

Eberhard Schockenhoff

WIE GEWISS IST DAS  
GEWISSEN ?

Eine ethische Orientierung

HERDER



Eberhard Schockenhoff

# Wie gewiss ist das Gewissen?

Eine ethische Orientierung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder im Breisgau 2003

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Bindung: freiburger graphische betriebe

[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 3-451-27696-8

E-ISBN 978-3-451-84696-0

## Vorwort

Was meinen wir, wenn wir vom Gewissen eines Menschen sprechen? Aus der Beobachterperspektive lässt sich die Antwort auf diese Frage immer nur vorläufig und annäherungsweise einkreisen. Die rechte Weise vom Gewissen zu reden, ist nicht die Beschreibung eines Sachverhalts beim anderen, sondern die eigene Selbstprüfung; die Frage nach dem Gewissen stellen verlangt zuerst, auf die eigene Gewissenserfahrung zu reflektieren. Die geeignete sprachliche Form dafür sind zunächst Sätze, die in der ersten Person Singular stehen. Denn wo vom Gewissen die Rede ist, da komme ich selbst ins Spiel, da bin ich gefragt. Erst im zweiten Schritt setzt die ethische Reflexion ein, die nach dem Grund unserer moralischen Selbsterfahrung fragt und die Funktionsweise, Reichweite und unbedingte Verpflichtungskraft des Gewissens analysiert. Das Bemühen, Aufklärung und reflexive Gewissheit über das eigene Gewissenserleben zu gewinnen, stellt das Gewissensphänomen in eine ethische Frageperspektive, die sich nach unterschiedlichen Richtungen hin öffnet. Der Versuch, festen Boden zu gewinnen, auf dem sich die eigene Gewissenserfahrung deuten lässt, führt zunächst zu weiteren Fragen: Was höre ich, wenn ich auf mein Gewissen höre? Wem folge ich, wenn ich meinem Gewissen folge? Worauf verlasse ich mich, wenn ich mich auf mein Gewissen verlasse? Wie gewiss kann das Gewissen für mich sein?

Diese reflexive Art des Fragens, die das eigene Gewissenserleben als Ausgangspunkt wählt, um es zugleich in Frage zu stellen, wird manchem Leser ungewohnt erscheinen; sie ist indessen die einzig angemessene Form, sachgemäß vom Gewissen zu reden. In der unhintergehbaren Rückbezüglichkeit ihrer Aussagen auf die eigene moralische Selbsterfahrung liegt ein unterscheidendes Charakteristikum der Ethik im Vergleich zu der Art und Weise, wie sich andere geisteswissenschaftliche Disziplinen auf ihren Gegenstand beziehen. Ein Literaturwissenschaftler kann das Versmaß von Gedichten analysieren oder unterschiedliche Romangattungen vergleichen, ohne selbst jemals Gedichte geschrieben oder Romane verfasst zu haben. Wer dagegen mit seinen Lesern in ein Gespräch über das Gewissen eintreten möchte, setzt bei ihnen – und bei sich selbst – die Vertrautheit mit der eigenen Gewissenserfahrung voraus.

Im Sprachgebrauch der Öffentlichkeit und in der politischen Rhetorik spielt das Wort »Gewissen« dagegen häufig eine andere Rolle. Die Berufung auf das eigene Gewissen erfüllt eher eine Legitimationsfunktion, als dass sie zur kritischen Selbstvergewisserung anleitet. Wer sich auf sein Gewissen beruft, der scheint dem Zwang zur Rechtfertigung seines Handelns nach verbindlichen Maßstäben von gut und böse enthoben. Während die philosophische und theologische Tradition die Hinordnung des Gewissens auf die praktische Vernunft hervorhob und in ihm eine verbindliche Instanz persönlicher Verantwortung sah, droht das Gewissen zu einer Entlastungsstrategie zu verkommen, die dem individuellen Selbstdispens von ethischen Ansprüchen dient.

Demgegenüber zeige ich in diesem Buch auf, worin die eigentliche Funktion des Gewissens besteht: im Ausmessen eines Bereichs persönlicher Verantwortung, den allgemeine Normen nur begrenzen, aber nicht ausfüllen können. Die schöpferische Eigenleistung des Gewissens liegt darin, die inspirierende Kraft moralischer Überzeugungen in die ethische Selbstbestimmung zu konkretem Handeln zu übersetzen. Die Gewissensbildung der Christen orientiert sich dabei an dem Liebesgebot Jesu, dessen Forderungen in der Goldenen Regel zusammengefasst und im Gleichnis vom barmherzigen Samariter exemplarisch erkennbar sind. Das am Evangelium geschärfte Gewissen weist über den Anspruch hinaus, den allgemeine Normen an alle stellen und befreit so jenseits moralischer Beliebigkeit zu einem kreativen Handeln, das die eigenen Möglichkeiten entdeckt.

Als ich vor über zehn Jahren meine Gedanken zum Gewissen zum ersten Mal vortrug, standen meine Ausführungen (»Das umstrittene Gewissen«, Mainz 1990) unter dem Eindruck eines innerkirchlichen Streits über die letztinstanzliche Verbindlichkeit der persönlichen Gewissensentscheidung des Einzelnen. Ausgehend von der langen Tradition unserer theologischen Gewissenslehre und dem Bekenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Würde des sittlichen Gewissens, versuchte ich damals, sowohl die unhintergehbare Selbstbezüglichkeit und Freiheit des Gewissens als auch seine innere Bindung an ihm vorgegebene Urteilsmaßstäbe aufzuzeigen. Da die Frage nach dem Gewissen über den damaligen Anlass hinaus zu den Problemen der Ethik zählt, die uns stets in neuer Weise herausfordern, entschloss ich mich, das seit langem vergriffene Bändchen von Grund auf zu überarbeiten. Es liegt nunmehr in einer aktualisierten und inhaltlich erweiterten Form vor.

Bis auf das zweite Kapitel zu den biblischen Grundlagen der Gewissenslehre, bei dem ich mich auf die Berücksichtigung der seitdem erschienenen Literatur beschränke, wurde das ganze Buch neu konzipiert. Was die aktuellen Herausforderungen anbelangt, so war dem Wandel Rechnung zu tragen, der sich damals bereits abzeichnete. Während die Frage der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen nach der Neuregelung des zivilen Ersatzdienstes

und aufgrund der Diskussion um die allgemeine Wehrpflicht kaum noch eine Rolle spielt, stehen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzung andere Gewissenskonflikte wie der ökologisch oder pazifistisch motivierte Steuerboykott und die gewissenbedingte Nothilfe für abgelehnte Asylbewerber im Mittelpunkt. Die inhaltliche Erweiterung zeigt sich im historischen Teil vor allem in der Einfügung eines eigenen Kapitels, das die Gewissenslehre des englischen Religionsphilosophen John Henry Newman in ihrem systematischen Zusammenhang darstellt. Von Newman habe ich auch die entscheidende Anregung aufgegriffen, die mir half, den »schöpferischen« Charakter des Gewissens besser zu verstehen. Denn das Gewissen ist kein Dispensorgan im Dienste subjektiver Willkür, sondern eine Verpflichtungsinstanz, die dem Einzelnen hilft, seinen persönlichen Verantwortungsspielraum auszumessen.

