiden schon genannten Bibelenzyklen. Die Würdigung ihres Beitrages für eine zeitgenössische Exegese und das Aufgreifen ihrer Thematik ermöglichte der Kommission ansatzweise die Beschreibung der Situation in der gegenwärtigen Exegese und Hermeneutik.<sup>614</sup> Die Bibelauslegung hat in letzter Zeit an Gewicht gewonnen. Immer mehr melden sich die Stimmen zu Wort, die einfachere Methoden und Zugänge zur Bibel fordern, damit sie kein verschlossenes Buch bleibt. Einige wollen in der Bibel die Antwort auf subjektive Lebensfragen finden und berufen sich dabei auf eigene Eingebungen, die ihnen, wie sie meinen, das Recht auf Interpretation verleihen.<sup>615</sup> Die Bibelkommission hat sich in ihrem Dokument das Ziel gesetzt, all diesen Fragen gerecht zu werden.<sup>616</sup>

Im ersten Teil wird eine Beschreibung der verschiedenen Methoden und Zugänge der Bibelauslegung dargeboten. Dabei weist sie immer auf die Vorteile und zugleich die

<sup>611</sup> Vgl. Ratzinger, J., Schriftauslegung im Widerstreit, in: Schriftauslegung im Widerstreit, Ratzinger, J. (Hg.), (QD 117), Freiburg [u.a.] 1989, 15-44; auch Sternberg, Th. (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, (QD 140), Freiburg [u.a.] 1989.

<sup>612</sup> Vgl. Ruh, U., Schriftauslegung: Klärungen der Bibelkommission, in: HerKorr 48 (1994) 10-12, bes. 10.

<sup>613</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 27 (Zahlen bezeichnen hier die Seiten des Dokuments).

<sup>614</sup> Vgl. Ruppert, L., Kommentierende Einführung in das Dokument, in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 23.4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Ruppert, L. und einer Würdigung durch Klauck, H.-J., SBS 161, Stuttgart 1995, 9-61, bes. 16.

<sup>615</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 28.

<sup>616</sup> Vgl. ebd. 29.

Grenzen und Gefahren ihrer Anwendung hin. Die erste Methode, die historisch-kritische, die für die wissenschaftliche Untersuchung des Textsinnes unerlässlich ist<sup>617</sup>, wird vom Dokument in folgenden Punkten erörtert: Geschichte, Prinzipien, Beschreibung der Etappen der Anwendung und Bewertung.

Anschließend folgt die Vorstellung der neuen Methoden der literarischen Analyse. Durch die Inanspruchnahme der Sprach- und Literaturwissenschaften eröffnen sich die Möglichkeiten, den biblischen Text unter dem Aspekt der Rhetorik, der Narration und der Semiotik zu analysieren.

Nicht nur den Methoden, sondern auch den verschiedenen Zugängen schenkt das Dokument seine Aufmerksamkeit. Zuerst werden die Zugänge, die auf die Tradition gründen, dargeboten. Zu ihnen zählen der kanonische Zugang (Kanonkritik), die Zugänge, die die jüdische Interpretationstradition wahrnehmen, und der Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes.

Ferner beschreibt das Dokument die Zugänge, die die Humanwissenschaften in Anspruch nehmen. Damit wird der Beitrag der Soziologie, Kulturanthropologie, Psychologie und Psychoanalyse hervorgehoben. Es gibt auch Zugänge, die die Mentalität und die Situation der Leser von biblischen Texten berücksichtigen. Die kontextuellen Zugänge nehmen u.a. die Befreiungstheologie und die feministischen Ideen wahr. Das Dokument empfiehlt, diese neuen Zugänge zu beachten. Die Bibelkommission legt jedoch Wert auf das kritische Unterscheidungsvermögen.<sup>618</sup> Abschließend beschäftigt sich die Bibelkommission mit dem fundamentalistischen Umgang mit der Heiligen Schrift. Die Auseinandersetzung zeigt die Gefahren der Anwendung der fundamentalistischen Gedanken bei der Schriftauslegung auf.

Im zweiten Teil stellt die Bibelkommission Überlegungen über die Probleme der Hermeneutik an. Zuerst werden die philosophischen Hermeneutiken angesprochen und wird ihr Beitrag zur Exegese betont. Anschließend behandelt das Dokument das Thema des Sinnes der inspirierten Schrift. Es unterscheidet den wörtlichen Sinn, der „von den inspirierten menschlichen Autoren direkt ausgedrückt wurde“<sup>619</sup>, den geistlichen Sinn, der sich im Zusammenhang mit dem österlichen Mysterium erkennen lässt<sup>620</sup>, und den „sensus plenior“, der als ein tieferer, von Gott gewollter Sinn verstanden wird. Der „sensus plenior“ eines Textes kommt zum Ausdruck im Bezug auf andere biblische Texte, die voneinander abhängig sind oder sich auf ihn berufen.<sup>621</sup>

---

<sup>617</sup> Vgl. ebd. 30.

<sup>618</sup> Vgl. ebd. 55.

<sup>619</sup> Ebd. 69.

<sup>620</sup> Vgl. ebd. 71.

<sup>621</sup> Vgl. ebd. 73.

Der dritte Teil des Dokumentes weist auf die charakteristischen Ebenen der katholischen Bibelinterpretation hin. Diese Interpretation fußt auf allen wissenschaftlichen Methoden und Zugängen, jedoch versteht sie sich als die Interpretation in der lebendigen Tradition der Kirche. Daraus ergeben sich die Voraussetzungen, die von ihr beachtet werden müssen. Zu den wichtigsten gehört das Anliegen, die Offenbarung treu zu bewahren.<sup>622</sup> Die katholische Interpretation erfolgt innerhalb der biblischen Tradition. Das Dokument erwähnt vielfältige Aspekte solcher Interpretationen. Vor allem betont es die „Wiederaufnahmen“ (relectures), die die Tatsache aufzeigen, daß viele spätere biblische Texte sich auf die früheren stützen, um ihren Sinn zu vertiefen oder neue Bedeutungen zu entwickeln. Weiterhin wird die Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament dargestellt. Im Neuen Testament werden viele alttestamentliche Texte ausdrücklich zitiert oder in einem neuen Licht beleuchtet. Es muß dabei bemerkt werden, daß diese Zitate oder Bezugnahmen von den Interpretationsweisen und Kenntnissen der damaligen Epochen geprägt sind und dadurch nicht immer den modernen wissenschaftlichen Auslegungsmethoden gerecht werden können. Daher ist die Kenntnis der früheren Interpretationsweisen so wichtig.<sup>623</sup>

Außer der Interpretation innerhalb der biblischen Tradition hebt die Bibelkommission die Interpretation innerhalb der Tradition der Kirche hervor. Zuerst befaßt sie sich mit der Entstehung des „Kanons“. Sie verweist auf den langen Prozeß der Festlegung des „Kanons“ und erkennt den kanonischen Schriften einen besonderen Stellenwert unter allen anderen alten Texten zu.<sup>624</sup> Anschließend beschreibt das Dokument den Beitrag der Kirchenväter zur Exegese. Ihnen wird „eine grundlegende Rolle im Hinblick auf die lebendige Überlieferung“ zuerkannt.<sup>625</sup> Ihre Exegese stellt die grundlegende Orientierung für die Lehrtradition der Kirche her und arbeitet eine reiche theologische Lehre aus.<sup>626</sup>

Weiterhin setzt sich die Bibelkommission mit der Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei der Interpretation auseinander. Die Heilige Schrift ist das gemeinsame Gut des ganzen Volkes Gottes. Deshalb sind alle Gläubigen berechtigt, an der Bibelinterpretation teilzunehmen, je nach Amt und Interpretationskompetenz. Die besondere Rolle des Lehramtes und seine Interpretationskompetenz, die für unser Thema von großer Wichtigkeit ist, wollen wir noch in einem separaten Punkt erörtern.

Ferner beschreibt das Dokument den Auftrag der Exegeten, die durch ihre Forschung und Erklärung den Seelsorgern und Gläubigen die Bibel zugänglich machen sol-

---

<sup>622</sup> Vgl. ebd. 75.

<sup>623</sup> Vgl. ebd. 79.

<sup>624</sup> Vgl. ebd. 82-83.

<sup>625</sup> Ebd. 83.

<sup>626</sup> Vgl. ebd. 84.

len und zugleich dem wissenschaftlichen Anspruch der Exegese gerecht werden müssen.<sup>627</sup>

Als letzten Punkt des dritten Teiles behandelt die Bibelkommission die Beziehungen zwischen der Exegese und den anderen theologischen Disziplinen. Sie zeigt z. B. Erfordernisse für ein gelungenes Zusammenwirken auf. Dabei betont sie hauptsächlich zwei Aspekte der gegenseitigen Relation: die Theologie als Vorverständnis für die Exegese und die bestimmende Rolle der Exegese mit ihren Vorgaben für die anderen theologischen Disziplinen.<sup>628</sup>

Im vierten und letzten Teil stellt die Bibelkommission die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche vor. Hier geht es darum, daß man die Bibel nicht nur wissenschaftlichen Analysen unterzieht, sondern als das lebendige Wort Gottes empfängt, das seine Wirkung in jeder Epoche hat. Deshalb ist es wichtig, daß dieses Wort immer neu aktualisiert und inkulturiert wird. Außerdem wird dieses Wort in der Seelsorge und in der Katechese, in der Liturgie, im persönlichen geistlichen Lesen (lectio divina) und in der ökumenischen Begegnung in Anspruch genommen.<sup>629</sup>

Die Skizzierung des Inhalts des Dokumentes beweist, daß es eine umfangreiche sachliche Beschreibung des heutigen Standes der Exegese und Hermeneutik beinhaltet. Bei der Vorstellung und Würdigung der Methoden und Zugänge weist das Dokument darauf hin, daß man alle Interpretationsweisen mit Berücksichtigung ihrer Grenzen anwenden soll. Dabei muß aber beachtet werden, daß keine Methode oder kein Zugang den Anspruch auf Exklusivität erheben darf.

Diese Überlegungen der Bibelkommission sind auf eine allgemeine Akzeptanz der Wissenschaftler gestoßen.<sup>630</sup> Sie betonen auch die richtige Form des Dokuments, die zum Nachdenken und Zustimmung einlädt und somit ihren Erwartungen bezüglich der lehramtlichen Unterweisung entspricht.<sup>631</sup>

Weil dieses Dokument einen so wichtigen Platz in der lehramtlichen Unterweisung über die Schriftauslegung einnimmt, wollen wir jetzt einige Aspekte der Exegese und Hermeneutik herausarbeiten, die bei der Bewertung der Schriftinterpretation der Enzyklika VS eine große Rolle spielen. Ferner möchten wir auch die Anfragen von Exegeten be-

<sup>627</sup> Vgl. ebd. 89-94.

<sup>628</sup> Vgl. ebd. 94.

<sup>629</sup> Vgl. ebd. 100.

<sup>630</sup> Vgl. Kremer, J., Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: StZ 212 (1994) 151-166, bes. 152.164-165; Kertelge, K., Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993, in: TThZ 104 (1995) 1-11, bes. 1-2; Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. Darstellung und Würdigung, in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 23.4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung, (Anm. 614) 62-90, bes. 88-90.

<sup>631</sup> Vgl. Kremer, J., Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Marginalien, (Anm. 630) 5.

rücksichtigen, die auf die Schwächen und die mangelnde Berücksichtigung dieses wichtigen Dokumentes bei der Verfassung der Enzyklika VS hinweisen.<sup>632</sup>

1.2. Einige Aspekte der Bibelinterpretation im Bezug auf die Schriftauslegung der Enzyklika VS.

Am Beispiel der Moralenzyklika können wir die wichtigsten Grundzüge der Schriftauslegung von Johannes Paul II. erkennen. Im Bezug auf das Dokument der Bibelkommission können seine exegetischen Überlegungen dadurch charakterisiert werden: Wie ist seine Verhältnis zu der historisch-kritischen Methode? Wendet er den Zugang über die Wirkungsgeschichte an? Ist die Aktualisierung und geistliche Lesung der biblischen Texte für seine Auslegung relevant? Um diese Fragen beantworten zu können, werden zuerst die einschlägigen Aussagen des Dokumentes der Bibelkommission zu dieser Problematik beleuchtet. Anschließend wird eine Untersuchung der Wahrnehmung dieser Interpretationsweisen in der Moralenzyklika folgen.

1.2.1. Historisch - kritische Methode.

Große Aufmerksamkeit hat diese Methode in dem Dokument der Bibelkommission gefunden.<sup>633</sup>

Der Papst hat in seiner Ansprache zur Veröffentlichung des Dokumentes die wichtige Rolle dieser Methode mehrmals angesprochen.<sup>634</sup> So spricht er von der historisch-kritischen Grundlage der katholischen Exegese<sup>635</sup> und unterstreicht die Wichtigkeit des historisch-kritischen Studiums für die Erforschung der Menschwerdung Jesu.<sup>636</sup> Jedoch soll sich die katholische Exegese nicht nur auf diese Methode begrenzen. Sie soll alle aktuellen Methoden wahrnehmen.<sup>637</sup> Durch die Wahrnehmung aller Methoden wird sowohl eine diachrone als auch eine synchrone Analyse des Textes gewährleistet, was letztlich zur Erkenntnis der ganzen Wahrheit der Schrift führen soll.<sup>638</sup> Der Papst macht außerdem darauf aufmerksam, daß die historisch-kritische Methode sich nur auf die

<sup>632</sup> Vgl. ebd. 5; Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, (Anm. 630) 89-90; Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 45.

<sup>633</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 30-36.

<sup>634</sup> Johannes Paul II, Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche, in: AAS 86 (1994) 232-243; deutsche Ausgabe: VApS 115, 7-20.

<sup>635</sup> Vgl. Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche Nr. 13, in: AAS 86 (1994) 241; deutsche Ausgabe: VApS 115, 16f, hier 17.

<sup>636</sup> Vgl. ebd. Nr.7, in: AAS 86 (1994) 236f; deutsche Ausgabe: VApS 115, 12.

<sup>637</sup> Vgl. ebd. Nr.13, in: AAS 86 (1994) 241; deutsche Ausgabe: VApS 115, 16f, hier 17.

<sup>638</sup> Vgl. ebd. Nr.14, in: AAS 86 (1994) 241; deutsche Ausgabe: VApS 115, 17.

menschlichen Aspekte der Bibel konzentriert, wodurch der volle Sinn der biblischen Texte geschmälert werden kann.<sup>639</sup>

Der Präsident der Bibelkommission hebt in seinem Geleitwort hervor, daß mit der Entstehung der historisch-kritischen Methode eine neue Epoche in der Schriftauslegung begonnen hat.<sup>640</sup> Diese Methode muß ihren Platz in der Theologie finden, damit der wahre Sinn des biblischen Textes über eigene menschliche Meinungen hinaus besser erforscht wird. Ratzinger bemerkt ferner, daß die Diskussion über die richtige Gestaltung und die Bedeutung der historisch-kritischen Methode in der gesamten Schriftauslegung fortgesetzt werden muß.<sup>641</sup>

Die Bibelkommission schließt sich diesen Überlegungen an, indem sie diese Methode als „die am weitesten verbreitete wissenschaftliche Methode“ würdigt.<sup>642</sup> Sie ist legitim und erforderlich, um zum echten Verständnis des Wortes Gottes zu gelangen.<sup>643</sup> Ihre Geschichte zeigt, daß sie, ausgehend von der Textkritik bis hin zur Redaktionsgeschichte, einem ständigen Entwicklungsprozeß ausgesetzt war, wodurch ihre Mängel teilweise bewältigt wurden. Diese Entwicklung findet bei der Bibelkommission eine große Anerkennung.<sup>644</sup> Erst nach der Befreiung von hermeneutischen Optionen, die dem Glauben fremd sind, und von Voreingenommenheiten, die bei der Anwendung dieser Methode aufkamen, gewinnt sie für die Erkenntnis der Literalsinnes der Bibel an Bedeutung. Sie ist hierfür unentbehrlich.<sup>645</sup> Deswegen war sie für große exegetische Werke von grundlegender Bedeutung.<sup>646</sup>

Die historisch-kritische Methode soll andere Methoden und Zugängen ergänzen, wie z. B. bei der narrativen Analyse, die auf die diachronen Untersuchungen nicht verzichten darf.<sup>647</sup> Umgekehrt verweist die Bibelkommission auf die subsidiären Funktionen der anderen Methoden und Zugänge gegenüber der historischen Kritik. Im Bezug auf den kanonischen Zugang, der die Bibel immer als „Weisung für den Glauben einer Gemeinschaft von Gläubigen“ betrachtet, stellt die Kommission fest, daß die historisch-kritische Exegese von diesem Zugang nicht zu ersetzen, sondern zu ergänzen ist.<sup>648</sup> Um solche Relation zwischen beiden Interpretationsweisen bemüht sich das Dokument, damit das

<sup>639</sup> Vgl. ebd., in: AAS 86 (1994) 241; deutsche Ausgabe: VApS 115, 17.

<sup>640</sup> Vgl. Ratzinger J., Geleitwort zum Dokument der Bibelkommission, in: VApS 115, 23-25, bes. 23.

<sup>641</sup> Vgl. ebd. 23.

<sup>642</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 27.

<sup>643</sup> Vgl. ebd. 30; Kertelge, K., Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument, (Anm. 630) 9.

<sup>644</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 30-32.

<sup>645</sup> Vgl. ebd. 35; 69.

<sup>646</sup> Vgl. ebd. 35.

<sup>647</sup> Vgl. ebd. 41.

<sup>648</sup> Ebd. 45.

angespannte gegenseitige Verhältnis verringert wird.<sup>649</sup> Die Bibelkommission befaßt sich außerdem mit dem Einfluß des soziologischen Zugangs auf die diachrone Methode. Die Kenntnis des soziologischen Umfeldes hilft zu einem besseren Verständnis der biblischen Welt, und somit ist sie für die diachrone Untersuchung unerlässlich.<sup>650</sup> Ähnliche Dienste erweisen der historischen Kritik die Psychologie und die Psychoanalyse. Sie ergänzen sie durch ihre Analyse der verschiedenen Realitätsebenen, die in den biblischen Texten vorkommen.<sup>651</sup> Die historische Kritik steht im Gegensatz zur fundamentalistischen Schriftauslegung, die die Schrift „wortwörtlich“ interpretiert.<sup>652</sup>

Bei ihrer wissenschaftlichen Arbeit sollen die Exegeten auf die historisch-kritische Methode nie verzichten, ohne ihr jedoch ein Exklusivitätsrecht zu verleihen.<sup>653</sup> Das bedeutet aber, daß die Methode in ihren hauptsächlichen Zügen angewendet werden muß. Dies erfordert die Natur der biblischen Schriften, die in einer gewissen Zeitspanne entstanden sind. Daher kann die historische Kritik nicht von synchronen Zugängen oder Methoden ersetzt werden.<sup>654</sup>

Die Bibelkommission sieht neben den Vorteilen dieser Methode ihre Grenzen und Schwächen. Sie bemerkt, daß die anderen Methoden und Zugänge ihre unersetzliche Rolle relativieren, und daß ihre Verwendung vielen Christen in Frage des Glaubens große Schwierigkeiten bereitet.<sup>655</sup> Vom exegetischen Standpunkt aus beschränkt sich diese Methode nur auf die Untersuchung des Sinnes eines Textes in seinem historischen Entstehungsprozeß und berücksichtigt nicht weitere, später aufgetretene Sinnmöglichkeiten.<sup>656</sup> Diese Sinnmöglichkeiten werden durch die Erkenntnisse der Sprachforschung bestätigt, die die von der historischen Kritik vertretene These eines einzigen Sinnes infrage stellen.<sup>657</sup> Somit müssen wir feststellen, daß die historisch-kritische Methode trotz ihrer Unentbehrlichkeit keinen dogmatischen Rang besitzt und geschichtlich bedingt ist.<sup>658</sup> Diese Tatsache soll den Ansporn zu ihrer weiteren Entwicklung sein.<sup>659</sup> Die Bibelkommission empfiehlt die Konvergenz aller bekannten Methoden und Zugänge mit Beachtung der be-

<sup>649</sup> Vgl. ebd. 44; Kremer, J., Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien, (Anm. 630) 155.

<sup>650</sup> Vgl. Interpretation der Bibel in der Kirche, 51.

<sup>651</sup> Vgl. ebd. 54.

<sup>652</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>653</sup> Vgl. ebd. 90.

<sup>654</sup> Vgl. ebd. 114-115.

<sup>655</sup> Vgl. ebd. 27.

<sup>656</sup> Vgl. ebd. 35; Kremer, J., Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Marginalien, (Anm. 630) 154.

<sup>657</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 68.

<sup>658</sup> Vgl. Kertelge, K., Interpretation der Bibel in der Kirche, Zum gleichnamigen Dokument, (Anm. 630) 10; Schürmann, H., Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe, in: Ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik, (Anm. 459) 119-146, hier 121: „Kirchliche Schriftauslegung ist auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese angewiesen, 'entprivatisiert' sie aber und gibt ihr so eine neue Qualität.“

<sup>659</sup> Vgl. Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, (Anm. 630) 68.

sonderen Rolle der historischen Kritik bei der Schriftauslegung, ohne dabei in ein Extrem zu verfallen.<sup>660</sup>

### 1.2.2. Zugang über die Wirkungsgeschichte.

Dieser Zugang, der bereits in der Antike bekannt war, hat sich besonders in den Jahren 1960-1970 in den Literaturwissenschaften entfaltet. Zwei Grundtatsachen sind für ihn relevant. Der Text wird dadurch lebendig, daß er vom Leser verinnerlicht wird. Diese Verinnerlichung und das „Sich-zu-eigen-machen“, die vielfältigen Ausdruck in den Bereichen der geistigen Tätigkeit der Menschen findet, leistet einen Beitrag zum besseren Verständnis des Textes. Die Exegese macht sich diesen Zugang zu eigen, indem sie die Geschichte der Wirkung eines Buches oder eines Abschnitts der Bibel beachtet.<sup>661</sup> Die Wirkung stellt eine dynamische Entwicklung der Relation zwischen der Bibel und ihrer Leserschaft im konkreten sozialen Umfeld dar und trägt zur besseren Erforschung des Textes bei.<sup>662</sup> Die Bibelkommission nennt zwei Beispiele für den wirkungsgeschichtlichen Einfluß der Schrift, nämlich das Hohelied und die Perikope über den jungen Mann in Mt 19, 16-26 par., und betont die durch ihre Lektüre hervorgerufenen Impulse.<sup>663</sup> Dieser Zugang allein genügt nicht, den vollen Sinn der Schrift zu erforschen. Die Geschichte kennt die falschen oder einseitigen Tendenzen in der Bibelinterpretation, die verheerende Folgen, wie z. B. Antisemitismus oder Rassendiskriminierung, nach sich ziehen.<sup>664</sup> Dasselbe gilt für den Versuch, *eine* Interpretationsweise bestimmter Epochen oder Personen als die einzig richtige Auslegung eines Textes zu bevorzugen oder ihr Exklusivität beizumessen.

