

allem um das unbedingt-praktische Gute, das um seiner selbst willen erstrebt zu werden verdient. Das aber ist Leistung der Vernunft, nicht die der empirischen Erfahrung. „Die *hermeneutische Reflexion* erfährt das geschichtlich-bedingte, empirische Gute; sie schafft die Bedingung dafür, daß das unbedingt Gute auf die sittliche Erfahrung rückbezogen und darin als Gutes für uns realisiert werden kann“ (175). (3) Im politischen Leben gemäß der Tugend und in der betrachtenden Tätigkeit des Geistes verwirklicht der Mensch sein Seinkönnen als „politisches Lebewesen und als sprachbegabtes Vernunftwesen“ (176). Diesen drei Momenten entsprechen die Methoden hermeneutischer Explikation (1), transzendentaler Reflexion (2) und der Vermittlung sittlicher Erfahrung und ethischer Reflexion (3). – Von der Rezeption wesentlicher Bestandteile der aristotelischen Ethik in der theologischen Ethik handelt das 6. Kap. („Erfahrung und induktive Methode in der Theologischen Ethik“; 177–211). Zunächst verifiziert Ch. die induktive Methode am Beispiel der Lehre vom ‚sittlichen Naturgesetz‘ (im lex-Traktat der S. th. I–II 90 ff) des Aquinaten. Es folgen „Überlegungen zu ‚Erfahrung und Methode‘ in der gegenwärtigen Moraltheologie“ (189–202) und die Bestimmung des Propriums des Sittlichen im Kontext des christlichen Glaubens bei A. Auer (202–211). Unter der lapidaren Überschrift „Schluß“ (213) faßt Ch. Gang und Ergebnis seiner Analysen knapp zusammen. Er kritisiert den scheinbar unüberbrückbaren Dualismus zwischen Tatsachen und Entscheidungen in der Konzeption K. Poppers, den auch – dies hätte Ch. m. E. deutlicher herausstellen sollen – H. Alberts „Brückenprinzipien“ nicht überwinden können. Demgegenüber ist es hilfreich, das induktive Verfahren in der Ethik nicht auf die Erhebung sittlich relevanter Sachverhalte im Sinne einzelwissenschaftlicher Ergebnisse zu reduzieren, sondern die Hermeneutik des Vorverständnisses des Sittlichen und der sittlich gelebten Überzeugungen der induktiven Methode ebenfalls zuzuordnen, wie es bereits in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles praktiziert wird. – Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Ergebnisse der Einzelanalysen angemessen zu würdigen. Hier liegen sicher die Stärken der Untersuchung. Desiderate bleiben für den Rez. vor allem in bezug auf die systematische Ordnung der Arbeit insgesamt: Warum z. B. wird die Induktion im Kontext der Ethik des Aristoteles erst im 2. Teil behandelt, während die ethischen Konsequenzen der Ablehnung der Induktion durch den Kritischen Rationalismus im 1. Teil thematisiert werden? Wie ist die innere Einheit des 6. Kapitels zu verstehen – etwa in bezug auf die „transzendentalphilosophische Reflexion auf den Begriff des ‚Lebens‘ (J. Simon)“ (200–202), die sich eher als Fremdkörper ausmacht? Warum wird an das Referat des christlichen Propriums bei A. Auer noch der Abschnitt „Hermeneutische Überlegungen zur religiösen Erfahrung (E. Schillebeeckx)“ (208–211) angehängt? Die Untersuchung macht u. a. deutlich, daß es sich im Streit um die Methode der Induktion in philosophischer und theologischer Ethik auch um eine Variante der Debatte um kognitivistische und nonkognitivistische Ethik handelt.

J. SCHUSTER S. J.

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Das umstrittene Gewissen*. Eine theologische Grundlegung. Mainz: Grünewald 1990. 147 S.