Im Unterschied zu postmodernen Konzeptionen der Selbstsorge, die weniger die Verantwortung für den nahen oder fernen Nächsten, sondern die ästhetische Stilisierung der eigenen Existenz zu einem lebendigen Kunstwerk betonen, habe ich im Anschluss an Paul Ricœur und Emmanuel Lévinas sowie neuere exegetische Arbeiten zur Ethik Jesu den Blick auf den Anderen schärfer herausgearbeitet. Ebenso greife ich die verschiedenen Stränge der nachkonziliaren Lehrentwicklung auf, die mir in dem zentralen Anliegen einer doppelten Selbstunterscheidung des katholischen Gewissensverständnisses – von einer libertaristischen Freiheitskonzeption einerseits und von einem fundamentalistischen Wahrheitsfanatismus andererseits – zu konvergieren scheinen. Meinen Ausführungen zur Selbstverfehlung des Gewissens, deren Intention aus dem Gesamtduktus meiner Überlegungen klar hervorging, wurde von verschiedener Seite Kritik zuteil. Da man als Autor für die möglichen Missverständnisse seiner Leser zumindest mitverantwortlich ist, versuche ich die berechtigte und notwendige Rede vom irrenden Gewissen noch schärfer von der subjektiven Gewissheit des eigenen Gewissenserlebens abzugrenzen, auf die sie sinnvollerweise keine Anwendung finden kann.

Für vielfältige Anregungen und Verbesserungsvorschläge danke ich neben den Assistenten Dr. Walter Schaupp und Dr. Franz-Josef Bormann vor allem Frau Verena Wetzstein. Frau Ingelore Schmidt betreute das Manuskript in gewohnter Sorgfalt; Dr. Ruth Scholz, Jutta-Maria Krewer, Anne-Katrin Hoggenmüller, Stefan Dengel und Ludger Huber besorgten die Korrekturen. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Ich widme dieses Buch dem Andenken von Dr. Franz Noichl, der lange Jahre als Assistent und Privatdozent an unserer Fakultät wirkte und durch einen tragischen Unfall plötzlich aus dem Leben gerissen wurde.

Freiburg im Breisgau, im Januar 2003

*Eberhard Schockenhoff*





# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
<b>1. Das Gewissen in der modernen Gesellschaft . . . . .</b>	<b>13</b>
1.1 Die Schwierigkeit, das Gewissen zu definieren . . . . .	13
1.2 Von der religiösen Toleranzidee zur säkularen Gewissensfreiheit . .	17
1.3 Die Gewissensfreiheit als harter Kern der Menschenrechte . . . . .	22
1.4 Der Preis des Gewissens: Große Gewissenstäter in der Geschichte .	23
1.5 Der Gewissensprotest im demokratischen Staat . . . . .	25
a. Der gewissensbedingte Steuerboykott . . . . .	27
b. Gewissensbedingte Nothilfe im Streit um das Asyl . . . . .	31
c. Gewaltfreier Widerstand und Rechtsgehorsam . . . . .	35
1.6 Der Schutz vor dem Gewissen und die Suche nach Alternativen: Die Gewissensdeutung der Systemtheorie . . . . .	36
1.7 Das manipulierte Gewissen: Der Einfluss politischer Herrschaftsformen . . . . .	43
a. Das Gewissen im totalitären Staat: Kriegsdienstverweigerung und öffentlicher Gewissensprotest aus christlicher Verantwortung .	47
b. Das Gewissen im demokratischen Staat: Abtreibung und individuelle Selbstbestimmung . . . . .	51
1.8 Das Gewissen zwischen Selbstbehauptung und moralischer Sensibilität . . . . .	55
1.9 Die Kirche: Anwältin des Gewissens? . . . . .	57
<b>2. Biblische Konturen des Gewissens . . . . .</b>	<b>63</b>
2.1 Gott mehr gehorchen als den Menschen . . . . .	63
2.2 Die späte Geburt des Gewissens . . . . .	69
2.3 Das Herz: Die lebendige Thora . . . . .	72

2.4	Das Vermächtnis des Paulus . . . . .	79
	a. Das Gewissen als prüfende Instanz in jedem Menschen . . . . .	79
	b. Das Gewissen als freisprechendes oder anklagendes Tribunal . . . . .	82
	c. Das Gewissen als vorläufiger Platzhalter für den Richterspruch Gottes . . . . .	84
	d. Das Gewissen als Repräsentant Gottes vor dem Menschen . . . . .	87
	e. Gewissenskonflikte unter Christen: Der Streit um das Götzenopferfleisch . . . . .	88
<b>3.</b>	<b>Modelle theologischer Gewissensdeutungen . . . . .</b>	<b>93</b>
3.1	Das Gewissen als die Stimme Gottes (Augustinus) . . . . .	95
	a. Rückkehr in die Selbsterkenntnis: Die reflexive Struktur der Gewissenserfahrung . . . . .	95
	b. Selbstprüfung vor Gott: Der dialogische Vollzug der Gewissenserfahrung . . . . .	97
	c. Ungeschriebenes Gesetz und geschriebenes Gewissen: Die moralischen Funktionen der Gewissenserfahrung . . . . .	99
	d. Die Verbindung des biblischen mit dem antiken Erbe: Die Wirkungsgeschichte der augustinischen Gewissensdeutung . . . . .	101
3.2	Das Gewissen als natürliche Anlage (Thomas von Aquin) . . . . .	102
	a. Eine terminologische Differenzierung . . . . .	103
	b. Urgewissen und Situationsgewissen . . . . .	104
	c. Die Debatte um die Verpflichtungskraft des irrenden Gewissens. . . . .	108
	d. Die unhintergehbare Subjektivität des sittlichen Erkennens . . . . .	111
	e. Die Suche nach dem objektiv Guten . . . . .	113
	f. Das Wachstum der sittlichen Erkenntnis . . . . .	117
	g. Die Wahrheit des eigenen Lebens . . . . .	119
3.3	Das Gewissen als intuitive Erfahrung und autoritative Verpflichtung (John Henry Newman) . . . . .	122
	a. Gewissenslehre als biographische Theologie . . . . .	123
	b. Das Gewissen als <i>moral sense</i> und <i>sense of duty</i> . . . . .	125
	c. Das Gewissen als intuitives Erkenntnisprinzip der Ethik . . . . .	127
	d. Das Gewissen als schöpferisches Prinzip der Religion . . . . .	130
	e. Newmans Beitrag zum theologischen Gewissensverständnis . . . . .	135
	f. Missverständnisse und offene Fragen . . . . .	137
	g. Der immanente Wertcharakter und der formale Verpflichtungsgrund des sittlich Guten . . . . .	140
3.4	Zum Dialog von Humanwissenschaften und Theologie . . . . .	143