Die Bibelkommission betont eine weitere Gefahr der Anwendung des wirkungsgeschichtlichen Zuganges. Es besteht eine Gefahr, daß man die später von der Tradition entwickelten Sinnmöglichkeiten dem biblischen Text zuschreibt, die gar nicht vorhanden sind. Man kann nämlich Begriffe, die in späteren Epochen erdacht wurden, nicht auf den biblischen Text reprojizieren oder deren Ansatz in ihnen suchen, wenn diese der biblischen Terminologie fremd oder unbekannt sind. Das Problem der Projektion ist noch am Beispiel der Schriftauslegung von VS zu untersuchen. Es ist dabei wichtig, daß man genau unterscheidet zwischen dem von den Texten gemeinten Sinn und dem Sinn, der aufgrund der Wirkung des Textes auf konkrete Personen entstanden ist.<sup>665</sup>

<sup>660</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 36.

<sup>661</sup> Vgl. ebd. 48-49.

<sup>662</sup> Vgl. ebd. 49.

<sup>663</sup> Vgl. ebd. 49.

<sup>664</sup> Vgl. ebd. 49; Vgl. Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, (Anm. 630) 72.

<sup>665</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 75.



Abschließend muß festgestellt werden, daß dieser Zugang trotz seiner Grenzen zum besseren Verständnis der Relationen zwischen dem biblischen Text und seinem Leser beiträgt.

### 1.2.3. Aktualisierung.

Die Aktualisierung als solche ist keine Methode oder kein Zugang. Sie ist eine Praxis der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche, die ihren Ansatz schon innerhalb der Bibel hat. Die erwähnten „Wiederaufnahmen“ zeigen, daß ältere Texte im neuen Kontext gelesen und auf konkrete, neue Situationen der Heilsgeschichte bezogen werden.<sup>666</sup> Diese Praxis in der Bibel soll in konkreten Gemeinschaften immer wieder fortgesetzt werden. Die Aktualisierung spielt bei der Bibelinterpretation in VS eine wichtige Rolle. Deshalb sind nun ihre Prinzipien, Vorteile und Grenzen zu erläutern.

Die Heilige Schrift besitzt eine Sinnfülle, die für jede Generation von Bedeutung ist. Diese Bedeutung ist jedoch nur dann zu entdecken, wenn die biblische Botschaft in einer uns verständlichen Sprache wiedergegeben und auf die gegenwärtige Situation der Leserschaft bezogen wird. Die Leser werden hier als eine Glaubensgemeinschaft verstanden, die Träger der lebendigen Überlieferung ist. Die Überlieferung übernimmt eine wichtige Aufgabe bei der Aktualisierung: Schutz vor abweichenden Interpretationen und Gewährleistung der ursprünglichen Dynamik der Wortweitergabe.<sup>667</sup> Die Aktualisierung, die die lebendige Tradition voraussetzt, muß die moderne Denkweise und Mentalität beachten. Die Bibelkommission bemerkt, daß der Aktualisierung eine konkrete Exegese vorausgehen muß. Diese Exegese soll den wörtlichen Sinn erforschen. Weil die Unersetzlichkeit der historisch-kritischen Methode für die Feststellung des wörtlichen Sinnes dargestellt wurde, kann auf die enge Relation zwischen der Aktualisierung und der historischen Kritik geschlossen werden. Ohne die zweite verliert die erste das richtige Fundament, auf dem sie fußen soll.<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> Vgl. ebd. 100.

<sup>667</sup> Vgl. ebd. 101.

<sup>668</sup> Vgl. ebd. 102.

Die Aktualisierung erfolgt in drei Schritten, die ineinander greifen. Zuerst muß das Wort in der konkreten Situation gehört und verstanden werden, in der es wirklich gesprochen wurde. Hier müssen alle geschichtlichen, zeitlichen und kulturellen Umstände wahrgenommen werden. Anschließend wird die konkrete gegenwärtige Situation analysiert. Man muß dabei die Elemente dieser Situation erkennen, die vom biblischen Text angesprochen werden. Der letzte Schritt besteht darin, daß man aus dem Sinnüberschuß des biblischen Textes die Komponenten nimmt, die die konkrete Situation positiv beeinflussen und somit zum von Gott in Christus gewollten Heilsplan ihren Beitrag leisten. Insgesamt ist die Aktualisierung, besonders aufgrund ihres dritten Schrittes, für die heutige Welt wichtig, weil die modernen Probleme wie die Ämterfrage in der Kirche, die Befreiungstheologie, die Rechte der Person u.a. in ihrem Licht geklärt werden können.<sup>669</sup>

Die Aktualisierung, die eine Hilfe für die Antworten auf die modernen Fragen ausmachen kann, muß auch ihre Grenzen einsehen. Demzufolge soll sie jede Projektion oder Manipulation der biblischen Texte vermeiden. Ihr Ausgangspunkt sind nicht neue Ideologien oder Meinungen, sondern der biblische Text und seine Botschaft, die gerade moderne Leser erreichen soll. Die Bibelkommission lehnt eine tendenziöse Aktualisierung ab, die sich nur auf beschränkte Ziele konzentriert. Weiterhin ist jede Aktualisierung, die auf dem Glauben entgegengesetzten rationalistischen oder atheistischen Ideen basiert, nicht akzeptabel. Das gleiche gilt für eine Aktualisierung, die Apartheid oder Antisemitismus mit den biblischen Texten begründen wollen, was der Liebe oder der Gerechtigkeit im Sinn des Evangeliums widerspricht.<sup>670</sup>

Trotz der erwähnten Schwächen soll die Aktualisierung, ausgehend von der korrekten Textexegese und unter der Leitung des Lehramtes auf dem Hinterrund der lebendigen Überlieferung, ihre wichtige Funktion bei der Verkündigung des Wortes ausüben.<sup>671</sup>

#### 1.2.4. Geistliche Lesung.

Neben den verschiedenen Methoden und Zugängen der Schriftinterpretation weist die Bibelkommission auf den vielfältigen Gebrauch der Bibel im Leben der Kirche hin. Ein besonderer Platz kommt hier der geistlichen Lesung zu. Diese Lesung besteht darin, daß man die biblischen Texte als Anleitung zum Gebet, zur Meditation oder Kontemplation wahrnimmt. Sie kann individuell oder gemeinschaftlich durchgeführt werden. Die Tradition der Kirche kennt beide Leseweisen, die im Verlauf der Geschichte immer empfohlen wur-

<sup>669</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 102-103; Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, (Anm. 630) 85-86.

<sup>670</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 103.

<sup>671</sup> Vgl. ebd. 104.

den.<sup>672</sup> Die Bibelkommission rezipiert hierzu die Aussage von „Dei verbum“ Nr. 25 mit der Betonung, daß die geistliche Lesung nicht nur den Priestern und Ordensleuten anempfohlen wird. Die Einladung ergeht an alle an Christus Glaubenden, die sich individuell oder in Bibellesegruppen mit dem biblischen Text vertraut machen wollen. Die geistliche Lesung übernimmt, obwohl sie nicht immer auf einer wissenschaftlich-methodischen Interpretation basiert, eine aufbauende Funktion in der gesamten Bibelauslegung. Dabei muß sie jedoch dem Text den ersten Rang geben und darf den biblischen Sinn nicht mit den eigenen Eingebungen verwechseln. Um die geistliche Lesung richtig und fruchtbar wahrzunehmen, sind viele Angebote und Überlegungen, die in den Bibelwerken angestellt wurden, zu berücksichtigen.<sup>673</sup>

Alle vorgestellten Methoden und Zugänge wie auch die Interpretationsmöglichkeiten im Leben der Kirche zeigen, wie wichtig es ist, den richtigen Umgang mit der Bibel zu schaffen. Um zum vollen Sinn der Schrift zu gelangen und ihn sich zu eigen zu machen, ist es notwendig, möglichst viele Interpretationsweisen anzuwenden. Nur dann kann man der Sinnfülle der Schrift gerecht werden. Ein besonderer Platz in der Interpretation kommt der historischen Kritik zu, die von anderen Methoden und Zugängen ergänzt werden soll.

All diese Überlegungen werden dazu dienen aufzuzeigen, in welcher Weise sich der Papst in VS der Bibel bedient und daraus Konsequenzen für sittliche Fragen erarbeitet.

Weil alle aufgerufen sind, sich die Bibel immer mehr vertraut zu machen, stellt sich zuerst die Frage nach der Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei ihrer Interpretation unter besonderer Berücksichtigung des Lehramtes.

### 1.3. Interpretationskompetenz der diversen Glieder der Kirche.

Die Heilige Schrift samt der lebendigen Überlieferung stellt für die ganze Kirche „einen heiligen Schatz des Wortes Gottes“ dar.<sup>674</sup> Diese Wahrheit betont die Bibelkommission und gibt zu, daß jedes Glied der Kirche das Recht auf die Schriftauslegung hat, abhängig von seinem Amt oder seiner Kompetenz.

<sup>672</sup> Vgl. ebd. 108.

<sup>673</sup> Vgl. Kerteige K., Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument, (Anm. 630) 11.

<sup>674</sup> Dei verbum Nr. 10, in: AAS 58 (1966) 995ff, hier 996f; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. III, 156f.-160f, hier 159/161.

Sie nennt als erste Interpreten des Wortes die Bischöfe, die in ihrer pastoralen Tätigkeit sich in erster Linie der Verkündigung der Heilsbotschaft widmen sollen. Durch diese Verkündigung muß das Wort Gottes treu bewahrt, erklärt und ausgebreitet werden.<sup>675</sup>

Der Dienst der Bischöfe soll von den Priestern unterstützt werden, die als ihre Mitarbeiter mit dem Interpretationscharisma ausgestattet sind. Sie müssen darauf achten, daß sie nicht eigenen Einfällen erliegen, sondern daß sie das Wort Gottes verkünden, lehren und in die Tat umsetzen.<sup>676</sup>

Die Lektüre und die Auslegung der einzelnen Gläubigen soll im Glauben und in der Tradition der Kirche erfolgen. Dadurch wird sie eine Bereicherung für die gesamte Auslegung des Wortes innerhalb des Volkes Gottes. Jedoch muß jeder beachten, daß seine Auslegung nicht nur nach subjektiven Eingebungen erfolgen soll.<sup>677</sup>

In der Schriftauslegung der Gesamtkirche übernimmt das Lehramt der Kirche eine besondere Rolle, die für unsere Frage nach der Interpretationskompetenz des Papstes und nach der Relation zur Exegese relevant ist. Diese Rolle besteht darin, das Wort Gottes verbindlich zu erklären.<sup>678</sup> Die Formulierung in „Dei verbum“ Nr. 10: „nur dem Lehramt“ bezieht sich auf die Bewahrung und Verwirklichung des überlieferten Wortes durch das ganze Volk Gottes. Der besondere Dienst des Lehramtes umfaßt nicht die ganze Fülle der Gegenwart des Wortes, sondern verweist auf den ganzen Kontext der Bibelinterpretation, in dem sowohl Amtsträger als auch Laien je eigene Funktionen ausüben.<sup>679</sup>

Weiterhin betont das Konzil in „Dei verbum“ den Dienstcharakter des Lehramtes gegenüber dem Wort Gottes.<sup>680</sup> Diese Feststellung ist ein Fortschritt, insofern sie das Subsidiaritätsprinzip des Lehramtes gegenüber dem Wort darstellt. Das bedeutet, daß das Lehramt von der Schrift her zu erklären ist und nicht umgekehrt. Weil die Schrift innerhalb der Gesamtkirche interpretiert wird, haben auch die Exegeten zum Verständnis des Lehramtes einen Beitrag zu leisten. Ihr besonderer Beitrag besteht in der selbständigen wissenschaftlichen Erforschung der Quellen. Man kann daher die exegetisch-theologische Reflexion nicht darauf begrenzen, daß sie zuerst von den lehramtlichen Aussagen aus-

<sup>675</sup> Vgl. Dei verbum Nr. 9, in: AAS 58 (1966) 821; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 522f-524f, hier 523/525; Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 86-87.

<sup>676</sup> Vgl. Presbyterorum ordinis Nr. 4, in: AAS 58 (1966) 995ff, hier 996f; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. III, 156f-160f, hier 159/161; Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 87.

<sup>677</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 91; vgl. Ratzinger, J., Kommentar zu Dei verbum Nr. 10, in: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 526-528, bes. 526-527.

<sup>678</sup> Dei verbum Nr. 10: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“, in: AAS 58 (1966) 822; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 526f-528f, hier 529.

<sup>679</sup> Vgl. Ratzinger, J., Kommentar zu Dei verbum Nr. 10, (Anm. 677) 526-527.

<sup>680</sup> Dei verbum Nr. 10: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was

geht und für sie die Beweise in den Quellen sucht. Die richtige Reihenfolge verlangt zuerst die Erforschung der Quellen, dann die Reflexion über die lehramtliche Verkündigung.<sup>681</sup>

Bei der Erforschung der Quellen übernimmt auch die Exegese gegenüber dem Wort Gottes eine Dienstfunktion. Sie leistet eine wissenschaftliche Vorarbeit zur besseren Erfassung der Sinnfülle der Heiligen Schrift.<sup>682</sup> Diese Vorarbeit soll einen dienenden Charakter haben. Dabei dürfen die wissenschaftlichen Erkenntnisse keinen dogmatischen oder exklusiven Anspruch erheben. Die Exegese soll sich nicht nur auf die wissenschaftliche Sinnerforschung konzentrieren, sondern dazu beitragen, daß die Interpreten im pastoralen Dienst allen Gläubigen das Verständnis der Schrift möglichst nahe bringen<sup>683</sup> und zugleich keinen Eindruck der Verwirrung auslösen.<sup>684</sup>

Die Vorarbeit der Exegese ist demnach wichtig für die verbindliche Schriftauslegung des Lehramtes. Nur aufgrund dieser Vorarbeit kann das Urteil des Lehramtes reifen und einer neuen Herausforderung Rechnung tragen. Die Bibelkommission bemerkt, daß die Inanspruchnahme und die Wertschätzung der exegetischen Arbeiten im Verlauf der Geschichte der lehramtlichen Verkündigung nicht immer gleich groß waren. In der neuesten Zeit erfährt die Arbeit der Exegeten mehr Anerkennung. Einige von ihnen jedoch betonen, daß das neueste Dokument über die Schriftinterpretation gerade im Bezug auf die gegenseitige Relation zwischen dem Lehramt und den Exegeten sich zu wenig äußert. Vor allem ist ihrer Meinung nach die Zitierung von „Dei verbum“ Nr. 10 nicht ausreichend, um die Konflikte zwischen beiden Parteien abzuwägen oder zu entschärfen.<sup>685</sup> Zugleich kommt ihrer Meinung nach das Thema der wechselseitigen Beziehungen als Desiderat für die Interpretation der Bibel in der Kirche zu kurz. Auch der erwähnte Text („Dei verbum“ Nr. 12), der dieses Thema behandelt<sup>686</sup>, und die spätere Instruktion der Glaubenskongregation<sup>687</sup> geben hierfür keine klaren Linien an.<sup>688</sup>

---

es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft“, in: AAS 58 (1966) 822; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 526f-528f, hier 529.

<sup>681</sup> Vgl. Ratzinger, J., Kommentar zu Dei verbum Nr. 10, (Anm. 677) 527.

<sup>682</sup> Dei verbum Nr. 12: „Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuwirken, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“, in: AAS 58 (1966) 823f, hier 824; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 550f-556f, hier 557.

<sup>683</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 88-89.

<sup>684</sup> Vgl. ebd. 27.

<sup>685</sup> Vgl. Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, (Anm. 630) 84.

<sup>686</sup> Dei verbum Nr. 12: „Alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottgegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen“, in: AAS 58 (1966) 823f, hier 824; deutsche Ausgabe: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 550f-556f, hier 557.

<sup>687</sup> DV Nr. 6: „(...)Aufgabe (des Theologen) darin besteht, in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen.“

<sup>688</sup> Vgl. Kertelge, K., Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument, (Anm. 630) 8-9.

Es stellt sich also die Frage, worin die gelungene Zusammenarbeit zwischen den Exegeten und dem Lehramt bestehen sollte. K. Kertelge plädiert für den subsidiären Charakter des Lehramtes gegenüber der Exegese. Es muß der Exegese einen freien Raum für ihre wissenschaftlich-methodischen Überlegungen schaffen und keine Lösungen von vornherein festlegen, wenn die wissenschaftliche Forschung noch andauert. Zugleich muß es das Ziel im Auge behalten, daß die Einheit des Glaubens bewahrt wird, auch mit Hilfe der exegetischen Auseinandersetzungen.<sup>689</sup>

Außerdem kommt noch ein anderes Postulat an die Interpretationskompetenz des Lehramtes zur Sprache. Es muß sich bemühen, in seiner Lehrverkündigung eine möglichst große Basis für alle zugänglichen Interpretationsweisen zu schaffen. Unter den diversen Methoden und Zugängen muß es der historischen Kritik den bevorzugten Platz zuerkennen, ohne dabei in fachliche Blindheit zu geraten. Das Lehramt soll, genauso wie die Exegese, Extreme vermeiden, d. h. es soll sich nicht einseitig entweder auf die historisch-kritische Interpretation oder auf den geistlichen Kommentar konzentrieren.<sup>690</sup> Sofern es möglich und nötig ist, soll die historische Kritik vom Lehramt angewendet werden. Falls die diachrone Methode keine sichere Antwort auf die anstehende Fragestellung geben kann, soll sich das Lehramt veranlaßt fühlen, die anderen Interpretationswege zu gebrauchen.<sup>691</sup> Auch wenn ein Problem nicht explizit von der Bibel behandelt wird, kann die Bibel in ihrer ganzen Dynamik für die Theologie und somit für die lehramtlichen Aussagen ein Wegweiser sein.<sup>692</sup>

Weiterhin plädiert die Exegese sowohl an die Theologie als auch an das Lehramt, daß beide die Gewichtigkeit ihrer Aussagen bedenken sollen und dementsprechend eine zutreffende Bibelinterpretation anwenden. In der Tat bedeutet das, daß man bei der privaten Auslegung, wie z.B. der Meditation, oder bei der Predigt die Methoden und Zugänge wahrnehmen darf, deren Ergebnisse nicht streng historisch-kritisch verifizierbar sind. Stattdessen muß sich die Schriftauslegung in den offiziellen Texten des Lehramtes an die unumstrittenen Ergebnisse der Exegese halten und genauer die ausgearbeiteten Differenzen beachten. Demzufolge dürfen die lehramtlichen Aussagen z. B. einer Enzyklika nicht das infrage stellen oder sich gegen das äußern, was in der exegetischen Fachwelt als bewiesen gilt. Zugleich müsse das Lehramt aber, ausgehend von der historischen Kritik, mit der Inanspruchnahme der anderen Interpretationsmöglichkeiten zu einem ausgewogenen Urteil gelangen. Die Interpretationskompetenz des kirchlichen Lehramtes soll,

<sup>689</sup> Vgl. Kertelge, K., *Biblische Exegese im Kontext katholischer Theologie*, in: Schockenhoff, E./Walter, P. (Hg.), *Dogma und Glaube, Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS Bischof Walter Kasper), Mainz 1993, 88-99., bes. 96.

<sup>690</sup> Vgl. DaS, in: AAS 35 (1943) 310.

<sup>691</sup> Darauf weist Schürmann am Beispiel der Unauflösbarkeit der Ehe hin, vgl. Ders., *Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe* (Anm. 658) 122.

<sup>692</sup> Vgl. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 97.

gemäß den konziliaren Feststellungen, „eine Verbindung von exegetischer Hermeneutik und gesamtheologischer Methodik und lebendig-kirchlicher Glaubensverständigung, die jedem die notwendige Besonderheit läßt, allen aber das gemeinsame Ziel weist: die immer vollere Erfassung und Aneignung der Offenbarungswirklichkeit“, fördern.<sup>693</sup>

## 2. Bewertung der biblischen Auslegung bezüglich der Gewissensauffassung in VS.

Nachdem die allgemeinen Überlegungen zum Stellenwert einer Enzyklika im Verlauf der Kirchengeschichte angestellt und wichtige Punkte der Schriftinterpretation aufgrund des neuesten Dokuments der Bibelkommission herausgestellt wurden, ist die Frage nach den biblischen Überlegungen in VS zur Gewissensthematik zu erörtern. Zugleich werden wir einige allgemeine Bemerkungen zum gesamten Gebrauch der biblischen Aussagen des Rundschreibens machen. Darüber hinaus soll die Anwendung der paulinischen und deuteropaulinischen Aussagen über das Gewissen in VS hinterfragt werden. Schließlich folgen Überlegungen über die auf das Gewissen bezogenen Bibeltex-te außer dem Corpus Paulinum.

### 2.1. Allgemeine Bemerkungen zur Rezeption der biblischen Texte in VS.

Der Schriftgebrauch in VS sieht unterschiedlich aus, je nach der Thematik und dem Inhalt der einzelnen Kapitel.

