

HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK

Band 3
Wege ethischer Praxis

Herder Freiburg · Basel · Wien
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

(1982)

Inhalt

Einführung der Herausgeber	13
--------------------------------------	----

ERSTER TEIL

HANDELN UNTER DEM ANSPRUCH CHRISTLICHER VERANTWORTUNG

Erstes Kapitel Gewissen und Verantwortung

I. Praktische Vernunft und Gewissen (L. Honnefelder)	19
1. Die Vernünftigkeit des Gewissens	22
2. Die Gewissenhaftigkeit der Vernunft	25
3. Gewissen und personale Identität	28
4. Gewissen und Wahrheit	33
5. Gewissen und individueller Lebensentwurf	38
II. Glaube und Gewissen (A. Hertz)	43
1. Die Beziehung von Glauben und Gewissen im Alten und im Neuen Testament	44
2. Die theologische Entwicklung der Beziehung von Glauben und Ge- wissen	52
3. Die reformatorisch-evangelische Auslegung der Beziehung von Glau- ben und Gewissen	58
4. Glaubensgeleitete Gewissensbildung	62
III. Norm und Gewissensfreiheit (W. Korff)	66
1. Der theologische Begründungszusammenhang	67
2. Epikie als Platzhalterin der Gewissensfreiheit	70
IV. Ethische Entscheidungskonflikte: Zum Problem der Güterabwägung (W. Korff)	78
1. Ranghöhe und Dringlichkeit	79
2. Gemeinwohl, Eigenwohl, Wohl der Gesamtökologie	80
3. Kriterien für die Inkaufnahme von Übeln	85

V. Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung (H. Ringeling)	93
1. Begriffsbestimmung: das ethische Problem	93
2. Begründungsfragen: die theologische Diskussion	99
a) Evangelische Ansätze	99
b) Katholische Ansätze	106
c) Neutestamentliche Maßstäbe	110
3. Verfahrensprobleme: der gangbare Weg	112
VI. Vom ethischen Sinn der Verantwortung (T. Rendtorff)	117
1. Verantwortung als Einlösung des ethischen Sinnes von Freiheit	120
2. Verantwortung als Einlösung des ethischen Sinnes von Gesetz und Norm	123
3. Verantwortung als Einlösung des ethischen Sinnes des Kompromisses	125

Zweites Kapitel Schuld und Bekehrung

I. Das Verständnis von Sünde und Schuld in geschichtlicher Entwicklung (J. Gründel)	130
1. Schuld und Verantwortung	130
2. Wahrheit und Grenzen der traditionellen Deutung von Sünde und Schuld	132
a) Das alttestamentliche Verständnis von Sünde und Schuld	132
b) Das jüdische Sündenverständnis	134
c) „Sünde“ und „Sünden“ nach dem Neuen Testament	135
d) Sünde als Selbstwiderspruch bei Paulus	136
e) Das Verständnis der Sünde in der traditionellen katholischen Theologie	137
Sünde als Ungehorsam 137 – Sünde als Unordnung 138 – Sünde als Verweigerung der Liebe 139	
3. Das Schuldverständnis in der Literatur	140
a) Von der persönlichen Schuld zur „Schuld der Gesellschaft“	141
b) Die „schuldhafte Schuldlosigkeit“ – das „gute Gewissen“ aus Mangel an Gewissen	143
c) Die Verlagerung von Schuld auf andere	143
d) Das „Ja zur Schuld“ als einzige Form möglicher Unschuld	144
4. Zum Phänomen und zur Eigenart des Bösen	146
a) Die ethische und die religiöse Dimension des Bösen	147
b) Das personale und strukturelle Böse in der menschlichen Existenz	148
c) Versuche einer Ätiologie des Bösen	150
d) Die Dialektik des Bösen in der Welt	151
e) Die Flucht vor der Verantwortung	153
f) „Ersünde“ als Solidarität der Menschen in der Sünde	154
5. Schuld und Vergebung	155
a) Die verschiedenen Ebenen der Schuldvergebung	155
Die „moralische“ Ebene 155 – Die ethische Ebene 155 – Die religiös-personale Ebene 156	
b) Krankhafte Schuldgefühle	156
c) Schuld und Schuldvergebung	157

II. Der Schuldbegriff im Kontext heutiger theologischer Anthropologie (H. Fischer)	160
1. Das Problemfeld der gegenwärtigen Diskussion	160
2. Der Schuldbegriff in der gegenwärtigen protestantischen Theologie	164
3. Der Schuldbegriff in der katholischen Theologie	174
III. Die Befreiung zur Hoffnung. Wege der Metanoia (A. Müller)	180
Problembeschreibung	180
1. Verstehen: Von der Schuld zur Vergebung	181
a) Schuld als Ausweglosigkeit und Unfreiheit	181
b) Metanoia als erste Freiheit	183
c) Vergebung als zweite Freiheit	183
d) Vergebung: Versöhnung und Hoffnung	185
2. Vollziehen: Wege der Metanoia	187
a) Die innere Umkehr im Licht des Glaubens	187
b) Zwischenmenschliche Versöhnung	188
c) Schuldbekennnis und Vergebung als Sakrament	190
Was Beichte nicht ist 190 – Schuldvergebung als Sakrament 191 – Sakrament als ekklesiale Wirklichkeit 192	

ZWEITER TEIL

ENTSCHEIDUNGSFELDER CHRISTLICHER VERANTWORTUNG HEUTE

Erstes Kapitel

Menschenwürde und Menschenrechte

I. Die Rechtsgeltung von Menschenrechten als Beispiel für die Rechtserheblichkeit ethischer Kriterien (P. Saladin)	197
1. Die rechtliche Gewährleistung von Menschenrechten	197
a) Ziele und Funktionen der rechtlichen Gewährleistung	197
b) Heutiger Stand von Schutz und Gefährdung	201
2. Menschenrechte als „geronnene Ethik“	203
a) Historische Wechselwirkungen zwischen der Ausbildung ethischer Konzepte und dem Aufbau eines rechtlichen Menschenrechtsschutzes	203
b) Notwendigkeit und Strukturen der Wechselwirkung heute und morgen	205
c) Prozesse der Überführung ethischer Konzepte in rechtliche Menschenrechts-Gewährleistungen	209
3. Menschenrechte als notwendiges Produkt christlich-ethischen Engagements	213
a) Sinn, Wege und Leistungsvermögen einer theologischen „Begründung“ der Menschenrechte	214
b) Aktuelle Anlässe für christlich-ethisches Engagement zugunsten der Menschenrechte	218
II. Ethische Kriterien für die Entwicklung sozialer Grundrechte (F. Horner)	221
1. Soziale Grundrechte in Geltung	221
2. Die logische Begründung der Menschenrechte in der Menschenwürde	223

