

Gewissen und Gewissensfreiheit : Kristallisationspunkt protestantischer Theologie

Autor(en): **Kress, Hartmut**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **96 (2006)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405004>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Gewissen und Gewissensfreiheit: Kristallisationspunkt protestantischer Theologie*

Hartmut Kress

Der Begriff des Gewissens und das Anliegen der Gewissensfreiheit stehen in einem so hohen Mass im Mittelpunkt des von der Reformation geprägten Christentums, dass man von einem Kristallisationspunkt des Protestantismus sprechen kann. Nachfolgend werden Deutungen des Gewissens angesprochen, die innerhalb der protestantischen Theologie besonderes Gewicht besitzen. Dabei wird sich freilich auch zeigen, dass das Gewissen und die Gewissensfreiheit innerprotestantisch in sehr gegensätzlicher Weise interpretiert worden sind. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat die evangelische Theologie den Gewissensbegriff teilweise sogar ganz an den Rand gerückt. Diese Tendenz, die sich unter anderem mit dem Namen Karl Barths verbindet, lässt sich mit den ursprünglichen Intentionen der Reformation jedoch schwerlich vereinbaren. Sie ist – wie noch darzulegen sein wird – auch aus sonstigen, anthropologischen und ethischen Gründen sowie aus Gründen der Abgrenzung des Protestantismus von der katholischen Kirche sehr problematisch.

In einem ersten Schritt wird zunächst auf Autoren und Denkmodelle aufmerksam gemacht, die den Gewissensbegriff als einen gedanklichen Kern des Protestantismus wertschätzen.

1. Der Protestantismus – eine «Gewissensreligion»

«Luthers Religion ist *Gewissensreligion* im ausgeprägtesten Sinne des Worts.»¹ Mit diesem Satz charakterisierte der Kirchenhistoriker Karl Holl (1866–1926) das evangelische Christentum. Holl gehört zu den Theologen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Werk Luthers wiederentdeckten und die sog. Lutherrenaissance einleiteten. Dies erfolgte damals auch im Zuge der Distanzierung des Protestantismus vom katholischen Chris-

*Gewidmet meinem Vorgänger auf dem Kieler Lehrstuhl, Prof. Dr. Eberhard Wöfl.

¹ KARL HOLL, Was verstand Luther unter Religion?, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen (Mohr) ⁶1932, 1–110, hier 35 (Erstveröffentlichung 1917).

tentum angesichts der dogmatischen und klerikalen Verhärtungen, die im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils aufbrachen. Wenn Karl Holl die These vertrat, Luthers Religion stelle eine Gewissensreligion dar, verband er hiermit zugleich eine bestimmte Perspektive, das Gewissen zu interpretieren. Luther habe das Gewissen erstens im Horizont des Gottesgedankens, nämlich «theozentrisch», sowie zweitens «sittlich» ausgelegt, d.h. als tragenden Bestandteil einer Religion, die an den einzelnen Menschen eine ethische Sollens-Forderung richtet. Im Gewissen trete beides zutage, die existenzielle Gotteserfahrung des einzelnen Menschen sowie sein Gefühl sittlicher Beanspruchung und ethischer Verantwortung. Dieser Deutung zufolge resultiert die reformatorische Gewissensreligion «aus einer Gewissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen». Das Göttliche manifestiere sich «im Bewusstsein des *Sollens*». Das «Sollen» lasse sich von den natürlichen Lebenswünschen des Menschen abgrenzen; es sei das «*durch eine höhere Ordnung Auferlegte*» und trage «den Stempel des Göttlichen»².

Diese Formulierungen lassen erkennen, dass Holl den Reformator Martin Luther in den Kategorien des philosophischen Idealismus interpretierte und er Leitideen der von Immanuel Kant entwickelten Pflichtenlehre und Religionsphilosophie mit den Anschauungen der Reformation verknüpfte. Holl zählt zu denjenigen, für die sich das evangelische Christentum und der ethische Idealismus, den die Philosophie Kants repräsentiert, geradezu in einer Wahlverwandtschaft befinden. Umgekehrt haben auch Vordenker der idealistischen Philosophie, namentlich Johann Gottlieb Fichte oder Georg Wilhelm Friedrich Hegel, diese gedankliche Nähe und geistige Verbundenheit hervorgehoben. Luther habe «die Fahne des *freien Geistes*» aufgerichtet. Aufgrund dessen sei es nun geboten, «dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden» und es für «Recht, Eigentum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung u.s.w.» auszuwerten³.

Daneben beleuchtete Holl aber auch andere Gedankengänge Luthers⁴, nämlich die Aussagen über die geheimnisvolle, ja dunkle Seite Gottes, über den *deus absconditus* und über die Christusoffenbarung, über den

² A.a.O., 35.

³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Sämtliche Werke, Bd. 11, hg. von Hermann Glockner, Stuttgart (Frommann) 1928, 524.

⁴ Vgl. HOLL, Luther (wie Anm. 1), O. 37–52.

unfreien Willen und über die Vergebung von Schuld und Sünde. Man wird ihm daher nicht vorhalten können, er habe das Denken Luthers vollständig in einer anderweitigen geistigen Strömung, nämlich dem philosophischen ethischen Idealismus, aufgehen lassen. Seine Überlegungen sind auf jeden Fall deshalb interessant, weil sie ins Licht rücken, dass das evangelische Christentum die Kultur, Philosophie und Geisteswelt der Neuzeit tief geprägt hat. Holl brachte programmatisch zur Sprache, welche Auswirkungen Luthers Gewissens-, Freiheits- und Persönlichkeitsverständnis auf die Gesellschaftsordnung und das Arbeits- und Wirtschaftsleben der Neuzeit im Allgemeinen gehabt hat. Vor allem lag ihm daran, die Ausstrahlung der reformatorischen Gewissens- und Freiheitsidee auf «das Gebiet *der höheren Kultur*» oder der «geistigen» Kultur, nämlich auf Bildung, Schul- und Universitätswesen, Philosophie, Kunst und Hermeneutik ins Bewusstsein zu rücken⁵. Das «Gewissen» gehört seinem Deutungsansatz zufolge begrifflich, systematisch sowie kulturgeschichtlich zum Kern des Protestantismus.

2. Ethik des Gewissens als protestantischer Imperativ

In der Tat ist festzuhalten: Der Begriff des Gewissens bildet für das Selbstverständnis und für die kulturelle Ausstrahlung des evangelischen Christentums einen Ausgangs- und Kristallisationspunkt. Die von Holl ausgesprochene Hochschätzung des Gewissens ist der Sache nach von anderen Vordenkern der evangelischen Theologie geteilt worden, unter ihnen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack, Albert Schweitzer oder Rudolf Bultmann. Bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte Schleiermacher unter Berufung auf den Gewissensbegriff den konfessionellen Unterschied verdeutlicht, der zwischen katholischem und evangelischem Christentum besteht. Er äusserte dies lange vor dem Ersten Vatikanum und vor der antidemokratischen, antiliberalen Verhärtung sowie der Binnenklerikalisierung, die sich im späteren Verlauf des 19. und danach des 20. Jahrhunderts in der katholischen Kirche zunehmend ausprägten⁶. Schleiermacher legte dar, dass für die Über-

⁵ Vgl. KARL HOLL, Die Kulturbedeutung der Religion, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen (Mohr) ⁶1932, 468–543, hier 518 (Erstveröffentlichung 1918).

⁶ Vgl. FRANZ-XAVER KAUFMANN, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i.Br. (Herder) 1979.

zeugungen und das Handeln des evangelischen Christen keine kirchlichen Vorgaben, sondern die an der Heiligen Schrift geschärfte persönliche Urteilsfindung und die individuelle Gewissensbildung massgebend sind. Ihm lag daran, «dass unsere Sittenlehre nicht ein Complexus allgemeiner mechanisch anzuwendender Formeln sein kann; denn der Geist unserer evangelischen Kirche fordert wesentlich, dass jeder einzelne die Anwendung ihrer Regeln selbst mache nach seiner innersten Überzeugung und nach seinem Gewissen»⁷. Für das evangelische Christentum ist es charakteristisch, «einen jeden auf sein Gewissen zu weisen». Die protestantische Ethik der Individualität und der persönlichen Gewissensverantwortung fasste Schleiermacher in der Aufforderung zusammen: «Thue das, was die christliche Sittenlehre lehrt, immer so, wie es deine Individualität fordert.»⁸ Man könnte diesen Satz geradezu als protestantischen Imperativ bezeichnen.