<b>4. Die Würde des Gewissens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil . . . .</b>	<b>152</b>
4.1 Im Streit der Interpretationen . . . . .	154
4.2 Der Einzelne vor Gottes Angesicht . . . . .	158
4.3 Vor dem Anspruch der Wahrheit . . . . .	166
4.4 Die nachkonziliare Entwicklung . . . . .	169
a. Die Aufgabe der Moralthologie nach dem Konzil . . . . .	171
b. Die moraltheologische Perspektive von Veritatis Splendor . . . .	175
c. Das Gewissen vor dem Anspruch der sittlichen Wahrheit . . . .	178
d. Der Fundamentalismus als Missachtung des Menschen . . . . .	181
<b>5. Freiheit um der Wahrheit willen . . . . .</b>	<b>185</b>
5.1 Freiheit als Voraussetzung der Wahrheit . . . . .	187
5.2 Wahrheit als Sinnerfüllung der Freiheit . . . . .	191
5.3 Gewissen und personale Wahrheit . . . . .	196
5.4 Die Fehlbarkeit des Gewissens . . . . .	203
5.5 Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische Norm . . . . .	212
5.6 Christliches Gewissen, Reich Gottes und Evangelium . . . . .	223
5.7 Wissenskonflikte in der Kirche . . . . .	226
<b>Register</b>	
Personen . . . . .	236
Sachen . . . . .	240



# 1. Das Gewissen in der modernen Gesellschaft

Das Wort »Gewissen« ist durch die lange Tradition der philosophischen und theologischen Ethik bis in die gegenwärtige humanwissenschaftliche Diskussion hinein einer der rätselhaftesten und umstrittensten Begriffe geblieben. Den meisten geht es damit wie *Augustinus* (354–430), in dessen *Bekenntnissen* die schonungslose Selbstanalyse des Gewissens zum ersten Mal literarischen Ausdruck gewinnt, wenn er von sich selbst im Hinblick auf die Zeit bekennt: »Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; wenn ich es erklären soll, weiß ich es nicht.«<sup>1</sup> Im Falle des Gewissens scheint jedoch nicht einmal eine solche vorreflexive, im unmittelbaren Bei-Sich-Sein des Menschen erlebte Grunderfahrung dem Nachdenken einen fraglos sicheren Ausgangspunkt zu bieten. Nicht nur im Bereich der theoretischen Gewissensdeutungen, sondern auch im Sprachgebrauch und im Urteil des alltäglichen Lebens herrscht Verwirrung. Der Satz: »Das muss jeder mit seinem Gewissen ausmachen« verweist nur scheinbar auf das *punctum inconcussum*, das die sittliche Wahrheit zweifelsfrei zum Vorschein bringt. Er entspringt meist mehr der resignativen Einsicht in die Aussichtslosigkeit weiterer vernünftiger Verständigung, als dass er von wirklichem Vertrauen in die Urteilskraft und Handlungskompetenz des Einzelnen getragen wäre.

## 1.1 Die Schwierigkeit, das Gewissen zu definieren

Die ganze Bandbreite, in der die Gewissenserfahrung sich im unterschiedlichen Erleben der Einzelnen darbietet, stellt die alltagssprachliche Rede vom Gewissen als einer inneren Stimme oder der absoluten Instanz des Handelns in Frage – noch bevor die bunte Palette seiner möglichen Inhalte überhaupt als Problem auftaucht. »Der eine wird vom Gewissen geplagt«, so beschreibt der Berliner Philosoph *Wilhelm Weischedel* (1905–1975) in der schonungslosen Radikalität seiner skeptischen Ethik den verwirrenden Sachverhalt, »der andere pfeift darauf. Einige sind für ihr Gewissen gestorben; andere haben seinen Spruch sorg-

---

<sup>1</sup> *Augustinus*, *Confessiones* XI,14 (17); zit. nach der Übersetzung von J. Bernhard, München 1955.

los in den Wind geschlagen. Mancher schüttelt es ab, weil es ihm unbequem ist; andere möchten alles eher entbehren als ihr Gewissen, das ihnen als untrügliche Richtschnur in der Verwirrung des Lebens dient.«<sup>2</sup> Beschwört die Rede vom Gewissen, das sich in so unterschiedlicher Tonlage und Lautstärke zu Worte melden kann, nicht nur eine Fiktion, die in den Dunkelzonen metaphysischer Spekulation gedeiht, aber bei nüchterner Betrachtung von selbst in die Bestandteile zerfällt, aus denen es einem bekannten Aphorismus *Schopenhauers* (1788–1860) zufolge zusammengesetzt ist: ein Fünftel Menschenfurcht, ein Fünftel Deisidämone (= Götzenfurcht), ein Fünftel Vorurteil, ein Fünftel Eitelkeit, und das letzte Fünftel schließlich Gewohnheit?<sup>3</sup>

Im Rahmen wissenschaftlicher Theoriebildung äußert sich dieser Fiktionsverdacht darin, dass das Wort »Gewissen« sich seit einiger Zeit auf dem Rückzug aus dem Vokabular der empirischen Human- und Sozialwissenschaften befindet. Es gilt wegen seiner Sperrigkeit gegenüber definitiver Festlegung und wegen seiner weltanschaulichen Konnotationsanfälligkeit für die Wissenschaftssprache zunehmend als ungeeignet. Während vor einem Jahrhundert *Wilhelm Wundt* (1832–1920), der Begründer der experimentellen Psychologie, noch unbefangen vom Gewissen redete, sprechen heute selbst die Vertreter einer humanistischen Psychologie, die sich den sozialtechnologischen Versuchungen des Behaviorismus und der kybernetischen Systemtheorie entgegenstellen, lieber vom »moralischen Bewusstsein«, vom »moralischen Urteil« und seiner Entwicklung (*Jean Piaget*) oder von kognitiven »moralischen Dilemmata« (*Lawrence Kohlberg*), in deren Bewältigung sich die Entscheidungskompetenz der autonomen Persönlichkeit bewähren muss. Auch im Bereich der philosophischen Anthropologie und Ethik, in dem die Rede vom Gewissen seit ihren Ursprüngen zu Hause war, tritt an die Stelle der verantwortlichen Gewissensentscheidung des Einzelnen häufig der Hinweis auf die Güterabwägung und Vorzugswahl der praktischen Vernunft. Eine im Jahr 1995 erschienene Monographie zur Stellung des Gewissens in der gegenwärtigen Philosophie diagnostiziert den systematischen Bedeutungsschwund einer Grundkategorie der praktischen Philosophie, ohne die später entwickelte Begriffe wie Person, Moral und Recht undenkbar gewesen wären: »Seit mehr als einem Jahrhundert ist das Prestige des Begriffs (= Gewissen – E. Sch.) im Schwinden begriffen und bildet sich ein immer distanzierteres Verhältnis zu ihm heraus, in dem er allmählich zu einer nur noch historischen Größe erstarrt.«<sup>4</sup> In der juristischen Verfassungsauslegung schließlich, die wegen ihrer rechtlichen Verbindlichkeit

---

<sup>2</sup> Skeptische Ethik, Frankfurt a. M. 1976, 157.

<sup>3</sup> Vgl. Über die Grundlagen der Moral, § 13.

<sup>4</sup> S. *Hübsch*, Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs, Göttingen 1995, 14.

auf eine normative Sprachfestlegung am wenigsten verzichten kann, wird der »Hauch des Unverbindlichen und des Pathetischen« beklagt, der das Grundrecht auf Gewissensfreiheit leicht zur Leerformel geraten lässt, die es nur mehr »ob ihres ehrwürdigen Alters im Verfassungstext mitzuschleppen gilt«<sup>5</sup>.