3. Die Problematik von sozialen Grundrechten in Verfassungsrang	226
4. Das liberale Weltbild	228
5. Erweiterung und Fortführung des liberalen Rechtsstaates durch den Einbau von sozialen Grundrechten in die Verfassungsordnung	231
6. Die Abgrenzung von liberalen Freiheitsrechten und sozialen Grundrechten als ethisches Problem	234
III. Die Menschenrechte in der Kirche (O. Höffe)	236
1. Begriff und Prinzip der Menschenrechte	236
2. Die Menschenrechte in der Sozialethik der Kirche	239
a) Zeit der Ablehnung	239
b) Die Menschenrechte als Grundbestandteil der kirchlichen Sozialethik . .	241
c) Die Aufgabe der theologischen Begründung	243
d) Die Menschenrechte als sozialetisches Leitmotiv von Papst Johannes Paul II.	244
3. Die binnenkirchliche Bedeutung der Menschenrechte	246
a) Die Kirche als „Spiegel der Gerechtigkeit“	246
b) Menschenrechte – Christenrechte	248
c) Freiheitsrechte in der Kirche	250
d) Mitwirkungsrechte	252
e) Teilhaberechte und Kulturrechte	254
IV. Die Verantwortung vor dem eigenen Leben: Das Problem des Suizids (A. Holderegger)	256
1. Eine zeitgeschichtliche Herausforderung	256
2. Die humanwissenschaftlich gedeutete Wirklichkeit	259
a) Die suizidale Verfassung in psychologischer Sicht	259
b) Der Suizid in soziologischer Sicht	263
3. Anthropologische Einordnung des Suizidphänomens	267
a) Krankheit oder Freitod	267
b) Die klinische Erfahrung	269
4. Die Selbsttötung in ethischer Bewertung	271
a) Die Selbsttötung in welt-immanent ethischer Sicht	271
b) Die Selbstverfügungsproblematik im Kontext der Theologie	273
c) Das Verantwortungssein des Menschen und die radikalen Selbstverfügungsformen	276
d) Die praktische Hermeneutik	279

Zweites Kapitel

Ethische Strukturprobleme der Geschlechter

❖ I. Die Autoritätsstrukturen der Familie in menschenrechtlicher Sicht (W. Molinski)	280
1. Kriterien der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens	280
2. Kriterien für die Ordnung der Familie	282
3. Kriterien der Elternrechte und -pflichten	283
4. Kriterien der Kindesrechte und -pflichten	286
5. Kriterien der Rechte und Pflichten der übergeordneten Gemeinschaften	290
6. Schlußbemerkung	297

II. Die nichteheliche Lebensgemeinschaft: das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe (H. Ringeling)	298
1. Deutungsversuche	299
a) Fakten und Definitionen	299
b) Motive und Formen	301
2. Geschichtliche Rückfragen	304
a) Spätantike und Mittelalter	304
b) Aufklärung, Romantik und Restauration	306
3. Lösungsvorschläge	309
a) Theologische Argumentationstendenzen	309
b) Ethische Kriterien und Kompromisse	312
III. Maßstäbe für die Bewertung der Gleichheit und Ungleichheit von Mann und Frau (H. Kaufmann)	317
1. Ergebnisse der empirischen Forschung	317
a) Biologisch-medizinische Grundlagen	318
b) Psychologische und soziologische Erkenntnisse	319
c) Befunde der Ethnologie und Kulturgeschichte	323
2. Theoriebildungen über die Entstehung geschlechtstypischen Verhaltens	325
a) Individuelle Übernahme als Erklärung geschlechtstypischen Verhaltens	326
b) Sozialgeschichtliche und soziologische Erklärungen der Geschlechterrolendifferenzierung	327
3. Zusammenfassung und weiterführende Diskussion	329
a) Resultate der Forschung	329
b) Die normative Fragestellung	330
c) Die Frage nach verhaltensnormierenden Regeln	331
4. Nachtrag: Historisch-theologische Anmerkung zum „männlichen Dominanzstreben in der Kirche“ (A. Hertz)	334

Drittes Kapitel Neue Weltwirtschaftsordnung

I. Ökonomische Kriterien zur Beurteilung konkurrierender Lösungsmodelle (H. Hesse)	337
1. Warum wird eine Neuordnung der Weltwirtschaft gefordert?	337
2. Zum Konflikt über die Ursachen der internationalen Ungleichheiten	338
3. Ökonomische Kriterien zur Beurteilung von Wegen und Maßnahmen zum Abbau internationaler Ungleichheiten	343
a) Zur „Souveränitätsfrage“	343
b) Zur Frage nach der Funktion der Preise	346
c) Internationales Transfersystem und Importliberalisierung	347
II. Der Beitrag der Soziallehren der Kirchen zum Aufbau einer neuen Weltwirtschaftsordnung (H. Zwiefelhofer)	349
1. Der Dienst der Kirchen an der Entwicklung der Welt	349
2. Grundwerte einer internationalen Ordnung	352
a) Menschenwürde: Personalität, Menschenrechte, Entwicklung, Eigenständigkeit, Grundbedürfnisse	352
b) Solidarität: Weltgemeinwohl, Hilfeleistung, Partizipation	354
c) Soziale Gerechtigkeit	356

3. Leitende Grundsätze für eine internationale Wirtschaftsordnung . . .	358
a) Notwendigkeit und Grundlagen einer Wirtschaftsordnung	358
b) Gerechtigkeit und Entwicklung	360
c) Anforderungen an eine internationale Wirtschaftsordnung	362
III. Zum Verhältnis von ökonomischer Ordnung und politischer Organisation (Th. Leuenberger)	365
1. Die Herausbildung von Wirtschaftsrecht aus der Privatrechtsordnung	365
2. Die Lehre von der Interdependenz der Ordnungen	367
3. Die Politik der Interdependenz	369
4. Entstrukturierung versus Interdependenz	373
5. Machtknappheit	377
IV. Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage (W. Kluxen)	379
Einleitung	379
a) Extrempositionen	380
b) Wertungsgegensätze und ihre Implikationen	380
c) Ansätze der moralischen Diskussion	382
1. Die Frage des Bedürfnisses	383
a) Existenzrecht und Fürsorgeanspruch	383
b) Das Maß der Daseinschance	384
c) Die soziale Charakteristik des Anspruchs	385
d) Bedürfnis und Verzicht	387
e) Die globale Perspektive	390
2. Die Frage nach dem Fortschritt	391
a) Technologischer und wissenschaftlicher Fortschritt	392
b) Ethos der technischen Welt	393
c) Strukturelle Folgen des technischen Fortschritts	395
d) Der ökonomische Aspekt: Wachstum und seine Grenzen	398
3. Die Frage der Ökologie und der ökologischen Ethik	402
a) Nebenfolgen der Technik und der technischen Einstellung	402
b) Vom Naturschutz zum Umweltschutz	405
c) Eigenrecht der Natur?	407
d) Technik vor dem Umweltproblem	412
4. Die Frage des Risikos	415
a) Gesichtspunkte zur Diskussion der Lage	415
b) Bedarfsdruck, Alternativen und Risiken	417
c) Fragen der Kernenergie	419
Schlußbemerkung	423

Viertes Kapitel

Die Friedensaufgabe der Gegenwart

I. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ als ethischer Kompromiß (A. Hertz) . . .	425
1. Zum Problem des Militärdienstes von Christen in der Antike	426
2. Die Entwicklung der Theorie vom „gerechten Krieg“ und ihr Charakter als ethischer Kompromiß	429
3. Die Verrechtlichung der Lehre vom „gerechten Krieg“	437
4. Der „gerechte Krieg“ als Notlösung	442

II. Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung (H. Ruh/J.-L. Blondel)	448
1. Militärische Entwicklung	449
2. Geschichte der Abrüstungsverhandlungen	452
3. Die Kirchen und die Abrüstung	455
4. Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung	460
III. Die Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung (P. Engelhardt)	465
1. Einsatz kirchlicher Orientierungshilfen	465
2. Wehr- und Kriegsdienstverweigerer in kirchlichen Dokumenten	466
3. Gewissen und Kriegsdienstverweigerung	471
a) Zum Ursprung von Art. 4, 3 GG	471
b) Gesetzliche Ausgestaltung des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung	472
c) Juristisch-ethische Probleme des Gewissensbegriffs	473
4. Herausforderung der theologischen Gewissenslehre	476
a) Evangelische Verantwortungsethik	476
b) Katholische Klärungsversuche	477
5. Kraft und Grenzen biblischer Orientierung	479
a) Orientierung im Alten Testament?	479
b) Friedensbotschaft Jesu	480
c) Friedensordnung der Gemeinde	481
d) Geschichtliche Konkretion	482
6. Friedensorientierte Verantwortungsethik	482
IV. Grundsätze einer christlichen Friedensethik (W. Korff)	488
1. Die friedentiftende Eigendynamik natürlicher und geschichtlich-gesellschaftlicher Wirkkräfte	490
a) Neigt der Mensch zum Frieden?	490
b) Aggressionshemmung durch Kooperationsdruck	491
c) Einschränkung der Aggressionschancen durch politische Monopolisierung der Gewalt und deren gesellschaftliche Kontrolle	492
d) Universale Aggressionsächtung als Konsequenz des Menschenrechtsgedankens	494
2. Die Frage nach der Wahrheit über den Menschen als Schlüsselproblem einer universalen Friedensordnung	495
a) Der geschichtliche Umgang mit Überzeugungskonflikten	495
b) Die Anerkennung des Wegcharakters der Wahrheit	496
3. Das Ethos der kommunikativen Einlösung der Frage nach der Wahrheit über den Menschen	498
a) Konflikt als Promotor	498
b) Die Hochforderung der Feindesliebe	499
c) Pax civilis und pax aeterna	506

Fünftes Kapitel

Die ethische Relevanz des Sports

I. Das Phänomen Sport in Kultur und Gesellschaft (R. Andresen)	508
1. Zur historischen Entwicklung	508
2. Gesellschaftliche Strukturelemente des Sports	509
3. Sozialethische Aspekte	516
4. Kirche und Sport	519

II. Grundsätze zu einer Ethik der Ethosformen heutigen Sports (W. Korff)	522
1. Die agonale Grundstruktur des Sports: das Problem der Sportgerechtigkeit	523
2. Zur ethischen Bewertung der Primär- und Sekundärmotivation des Sports	526

Sechstes Kapitel Zur Ethik der Informationsmedien

I. Die Rolle der publizistischen Medien (H. A. Bausch)	531
II. Anthropologische Grundlegung einer Medienethik (A. Auer)	535
1. Notwendigkeit der medialen Kommunikation	536
2. Partner der medialen Kommunikation	538
3. Der Raum der medialen Kommunikation	540
4. Die technologische Indirektheit der medialen Kommunikation	542
5. Das Ziel der medialen Kommunikation	544
6. Das christliche Verständnis der medialen Kommunikation	545
III. Ethische Normierung im Bereich der Medien (G. Virt)	546
1. Grundhaltungen, die für alle am sozialen Kommunikationsprozeß Beteiligten gelten	547
2. Ethische Normierung	550
a) Normen für Gesetzgeber	550
b) Normen für Informationsträger (Politiker, Funktionäre usw.)	550
c) Normen für Verleger und Herausgeber	550
d) „Zehn Gebote“ für Journalisten	551
e) Normen für Medienforscher	555
f) Normen für Rezipienten	556

Nachwort

Anstoß für weitergehenden ethischen Diskurs in Kirche und Welt. Eine kritische Bestandsaufnahme der Diskussion um die beiden ersten Bände des Handbuchs der christlichen Ethik (W. Korff)	557
1. Ethik im ökumenischen Dialog	557
2. Ethik im Spannungsfeld von Glaube und neuzeitlicher Rationalität	559
3. Ethik als Integrationswissenschaft	561
4. Normen als „Artefakte“	563
5. Strittige Fragen der Sexualethik	564
Anhang zu S. 565	567

Die Herausgeber und die Mitarbeiter von Band 3	572
Sachregister	573
Namenregister	593

III

Norm und Gewissensfreiheit

Es gehört zum Wesen von Normen, Anspruchsaspekte menschlichen Handelns in ihrer Allgemeinheit herauszuheben, zu artikulieren und sie darin für dieses Handeln verbindlich zu setzen. Als solche stellen sie Lösungsvorgaben dar, die den einzelnen in seinen konkreten Handlungsvollzügen von einer Fülle von Entscheidungszumutungen entlasten und zugleich, kraft ihrer Allgemeinheit, als soziale Transfers menschliches Miteinander in überschaubare, verlässliche Bahnen lenken. Eben hieraus, daß in ihnen die Wahrheit des jeweils Allgemeinen zur Geltung gebracht wird, gewinnen sie ihre Dignität und Verbindlichkeit. Dies bedeutet jedoch nicht, daß mit der gegebenen Normwelt schon das Ganze der Vernunft menschlichen Handelns sichergestellt wäre. Normen vermögen ihrer generalisierenden Natur nach weder den Anspruch des Individuellen noch den des spezifisch Situativen, noch auch den des Kreativ-Neuen in den konkreten Wertungsprozessen in sich zu fassen. Sie bedürfen sonach, wie die anderen Anspruchsaspekte auch, einer sie tragenden letzten Legitimationsinstanz: der Vernunft des handelnden Subjektes selbst und dem darin liegenden Anspruch seiner sittlichen Freiheit. Wo immer eine Norm gegen die Vernunft des Handelnden steht, wo ihm also Normkonformität den Weg zum je Besseren verstellt, wird dies von ihm zugleich als Herausforderung seiner sittlichen Freiheit erfahren. Freiheitserfahrung und Erwartungsdruck von Normen können sonach in ein grundsätzliches Spannungsverhältnis treten. Sittliche Freiheit verwirklicht sich nicht allein im Gehorsam gegenüber Normen, sie vollzieht sich gegebenenfalls auch in der Aufkündigung dieses Gehorsams, sei es, weil

gegebene Normen, legalistisch verkürzt, mit einem Anspruch geltend gemacht werden, der den übrigen Anspruchsaspekten menschlichen Handelns Gewalt antut, oder sei es, weil sie die tatsächlich erreichte Einsicht über das in ihnen angezielte Allgemeine nicht mehr zureichend repräsentieren und insofern überhaupt der Neubestimmung bedürfen. Unter dieser Voraussetzung aber sind Normen nicht Herr über das Gewissen der Menschen, sondern stehen in seinem Dienst.