Im Kapitel I stellt die Enzyklika eine Art Exposition zum ganzen Schreiben auf. Die meditativ-paränetischen Überlegungen zum Dialog zwischen Jesus und dem reichen Jüngling (Mt 19, 16-22.25f) bieten, verbunden mit vielen biblischen Texten, eine umfangreiche Auslegung.<sup>694</sup> Der Papst versucht, diesen Dialog zu aktualisieren, und zeigt, daß wir alle zu diesem eingeladen sind.<sup>695</sup> Dieser Dialog besitzt einen christozentrischen und zugleich moralischen Charakter, weil derselbe Mensch, der an Christus glaubt, auch zugleich Subjekt der sittlichen Handlungen ist. Die Konvergenz des Glaubens und der Moral hat ihre Berechtigung in der Person Jesu. Deshalb ergeht an Christus die Frage: „Meister, was muß ich Gutes tun(...)?“ (Mt 19, 16). Dies ist auch der Titel des ersten Kapitels. Unter acht Untertiteln dieses Kapitels sind sieben der Perikope vom reichen Jüngling entnommen. Der letzte Titel kommt aus dem letzten Kapitel des Matthäusevangeliums (28, 20). Der Papst geht in seinen Überlegungen auf jeden Untertitel ein und legt ihn durch eine eigene geistliche Lektüre und Aktualisierung aus. Dabei zitiert er viele biblische Texte oder

<sup>693</sup> Grillmeier, A., Kommentar zu „Dei verbum“ Nr. 12, in: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 537-543, hier 556.

<sup>694</sup> Vgl. Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 26.

<sup>695</sup> Vgl. Ratzinger, J., Perche una enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della Veritatis splendor, in: Veritatis splendor, genesi, (Anm. 3), 9-19, bes. 14.

nennt nur Stellen.<sup>696</sup> Die geistliche Lektüre wird vom wirkungsgeschichtlichen Zugang unterstützt, indem der Papst, wie bereits angemerkt, Kommentare zu den verschiedenen biblischen Aussagen von Ambrosius<sup>697</sup>, Leo dem Großen<sup>698</sup>, Johannes Chrysostomos<sup>699</sup>, Augustinus<sup>700</sup> und Thomas von Aquin<sup>701</sup> zitiert bzw. auf sie Bezug nimmt.<sup>702</sup> Es geht hier offenkundig um eine spirituell-theologische Meditation. Daher ist das erste Kapitel von VS keine stringente exegetische Auslegung der Perikope vom reichen Jüngling, die nach den Kriterien der historischen Kritik beurteilt werden müßte.<sup>703</sup> Der Papst betrachtet dieses Kapitel als Einstieg zur ganzen Thematik von VS.<sup>704</sup>

Im zweiten Kapitel, das den systematisch-doktrinären Teil der Enzyklika darstellt<sup>705</sup>, werden die biblischen Texte auf diverse Weisen wahrgenommen. Wie im ersten Kapitel tauchen hier sehr oft biblische Texte als Überschriften oder Untertitel der einzelnen Paragraphen auf. Der Haupttitel des zweiten Kapitels: „Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an“ ist dem Römerbrief entnommen (12, 2) und bildet einen Vorspann für den Untertitel: „Die Kirche und die Beurteilung einiger Tendenzen heutiger Moraltheologie“. Schon dieser Untertitel macht darauf aufmerksam, daß es sich hier nicht um eine persönlich-meditative Empfehlung handelt, sondern daß der Papst die Auseinandersetzung mit den aktuellen moraltheologischen „Fragen von ihrer Sachlogik her“ führen wird.<sup>706</sup> Solche Auseinandersetzung setzt voraus, daß man die biblischen Aussagen, auf denen die Argumente basieren, zuerst durch die diachrone Methode beleuchtet. Damit wird ihr wörtlicher Sinn festgestellt. Anschließend muß man die anderen angewandten Methoden oder Zugänge der Auslegung genau unterscheiden, damit die biblische Grundlage der päpstlichen Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Tendenzen korrekt herausgearbeitet wird. Die Argumentationsweise muß hier stringenter sein.

<sup>696</sup> Vgl. Ratzinger, J., *Presentazione*, (Anm. 345), 5-9, bes. 8.

<sup>697</sup> VS Nr. 10; 15, in: AAS 85 (1993) 1140 f, hier 1140 f; 1145f, hier 1145; deutsche Ausgabe: VApS 111, 15f, hier 16; 20f, hier 21.

<sup>698</sup> VS Nr. 18, in: AAS 85 (1993) 1148; deutsche Ausgabe: VApS 111, 24.

<sup>699</sup> VS Nr. 24, in: AAS 85 (1993) 1152f, hier 1153; deutsche Ausgabe: VApS 111, 28f, hier 29.

<sup>700</sup> VS Nr. 15; 21; 22; 24, in: AAS 85 (1993) 1145f, hier 1145; 1150; 1150f, hier 1151; 1152f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 20f, hier 20; 26f, hier 26f; 27f, hier 28; 28f, hier 29.

<sup>701</sup> VS Nr. 24, in: AAS 85 (1993) 1152f, hier 1152f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 28f, hier 29.

<sup>702</sup> Beispiele für den wirkungsgeschichtlichen Zugang siehe *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 49.

<sup>703</sup> Vgl. Rief, J., *Grundlinien und Grundanliegen der kirchlichen Moralverkündigung in und nach der Enzyklika Veritatis splendor*, (Anm. 348) 13.

<sup>704</sup> Vgl. Russo, G., *Il valore dottrinale ed ecclesiologico della Veritatis splendor*, in: *Veritatis splendor, genesi*, (Anm. 3) 35-66, bes. 37.

<sup>705</sup> Vgl. ebd. 38.

<sup>706</sup> Theobald, M., *Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre*, (Anm. 13) 26.



So gebraucht die Moralenzyklika in diesem zweiten Kapitel die biblischen Zitate als Untertitel der einzelnen Sektionen besonders im Punkt I.<sup>707</sup> Die Zitate dienen ihr als Einstieg zu den zu besprechenden Fragestellungen.

In den Überlegungen zur Todsünde und zur läßlichen Sünde (VS Nr. 69-70) zitiert der Papst keinen biblischen Text, sondern beruft sich auf die traditionelle Lehre der Kirche.<sup>708</sup> Dieser Verzicht auf den Schriftnachweis erscheint angesichts der umstrittenen biblischen Stellen, z. B. 1 Joh 5, 16, angebracht.

Im Punkt IV, in dem es um die sittliche Handlung geht, greift die Enzyklika (VS Nr. 81)<sup>709</sup> den Lasterkatalog von Paulus (1Kor 6, 9f) auf, um die Legitimität der Aussage über „in sich schlechte“ Handlungen nachzuweisen, was aus der Sicht der historischen Kritik nicht legitim ist. Die Thematik der „in sich schlechten“ Handlungen ist Paulus fremd.<sup>710</sup>

Anschließend soll noch die Plausibilität der Bibelauslegung in diesem Kapitel am Beispiel der Gewissensauffassung genauer bestimmt werden.

Im dritten Kapitel von VS, das aus den pastoral-praktischen Aussagen besteht, wendet der Papst die gleiche Zitationsweise wie im ersten Kapitel an. Das Zitat aus dem ersten Korintherbrief (1, 17) bezieht sich auf den Untertitel: Das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt. Es folgen einige Zitate, die jeweils den Titel der einzelnen Sektionen bilden. Neben biblischen Zitaten wird der Text der Enzyklika mit vielen Zitaten von Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters angereichert.<sup>711</sup> Bezüglich der Thematik des Martyriums wird sogar ein heidnischer Dichter, Juvenal, zitiert.

Aus der Sicht der historischen Kritik bereiten hier zwei Zitate<sup>712</sup> aus dem Epheserbrief (8, 8-11.15-16; 5, 1-2) Auslegungsschwierigkeiten. Der allgemeine Konsens unter den Exegeten geht dahin, daß der Epheserbrief nicht zu den paulinischen Hauptbriefen gehört und somit nicht als Nachweisquelle für paulinische Aussagen gelten kann.<sup>713</sup> Die Enzyklika nennt an diesen beiden Stellen Paulus als den Verfasser dieses Briefes und schreibt ihm somit Aussagen zu, die aus seinem theologischen Verständnis nicht hervorgehen. Es gibt noch andere Stellen im diesem Kapitel von VS, an denen der Epheserbrief

<sup>707</sup> Siehe VS Nr. 35; 38 u.a., in: AAS 85 (1993) 1161f, hier 1161; 1164; deutsche Ausgabe: VApS 111, 39; 41f, hier 41.

<sup>708</sup> In: AAS 85 (1993) 1188f; deutsche Ausgabe: VApS 111, 68ff.

<sup>709</sup> In: AAS 85 (1993) 1198; deutsche Ausgabe: VApS 111, 79f, hier 79f.

<sup>710</sup> Vgl. Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 27, Fußn. 9.

<sup>711</sup> Vgl. VS Nr. 87; 92; 93; 108 u.a., in: AAS 85 (1993) 1202f, hier 1202; 1206; 1207; 1217f, hier 1218; deutsche Ausgabe: VApS 111, 85f, hier 86; 90f, hier 91; 91; 103.

<sup>712</sup> VS Nr. 88; 89, in: AAS 85 (1993) 1203f, hier 1203; 1204; deutsche Ausgabe: VApS 111, 86f, hier 87; 87f, hier 88.

<sup>713</sup> Vgl. Kuss O., Paulus, Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, (Anm. 10) 77-78.

zitiert bzw. auf ihn Bezug genommen wird.<sup>714</sup> Hier allerdings wird der Name des Briefverfassers nicht genannt.

Gleiche Schwierigkeiten kann die Interpretation (VS Nr. 104) des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9-14) als Beispiel für das „reuevolle“ bzw. „selbstzufriedene“ Gewissen verursachen.<sup>715</sup> Historisch-kritisch ist diese Auslegung nicht verifizierbar, weil Jesus hier auf die Thematik des Gewissens nicht direkt eingegangen ist. In Lk 18, 9-14 geht es um die Darstellung der zwei verschiedenen Haltungen Gott gegenüber. Die Auslegung ist zu prüfen, um festzustellen, welchen Zugang zur Schriftstelle der Papst anwendet.

Wie wir gerade gesehen haben, kommen in der Enzyklika verschiedene Argumentationsebenen zur Sprache. Angefangen von der biblisch-narrativen Meditation über die doktrinär-logische Auseinandersetzung mit den modernen Tendenzen in der Moraltheologie bis hin zu praktisch-pastoralen Überlegungen trägt die Enzyklika durch die Verbindung von diversen Argumenten zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Problematik der Moral bei. Der Papst möchte nämlich aus den verschiedenen Blickwinkeln das aufzeigen, was die Kirche glaubt und was sie lebt, nämlich den Glauben an die „Wahrheit“ und das Leben in der „Wahrheit“.<sup>716</sup> Deshalb ist die Kritik an der Struktur von VS schwer zu verstehen. Die Verbindung verschiedener Argumentationsebenen bedeutet noch lange keinen „Zwitter“.<sup>717</sup> Die Inanspruchnahme von verschiedenen Argumentationsweisen in VS ist aufgrund der angewandten „Umkreisungsmethode“ plausibel. Der Papst bezieht sich in seinem „Umkreisen“ auf die verschiedenen Themen in der Moral, die er unter biblischem, systematischem und pastoralem Blickpunkt betrachtet, um ein möglichst breites Spektrum für die Überlegungen über den heutigen Stand der Moralproblematik zu schaffen. Der Papst gebraucht übrigens, wie bereits angemerkt, die Zusammenstellung diverser Argumentationsebenen auch in der Enzyklika EV, was auf die Ähnlichkeiten der beiden Enzykliken in ihrem Aufbau hinweist. In VS werden demzufolge verschiedene Methode und Zugänge der Bibelinterpretation verwendet. Dieser Gebrauch ist legitim, sofern die angewandte Interpretationsweise der Bibel mit der Wichtigkeit der vertretenen Thesen übereinstimmt. Je größer der Verbindlichkeitsanspruch der Lehrverkündigung ist, desto plausibler, d.h. exegetisch verifizierbar, muß die Auslegung von biblischen Stellen sein, die zu ihrer Begründung herangezogen werden.

<sup>714</sup> VS Nr. 89; 109; 115, in: AAS 85 (1993) 1204; 1218f, hier 1219; 1223f, hier 1223; deutsche Ausgabe: VApS 111, 87f, hier 88; 103ff, hier 104; 109f, hier 109.

<sup>715</sup> In: AAS 85 (1993) 1215; deutsche Ausgabe: VApS 111, 99f, hier 100.

<sup>716</sup> Vgl. Russo, G., Il valore dottrinale ed ecclesiologicalo della Veritatis splendor (Anm. 704) 37.

<sup>717</sup> Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 26.

## 2.2. Paulinisches und deuteropaulinisches Gewissensverständnis in der Auslegung der Enzyklika VS.

Weil die paulinischen und nachpaulinischen Gewissensaussagen vorwiegend im zweiten Kapitel von VS vorkommen, das eine doktrinär-systematische Dimension hat, muß man die Auslegung der verwendeten Texte zunächst aus der Sicht der historischen Kritik prüfen, um unseren vorherigen Überlegungen über die Relation zwischen der Gewichtigkeit einer Aussage und ihrer biblischen Begründung gerecht zu werden. Weil und insofern aber die historische Kritik kein Recht auf Exklusivität hat, möchten wir auch andere Methoden und Zugänge zu Rate ziehen und die Korrektheit ihrer Anwendung nachprüfen.

Die Auslegung von Röm 2, 14-16, die nach VS zu den wichtigsten biblischen Aussagen gehört, wird hauptsächlich in VS Nr. 57-61<sup>718</sup> durchgeführt, wo es sich um das Gewissensurteil handelt. Die Enzyklika nimmt bereits im ersten Punkt von Kapitel II über Freiheit und Gesetz diesen Text als Beispiel für die Erklärung des Wesens des Naturgesetzes.<sup>719</sup> Sie erläutert jedoch nicht das Zitat: „Die Forderungen des Gesetzes ist ihnen ins Herz geschrieben“ (Röm 2,15)<sup>720</sup>. In VS Nr. 57 betont der Papst wieder, daß dieser Text nicht nur das Wesen des Naturgesetzes ausdrückt, sondern auch den biblischen Sinn des Gewissens verständlich macht.<sup>721</sup>

Deshalb sollen zunächst einige Bemerkungen zur Gesetzesthematik von Röm 2, 14-15 aus der historisch-kritischen und der wirkungsgeschichtlichen Sicht gemacht werden. Diese Reihenfolge ist auch deswegen naheliegend, weil das Hauptthema dieses paulinischen Textes das Gesetz der Heiden und nicht das Gewissen ist.

Paulus spricht in Röm 2, 14-15 von νόμος und von φύσις. Er gebraucht jedoch nicht den Begriff „Naturgesetz.“ Weiterhin bezieht sich φύσις bei ihm nicht direkt auf νόμος, sondern auf das vom Gesetz Geforderte, also auf das Tun (τὸ ἔργον). Heiden erkennen das geforderte Tun „von Natur aus“, deshalb ist für sie das Gesollte gleichsam das Naturgesetz. Hieran kann man erkennen, daß Paulus unter dem Einfluß der griechischen Ordnungsidee steht. Er versteht das vom Gesetz Geforderte als die natürliche Ordnung der Welt und des Menschen, die dank der Vernunft wahrgenommen werden kann. Allerdings wird Paulus auch von der alttestamentlichen Konzeption der Schöpfung beeinflusst.

<sup>718</sup> In: AAS 85 (1993) 1179-1182; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58-61.

<sup>719</sup> Vgl. VS Nr. 46-53, in: AAS 85 (1993) 1169-1177; deutsche Ausgabe: VApS 111, 48-56.

<sup>720</sup> Vgl. VS Nr. 46, in: AAS 85 (1993) 1169f, hier 1169; deutsche Ausgabe: VApS 111, 48f, hier 48.

<sup>721</sup> In: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58.

Demzufolge ist für ihn das Naturgesetz keine selbständige Größe, aus der vernunftgemäße und naturgemäße Verhaltensweisen abzuleiten sind. Die Natur, die mit dem menschlichen Leben verbunden ist, ist daher schöpfungstheologisch zu deuten. In der Tat ist Gott der Schöpfer der Natur und des Gesetzes. Um das hervorzuheben, gebraucht Paulus nicht den Begriff „Naturgesetz“, sondern „Gesetz.“ Darüber hinaus sind für Paulus beide Gesetze: das geoffenbarte Thora-Gesetz und das von Natur aus erkannte Gesetz identisch, weil denselben Urheber haben.<sup>722</sup>

In der Wirkungsgeschichte dieser paulinischen Aussage ist auf den Kommentar von Thomas von Aquin aufmerksam zu machen.<sup>723</sup> Thomas stellt sich die Frage, wie der Ausdruck „von Natur aus“ zu verstehen ist. Gegen die Pelagianer, die sich auf Paulus berufen und meinen, daß die natürlichen Fähigkeiten der Menschen für die Erfüllung aller Regeln des Gesetzes ausreichen, wendet sich Thomas mit seiner zweifachen Interpretation dieses Ausdruckes. Zum einen versteht er unter diesem Terminus die Natur, die unter dem Einfluß der Gnade wiederhergestellt wurde. Dem fügt er hinzu, daß der Begriff „Heiden“ auf die zum Glauben bekehrten Heiden verweist, die aufgrund der ihnen gegebenen Gnade imstande waren, die Moralvorschriften zu befolgen. Wie im ersten Teil dieser Arbeit nachgewiesen wurde, handelt es sich aus der historisch-kritischen Sicht nicht um die Heidenchristen, sondern um die Heiden, die schon durch den Akt der Schöpfung mit der Kenntnis der sittlichen Normen ausgestattet sind.<sup>724</sup> Thomas interpretiert diesen Ausdruck mit der Absicht, die pelagianische Naturidee zu bekämpfen.<sup>725</sup>

Zum anderen begreift Thomas den Terminus „von Natur aus“ als Naturgesetz, das die Normen des Handelns angibt. Nach ihm ist dieses Naturgesetz „das Licht der natürlichen Vernunft, in welcher das Bild Gottes leuchtet“. Der Ursprung des Lichtes weist auf seinen Urheber, der als Schöpfer seine Schöpfung mit der natürlichen Vernunft beschenkt. Hierin decken sich die Theorien von Thomas und von Paulus, soweit beide zuerst Gott als Initiator der Schöpfung und als Gesetzgeber betonen.<sup>726</sup> Der Unterschied besteht darin, daß Paulus das Gesetz „von Natur aus“ nicht ausdrücklich als Naturgesetz bezeichnet. Möglicherweise veranlaßt dieser Kommentar des Thomas den Papst, sich direkt auf die paulinische Aussage zu berufen und vom Naturgesetz zu sprechen. Thomas bezieht sich bei der Rede vom Licht der natürlichen Vernunft auf Ps 4, 7, um das Wesen

<sup>722</sup> Vgl. Kertelge, K., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg [u.a.] 1991, 157-158.

<sup>723</sup> Vgl. Thomas von Aquin, Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Fahsel, H., Freiburg 1927, 88-94.

<sup>724</sup> Vgl. Kertelge, K., Grundthemen paulinischer Theologie, (Anm. 722) 152.

<sup>725</sup> Thomas von Aquin, Kommentar zum Römerbrief, (Anm. 723) 91.

<sup>726</sup> Ebd. 91.

des Naturgesetzes zu zeigen. Diese biblische Stelle gebraucht auch der Papst im Bezug auf die Wahrheit und das Naturgesetz.<sup>727</sup>

Nach den Feststellungen über den Konnex von Röm 2, 14-15 mit dem Naturgesetz macht die Enzyklika darauf aufmerksam, daß dieser Text den biblischen Sinn des Gewissens erklärt.<sup>728</sup> Durch diese Aussage schließt sich die Enzyklika der Meinung an, daß die Stelle ein Paradigma für die paulinische Gewissenslehre ist.<sup>729</sup> Jedoch stellt sich die Frage, ob man überhaupt von einem biblischen Sinn des Gewissens sprechen kann. Mit Recht betont Theobald mit Berufung auf Klauck, daß „die einschlägigen Paulus-Texte nicht auf eine besondere paulinische oder gar biblische Lehre vom Gewissen (verweisen)“. Sie „(bezeugen) mit den übrigen vereinzelt ntl. wie außer-ntl. Belegen vielmehr die Teilnahme des Frühjudentums und des Urchristentums am ethischen Diskurs der Zeit“.<sup>730</sup>

Andererseits bleibt daran zu erinnern, daß Paulus unter den biblischen Autoren den Begriff „Gewissen“ am häufigsten gebraucht hat, obwohl man ihn nicht zu den Zentralthemen der paulinischen Theologie zählen kann.<sup>731</sup> Jedoch ist seine Verwendung dieses Begriffes neu und unterscheidet ihn in einigen Punkten, die aufgezählt wurden, von seinen Vorgängern, z. B. von Seneca. Somit ist das Gewissen nach ihm nicht mehr „Gott in dir“, sondern eine menschliche Instanz, die dem eschatologischen Urteil unterliegt. Die Originalität der paulinischen Gedanken könnte daher erlauben, von dem paulinischen Sinn des Gewissens zu sprechen oder zumindest von der paulinischen Rezeption, nicht aber von dem biblischen Sinn des Gewissens (vgl. VS Nr. 57). Weil Paulus vielseitige Motive und Denkrichtungen in seiner Gewissensrezeption aufweist, ist es hingegen kaum möglich, nur Röm 2, 14-16 als „locus classicus“ seiner Idee zu nennen. Die Enzyklika läßt z. B. das Problem des Gewissens bei „Schwachen“ und „Starken“ in 1 Kor 8, 7-12; 10, 25-29 aus. Um der Aussage über den biblischen Sinn des Gewissens bei Paulus gerecht zu werden, müßte VS die Vielseitigkeit seiner Gewissensaussagen berücksichtigen.