Die sprachliche Mehrsinnigkeit des Wortes »Gewissen« stellt die Rechtsordnung demokratischer Gesellschaften vor ein ernstes Dilemma. Einerseits lässt sich das Gewissensverständnis durch den Rückgriff auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse oder auf die Aussagen der philosophischen und theologischen Anthropologie nicht eindeutig bestimmen, andererseits verweist das Grundrecht der Gewissensfreiheit auf eine im sozialen Leben vorgegebene Wirklichkeit, die das Recht schon deshalb nicht übergehen darf, weil sie zur Quelle verschiedenartiger Rechtskonflikte werden kann. Solche entstehen nicht nur im Verhalten der Bürger untereinander, wenn etwa der Widerstreit zwischen der Treue zu sich selbst und der Treue zum Ehepartner zu Trennungs- und Scheidungskonflikten führt, sondern auch zwischen einzelnen Bürgern und der Rechtsgemeinschaft im Ganzen, wenn gewaltsame Proteste gegen Atomtransporte oder Aufrufe zum gewissenbedingten Steuerboykott den allgemeinen Rechtsgehorsam gefährden. Aber nicht nur in den vergleichsweise seltenen Fällen konflikthafter Zuspitzung, sondern auch in der alltäglichen Rechtsanwendung ist der demokratische Staat auf die soziale Realität des Gewissens verwiesen. Er muss sich sowohl auf die gewissenhafte Amtsführung seiner Amtsträger und ihren unbestechlichen Gerechtigkeitswillen wie auch auf die zumindest als Regelfall vorausgesetzte Loyalität seiner Bürger verlassen können, damit die Rechtsordnung ohne allzu große Reibungsverluste den sozialen Frieden und das rechtsförmige Zusammenleben der Bürger garantieren kann. Für den juristischen Gebrauch ist es daher unerlässlich, den Rechtsbegriff des Gewissens festzulegen, auch wenn eine verbindliche Einigung darüber unmöglich erscheint, was das Gewissen seinem Wesen und seiner Funktion nach ist.

Das deutsche Bundesverfassungsgericht versucht bei der Auslegung des Artikel 4 GG dieser Schwierigkeit zu entkommen, indem es sich auf den allgemeinen Sprachgebrauch beruft und diesen zur rechtlichen Definition erhebt. Unter dem Gewissen ist demnach »ein (wie auch immer begründbares, jedenfalls aber) real erfahrbares seelisches Phänomen zu verstehen, dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind«<sup>6</sup>. Aufgrund dieser Bestimmung definiert das Gericht die Gewissensentscheidung sodann als »jede ernste sittliche, d.h. an den Kategorien von ›gut‹ und ›böse‹ orientierte Entscheidung ... , die der Ein-

<sup>5</sup> G. U. Freihalter, *Gewissensfreiheit. Aspekte eines Grundrechts*, Berlin 1973, 17.

<sup>6</sup> BverfGE 12, 45 (54).

zelle in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so dass er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte«<sup>7</sup>.

Obwohl dieser Definitionsversuch des Bundesverfassungsgerichtes in der Literatur auf heftige Kritik stieß, wird er als Bezugspunkt der rechtswissenschaftlichen Diskussion und darüber hinaus weithin akzeptiert, da in ihm ein »generell konsensfähiges Elementarverständnis« des Gewissens zum Ausdruck gebracht ist.<sup>8</sup> Die Hauptschwierigkeit dieser Definition besteht darin, dass sich die beiden hervorgehobenen Merkmale des Gewissensverständnisses, nämlich die Unbedingtheit der Verpflichtung und die Gefahr ernster Gewissensnot, nicht ohne weiteres dem allgemeinen Sprachgebrauch entnehmen lassen und ihr Verhältnis untereinander ungeklärt ist. Strittig bleibt vor allem, ob das Grundrecht auf Gewissensfreiheit primär die Freiheit zum Handeln entsprechend einer unbedingten Gewissensverpflichtung oder nur das Freisein von psychischer Gewissensnot schützt. Hilfreich ist die Definition des Bundesverfassungsgerichtes dagegen insofern, als sie die in den meisten historischen und zeitgenössischen Gewissenskonzeptionen vorausgesetzten Aspekte des Gewissensphänomens integrieren kann. Sie wird nicht nur der *affektiven* (»Gewissensnot«, »innerlich erfährt«), sondern auch der *volitiven* (»Entscheidung«) und der *normativ-kognitiven* (»unmittelbar evidente Gebote«, »verpflichtend«) Dimension der Gewissenserfahrung gerecht und kann insofern der pragmatischen Verständigung über die unerlässlichen Elemente eines konsensfähigen Gewissensbegriffs dienen.<sup>9</sup>

Es wäre daher eine voreilige Zeitdiagnose, aus dem sprachlichen Indiz, dass der Begriff aus der zeitgenössischen Wissenschaftssprache weithin verschwunden ist, auf eine schleichende Verflüchtigung oder gar den generellen Ausfall des Gewissens in der säkularisierten Gesellschaft zu schließen. Mit den Ethosformen wandelt sich auch die Gewissenserfahrung und ihre gesellschaftliche Funktion – das ist heute nicht grundsätzlich anders als in früheren Zeiten. Die Richtung dieses Wandels lässt sich nicht mit Etiketten wie »Wertezerfall« oder »Gewissensschwund« oder ähnlichen Plattitüden konservativer Kulturkritik, sondern nur durch eine auf sorgfältige Beobachtung und Abwägung gestützte Analyse beantworten, die auch mit dem Vorhandensein gegenläufiger Tendenzen rechnet. Dazu bedarf es zuerst eines historischen Rückblicks, der den Weg von der religiösen Toleranzidee zum säkularen Gewissensbegriff moderner Gesellschaften nachzeichnet, um auf dem Hintergrund dieses Wand-

<sup>7</sup> AaO., 45 (55).

<sup>8</sup> W. Loschelder, Art.: »Gewissen III«, in: Staatslexikon II, Freiburg i. Brg. 7 1986, 1056 ff.

<sup>9</sup> Vgl. M. Herdegen, Gewissensfreiheit und Normativität des positiven Rechts, Berlin u. a. 1989, 144 ff. und F. Filmer, Das Gewissen als Argument im Recht, Berlin 2000, 29 ff. und 174 ff.



lungsprozesses die Funktion des allgemeinen Grundrechts auf uneingeschränkte Gewissensfreiheit in unserer gegenwärtigen pluralistischen Demokratie zu erörtern. Erst dann können die Fragen nach den individuellen Kosten und den möglichen sozialen Verlusten der Gewissensentscheidung Einzelner mit der nötigen analytischen Trennschärfe gestellt und die Gewissenstäter von gestern und heute miteinander verglichen werden. Gefragt werden muss dabei nach den Chancen und den manipulativen Gefährdungen des Gewissens in unserer durch einen unumkehrbaren Pluralismus der Lebenswelten bestimmten Zeit. Dies soll dabei in der Absicht geschehen, die Konturen eines genuin theologischen Gewissensbegriffs hervortreten zu lassen, von dem aus sich dann auch der Beitrag der Kirche zur gesellschaftlichen Diskussion und insbesondere die Stellung des Gewissens innerhalb der Kirche bestimmen lässt.