1. Der theologische Begründungszusammenhang

Insofern es hier um elementare ethische Gesetzmäßigkeiten geht, die sich unmittelbar aus der schöpfungsmäßig angelegten Selbstaufgegebenheit des Menschen ergeben, bleibt dies auch für jede weiterführende *theologische* Betrachtungsweise der Zuordnung von Normanspruch und Gewissensfreiheit bestimmend. Das bedeutet zunächst: auch jede theologisch fundierte Normierung menschlichen Handelns ist mit einem heteronomen Handlungsverständnis, mit der Vorstellung von einer radikalen Fremdbestimmtheit des Menschen unvereinbar. Wer das Böse nur deshalb unterlasse, so heißt es bei Thomas, weil Gott es so geboten habe, nicht aber weil es böse sei, der sei nicht im vollen Sinne frei¹. Und noch lapidarer im Aufgreifen des Pauluswortes: „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“ (Röm 14, 23)². Das Spezifikum theologischer Handlungsweisung, wie es sich in seiner endgültigen Dimension freilich erst im genuin heilsgeschichtlichen Kontext christlichen Glaubens erschließt, muß vielmehr in etwas anderem gesehen werden: in dem auf Aufhebung aller menschlichen Verhängnisse zielenden befreienden Handeln Gottes selbst. Darin ist zunächst vorausgesetzt, daß auch die Normenwelt die menschliche Verhängnissituation nicht grundsätzlich aufzulösen vermag, sondern vielmehr fundamental von ihr bestimmt bleibt. Sie bewirkt von sich aus nicht schon das Heil. Weder kann der Mensch ihrem Anspruch genügen oder sich gar mit ihrer Hilfe vor Gott ins Recht setzen, noch wird sie ihrerseits dem Anspruch des Menschen gerecht. Insofern eröffnet sich also in der Tat erst in Christus als der Erfüllung aller Verheißungen Gottes (Kor 1, 10) dem Menschen der Weg zur

¹ *Thomas von Aquin*, *Expos. II epist. ad Cor. III*, 3.

² *STh I-II q. 19 a. 5*: „Omne quod non est ex fide, peccatum est, id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.“ Diese Verbindlichkeit des Gewissensspruchs gilt nach Thomas selbst noch im Fall schwerwiegendsten Irrtums, etwa wenn dem Handelnden Enthaltensamkeit von Unzucht oder der für das Heil notwendige Glaube an Christus als verwerflich erscheinen würde. Der Wille bleibt, soll er ein sittlicher sein, strikt an die Einsichtskraft des Subjektes zurückgebunden: „Jegliches Wollen, das von der Vernunft abweicht, mag diese nun recht sein oder irren, ist immer schlecht“ (ebd.). Hier scheint die fundamentale Aussage der Gewissenslehre des Petrus Abaelardus (*Nosce te ipsum*, cap. 13) verarbeitet und kritisch weitergeführt: „Non est peccatum, nisi contra conscientiam.“

endgültigen Gestalt seiner Freiheit. In ihm ist er von der versklavenden Macht des Gesetzes zur Freiheit befreit worden (Gal 5, 1). Das Gesetz Christi, das Gesetz des Neuen Bundes, und hier trifft der Begriff Gesetz nur noch in einem analogen, übertragenen Sinne zu, ist als das „Gesetz des Geistes des Lebens“ (Röm 8, 2) das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ (Jak 1, 25)³.

Ausgangspunkt und Schlüssel dieses spezifisch christlichen Freiheitsverständnisses ist das in der Schöpfungstat grundlegende und in Christus definitiv besiegelte „Ja“ Gottes zu seinem Werk. Gott will den Menschen und steht für seinen Sinn ein. „Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 28–29). Die eigentliche Freiheitsgeschichte des Menschen beginnt mit dem Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes selbst: mit einem neuen, von der Zuwendung Gottes bestimmten Umgang des Menschen mit dem Menschen. Seine ethische Konsequenz findet dieser Ansatz in der Radikalität des christlichen Liebesgebotes, wie es sich in den Forderungen der Bergpredigt unüberhörbar Ausdruck verschafft. Hier ist die Vernunft menschlicher Freiheit auf ihren letzten Begriff gebracht. Andererseits wird damit weder die Notwendigkeit zur Aufstellung und gesellschaftlichen Durchsetzung von Normen noch die damit unmittelbar gegebene Notwendigkeit politischer Machtausübung theologisch außer Kraft gesetzt. Wenn Paulus in Röm 13 die politische Gewalt als von Gott stammend herausstellt und die politischen Machttäger als „Gottes Beamte“ kennzeichnet, so zieht er damit offensichtlich Linien aus, die letztlich bereits in Jesu Aussage vor Pilatus: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19, 11), und in der Perikope vom Steuergroschen, nämlich dem Kaiser zu geben, „was dem Kaiser zukommt“ (Mt 22, 21), angelegt sind.

Zugleich aber wird jetzt – und dies ist wesentlich – vom Ansatz des Liebesgebotes her der Umgang mit der Macht selbst in einer völlig neuen Weise bestimmt: „Ihr wißt, die Herrscher gebieten über ihre Völker, und die Großen lassen sie ihre Macht fühlen. Unter euch soll es nicht so sein. Wer vielmehr unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht. So ist der Menschensohn auch nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ja sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“ (Mt 20, 25–27). Der Wille zur Macht und der Umgang mit ihr läßt sich nach diesem Jesuslogion vor Pervertierungen nur bewahren, wo er wurzelhaft vom Ja Gottes für den Menschen bestimmt ist, wo er zum vollkommenen Dienst an der Freiheit des Menschen wird, zu einem Dienst, der um dieses Zielles willen keiner Erniedrigung, keiner Demütigung ausweicht, ja alles, selbst das Leben, hierfür einzusetzen bereit ist.

Daß hier ganz gewiß alles andere als Sklavenmoral im Spiel ist, die den Men-

³ Vgl. *Thomas von Aquin*, STh I–II q. 108 a. 1 ad 2.

schen zu politischer Resignation und Schicksalsergebenheit erziehen möchte und ihn damit zwangsläufig um sein Gewissen bringt, tritt denn auch deutlich am Umgang Jesu mit jener Wirklichkeit hervor, durch die die gesellschaftlich-politische Macht menschliches Gelingen vorzuprogrammieren und sich hierdurch zugleich die eigene Legitimität zu verschaffen sucht: an seinem Umgang mit dem Gesetz. Ja, hier zeigt sich das ganze in die gesellschaftlich-politische Realität ausstrahlende Gewicht der Freiheitsbotschaft Jesu.