Von einem «protestantischen Imperativ» zu sprechen, wandelt den von Paul Tillich geprägten Begriff des «protestantischen Prinzips» ab. Unter dem protestantischen Prinzip verstand Tillich die evangelische Rechtfertigungslehre, die Gottes Zuwendung zu jedem Menschen, die Vergebung von Schuld und Sünde durch Gott sowie – wie Tillich hinzufügte – die Anerkennung des menschlichen Zweifels durch Gott zur Geltung bringt. Schleiermachers Gedanke, der den einzelnen Christen zur individuellen Gewissensbildung und Gewissensverantwortung auffordert, setzt einen zusätzlichen, nämlich individualethischen Akzent. Welchen Stellenwert ein derartiger «protestantischer Imperativ» für das moderne protestantische Denken besitzt, sei nachfolgend anhand von Gesichtspunkten Albert Schweitzers (1875–1965) vor Augen geführt.

⁷ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, 2. Aufl. Berlin 1884, neu hg. von Wolfgang Erich Müller (Theologische Studien-Texte 7/1) Waltrop (Spenner) 1999, 208.

⁸ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Christliche Sittenlehre. Einleitung* (Wintersemester 1826/27). Nach grösstenteils unveröffentlichten Höremanuskripten, hg. von Hermann Peiter, Stuttgart (Kohlhammer) 1983, 66.

3. «Lebensanschauung», «Gesinnung» und «Gewissen» bei Albert Schweitzer

Das Profil von Schweitzers Denkansatz lässt sich im Rahmen der Auseinandersetzungen aufzeigen, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert über den Sinn und die Möglichkeit von «Weltanschauungen» geführt wurde. Der Protestantismus hat stets Abstand gewahrt gegenüber dem Vorhaben, eine theoretische Weltsicht zu konstruieren, die eigenständig, gar abge-sondert neben oder über anderen religiös, naturwissenschaftlich, politisch oder ideologisch geprägten Weltanschauungen stünde. Das Anliegen oder der Begriff einer «protestantischen Weltanschauung» haben sich zu keinem Zeitpunkt eingebürgert. Im Vergleich hierzu fällt auf, welche grosse Rolle seit dem 19. Jahrhundert die Idee einer «katholischen Weltanschauung» spielt. Dies hatte zur Folge, dass nach dem Ersten Weltkrieg an staatlichen Universitäten ohne katholisch-theologische Fakultäten katholische Weltanschauungsprofessuren installiert wurden⁹. Am 29. Oktober 2004 ist von römisch-katholischer Seite an der Berliner Humboldt-Universität in einem Festakt eine Guardini-Stiftungsprofessur für «Philosophie und katholische Weltanschauung» sogar neu bzw. wieder eingerichtet worden. Romano Guardini hatte den Anspruch erhoben, dass das Katholische «in sich alle typischen Möglichkeiten» umfasse. Hier tritt eine bemerkenswerte konfessionelle Differenz zutage. Dass für das evangelische Christentum eine einheitliche oder integralistische «protestantische Weltanschauung» nicht vorstellbar ist, hängt mit dem hohen Rang zusammen, den es der Individualität und dem persönlichen Gewissen zuschreibt. Es legt das Schwergewicht auf die persönliche Lebenseinstellung und -überzeugung der einzelnen Menschen in ihrer Vielfalt und nicht auf weltanschauliche Konzeptionen, die kirchlich-konfessionell vorgegeben werden.

Auf die Trennungslinie, die zwischen «Weltanschauung» und «Lebensanschauung» zu ziehen ist, hat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Albert Schweitzer nachdrücklich aufmerksam gemacht. Geschlossene, abgegrenzte oder integralistische Weltanschauungen, die auf religiösen Vorstellungen oder auf religiöser Dogmatik beruhen, können in der Moderne ihm zufolge nicht mehr aufrechterhalten werden. Dies ergab sich für ihn aus den geistigen Umbrüchen, die für das neuzeitliche Denken massgebend geworden waren. Hierzu gehört die kopernikanische Wende

⁹ Vgl. J[OSEPH] KLEIN, Art. «Weltanschauung», in: RGG³ 6, 1962, 1603–1606, hier 1605f.

der Philosophie, d.h. der vor allem von Immanuel Kant vollzogene Paradigmenwechsel, der zur Orientierung von Philosophie und Ethik am menschlichen Subjekt und an der menschlichen Vernunft führte. Darüber hinaus ist modernes Denken vom Vordringen der empirischen Naturwissenschaften und von einer naturwissenschaftlich fundierten Weltansicht, namentlich von der Evolutionstheorie, geprägt. Schweitzer zog die Konsequenz, dass es nicht länger möglich ist, aus religiösen Schöpfungsmythologien, z.B. der Vorstellung eines Sieben-Tage-Werkes Gottes, oder aus sonstigen metaphysischen Spekulationen Weltbilder oder Weltanschauungen zu konstruieren.

Derartige Bestrebungen sind freilich sogar noch in unserer eigenen Gegenwart, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, anzutreffen. Hierzu ist nur an die christlichen fundamentalistischen Bemühungen in den USA zu erinnern, eine der Evolutionstheorie widersprechende religiöse Schöpfungslehre oder eine Weltanschauung über Gott als den intelligenten Designer im dortigen Schulunterricht zu etablieren. Dies wirkt wie ein später, anachronistischer Nachhall weltanschaulicher Kontroversen, die – z.B. zum Thema des Panbabylonismus, zum Materialismus, zum Monismus oder zum Antagonismus «Schöpfungsglaube *versus* Darwinismus» – eigentlich bereits im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ausgetragen worden waren. Albert Schweitzer zählte zu den protestantischen Theologen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Auffassung vertreten hatten, dass die Religionen – darunter das Christentum – in der Moderne keine Welterklärungs-, Weltbild- oder Weltanschauungsfunktion mehr übernehmen können¹⁰. Als evangelischem Theologen fiel ihm diese Aussage leicht; denn sie entspringt der inneren Logik des evangelischen Christentums. Die «Kulturbedeutung der Reformation» (Karl Holl) besteht gerade nicht darin, ein bestimmtes Weltbild oder eine Weltanschauung zu entwerfen oder eine Option für eine bestimmte Gesellschaftsordnung und für die äussere Kultur vorzugeben. Sie ist vielmehr darin zu sehen, dass der Protestantismus Impulse vermittelt, die die «innere Kultur» des Menschseins, d.h. das individuelle Gewissen, die persönliche Authentizität und Wahrhaftigkeit, betreffen. Schweitzer machte dies begrifflich dadurch deutlich, dass er «Weltanschauung» und persönliche «Lebensanschauung» voneinander

¹⁰ Vgl. ALBERT SCHWEITZER, Kultur und Ethik, Vorrede, in: Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. 2, München (Beck) o.J. [1974], 99–115 (Erstveröffentlichung 1923); DERS., Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie – Olaus Petri Vorlesungen an der Universität Uppsala, Bd 3/1–2, hg. von Claus Günzler/Johann Zürcher, München (Beck) 1999, 322 f.

abgrenzte und er den Akzent auf die existenzielle «Lebensanschauung» der Menschen legte. Auf diese Weise rückte er die persönliche «Gesinnung», das individuelle Gewissen, die Gewissensfreiheit und die Notwendigkeit persönlicher Gewissensverantwortung ins Licht.

Diesem Anliegen verlieh er noch zusätzliches Gewicht, indem er in seiner Schrift «Kultur und Ethik» (1923) an seine Zeitgenossen appellierte, sie sollten auf der Grundlage ihrer persönlichen Lebenseinstellung für ihre Mitmenschen, die Natur und die Gesellschaft eine geradezu «unbegrenzte Verantwortung» übernehmen oder – anders gesagt – sich darum bemühen, ihre Orientierung an ethischen Prinzipien und ihre persönliche Gewissensverantwortung zu «steigern»¹¹.

4. Schweitzers Idee der «Steigerung» ethischer Verantwortung

In seiner 1923 erschienenen Kulturphilosophie hoffte Schweitzer darauf, eine «Steigerung» der gewissenhaften persönlichen Verantwortung bei den einzelnen Menschen werde dazu führen, dass den zivilisatorischen Krisensymptomen der damaligen Gesellschaft entgegengewirkt werde. Seiner kulturkritischen Diagnose zufolge waren Staat und Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg von Bürokratisierung, Anonymisierung, Verlust an humanen Idealen sowie mangelnder Friedensfähigkeit zwischen den Völkern gekennzeichnet. Seine kulturphilosophischen Schriften, darunter seine erst kürzlich publizierten Nachlasstexte, besitzen ihren *cantus firmus* darin, für eine «Individualethik»¹² zu plädieren, in der – im Gegenzug zu den Verfallstendenzen der äusseren Kultur – die persönliche Gewissensbildung, d.h. die bewusst vollzogene Verantwortungsübernahme sowie die Wahrhaftigkeit und intellektuelle Redlichkeit des einzelnen Menschen, im Zentrum steht¹³.