## 1.2 Von der religiösen Toleranzidee zur säkularen Gewissensfreiheit

Der moderne Begriff der Gewissensfreiheit ist nach einer langen Vorgeschichte aus der Forderung nach religiöser Toleranz am Ende der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zwischen Reformation und Gegenreformation hervorgegangen. Der Ausdruck *libertas conscientiae* begegnet freilich schon früher, zum ersten Mal in der kleinen Schrift über den Trost der Philosophie, die der Rechtsanwalt und Laientheologe *Boethius* (480–524) am Ausgang der Antike im Gefängnis verfasst. Ihr Entstehungsort ist nicht zufällig. Der Geltungsraum, der dem Gewissen von der römischen Staatsgewalt zugewiesen wird, beschränkt sich dem alten römischen Rechtsgrundsatz *de internis non iudicat praetor* (= der Richter urteilt nicht über innere Dinge) zufolge auf die Gewährung innerer Gedankenfreiheit. Nach außen umfasst er im Fall der Abweichung nicht mehr als die engen Mauern einer Gefängniszelle. Jahrhunderte später, auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen der alten germanischen Feudalordnung und der neuen, von Oberitalien ausgehenden Freiheitsbewegung des aufstrebenden Stadtbürgertums, trägt *Johannes von Salisbury* (1115–1180), der Schüler *Abaelards* und Sekretär des später ermordeten Erzbischofs von Canterbury, die Forderung nach Gewissensfreiheit in den öffentlichen Raum der politischen Herrschaftsausübung hinaus. Die Inhaber der politischen Gewalt bis hinauf zum König dürfen von ihren Lehensabhängigen Gefolgschaft und Gehorsam nur erwarten *salva indemnitate conscientiae et honestate personae*, unbeschadet der Unverletzlichkeit des Gewissens und der Würde der Person.<sup>10</sup> Wenn die Vertreter der alten Ordnung, Heinrich II. von England und der Staufer Friedrich Barbarossa, ihre Herrschaft am Ende auch nochmals erweitern

<sup>10</sup> Polycraticus IV,2 (PL 199, 514).

und über ganz Italien ausdehnen können, so ist in diesem Streit doch der entscheidende Satz gefallen, der zum Schlüsselbegriff im Kampf gegen den Feudalismus werden sollte. Auf der Flucht vor den Mächtigen der Welt, aber in dem Wissen, dass Papst Alexander III. auf seiner Seite steht, schreibt Johannes seinem Freund, dem Kölner Magister Girard Pucelle: »Ich höre, dass Du gegen die Abgeirrten in der Kraft des Heiligen Geistes öffentlich und in voller Gewissensfreiheit für den Glauben sprichst und die Wahrheit schreibst« und beruft sich auf das Wort aus dem zweiten Korintherbrief: »Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit« (3,17).<sup>11</sup>

Die glückliche politische Konstellation, die das Papsttum und damit die spirituelle Macht der Kirche an die Seite der Vorkämpfer für das Recht auf Gewissensfreiheit stellte, sollte sich in den kommenden Jahrhunderten lange nicht mehr wiederholen. Die mittelalterliche Kirche duldet gegenüber Ketzern und Häretikern keinerlei Berufung auf ihr individuelles Wahrheitsgewissen, und die Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt half ihr dazu, ihre religiöse Macht überall sanktionieren zu lassen. Selbst *Thomas von Aquin* (1220–1274), der die freie Zustimmung zur Wahrheit Gottes durch den Einzelnen in den Mittelpunkt seiner Glaubenstheologie rückte und damit das Gewicht aller äußeren Autoritäten relativierte, rechtfertigte die kirchliche Praxis des Glaubenszwangs gegenüber abtrünnigen Christen mit der theologischen Unterscheidung zwischen der Freiheit zur Glaubensannahme, die gegenüber den Ungläubigen unter allen Umständen zu respektieren ist, und der Verpflichtung zum Festhalten an der einmal erkannten Glaubenswahrheit, die von der Kirche gegenüber ihren Gläubigen auch durch äußere Gewaltanwendung erzwungen werden darf.<sup>12</sup> So anerkennt die mittelalterliche Lebensordnung in ihrem Innern weder religiöse noch politische Gewissensfreiheit; das von der Kirche unter Zuhilfenahme der Machtmittel des weltlichen Armes verwaltete Wahrheitsmonopol machte es zu einer Sache auf Leben und Tod, in Glaubensfragen die Freiheit des eigenen Gewissens in Anspruch zu nehmen. Doch zeigt die Geschichte der immer wieder aufflackernden Ketzerbewegungen des Mittelalters mit gleicher Deutlichkeit, dass die der Kirche als geistlicher Macht anvertraute Glaubenswahrheit sich nicht wie ein politisches Erbe oder ein übertragenes Vermögen verteidigen lässt. Das Spätmittelalter ist durch das unaufhaltsame Auseinanderbrechen einer von den alten Feudalmächten politisch garantierten und vom gemeinsamen kirchlichen Glauben religiös zusammengehaltenen Einheitszivilisation und die gleichzeitige Heraufkunft neuer polyzentrischer Le-

<sup>11</sup> Epistola ad Magistrum Girardum Pucelle (Ep. 197) (PL 199, 216): »... et ut audio contra schismaticos in virtute Spiritus sancti publice *in omni libertate conscientiae* loquimini et scribitis veritatem. Nam profecto *Ubi Spiritus Dei est, ibi libertas*« (2 Cor 3,17).

<sup>12</sup> Vgl. *Summa theologiae* II–II 10,8 ad 3: »... ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis.«

benswelten geprägt. In der Rückschau wird eine epochale Schwelle des Übergangs erkennbar, deren Verwandtschaft zum Lebensgefühl der Postmoderne das gestiegene Mittelalterinteresse der gegenwärtigen Geschichts- und Sozialwissenschaften hervorgerufen hat. In theologiegeschichtlicher Perspektive lassen sich von derartigen Ansätzen aus die (spät)mittelalterlichen Diskussionen um die Verbindlichkeit des irrenden Gewissens als »Platzhalter für die neuzeitliche Idee der Gewissensfreiheit« interpretieren.<sup>13</sup>

Es war deshalb nicht der erste Paukenschlag, mit dem die neuzeitliche Freiheitsgeschichte anhebt, sondern der kräftige Widerhall der religiösen Protestbewegung, die über den Prozess des *John Wicliff* (1384) und das Konstanzer Fanal um *Jan Hus* (1370/71–1415) das ganze Spätmittelalter hindurch angewachsen war, als der Mönch *Martin Luther* im April des Jahres 1521 auf dem Reichstag zu Worms gegenüber dem Kaiser und dem päpstlichen Delegaten ausrief: »Mein Gewissen ist in Gott gefangen. Und ich kann und will auch nicht widerrufen, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist.«<sup>14</sup> Aber auch dieser dramatische Augenblick, da ein Einzelner in unerschütterlicher Gewissheit, allein in Gottes Wort »gefangen«, den mächtigsten Repräsentanten von Kirche und Reich öffentlich die Stirn bot, war noch nicht die Geburtsstunde der modernen Gewissensfreiheit. Luther hat damals aus der Not seines Gewissens heraus gehandelt und damit dem Aufkommen der modernen Gewissensidee den bisher kräftigsten Impuls gegeben. Aber er selbst verstand darunter das im Glauben an den gnädigen Gott getröstete und vom Zwang der Werke befreite Gewissen,<sup>15</sup> nicht das politische Recht auf allgemeine

<sup>13</sup> H. Weber, Die Bedeutung des Gewissens bei Friedrich Spee und in der Moralthologie seiner Zeit, in: G. Franz (Hg.), Friedrich Spee zum 400. Geburtstag, Paderborn 1995, 51–65, hier: 56.

