

Über die Grundlegung menschlichen Selbstverständnisses

117. reformationsgeschichtlicher Vortrag, 4. Juli 2021

von Dietrich Korsch

»*Fides nihil aliud est quam bona conscientia.*«¹

Meinem Bruder, Dr. med. Eckhard Korsch, Kinderarzt und Medizinethiker,
in Dankbarkeit zum 4. Juli 2021 gewidmet.

Auf den ersten Blick mag es verwundern, in den reformationsgeschichtlich ausgerichteten Eberburg-Heften einen Text zu finden, der ausdrücklich systematisch-theologisch argumentiert. Die Verwunderung kann sich ermäßigen, wenn man bedenkt, dass die Reformation – in ihren verschiedenen Spielarten – ihre historische Wirkung dadurch erlangte, dass ihre Botschaft vom Glauben es den damaligen Zeitgenossen erlaubte, ihr Leben anders, tiefer, authentischer religiös zu deuten. Soll die reformatorische Theologie von Belang sein, muss diese Leistung auch unter den Bedingungen gegenwärtigen Selbstverständnisses erbracht werden. Diese Triftigkeit zu ermitteln, bedarf es historisch-systematischer Überlegungen, die beim Selbstverstehen ansetzen, wie es uns aktuell vertraut ist, um dann durch die Religion auf einen veränderten Umgang mit sich selbst zu leiten. Das ist die Aufgabe, der sich der nachfolgende Vortrag widmet. Dabei wird die reformatorische Grundeinsicht Martin Luthers im Ausgang von wesentlichen Texten des Christentums dargestellt, den Zehn Geboten und dem Vaterunser. Auf diesem Weg lässt sich zeigen, dass der Anspruch der Reformation, Glaube und Leben zu verbinden, auch für die Gegenwart erhoben werden kann. Insofern kann der ganze Text als Versuch gelesen werden, das Luther-Zitat zu Glaube und Gewissen zu verstehen.

Das Wort »Gewissen« gehört zum Standardwortschatz der deutschen Sprache. Wir brauchen es oft, ja am häufigsten im Ausdruck »schlechtes Gewissen«; Wendungen wie »gewissenhaft« oder »gewissenlos« finden sich ebenfalls nicht selten.² Wie bei manchen solcher Grundworte, die im Alltagsgebrauch tief verwurzelt sind, ist man geneigt, Augustins Bemerkung über die Zeit in Erinnerung zu rufen, dass er das Wort wie selbstverständlich

1 Martin Luther, Vorlesung über den 1. Johannesbrief, WA 20, S. 718, 19-20.

2 Sehr aufschlussreich und anschaulich sind: https://corpora.uni-leipzig.de/de/res?corpusId=deu_news-crawl-public_2018&word=Gewissen und https://corpora.uni-leipzig.de/de/res?corpusId=deu_news-crawl-public_2018&word=gewissenhaft (15.2.21), Deutsches Nachrichtenkorpus, basierend auf Texten von 2018.

zu verwenden vermag, den Begriff aber nicht erklären kann, wenn man ihn danach fragt.³ Diese Beobachtung, dass Wortgebrauch und Begriffsinhalt unterschiedlich vertraut sind, stellt vor die Aufgabe, Erörterungen über das Gewissen so anzustellen, dass die theoretischen Auskünfte an den praktischen Verwendungssinn angeschlossen bleiben; in der Absicht freilich, dass sich aus der begrifflichen Reflexion ein deutlicheres menschliches Selbstverständnis ergibt. Man könnte sagen: Die Arbeit am Begriff soll dem Verstehen des Lebens dienen.