Dazu muß noch gesagt werden, daß VS den biblischen Sinn des Gewissens aufgrund des Textes Röm 2, 14-15 unter dem Aspekt der Verbindung mit dem Gesetz sieht (vgl. VS Nr. 57). Das Gewissen steht nach Paulus in Verbindung mit dem Gesetz, weil es

<sup>727</sup> Vgl. VS Anrede; Nr. 2; 42, in: AAS 85 (1993) 1133; 1134f, hier 1134; 1166f, hier 1167; deutsche Ausgabe: VApS 111, 7; 8, 44f, hier 45. Im letzteren Text zitiert der Papst S.Th., I-II, q. 91, a.1., wo Thomas das Naturgesetz definiert.

<sup>728</sup> VS Nr. 57: „Textus ipse Epistolae ad Romanos, ex quo essentia elicitur legis naturalis, etiam notionem conscientiae ex libris divinis depromptam demonstrat, praesertim conscientiae cum lege proprie copulatae(...)“, in: AAS 85 (1993) 1179.

<sup>729</sup> Vgl. Eckstein, H.-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 137-138.

<sup>730</sup> Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 37-38.

<sup>731</sup> Vgl. Kertelge, K., Grundthemen paulinischer Theologie, (Anm. 722) 9-10.

von seiner Existenz Zeugnis ablegt. Das setzt ein Vorverständnis über das Gewissen bei den Hörern des Paulus voraus, weil er keine Erklärung für die Syneidesis anführt. Er geht von diesem Vorverständnis aus. Somit kann er das Vorhandensein des νόμος mit Hilfe der Syneidesis nachweisen. Die Enzyklika spricht im gleichen Sinn wie Paulus von der Gegenüberstellung des Gesetzes und des Gewissens. In dieser Relation ist das Gewissen der Zeuge dafür, daß das Gesetz uns gegeben ist. VS bemerkt ferner, daß das Gewissen des Menschen nicht nur ein Beweis für die Existenz des Gesetzes ist, - die Hauptintention von Paulus -, sondern auch der „Zeuge seiner Treue oder Untreue gegenüber dem Gesetz, d.h. seiner fundamentalen sittlichen Rechtschaffenheit oder Schlechtigkeit“.<sup>732</sup> Thomas sagt in seinem Kommentar, daß das Gewissen von der Güte oder Schlechtigkeit einer Tat zeugt und damit auch Zeugnis über das gegebene Gesetz ablegt.<sup>733</sup> Wie zu sehen ist, kann man nur aus dem Blickwinkel des wirkungsgeschichtlichen Zuganges plausibel erklären, daß die Syneidesis nicht nur die Existenz des Gesetzes bestätigt, sondern, wie VS behauptet, auch das Zeugnis über die Treue oder die Untreue ihm gegenüber ablegt. Daß das Gewissen nach Röm 2, 14-15 der Nachweis für das Gesetz ist, ist aus der Sicht der historischen Kritik verifizierbar. Die Syneidesis aber als Zeuge der Treue oder Untreue gegenüber dem Gesetz zu verstehen, ist nach ihr nicht haltbar.

Nach der Feststellung des Gewissenszeugnisses über die Treue oder Untreue dem Gesetz gegenüber fährt die Enzyklika mit der Aussage fort, daß das Gewissen der einzige Zeuge für das Innerste des Menschen ist.<sup>734</sup> Die Enzyklika möchte diese Erkenntnis einsichtig machen, indem sie die Idee vom dialogischen Charakter des Gewissens einfügt. Der Mensch führt in seinem Inneren einen Dialog mit sich selbst, d.h. mit dem eigenen Gewissen. Weil dieser Dialog allen anderen verborgen ist, zeugt das Gewissen alleinig von der sittlichen Rechtschaffenheit oder Schlechtigkeit des Menschen.<sup>735</sup> Ob der Papst sich dabei auf Paulus bezüglich der späteren, vom Dialogscharakter geprägten Idee des Gewissens beruft, wird nicht deutlich.

Anschließend greift die Enzyklika in Nr. 58 den letzten Gedanken von Nr. 57 auf und fährt mit den Überlegungen über den sich im Menschen ereignenden Dialog fort. Sie betont, daß dieser Dialog nicht mit dem Menschen selbst, sondern in der Tat mit Gott ge-

<sup>732</sup> VS Nr. 57: „(...)testis eius fidelitatis aut infidelitatis erga legem, naturalis scilicet ipsius probitatis aut pravitatis morum“, in: AAS (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58.

<sup>733</sup> Vgl. Thomas von Aquin, Kommentar zum Römerbrief, (Anm. 723) 92.

<sup>734</sup> VS Nr. 57: „Conscientia est unicus testis“, in: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58.

<sup>735</sup> VS Nr. 57: „(...)quod accidit in corde hominis, id extrinsecus eteros omnes latet. Nonnisi in personam ipsam suum vertit testimonium; atque vicissim, sola persona cognoscit id quod ad vocem suae conscientiae ipsa respondet“, in: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58

führt wird.<sup>736</sup> Solches Verständnis von Gewissen wird in den Aussagen des Vaticanum II hervorgehoben, das seinen personalen und religiös-dialogischen Charakter ausdrückt.<sup>737</sup> Das Konzil redet nicht vom Gewissensverständnis als „vox Dei“, stattdessen schlägt es eine neue Auslegung vor: das Gewissen ist nicht schlechthin die Stimme Gottes, sondern der Ort, an dem der Mensch die Stimme Gottes vernimmt.<sup>738</sup> In diesem Sinn versteht auch das Konzil das Gewissen als Ort, wo die Stimme des Gesetzes erschallt und vom Menschen entdeckt wird. Um den Zusammenhang zwischen diesem Ort und dem Gesetz deutlich zu machen, nennt die Konzilsaussage die uns bekannte Stelle Röm 2, 14-15.<sup>739</sup>

Gleich nach der Überlegung über den Dialog zwischen Gott und dem Menschen folgt in VS Nr. 58 die weitere Ausführung, die den Text von Bonaventura aufnimmt. Dies stößt auf Schwierigkeiten. Der Papst zeigte nämlich bereits auf, daß das Gewissen der Ort der dialogisierenden Begegnung zwischen Gott und dem Menschen ist. Er weist nach Bonaventura darauf hin, daß das Gewissen „gleichsam der Herold Gottes und Bote ist“.<sup>740</sup> Dieses Verständnis von Gewissen geht aus der Konzeption „vox dei“ hervor. Zwar bezeichnet Bonaventura nicht direkt das Gewissen als die Stimme Gottes, dennoch drückt er die Idee des sprechenden und befehlenden Vertreters Gottes aus. Dieser Vertreter (Herold Gottes und Bote) bekommt die Vollmacht von Gott und verkündet seine Botschaft.<sup>741</sup> Wie wir schon festgestellt haben, ist die Idee „vox dei“ bzw. das Verständnis des Gewissens als Herold Gottes mit den paulinischen Gedanken nicht zu vereinbaren. Man muß hier genau unterscheiden zwischen dem Sinn des biblischen Textes und der Frucht der späteren Überlegungen, die man in biblische Texte hineinprojiziert.<sup>742</sup> Daher ist die direkte Verbindung von Paulus und Bonaventura im Gewissensverständnis streng exegetisch nicht zulässig. Paulus versteht auf keinen Fall die Syneidesis im Sinn von Stimme Gottes.

Im Anschluß an die Aussage Bonaventuras zitiert der Papst seine eigene Definition von Gewissen, die auf der konziliaren Gewissenskonzeption basiert. Er spricht nicht mehr von der Identifikation der Stimme Gottes mit der urteilenden Instanz oder vom Gewissen als Herold Gottes, sondern betont den Ort der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. Im Gewissen ist die Stimme Gottes zu vernehmen, weil es auf ihren

<sup>736</sup> VS Nr. 58: „(...) qui tamen reapse verus est dialogus hominis cum Deo, ipso legis auctore, primo hominis exemplo ultimoque fine“, in: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58f. hier 58.

<sup>737</sup> Vgl. ein Kommentar dazu siehe KEK II, 128.

<sup>738</sup> Vgl. VS Nr. 55 (GS Nr. 16), in: AAS 85 (1993) 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56f, hier 57.

<sup>739</sup> Vgl. VS Nr. 55, in: AAS 85 (1993) 1178; deutsche Ausgabe: VApS 111, 56f, hier 57.

<sup>740</sup> VS Nr. 58: „sicut praeco Dei et nuntius“, in: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58f, hier 59.

<sup>741</sup> VS Nr. 58: „mandat quasi ex Deo“, in: AAS 85 (1993) 1179; deutsche Ausgabe: VApS 111, 58f, hier 59.

<sup>742</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche, 75.

Empfang ausgerichtet ist. Dieser Ort bedeutet für den Menschen einen heiligen Raum, in dem es zu einer personalen Begegnung kommt.

Insgesamt läßt sich Nr. 58 der Enzyklika VS als eine Rezeption der Idee des Gewissens als Ort des Dialogs zusammenfassen. Durch diesen Dialog kommt die Person zu ihrer wahren Entfaltung, weil die Begegnung mit Gott neue Perspektiven schafft und sie nicht in eine undurchdringliche Einsamkeit einschließt. Zugleich aber sieht man, daß VS von der Konzeption „vox dei“ beeinflusst ist.

Im nächsten Punkt (VS Nr. 59)<sup>743</sup> greift die Enzyklika wieder Röm 2, 15 auf. Die biblische Stelle stellt das Gewissen nicht nur in seiner Funktion, sondern auch die Weise der Erfüllung dieser Funktion dar. Der Papst hebt hervor, daß der Ausdruck „Gedanken“ die urteilende Funktion des Gewissens zutreffend beschreibt. Es ist damit jenes Urteil gemeint, das das Gewissen über den Menschen und seine Handlungen fällt und demzufolge es die Abweichung oder die Übereinstimmung der Handlungen mit dem vorgegebenen Gesetz feststellt. Die Inanspruchnahme von „sich anklagenden und verteidigenden Gedanken“ (vgl. VS Nr. 59) bei der Klärung der Funktion des Gewissens ist jedoch aus der Sicht der historischen Kritik streng exegetisch nicht haltbar. Neben dem Begriff „Syneidesis“ sind die „Gedanken“ der Zeuge, daß das Gesetz allen Menschen ins Herz geschrieben wurde. Sie sind als ein weiterer Beweis für dieses eingeschriebene Gesetz angeführt.

Aus dem wirkungsgeschichtlichen Kontext geht aber hervor, daß dieser Zusammenhang zwischen den Gedanken und dem Gewissen immer wieder vertreten wurde. Thomas von Aquin betont die Relevanz des Zeugnisses des Gewissens für das Vorhandensein des Gesetzes bei Heiden. Weil dieses Gesetz ins Herz geschrieben ist, kann das Gewissen ein Zeugnis vom Guten oder Schlechten ablegen.<sup>744</sup> Thomas interessiert sich dabei für die Tatsache der Existenz der Anklage und der Verteidigung der Gedanken. Sie würden nicht stattfinden, wenn die Kenntnis des Gesetzes nicht vorhanden wäre. Somit teilt Thomas die Meinung über die Beweisfunktion der Gedanken.<sup>745</sup> Er versucht aber auch die Verbindung zwischen den Gedanken und dem Zeugnis des Gewissens zu erklären. Dem Gewissen schreibt er die beipflichtende Rolle bei der Anklage und Verteidigung

<sup>743</sup> In: AAS 85 (1993) 1180f. hier 1180; deutsche Ausgabe: VApS 111, 59f, hier 59.

<sup>744</sup> Thomas von Aquin, Kommentar zum Römerbrief (Anm. 723) 92: „Mit folgenden Worten: 'indem ihnen ihr Gewissen' begründet der Apostel das Gesagte, nämlich daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen durch gewisse Tatsachen geschrieben ist, die das Werk des Gesetzes als ein Geschriebenes verkünden. (...)Daher legt solches Gewissen zuweilen vom Guten Zeugnis ab, (...)zuweilen aber auch vom Schlechten.“

<sup>745</sup> Vgl. ebd. 92.



zu.<sup>746</sup> Daß es einen Konnex zwischen dem Begriff „Gedanken“ und dem Zeugnis des Gewissens gibt, betont Thomas noch einmal ausdrücklich bei seinen Überlegungen über Röm 2, 16. So identifiziert er die Anklage und die Verteidigung mit dem Zeugnis des Gewissens in einem Urteil. Dieses Urteil wird mit dem Ausdruck „Gericht“ gemeint, das „an dem Tage“ stattfinden wird. Sowohl das Zeugnis des Gewissens als auch die sich gegenseitig verteidigenden und anklagenden Gedanken versteht Thomas präsentisch. Sie werden noch einmal an „jenem Tage“ aufgrund des Wirkens Gottes dem Menschen vorgestellt und endgültig beurteilt.<sup>747</sup> Thomas hebt damit den eschatologischen Vorbehalt hervor, der die Versuche einer Verabsolutierung der menschlichen Urteile zurückweist.

Auch die Enzyklika unterstreicht das endgültige Urteil über die bereits vollzogenen Handlungen und Urteile, ohne dabei auf den Inhalt dieses eschatologischen Vorbehaltes ausführlich einzugehen (vgl. VS Nr. 59).<sup>748</sup>

Abschließend stellen wir fest, daß die Enzyklika vorwiegend die wirkungsgeschichtliche Auslegung von Röm 2, 14-16 mit besonderer Wahrnehmung der Überlegungen des Thomas von Aquin übernimmt. Aus der Sicht der historisch-kritischen Exegese jedoch ist Röm 2, 14-16 kein „locus classicus“ für die paulinische Gewissenslehre, weil diese Stelle allein der Vielfalt der paulinischen Überlegungen über das Gewissen nicht gerecht wird.

Die Enzyklika gebraucht weitere Stellen aus den paulinischen Schriften im Abschnitt über das irrige Gewissen. In VS Nr. 62 zählt der Papst in Anlehnung an die konziliare Lehre vom irrigen Gewissen die Eigenschaften des Gewissens auf. Diese Aufzählung ist eine Art Katalog, die aus zusammengestellten biblischen Texten besteht. Die Enzyklika nennt aus den paulinischen Texten Röm 9, 1 und 2 Kor 4, 2. Aus dem ersten Text greift der Papst die Aussage über den Heiligen Geist auf, der beim Zeugnis des Gewissens eine erleuchtende Rolle übernimmt.<sup>749</sup> Leider ist hier keine genaue Übereinstimmung

<sup>746</sup> Vgl. ebd. 93: „Und auch bei dieser Anklage und Verteidigung spielt das Zeugnis des Gewissens, welchem beigespflichtet wird, eine Rolle.“

<sup>747</sup> Vgl. ebd. 93.

<sup>748</sup> Nur mit *einem* Satz kommentiert die Enzyklika dieses Anliegen von Paulus: „De ipso actionum iudicio, simulque de earum auctore deque tempore perfectae executionis, loquitur apostolus Paulus eodem loco: ita erit in die cum iudicabit Deus occulta hominum secundum Evangelium meum per Christum Iesum (Rom 2, 16)“, in: AAS 85 (1993) 1180.

<sup>749</sup> VS Nr. 62: „Ut ait apostolus Paulus, conscientia a Spiritu Sancto collustrari debet (cf. Rom 9,1)“, in: AAS 85 (1993) 1182.

der deutschen Ausgabe mit dem Originaltext vorhanden. Nach der deutschen Ausgabe zitiert der Papst die paulinische Aussage.<sup>750</sup> Im Originaltext beruft er sich nur verweisend auf Röm 9, 1. Die Diskrepanz führt zu einer falschen Übersetzung dieses biblischen Textes, weil die deutsche Übersetzung: „vom heiligen Geist erleuchtet“ der Formulierung: *συμπαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ* nicht entspricht. Warum jedoch spricht der Papst von der Erleuchtung durch den Heiligen Geist im Zusammenhang mit Röm 9, 1?

Zuerst ist darauf hinzuweisen, daß diese Stelle von einigen Exegeten schon herangezogen wurde, um die Relation zwischen dem Heiligen Geist und dem „christlichen“ Gewissen auszudrücken. Sevenster sieht im Wirken des Heiligen Geistes die Bedingung für ein gutes Zeugnis des Gewissens. Er geht noch weiter und stellt fest, daß der Anspruch auf die Wahrheit nur dem Gewissen zukommt, das der Wirkung des Heiligen Geistes ausgesetzt ist.<sup>751</sup> Aus dieser Interpretation geht hervor, daß Paulus das Gewissen nur „christlich“ versteht, weil er im Zusammenhang mit dem Heiligen Geist von dem Gewissen der Heiden nicht sprechen kann. Jedoch zeigen andere Texte, z. B. Röm 2, 15, auf, daß das Gewissen für ihn eine menschliche Instanz ist, die *allen* gegeben ist, unabhängig vom Empfang des Heiligen Geistes in der Taufe. Deshalb müssen wir annehmen, daß der Versuch, das Gewissensverständnis von Paulus zu „christianisieren“, Ergebnis der späteren Interpretation ist. Diese wirkungsgeschichtliche Auslegung bringt zum Ausdruck, daß die Gewissensidee zunehmend vom christlichen Verständnis geprägt wurde, in dem dem Wirken des Heiligen Geistes ein großes Gewicht zukommt.

Die zweite Stelle 2 Kor 4, 2 gebraucht der Papst wieder in dem Katalog der Eigenschaften des Gewissens.<sup>752</sup> Bedauerlicherweise stimmt auch hier die deutsche Übersetzung mit dem Originaltext nicht exakt überein. Aus der deutschen Ausgabe entsteht der Eindruck, daß der Papst diese Stelle zitiert hat. Im lateinischen Text nimmt er nur Bezug auf diesen Text.<sup>753</sup> Außerdem bringt die deutsche Ausgabe die Formulierung: „offen die Wahrheit lehren“ an, die im lateinischen Text nicht vorkommt.

Die Bezugnahme auf 2 Kor 4, 2 erlaubt es dem Papst, durch die Anwendung der aktualisierenden Auslegung dem Gewissen die Rolle des Subjekts bei der Wahrheitsverkündigung zuzuschreiben. Aus dem biblischen Text selbst erfährt man, daß Paulus und nicht sein Gewissen das Subjekt der Tätigkeit ist. Paulus stellt nämlich in 2 Kor 4, 2 die schon erwähnten Antithesen dar, welche die Konsequenzen seiner *Diakonia* betonen.

<sup>750</sup> VS Nr. 62: „Das Gewissen muß, wie der Apostel Paulus sagt, `vom Heiligen Geist erleuchtet` sein (Röm 9, 1)“, in: VApS 111, 61f, hier 61.

<sup>751</sup> Vgl. Sevenster, J.N., Paul and Seneca, in: NTS 4 (1961) 84-102, bes. 96.

<sup>752</sup> VS Nr. 62: „(...)neque debet adulterare verbum Dei, sed esse `in manifestatione veritatis` (cf. 2 Kor 4, 2)“, in: AAS (1993) 1182.

<sup>753</sup> VS Nr. 62: „(...)es darf `das Wort Gottes nicht verfälschen`, sondern muß `offen die Wahrheit lehren` (2 Kor 4, 2)“, in: VApS 111, 61f, hier 61.

U. a. verfälscht er aufgrund der Diakonia das Wort Gottes nicht, sondern lehrt offen die Wahrheit. Damit gibt Paulus die Antwort auf eine Anfrage der Gemeinde. Zugleich aber setzt er sich mit dem Verhalten seiner Gegner auseinander und beweist ihnen das Gegenteil durch sein eigenes Verhalten. Dabei hebt er die Bestätigung seines eigenen Gewissens hervor, das um keine Schuld weiß, die er aufgrund schlechter Handlungen haben könnte. Beeinflusst von der nichtreflexiven Bedeutung der Syneidesis als „Mitwissen“, „Eingeweihtsein“ beruft sich Paulus auf das Gewissen der anderen. Er stellt sich dem Urteil der anderen mit der Hoffnung, daß dieses Urteil und das seines Gewissens übereinstimmen werden. Der Papst geht deshalb in seiner Aktualisierung so weit, daß er das Gewissen als Zentrum des Menschen, gleichsam als den Menschen selbst, versteht. Er versucht durch diese Identifikation aufzuzeigen, daß dem Gewissen in diversen Entscheidungsprozessen eine ganz wichtige Rolle zukommt, weil es für den ganzen Menschen verantwortlich ist. Deshalb ist die Suche des Menschen nach der Wahrheit so wichtig, damit sein Gewissen nach ihren Maßstäben gebildet wird. Nur dann wird es „das Wort Gottes nicht verfälschen“, sondern „die Wahrheit offen lehren“ (vgl. 2 Kor 4, 2).

Die Bildung des Gewissens stellt nach der Enzyklika den Menschen vor eine große Aufgabe. Der Papst bezieht sich dabei auf Röm 12, 2. Er weist darauf hin, daß Paulus mit dem Text zur Wachsamkeit aufruft im Hinblick auf die Möglichkeit des Irrtums.<sup>754</sup> Es fällt auf, daß in Röm 12, 2 kein einziges Mal der Begriff „Gewissen“ vorkommt. Paulus spricht von der Erneuerung des νοῦς, nicht der συνείδησις. Syneidesis setzt nämlich als die urteilende menschliche Instanz das Wertebewußtsein und das Normensystem voraus. Sie fällt die Urteile aufgrund der ihr vorgegebenen Werte. Stattdessen ist nach Paulus die Funktion des Wissens um das Gute und das Böse dem νοῦς zugeordnet. Wenn er von der Erneuerung des νοῦς spricht, möchte er damit dessen große Rolle für das menschliche Handeln betonen. Das menschliche Handeln wird dann richtig, wenn es dem erneuerten νοῦς und dem θέλημα τοῦ θεοῦ entspricht. Paulus spricht nicht direkt von der Erneuerung der Syneidesis. Sie erfährt ihre Erneuerung entsprechend dem Wandel des νοῦς.<sup>755</sup> Auch der Papst mahnt die Notwendigkeit der Bildung des menschlichen Gewissens an. In seiner Aktualisierung spricht er von den Irrtumsmöglichkeiten des Gewissens, dem ohne die entsprechende Bildung Fehler unterlaufen können. Der Papst sieht also in der paulinischen Aussage einen Appell zur Wachsamkeit, damit keine Fehlurteile vom Gewissen getroffen werden. Diese Interpretation wird auch dadurch plausibel, wenn man einige

<sup>754</sup> VS Nr. 62: „Pauli admonitio ad vigilantiam nos sollicitat, docens in iudiciis nostrae conscientiae semper errorem inhaerere posse“, in: AAS 85 (1993) 1182; „Die Mahnung des Paulus hält uns zur Wachsamkeit an mit dem warnenden Hinweis, daß sich in den Urteilen unseres Gewissens immer auch die Möglichkeit des Irrtums einnistet“, in: VApS 111, 61f. hier 61f. Die Enzyklika bezieht sich noch einmal auf Röm 12, 2 in VS Nr. 64, in: AAS 85 (1993) 1183f, hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f, hier 63.