Auf diese Weise zeigt sich im Werk Schweitzers ein «protestantisches» Ethos der persönlichen Gewissensbildung und Gewissensverantwortung, dessen Bedeutung und Aussagekraft auch für unsere eigene Gegenwart nicht unterschätzt werden sollte. Mit ähnlicher Zielrichtung wie

¹¹ Vgl. SCHWEITZER, Gesammelte Werke (wie Anm. 10), Bd. 2, z.B. 390 f.

¹² Vgl. a.a.O., 301 u.ö.

¹³ Ausführlicher hierzu: HARTMUT KRESS, Das Ideal der Wahrhaftigkeit in der Ethik Albert Schweitzers. Hintergründe in der Lebensphilosophie – Impulse für die Ethik heute, erscheint in: Michael Hauskeller (Hg.), Ethik des Lebens. Albert Schweitzer als Philosoph, Kusterdingen (Die Graue Edition) 2006.

bei Schweitzer wird heutzutage von einem ethischen «enhancement» oder von der Notwendigkeit der «Akzeleration»¹⁴ oder Beschleunigung ethischer Urteilsfindungen gesprochen.

Um den aktuellen Stellenwert solcher Gesichtspunkte zu verdeutlichen, sei in einem Seitenblick auf den Bericht hingewiesen, den die beim Mainzer Justizministerium angesiedelte Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz am 12. Dezember 2005 verabschiedet hat. Er befasst sich mit derzeitigen Fragen der Fortpflanzungsmedizin sowie der Stammzellforschung und fordert eine Reihe gesetzlicher Fortentwicklungen und Öffnungen des Embryonenschutz- und Stammzellgesetzes ein. Gleichzeitig betonte die Kommission, dass Frauen bzw. Paare, die eine künstliche Befruchtung (medizinisch assistierte Reproduktion) erwägen, über die Einzelaspekte der Behandlung, auch über die potenziellen Risiken, umfassend informiert werden müssen. Ebenso wie die behandelnden Ärzte nehmen sie bei der Erfüllung ihres Kinderwunsches, der mit Hilfe medizintechnischer Methoden erfolgt, für das extrakorporal erzeugte Kind eine gesteigerte Verantwortung auf sich, derer sie sich bewusst sein sollten. Die Bioethik-Kommission hob hervor, dass «bei allen Beteiligten das Bewusstsein für ihre hohe moralische Verantwortung zu schärfen» ist, und legte im Einzelnen dar: «In der modernen Fortpflanzungsmedizin erfolgt ein Zugriff auf das beginnende menschliche Leben, der in dieser Form neuartig ist ... Daher ist bei den Beteiligten, d.h. bei Ärztinnen und Ärzten, Patientinnen und Patienten, Beraterinnen und Beratern, ein besonders hohes Mass an ethischer Verantwortung geboten. Man könnte anknüpfend an eine Äusserung Albert Schweitzers aus dem Jahr 1923 von der Notwendigkeit einer «Steigerung» individueller ethischer Verantwortung oder im Anschluss an den Philosophen Hans-Martin Sass vom Gebot ethischer Akzeleration sprechen. Um Kinderwunschaare zur Ausübung ihrer persönlichen ethischen Verantwortung zu befähigen, sollte ihnen neben der obligatorischen medizinischen Information und Aufklärung eine psychosoziale Beratung angeboten und empfohlen werden.»¹⁵

¹⁴ Vgl. HANS-MARTIN SASS, Extrakorporale Fertilisation und Embryotransfer, in: Rainer Flöhl (Hg.), Genforschung – Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen (Gentechnologie 3), München (Schweitzer) 1985, 30–58, hier 53.

¹⁵ Ministerium der Justiz/Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz, Fortpflanzungsmedizin und Embryonenschutz. Medizinische, ethische und rechtliche Gesichtspunkte zum Revisionsbedarf von Embryonenschutz- und Stammzellgesetz, 12.12.2005, 2. Teil, Ethik, These 9 und ihre Begründung, im Internet: www.justiz.rlp.de, dort die Pfade Ministerium und Bioethik.

Dieser Seitenblick auf den Bericht der Bioethik-Kommission vermag zu veranschaulichen, dass Schweitzers Postulat, das persönliche Gewissensurteil zu schärfen und zur «Steigerung» individueller Verantwortung bereit zu sein, der Sache nach sogar für heutige Ethikdebatten relevant ist. Insgesamt ist in den voranstehenden Abschnitten auf die *ethische* Dimension des protestantischen Gewissensbegriffs hingewiesen worden. Darüber hinaus besitzt er noch einen weiteren, nämlich einen *rechtsgeschichtlichen* Stellenwert.

5. Das protestantische Anliegen der Gewissensfreiheit in seiner rechtsgeschichtlichen Bedeutung

Die Gewissensfreiheit stellt ein Grund- und Menschenrecht dar, das in die neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen und in die Staatsverfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts Eingang gefunden hat. Im Bonner Grundgesetz, das 1949 verabschiedet wurde, lautet Artikel 4 Absatz 1: «Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich». Es war freilich ein jahrhundertelanger, von heftigen Widerständen behinderter Vorgang gewesen, bis sich die Anerkennung der individuellen Gewissens- und Religionsfreiheit in Staat und Gesellschaft tatsächlich durchgesetzt hat. Rechtsgeschichtlich besitzt sie ihren Ursprung in den religionspolitischen Auseinandersetzungen, die sich seit der Reformation entzündeten.

In ersten Ansätzen wurde die Freiheit des Gewissens, d.h. damals die Möglichkeit, sich zu einer abweichenden religiösen Überzeugung bekennen zu dürfen, 1555 durch den Augsburger Religionsfrieden, 1579 durch die Utrechter Union und 1648 durch den Westfälischen Frieden gewährt. Die Reichweite dieser ersten Gewährleistungen der Gewissensfreiheit blieb freilich eng begrenzt: Es durfte kein äusserer Zwang zur Annahme oder Beibehaltung eines bestimmten Glaubens ausgeübt werden; das Recht auf private Hausandacht gemäss dem eigenen Bekenntnis wurde geachtet; und die Auswanderung wurde gestattet, um der persönlichen religiösen Überzeugung folgen zu können. Diese – ohnehin begrenzte – Achtung vor der individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit kam zunächst nur den Angehörigen der sog. anerkannten Konfessionen zugute (katholisch, lutherisch, danach auch reformiert). Juden blieben ausgenommen; sie erlangten erst 1794 durch das Preussische Allgemeine Landrecht einen eigenen Schutz. Eine Duldung von Atheisten in Staat und

Gesellschaft konnten sich sogar die Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts noch nicht vorstellen. Der Gedanke des französisch-holländischen Philosophen und Theologen Pierre Bayle (1647–1706), dass auch ein Atheist ein guter Bürger sein könne und vom Staat geduldet werden solle, blieb bis in das 19. Jahrhundert hinein eine Ausnahme. Ein gedanklicher Durchbruch dahingehend, dass die Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit allen Bürgern zugute kommen soll, erfolgte in Mitteleuropa erst in der Französischen Revolution. Für die deutsche Rechtsgeschichte wurde in dieser Hinsicht die Paulskirchenverfassung vom 28. März 1849 (§§ 144 ff.) bahnbrechend.

Die katholische Kirche hat die Gewissensfreiheit bis weit in das 20. Jahrhundert hinein scharf verurteilt und es erst im Jahr 1965 auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil akzeptiert, dass der Staat die Religionsfreiheit aller Bürger zu achten und zu schützen hat. Es ist freilich nicht zu verkennen, dass sich auch evangelische Theologen sowie evangelische Kirchen sogar noch nach der Frankfurter Nationalversammlung und der Paulskirchenverfassung immer wieder schroff abweisend verhielten, wenn es um die Religionsfreiheit Dritter, namentlich der jüdischen Minderheit, ging¹⁶. Andererseits lag den Angehörigen der evangelischen Kirche oftmals aus eigenem Erleben heraus an der Verwirklichung und rechtlichen Geltung von Gewissens- und Religionsfreiheit. In Österreich befanden sich die evangelischen Christen noch im beginnenden 19. Jahrhundert in der Lage einer diskriminierten Minderheit, der es z.B. verwehrt war, Goteshäuser mit Kirchturm oder Geläut zu errichten.