Dieser Aufgabe unterziehen sich die nachfolgenden Seiten. Die Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei Phänomenen des Lebens, vertiefen und ordnen diese in einer gedanklichen Übersicht. Dabei werden wir von den Beständen gelebten Lebens, wie sie jeder selbst zu empfinden in der Lage ist, auf den Sachverhalt geführt, den wir mit »Gewissen« bezeichnen. Es wird sich danach zeigen, dass eine religiöse Auslegung dieses inneren Gefüges unseres Lebens dem Empfinden, das wir kennen, am besten entspricht. Wie diese Deutung erfolgt, hängt freilich nicht zuletzt von der Bedeutung ab, die das Gewissen in einer bestimmten Religion besitzt. Wie schließlich der Weg von einer religiösen Gewissensdeutung zum verantwortlichen Handeln zu gehen ist, wird uns am Ende beschäftigen. Die Probe aufs Gelingen des ganzen Gedankenweges besteht darin, ob er denen, die mitlesen und mitdenken, ein deutlicheres Verständnis ihrer selbst eröffnet.

1. »Bin ich gewissenhaft?«

Mit Absicht ist diese Frage so formuliert, wie sie ein jeder an sich selbst richten kann. Manchmal tun wir das auch, sozusagen im Selbstgespräch; insbesondere dann, wenn unsere Gewissenhaftigkeit fraglich zu sein scheint. In der Regel lautet die innere Antwort auf die unhörbar gestellte Frage: Ja, ich bin durchaus gewissenhaft.

Vor allem unter zwei Aspekten erfolgt dabei die Selbstprüfung. Bin ich bereit und in der Lage, mich einer Aufgabe zu unterziehen, zu der ich mich verpflichtet sehe? In dieser Fassung der Frage geht es um die Zuordnung meiner Person zu einem Werk, das ich verrichten soll, worin dies auch immer besteht. Ob mir die Aufgabe gestellt wird oder ob ich sie mir selbst vornehme, spielt dabei keine Rolle; entscheidend ist, dass ich mich angesprochen und verpflichtet weiß. Ist die Aufgabe einmal angenommen, ergibt sich eine Geschichte mit ihr: die Geschichte einer Erfüllung oder eines Versagens. Das empfinden wir auch, nachdem wir uns der Aufgabe unterzogen haben; dabei löst das Versagen eine deutlichere Resonanz aus als das Gelingen.

Bin ich willens und in der Lage, ein Versprechen zu halten? Das ist der andere Aspekt, der in Betracht kommt. Hier geht es nicht um ein Werk, das zu verrichten ist, sondern um eine Beziehung personaler Art, um das Verhältnis zwischen Personen. Auch wenn es eine Leistung ist, die versprochen wurde – das Verhältnis zwischen demjenigen, der verspricht,

3 »Was ist also ›Zeit‹? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht.« Augustinus, *Confessiones*, Buch 11, dt.-lat., übers. v. J. Bernhart, München ³1966, S. 629.

Biblia: das ist: || Die gantze Heilige || Schrift: Deudsch || Auff's new zugericht. || D. Mart. Luth. Wittenberg:
Hans Lufft, 1545. Bd. 1, Titelblatt.

Der Holzschnitt von Lukas Cranach d.J. zeigt den Gegensatz von Gesetz und Gnade.
Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, 2" Bu 9451-1.

und dem, dem das Versprechen gilt, überwiegt die Ablieferung eines Resultats. Das merkt man auch und insbesondere dann, wenn ein Versprechen gebrochen wurde. Es regt sich dann nämlich in uns nicht nur das Bewusstsein, versagt zu haben, sondern schuldig geworden zu sein.

Damit wird aber auch der Unterschied der beiden Arten der Prüfung auf Gewissenhaftigkeit klar. Die Aufgabe ist erledigt, wenn das Werk dasteht; es kann sich gegebenenfalls ein neuer Auftrag anschließen, von gleicher oder anderer Art; und oft führt eine gut erfüllte Aufgabe dazu, eine neue zu erteilen und anzunehmen. Dann tritt derselbe Mechanismus von Aufgabe und Erfüllung abermals in Gang. Das Versprechen dagegen schafft aus sich selbst eine Verbindung, die fortbesteht. Sie wird zur Grundlage allen möglichen Anschlusshandelns; und auch wo das nicht der Fall ist, bleibt die Resonanz einer persönlichen Verbindlichkeit, die alle beteiligten Personen umfasst. Der Unterschied macht sich dann auch im negativen Ausgang bemerklich, nämlich im Empfinden von Versagen oder Schuld. Wer versagt hat, kann es in der Regel noch einmal probieren. Wer schuldig geworden ist, kann die Schuld durch einen wiederholten Versuch nicht wiedergutmachen. Er ist auf ein Entgegenkommen des anderen, auf Verzeihung, angewiesen.