Zur Verdeutlichung seien zwei prägnante Stellen aus dem Johannesevangelium angeführt, in denen eine zentrale synoptische Jesustradition aufgenommen und theologisch weiterentfaltet wird. Es geht um Jesu Einstellung zum Sabbat als einer religiös ausgerichteten und sanktionierten politisch-gesellschaftlichen Institution, die das Leben seiner jüdischen Mitbürger mit einer erdrückenden Fülle von Vorschriften bis in die Einzelheiten hinein rigoros regelt. Eben damit bricht Jesus, indem er bewußt an diesem Tage Kranke heilt. Im ersten Falle handelt es sich um die Heilung eines seit 38 Jahren Kranken am Teich Betesda. Jesus stellt hier das Wunder einer Krankenheilung zugleich in den Dienst seiner Sabbatkritik und macht diese darin wiederum zum Prüfstein eines geläuterten Gottesglaubens. Sein Handeln manifestiert das Handeln des Vaters. „Was dieser wirkt, das wirkt in gleicher Weise auch der Sohn“ (Joh 5, 19). Das an den konkreten Nöten des Menschen ausgerichtete neue Verhältnis zum Sabbat wird so zum konstitutiven Bestandteil der Lehre Jesu, einer Lehre, die den Menschen zu sachgerechtem Umgang mit dem Gesetz und darin zur Freiheit zu führen sucht. Die Argumentation Jesu kulminiert in dem Satz: „Wenn ihr in dieser meiner Lehre verharret, seid ihr wahrhaftig meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 31–32). Im zweiten Falle geht es um die Heilung eines blindgeborenen Mannes. Jesus wirkt das Wunder wiederum am Sabbat und provoziert damit den erbitterten Widerspruch der Pharisäer, die für sich in Anspruch nehmen, als unbestechliche Hüter der Tora die wahren Hirten des Volkes zu sein. Jesus stellt dem entgegen, daß der wahrhaft gute Hirte daran zu erkennen sei, daß er seinen Schafen Weide, Lebensraum und Geborgenheit schenkt. Er herrscht nicht durch Angst. Seine Stimme ist ihnen vertraut. Sie fliehen vor ihm nicht wie vor einem Fremden, einem Dieb oder einem Mörder. Ja, er ist bereit, in der Stunde der Gefahr sein Leben für sie einzusetzen.

Die Freiheitsbotschaft Jesu zielt ihrer ethisch-politischen Dimension nach ganz offensichtlich auf Humanisierung der Gesetzeswirklichkeit. Die Ordnungsgestaltungen menschlichen Lebens dürfen nicht ihrerseits zum Kainsinstrument werden: „Der Sabbat ist des Menschen wegen da“, so lautet das wegweisende Jesuswort bei Markus, „und nicht der Mensch des Sabbats wegen (Mk 2, 27), und auf dem Höhepunkt des Hirtengleichnisses bei Johannes: „Ich bin der gute Hirt. Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10, 10–11). Der ethisch-politische Impetus zu situationsgerechtem

Umgang mit dem Gesetz in seiner Gestaltung wie in seiner Handhabung erweist sich als ein unablässiges, substantielles Moment der auf das universale Heil des Menschen gerichteten Freiheitsbotschaft Jesu. Damit aber rückt jetzt ein von der klassischen griechischen Ethik entwickelter Begriff in den Vordergrund, der diesen Impetus genau aufnimmt, ein Begriff, dem für die theologische wie für die politische Entfaltung des Freiheitsgedankens eine geschichtlich zentrale Bedeutung zukommt und der uns unmittelbar an die gegenwärtige Diskussion um die Bestimmung des Zuordnungsverhältnisses von Normanspruch und Gewissensfreiheit heranführt: der Begriff der Epikie.

2. Epikie als Platzhalterin der Gewissensfreiheit

Unter Epikie (griech.: *epieikeia*, lat.: *aequitas*) versteht die ethische Tradition das nach Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit verfahrenende, am übergreifenden Gedanken der Gerechtigkeit ausgerichtete „rechtschaffene“ Verhalten des Menschen im Umgang mit positiven Gesetznormen. Als „rechtschaffen“ im Umgang mit positiven Gesetznormen hat aber zunächst ein Verhalten zu gelten, das diesen Gesetznormen entspricht, das sich ihnen legal anpaßt. Und hierauf zielt denn auch der Begriff „*epieikés*“ in seiner ältesten, schon von Homer bezeugten Bedeutung⁴. Demgegenüber gewinnt Epikie die Funktion eines spezifischen Korrektivs der bloßen Legalgerechtigkeit erst dort, wo die gegebenen Gesetznormen mit zunehmender Differenzierung der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit im Hinblick auf die Einzelsituation als unbillig, unzumutbar und unangemessen empfunden werden. Nach Platon ist das Gesetz, angesichts der Unähnlichkeit der Menschen und der Dynamik aller menschlichen Dinge, außerstande, „das für alle Zuträglichste und Gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich Beste zu befehlen“. Es verhält sich vielmehr, so heißt es im *Politikos* (294 b), „wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch“, der nur nach seinen eigenen Anschauungen verfährt „und auch niemanden weiter anfragen lassen will, auch nicht, wenn jemandem etwas Neues und Besseres gekommen ist, außer der Ordnung, die er selbst festgelegt hat“. Um also diese dem Gesetz eigentümliche Unbeweglichkeit, Realitätsferne und Situationsfremdheit auszugleichen, bedarf es bei seiner Anwendung der Epikie. Eben solche Fähigkeit, Gesetze nach gerechtem Ermessen anzuwenden und dem Einzelfall zuzupassen, übersteigt nun aber nach Platon wiederum zugleich das Vermögen der Menge, der dafür jede geistige und politische Kompetenz abgeht. Die Befähigung zur Epikie, zu gerechter Korrektur der Gesetze auf die Besonderheit der Situation hin, kann vielmehr nur dem zugesprochen werden, der die gesellschaftliche Ordnung so zu gestalten vermag, daß in ihr die wahre

⁴ Vgl. *Ilias* I, 547 u. ö.

Natur der menschlichen Psyche selbst zur Ausprägung gelangt, dem weisen Staatsmann, Platons Philosophenkönig, sowie dem, der von ihm mit der Verwaltung und Durchsetzung des Geistes dieser Ordnung betraut ist, dem Richter⁵. Erst Aristoteles bringt hier, dem tatsächlichen Gang der geschichtlichen Entwicklung der Polis folgend, mit seiner politisch-ethischen Konzeption die entscheidende Wende. Er spricht die Eignung, positive Gesetzesnormen nach Zumutbarkeit, Billigkeit und Angemessenheit auf die Situation anzuwenden und das Recht darauf einem jeden freien, dem von der Tugend der Gerechtigkeit bestimmten Bürger zu. Angesichts der Abstraktheit jedweder Gesetzesformulierung, die, weil im allgemeinen bleibend, auch immer nur „katholou“⁶, „im allgemeinen“, gelten kann, erweist sich die Epikie im Hinblick auf die konkrete Situation als deren notwendige, sich von der Gerechtigkeit selbst her ergebende korrektive Ergänzung. Sie ist „die Berichtigung des Gesetzes dort, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist“, und bleibt so, als das die konkrete Einzelsituation überhaupt erst adäquat einholende optimalere Gerechte („*beltion dikaion*“)⁷, jedem bloß legalen Verhalten kritisch zu- und übergeordnet.