<sup>14</sup> WA 1, 939. Der Zusatz: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« ist nur in einer einzigen Quelle, der Wittenberger Drucklegung, überliefert. Er hat die spätere Luther-Legende entscheidend beeinflusst und das protestantische Luther-Bild des 19. Jahrhunderts geprägt. Vgl. dazu H. Schär, Das Gewissen in protestantischer Sicht, in: Das Gewissen. Studien aus dem C. G. Jung-Institut VII, Zürich 1958, 119–120, und R. Mokrosch, Das religiöse Gewissen. Historische und sozialempirische Untersuchungen zum Problem einer (nach)reformatorischen, religiösen Wissensbildung bei 15- bis 19-Jährigen, Stuttgart 1979, 34–35.

<sup>15</sup> Vgl. K. Holl, Was verstand Luther unter Religion?, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther, Tübingen 1947, 37. Insofern Holl das Wissen um ein göttliches Gericht und den Ernst der persönlichen Verantwortung vor Gott als die beiden entscheidenden Merkmale von Luthers Gewissensverständnis ansah, wurde ihm in der protestantischen Theologie später vorgeworfen, Luthers religiöses Erleben in ein »sittliches Grunderlebnis« (*F. Gogarten*) zu verwandeln, so dass das Gewissen zu sehr als »Pflichtrezeptor« (*Annegret Freund*, Gewissensverständnis in der evangelischen Dogmatik und Ethik im 20. Jahrhundert, Berlin – New York 1994, 16) betont und die evangelische Freiheit vom Gesetz nicht wirklich ausgesagt werde. Der Streit um Holl's Lutherverständnis lässt sich aber auch als Indiz für die Tendenz verstehen, den Wissensbegriff der dialektischen oder existentialen Theologie auf die Anfänge der protestantischen »Gewissensreligion« zurückzuprojizieren.

Gewissensfreiheit. Eine solche Ausdehnung seiner persönlichen religiösen Erfahrung in den Raum des Öffentlichen hat er niemandem zugestanden und im Kampf gegen das Schwärmertum mit allen Mitteln zurückgewiesen.<sup>16</sup>

Die Idee einer Glaubens- und Gewissensfreiheit im Sinne allgemeiner religiöser Toleranz kommt erst mit dem Ende der europäischen Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert auf.<sup>17</sup> Mit dem Auseinanderbrechen der reichskirchlichen Einheit hat die Religion ihre Rolle als Friedensgarantin verloren; sie ist nicht mehr die letzte Klammer, die Ordnung, Recht und Moral des gesellschaftlichen Lebens zusammenhält. Weil die Religion selbst zur Ursache kriegegerischer Auseinandersetzungen wurde, konnten Einheit, Freiheit und innerstaatlicher Friede nicht mehr religiös, sondern nur mehr durch den Rückgriff auf ein allgemeines Naturrecht und die in ihm verankerten bürgerlichen Freiheitsrechte begründet werden.

Am Anfang dieses langen Entwicklungsprozesses steht das Recht auf individuelle Gewissensfreiheit, das auf dem Kontinent zum ersten Mal in der Utrechter Union von 1579 und auf dem Westfälischen Frieden anerkannt wird, bevor es 1680 im neuenglischen Staat New Hampshire in eine demokratische Verfassung eingeht. Es hat auf dieser *ersten Stufe* noch ganz den eingeschränkten Sinn eines individuellen Abwehrrechtes gegenüber dem landesherrlichen Bekenntniszwang. Gemäß dem Grundsatz *cuius regio eius religio* bestimmt der politische Regent weiterhin die Konfessionszugehörigkeit seiner Untertanen und duldet in seinem Land keine öffentliche Religionsausübung anderer Bekenntnisse. Aber er erkennt zugleich einen klar umgrenzten Freiheitsbereich an, innerhalb dessen der Einzelne von unmittelbarem Glaubenszwang frei bleibt. Dieser enge Schutzraum ist noch ganz auf die Glaubens- und Religionsfrage beschränkt; er wird zudem nur den drei im Reich anerkannten Konfessionen zugestanden. Im Einzelnen gewährt diese erste Vorform unserer heutigen Gewissensfreiheit vor allem das Recht zur privaten Hausandacht und das freie Auswanderungsrecht. Die Alternative, vor die sich jeder Untertan gestellt sah, der seine religiöse Freiheit in Anspruch nehmen wollte, hieß Rückzug auf den kleinen Konventikel oder Verlassen der eigenen Heimat.

Unter dem Einfluss der Aufklärung und ihrer Forderung nach sittlicher, politischer und rechtlicher Autonomie des Menschen werden diese Begrenzun-

<sup>16</sup> Vgl. B. Lohse, Gewissen und Autorität bei Luther, in: Kerygma und Dogma 29 (1974) 21.

<sup>17</sup> Zu diesem geschichtlichen Überblick vgl. vor allem J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bde., Stuttgart 1965; E. W. Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 28 (1970) 26–41; H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977; H. R. Guggisberg, Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart 1980; J. Blattner, Toleranz als Strukturprinzip, Freiburg 1985, 29–225; M. Heckel, Art.: »Religionsfreiheit«, in: Staatslexikon IV, Freiburg <sup>7</sup>1988, 820–825.

gen nach und nach zurückgedrängt. Das »Allgemeine Preußische Landrecht« (ALR) und die konstitutionellen Verfassungen des deutschen Vormärz gewähren allen Religionsparteien vollkommene »Glaubens- und Gewissensfreiheit«. Jedwede politische Verfolgung Andersgläubiger ist seitdem untersagt und das landesherrliche Ausweisungsrecht aufgehoben, aber es bleibt auf dieser *zweiten Stufe* noch immer bei der Beschränkung auf die private Religionsausübung des »inneren« Gottesdienstes.

Zur uneingeschränkten Kultus- und Assoziationsfreiheit kommt es auf einer *dritten Stufe* erst im Laufe des 19. Jahrhunderts, als parallel zur Ausweitung der übrigen bürgerlichen Freiheitsrechte auch die Freiheit der Religionsausübung über den engen, von der Eingrenzung auf die Freiheit vom strikten Glaubenszwang umschriebenen Bereich hinausdrängte. Seit der Frankfurter Paulskirche und endgültig dann in der Weimarer Verfassung der ersten deutschen Republik wird allen Bekenntnissen die freie öffentliche Religionsausübung und jedem Bürger der volle Schutz vor religiöser Diskriminierung zugesichert. Der demokratische Verfassungsstaat, wie er als Ergebnis mehrerer gesellschaftlicher Modernisierungsschübe aus der alten Feudalordnung hervorgegangen ist,<sup>18</sup> versteht sich selbst als weltanschaulich neutral; das frühere landesherrliche *ius reformandi* ist aus dem Katalog der staatlichen Hoheitsrechte ersatzlos gestrichen. Damit entfällt aber zugleich die Grundlage für die Zuerkennung der bisherigen Abwehrrechte im religiösen Bereich; die begrenzte Glaubens- und Gewissensfreiheit wird von der Entwicklung zur uneingeschränkten Religionsfreiheit überholt.