»Ja, ich bin gewissenhaft.« In aller Regel werden wir so antworten. Dabei ist es im Einzelnen sehr verschieden, wie wir diese Verbindlichkeit dann jeweils inhaltlich beschreiben. Es ist ja durchaus so, dass unter uns die Pegel für die Herausforderung, nicht nur gewissenhaft zu sein, sondern unserem Urteil auch standzuhalten, unterschiedlich hoch liegen. Bei dem einen bedarf es größerer Ausschläge, um überhaupt auf diese Rückfrage zu gelangen. Bei einer anderen genügen kleine Wendungen, um die Selbstprüfung in Gang zu setzen. Ganz zu schweigen von der Tatsache, dass die Felder des Handelns und Erlebens, auf denen die Frage sich artikuliert, hochgradig differenziert sind. Beruf und Kindererziehung, Haushalt und Freizeit – da gibt es sehr unterschiedliche Auslöser für das Ansprechen der Frage nach Gewissenhaftigkeit.

Interessant ist nun freilich die Beobachtung, dass wir uns selbst – ungeachtet der Unterschiede von äußeren Handlungsfeldern und inneren Empfindungsstärken – das Grundmerkmal, gewissenhaft zu sein, durchaus und regelmäßig zusprechen; auch wenn es im zwischenmenschlichen Kontakt zu Konflikten darüber kommt, ob die Empfindlichkeiten richtig aufeinander eingestellt sind.

Das ist ein erstes, noch ganz vorthoretisches Ergebnis: Wir sind durchaus regelmäßig davon überzeugt, uns selbst als gewissenhaft zu verstehen. Und das gilt unabhängig davon, in welchen Umständen wir leben und wie intensiv unser eigenes Urteil ausgebildet ist. Wir sind grundsätzlich bereit und in der Lage, Aufgaben zu erfüllen und Versprechen zu halten. Und wir bemerken es als Versagen oder Schuld, wo uns das misslingt.

Die Klammer, die beide Aspekte der Selbstprüfung umfasst, die wir betrachtet haben, ist das Leben, in dem wir existieren und mit dem wir umzugehen haben.

2. Handeln und Sprechen

Für unser menschliches Leben gilt, dass wir es nur erhalten können, wenn wir in ihm und für es handelnd tätig sind. Was uns widerfährt und was uns dient, vermittelt sich uns allein dadurch, dass wir uns zu der Umwelt, die uns umgibt, aneignend verhalten. »Etwas tun« ist die Voraussetzung für »weiter leben«.

Für unsere Zwecke lässt sich das Phänomen des Handelns in drei Hinsichten betrachten. Sie gehören immer zusammen und treten nur miteinander auf, sind aber begrifflich zu unterscheiden. Der erste Aspekt ist der Impuls, etwas zu tun. Er erwächst aus der Fähigkeit, uns aus uns selbst heraus auf etwas auszurichten – und zwar insbesondere dann und daraufhin, dass uns etwas fehlt. Das ist nun eine Erfahrung, die wir immer wieder machen: dass wir bedürftig sind und abhängig. Sie ist Indiz unseres Unvollkommenseins als Merkmal raumzeitlichen Lebens in der Form von Organismen. Wir reagieren unmittelbar auf dieses im leiblichen Leben wurzelnde Empfinden mit der Absicht, die Differenz zu überwinden und den Mangel zu vermindern, die uns betreffen.