Für die Rezeptionsgeschichte des Epikiebegriffs innerhalb der katholischen Moraltheologie ist es nun wesentlich, daß Thomas von Aquin diese Auffassung des Aristoteles übernimmt. Nach Thomas ist die Epikie maßgebend für die Handhabung der Legalgerechtigkeit (*dirigitur secundum epieikeiam*), ja sie bedeutet „gleichsam eine höhere Regel für die menschlichen Akte“⁸. Die durch Gesetze allein nicht durchrationalisierbare Vielfalt und Unübersehbarkeit der Handlungssituationen ruft die sittliche Einzelvernunft auf den Plan und eröffnet ihr darin den ihr wesenhaft zugelandeten eigenen Raum der Freiheit. Weil das positive menschliche Gesetz nur das jeweils Generalisierbare am menschlichen Handeln ins Auge zu fassen vermag, kann es im Einzelfall erlaubt, ja pflichtgemäß sein, „unter Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die Vernunft der Gerechtigkeit und der allgemeine Nutzen fordert“⁹. Der im Hinblick auf die Einzelsituation nach Angemessenheit und Billigkeit Verfahrende handelt also durchaus nicht willkürlich, sofern er in seinem Handeln vom deontologischen Anspruch der Gerechtigkeit bewegt bleibt, zu deren teleologischer Einlösung dann nicht nur die auf den spezifisch individuellen Sachverhalt bezogene Situationsvernunft gehört, sondern eben immer auch die auf das allgemeine Wohl bezogene *soziale* Vernunft. Damit aber wird deutlich, daß es sowohl Aristoteles als auch Thomas im Begriff der Epikie um die Herausarbei-

⁵ *Nomoi*, 757 d–e, 867 d–e. Vgl. auch *E. Michaelakis*, Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles (München 1953); ferner *F. d'Agostino*, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca* (Mailand 1973). Weitere wichtige Hinweise verdanke ich der noch unveröffentlichten, 1983 erscheinenden Arbeit von *G. Virt*, *Epikie. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und F. Suárez*.
⁶ *Nikomachische Ethik*, 1137 b.

⁷ Vgl. Ebd. 1137 b 24. ⁸ *STh II–II q. 120 a. 2.* ⁹ *STh II–II q. 120 a. 1.*

tung einer für menschliches Handeln in Gemeinschaft notwendigen und unentbehrlichen sittlichen Grundhaltung, um eine *Tugend* geht, kraft deren der Mensch das im Hinblick auf die Einzelsituation jeweils gebotene optimale Gerechte zu finden vermag, ohne sich darin dem Vorwurf subjektiver Willkür und schlauer Gesetzesumgehung ausgesetzt zu sehen.

Epikie ist nach Aristoteles nicht „Verwässerung“ (Elattosis), sondern gerade „Verbesserung“ (epanorthoma) des Gesetzes¹⁰. Daß dem Menschen solche Reife im Umgang mit Normen überhaupt zugetraut werden kann, setzt freilich voraus, daß er dazu im Grund bereits von Natur aus disponiert ist und dies auch im Prozeß seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entfaltung aktual einzu fordern vermag. Für Aristoteles legitimiert sich dies aus der Wesensbestimmung des Menschen als „zoon politikon“. Erst in der geschichtlichen Gestalt der Polis als der „*Gemeinschaft der Freien*“ gelangt der Mensch zum Stande seines Menschseins, findet die menschliche Natur jene ihr gemäße Form des Gerechten, zu dem sie von sich aus, ihrem eigenen naturhaften Grunde nach, immer schon hindrängt. Gerade weil aber der Mensch unter dieser Voraussetzung auf Gerechtigkeit in *Freiheit* hin angelegt ist, kann sich ihm der Umgang mit den konkreten Gesetzen auch nicht anders gestalten denn in der Weise eines ständigen kritischen Rückgriffs auf eben diesen unmittelbaren naturhaften Grund des Gerechten selbst und das heißt dann notwendig in der Weise der Angemessenheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit.

Gewinnt die Lehre von der Epikie bei Aristoteles ihre volle Begründung erst aus dem Kontext seiner Lehre von der Polis und damit aus dem Kontext seiner *politischen* Anthropologie, so gewinnt sie ihre genuine Legitimation bei Thomas vorgängig aus dem Kontext seiner theologischen Freiheitslehre und damit aus dem Kontext *theologischer* Anthropologie. Ausgangspunkt ist hier nicht der Mensch als „zoon politikon“, sondern der Mensch als „imago Dei“, als Bild Gottes¹¹.

Nach Thomas ist der Mensch imago Dei, insofern er, entsprechend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit. Der Mensch ist das Wesen der Selbstursächlichkeit, das seine Handlungen mit Wissen und Willen zu setzen imstande ist und eben darin Macht hat über seine Werke¹². Hieraus fließt zugleich seine einzigartige Vollmacht: seine Teilhabe an der „divina providentia“, an der Vorsehung Gottes. Sie geschieht darin, daß er für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (sibi ipsi et aliis providens)¹³. Kraft des ihm eigenen natürli-

¹⁰ Vgl. Nikomachische Ethik, 1136 b 21 und 1137 b 26.

¹¹ STh I-II, prol.

¹² Dahin weist die Bestimmung des Menschen als „sui causa“, als „principium suorum actuum“. Er hat die „potestas suorum operum“ (De veritate XXIV, 1; ferner Ebd. XXII, 6 ad 1 und De unione verbi incarnati).

¹³ STh I-II q. 91 a. 2.

chen Gesetzes – der *lex naturalis* – nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Darin ist der Gedanke der Autonomie theologisch vorgezeichnet. Das aber bedeutet, das konkrete Finden des Guten und damit das konkrete Erfassen des Willens Gottes wird dem Menschen keineswegs von Gott abgenommen, sondern bleibt in seine wesenhafte und ureigene Kompetenz gelegt.

Dies vertieft sich nochmals im Anspruch der *lex nova*, dem Gesetz des Neuen Bundes, mit dem menschliches Handeln in das in Christus erschlossene Handeln Gottes selbst hineingenommen und so gnadenhaft auf seine endgültige – göttliche – Bestimmung hin erschlossen wird. Wesentlich ist dabei, daß die *lex nova*, im Gegensatz zur *lex vetus*, dem Gesetz des Alten Bundes, sich ihrem Kern nach überhaupt nicht mehr als eine Größe darstellt, die dem Menschen von außen auferlegt erscheint. Sie ist vielmehr eine ihn zuinnerst bewegende, ihm eingestiftete, von sich aus wirkende Kraft, das Geheimnis der *amicitia Dei*, der Freundschaft Gottes mit dem Menschen, seiner unendlichen, ungeschuldeten, den Sinn menschlichen Daseins endgültig und unwiderruflich verbürgenden Liebe, nämlich die *gratia Spiritus Sancti*, die sich im Glauben an den in Gott verbürgten Menschen manifestiert und in der Liebe wirksam wird. Darin, in dieser *gratia Spiritus Sancti*, und in nichts anderem, hat die *lex nova* nach Thomas ihre „*tota virtus*“, ihre ganze Kraft¹⁴. Insofern kann von ihr auch nurmehr im übertragenen (analogen) Sinne als von einem „Gesetz“ gesprochen werden. Thomas kennzeichnet sie deshalb im Anschluß an Augustinus ausdrücklich als „*lex indita et non scripta*“¹⁵. Letzteres gilt nun aber wiederum unter diesem formalen Aspekt auch von der *lex naturalis*. Auch diese ist keine positiv satzhafte, sondern eine dem Menschen eingestiftete, von sich aus wirkende Größe. Der wesenhafte Unterschied zeigt sich dann freilich darin, daß die eine naturhaft angelegt ist, die andere hingegen reines Gottesgeschenk bleibt. Da nun aber beide wiederum den gleichen Gott zum Urheber haben, erscheinen sie zugleich einander zugeordnet. Wie die Gnade die Natur, so hebt die *lex nova* die *lex naturalis* nicht auf, sondern setzt sie voraus und vollendet sie¹⁶. Erst aus der Wahrheit des mit der *lex nova* erschlossenen, alle Horizonte überschreitenden Glaubens gewinnt die Liebe ihr unendliches Maß. Oder anders, auf die menschliche Grunddimension der Freiheit hin gewendet: die durch dieses neue Gesetz und in diesem neuen Gesetz lebende, zum „Sohn“ gewordene „vernunftbegabte Kreatur“ erfährt es zugleich als die tiefste Vollzugsweise ihrer Existenz, als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“. In Christus als dem Ja und Amen der Verheißungen ist alle Offenbarung, auch die Willensoffenbarung Gottes, vollendet. In ihm ist der Mensch in die Mündigkeit eingesetzt.