Dem Thema „Gewissen“ sind in den vergangenen Jahren Monographien wie auch zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelbänden gewidmet worden, deren aktueller Anlaß – auch wenn dies nicht immer eigens vermerkt wird – häufig die Diskussion um das Verhältnis von Lehramt der Kirche und Gewissen der Gläubigen war. Bestimmte Themen haben ihren Kairos und dürfen deshalb nicht als „Modethema“ abgetan werden. Für das Thema „Gewissen“ bestätigt dies das Buch von Sch. in überzeugender Weise. – Im 1. Kap. (Das Gewissen in der modernen Gesellschaft; 7–36) werden in knappen Strichen die wesentlichen Etappen „von der religiösen Toleranzidee“ als Ergebnis der Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation zur „säkularen Gewissensfreiheit“ (9–15) nachgezeichnet, es werden zeitgenössische und frühere „Gewissenstäter“ (Orest, Antigone und Sokrates als Vertreter der Antike; Thomas More für die Neuzeit und die Widerstandskämpfer des 20. Juli für unser Jahrhundert) vorgestellt unter der Rücksicht, daß der Preis des mutigen Eintretens für die eigene Gewissensüberzeugung u. U. die Hingabe des eigenen Le-

bens sein kann. Ohne diese Bereitschaft überhaupt in Erwägung zu ziehen, kann die wiederholte Berufung auf das eigene Gewissen zum hohlen Pathos geraten. Diese Gefahr lauert auch in Situationen des sog. „zivilen Ungehorsams“ – und zwar dann, wenn jemand glaubt, im Namen der eigenen Überzeugung geltendes Recht verletzen zu sollen, ohne dafür bestraft werden zu dürfen. Er stellt damit (angebliche) Legitimität über Legalität und mißachtet u. U. die notwendige Unterscheidung zwischen Moral und Recht, die zum Grundbestand demokratisch verfaßter Staaten gehört (vgl. 18 f.). Unter der Frage „Inflation oder Verlust?“ (20) referiert Sch. N. Luhmanns (gegenläufige) These, daß die verfassungsmäßig garantierte Gewissensfreiheit die einzelnen wie die Gesellschaft vor Gewissenskrisen bewahrt. Sinn der Gewissensfreiheit ist nicht Gewissensorientierung, sondern deren (zunehmende) Funktionslosigkeit durch weitere Rollendifferenzierung. Luhmanns systemtheoretische Deutung des Gewissens vermag „die neue Konjunktur des Gewissens und das Entstehen eines erheblichen Protestpotentials“ (23) nicht zu erklären, sie verfehlt auch durch das Plädoyer, Wahrheit durch soziale Planung zu ersetzen, die für das Gewissen konstitutive Bindung an die Wahrheit. Damit „entschwindet auch der letzte Grund unserer Anerkennung voneinander – und damit die Freiheit und Würde jedes einzelnen, die unsere Kultur des demokratischen Lebens schützen soll“ (25). Ein Pluralismus der Anschauungen ermöglicht nicht einfachhin Gewissensorientierung, er kann auch zur Desorientierung führen, wenn aus moralisch bedeutsamen Fragen in der Vielzahl der Meinungen Lebensstilfragen werden, die nach Geschmacksurteilen entschieden werden. Es gibt einen Anpassungsdruck, der auf die Gewissensorientierung eine manipulierende Wirkung hat. Zugleich aber zeigen sich neue moralische Sensibilitäten (Ökologie, Asylantenfrage, Rollenverhalten der Geschlechter etc.), die eine durch und durch skeptische Kulturkritik ins Unrecht setzen. Kann in dieser mehrdeutigen Situation die Kirche „Anwältin des Gewissens“ (30) sein? Es läßt sich nicht leugnen, „daß die Kirche in ihrer amtlichen Verkündigung bis in die jüngste Zeit hinein vom Gewissen oft mit großer Skepsis sprach und in ihm vor allem eine Störquelle sah, die die Geschlossenheit der christlichen Morallehre und ihre autoritative Interpretation durch das Lehramt gefährdet“ (30). Sch. verweist in diesem Zusammenhang auf den Kampf der Kirche gegen die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit im vorigen Jahrhundert. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des 2. Vatikanischen Konzils (1965) hat die Gewissensfreiheit als Ausdruck der Würde des Menschen lehramtlich anerkannt. An dieser Aussage muß sich die Praxis der Kirche fortan messen lassen. – Das 2. Kap. (37–67) fragt bis zur Urkunde des christlichen Glaubens – der Hl. Schrift – zurück, um die Konturen des biblischen Gewissensverständnisses zu umreißen, denn eine entfaltete Gewissenslehre enthalten weder AT noch NT. Die „historische Geburtsstunde des Gewissens“ (45) ereignet sich in der gegenseitigen Durchdringung antiker und christlicher Kultur. Deshalb läßt Sch. auch die Zeugnisse und Zeugen der Philosophie und Profanliteratur zu Wort kommen. Für das Alte Testament erweist sich „Herz“ (leb) als Schlüsselwort der Anthropologie, das „im umfassenden Sinn für das Empfinden, Überlegen, Wollen und Entscheiden des Menschen steht.“ (53) Zugleich ist „Herz“ der Ort, an dem der Mensch vor seinem Gott steht. Im Neuen Testament kommt vor allem Paulus das Verdienst zu, „syneidesis“ aus der griechischen Alltagssprache in den Raum des christlichen Glaubens überführt zu haben, um ihm dort einen auch für die spätere Tradition unaufgebbaren Sinn zuzuweisen: „Das Gewissen ist eine jedem Menschen unverfügbar gegenüberstehende Instanz der Verbindlichkeit, die das eigene Verhalten oder das der anderen (vgl. 1 Kor 10, 29) danach beurteilt, ob es mit seinen sittlichen und religiösen Überzeugungen übereinstimmt. . . Für Paulus ist das Gewissen weder einfachhin die innere Stimme des Menschen noch die Stimme Gottes in ihm; sie ist vielmehr eine personifizierte, objektive Instanz, die *über* ihm steht und ihm *gegenüber* die Wahrheit seines Tuns bezeugt, die endgültig erst im eschatologischen Urteil Gottes offenbar wird.“ (67) – „Modelle theologischer Gewissensdeutungen“ stellt das 3. Kap. (68–98) vor. Augustinus mit seinem Verständnis des Gewissens als Stimme Gottes im Menschen (70–77) und die Deutung des Gewissens als natürliche Anlage im Menschen durch Thomas von Aquin (77–91) werden referiert, bevor Sch. die Brücke zu zeitgenössischen Interpretationen des Gewissens aus humanwissenschaftlicher Perspektive