Alle derartigen Impulse sind nun aber nur zielführend, wenn sie, zweitens, von einem Bewusstsein über die Verfasstheit der uns umgebenden Welt begleitet werden. Wenn wir also wissen oder wenigstens abschätzen können, welche Aussicht auf Gelingen unser impulsives Handeln besitzen könnte. Je pointierter unsere Suche nach Mangelüberwindung oder Lebenssteigerung ist, umso genauer sollten wir die Umstände absehen können, unter denen die Handlung erfolgen soll. Weltwissen ist eine elementare Bedingung des Handelns.

Damit sich der Impuls erfolgreich erfüllt, ist es nun drittens nötig, dass wir unser Vorhaben möglichst präzise umschreiben, also uns etwa die Abfolge von einzelnen Handlungsschritten genau vorstellen, auch das erlangte Resultat in den Zusammenhang rücken, in dem es künftig stehen wird – also zugleich berücksichtigen, wer sonst vom Ergebnis des Handelns betroffen sein wird. Dazu prägen wir Handlungsmaximen aus, denen wir zu folgen vermögen.

Auslösender Handlungsimpuls, umsichtige Kenntnis des Handlungsumfeldes, genaue Bestimmung des Handlungsziels – sie alle gehören zusammen. Was sie verbindet, ist die Sprache, die es uns allererst erlaubt, uns auf dem dynamischen Feld des Handelns zu bewegen.

Das wird unmittelbar deutlich, wenn wir uns klarmachen, wie es um unser situatives Weltwissen bestellt ist. Gewiss sind uns die Rahmenbedingungen unseres Handelns immer auch sinnlich präsent, so gewiss unser Handeln in einem von uns aus perspektivisch wahrgenommenen Raum-Zeit-Kontinuum stattfindet. Doch schon das angestrebte Ziel des Handelns entzieht sich unserer sinnlichen Gegenwart – es ist ja noch nicht verwirklicht. Wir verlassen uns aber darauf, dass diese handlungsbegleitenden Konstanten auch weiterhin gegeben sind. Dass Nicht-Gegenwärtiges bewusst sein kann, das verdanken wir der Sprache, die Sachverhalte allein durch Worte repräsentiert. Schon unsere eigenen Erfahrungen können wir nicht situationsübergreifend auf Dauer stellen, ohne sie in sprachlich artikulierbare Gedanken zu transformieren. Die sprachliche Präsenz des sinnlich Nicht-Präsenten ist nun aber, unserer eigenen Erfahrung voraus, auch die Bedingung unseres Lernens und Begreifens überhaupt. Es gibt eben Sachverhalte, um die man wissen muss, auch

wenn man sie nicht selbst erfahren hat, um als Beispiel nur an die Wirkung elektrischer Ladung zu denken. Man kann sie nicht sehen, aber bezeichnen und berechnen und sich erklären lassen. So baut sich, durchaus in steter Verbindung mit unserer aktuellen Erfahrung, ein Erwartungsraum auf, in dem wir uns, einigermaßen auf die Lebenswirklichkeit vorbereitet, wie selbstverständlich zu bewegen vermögen.

Ganz analog verhält es sich mit der Bestimmung unserer Handlungsziele. Was wir uns selbst vornehmen, steht nicht nur im Zusammenhang mit anderen Willensregungen, die wir auch verspüren und die wir einander zuzuordnen haben: zuerst das eine, dann das andere; lieber dieses als jenes; wir sind wie von selbst stets gefordert und in der Lage, unsere Handlungsabsicht mit der anderer Personen um uns herum zu vereinbaren. Auch hier gilt, dass die leibhafte Präsenz anderer eine Rolle spielt; die anderen sind aber zudem und darüber hinaus auch virtuell gegenwärtig – schon aus dem Grund, dass wir uns den gewünschten Erfolg unseres Handelns im Blick auf die Akzeptanz oder mindestens Toleranz durch andere Handelnde vorzustellen vermögen und insofern auch die Bestimmungen unseres Handelns darauf einstellen. Auch dieser Abgleich kann nicht ohne eine sprachliche Fassung vonstattengehen, wenn es um die Bewusstheit des für uns Vorzüglichen geht. Und ebenso wie im Falle der Weltkenntnis haben wir auch in diesem Falle der Maximenwahl in der Sprache vermittelt bekommen, was sozial zuträglich ist; das geschieht schon im einfachen »Ja« und »Nein«, mit dem Eltern Aktionen ihrer kleinen Kinder kommentieren. Die dem Nein irgendwann folgende Frage: »Warum nicht?« erfährt dann auch ihre sprachliche Antwort.