Insgesamt hat der Protestantismus zweifellos einen nennenswerten Beitrag dazu geleistet, dass sich in der Moderne die Gewissens- und Religionsfreiheit auch in rechtlicher Hinsicht allmählich durchsetzte. In pointierter Form hat dies im Jahr 1895 der Jurist Georg Jellinek hervorgehoben. Er vertrat die These, die modernen Menschenrechtserklärungen besäßen ihren Ausgangs- und Brennpunkt in der Idee der Religions- und Gewissensfreiheit, die ihrerseits protestantische Wurzeln besitze. Karl Holl¹⁷ oder der evangelische Theologe und Philosoph Ernst Troeltsch (1865–1923) haben diese These aufgegriffen. Troeltsch wies auf die nordamerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 mit ihren Gewährleis-

¹⁶ Vgl. FRANZ-HEINRICH PHILIPP, Protestantismus nach 1848, in: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Bd. 2, Stuttgart (Klett) 1970, 280–357.

¹⁷ Vgl. HOLL, Kulturbedeutung (wie Anm. 5), 496.

tungen der Menschenrechte hin. Die nordamerikanischen Verfassungsdokumente haben die «Freiheit der Person und vor allem der religiösen Überzeugung als ein von Gott und Natur prinzipiell verliehenes Recht» betrachtet, das die aus Europa dorthin ausgewanderten evangelischen Gläubigen zur Geltung gebracht hätten: «Damit stünden wir allerdings vor einer überaus wichtigen Wirkung des Protestantismus.»¹⁸

Troeltsch hat Jellineks These, die für die Gewissens- und Religionsfreiheit als Kern der Menschenrechte einen protestantischen Ursprung behauptete, also übernommen. Gleichzeitig hat er sie freilich relativiert und ausdifferenziert. Denn er wies – ganz zu Recht – darauf hin, dass Luther selbst und das spätere Luthertum einen Gehorsams-, Autoritäts- und Obrigkeitsgedanken gelehrt haben, der den modernen Idealen der Demokratie und der Freiheit sehr abträglich war. Auch für Nordamerika selbst bedürfe die These Jellineks der Differenzierung: «Die calvinistischen nordamerikanischen Puritanerstaaten sind zwar demokratisch gewesen, aber sie wussten nicht bloss nichts von Gewissensfreiheit, sondern haben sie geradezu als eine gottlose Skepsis verworfen.» Entscheidend sei weniger «der eigentliche Protestantismus» als vielmehr das «in die Neue Welt vertriebene Täuferium» und der Independentismus gewesen¹⁹.

Trotz solcher Einschränkungen hielt Troeltsch aber an der ideengeschichtlichen Aussage als solcher fest, dass der Gewissens- und Freiheitsgedanke des evangelischen Christentums für Neuzeit und Moderne in kultureller und auch in rechtlicher Hinsicht wegweisend war. Die theologische Grundlage sei darin zu sehen, dass Luther das Seelenheil des Einzelnen von der Vermittlung durch den Priester und die Kirche abgelöst und den Einzelnen in seinem Gewissen unmittelbar im Gegenüber zu Gott gedeutet habe. Hiermit habe er den Blick geöffnet «für die rein subjektiv innerliche Begründung der Glaubensgedanken und damit weiter für ihre individuell verschiedene, an kein offizielles Dogma gebundene Gestaltungsmöglichkeit». Auf dieser religiösen Grundlage habe der Protestantismus die Wurzel gelegt für den «Freiheits- und Persönlichkeitsgedanken» der modernen, auch der säkularisierten Kultur²⁰.

¹⁸ ERNST TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (HB 24), München (Oldenbourg) 1911, 38 f. Vgl. auch ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht (stw 953), Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1971, 205.

¹⁹ A.a.O., 39, 40.

²⁰ A.a.O., 60, 65.

Greift man solche Gedankengänge auf, dann ist als Resümee festzuhalten: Der Protestantismus hat die neuzeitliche Kultur geistig in der Weise beeinflusst, dass er den Eigenwert der menschlichen Individualität und die ethische Gewissensverantwortung jedes Einzelnen zur Geltung gebracht hat; denn der einzelne Mensch steht unmittelbar vor Gott, ohne Vermittlung durch Priester oder Kirche. Darüber hinaus lag dem Protestantismus daran, dass jeder Mensch seiner persönlichen Gewissensüberzeugung gemäss denken und leben darf. Anschauungen des Protestantismus bahnten also den Weg dafür, dass die Gewissens- und Religionsfreiheit in der Neuzeit verfassungsrechtlich kodifiziert wurde. Diese Gesichtspunkte bilden sicherlich bis heute den Kern dessen, was die «Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt» (Ernst Troeltsch) oder die «Kulturbedeutung der Reformation» (Karl Holl) ausmacht.

Die ideengeschichtliche Betrachtung soll nun nicht weiter vertieft werden. Stattdessen ist die Deutung des Gewissens in den Blick zu nehmen, die Luther selbst vorgetragen hat.

6. Luthers theologisches Gewissensverständnis

Luthers Übersetzung der Bibel ins Deutsche ist es zu verdanken, dass das Wort «Gewissen» im Neuhochdeutschen beheimatet wurde. Voranstehend sind ethische und auch rechtliche Auswirkungen des reformatorischen Gewissensverständnisses skizziert worden, die noch heute Beachtung verdienen. Andererseits ist aber zu sagen: Luther selbst hat zu einer Auslegung von Gewissen und Gewissensfreiheit als Grundlage der Ethik oder der Rechtsordnung keinen eigenständigen Beitrag geleistet. Als einen frühen Vordenker oder Vorkämpfer des modernen Grundrechts auf Gewissensfreiheit kann man ihn nicht bezeichnen. Glaubensabweichungen, also die konkrete Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit, hat er innerhalb des evangelischen Christentums nicht geduldet. Seinem Antagonisten Karlstadt hat er überhaupt jedes Gewissen abgesprochen. Im Jahr 1531 stimmte er sogar einem Votum Melanchthons zu, das für hartnäckige Täufer die Todesstrafe vorschlug²¹. Sein Gewissensbegriff war nicht an ethischen oder rechtlichen Fragen oder am Ideal der Toleranz

²¹ Vgl. BERNHARD LOHSE, Gewissen und Autorität bei Luther, in: KuD 20 (1974) 1–22, hier 20–22.

orientiert, sondern hatte ein ganz anderes, nämlich ein im engeren Sinn theologisches Interesse.

Hierin unterscheidet er sich von allen sonstigen Denkansätzen, die in der Antike oder im Mittelalter zum Gewissen entwickelt worden waren. Die verschiedenen Theorien des Gewissens stimmten darin überein, die prinzipielle Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis des Guten und die konkrete sittliche Urteilskraft des Einzelnen zu beleuchten. Thomas von Aquin hatte die ethische Dimension des Gewissens dadurch verdeutlicht, dass er vom Gewissen als *synderesis* und als *conscientia* sprach. Die *synderesis* vermittelt jedem Menschen eine Hinneigung (*inclinatio*) auf das Gute; die *conscientia* leitet zur sittlichen Urteilsfindung an, die der Handlungssituation und den konkreten Handlungsumständen gerecht werden soll. Im Unterschied zu dieser Gewissensdeutung, die die ethische Einsicht und das sittliche Urteil des einzelnen Menschen betraf, war Luthers Gewissensbegriff *theologisch* sowie *relational* angelegt: Das «gute», «fröhliche», «unverzagte» Gewissen ist das von Christus befreite Gewissen; durch das Hören des Evangeliums oder des Wortes Gottes gewinnt das Gewissen seine Freiheit. Luthers Auffassung des Gewissens war Bestandteil seiner Lehre von Gesetz und Evangelium: «Das Gesetz bedrängt das Gewissen durch die Sünden, das Evangelium aber macht es frei und schenkt ihm den Frieden durch den Glauben an Christus.»²² Auf diese Weise brachte er eine «transmoralische»²³, theologische Dimension des menschlichen Gewissens zur Sprache.