Umgekehrt emanzipiert sich die Gewissensfreiheit aus der »heiligen Allianz« mit der Religionsfreiheit. Die modernen Verfassungen führen sie neben dieser als ein eigenständiges Grundrecht auf, das unmittelbar aus dem obersten Verfassungsziel, der Freiheit und Würde aller Bürger, hervorgeht.<sup>19</sup> Dieser Vorgang ist von entscheidender Bedeutung für das Selbstverständnis der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte: Das Gewissen löst sich aus der engen Bindung an den Glauben und wird auf sich selbst gestellt. Es beinhaltet nicht nur die Freiheit *zum* eigenen Glauben, sondern auch die Freiheit *vom* religiösen Glauben überhaupt und darüber hinaus die Freiheit zum selbstverantwortlichen Handeln und zur individuellen Lebensgestaltung gemäß den eigenen Überzeugungen. Freiheit, Vernunft und Selbstbestimmung des Einzelnen finden ihre innere Begrenzung allein durch den Gleichheitsgrundsatz, der die betroffenen Rechte anderer wahrt. Der rechtliche Schutz des Gewissens als der »letzten und höchsten Instanz der autonomen Persönlichkeit« (*Ernst-Wolfgang Böckenförde*) un-

<sup>18</sup> Vgl. H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte I, München 1987, 6–31.

<sup>19</sup> Vgl. G. U. Freihalter, Gewissensfreiheit, 69.

terliegt keinerlei Einschränkung durch einen allgemeinen Gesetzesvorbehalt.<sup>20</sup> Er macht den harten Kern der modernen Verfassungstheorien aus und stellt die Beziehung des Bürgers zum Staat auf eine neue Grundlage.

### 1.3 Die Gewissensfreiheit als harter Kern der Menschenrechte

Die fundamentale Bedeutung der Gewissensfreiheit für das Selbstverständnis des modernen Staates ist auch dann anzuerkennen, wenn die historische Entwicklung in Einzelzügen anders verlaufen ist, als sie hier im Anschluss an die bekannte These des Heidelberger Juristen *Georg Jellinek* vom geschichtlichen Primat der Religions- und Gewissensfreiheit vor allen anderen Individualgrundrechten dargestellt wurde. Gegenüber einer derartigen Herleitung aller späteren Freiheitsrechte aus dem doppelten Ur-Menschenrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit verweisen Historiker wie *Gerhard Ritter* oder *Gerhard Oestreich* darauf, dass sich dieser Vorgang nur in Deutschland für die Zeit nach dem Westfälischen Frieden belegen lässt, während die Entwicklung in Nordamerika und Frankreich in umgekehrter Reihenfolge von der Anerkennung der politischen Grundfreiheiten hin zur Gewährung religiöser Toleranz verläuft.<sup>21</sup> Trotz dieser notwendigen historischen Einschränkungen liegt der These vom Ursprung der Menschenrechte in der Religions- und Gewissensfreiheit aber eine Einsicht zugrunde, deren Bedeutung für die Entstehung des modernen Staates sich kaum überschätzen lässt.

Die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit enthält nämlich eine entschiedene Absage an den Versuch, im Staat selbst oder im Politischen so etwas wie eine metaphysische, dem Individuum vorgeordnete Größe zu erkennen, der eine für alle maßgebliche Deutungskompetenz im Bereich des Wahren, Guten und Richtigen zukommt. Ähnlich den religiösen Anrufungsformeln, nach denen die Diener des Staates im Bewusstsein ihrer Verantwortung vor Gott die gewissenhafte Erfüllung ihrer Amtspflichten geloben, impliziert auch die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit eine Selbstrelativierung des Staates, der nicht mehr als Inbegriff der substantiellen Sittlichkeit im Sinn der geschichtlichen Verwirklichung des Guten, sondern nur noch als Garant einer äußeren Friedensordnung fungiert. Die Privatisierung der Religionsausübung und die Säkularisierung ihrer öffentlichen Erscheinungsformen bedeuten also

---

<sup>20</sup> Vgl. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, 40.

<sup>21</sup> Vgl. die Darstellung der Diskussion um Jellineks These bei *K. Hilpert*, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991, 113–118 und *ders.*, *Die Entstehung der Menschenrechte im Zeitalter der »Entdeckungen«*, in: *ders.*, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i. Ue. 2001, 59–87.

nicht, dass die Religion ihren Wert verliert; vielmehr läuft dieser historische Vorgang, wie der Staatsrechtslehrer *Carl Schmitt* gezeigt hat, umgekehrt auf eine Entwertung des Staates hinaus: »Die Religion als das Höchste und Absolute wird Sache des Einzelnen, alles andere, jede Art sozialen Gebildes, Kirche wie Staat, wird etwas Relatives, das seinen Wert nur als Hilfsmittel jenes allein maßgebenden absoluten Wertes ableiten kann.«<sup>22</sup>

Die Selbstbegrenzung des Staates, die im Verzicht auf die Durchsetzung religiöser Absolutheitsansprüche und die Reglementierung des privaten Lebens seiner Bürger zum Ausdruck kommt, ist allerdings nur die eine Seite dieses Vorgangs. Die Anerkennung individueller Gewissensfreiheit als dem obersten Konstitutionsprinzip eines demokratischen Wertesystems hat nämlich keineswegs die Schwächung des Staates und seiner Organe zur Folge. Es ist zwar richtig, dass sich der moderne Staat zu den individuellen Lebensplänen seiner Bürger vollkommen indifferent verhält. Die Entscheidung für sie und die Auswahl unter ihren alternativen Möglichkeiten sind kein Gegenstand öffentlicher Übereinkunft mehr. Gerade der Rückzug aus den Lebensräumen des Privaten und die Gewährleistung einer rein formalen, für jede inhaltliche Bestimmung offenen Freiheitsgarantie sind in rechtlicher Hinsicht aber auch die Stärke des modernen Staates, denn sie ermöglichen jedem Bürger die Anerkennung seiner Verfassung und die Zustimmung zur Ausübung der staatlichen Gewalt. Die von allen religiösen und weltanschaulichen Bindungen freie, im Sinne einer Ermächtigung zur umfassenden persönlichen Lebensgestaltung verstandene Gewissensfreiheit ist deshalb das Ziel, auf dessen rechtliche Anerkennung und soziale Absicherung die neuzeitliche Freiheitsgeschichte zusteuert. Als der innere Bezugspunkt aller individuellen und sozialen Grundrechte ist die Freiheit des Gewissens nichts weniger als der Nerv der demokratischen Kultur und die eigentliche *raison d'être* des modernen Staates.