schlägt (91–98). Moralphyschologische wie psychoanalytische Erklärungen des Gewissensphänomens gehen aufgrund ihres Ansatzes genetisch voran: Sie beschreiben die Phasen der moralischen Entwicklung bis zur moralisch kompetenten Persönlichkeit (so z. B. Piaget) oder sie führen den „Inhalt des Gewissens“ auf erzieherische Autoritäten zurück und verstehen das Gewissen als deren Repräsentanz (Über-Ich). Das Gespräch der Theologie (auch Philosophie) mit den Humanwissenschaften über das rechte Verständnis des Gewissens wird noch intensiver weitergeführt werden müssen, weil sich die Divergenzen nicht allein auf Grenzüberschreitungen beider Partner reduzieren lassen. – Die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils über die Würde des Gewissens sind Inhalt des 4. Kap.s (99–114). Sie spiegeln auf ihre Weise (z. T. auch durch Formelkompromisse wie in GS 16) die schwierige Geschichte des Lehramtes mit dem Gewissen wider. Das Konzil sichert die Gewissensfreiheit, treibt aber die Sachfragen nicht weiter. So sehr gerade das letzte Konzil einer angemessenen Hermeneutik bedarf, sie wird – und das soll kritisch angemerkt werden – eben nicht einfach einen ethischen Objektivismus, der im Gewissen lediglich eine Applikationsinstanz sieht, mit einem personalen Gewissensverständnis versöhnen können. – Das 5. und letzte Kap. (Freiheit um der Wahrheit willen; 115–147) begründet zunächst die zentrale These, daß Freiheit Voraussetzung (praktischer) Wahrheit ist, weil der Mensch ihrer nur in freier Anerkennung ansichtig wird, ohne daß sie dadurch erst konstituiert würde. In einem zweiten Schritt wird die komplementäre These dazu erwiesen: Wahrheit ist die Erfüllung der Freiheit. Sch. faßt sie mit einem Wort R. Guardinis zusammen: „Freiheit ist Wahrheit. Ein Mensch ist frei, wenn er ganz das ist, was er seinem Wesen nach sein soll.“ (124) Damit ist das Verhältnis von „Gewissen und personale(r) Wahrheit“ (127–133) angesprochen: Im Gewissen geht es dann vor allem um die Frage: Wer will ich sein? Es geht um meine Identität und damit um die Treue zur eigenen Lebensentscheidung. Das Gewissen steht für die „letzte Unvertretbarkeit“, die es nicht gestattet, daß wir die Lebensentscheidung an andere delegieren. Vor diesem Hintergrund ist es dann auch angemessener, von der „Fehlbarkeit des Gewissens“ (134–139) und nicht von einem „unüberwindlich irrenden Gewissen“ zu sprechen, weil so der Zusammenhang von Wahrheitsbindung und Selbstbezug gewahrt bleibt. Der letzte Abschnitt des Kapitels und Buches ist dem Verhältnis von „Gewissen und Kirche“ (140–147) gewidmet. Gefordert wird vom Christen „nicht zuerst ... Gehorsam gegenüber einzelnen Normen und Verboten einer Moraldoktrin, sondern die grundlegende Bereitschaft, den eigenen Lebensweg als Weg mit der Kirche zu gehen und ihn als Beitrag zu ihrem Zeugnis für das Evangelium zu sehen“ (142). Darüber dürfte unter Gläubigen Einigkeit zu erzielen sein. Ausdrücklich sei Sch. zugestimmt, daß Selbstüberforderungen des Lehramtes „auf lange Sicht einen Autoritätsverlust in der Kirche zur Folge haben, wie ihn niemand ernstlich wünschen kann“ (143). – Das Buch verdient aufmerksame Leser. Neben dem Gehalt sei auch auf den gekonnten Sprachstil wie den überschaubaren Umfang hingewiesen.