Analog zu dieser theologischen und relationalen Lehre vom Gewissen entfaltete er einen relationalen Personbegriff. Der Mensch wird zur «Person» durch das Verhältnis, das Gott zu ihm stiftet. Soweit Luther den Begriff «Person» verwendete, legte er ihn weder im Sinne eines «per se una» (Bonaventura) noch im Sinn der individuellen geistigen Persönlichkeit aus. Schon Boethius hatte den Terminus *persona* mit der geistigen Existenz des Menschen in Verbindung gebracht («*persona est naturae rationalis individua substantia*»). Demgegenüber lag Luther daran, dass der Mensch nicht aus sich selbst heraus, aus eigener Selbstständigkeit oder Tätigkeit konstituiert wird, sondern seine Existenz der Rechtfertigung durch Gott verdankt. Das Personsein gründet auf dem Glauben

²² MARTIN LUTHER, WA 56, 424, 16 f.

²³ Vgl. PAUL TILLICH, *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit*, Stuttgart (Steingrüben) 1950, 181 ff.

und Vertrauen auf Gott: «fides (...) facit personam»²⁴. Luther hat also sowohl die Freiheit des Gewissens als auch das «Person»-Sein des Menschen relational interpretiert: (1) Im Gewissen tritt eine innere Freiheit des Menschen zutage, die sich der Zuwendung Gottes verdankt und dem Menschen von Gott geschenkt wird; (2) der menschlichen «Person» liegt eine «fremde» Würde zugrunde, die aus der Beziehung Gottes zu ihr resultiert und auf dem Rechtfertigungsgeschehen, der Rechtfertigung des Menschen durch Gott, gründet.

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts hat die evangelische Theologie diese Gedankengänge Luthers neu aufgegriffen. Dies erfolgte freilich oftmals in der Form, dass sie *gegen* das Leitbild sittlicher Autonomie und gegen das Ideal der Gewissensfreiheit ausgespielt wurden, die in der neuzeitlichen Philosophie, z.B. bei Kant, eine Rolle spielen. Auf diese Weise prägte sich in der neueren evangelischen Theologie eine Position aus, die zu dem älteren, von Schleiermacher, Troeltsch, Harnack oder Schweitzer repräsentierten Denkansatz einen deutlichen Kontrast bildet. Dieser hatte ja – wie oben dargestellt worden ist – die geistige Nähe und die Wahlverwandtschaft herausgestellt, die zwischen der Reformation einerseits, modernem, von der Aufklärung geprägtem Denken sowie den neuzeitlichen Idealen der persönlichen Freiheit und individuellen Gewissensbildung andererseits existiert. Die individuelle Menschenwürde, die sittliche Autonomie und die Gewissensfreiheit des einzelnen Menschen wurden von Troeltsch und anderen Vertretern des Kulturprotestantismus oder der liberalen Theologie als das Erbe interpretiert, das der Protestantismus der Moderne hinterlassen habe. Der Deutungsansatz der neueren evangelischen Theologie, der nachfolgend beleuchtet wird, setzt demgegenüber einen völlig anders gelagerten Akzent.

7. Die relationale Deutung von Gewissen und Menschsein in der neueren evangelischen Theologie

Exemplarisch sei auf Überlegungen Bezug genommen, die von Gerhard Ebeling (1912–2001) stammen. Er empfahl der evangelischen Theologie eine Rückkehr zu Luther. Dies führe zugleich zur Abkehr von den Irrwegen des neuzeitlichen Autonomiegedankens und des neuzeitlichen Prinzips der Gewissensfreiheit: «Die theologische Verwirrung im Umgang

²⁴ MARTIN LUTHER, WA 39 I, 282, 16.

mit dem Gewissensbegriff – auf dem Hintergrund der allgemeinen Gewissensverwirrung heute – kann nur durch eine Rückbesinnung auf Luthers Gewissensverständnis behoben werden. (...) Das spezifisch Theologische am Gewissen wurde allein durch ihn scharf erkannt, danach jedoch wieder überschwemmt durch die seit jeher dominierende moralische Gewissensinterpretation.»²⁵ Diese Sätze besagen zwar nicht, dass Ebeling eine Interpretation des Gewissens vorschlug, welches von moralischen Gesichtspunkten vollständig absähe. Er erkannte durchaus an, dass Luthers Gewissensbegriff ethische Impulse enthält. Wenn das Gewissen des Menschen von Gott befreit worden sei, könne dies dazu führen, dass der Mensch zur ethischen Urteilsfindung im Sinne von Liebe und Vernunft fähig werde. Im Schwerpunkt betonte Ebeling jedoch vor allem die Gefahren der Selbstrechtfertigung, der Werkgerechtigkeit und innerweltlichen Verblendung, die entstünden, wenn man die Autonomie und Freiheit des Gewissens in den Mittelpunkt rücke. Es sei «Illusion, zu meinen, durch blossen Appell an das Gewissen, durch Schärfung der Verantwortung dem Menschen und damit der Welt heute Rettung bringen zu können». Die Theologie stehe in der Pflicht, anstelle des Rufs zur Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit vielmehr die Wahrheit des Wortes Gottes, das Evangelium mitzuteilen. Theologisch müsse das menschliche Gewissen so ausgelegt werden, dass es zur Verzweiflung treibe, dem einzelnen Menschen seine Sünde aufzeige und ihn auf dieser Grundlage zu Christus leite; es macht «den Menschen immer mehr zu dem, der er ist», nämlich zum sündigen Menschen (*homo peccator*)²⁶.

Ebelings Interpretation des Gewissens ist von der lutherischen Sündenlehre geprägt. Ähnlich hatte bereits Dietrich Bonhoeffer argumentiert. Ihm zufolge steht das säkularisierte Denken der Neuzeit in der Gefahr, das Menschsein losgelöst von der Bindung an Gott zu verstehen und die weltliche oder «natürliche» Existenz des Menschen, die von Gott isoliert ist, zu überhöhen. Wenn der Mensch sich an seinem «natürlichen Gewissen»

²⁵ GERHARD EBELING, Leitsätze zu: Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: Was ist das: Gewissen? Zwei Beiträge von Gerhard Ebeling und Traugott Koch, EKD Texte 8, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1984, 2–11, hier 2.

²⁶ GERHARD EBELING, Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen (Mohr) 1962, 429–446; wieder abgedruckt in: Jürgen Blühdorn (Hg.), Das Gewissen in der Diskussion (WdF 37), Darmstadt (WBG) 1976, 142–161, hier 160.

orientiere, laufe er Gefahr, die «gottloseste Selbstrechtfertigung» zu praktizieren²⁷.

Die Auffassung des Gewissens und der Gewissensfreiheit, die sich bei Ebeling oder in der soeben wiedergegebenen Äusserung Bonhoeffers zeigt, steht in unübersehbarem Gegensatz zu dem Denkanliegen, das z.B. bei Schleiermacher, Troeltsch oder Schweitzer anzutreffen war. Dieses hatte auf das *individuelle* Gewissen und auf die persönliche Gewissensfreiheit sowie -verantwortung jedes Menschen grössten Wert gelegt. Demgegenüber rückte Ebeling in den Mittelpunkt, dass Luther das Gewissen und die Person des Menschen *relational* deutete. Die neuere evangelische Theologie hat auf dieser Basis dann ein relationales Menschenbild oder eine relationale Ontologie entfaltet, die einen scharfen Kontrast bildet zu anthropologischen Denkmodellen, die die menschliche Individualität und Ich-Identität für relevant halten. Stattdessen sei zu betonen, dass der Mensch ein «Verhältniswesen» sei, das nicht aus sich selbst heraus, sondern ausschliesslich von aussen, nämlich von Gott bestimmt werde. Eine «Tendenz des Menschen zur Selbstbegründung», zur eigenen menschlichen Identitätsfindung, sei als «Sünde» zu bezeichnen. Der Mensch finde sich «niemals bei sich selbst».²⁸

8. Probleme des relationalen Menschenbildes

Ohne Zweifel hat es seine guten Gründe, die Beziehungsdimension des Menschseins zu betonen. Jeder Mensch lebt in der existenziellen Logik des «Grundwortes Ich-Du» (Martin Buber), ist in ein Geflecht interpersonaler Beziehungen eingebunden und befindet sich «in der Rolle des Mitmenschen» (Karl Löwith). In der neueren evangelischen Theologie ist die relationale Interpretation menschlicher Existenz jedoch überbetont und überdehnt worden. Im Blick auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist mit Schleiermacher festzuhalten, dass Gott das «Woher» oder «Vonwoher» des Menschen ist²⁹. Dieser Gedanke, der die Relation zwi-

²⁷ DIETRICH BONHOEFFER, *Ethik*, München (Beck) ⁹1981, 259.