#### 1.4 Der Preis des Gewissens: Große Gewissenstäter in der Geschichte

Der unaufhaltsame Aufstieg der Gewissensfreiheit und ihre immer wirksamere rechtliche Absicherung in den modernen demokratischen Verfassungen führt jedoch zugleich zu einer eigenartigen Paradoxie. In dem Maß, in dem die Gewissensfreiheit allgemeine Anerkennung findet, sinken für den Einzelnen die Kosten ihrer Inanspruchnahme. Auch das Gewissen unterliegt, so scheint es, in der modernen Gesellschaft deren ökonomischen Marktgesetzen: unbeschränkt allen angeboten, droht sein Preis zu verfallen. Es ist die wichtigste

---

<sup>22</sup> Verfassungslehre, Berlin <sup>8</sup>1993, 158.

Errungenschaft moderner Gesellschaften, in ethischer Hinsicht ihr entscheidender Vorteil gegenüber anderen Staatsformen, dass sie dem Einzelnen die Chance individuellen Lebens und öffentlichen Handelns nach seinen Gewissensmaßstäben zusichern, ohne dass er dies mit einschneidenden persönlichen Verzicht oder einer gravierenden Einbuße an beruflicher und sonstiger materieller Lebenssicherheit erkaufen muss. Die Konfliktfälle, in denen der Einzelne die Integrität seiner sittlichen Selbstbestimmung und die Konsistenz seiner »moralischen Selbstdarstellung« (*Niklas Luhmann*) nur um den Preis hoher Verluste bis hin zum Opfer des eigenen Lebens bewahren kann, sind weitgehend reduziert und im Idealfall des gelungenen Ausgleichs der partikularen Interessen mit dem gemeinsamen Wohl aller, wie ihn die Theorie der demokratischen Staatsform im Auge hat, ganz ausgeschaltet. Damit droht jedoch dem Gewissen auf merkwürdige Art ein weitgehender Funktionsverlust. Wo jeder Ziele, Konsequenzen und Bilanz der eigenen Lebensführung ungefährdet nur vor sich selbst zu verantworten hat, da verliert das Pathos der Anklage und Verweigerung, das aus den literarischen Darstellungen der klassischen Gewissenskonflikte von Aischylos über Shakespeare bis Dostojewski spricht, seinen Sinn.

Die Wirkung der großen Gewissenstäter der Geschichte auf ihre Zeitgenossen erwuchs aus ihrer Bereitschaft, für die eigene Gewissensüberzeugung einen hohen, im äußersten Fall jeden Preis zu bezahlen. In der antiken Tragödie wird *Orest*, sofern man den Konflikt, in den ihn die Blutrache für seinen Vater Agamemnon gegenüber seiner Mutter Klytämnestra und der durch sie repräsentierten alten Ordnung stellt, schon als Gewissensproblematik im modernen Sinn verstehen darf, von den Furien der Rache zu Tode gehetzt. *Antigone* nimmt in der Tragödie des Sophokles um ihrer Schwesterpflichten willen den Tod auf sich und bestattet ihren Bruder Polyneikes entgegen dem Verbot des tyrannischen Königs Kreon. *Sokrates* akzeptiert den Schierlingsbecher, um dem Auftrag des Apoll treu zu bleiben. Der angebotene Freispruch unter der Bedingung, dass er seine Suche nach Wahrheit aufgibt, erscheint ihm als Preis für das Leben zu hoch.

Der englische Lordkanzler *Thomas Morus* (1478–1535), der in seiner »Utopia« das Idealbild eines fernen Inselstaates als Gegenbild zu den sozialen und politischen Verhältnissen im Europa des 16. Jahrhunderts entwarf, wurde des Hochverrats angeklagt und zum Tode durch Enthauptung verurteilt, als er im Widerstreit zwischen seiner Treuepflicht zum König und dem Gehorsam gegenüber Gottes Gebot den bedingungslosen Eid verweigerte und die schrankenlose Suprematie seines Herrschers nicht anerkennen wollte. »Ein treuer Diener meines Königs, aber Gottes zuerst« war seine Maxime. Ihr entsprechend kam er Heinrich VIII. in den Auseinandersetzungen um dessen Ehepläne so lange entgegen, wie es ihm der Respekt vor seiner königlichen Autorität irgend möglich machte – bis zu der letzten Loyalitätsschranke, jenseits derer



sein Gewissen ihm die geforderte Eidesleistung schlechterdings unmöglich machte.<sup>23</sup>

Vergeblich versuchten seine Familienangehörigen und Freunde, ihn von seinem Gewissensstandpunkt abzubringen. Bei ihren Gesprächen in der Gefängniszelle des Londoner Tower und in ihren Briefen, die sie dorthin sandten, boten sie die unterschiedlichsten Argumente auf, um den ehemaligen Lordkanzler umzustimmen. Sie hielten ihm entgegen, die Bibel erlaube an mehreren Stellen das Schwören und auch der Ungehorsam gegenüber dem König verstoße gegen Gottes Gebot; schließlich bezweifelten sie mit dem Hinweis, es sei hochmütig, sich als Einzelner anders als die Mehrheit zu entscheiden, sogar die sittliche Lauterkeit seiner Motivation. In einem Abschiedsbrief an seine Tochter bekräftigt Thomas Morus ein letztes Mal, dass ihm angesichts der gebieterischen Stimme seines Gewissens keine andere Wahl als der Gehorsam bleibt, obwohl es ihn schmerzt, dass selbst die am meisten geliebten Menschen dies nicht verstehen können: »Meine Tochter Margaret, wir haben diese Dinge mehr als ein- oder zweimal besprochen; dieselbe Geschichte, dieselben Befürchtungen hast du mir schon erzählt. Jedes Mal erklärte ich dir, daß kein Mann den Eid mit mehr Freude geschworen hätte als ich, wenn ich eine Möglichkeit gesehen hätte, des Königs Willen zu erfüllen, ohne gleichzeitig Gott zu beleidigen ..., aber ich muß mich doch an mein Gewissen halten, weshalb mir gar keine andere Handlungsmöglichkeit offensteht.«<sup>24</sup>

### 1.5 Der Gewissensprotest im demokratischen Staat

Noch in unserem Jahrhundert haben die Widerstandskämpfer des 20. Juli die Alternative, entweder ihren Offizierseid oder ihre Verantwortung für das eigene Volk verletzen zu müssen, als einen tragischen Gewissenskonflikt empfunden. Sie entschieden sich für den Widerstand und für ihre geheimen Attentatspläne, aber viele von ihnen konnten unter den pervertierten Verhältnissen des totalitären NS-Staates diese mutige Tat vor sich selbst nur durch den Gedanken der freiwilligen Schuldannahme verantworten, durch den sie für den Fall des Scheiterns das Todesurteil vorweg akzeptierten.

Angesichts solcher Extremsituationen, in denen die Treue zum eigenen Gewissen unter dem Druck eines totalitären Machtapparates zu einer Frage auf Leben und Tod wird, erscheinen die Konfliktgründe, die heute den Bürger

<sup>23</sup> Vgl. R. B. Hein, »Gewissen« bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance, Münster 1999, 441–472.

<sup>24</sup> Zit. nach P. Berglar, Die Stunde des Thomas Morus. Einer gegen die Macht, Olten – Freiburg i. Br. 1978, 301.