<sup>755</sup> Vgl. Eckstein, H.-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, (Anm. 11) 178-179.

Überlegungen der Theologen in Betracht zieht, die die Syneidesis bei Paulus für das Wissen um das Gute und Böse verantwortlich gemacht haben.<sup>756</sup>

Weiterhin wendet die Enzyklika drei Stellen aus den deuteropaulinischen Briefen an: 1 Tim 1, 5; 2 Tim 1, 3 und Eph 4, 14. Diese Texte aus den deuteropaulinischen Briefen sind für die weitere Bedeutungsentwicklung des Gewissensbegriffes wichtig. Er bekommt nach und nach christlichen Charakter, und seine Bedeutung deckt sich immer mehr mit der des Begriffes „Inneres“. Daher muß man genau unterscheiden zwischen dem, was Paulus als Gewissen verstanden hat, und dem, was als spätere, nachpaulinische Konzeption des Gewissens bezeichnet werden muß.

Aus der ersten Stelle (1 Tim 1, 5) zitiert die Enzyklika (VS Nr. 62) den Ausdruck ἐκ(...)συνειδήσεως ἀγαθῆς, ohne dabei die Frage nach dem Verfasser zu berühren.<sup>757</sup> Der Papst sieht im Zusammenhang mit dem guten Gewissen die Suche nach der Wahrheit als unentbehrlich an. Diese Suche ist gleichsam die Voraussetzung für das gute Gewissen, d.h. das Gewissen, das für die Wahrheit als den objektiven Normenträger offen ist. Zu dieser Schlußfolgerung kommt der Papst aufgrund seiner Aktualisierung von 1 Tim 1, 5, die aus der gesamten päpstlichen Konzeption des Gewissens und seiner Abhängigkeit von der Wahrheit hervorgeht und nicht im Widerspruch zur Absicht des Briefverfassers steht. Es geht nämlich in diesem Text, wie wir bereits festgestellt haben, um das Ziel der christlichen Unterweisung und Verkündigung. Dieses Ziel ist die Liebe, die unter drei Voraussetzungen zu erreichen ist (reines Herz, gutes Gewissen und ungeheuchelter Glaube).

Die zweite Voraussetzung: das gute Gewissen entlehnt der Autor des Briefes bei der hellenistischen Ethik, um die Bindung an das Sittliche zu betonen. Es ist interessant, daß der Verfasser des Briefes neben dem guten Gewissen das reine Herz als erste Voraussetzung anführt. Somit wird die Unterscheidung zwischen beiden Größen im Vergleich zum alttestamentlichen oder Jesu Herzverständnis deutlicher. Das Herz nimmt nicht mehr die Funktion des Gewissens wahr, sondern gehört neben ihm zu den Merkmalen einer christlichen Haltung. Das gute Gewissen in den deuteropaulinischen Briefen drückt prägnanter als bei Paulus das normative Sollen der sich entwickelnden christlichen Doktrin aus. Es ist gleichsam das Symbol für das standhafte Ausharren in der gesunden Lehre und für die Bindung an das Evangelium.<sup>758</sup> Dadurch unterscheidet sich u.a. das Gewissensverständnis in den Pastoralbriefen von der paulinischen Gewissensidee, wie bereits angemerkt wurde. Das Gewissen nach 1 Tim 1, 5 bekommt christliche Züge, die mehr auf das Normative als auf das Anthropologische fixiert sind.

<sup>756</sup> Ein Beispiel dafür vgl. Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>6</sup>1968, 217.

<sup>757</sup> In: AAS 85 (1993) 1182; deutsche Ausgabe: VApS 111, 61f, hier 61.

<sup>758</sup> Vgl. Brox, N., Die Pastoralbriefe, (Anm. 195), 103-104.

Die zweite Stelle 2 Tim 1, 3 wird von der Enzyklika Paulus als Verfasser zugeschrieben (VS Nr. 62).<sup>759</sup> Diese Feststellung stößt auf Kritik durch die historisch-kritische Exegese, für die die Unterscheidung bezüglich der Verfasserfrage innerhalb des Corpus Paulinum unentbehrlich ist. Die Enzyklika verknüpft in einer Aussage, die die Eigenschaften des christlichen Gewissens aufzählt, die paulinischen und die deuteropaulinischen Texte. Die Bezeichnung des Gewissens mit dem qualifizierenden Adjektiv „rein“ ist nicht für die paulinische Konzeption charakteristisch, sondern ist das Ergebnis der späteren Reflexion. Der Autor von 2 Tim 1, 3 wendet sich an den Schüler und Freund von Paulus mit einer Beteuerung, die sich auf das eigene reine Gewissen beruft, daß er Gott für Timotheus' Bewährung im ungeheuchelten Glauben dankt (vgl. 2 Tim 1, 5). Die Beteuerung wird also der vertrauten Person und nicht den Gegnern gegenüber ausgesprochen. Dadurch kann man feststellen, daß 2 Tim 1, 3 nicht direkt von Paulus herkommt, sondern einen Teil seines stilisierten Bildes in den Pastoralbriefen ausmacht.<sup>760</sup> Daß der Papst in seinen Überlegungen auf diese Beteuerung zurückgreift, ist plausibel, weil er die Erfordernisse für das christliche Gewissen zusammenstellen möchte. Jedoch wäre es angebracht gewesen, die Unterscheidung zwischen beiden Briefgruppen zu berücksichtigen, um Mißverständnisse bei der Frage nach dem Verfasser zu vermeiden.

Neben den Pastoralbriefen gebraucht der Papst noch eine Stelle aus dem Epheserbrief bezüglich der Gewissensthematik. Es handelt sich um die Bezugnahme auf Eph 4, 14, dessen einer Teil von der Enzyklika zitiert wird. Leider kommt es auch in diesem Fall zu einem Unterschied zwischen dem Originaltext und der deutschen Übersetzung von VS. Es geht aus der deutschen Ausgabe nicht klar hervor, was direkt vom Epheserbrief zitiert und worauf nur Bezug genommen wurde.<sup>761</sup> In der biblischen Stelle (Eph 4, 14) kommt der Begriff „Gewissen“ nicht vor.<sup>762</sup> Der Autor dieses Verses fängt mit der Schilderung von νήπιοι (unmündig, unmündige Kinder) an. Die Unmündigen sind noch weit vom vollkommenen Glauben entfernt.<sup>763</sup> Sie sind von Wogen umhergeworfen (κλυδωνιζόμενοι) und hin und her getragen (περιφερόμενοι) von jedem Sturm (ἄνεμος) der Lehre. Sie sind dem Würfelspiel des Menschen (κυβεία) und der Verschlagenheit (πανουργία) ausgesetzt,

<sup>759</sup> In: AAS 85 (1993) 1182; deutsche Ausgabe: VApS 111, 61f, hier 61.

<sup>760</sup> Vgl. Brox, N., Die Pastoralbriefe, (Anm. 195) 225.

<sup>761</sup> VS Nr. 64: „Ecclesia solum ac semper conscientiae servit, eam adiuvat, ne fluctuet neve circummagatur `omni vento doctrinae in fallacia hominum` (cf. Eph 4, 14) (...)“, in: AAS 85 (1993) 1183f, hier 1184; vgl. deutsche Ausgabe: „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht hin- und hergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4, 14)(...)“, in: VApS 111, 63f, hier 63.

<sup>762</sup> Eph 4, 14: ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδεῖαν τῆς πλάνης; Mit der Einheitsübersetzung: „Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt.“

<sup>763</sup> Vgl. Gnllka, J., Der Epheserbrief, (HThK X, Fasz. 2), Freiburg [u.a.] 1977, 216.

die auf Überlistung (μεθοδεία) und Irreführung (πλάνη) hinzielt. Alle Bilder, die in diesem Satz auftauchen, liegen „dem antiken Menschen mit seiner Furcht vor der Schifffahrt und der Allgewalt von Wind und Wellen nahe“ und zeigen die Gefahren, denen das junge Christentum ausgeliefert ist.<sup>764</sup> Διδασκαλία kann hier als geistige Strömungen verstanden werden, die Unruhe und Unsicherheit stiften. Mit diesen Strömungen setzt sich auch der Kolosserbrief auseinander (2, 8-22).<sup>765</sup> Man kann so aus dem Epheserbrief erfahren, daß die Irrlehren und „die durch sie drohende Zersplitterung der Kirche zu dieser Zeit ein sehr aktuelles Problem war“.<sup>766</sup> Das gilt bis heute und verlangt Aufmerksamkeit und Sorge um die Einheit. „Christus (hat) der Kirche jene Männer mit Leitungs- und Lehrfunktionen gegeben, daß sie den Gläubigen in den schwankenden Wogen menschlicher Meinungen und auf den verschlagenen Wegen teuflischer Verführung Halt und Festigkeit geben(...)“.<sup>767</sup> Der Papst aktualisiert diesen Text und zeigt, daß die Kirche im Dienst des Gewissens steht, damit es nicht auf Irrwege gerät. Die Aktualisierung hebt hervor, daß das Gewissen den ganzen Menschen vertritt und damit angesichts der Irrtümer aufgerufen ist, wach zu sein. Das Gewissen als Repräsentant der ganzen Person ist also eines der Merkmale der Gewissenskonzeption des Johannes Paul II. .

Mit der Beschreibung der Gefahren in Eph 4, 14 ist noch keine konkrete Lösung des Problems geboten. Diese kommt im nachfolgenden Vers 4, 15 vor. In diesem Text finden wir den Begriff ἀληθεύοντες (von ἀληθεύω: wahrhaftig sein, die Wahrheit sagen), der hier eine Schlüsselrolle spielt. J. Gnilka bemerkt im Anschluß an Eph 1, 13, daß es sich hier nicht um irgendwelche Wahrheit, sondern um die Wahrheit des Evangeliums handelt. Die zu verkündende Wahrheit soll das Herzstück des Evangeliums sein.<sup>768</sup> Die Enzyklika hätte diesen Vers gut gebrauchen können, um ihr Hauptanliegen, die Bedeutung der Wahrheit für das sittliche Leben, hervorzuheben.<sup>769</sup>

<sup>764</sup> Schnackenburg, R., Der Brief an die Epheser, (EKK X). Zürich [u.a.] 1982, 189; vgl. Ernst, J., Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser, (RNT), Regensburg 1974, 358.

<sup>765</sup> Vgl. ebd. 358.

<sup>766</sup> Gnilka, J., Der Epheserbrief, (Anm. 763) 217; vgl. Mußner, F., Der Brief an die Epheser, (ÖTK 10) Gütersloh [u.a.] 19982, 130: „Die Menschen kennen sich nicht aus, sie sind wie ein steuerloses Schiff auf dem Meer ‚geschaukelt und herumgetrieben‘, je nachdem, wie der Wind gerade weht. (...) Es ist die weltanschauliche Rattenfängerei, der jene ausgesetzt sind, die weder Führung noch Ziel noch die Wahrheit haben und kennen.“

<sup>767</sup> Schnackenburg, R., Der Brief an die Epheser, (Anm. 764) 190.

<sup>768</sup> Vgl. ebd. 190.

<sup>769</sup> VS Nr. 64: „ne aberret ex veritate de bono hominis, sed, ad quaestiones praesertim difficiliores quod attinet, ut veritatem tute assequatur in eaque maneat“, in: AAS 85 (1993) 1184; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f. hier 63f.

### 2.3. Biblische Texte von außerhalb des Corpus Paulinum in VS.

Obwohl diese Texte nicht direkt vom Gewissen handeln, werden sie von der Enzyklika aufgenommen, meistens in der Form einer Aktualisierung oder persönlichen Lektüre mit einer geistlichen Auslegung. Wie wir schon festgestellt haben, ist solche Inanspruchnahme plausibel, es sei denn, die Auslegung steht offensichtlich im Gegensatz zu den historisch-kritischen Erkenntnissen und ist damit exegetisch nicht haltbar.

Der Papst wendet im Konnex mit dem irrigen Gewissen Ps 19, 13 an<sup>770</sup> an und verweist damit auf den Zustand der Blindheit für das Schlechte (VS Nr. 63). Der Psalm besteht aus zwei Teilen: 19, 2-7 und 19, 8-15. Sie unterscheiden sich nach Thema und Herkunft. Der erste widmet sich der Schöpfung in Form frei formulierter Parallelismen, die aus Kanaan stammen könnten. Der zweite, uns interessierende Teil kommt aus der Zeit nach dem Exil und wendet sich dem Gesetz zu. Besonders in Ps 19, 12-14 wird diese Zuwendung deutlich. Der Beter preist die Größe der Thora. Ihre Beachtung ist für das Wohlergehen des Thorafrommen ausschlaggebend. Wer gegen die Thora handelt, kann das mit Wissen oder Unwissen, bewußt oder unbewußt tun. Solche Unterscheidung von Gründen der Schuld geht aus der priesterlichen Theologie hervor.<sup>771</sup> Diese Unterscheidung nimmt die Enzyklika offensichtlich wahr, wenn sie von einer allzu schnellen Rechtfertigung im Namen des Gewissens spricht. Das Gewissen soll unterscheiden zwischen den schlechten Handlungen, die freiwillig und vorsätzlich vollzogen wurden, und denen, die aufgrund der Unwissenheit begangen wurden. Im zweiten Fall ist die Frage nach dem Grund der Unwissenheit von großer Bedeutung. Gewisse Ähnlichkeiten der Interpretation dieses Textes kann man bei J. Ratzinger finden, der den Zustand der Blindheit als „Nicht-mehr-Sehen von Schuld“ bezeichnet und in seiner Überlegung auch Ps 19, 13 als Antwort auf die Frage nach dem Grund dieser Blindheit zitiert.<sup>772</sup>

Nicht nur dem Problem des Verstummens des Gewissens als eines dauerhaften Zustands, sondern auch dem Prozeß der Verformung schenkt der Papst seine Aufmerksamkeit. Auf diese Verformung spielt Jesus an, so die Enzyklika, indem er von „Licht“ und „Auge“ bei Mt 6, 22-23 spricht (VS Nr. 63).<sup>773</sup> Die Inanspruchnahme dieses Textes in die-

<sup>770</sup> Mit der Einheitsübersetzung: „Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von Schuld, die mir nicht bewußt ist“, in: AAS 85 (1993) 1182f. hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f. hier 62.

<sup>771</sup> Vgl. Hossfeld, F.-L., Zenger, E., Die Psalmen I, Psalm 1-50, (NEB Lfg. 29), Würzburg 1993, 128-134.

<sup>772</sup> Ratzinger, J., Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 35: „Im Psalm 19, 13 steht der ewig bedenkenswerte Satz: 'Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von der Schuld, die mir nicht bewußt ist!' Das ist nicht alttestamentlicher Objektivismus, sondern tiefste menschliche Weisheit: Das Nicht-mehr-Sehen von Schuld, das Verstummen des Gewissens in so vielen Bereichen ist eine gefährlichere Erkrankung der Seele als die immerhin noch als Schuld erkannte Schuld.“

<sup>773</sup> in: AAS 85 (1993) 1182f. hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f.

sem Kontext ist auf die Kritik von Exegeten gestoßen.<sup>774</sup> Jesus hat nämlich nie vom Gewissen gesprochen. Dieser Begriff fehlt in den Evangelien (umstritten ist der Text Joh 8, 9). Jesus hat die alttestamentliche Begrifflichkeit gebraucht und vom „Herz“ gesprochen, das für das menschliche Handeln verantwortlich ist. Er beruft sich auf den Willen und das Wort des Vaters im Himmel und nicht auf das Gewissen. Es stellt sich also die Frage, ob und inwiefern diese Aussage der Enzyklika über das Gewissen plausibel ist.

Von der Struktur her ist für Mt 6, 22-23 die Anwendung der antithetischen Parallelismen: ὀφθαλμός + ἀπλοῦς und ὀφθαλμός + πονηρός charakteristisch. Das Auge kann für den Leib die Lampe (λύχνος) sein. Wenn es gesund (hell) ist, dann ist der Leib im Lichte. Wenn es hingegen krank (böse) ist, dann ist der Leib im Dunkel. Natürlich muß gefragt werden, was τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ (das Licht in dir) bedeutet.

Wirkungsgeschichtlich läßt sich feststellen, daß „das Licht in dir“ zuerst als die Vernunft verstanden wurde. Das hängt mit dem antiken Verständnis des Auges zusammen. Eine weitere Deutung, die für Mt plausibler ist, sieht im Licht das Herz des Menschen. Geprägt vom spätantiken Dualismus, stellte man die Frage, ob das Herz der Erde oder dem Himmel gehöre. Davon war die Bewertung des Herzens abhängig. Augustinus sprach vom „lumen fidei“, das das Herz beeinflusst.<sup>775</sup> Später hat Luther diese Stelle aufgegriffen und kommentiert. Dabei verwendet er den Begriff „Gewissen“.<sup>776</sup> Sein Kommentar zu diesem Text ist auf das Laster des menschlichen Verhaltens, den Geiz, bezogen. Er bezeichnet ihn als das Laster, das dem Menschen größten Schaden zufügt.<sup>777</sup> Wenn Jesus vom Auge spricht, meint er damit das leibliche Organ, das für das Licht des Körpers verantwortlich ist. Ohne das Auge kann der Mensch nur schwerlich existieren. Das gleiche gilt für den „geistlichen“ Leib, der auch ein Auge haben muß. Mit diesem Auge meint Luther den Verstand und die rechtschaffene Meinung, die dem Menschen die rechte Glaubens- und Lebensweise aufzeigen kann.<sup>778</sup> Nach ihm will Jesus uns durch diesen Vergleich mit dem Auge warnen und auf das Gewissen hinweisen, damit wir die weltlichen Güter in rechter Weise in Anspruch nehmen. Das gute Gewissen erlaubt uns ihre

<sup>774</sup> Vgl. Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, (Anm. 13) 37.

<sup>775</sup> Vgl. Schnackenburg, R., Matthäusevangelium 1, 1 - 16, 20, (NEB Bd. 1), Würzburg 1985, 69; Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (MT 1-7), (EKK I/2), Zürich [u.a.] 1985, 355-356.

<sup>776</sup> Vgl. Luther, M., Martin Luthers Evangelium-Auslegung, Matthäus-Evangelium, Mülhaupt, E. (Hg.), Teil. 2, Göttingen 1952, 171-178.

<sup>777</sup> Ebd. 171: „Denn wie gesagt ist unter allen leiblichen Lastern kein Laster, das die Leute mehr betrügt und dem Evangelium und seinen Früchten größeren Schaden tut.“

<sup>778</sup> Ebd. 173: „So, will Christus sagen, geht es auch im christlichen Wesen, besonders mit dem Geiz: das siehe zu, daß dein geistlicher Leib ein Auge, d.h. eine rechtschaffene gute Meinung und einen Verstand habe, damit du wissest, wie du glauben und leben sollst, und dich nicht selbst mit falschem Wahn und Dünkel verführt.“



Inanspruchnahme. Zugleich erwähnt er Christus, der jeden Menschen auf sein eigenes Gewissen verweist, damit jeder seine Gesinnung erkennen und bewerten kann.<sup>779</sup>

Luther gebraucht diesen Text, um die Notwendigkeit der Bildung einer eigenen Haltung deutlich zu machen. Das geschieht durch die Erneuerung des Verstandes und der Meinung. Ohne sie wie auch ohne das Auge lebt der Mensch in der Finsternis. Damit der Mensch nicht in diese Finsternis gerät, hat sein Gewissen eine Wächterfunktion.

In diesem Sinn beruft sich auch der Papst auf Mt 6, 22f und stellt Christus als den dar, der im Gewissen ein Auge für den geistlichen Leib sieht, welches ohne Bildung der Verformung ausgesetzt ist. Nur unter diesem wirkungsgeschichtlichen Aspekt ist vom Gewissen im Zusammenhang mit Mt 6, 22-23 zu sprechen.