²⁸ EBERHARD JÜNGEL, *Der Gott entsprechende Mensch*, in: Hans-Georg Gadamer/Paul Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 6: *Philosophische Anthropologie*, 1. Teil, Stuttgart (Thieme) 1975, 342–372, hier 351 f.

²⁹ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl. 1830, neu hg. von Martin Redeker, Bd. 1, Berlin (de Gruyter) ⁷1960, 28.

schen Gott und Mensch betrifft, ist in der neueren evangelischen Theologie dann aber zu der Auffassung ausgeweitet worden, menschliches Sein und Handeln sei *durchweg* und geradezu ausnahmslos von externen Faktoren abhängig – und zwar auch von *innerweltlichen* sozialen Zusammenhängen und vom jeweiligen Mitmenschen.

Zur Veranschaulichung sei eine Äusserung zitiert, die evangelische Theologen anlässlich der Debatten über den Schwangerschaftsabbruch vortrugen. Zum Status und zu den Schutzrechten des vorgeburtlichen Lebens, das vom Schwangerschaftsabbruch betroffen ist, schrieben sie: «Menschliches Leben ist nur dann menschliches Leben, wenn und sofern [!] es angenommenes Leben ist.»³⁰ So gesehen besitzt das vorgeburtliche menschliche Leben keine Schutzwürdigkeit, die aus seinem eigenen individuellen menschlichen Sein resultiert. Im dritten Schwangerschaftsmonat, um den es bei den Kontroversen über die Fristenregelung im § 218 StGB wesentlich geht, ist der Fetus individuell jedoch schon weit ausgeprägt, da seine neuronale und organische Entwicklung bereits eingesetzt hat. Aus diesem Grund muss er als ein grundsätzlich schutzwürdiges Individuum gelten. Dies ist auch vom Bundesverfassungsgericht dargelegt worden. Die relationale Ontologie rückt eine solche Einsicht aber ganz beiseite. Denn sie begreift und bewertet die menschliche Existenz – nicht nur das vorgeburtliche, sondern auch das geborene Leben – überhaupt nicht inhärent oder aus sich selbst heraus, sondern lediglich von aussen, vom Anderen her.

Ein solches relationales Menschenbild bleibt gedanklich einseitig. Es läuft Gefahr, die menschliche Existenz in ihre jeweiligen Beziehungen hinein aufzulösen, den Einzelnen nur vom Anderen her zu begreifen und die Ich-Identität des Menschen auszuklammern. Im Vergleich hierzu hatte sogar Martin Buber selbst, der frühe Vordenker der dialogischen Philosophie, eine sehr viel ausgewogenere Auffassung vertreten; denn er legte Wert auf den Gedanken, dass «(j)ede wirkliche Beziehung in der Welt ... auf der Individuation» beruht³¹. Sofern ein relationales Menschenbild in so einseitiger Form vertreten wird, wie es in manchen Formulierungen der neueren evangelischen Theologie der Fall ist, besteht die Gefahr, dass grundlegende Phänomene des Menschseins an den Rand gerückt werden:

³⁰ EBERHARD JÜNGEL u.a., Annahme oder Abtreibung, in: Erwin Wilkens, § 218. Dokumente und Meinungen zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs (GTB 78), Güntersloh (Mohn) 1973, 163–171, hier 171.

³¹ MARTIN BUBER, Schriften zur Philosophie. Werke, Bd. 1, München (Kösel)/Heidelberg (L. Schneider) 1962, 145.

die Individualität und Individuation; die Kontinuität des menschlichen Personseins, derer sich der Einzelne durch sein Gedächtnis und die Erinnerung bewusst wird; die biografisch erworbene, aber auch genetisch und neurophysiologisch fundierte Identität; das Selbst-Sein, das von Paul Ricoeur³² als die «idem-Identität» bezeichnet worden ist; das Anrecht jedes Menschen auf persönliche Selbstbestimmung, aber auch seine moralische Pflicht zu individuell eigenständig verantwortetem Handeln³³. Ein allein relational konzipiertes Menschenbild und Gewissensverständnis greift zu kurz, weil die Gegenfrage lautet: «Bedarf es nicht eines komplementären Personbegriffs, der zum Ausdruck bringt, dass das dialogisch konstituierte Wesen ein zu sittlichem Subjektsein bestimmtes Individuum ist?»³⁴

Sofern man so einseitig von einer rein relationalen Ontologie ausgeht, wie es in der neueren evangelischen Theologie oft der Fall ist, dann ist es allerdings durchaus folgerichtig, dass sogar der *Begriff* des Gewissens – ebenso wie der Begriff «Seele» – seine Bedeutung einbüsst. Das «Gewissen» symbolisiert traditionellem und heutigem Sprachgebrauch zufolge die Fähigkeit und die Verpflichtung des einzelnen Menschen, nach dem Guten und sittlich Richtigen zu fragen. Im Zuge einer relationalen Anthropologie, die den Menschen als «Verhältniswesen» deutet und ihn einseitig von aussen, jedoch nicht aus sich selbst heraus begreift, verliert ein solcher Gewissensbegriff seinen Sinn. Dies zeigt sich besonders eindrücklich im Werk von Karl Barth.

9. Die Zurückdrängung des Gewissens und der Gewissensfreiheit im Werk Karl Barths

Die Tendenz, den Begriff des Gewissens sogar zu *vermeiden*, bahnte sich in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts im Werk Karl Barths (1886–1968) an. Zutreffend ist schon vor längerem festgestellt worden: «Die neuere von *Karl Barth* inaugurierte evangelische Theologie hat ein

³² Vgl. PAUL RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer* (Übergänge 26), München (Fink) 1996.

³³ Ausführlicher hierzu: HARTMUT KRESS, in: ders./Wolfgang Erich Müller, *Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person*, Stuttgart (Kohlhammer) 1997, 152–165.

³⁴ WALTER SCHÖPSDAU, *Angenommenes Leben. Beiträge zu Ethik, Philosophie und Ökumene* (BenshH 104), hg. von Martin Schuck, Göttingen (V&R) 2005, 260.

gestörtes Verhältnis zum Gewissen.»³⁵ In Barths *opus magnum*, der seit 1932 erscheinenden, unvollendet gebliebenen «Kirchlichen Dogmatik», wird das Wort «Gewissen» nur selten, beiläufig und gegebenenfalls sogar abschätzig verwendet. Damit steht in Einklang, dass er die Reflexion menschlicher «Individualität» ebenfalls in den Hintergrund gerückt hat.

Ein zentraler Teil der «Kirchlichen Dogmatik» ist die Erwählungs- oder Prädestinationslehre. Barth konzipierte sie in der Weise, dass er die dogmatische Lehre über die Erwählung des einzelnen Menschen durch Gott an eine spätere, nachgeordnete Stelle verwies. Zunächst wird die Selbsterwählung Gottes bzw. die Erwählung Jesu Christi durch Gott entfaltet (KD II/2, § 33). Daraus resultiert die «Erwählung der Gemeinde» (KD II/2 § 34), also die Gnadenwahl, die zugunsten der christlichen Kirche erfolgt, die ihrerseits von Gott Zeugnis ablegen soll. Erst nachfolgend (§ 35) gelangt die «Erwählung des Einzelnen» zur Sprache. Der Leitsatz zu § 35 bringt sofort zum Ausdruck, dass das menschliche Individuum als solches keinen eigenen Wert besitzt: «Der Gott gegenüber vereinzelt Mensch ist als solcher von Gott verworfen.» Barth lag daran, dass der Mensch sich von Gott dazu bestimmen lassen soll, Glied der christlichen Gemeinde zu werden, das kirchliche Zeugnis zu verkündigen und sein Leben im Gehorsam gegen Gott zu heiligen³⁶. Ethik wird hierbei als Gehorsam gegen Gottes Wort verstanden, sodass sittliche Autonomie, persönliche Selbstbestimmung oder eine eigene, im Gewissen verankerte Frage des Menschen nach Gut und Böse ausdrücklich verworfen werden. In diesem Zusammenhang findet sich dann auch die Aussage Barths, dass Ethik «Sünde» und ein «Fluchtversuch vor der Gnade Gottes» sei³⁷, da die eigenverantwortete, z.B. philosophisch reflektierte Frage des Menschen nach sittlichen Normen als Ausdruck der individuellen Selbstverwirklichung und der Abwendung von Gott gilt.