¹⁴ STh I-II q. 106 a. 1 und q. 108 a. 1.

¹⁵ STh I-II q. 106 a. 1.

¹⁶ STh I-II q. 99 a. 2 ad 1.

Um zur Vernunft seines Handelns zu finden, bedarf es nun keiner neuen, zusätzlichen Willensdekrete Gottes mehr. Dies aber macht nun vollends deutlich, daß Epikie nicht einfachhin als ein risikoträchtiges notwendiges Übel zur Ausfüllung von wesensmäßig immer unzureichend bleibenden Gesetzesgestaltungen verstanden werden kann, sondern eine wesenhaft eigene sittliche Grundhaltung darstellt, zu der sich der Mensch kraft der ihm schöpfungsmäßig eingestifteten Potenz zur Vernunft und Freiheit sowie kraft der ihn zur Freundschaft Gottes mit dem Menschen befreienden Gnade des Heiligen Geistes, als Individuum in Gemeinschaft befähigt und legitimiert sieht.

Ist das aber noch realistisch? Kann dem Durchschnittsmenschen solche Selbstverantwortung im Umgang mit konkreten Gesetznormen tatsächlich zugetraut werden? Tugend ist schließlich kein Naturereignis. Man kann nicht sicher mit ihr rechnen. Nichts aber gefährdet menschliches Zusammenleben so sehr wie subjektive Willkür. Andererseits läßt sich, soll dem nun einmal gegebenen, vom Gesetz nicht erfaßten Einzelfall überhaupt Rechnung getragen werden, schwerlich ganz auf Epikie verzichten, will man nicht auf die Position Platons zurückfallen und dem Normadressaten jede eigene situationspezifische Applikation von Gesetzesforderungen verwehren. Damit aber drängt jetzt alles auf ein Konzept von Epikie – und in diese Richtung weist denn auch ihre weitere Rezeption innerhalb der katholischen Moraltheologie –, das sie einerseits im Hinblick auf den Einzelfall rechtfertigt, sie dabei jedoch zugleich streng kontrollierbar hält. Dies hat freilich seinen Preis. Sie verliert ihre Leuchtkraft als Tugend und wird zu einer kasuistischen Interpretationsregel. Dieser Prozeß im Verständnis von Epikie ist spätestens mit Suárez abgeschlossen. Nach Suárez¹⁷ gibt es nurmehr drei Anwendungsfälle: 1. wenn die Gesetzeserfüllung im konkreten Fall sittlich unerlaubt ist¹⁸, 2. wenn sie sich für den einzelnen als unverhältnismäßig schwer, ja verderblich erweist, 3. wenn nach vernünftigem Ermessen der Gesetzgeber hier nicht verpflichten wollte.

Nun wird man in der Tat sagen müssen, daß mit wachsender Tendenz zur Entwicklung einer Gesetzgebung, die das Leben sowohl rechtlich als auch ethisch möglichst vollständig in Griff zu bekommen und zu regulieren sucht, für Epikie exakt nur noch dieser Spielraum bleibt. Diese Tendenz herrschte aber im Zeitalter des Absolutismus im staatlichen Bereich ebenso vor wie im kirchlich-religiösen (hier übrigens faktisch noch bis zum Zweiten Vaticanum). Die entscheidende Wende zeichnet sich demgegenüber erst mit der ethisch-politischen Kehre zum Subjekt, mit der Heraufkunft des modernen freiheitlichen Rechtsstaates ab. Erst mit ihm gewinnt der einzelne Staatsbürger als *Mensch* – und nicht mehr nur, wie bei Aristoteles, der Mensch als „*polites*“, als freier Bürger der Polis, der sich hierzu, im Gegensatz zum Sklaven, auch das reale Recht

¹⁷ *F. de Suárez, De legibus* (1612), 1.6, c.7, n.11.

¹⁸ Vgl. *Ap. 5, 29*; zu Fall 1 und zu den beiden folgenden auch *Thomas, STh II-II, 120, 1.*

verschafft hat – eine Bedeutung, die ihn zum Träger von Grundrechten macht, auf die letztlich alle weiteren, dem Gemeinwohl dienenden politisch-rechtlichen Gestaltungen bezogen bleiben. Das aber bedeutet, die Ordnungen des freiheitlichen Rechtsstaates zielen nicht auf Einschränkung der sittlichen Freiheit des Subjektes, sondern gerade auf deren Schutz und Sicherung. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie, nunmehr aufgenommen und weitergeführt im politischen Begriff der *Gewissensfreiheit*, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als *Grundrecht* der Gewissensfreiheit zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus ihr selbst ergebende Gegenseitigkeitsforderung: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person.

Das vom Gedanken der Gerechtigkeit bewegte, nach Rechtschaffenheit, Billigkeit und Angemessenheit verfahrenende Gewissen stimuliert so eine ganz neue gesellschaftliche Handlungsdynamik. Es wird zum Impulsgeber und Richtmaß *aller* an den „öffentlichen Dingen“ Beteiligten. Es bleibt nicht länger Privileg der normsetzenden und -verwaltenden Instanzen – der auf je größere Gerechtigkeit zielenden Tätigkeit des Gesetzgebers, der um gerechte Urteile bemühten, alle gegebenen Umstände gewissenhaft abwägenden Gerichte, der nach „freiem pflichtgemäßen *Ermessen*“ verfahrenenden Verwaltung und der auf Grund ihrer „Definitionsvollmacht“ in ihrem Einsatz auf „Angemessenheit der Mittel“ verpflichteten polizeilichen Sicherheitsorgane –, sondern es gewinnt darüber hinaus jetzt auch maßgebliche Bedeutung für die Normadressaten selbst. Wahlrecht, Petitionsrecht, Streikrecht, Demonstrationsrecht sind ihrerseits bereits institutionalisierte, und das heißt vom Recht selbst her legitimierte, Formen des am eigenen und am öffentlichen Wohl vital interessierten, nach Billigkeit und Angemessenheit fragenden und verfahrenenden Einzelgewissens. Der einzelne Staatsbürger schaltet sich auf diese Weise in den öffentlichen Prozeß der sittlichen Urteilsfindung ein und übt so *mittelbar*, im Falle der Institution der Volksbefragung sogar *unmittelbar* Gestaltungsverantwortung für Normen aus.