Die Thematik des Lichtes und des Dunkels wird vom Papst auch anhand des Johannesevangeliums aufgegriffen.<sup>780</sup> Besonders Joh 3, 20-21 beinhaltet die Symbolik von Licht und Dunkel in Form einer Antithese<sup>781</sup>, die man mit der erwähnten Aussage von Seneca (Ep 97, 13) vergleichen kann. Zuerst stellt der Evangelist fest, daß das Licht von den Menschen gemieden wird, die das Schlechte tun. Damit schließt er sich dem Gedanken der Antike an, die aussagen, daß im Licht alle schlechten Taten entdeckt werden.<sup>782</sup> In dem Licht werden nicht nur die Werke der Menschen verifiziert, sondern es kommt auch zum Ausdruck, was die Menschen sind. Deshalb kann man nach Johannes den Ausdruck „kommt zum Licht“ als Synonym für „glauben“ betrachten.<sup>783</sup> Der nächste Vers - 3, 21 stellt im Gegensatz zum vorausgehenden Vers ein Verhalten des Menschen dar, der sich an der Wahrheit orientiert, die alles zu Gott Gehörende bezeichnet. Dadurch fühlt er sich zum Licht hingezogen, damit seine Taten offenbar werden. Hinter dieser psychologischen Dimension versteckt sich der Gedanke über das „Sein aus der Wahrheit“, der eine enge Beziehung zwischen Christus und dem aus der Wahrheit seienden Menschen herstellt.<sup>784</sup>

<sup>779</sup> Ebd. 174: „Denn nu dein Auge einfältig ist, spricht Christus, so ist dein ganzer Leib licht d. h. alles, was du tust und lebst in äußerlichem Wandel nach deinem Amt und Stand, ist rechtschaffen, geht nach Gottes Wort und in rechter Meinung; es leuchtet wie die Sonne vor Gott und den Menschen und besteht vor aller Welt und ist köstlich und du kannst das zeitliche Gut mit gutem Gewissen als redlich und göttlich gewonnen gebrauchen.(...) Damit will er uns verwarnt und einen jeglichen seinem Gewissen befohlen haben, daß er zusehe, wie sein Herz und seine Meinung steht und sich nicht selbst einen schönen und doch falschen Gedanken mache, als hab er guten redlichen Anlaß und wohl Fug und Recht, so zu geizen, und als könne er Gott eine Nase drehen und als merke Gott den Schalk nicht.“

<sup>780</sup> Vgl. VS Nr. 63; 64, in: AAS 85 (1993) 1182f, hier 1183; 1183f, hier 1184; deutsche Ausgabe: VApS 111, 62f, hier 62; 63f, hier 63.

<sup>781</sup> Nach der Einheitsübersetzung: „Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, daß seine Taten in Gott vollbracht sind.“

<sup>782</sup> Vgl. Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium, I. Teil, (HThK IV) Freiburg [u.a.] 1965, 430.

<sup>783</sup> Vgl. ebd. 431.

<sup>784</sup> Ebd. 432.

Die Enzyklika bezieht sich nicht auf den ganzen Text: Joh 3, 20-21, sondern nur auf den zweiten Teil der Antithese (3, 21).<sup>785</sup> Damit möchte sie den Zusammenhang zwischen den Menschen und dem wahrhaft Guten hervorheben. Diesen Zusammenhang bezeichnet der Papst mit dem Begriff „Konnaturalität“, wodurch der essentielle Charakter der Relation zwischen beiden betont wird. Die „Konnaturalität“ baut auf der Zugehörigkeit zu Gott auf, die sich in den sittlichen Haltungen äußert. Das Fundament der Haltungen sind die dem Menschen eingegossenen göttlichen Tugenden und die erworbenen Kardinaltugenden. Vor allem die göttlichen Tugenden, die aufgrund der Sakramente mit der Natur des Menschen verbunden sind, werden für die Suche nach dem wahrhaft Guten ausschlaggebend, weil sie immer zu Gott hin lenken. Das Rundschreiben weist außerdem darauf hin, daß die „Konnaturalität“ eine große Rolle bei der Gewissensbildung spielt, indem sie das Gewissen aufruft, sich ständig dem Wahren und Guten zuzuwenden. Durch das so gebildete Gewissen kommt man zum Licht und kann prüfen und erkennen, was der Wille Gottes ist.<sup>786</sup>

Bei der Auslegung von Röm 12, 2 wie auch von Joh 3, 21 kann man erkennen, daß der Papst die Erneuerung des Menschen von der Suche nach der Wahrheit abhängig macht. Die Taten der Wahrheit bringen dem Menschen das Licht d. h. die rechtschaffene Gesinnung, die sein ganzes Leben prägt. Obwohl kein exakter Zusammenhang zwischen den Überlegungen von Seneca, Johannes und VS festzustellen ist, sind gewisse Ähnlichkeiten, insbesondere im Bezug zum Licht zu sehen. Seneca betont das Verlangen des guten Gewissens nach dem Licht. Obwohl Johannes den Begriff „Gewissen“ nicht verwendet, spricht er vom ganzen Menschen, der aufgrund der Werke der Wahrheit im Lichte wandelt. Der Papst unterstreicht in seiner aktualisierenden Überlegung zu Joh 3, 21 die Relation zwischen dem Gewissen, das den ganzen Menschen im sittlichen Leben vertritt, und der Wahrheit, die die Richtschnur des menschlichen Wandels bildet und über die Taten des Menschen leuchtet. Die Aktualisierung erlaubt dem Papst Joh 3, 21 in die Thematik der Gewissensbildung einzubeziehen, obwohl aus der Sicht der historisch-kritischen Exegese schon aufgrund des Fehlens des Begriffes im vierten Evangelium kritische Anfragen gestellt werden müssen.

Am Beispiel des bekannten Gleichnisses vom Pharisäer und vom Zöllner (Lk 18, 9-14) stellt der Papst schließlich zwei Typen des Gewissens vor: ein „selbstzufriedenes“ und ein „reuevolles“ (VS Nr. 104).<sup>787</sup> Zuerst stellt sich auch hier die Frage, welche Art der Auslegung er an wendet. Die historisch-kritische Exegese bestreitet wegen des Nichtvorkommens des Begriffes „Gewissen“ in den Evangelien jeden direkten Zusammenhang

<sup>785</sup> VS Nr. 64, in: AAS 85 (1993) 1183f, hier 1183; deutsche Ausgabe: VApS 111, 63f, hier 63.

<sup>786</sup> Vgl. Röm 12, 2.

<sup>787</sup> In: AAS 85 (1993) 1215; deutsche Ausgabe: VApS 111, 99f, hier 100.

zwischen ihm und der Lehre Jesu. Lk 18, 9-14 ist eine Beispielgeschichte, in der Jesus auf die Gefahr der Selbstgerechtigkeit aufmerksam macht. Keiner darf sich nur auf seine eigene Leistung berufen, da dies eine Verachtung von Schuldiggewordenen verursachen kann.<sup>788</sup> Was aber von der historischen Kritik nicht akzeptiert wird, ist unter dem Aspekt der Aktualisierung und geistlichen Lesung plausibel. Wir müssen dabei auch bedenken, daß die Auslegung von Lk 18, 9-14, die im dritten Kapitel der Enzyklika durchgeführt wird, keine doktrinären, sondern praktisch-pastoralen Überlegungen enthält. Der Papst verbindet trotz möglicher Bedenken aus der Sicht der historischen Kritik die Haltung des Pharisäers mit seinem selbstzufriedenen Gewissen und die des Zöllners mit dem reuevollen Gewissen. Er möchte gleichsam zeigen, daß hinter den verschiedenen Haltungen diverse Arten von Gewissen stecken.<sup>789</sup> Was versteht der Papst in seiner aktualisierenden Interpretation unter den beiden Typen des Gewissens?

Nach Auslegung des Papstes versucht der Pharisäer sich für seine Verfehlungen zu rechtfertigen. Er sieht keine Schuld bei sich, und sein Gewissen klagt ihn nicht an. Durch das Schweigen des Gewissens ist der Pharisäer nicht mehr offen für Gott und seine Stimme. Es scheint dabei plausibel zu sein, daß dieses selbstzufriedene Gewissen zugleich ein irrendes ist, weil es die Situation des „Nicht-mehr-Sehen von Schuld“ rechtfertigt. Deshalb hat der Pharisäer kein Verlangen nach der Umkehr.<sup>790</sup>

Nach Meinung des Papstes werden im Fall des Zöllners seine schlechten Taten und Sünden nicht verharmlost, auch wenn das Urteil Gottes für ihn positiv ausfällt. Dieses Urteil beruht auf der Tatsache, daß der Zöllner keine Rechtfertigung für sich sucht, sondern seine Unwürdigkeit vor Gott zeigt. Sein Gewissen klagt ihn an, und dadurch ist er für die Stimme Gottes zugänglich. Es macht offen für die Wahrheit und Gnade, die seine Reue bewirken.<sup>791</sup>

Diese Überlegungen lassen die Schlußfolgerung zu, daß die Aktualisierung des Textes Lk 18, 9-14 durch die Moralenzyklika in ihrem pastoral-praktischen Teil verifizierbar ist. Das Gewissen wird hier als Repräsentant des Menschen vor Gott dargestellt, der ihn für Gottes Stimme offen macht. Das Gewissen ist demnach für die Kommunikation des Menschen mit Gott verantwortlich, die durch seine etwaigen Verformungen abgebrochen werden kann.

<sup>788</sup> Vgl. Kremer, J., Lukasevangelium, (NEB Bd. 3), Würzburg 1988, 176; Ernst, J., Das Evangelium nach Lukas, (RNT), Regensburg<sup>6</sup> 1993, 376-377.

<sup>789</sup> Solche Auslegung ist nicht nur für Johannes Paul II. typisch, sondern ist auch bei verschiedenen Theologen zu finden z. B. bei Ratzinger, J., Ders. Wahrheit, Werte, Macht, (Anm. 424) 36.

<sup>790</sup> Vgl. ebd. 36.

<sup>791</sup> Ebd. 36. Ratzinger betont wie VS den Zustand des irrigen Gewissens: „Jesus kann deswegen bei den Sündern wirken, weil sie nicht hinter dem Paravent ihres irrenden Gewissens unzugänglich geworden sind für die Veränderungen, die Gott von ihnen - von uns - erwartet.“

Die Moralenzyklika insgesamt wird der These, daß die Auslegung von biblischen Texten der Gewichtigkeit der Aussagen entsprechen soll, aufgrund der angeführten Einwände nicht gänzlich gerecht. Mit ihrem ersten Kapitel, das ein narrativer und meditativer Einstieg in die Thematik ist, stimmt die aktualisierende „lectio divina“ überein.

Die Auslegung der biblischen Texte im Blick auf ihre wirkungsgeschichtliche Bedeutung und die Aktualisierung ist vom Papst bei den pastoralen Aussagen des dritten Kapitels von VS plausibel durchgeführt worden. Im zweiten, doktrinär-systematischen Kapitel von VS wird vorwiegend der wirkungsgeschichtliche Zugang zur Bibel verwendet, der der Gewichtigkeit ihrer Aussagen allgemein entspricht. Neben der historischen Kritik ist dieser Zugang eine anerkannte Auslegungsmethode, die unter Beachtung ihrer Grenzen gebraucht werden kann. Es besteht dabei aber die Gefahr, Inhalte auf den biblischen Text zu projizieren, die er nicht ausdrückt. In VS Nr. 59 kann man nicht deutlich erkennen, ob die Aussagen von Bonaventura ein Teil der gesamten Überlegungen über das Gewissen sind oder ob sie auf das Gewissensverständnis von Paulus übertragen wurden. Dies würde eine unzulässige Projektion bedeuten. Ein Fragezeichen verdient auch die nicht genaue Unterscheidung zwischen den paulinischen Haupt- und den deuteropaulinischen Briefen, die den historisch-kritischen Erkenntnissen widerspricht (vgl. VS Nr. 62).

### Ergebnis der Untersuchung - Ausblick

Nach den angestellten Untersuchungen kann nun Bilanz gezogen werden, in der als Quintessenz die wichtigsten Ergebnisse festgehalten werden.

#### 1. Gewissensverständnis der Enzyklika VS auf dem Hintergrund ihrer Themenfelder.

Zum ersten Mal ist eine Enzyklika erschienen, die sich im allgemeinen mit Moralgrundfragen auseinandersetzt und sie thematisiert. Das ist jedoch kein Zeichen des Moralismus. VS möchten eine enge Beziehung zwischen dem Glauben und der Moral verdeutlichen. Schon für frühere lehramtliche Dokumente war die Moral kein Tabuthema. Dieses Rundschreiben, das fast sechs Jahre lang vorbereitet wurde, beschäftigt sich allerdings mit Moral umfangreicher und ausschließlich. Um seine Intention, d. h. die Klärung der gegenwärtigen Tendenzen in der Moraltheologie, zu realisieren, verwendet der Papst die Form einer Enzyklika, die der Ausdruck der Betätigung des ordentlichen Lehramtes und des Kontaktes mit dem Weltepiskopat ist. Deshalb ist VS in erster Linie an die Bischöfe adressiert. Das bedeutet allerdings nicht, daß sich andere Stände der Kirche nicht angesprochen wissen sollen. Jedes Mitglied der Kirche soll sich von ihrem Text betroffen fühlen und darüber hinaus alle Menschen, die mit gutem Willen auf der Suche nach der Wahrheit über ihr Leben sind. Weil die angeschnittenen Themen nicht leicht verständlich sind, entsteht eine Herausforderung für Theologen, den Inhalt des Rundschreibens besser zu erschließen. Dabei sollen Theologen die Erkenntnisse von VS anerkennen und ihre Bereitschaft zur Diskussion würdigen. Zugleich aber können Theologen daran nicht gehindert werden, konstruktive Kritik und Verbesserungsvorschläge vorzutragen, die die Fragestellungen vielseitig ergänzen, weil VS keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

Unbeschadet der Rezeption der unfehlbaren Aussagen durch VS, denen Glaubensgehorsam entgegenzubringen ist, verlangt die Enzyklika als solche den religiösen Gehorsam, der sie vor willkürlicher Kritik schützen soll. Weil die Enzykliken innerhalb der päpstlichen Lehrtätigkeit einen bedeutsamen Rang besitzen, müssen sie dementsprechend trotz des Mangels an Vollständigkeit plausible und differenzierte Argumente beibringen, die mit der Gewichtigkeit ihrer Aussagen korrespondieren.

VS hat zum Ziel, die sich auf die Heilige Schrift und Tradition stützenden Grundlagen der Moraltheologie darzustellen (vgl. VS Nr. 5). Ihre Vorgehensweise, dieses Ziel zu erlangen, ist klar und überschaubar. Die drei Kapitel, die aus der biblisch-meditativen,

doktrinären und pastoralen Perspektive die anstehenden Themen behandeln, werden von der Frage nach der Wahrheit beherrscht, die den ganzen Text wie ein roter Faden durchzieht. Der Papst macht sie zum zentralen Thema. Für ihn ist es klar, daß die Wahrheit über das Gute für den Menschen Jesus Christus selber ist. Er, Jesus Christus, ist selbst die Antwort auf die Frage nach dem wahren Guten. Die Krise in der heutigen Moral ist „eine Krise um die Wahrheit“. Deshalb ruft Johannes Paul II. dazu auf, sich primär auf Jesus zu konzentrieren, damit der Glaube kein theoretisches Gerüst bleibt, sondern nach seinem Beispiel eine gelebte Beziehung, ein lebendiger Kontakt mit Gott wird (vgl. VS Nr. 84; 88). Darin zeigt sich die Sorge des Papstes um die Entfaltung des Glaubens. Aber auch die Theorie soll nicht zu kurz kommen, doch immer im pastoralen Kontext.

Zum Aufbau der Moralenzyklika bedient sich der Papst einer Methode, die wir als „Umkreisungsmethode“ bezeichnet haben. Bei der Lektüre des Textes kann man feststellen, daß viele Ausführungen sich wiederholen und immer unter je anderem Aspekt beleuchtet werden. Der Angelpunkt, die „Säule“, um die sich alles dreht, ist die Wahrheit. Durch das Aufzeigen der Relationen mit der Wahrheit, durch die Beschreibung ihres Phänomens entstehen immer größere „Kreise“, die auch verschiedene Dimensionen signalisieren: biblische, philosophische, lehramtliche u. a.. Demzufolge sind Wiederholungen, geprägt von diversen Nuancierungen für diese Methode relevant. Man muß dieses „Umkreisen“ bei der Auseinandersetzung mit dem Text im Auge behalten, sonst könnte sich der Eindruck der Langatmigkeit und überflüssiger Wiederaufnahmen einstellen. Der Frage, ob diese Methode noch in anderen Schriften von Johannes Paul II. nachweisbar ist, was ein Kontinuum für seine Schriften bedeuten würde, sind wir nicht nachgegangen, weil das den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Im „Umkreisen der Säule der Wahrheit“ nehmen das Problem des Gewissens und seine Bedeutung für die Moral einen wichtigen Platz ein. Daß die Gewissenskonzeption heute keine eindeutigen Züge hat und eine differenzierte Darstellung verlangt, spiegelt sich in VS wider. Der Standpunkt von VS ist die Relation von Gewissen und Wahrheit. Damit schließt sie sich den Ausführungen des früheren Werkes von Wojtyła „Person und Tat“ an. Das Gewissen soll immer auf die Wahrheit ausgerichtet sein, sie anerkennen und anschließend ein Zeugnis über ihre Existenz abgeben. Die Suche nach der Wahrheit beansprucht den ganzen Menschen, mit seiner intellektuellen sowie emotionalen Sphäre. Das bewahrt ihn vor einer nur rationalen oder nur emotionalen Einseitigkeit. Damit übernimmt das Gewissen die bezeugende Rolle über die untrennbare Beziehung zwischen der Freiheit und der Wahrheit. Außerdem beteiligt sich das Gewissen bei der Festlegung des Einflusses des Gesetzes und der Freiheit auf die Entscheidungen des Menschen. Es sorgt dafür, daß sowohl objektive Normen des Gesetzes als auch die Postulate der Freiheit des einzelnen ihr angemessenes Gewicht für das Handeln erlangen.

Weil dem Gewissen eine herausragende Funktion für das Gelingen des sittlichen Lebens zukommt, muß es einem ständigen Bildungsprozeß unterzogen werden. In der Tat bedeutet das die Eigenverantwortlichkeit des Menschen für die Formung seines Gewissens, dem keineswegs ein Unfehlbarkeitsanspruch zusteht. Das muß man berücksichtigen bei der Aussage, daß das Gewissen „die nächstliegende Norm der Sittlichkeit eines jeden Menschen“ ist (VS Nr. 60). Um diese Wahrheit kommt das Lehramt der Kirche nicht herum. Zugleich ist hinzuweisen, daß die Kirche die Lehrerin der Wahrheit ist, die dem Gewissen nichts Fremdes von außen auferlegt, sondern die den Menschen bereits eingegebenen Werte zur Entfaltung bringen soll (vgl. VS Nr. 64). Im Falle der Nicht-Übereinstimmung des eigenen Gewissensurteils mit den nicht-unfehlbaren Entscheidungen der Kirche soll man das eigene Urteil einer sorgfältigen Prüfung unterziehen, deren Ergebnis nichts mit „Willkür“ oder „Beliebigkeit“ zu tun haben darf und dem Gottesgericht standhalten muß. Auch schwerwiegende Gründe müssen geprüft werden. Auf jeden Fall gilt hier das Erfordernis der Vorsicht und der redlichen Auseinandersetzung. Seine Grundeinstellung soll der Mensch am Beispiel Jesu messen, dessen Leben aus einer „Synthese von vollkommener Freiheit und unbedingtem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes“ besteht (VS Nr. 87).

Ferner haben wir entdeckt, daß innerhalb der Gewissensthematik verschiedene Argumente auftauchen, die auf die Anwendung der diversen Ebenen in der Begründung des Ausgeführten hinweisen. Vor allem kommt das erneuerte Gewissensverständnis des Vaticanum II zur Sprache, das sich um die Konvergenz der biblischen, traditionellen und neueren theologischen Einsichten bemüht (vgl. VS Nr. 54; 55), was bei der Bewertung der Moralenzyklika gewürdigt werden muß. Außerdem treten Gedanken in das Blickfeld, deren Ursprung in der mittelalterlichen Tradition zu finden ist. Dabei möchte VS den Anspruch der objektiven Normen des Gesetzes hervorheben, weil ihre Existenz in Vergessenheit zu geraten droht (vgl. VS Nr. 32; 58; 60). Nicht zuletzt ist auf die Wahrnehmung der biblischen Texte zur Begründung der Konzeption aufmerksam zu machen. Es werden vor allem Texte aus dem Corpus Paulinum gebraucht, weil hier die größte Zahl der biblischen Belege für das Gewissen vorhanden ist (bes. Röm 2, 14-16; 9,1; 13, 5; 1Kor 4, 4; 8, 7-12; 10, 25-29; 2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11). Gleichzeitig ist es auf den ersten Blick verwunderlich, daß VS sich auf Texte aus den Evangelien bezieht, in denen der Begriff „Gewissen“ überhaupt nicht vorkommt (z. B. Mt 6, 22-23; Lk 18, 9-14). Deshalb haben wir versucht, die angewandten Interpretationsmethoden der Heiligen Schrift in VS und ihre Verifiziertheit herauszustellen.

## 2. Syneidesis im Corpus Paulinum

Aus geschichtlichen Gründen wurden die Überlegungen zum Gewissensverständnis im Corpus Paulinum an erster Stelle der Arbeit durchgeführt. Um den Hintergrund der Gewissenskonzeption des Corpus Paulinum zu erläutern, sind wir vom Gewissensverständnis in der Profangräzität, Latinität, dem Alten Testament und dem Frühjudentum ausgegangen und haben es detailliert dargestellt, soweit das für die Klärung der Gewissenskonzeption des Corpus Paulinum notwendig war.

Aus der Untersuchung des vorpaulinischen Kontextes kann geschlossen werden, daß der Begriff „Gewissen“ nicht unmittelbar der Philosophie, sondern vielmehr dem umgangssprachlichen Gebrauch seine Entstehung verdankt. Bevor ein verbaler Ausdruck für das Gewissen entstanden ist, existierte nur eine Umschreibung seiner Funktion, die wir heute als „Gewissensbisse“ verstehen. Zwei Begriffe: „Syneidesis“ und „conscientia“, die mit dem Wort „Gewissen“ übersetzt werden können, wurden zuerst in ihrer nichtreflexiven Bedeutung wie „Wissen“, „Kenntnis“, „Bewußtsein“ in Anspruch genommen. Später entwickelte sich der reflexive Gebrauch im Sinn von „Selbstbewußtsein“. Eine folgende Etappe in dieser Entwicklung war die Verwendung dieser Begriffe im moralischen Sinn von „Gewissen.“ Es kann aber verwundern, daß diese Entwicklung keineswegs einen Übergang von der nichtreflexiven zur reflexiven und moralischen Form markiert. Neben der Verwendung im moralischen Sinn kommen weiterhin die Begriffe in nichtreflexiver Bedeutung vor, was die These von der evolutiven Entwicklung der Bedeutung der „Syneidesis“ und „conscientia“, deren Krönung nur der Gebrauch im moralischen Sinn sein sollte, ablehnen läßt.