Wenn man sich diese Gedankenführung vergegenwärtigt, kann es nicht überraschen, dass Barth den Begriff des Gewissens bewusst vermied. Sofern er ihn nicht umgehen konnte, hat er ihn relativiert. Barth hat z.B. in Abrede gestellt, dass Paulus im Römerbrief Kap. 2 den Heiden zugestand, dass sie aufgrund ihres Gewissens die Möglichkeit zur Gottes-

³⁵ TRAUGOTT KOCH, Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, in: ZEK 29 (1985) 306–332, hier 306.

³⁶ Zu Letzterem vgl. KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich (TVZ) 1942, § 36: «Ethik als Aufgabe der Gotteslehre».

³⁷ A.a.O., 574.

erkenntnis oder zur Erfüllung des Sittengesetzes besitzen. Die für das theologische Verständnis des Gewissens klassisch bedeutsame Belegstelle Röm 2,14–16 wurde von ihm in der Weise uminterpretiert, dass hier nicht vom Gewissen der Heiden, sondern «ganz einfach» von «Heidenchristen» die Rede sei³⁸. Diese Deutung lässt sich exegetisch mit Sicherheit nicht aufrechterhalten. In der Binnenlogik der theologischen Konzeption Barths war sie aber konsequent, da ihm daran lag, dem Menschen – hier also den «Heiden» – eine eigenständige, im persönlichen Gewissen verankerte Fähigkeit zur Erkenntnis oder zum Tun des Guten abzusprechen.

Auf der gleichen Linie liegt es, dass er auf das neuzeitliche Postulat der Gewissensfreiheit als Menschenrecht und individuelles Grundrecht in abwertender Form zu sprechen kam. Sein thematisches Interesse war die «Freiheit unter dem Wort», die in der Kirche anzutreffen sei. Gegenüber der Gewissensfreiheit im Sinn der neuzeitlichen Ethik und des Verfassungsrechts wahrte er hingegen grosse Distanz. Die christliche Freiheit, die sich im Gehorsam gegen das Wort Gottes ergebe, dürfe hiermit nicht verwechselt werden: ««Gewissensfreiheit» ist dann also nicht im Sinn des 18. und 19. Jahrhunderts die irgend jemand zustehende Erlaubnis, zu denken, was irgend jemand für fein und lustig hält, sondern die von Gott in seiner Offenbarung denen, die sie annehmen, mitgeteilte Möglichkeit, das zu denken, was in seinem Gericht das Rechte und also wahr und weise ist.» Er wollte allein diesen letzteren Gesichtspunkt dogmatisch hervorheben und dem – wie er sagte – «Missverständnis» vorbeugen, dass man sich theologisch auf die Gewissensfreiheit im modernen ethischen und rechtlichen Sinn überhaupt einlassen könne. Deshalb sah er gezielt davon ab, den Begriff «Gewissensfreiheit» zu gebrauchen³⁹. Die eingangs zitierte Einschätzung Karl Holls, der zufolge der Protestantismus im Kern eine Gewissensreligion ist⁴⁰, ist von Barth auf diese Weise vollständig negiert bzw. in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Für die neuere evangelische Theologie war Barths Dogmatik sehr wirkmächtig. Sie besass allerdings auch ambivalente, problematische Auswirkungen. Wenn man sich mit der Geschichte der jüngeren evangelischen Theologie beschäftigt, fällt auf, dass es ihr sogar noch nach dem Zweiten Weltkrieg sehr schwer fiel, sich positiv auf den Begriff der Men-

³⁸ KARL BARTH, Kurze Erklärung des Römerbriefs, 3. Aufl. München (Kaiser) 1956/Lizenzausgabe STB 94. Hamburg (STB) ²1972, 36.

³⁹ KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik I/2, Zürich (TVZ) 1938, 780.

⁴⁰ HOLL, Luther (wie Anm. 1).

schenrechte einzulassen. In der evangelisch-reformierten Theologie, die dem Werk Barths besonders stark verpflichtet war, gelang der Brückenschlag zum Gedanken der Menschenrechte erst in den 1970er-Jahren. Um ihn überhaupt vollziehen zu können, spielte eine Rolle, Menschenrechte nicht im neuzeitlichen Sinn auf der Grundlage menschlicher Individualität und Autonomie, sondern als Ausdruck von «Gottes Recht auf den Menschen» (Jürgen Moltmann) auszulegen. Noch in den 1970er-Jahren wurde betont, Menschenrechte sollten nicht auf der Basis neuzeitlichen Denkens anerkannt werden, das «vernunftgläubig» sei, und sie dürften auch «nicht aus der Tatsache des Menschseins» als solcher abgeleitet werden. Gegenüber der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen von 1948 sei kritisch anzumerken, dass Menschenrechte «nicht etwas Zukommendes oder Natürliches» seien⁴¹.

Es steht ausser Frage, dass die evangelischen Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg die Menschenrechte und die Gewissensfreiheit faktisch bejaht haben⁴². Umso krasser sticht davon ab, dass es für die evangelische Theologie sehr schwierig war, gedanklich einen Zugang zu finden. Die relationale Ontologie, die die menschliche Individualität ganz in den Hintergrund treten liess, und die Distanz gegenüber dem Gewissensbegriff und dem Grundrecht der Gewissensfreiheit, die sich z.B. bei Barth findet, lassen es erklärlich werden, warum es in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg für die Theologie lange Zeit so grosse Probleme gab, sich in konstruktiver Weise auf die Diskussion über Menschenrechte einzulassen.

10. Nochmals: Gewissen und Gewissensfreiheit als «protestantischer Imperativ»

Abschliessend ist erneut an die andere, eingangs dargestellte Traditionslinie der evangelischen Theologie zu erinnern, die sich u.a. mit den Namen von Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack oder Karl Holl verbindet. Ihre Intention zeigt sich an der Formulierung Schleiermachers, der zufolge das evangelische Christentum «einen jeden auf

⁴¹ Vgl. JAN M. LOCHMAN/JÜRGEN MOLTSMANN, Gottes Recht und Menschenrechte, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1976 (Zitate 26 ff., 31).

⁴² Als neuere kirchliche Erklärung sei exemplarisch erwähnt: KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD-Text Nr. 61, Hannover 1997.

sein Gewissen zu weisen» hat, sodass an jeden Einzelnen der Imperativ gerichtet sei: «Thue das, was die christliche Sittenlehre lehrt, immer so, wie es deine Individualität fordert.»⁴³ Es ist einzuräumen, dass die evangelische Theologie den Begriff des Gewissens vor allem im 20. Jahrhundert sehr zurückgedrängt hat. Die Einseitigkeit des relationalen Menschenbildes, das den Gewissensbegriff so stark zurücktreten liess, sollte aus den Gründen, die oben in Umrissen angesprochen worden sind, innerhalb der evangelischen Theologie kritisch überdacht werden. Darüber hinaus ist zweifellos einzuräumen, dass sich der Protestantismus in der Vergangenheit nicht immer hinreichend für die Achtung und die konkrete Durchsetzung der Gewissens- und Religionsfreiheit Dritter eingesetzt hat.

Trotzdem ist die eingangs formulierte Einschätzung aufrechtzuerhalten, dass der Gewissensbegriff systematisch, ethisch sowie wirkungsgeschichtlich einen Kristallisationspunkt des Protestantismus bildet. Darüber hinaus ist er unverzichtbar, um die notwendige Abgrenzung gegenüber der katholischen Theologie und Kirche zu verdeutlichen. Dieser Aspekt der Abgrenzung spielte bereits theologiegeschichtlich – z.B. für die Überlegungen zum Gewissen bei Karl Holl oder bei Schleiermacher – eine Rolle⁴⁴. Die Position der katholischen Kirche, die die Bindung des Gewissens an die Vorgaben des Lehramtes fordert, lässt sich in protestantischer Perspektive nicht nachvollziehen. In den 1990er-Jahren hat die katholische Seite die Verpflichtung des Gewissens von Theologen und von Laien an das kirchliche Lehramt sogar nochmals verstärkt in den Mittelpunkt gerückt. Dies erfolgte unter anderem im Jahr 1998 durch die Ergänzung des Kanons 750 im «Codex Iuris Canonici» und durch das *Motu proprio* «Ad tuendam fidem»⁴⁵. Was konkrete ethische Fragen anbelangt, so hat die katholische Lehre auf moderne Entwicklungen in der Medizin – darunter hormonelle Kontrazeptiva, die medizinisch assistierte Reproduktion zum Zweck der Sterilitätsbehandlung oder die auf medizinische Therapien zielende humane embryonale Stammzellforschung – mit einem Nein reagiert, dessen fortdauernde Geltung sie wiederholt betonte. Abgesehen von Themen des Kirchen- oder Sakramentsverständnisses beharrt sie auch in

⁴³ Vgl. Anm. 7 und 8.