J. SCHUSTER S. J.

INHOFFEN, PETER, *Religion ohne Moral?* (Fuldaer Hochschulschriften 10). Frankfurt a. M.: Knecht 1990. 39 S.

Der bekannte Grazer Moraltheologe Peter Inhoffen fragt in der vorliegenden Schrift nach dem Verhältnis von Religion und Moral. Näherhin geht es dabei um das Problem, ob es über die bloß – vernünftig zu begründende – Ethik hinaus eine Moral geben kann, die sich aus der Religion ableiten läßt. I. bejaht eine solche „Zwei-Klassen-Moral“ (vgl. 19). Das heißt „für die katholische Kirche, daß die Moral der Zehn Gebote mithilfe der Spiritualität der evangelischen Räte aufgesprengt und überhöht wird“ (20). Die Zwei-Klassen-Moral läßt sich z. B. am „mehr“ der ignatianischen Exerzitien ablesen. „Es ist ... ganz eindeutig, daß Ignatius im Sinne hatte, die Adressaten über das nur Pflichtmäßige und von den Zehn Geboten Verlangte hinauszuführen, so daß hier ein typischer Fall von ‚Nachfolge-Moral‘ im Unterschied zur ‚Gebots-Ethik‘ gegeben ist“ (29). Ganz folgerichtig führt die Zwei-Klassen-Moral zu einer Zwei-Stände-Lehre in der Kirche: dem Laienstand, der sich mit der Erfüllung der Gebote zufriedengibt, und dem Ordensstand, der (zusätzlich) die drei evangelischen Räte übernimmt. Zu-