„Syneidesis“ und „conscientia“ finden ihre Verwendung nicht nur im umgangssprachlichen Gebrauch, sondern werden auch in den philosophischen Werken einiger Autoren der Antike rezipiert. Besondere Aufmerksamkeit verdienen Seneca und Philo von Alexandrien, bei denen eine Häufung der Belege für das Gewissen bedeutend ist. Hilfreich ist es, den Zusammenhängen zwischen beiden und Paulus nachzugehen. Aus der Untersuchung dieser Frage ist zu folgern, daß Paulus keine direkte Übernahme des Gewissensverständnisses von Seneca oder Philo vorgenommen hat. Es gibt zwar Ähnlichkeiten, die einen Einfluß beweisen können. Doch existieren auch Unterschiede, die eine unmittelbare Rezeption ausschließen. Der Ursprung des paulinischen Gewissensbegriffes ist also nicht in den anspruchsvollen philosophischen Werken der Antike, sondern im populären Sprachgebrauch zu orten.

Der Gewissensbegriff kommt im NT bis auf einige Ausnahmen (Apg 23, 1; 24, 16; 1 Petr 3, 16. 21) nur im Corpus Paulinum vor. Sein Gewissensbild ist alles andere als eine



einheitliche Größe. Vor allem sieht man in paulinischen und deuteropaulinischen Schriften Differenzen, die aufgrund der exegetischen Erkenntnisse Beachtung verdienen.

In den paulinischen Hauptbriefen entdecken wir die Verwendung des Gewissensbegriffes in vielfältigen Bedeutungen. Das Gewissen ist demnach eine mitbezeugende und urteilende Instanz, deren Urteile keine Unfehlbarkeit haben, sondern dem Gottesgericht unterliegen, das ihre Gültigkeit anerkennen oder ablehnen wird (vgl. Röm 2, 14-16; Röm 9, 1; 1 Kor 4, 4).

Paulus differenziert zwischen dem Gewissen der Schwachen und dem Gewissen der Starken (vgl. 1 Kor 8, 7-12; 10, 25-29). Der Unterschied entspringt dem verschiedenen Grad der Erkenntnis. Daß gerade in 1 Kor die meisten Belege für „Syneidesis“ enthalten sind, könnte zu der Behauptung veranlassen, daß Paulus den Begriff von Korinth übernommen hat. Diese Feststellung bleibt allerdings nur eine Hypothese, die bis jetzt keinen stichhaltigen Beweis gefunden hat.

Paulus beruft sich auf das eigene Gewissen, um die eigene Lauterkeit des Handelns zu bestätigen. Man kann seine Motive und Intentionen nach allen bekannten Wertnormen beurteilen (vgl. 2 Kor 1, 12). Ferner sieht er im Gewissen eine Instanz, die nicht nur auf eigene Handlungen bezogen ist, sondern auch das Verhalten der anderen Menschen bewerten und damit bestätigen oder verwerfen kann. Paulus verweist auf diese Eigenschaft der „Syneidesis“ im Kontext der Apostolatsapologie (vgl. 2 Kor 4, 2; 5, 11).

Außerdem artikuliert Paulus eine bezeugende Funktion des Gewissens im Verhältnis zwischen den Menschen und dem Staat. Die Berufung auf die „Syneidesis“ soll die Motivation steigern, dem Staat den Gehorsam zu erweisen (vgl. Röm 13, 5).

Charakteristisch für alle erwähnten Texte ist das Faktum, daß das Gewissen eine anthropologische Größe ist. Damit befreit es Paulus vom Einfluß des Pantheismus und der Immanenz in der Vorstellung der Antike. Gewissen ist nach ihm eine urteilende Instanz, die zwar ein Zeichen der eigenständigen Verantwortung für das Handeln ist, zugleich aber keine unfehlbare Instanz darstellt, weil ihre Urteile dem endgültigen Gericht Gottes unterzogen werden.

In den deuteropaulinischen Schriften hat man es mit einer Gewissenskonzeption zu tun, die von den Vorstellungen des Paulus abweicht und zugleich einige Aspekte weiterentwickelt. Das Gewissen wird nunmehr als ein Merkmal des christlichen Lebens, als eine statische Größe, die die Einhaltung der sittlichen Vorschriften kontrollieren soll, verstanden. Durch die dem Begriff beigefügten Attribute (1 Tim 1, 5.19; 3, 9; 2 Tim 1, 3) soll auf die Notwendigkeit der Erneuerung des Gewissens im Licht des Glaubens aufmerksam gemacht werden. Ferner haben wir festgestellt, daß das Gewissen in Hebr von der kultischen Terminologie geprägt wurde. Es wird vor allem die Notwendigkeit der Reinigung des Gewissens angesprochen, die sich von der bloß rituellen Reinigung wesentlich unter-

scheidet. Die Reinigung des Gewissens ist nämlich das Ergebnis des Christusgeschehens, das die Erneuerung des ganzen Menschen ermöglicht hat.

### 3. Schriftinterpretation in VS.

Auf dem Hintergrund der ausgeführten Untersuchungen zu den Gewissensauffassungen konnten wir den Vergleich zwischen der Gewissensauffassung des Corpus Paulinum und der Enzyklika VS vornehmen. Als besondere Hilfe erweist sich hier die Lektüre des neuesten Dokumentes der Bibelkommission, das nicht nur an Fachkenner der Exegese, sondern an alle Theologen und Christen gerichtet ist. Es muß gewürdigt werden, daß das Dokument „Interpretation der Bibel in der Kirche“ auf eine ausführliche und ausgewogene Weise alle Probleme der Schriftinterpretation heute berücksichtigt und die Richtlinien gibt, die einen richtigen Umgang mit der Bibel ermöglichen. Deshalb haben wir uns auf dieses Dokument berufen und einige seiner Schlußfolgerungen erläutert.

Es ist festzustellen, daß die Schriftinterpretation von VS nicht auf *eine* Methode oder *einen* Zugang fixiert ist. Es kommen verschiedene Interpretationsweisen in ihrem Text vor. Der wichtigste Text für das biblische Verständnis des Gewissens ist nach VS Röm 2, 14-16 (vgl. Nr. 57). Im Bezug auf diesen Text spricht VS vom biblischen Sinn des Gewissens. Hierzu haben wir herausgestellt, daß man von einem solchen Sinn nur dann sprechen kann, wenn man als Kriterium die paulinische Stringenz und Originalität der Gewissensauffassung in Betracht zieht. Paulus nimmt an der Diskussion seiner Zeit teil und bereichert sie um neue Sichtweisen und stringente Argumentation. Nur unter diesem Aspekt kann man vom biblischen Sinn oder Verständnis des Gewissens sprechen. Außerdem ist Röm 2, 14-16 kein Paradigma für die paulinische Gewissenskonzeption. Zwar ist es dort angesprochen, doch das Hauptanliegen des Textes ist der Beweis des Vorhandenseins des Gesetzes bei Heiden, die durch angeführte Argumente, u. a. durch die Funktion des Gewissens, bestätigt wird. Deshalb muß man auch andere Texte des Corpus Paulinum über das Gewissen mit in Betracht ziehen. Nur durch Berücksichtigung *aller* Texte kann man den biblischen Sinn des Gewissens erfassen.

Der Papst bevorzugt bei der Auslegung von Röm 2, 14-16 den wirkungsgeschichtlichen Zugang. Seine Interpretation ähnelt der Auslegung des Thomas von Aquin. Obwohl der Zugang über die Wirkungsgeschichte eine anerkannte Auslegungsweise ist<sup>792</sup>, muß man sich allerdings davor hüten, die Interpretation eines Autors zu privilegieren oder zu verabsolutieren. Eine andere Gefahr, der der Anwender dieses Zuganges ausgeliefert sein kann, ist die Übertragung des später entwickelten Sinnes auf biblische Texte, den

sie nicht ausdrücken.<sup>793</sup> Es macht deshalb stutzig, daß in der Auslegung von Röm 2, 14-16 die Gewissensauffassung von Bonaventura auftaucht, die im Anschluß an die „vox dei“-Idee eine Gewissensvorstellung vermittelt, die Paulus fremd ist (vgl. VS Nr. 58). Wenn man die Begriffe der späteren Traditionen in Anspruch nimmt mit der Absicht, die früheren Meinungen besser zu erschließen, dann muß man das ausdrücklich betonen und analog anwenden, damit das Risiko der Projektion vermindert wird. Ferner könnte Röm 2, 16 dazu dienen (vgl. VS Nr. 59), die Begründung der Relativität der Gewissensurteile angesichts des endgültigen Gerichts aufzuzeigen.

Noch ein anderes Merkmal der päpstlichen Bibelauslegung verdient ein Fragezeichen. Es geht um die Unterscheidung zwischen den protopaulinischen und den deuteropaulinischen Briefen. Paulus werden Texte zugeschrieben, die exegetisch als deuteropaulinisch gelten (vgl. VS Nr. 62). Natürlich muß eine solche Interpretation auf die Kritik der Exegeten stoßen, für die die deuteropaulinischen Aussagen eine andere Relevanz haben, weil sie von anderen Autoren und zeitlichen Umständen geprägt wurden. Eine genauere Anwendung könnte eine Bereicherung für das gesamte Gewissensverständnis des Corpus Paulinum sein.

VS greift auch einige Texte von außerhalb des Corpus Paulinum auf, in denen der Begriff „Gewissen“ nicht vorkommt (vgl. VS Nr. 63; 64; 104). Nach der Klärung der Interpretationsweisen, die solche Auslegung ermöglicht haben, zeigt sich, daß sich der Papst für den wirkungsgeschichtlichen Zugang entschieden<sup>794</sup> oder die Texte durch die Aktualisierung zugänglich gemacht hat.<sup>795</sup> Diese beiden Interpretationsarten können zum Verständnis des Textes beitragen. Die historisch-kritische Methode ist zwar nicht die einzig gültige Erschließungsmöglichkeit eines biblischen Textes, sollte aber dabei als Grundlage dienen.

Insgesamt läßt sich bilanzieren, daß die Bibelauslegung bezüglich der Gewissthematik in VS nicht immer streng exegetisch verifizierbar ist. Der Papst bevorzugt zwar die anerkannten Interpretationsweisen wie z. B. den Zugang über die Wirkungsgeschichte oder die Aktualisierung. Es gibt jedoch einige Aussagen in VS (z. B. Paulus als Verfasser der nachpaulinischen Briefe, vgl. VS Nr. 62; Fehlinterpretation in striktem Sinn von 1 Kor 6, 9f. in VS Nr. 81), die stichhaltigen Erkenntnissen der historischen Kritik widersprechen. Deshalb sind im folgenden Ausblick die Postulate besonders an die Exegete und Moraltheologie anzuvisieren, um Berührungsfelder zwischen beiden Disziplinen besser beleuchten zu können.

<sup>792</sup> Vgl. Interpretation der Bibel in der Kirche, 49.

<sup>793</sup> Vgl. ebd. 75.

<sup>794</sup> Siehe die Auslegung von Mt 6, 22-23 in VS Nr. 63.

<sup>795</sup> Vgl. Die Interpretation von Lk 18, 9-14 in VS Nr. 104.

#### 4. Kooperation von Exegese und Moralthologie und entsprechende methodische Erfordernisse.

Diese Untersuchung hat gezeigt, daß moralthologische Überlegungen sehr oft auf biblischen Aussagen basieren. Ihre Rezeption soll der ganzen Argumentation größere Gewichtung und Plausibilität verleihen. Deshalb wäre es in Zukunft wichtig, die Berührungspunkte der beiden Disziplinen eingehender zu beleuchten und gegenseitige Postulate ins Auge zu fassen. Den Exegeten wäre demnach aufgetragen, bezüglich der umstrittenen Texte Konsens zu suchen, um damit den Moralthologen den klaren Sinn des biblischen Textes zu liefern. Sie müssen sich darüber im klaren sein, daß Moralthologen die ganze Bibel als Orientierungshilfe für die Klärung der modernen Probleme in Anspruch nehmen können, besonders dann, wenn diese nicht direkt von der Bibel artikuliert werden.<sup>796</sup> Moralthologen können sich auch anderer Methoden und Zugänge als nur der historischen Kritik bedienen, die kein „Nonplusultra“ ist. Die dargestellte Zusammenfassung der Geschichte der exegetischen Problematik hat deutlich gemacht, daß die Anwendung der historisch-kritischen Methode alles andere als selbstverständlich war. Neben ihrer zunehmenden Akzeptanz bei der Erforschung des Sinnes der biblischen Texte tauchte auch der Zweifel an ihrer Anwendung auf. Einerseits betont man heute ihre Unentbehrlichkeit als Grundlage für exegetische Untersuchungen, andererseits zeigt man ihre Grenzen auf und relativiert man ihre Relevanz durch die Anwendung von anderen Methoden und Zugängen.

Moralthologen ihrerseits müssen die unbestrittenen Erkenntnisse der Exegese in ihre Forschung einbeziehen. Bei der Frage nach der Wahl der passenden Methode oder nach einem geeigneten Zugang zur Schriftinterpretation sollen nicht zuletzt die Wichtigkeit und der Verbindlichkeitsanspruch der vertretenen Thesen eine wichtige Rolle spielen. Je größer der Verbindlichkeitsanspruch der Aussage ist, desto genauer muß die Interpretation der biblischen Belege sein, wobei die Ergebnisse der Forschungen der historischen Kritik besondere Beachtung verdienen. Es geht hier nicht um die Fixiertheit auf die historisch-kritische Methode, sondern um ein angemessenes Urteil, das durch den Gebrauch mehrerer Methoden unter der besonderen Berücksichtigung der oben genannten historischen Kritik gewährleistet werden kann.

Obwohl für Moralthologen die ganze Dynamik der Bibel für die Orientierungslinien zu den modernen Fragestellungen, die in den biblischen Schriften keinen direkten Niederschlag gefunden haben, nützlich sein kann, müssen sie sich aber davor hüten, die Bibel „instrumental“ zu gebrauchen. Das besagt, daß man den wahren Sinn von biblischen

<sup>796</sup> Vgl. Die Interpretation der Bibel in der Kirche Nr. 97.

Aussagen erforschen und sie gemäß diesem Sinn bei Auseinandersetzungen heranziehen muß.

Auch das Problem der Projektion von Ergebnissen späterer Traditionen in die Heilige Schrift verdient ein Fragezeichen. Moraltheologen sollten genauer zwischen dem von der Bibel gewollten Sinn des Textes und den späteren Verständnissen unterscheiden, die der biblischen Umwelt unbekannt sind oder mit ihr nicht korrespondieren. Eine angemessene Differenzierung würde die etwaigen Probleme auf diesem Feld beseitigen.

Vor allem kann abschließend die Respektierung der gegenseitigen Postulate und die Anerkennung der eigenen Grenzen zu einem gelungenen Miteinander der beiden Disziplinen beitragen.

### Abkürzungsverzeichnis

Neben den Abkürzungen, die Schwertner S.M., IATG<sup>2</sup> Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York<sup>2</sup> 1992 entnommen wurden, und anderen üblichen, werden folgende verwendet:

- DaS: Enzyklika „Divino afflante Spiritu“
- CC: Enzyklika „Castii connubii“
- CCE: Catechismus Catholicae Ecclesiae
- DV: Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen „Donum vitae“
- Ethos: Vierteljahrschrift des Johannes-Paul-II.-Instituts der Katholischen Universität in Lublin, Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, Sonderausgabe Nr. 1, 1993
- EV: Enzyklika „Evangelium vitae“
- HV: Enzyklika „Humanae vitae“
- KEK II: Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Bd. II: Leben aus dem Glauben
- KKK: Katechismus der katholischen Kirche
- VS: Enzyklika „Veritatis splendor“
- NLCHM: Neues Lexikon der christlichen Moral, Rotter, H./ Virt, G. (Hg.), Innsbruck-Wien 1990
- NDTM: Nuovo Dizionario Teologia Morale, Compagnoni, F. [u.a.] (a cura di), Cinisello Balsamo (Milano) 1990
- SD: Apostolisches Schreiben „Spiritus Domini“

## Bibliographie

## I. Quellen

Augustinus von Hippo, Opera omnia, in: PL 32-47

Aristophanes, Aristophanis Comoediae, ed. Hall, F. W. - Geldart, W. M., Bd. I-II, Nachdruck der zweiten Auflage von 1906-1907, Oxford 1976

Basilius der Große, Opera omnia, in: PG 29-32

Boëthius, Opera omnia, in: PL 63, 537-1451; 64

Bonaventura, Opera omnia, Bd. I-X, ed. Ad Claras Aquas, Florenz 1882-1902

Catechismus Catholicae Ecclesiae, Città del Vaticano 1997; deutsche Ausgabe: Katechismus der katholischen Kirche, München [u. a.] 1993

Cicero, M. T., M. Tullii Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, Müller, C. F. W. (Hg.), Leipzig 1879-1898

Demosthenes, Demosthenis orationes ..., ed. Blass, F., Bd. I-III, Leipzig 1882-1892

Dionysius Halicarnassensis, Antiquitates Romanae, Bd. I-IV, Jakoby, K. (Hg.); Opuscula, Bd. V-VI, Usener, H. und Rademacher, L. (Hg.), Leipzig 1885-1923

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament, Stuttgart - Klosterneuburg 1980

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, Stuttgart-Klosterneuburg <sup>4</sup>1981

Epictetus, Dissertationes ab Arriano digestae, Schenkel, H. (Hg.), mit Fragmenten, Schweighäuser, J. (Hg.), ed. maior, Leipzig <sup>2</sup>1916

Euripides, Sämtliche Tragödien und Fragmente, Griechisch-deutsch, Übers. v. Buschor, E., Seeck, G. A. (Hg.), Bd. I-V, München 1972-77

Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. Diels, H., Kranz, W. (Hg.), Bd. I-III, Berlin <sup>10</sup>1960-61

Heliodorus, Aethiopica, ed. Bekker, I., Leipzig 1855

Hieronymus, Opera omnia, in: PL 22-30 (vgl. CChr. SL 72-80)

- Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch des Europäischen Zentrums für Kernforschung in Genf (15.06. 1982), in: AAS 74 (1982) 1006-1012
- Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche, in: AAS 86 (1994) 232-243; deutsche Ausgabe: VApS 115, 7-20
  - Apostolisches Schreiben „Spiritus Domini“ (1.08.1987), in: AAS 79(1987) 1365-1375
  - Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses anlässlich des 100. Jahrestages der Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris“ (17.09.1979), in: AAS 71 (1979) 1472-1483
  - Ansprache an die Teilnehmer des VIII. Internationalen Thomistischen Kongresses (13.09.1980), in: AAS 72 (1980) 1036-1046
  - Enzyklika „Veritatis splendor“ in: AAS 85 (1993) 1132-1228; deutsche Ausgabe: VApS 111
  - Enzyklika „Evangelium vitae“ in: AAS 87 (1995) 401-522; deutsche Ausgabe: VApS 120
- Josephus Flavius, Opera, Niese, (Hg.), Bd. I-VI, Bd. VII Index, Berlin 1887-1895
- Katholischer Erwachsener-Katechismus, Bd. II. Leben aus dem Glauben, Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Freiburg [u.a.] 1995
- Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen „Donum veritatis“ in: AAS 82 (1990) 1550-1570; deutsche Ausgabe: VApS 98
- Leo XIII., Enzyklika „Providentissimus Deus“, in: EnchB, 81-134
- Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, hrsg. v. Weiß, K. u. Koch, J.; die deutschen Werke hrsg. v. Quint, J., Stuttgart 1936-1992
- Novum Testamentum Graece, Nestle, E./Aland, K. (Hg.), Stuttgart <sup>26</sup>1986
- Päpstliche Bibelkommission, Instruktion „De historica veritate Evangeliorum“, in: AAS 56 (1964) 717-728
- Die Interpretation der Bibel in der Kirche, in: VApS 115
- Pausanias, Descriptio Graeciae, ed. Spiro, F., Bd. II, Leipzig 1903
- Philo von Alexandrien, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, editio maior, Cohn, L. - Wendland, P. (Hg.), Bd. I-VII, Berlin 1896-1915, Nachdruck der Auflage Berlin 1962; deutsche Übersetzung z. n.: Die Werke Philos von



- Alexandrien in deutscher Übersetzung, Cohn, L. [u.a.] (Hg.), Breslau 1903-1938, Nachdruck der Auflage Berlin 1962
- Pius XI., Enzyklika „Casti Connubii“ in: AAS 22 (1930) 539-592
- Pius XII., Enzyklika „Divino afflante Spiritu“, in: AAS 35 (1943) 297-326
- Platon, Platonis Opera, ed. Burnet, J., Bd. I-V, Oxford 1900-1914
- Plutarch, Plutarchi Moralia, ed. Paton, W. R., Pohlenz, M., Hubert C. [u.a.] Bd. I-V, Leipzig 1925-1966
- Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, Trier 1967
- Septuaginta, Rahlfs, A. (Hg.), Bd. I-II, Stuttgart <sup>9</sup>1971
- Seneca L. A., L. A. Senecae opera quae supersunt, Hermes E., Hosius, C., Gercke, A., Hense, O. (Hg.), Bd. I-V, Leipzig 1900-1914; die deutsche Übersetzung: L. A. Seneca, Briefe an Lucilius, Glaser-Gerhard E. (Übers.), Bd. I, Hamburg 1965 und L. A. Seneca, des Philosophen Werke, Moser, J. (Übers.), Stuttgart 1928
- Stobaeus, J., Joannis Stobaei Anthologium, ed. Wachsmuth, K. - Bense, O., Bd. I-V, Berlin 1884-1912
- Thomas von Aquin, Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Fahsel, H., Freiburg 1927
- Thomas von Aquin, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, Bd. I-XVI, Rom 1882-1948
- Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“, Königstein 1968, in: Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), (Sonderdruck) Bonn 1968
- Xenophon, Xenophontis opera omnia, ed. Marchant, E. C., Bd. I-V, Oxford 1900-1920
- Zweites Vatikanisches Konzil, Dokumente und Kommentare, Lateinisch und Deutsch, in: LThk<sup>2</sup> Erg.-Bd. I-III, Freiburg [u.a.] 1966-1968
- Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatam totius“, in: AAS 58 (1966) 713-727
  - Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis“, in: AAS 58 (1966) 991-1024

- Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“, in: AAS 58 (1966) 817-836
- Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: AAS 57 (1965) 5-75
- Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“, in: AAS 58 (1966) 929-946
- Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, in: AAS 58 (1966) 1025-1115

## II. Sekundärliteratur

Die bei Zitationen verwendeten Kurztitel von Sammelwerken sind in der folgenden Liste unterstrichen.