⁴⁴ Vgl. oben die Abschnitte 1 und 2.

⁴⁵ Vgl. NORBERT LÜDECKE, Art. «Depositum fidei», in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 1, Paderborn (Schöningh) 2000, 403f.; LUDGER MÜLLER, Art. «Gehorsam, kath.», in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 2, Paderborn (Schöningh) 2002, 17–19.

der Ehe- und Sexualmoral auf tradierten Positionen⁴⁶. Zwar hat sie 1965 auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Gewissens- und Religionsfreiheit als ein Grundrecht, das der Staat schützen muss, akzeptiert. Der katholische Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Anerkennung der Menschenwürde und der Religionsfreiheit, die allen Menschen zugute kommt, im Jahr 1965 innerhalb der katholischen Theologieggeschichte einen wegweisenden Einschnitt markiert⁴⁷. Andererseits hat sogar Böckenförde im Dezember 2005 in einem aufsehen erregenden Artikel mit Besorgnis festgestellt, dass sich in der katholischen Kirche jetzt «eine deutliche Tendenz» zeigt, «Autorität und Verbindlichkeit von Äusserungen des ordentlichen päpstlichen Lehramts, soweit möglich, aufzusteigern». Die Differenz, die formal zwischen explizit unfehlbaren und den fortlaufend verkündeten Voten zu dogmatischen oder moralischen Fragen bestand, wird eingeebnet; statt dessen wird eine durchgängige Verbindlichkeit lehramtlicher Vorgaben angestrebt. Unter Anspielung darauf, dass die katholische Kirche im Jahr 1965 ihre eigenen früheren Verurteilungen der Gewissens- und Religionsfreiheit korrigiert hat, warf Böckenförde die Frage auf: «Wie hätte die Anerkennung der Religionsfreiheit sich vorbereiten können, wenn nicht kritische, auch öffentliche Infragestellungen durch Theologen und engagierte Laien ... stattgefunden hätten?»⁴⁸

Im Unterschied zur katholischen Kirchengeschichte und zu den Tendenzen, die sich im heutigen katholischen Kirchenrecht zeigen, ist für den Protestantismus die eigenverantwortliche Urteilsbildung der Laien und der Theologen seit je essenziell⁴⁹. Überhaupt ist die protestantische Reformation daraus hervorgegangen, dass ein Einzelner, der in Wittenberg Theologie lehrende Martin Luther, sich aus Gewissensgründen gegen

⁴⁶ Vgl. HARTMUT KRESS, Ethischer Immobilismus oder rationale Abwägungen?, in: Reiner Anselm/Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen (V&R) 2003, 111–134.

⁴⁷ Vgl. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002, Münster (Lit) 2004.

⁴⁸ ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Das päpstliche Lehramt im Licht der Religionsfreiheit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Dezember 2005, 39.

⁴⁹ Vgl. REINER ANSELM, Die Kunst des Unterscheidens. Theologische Ethik und kirchliche Stellungnahme, in: ders./Körtner (Hg.), Biomedizin (wie Anm. 46), 47–69; PETER DABROCK u.a., Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh (GVH) 2004, 47 ff.

Vorgaben und Anschauungen der damaligen Kirche aufgelehnt hatte. Im 20. Jahrhundert hat die Wertschätzung des Gewissens und der individuellen Urteilsfindung, die für den Protestantismus charakteristisch ist, dazu geführt, dass Vordenker der neueren evangelischen Theologie, unter ihnen Paul Tillich oder Rudolf Bultmann, es abwiesen, der einzelne Mensch solle zugunsten des Glaubens sein eigenständiges Denken in den Hintergrund rücken und eine «Aufopferung des Intellekts» (*sacrificium intellectus*) leisten⁵⁰. Begriffsgeschichtlich hat das Thema des *sacrificium intellectus* seine besondere Bedeutung und «seine fortan greifbare Prägnanz» aufgrund der Dogmatisierungen des Ersten Vatikanischen Konzils erhalten, denen sich zahlreiche Katholiken, auch Bischöfe, nur unter Widerstreben beugten⁵¹. Der hohe Rang, der auf evangelischer Seite der eigenverantwortlichen Urteilsfindung von Laien und von Theologen zukommt, trat in den zurückliegenden Jahren innerprotestantisch erneut an der Pluralität der Meinungsbildung zu biomedizinischen Streitfragen zutage⁵².

Im Rahmen des hier vorliegenden Beitrags können keine Einzelprobleme erörtert werden, die sich ethisch und rechtlich bei der Begründung oder der konkreten Auslegung der Gewissens- und Religionsfreiheit ergeben. Ebenso wenig kann entfaltet werden, dass der Staat und die Rechtsordnung gegebenenfalls Grenzen ziehen müssen, wenn die Berufung Einzelner auf die Gewissens- oder die Religionsfreiheit in missbräuchlicher Weise erfolgt und die Grundrechte Dritter beeinträchtigt werden. Stattdessen ist abschliessend zu betonen, dass gewichtige Impulse zum Verständnis des Gewissens und der Gewissensfreiheit, die in der Geistesgeschichte des Protestantismus wirksam geworden sind, in der Gegenwart sogar noch zusätzlich an Aktualität und Gehalt gewinnen. Hierzu gehört der Gedanke, dass der Einzelne sein Gewissen «kultivieren» und, so weit es ihm möglich ist, seine persönliche Gewissensverantwortung «steigern» sollte⁵³. Schleiermachers Postulat, dass das evangelische Christentum «einen

⁵⁰ Vgl. PAUL TILLICH, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart (EVW) 1966, 257 f., 262 f.; RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, in: *KuM* 1, 1948, 17.

⁵¹ MATTHIAS LAARMANN, Art. «*Sacrificium intellectus*», in: *HWP* 8, 1992, 1113–1117, hier 1114.

⁵² Vgl. ANSELM/KÖRTNER (Hg.), *Biomedizin* (wie Anm. 46).

⁵³ Vgl. oben bei Anm. 10–14 die Gesichtspunkte, die anknüpfend an Albert Schweitzers Kulturphilosophie genannt worden sind. Konkret materialetische Überlegungen aus der Sicht des Verfassers: HARTMUT KRESS, *Am Lebensende. Patientenverfügungen und das Recht auf Selbstbestimmung in der Perspektive protestantischer*

jeden auf sein Gewissen zu weisen» hat⁵⁴, hat unverändert als ein Schlüsselgedanke protestantischer Theologie zu gelten.

Hartmut Kress (geb. 1954 in Hohenlimburg D), Prof. Dr. theol. 1983 Promotion, 1989 Habilitation, 1993–2000 Professor für Systematische Theologie (evang.) mit Schwerpunkt Ethik in der Universität Kiel, seit 2000 in der Universität Bonn. Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (1996–2006), in der Kammer für Entwicklung und Umwelt der Evangelischen Kirche in Deutschland (1998–2003), in der Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz, der Zentralen Ethikkommission für Stammzellenforschung Berlin, u.a.m.

Anschrift: Gerasstr. 43, D-53126 Bonn, Deutschland.

English Summary

The author characterizes Protestantism as a religion of conscience and describes freedom of conscience as a focal point of Protestantism. He shows that Luther interprets conscience first in light of the idea of God, i.e. in a theocentric perspective, and then morally. The Lutheran idea of conscience results from the experience of a clash between human responsibility and the absolutely demanding Divine Will. Though Luther himself did not tolerate defection from belief, in the long run and by the influence of Christian minorities in the USA, the protestant stress on individual responsibility and authenticity led to the human right of religious freedom. Protestant theology in the 20th century, however, had a disturbed view of conscience. According to Karl Barth, a human being who follows the rules of the natural conscience is in danger to practice the most terribly godless self-justification. And the human individual as such is isolated from God and therefore damned. Protestant theology, as far it was influenced by Barth, adopted a positive view of human rights only in the seventies of the last century. Even today the diverse attitudes towards questions of bioethics in Protestantism result from different concepts of conscience and individuality.

Ethik, erscheint in: Ulrich H. J. Körtner u.a. (Hg.), *Lebensanfang und Lebensende in den Weltreligionen. Beiträge zu einer interkulturellen Medizinethik*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2006.

⁵⁴ Vgl. Anm. 8.