Unter dieser Voraussetzung rechtlich institutionalisierter Gewissensfreiheit wird der überkommene Weg der Normstiftung „von oben“ auf die Möglichkeit der Normbildung „von unten“ hin ausdrücklich ausgeweitet. In anderer Weise kommt die hierin gegebene Möglichkeit einer die Rechtsgestaltung beeinflussenden Normbildung „von unten“ dort zum Tragen, wo die faktisch gelebte Überzeugung von Mehrheiten, aber auch die benachteiligter Minderheiten gegen überkommene moralische Oktrois und deren rechtliche Fassungen aufbegehrt und unaufhaltsam auf Neulösung drängt. Hier undifferenziert von einer bloßen „normativen Kraft des Faktischen“ zu sprechen, geht offenkundig an der Sache vorbei. Das faktische Abweichen von gegebenen Normen hat als solches noch nie normverändernd gewirkt, solange die Abweichenden im Grunde von der Richtigkeit der Norm überzeugt waren. Zu Normveränderungen kann

in der Tat nur ein Verhalten führen, das mit *Überzeugung*, und das heißt mit argumentativ stichhaltigen „guten Gründen“, gelebt wird, selbst wenn sich diese im Nachhinein unter umfassenderen Gesichtspunkten als nicht zureichend erweisen sollten. Eben dies aber muß letztlich auch bei jeder Normsetzung „von oben“ als Möglichkeit in Rechnung gestellt werden. Fortschritt und Verfall im Normbildungsprozeß sind beidemal möglich und lassen sich weder dem einen noch dem anderen Weg unmittelbar zuordnen.

Erst im Rahmen eines vom Recht selbst als Freiheitsrecht vorausgesetzten Epikieverständnisses gewinnt sonach das Gewissen, die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des einzelnen – seine Würde – einen Rang, der es allen übrigen Gütern gegenüber dominieren läßt. Das aber bedeutet, das sittliche Gut der freien Eigenverantwortlichkeit, der Freiheit des Gewissens, ist im Konfliktfall sämtlichen übrigen Gütern, die ein Gesetz schützen will, vorzuziehen¹⁹. Diese ethisch grundlegende Handlungsweisung ist unmittelbar mit dem Anspruch der Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person gegeben. Sie gebietet in ihrer Konsequenz genau das, was Kant in den kategorischen Imperativ faßt, daß der Mensch „von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel“ gebraucht werden darf, sondern jederzeit zugleich als „Zweck an sich selbst“ respektiert bleiben muß²⁰. Eben darin bestehe seine Würde, „dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt“²¹. An niemandem dürfen Handlungen vollzogen werden, denen sein Gewissen nicht zustimmen würde (Beispiel: medizinische Therapieversuche ohne vorherigen „informed consent“ der Testpersonen). Niemand darf zu Handlungen gezwungen werden, die zu tun ihm sein Gewissen verbietet (Beispiel: Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen). Niemand darf daran gehindert werden, gegen Handlungen und Unternehmungen aufzubegehren, die nach seiner Gewissensüberzeugung sittlich nicht vertretbar sind (Beispiel: Kernkraftwerksgegner).

Gerade an den hier genannten Beispielen wird nun freilich auch deutlich, daß solche durch das Recht garantierte Gewissensfreiheit keineswegs risikolos und die Handhabung der sie ethisch sichernden Vorzugsregel keineswegs einfach ist. Muß sich doch die freiheitliche Rechtsordnung, die es dem einzelnen gestattet, „nicht nur ein Gewissen zu haben, sondern auch danach zu handeln“²², darin immer neu auf ihre eigene Tragfähigkeit und Vernunft hin befragen lassen. Dies tritt überall dort hervor, wo es in wesentlichen, das Einzelwohl oder

¹⁹ B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 43.

²⁰ I. Kant, Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel, Bd. 4, 600, Kritik der praktischen Vernunft, ebd. 210.

²¹ I. Kant, Metaphysik der Sitten, a. a. O. 600f.

²² E. Spranger, Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts, in: Universitas 3 (1948) 405–420, 419.

das Gemeinwohl betreffenden Fragen zu einem unüberbrückbaren Widerstreit zwischen den an der sittlichen Urteilsfindung Beteiligten kommt, wo also Überzeugung gegen Überzeugung steht. Dabei ist es gleichgültig, ob es sich nun um eine Kollision zwischen den Überzeugungen der Mitglieder von gesetzgebenden Körperschaften, zwischen denen des jeweiligen Gesetzgebers und denen der Gesetzesunterworfenen oder zwischen der von der Überzeugung der Mehrheit getragenen Überzeugung des Gesetzgebers und der Überzeugung einzelner bzw. einzelner Gruppen handelt. Geht es hierbei doch immer wieder um das Austragen von Überzeugungspolarisierungen, bei denen grundlegende Bedingungen, Wege und Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben, handle es sich nun um die Sicherung der Gesundheit, des Friedens oder auch nur der Energieversorgung, je anders bestimmt werden. Um hier überhaupt zu Resultaten zu kommen, müssen gleichzeitig verbindliche, von den an der sittlichen Urteilsfindung Beteiligten in Freiheit ausgehandelte Spielregeln eingebaut sein, die den jeweiligen Entscheidungsprozeß zum Abschluß bringen. Hierzu mag man in der Regel auf das quantitative Prinzip der Mehrheit als Einigungs- und Legitimationskriterium zurückgreifen. Eben dies läßt sich aber gerade nicht in jenen Fällen durchsetzen, in denen eine Minderheit auch dann noch aus zwingenden Gewissensgründen unabdingbar widersteht. Hier muß sich die Gesellschaft, will sie den Grundsatz der Gewissensfreiheit nicht preisgeben, mit den Kontrahenten im Sinne der Toleranz arrangieren.

Letztlich bleibt also, will man überhaupt zu allseits verbindlichen Übereinstimmungen gelangen – und dies ist nicht ohne die Chance ständiger gegenseitiger Korrektur möglich –, immer wieder nur der Weg des Austauschs der Argumente, der Gründe und Faktoren, die zu den unterschiedlichen Ermessensurteilen führen. Damit sehen wir uns aber jetzt auf jene Grundfrage zurückverwiesen, die, wo immer nach Angemessenheit, Billigkeit und Zumutbarkeit im Prozeß sittlicher Urteilsfindung gefragt wird, eine eigene Relevanz gewinnt und entsprechend einer eigenen Thematisierung bedarf, nämlich auf die Frage nach dem sittlich Richtigen, die mit der Frage nach dem sittlich Guten keineswegs in eins fällt.

Weiterführende Literatur

- E. Michaelakis*, Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles (München 1953).
- F. d'Agostino*, Epieikeia. Il tema dell'Equità nell'antichità greca (Mailand 1973).
- W. Korff*, Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse (= suhrkamp taschenbuch 597) (Frankfurt a. M. 1979).
- G. Virt*, Epikie. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und F. Suárez (Mainz 1983).

Wilhelm Korff