### 1. Einschlägige Literatur zu VS

- Auer, A., Ist die Kirche heute noch „ethisch bewohnbar“?, in: Moraltheologie im Abseits?, 296-315
- Berger, K., Der Glanz der Wahrheit strahlt im Zorn am hellsten, in: FAZ (4.01. 1994) Nr. 3, S. 27
- Biffi, J., La prospettiva biblico-cristologica della Veritatis Splendor, in: Veritatis Splendor, a cura di Russo, G., 87-96
- Bovone, A., Cristo e la risposta d'amore alla domanda morale, in: Veritatis splendor. Testo integrale, 129-134
- Demmer, K., Optionalismus - Entscheidung und Grundentscheidung, in: Moraltheologie im Abseits?, 69-87
- Duffe, B.-M., Conscience morale et Magistère catholique, in: Moraltheologie im Abseits?, 144-176
- Frattallone, R., La coscienza scintilla di verita: dottrina della „Veritatis splendor“ e problematica odierna, in: Veritatis splendor, genesi, 97-128
- Fucek, I., La coscienza morale, in: Veritatis splendor. Testo integrale, 299-316
- Gallagher, R., The reception of Veritatis Splendor within the theological community, in: StMor 33 (1995) 415-435

- Gleixner, H., Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral, Paderborn [u.a.] 1997
- Häring, B., Pastorale Lösungen in der Moral? in: Moraltheologie im Abseits?, 285-295
- Hilpert, K., Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralenzyklika, in: HerKorr 47(1993) 623-630
- Janiak, E. (Red.) W prawdzie ku wolności, W kręgu encykliki Veritatis splendor, Wrocław 1994
- Johnstone, B. V., Personalist morality for a technological age: The Catechism of the Catholic Church and Veritatis splendor, in: StMor 32 (1994) 121-136
- Kaczynski, E., Geneza i idee wiodace encykliki Veritatis Splendor, in: W prawdzie ku wolności, 116-131
- Kerber, W., Veritatis splendor, in: StZ 211 (1993), 793-794
- Knauer, P., Zu Grundbegriffen der Enzyklika „VS“. in: StZ 119 (1994) 14-26
- Lucas, L. R. (a cura di), Veritatis Splendor, Testa integrale e commento filosofico-teologico, Cinisello Balsamo (Milano) 1994
- Margerie, de B., L'agir pascal commandement suprême de la Nouvelle Alliance. Réflexions dans le contexte de Veritatis splendor, in: StMor 32 (1994) 163-168
- Merecki, J., (Red.), Wokół encykliki Veritatis splendor, Częstochowa 1994
- Mieth, D., Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche, in: Moraltheologie im Abseits? 9-24
- Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor, (QD 153), Freiburg [u.a.] 1994
- Mikotejko, Z., Pokusa pasterskiej czujności, in: Gazeta Wyborcza (11.10.1993) Nr. 254, S. 12-13
- Melina, L., Opzione fondamentale e peccato, in: Veritatis splendor. Testa integrale, 317-334
- Politi, M., Il testamento spirituale, in: La Repubblica (6.10.1993) Nr. 254, S. 18
- Quinzio, S., Le barricate non servono, in: Il Sabato (9.10.1993) Nr. 42, S. 15

- Ratzinger, J., Glaube als Weg, Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral, in: IKaZ 22 (1993) 564-570
- Perche una enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della Veritatis splendor, in: Veritatis splendor, genesi, 9-19
- Presentazione, in: Veritatis splendor, Testo intergrale 5-9
- Rhonheimer, M., Autonomia morale. Libertà e verità secondo l'enciclica „Veritatis splendor“, in: Veritatis splendor, genesi, 193-215
- Rief, J., Grundlinien und Grundanliegen der kirchlichen Moralverkündigung in und nach der Enzyklika „Veritatis splendor.“ Zur Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit, in: FKTh 10 (1994) 3-29
- Rotter, H., Instruktion oder Kommunikation, in: Moraltheologie im Abseits?, 194-202
- Russo, G., Il valore dottrinale ed ecclesiologico della Veritatis splendor, in: Veritatis splendor, genesi, 35-66
- Veritatis splendor, genesi, elaborazione, significato, Roma <sup>2</sup>1995
- Seidl, H., L'atto morale: oggetto, circostanze e intenzione, in: Veritatis splendor. Testo intergrale, 335-351
- Styczeń, T., Wolność z prawdy żyje, Toruń 1994 (masch. Mskp), 1-28
- Szostek, A., Ku teonomi uczestniczącej. Wolność i prawo w świetle encykliki „Veritatis splendor“, Toruń 1994 (masch. Mskr.), 1-20
- Theobald, M., Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, in: Moraltheologie in Abseits?, 25-45
- Tremblay, R., L'antropologia cristocentrica della Veritatis Splendor. Condizione di realizzazione dell'uomo e del suo agire morale in: Veritatis Splendor, genesi, 181-192
- Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Reflexions sur l' Encyclique de Jean-Paul II Veritatis splendor, in: StMor 31 (1993) 383-390
- Turnau, J., Doktryna bez rewizji, in: Gazeta Wyborcza (6.10.1993) Nr. 249, S. 2
- Vidal, M., Die Enzyklika „Veritatis Splendor“ und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neuhomismus in der katholischen Morallehre, in: Moraltheologie im Abseits?, 244-270

Weber, H., Zur Enzyklika „Veritatis splendor“ - Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine?, in: TThZ 103 (1994) 161-187

## 2. Einschlägige Literatur zum Corpus Paulinum

Backhaus, K., Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule, in: BZ (1993) 183-208

Böhling, H., Das Gewissen bei Seneca und Paulus, ThStKw 87 (1914) 1-24

Brox, N., Die Pastoralbriefe, (RNT VII/2), Regensburg 1969

Dautzenberg, G., Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik, in: Das Gewissen, Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Gründel, J. (Hg.), Düsseldorf 1990, 11-33

Eckert, J., Gewissen und Glaube bei Paulus, in: Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart, Angel, H.-G., [u.a.] (Hg.), (FS H. Weber), Trier 1995, 15-35

Eckstein, H.-J., Der Begriff Syneidesis bei Paulus, Tübingen 1983

Eichholz, G., Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen 1972

Ernst, J., Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser, (RNT) , Regensburg 1974

Gnilka, J., Der Epheserbrief, (HThK X, Fasz. 2) , Freiburg [u.a.] 1977

Gräßer, E., An die Hebräer (Hebr 7, 1-10, 18), (EKKK XVII/2) Zürich [u.a.] 1993

- An die Hebräer (Hebr 10, 19-13, 25), (EKK XVII/3) Zürich [u.a.] 1997

Käsemann, E., An die Römer, (HNT), Tübingen <sup>3</sup>1974, 59-60

Kertelge, K., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg [u.a.] 1991

Klauck, H.-J., Der Gott in dir (Ep 41, 1), Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus, in: Ders., Alte Welt und neuer Glaube, Beiträge zur Religionsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, NTOA 29, Freiburg/Schweiz - Göttingen 1994, 11-31

Kuss, O., Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, Regensburg <sup>2</sup>1976

Lüdemann, G., συνείδησις, in: EWNT III, 721-725

- σύννοια, in: EWNT III, 739-740

Maurer, C., σύννοια κτλ, in: ThWNT VII, 897-918

- Neufeld, K. H., Das Gewissen. Ein Deutungsversuch im Anschluß an Röm 13, 1-7, in: BiLe 12(1971) 32-45
- Pesch, R., Römerbrief, (NEB 6), Würzburg 1983
- Pierce, C. A., Conscience in the NT, (SBT15), London 1955
- Poplatek, W., Istota sumienia według Pisma Św., Lublin 1961
- Reicke, B., Syneidesis in Röm 2, 15, in: ThZ 12 (1956) 157-161
- Roloff, J., Der erste Brief an Timotheus, (EKK XV), Zürich [u.a.] 1988
- Schlier, H., Der Römerbrief, (HThK VI), Freiburg [u.a.] 1977
- Schnackenburg, R., Der Brief an die Epheser, (EKK X), Zürich [u.a.] 1982
- Schneider, Th., Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes, in: BZThS 7 (1930) 97-112
- Der paulinische Begriff des Gewissens (Syneidesis), in: BZThS 6 (1929) 193-211
- Schrage, W., Der erste Brief an die Korinther, (1 Kor 6, 12-11, 16), (EKK VII/2), Zürich [u.a.] 1995
- Ethik des Neuen Testaments, GNT, Bd. IV, Göttingen <sup>5</sup>1989
- Schreiner, J., Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis, in: BiLe 6 (1965) 107-121
- Sevenster, J. W., Paul and Seneca, in: NTS 4 (1961) 84-102
- Stelzenberger, J., Syneidesis im Neuen Testament, (AMT I), Paderborn 1961
- Syneidesis, conscientia, Gewissen, (AMT V), Paderborn 1963
- Verdes, L. A., La συνείδησις en S. Pablo, in: StMor 32 (1994) 275-316
- Wilckens, U., Der Brief an die Römer (Röm 1-5), (EKK VI/1), Zürich [u.a.] 1978
- Wolf, E., Gewissen, in: RGG<sup>3</sup> II, 1550-1557
- Wolter, M., Gewissen II, Neues Testament, in: TRE XIII, 213-218

### 3. Sonstige Literatur

- Auer, A., Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf <sup>2</sup>1984
- Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?, in: Conc(D) 13 (1977) 643-647
- Bajda, J., Person und Gewissen, in: Ethos, Sonderausg. Nr. 1 (1993) 101-113

- Beinert, W., Knechtschaft-Herrschaft-Partnerschaft, in: Lehramt und Theologie, Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?, Seckler, M. (Hg.) mit Beiträgen v. Beinert, W. [u.a.], Düsseldorf 1981, 25-56
- Biller, K., Der Begriff der Verantwortung und des Gewissens, in: Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven, Kurz, W., Sedlak, F., (Hg.), Tübingen 1995, 146-157
- Blühdorn, J.-G., Gewissen I, Philosophisch, in: TRE XIII, 192-213
- Bornkamm, G., Gesetz und Natur, Studien zu Antike und Urchristentum, (BEvTh 28), München <sup>3</sup> 1970, 111-118
- Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>6</sup> 1968
- Buttiglione, R., Il pensiero di Karol Wojtyla, Milano 1982
- Chadwick, H., Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition, (RhWAW Vort. G 197), Opladen 1974
- Gewissen, in: RAC X, 1025-1107
- Chiodi, M., Morale fondamentale, Casale Monferrato 1991
- Drobner, H. R., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg [u.a.] 1994
- Dulles, A., Die Frage des Dissenses, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, 153-159
- Ernst, J., Das Evangelium nach Lukas, (RNT), Regensburg <sup>6</sup> 1993
- Frankl, V. E., Ärztliche Seelsorge, Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Frankfurt a. M. <sup>4</sup> 1987
- Der leidende Mensch, Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, München-Zürich 1990
- Freud, S., Das Ich und das Es, in: Ders., Gesammelte Werke, London 1972, Bd. XIII, 235-289
- Fuchs, J., Die Frage an das Gewissen. Moraltheologische Überlegungen, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm, 56-66
- Die Last moraltheologischer Lehrautorität, in: StZ 213 (1995) 219-232
- Sünde. Bemerkungen zu einem unzeitgemäßen Begriff, in: StZ 214 (1996) 27-41
- Furger, F., Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt <sup>2</sup> 1997

- Gallati, F. M., Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen, Wien 1960
- Gleixner, H., Der Bischof - Lehrer der Moral? Zur ethischen Relevanz des bischöflichen Wortes für das Volk Gottes als Träger des Glaubenssinnes, in: Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Ernst, J./ Leimgruber, S., (Hg.), (FS J.J. Degenhardt), Paderborn 1995, 257-277
- Ethik unter dem Anspruch der biblisch-christlichen Freiheit, in: ZKTh 110 (1988) 414-442
- Grillmeier, A., Kommentar zu „Dei verbum“ Nr. 12, in: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 537-543
- Gründel, J., Person und Gewissen, in: Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral, 1. Grundlegungen, Gründel J. (Hg.) mit Beiträgen v. Auer A. [u.a.], (SKAB, Bd. 141), Düsseldorf 1991, 63-85
- Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches, in: Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?, Gründel, J.(Hg.), Düsseldorf 1990, 99-126
- Heimbrock, H.-G., Gewissen V, Praktisch-theologisch, in: TRE XIII, 234-241
- Häring, B., Das Gesetz Christi, Bd. I, Freiburg <sup>8</sup>1967
- Hossfeld, F.-L./ Zenger E., Die Psalmen I, Psalm 1-50, (NEB Lfg. 29) Würzburg 1993
- Hünemann, P., Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, 138-152
- Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Halle 1913
- Ingarden, R., Über die Verantwortung, Stuttgart 1970
- Internationale Theologenkommission, Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander (Sitzung vom 25. September bis 1. Oktober 1975), in: ThPh 52(1977) 57-61
- Johannes Paul II., Wir fürchten die Wahrheit nicht. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen, (Originalausgabe: „Non temiamo la verita“, übers. v. Machowetz, J. H.), Graz [u.a.] 1997
- Jordan, H., Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911



- Jung, C. G., Das Gewissen in psychologischer Sicht, in: Das Gewissen als Problem, N. Petrilowitsch (Hg.), Darmstadt 1966, 38-58
- Kant, I., Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, in: Kants Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin 1911
- Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Berlin 1914
- Kerber, W., Gewissensentscheidung in Politik und Gesellschaft, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm, 67-77
- Kertelge, K., Biblische Exegese im Kontext katholischer Theologie, in: Schockenhoff, E. u. Walter, P. (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Bischof Walter Kasper), Mainz 1993, 88-99
- Interpretation der Bibel in der Kirche. Zum gleichnamigen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993, in: TThZ 104(1995) 1-11
- Klauck, H.-J., Das neue Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. Darstellung und Würdigung, in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 23.4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung, 62-90
- Ein Richter im eigenen Innern. Das Gewissen bei Philo von Alexandrien, in: Alte Welt und neuer Glaube, 33-58
- Kneib, M., Die lehramtlichen Stellungnahmen zur Gewissensfreiheit, in: Aus reichen Quellen leben, 133-147
- Kremer, J., Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: StZ 212 (1994) 151-166
- Lukasevangelium, (NEB 3), Würzburg 1988
- Kriele, M., Ethik, Recht, Gewissen, in: IKaZ 22 (1993) 291-301
- Kupny, J., Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II, Opole 1994
- Laun, A., Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Gewissen [u.a.], Wien 1992
- Lohse, B., Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München <sup>2</sup>1983
- Löw, R., Die „Verinnerlichung der Normen“ als naturalistisches Problem, in: IKaZ 22(1993) 311-316
- Luther, M., Martin Luthers Evangelium-Auslegung, Matthäus-Evangelium,

- E. Mülhaupt (Hg.), Teil. 2, Göttingen 1952
- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (MT 1-7), (EKK I/2), Zürich [u.a.] 1985
- Majorano, S., La coscienza per una lettura cristiana, Cinisello Balsamo (Milano) 1994
- Marxsen, W., Was hat Sünde mit Moral zu tun? In: Ders., Christologie-praktisch, Gütersloh 1978, 130-140
- May, G., Enzyklika, in: LThK<sup>3</sup> III, 697f
- Mieth, D., Gewissen, in: CGG Bd. XII, Freiburg [u.a.]<sup>2</sup> 1981, 138-184
- Muckermann, H., Stauungsprinzip und Reifezeit, Essen 1931
- Newman, J. H., A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk: Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching, Bd. II, London 1868-1881 (Uniform Edition)
- Orsy, L., Die Grenzen des Lehramtes, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, 160-171
- Pfeiffer, A., Die Enzyklika und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, (SF NF 47), Freiburg/Schweiz 1968
- Pinckaers, T. S., Das Gewissen und der Irrtum, in: IKaZ 22(1993) 331- 342
- Principe, W. H., Ein Theologe antwortet auf die Instruktion, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, 99-107
- Rahner, K., Theologie und Lehramt, in: StZ 198 (1980) 363-375
- Kommentar zu LG Nr. 25, in: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 235-242
- Ratzinger, J., Geleitwort zum Dokument der Bibelkommission, in: VApS 115, 23-25
- Kommentar zu „Dei verbum“ Nr. 10, in: LThK<sup>2</sup> Erg.-Bd. II, 526-528
- Schriftauslegung im Widerstreit, in: Schriftauslegung im Widerstreit, Ratzinger J. (Hg.), (QD 117), Freiburg [u.a.] 1889, 15-44
- Freiheit und Wahrheit, in: IKaZ 24 (1995) 527-542
- Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg [u.a.] 1993
- Reiner, H., Gewissen, in: HWPh, Bd. III, 574-592
- Römelt, J., Das Gewissen: Stimme des Menschen oder Stimme Gottes?

- in: StMor 31 (1993) 307-326
- Rosik, S., Wezwania i wybory moraine, Lublin 1992
- Ruf, A. K., Grundkurs Moraltheologie II, Gewissen und Entscheidung, Freiburg [u.a.] 1977
- Ruh, U., Schriftauslegung: Klärungen der Bibelkommission, in: HerKorr 48 (1994) 10-12
- Ruppert, L., Neue Impulse aus Rom für die Bibelauslegung - Zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: BiKi 49 (1993) 202-213
- Kommentierende Einführung in das Dokument, in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 23.4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Ruppert, L. u. einer Würdigung durch Klauck, H. -J., (SBS 161), Stuttgart 1995, 9-61
- Sala, G. B., Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen, Innsbruck-Wien 1993
- Scheler, M., Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik, Bern 1966
- Schlögel, H., Schwerpunkt: Das Gewissensurteil, in: IKaZ 22 (1993) 321-330
- Schnackenburg, R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. II, Freiburg [u.a.] 1988
- Matthäusevangelium 1, 1 - 16, 20, (NEB Bd. 1) Würzburg 1985
- Schockenhoff, E., Das umstrittene Gewissen: Eine theologische Grundlegung, Mainz 1990
- Schönlein, P. W., Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern, in: RMP NF 112 (1969) 289-305
- Schreiner, J., Persönliche Entscheidung vor Gott nach biblischem Zeugnis, in: BiLe 6 (1965) 107-121
- Schürmann, H., Die Freiheitsbotschaft des Paulus - Mitte des Evangeliums?, in: Ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik, hrsg. v. T. Söding, Stuttgart 1990, (SBAB 7), 204-245
- Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe, in: Ders., Studien zur neutestamentlichen Ethik, 119-146
- Seckler, M., Der Dialog zwischen dem Lehramt und den Theologen, Zur Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt.

- Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion, Hünermann P./ Mieth D. (Hg.), Frankfurt a. M. 1991, 232-240
- Modelle des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft, in: Lehramt und Theologie, 83-130
- Seifert, J., Gewissen-Erkenntnis-Wahrheit, in: Ethos, 49-62
- Johannes Paul II. über die Ehemoral. Seine Lehre und ihre Hintergründe in einer personalistischen Philosophie der menschlichen Sexualität, in: IKaZ 26 (1997) 44-65
- Splett, J., Gewissen - Ernst der Menschlichkeit, in: Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?, Fuchs, J.(Hg.), m. Beiträgen v. Fuchs, J. [u.a.] Düsseldorf 1979, 19-33
- Stanke, G., Freiheit und religiöser Gehorsam des Willens und des Verstandes, Zum Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, (FHSS 19), Frankfurt a. M. 1993
- Sternberg, Th. (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung ? (QD 140), Freiburg [u.a.] 1989
- Strack, H. L. / Billerbeck, P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III, München <sup>5</sup>1969
- Straub, E., Menschenrechte für Menschenfreunde, in: iKaZ 22 (1993) 317-321
- Šuštar, A., Gewissensfreiheit, (Th Med 17), Einsiedeln 1967
- Szostek, A., Freiheit-Wahrheit-Gewissen, in: Ethos, Sonderausg. Nr. 1 (1993) 31-47
- Natur-Vernunft-Freiheit, (EHS Reihe XXIII/Bd. 447) Frankfurt a. M. [u.a.] 1992
- Valsecchi, A., Coscienza, in: NDTM, 183-200
- Weber, H., Allgemeine Moraltheologie, Ruf und Antwort, Graz [u.a.] 1991
- Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral, Geschichtlich-systematisches zu einem katholischen Problem der Neuzeit, in: StZ 212 (1994) 223-238
- Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt, in: Das Gewissen. Subjektive Willkür, 85-98
- Was man früher vom Gewissen hielt. Geschichtliche Durchblicke in: Streit um das Gewissen, Koch, G. / Pretscher, J. (Hg.), mit Beiträgen v. Fraling, B. [u.a.], Würzburg 1995, 27- 52

- Weger, K.-H.,        Wie weit reicht der Schutz des Heiligen Geistes?  
Einige Fragen zur Unfehlbarkeit in der katholischen  
Kirche, in: Streitgespräch um Theologie und Lehramt, 108-117
- Wojtyła, K.,        Miłość i odpowiedzialność, Kraków <sup>2</sup>1962;  
deutsche Ausgabe: Liebe und Verantwortung, München 1980
- Osoba i czyn, Kraków <sup>2</sup>1985; deutsche Ausgabe:  
Person und Tat. Endgültige Textfassung in  
Zusammenarbeit mit dem Autor v. Tymieniecka, A. T.,  
Freiburg [u.a.] 1981