In diesem Gefüge sprachlicher Vermittlungen und Klärungen ist es nun auch durchaus hilfreich, wenn es gelingt, sich den eigenen Impuls zum Handeln, der aus einem Mangelempfinden resultiert, sprachlich bewusst zu machen. Denn erst diese über die Sprache laufende Bezeichnung erlaubt es uns, unbewusste oder als drängend empfundene Regungen zu erfassen, zu beurteilen und mit der Aussicht auf zielführende Realisierung in Maximen des Handelns umzusetzen.

Das gesamte Feld des Handelns ist mithin von Sprache durchzogen, und das ist nicht zufällig so. Denn die Sprache ist es, welche die verschiedenen Dimensionen, die im Handeln miteinander verknüpft werden, gemeinsam zu repräsentieren und uns zugänglich zu machen vermag. Handeln ist ohne Sprache gar nicht möglich; jede Handlung ist selbst ein kommunikativer Akt, in dem eine Verbindung von Handelnden stattfindet, wie immer sie dann bewertet werden mag. Es gilt auch das Umgekehrte: Alles Sprechen ist Handeln. Denn durch die sprachlichen Äußerungen werden Weltzugänge und persönliche Beziehungen festgestellt und geäußert, die sich auf das Selbstverständnis der Handelnden und auf deren durchgeführte Handlungen auswirken.

3. Verbindlichkeit

So sehr wir Handlungsimpuls, Handlungsumfeld und Handlungsziel unterscheiden können: Ihre Differenzierung setzt den Zusammenhang dieser Dimensionen stets schon voraus. Es ist geradezu unmöglich, im Handeln die materiellen Voraussetzungen des Han-

Biblia: das ist: || Die gantze Heilige || Schrift: Deusch || Auff's new zugericht. || D. Mart. Luth. Wittenberg:
Hans Luftt, 1545. Bd. 1, vor Gen 1.
Darstellung der Schöpfung.
Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, 2^o Bu 9451-1.

delns selbst schaffen zu wollen. Und mit jeder Handlung, die wir vollziehen, bestätigen wir diese Zusammengehörigkeit, ja wir realisieren sie immer wieder durch die eigene Tat. Sowohl im Blick auf die Voraussetzungen des Handelns als auch im Blick auf die Folgen finden wir uns mit unserem Wissen, Wollen und Tun in den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit eingebunden. Man kann dieses Verwobensein in die Wirklichkeit als die Verbindlichkeit der Wirklichkeit bezeichnen. Verbindlichkeit ist insofern nicht nur eine Kategorie des Sollens und Handelns, sondern bereits eine Eigenschaft, die der Wirklichkeit selbst zugehört, sofern wir in ihr leben. Beide Pole sind darum zu akzentuieren: der eine, demzufolge wir in die Wirklichkeit gehören, in der wir leben; der andere, dass die Wirklichkeit eben so verfasst ist, dass wir in ihr leben (können).

Woher stammt nun diese Verbindlichkeit? Diese Frage müssen wir uns stellen, weil sie für die Ausrichtung unseres Handelns grundlegend ist. Denn wir verfolgen ja Handlungsziele, um die wir wissen und die wir realisieren wollen. Bereits das Wissen um diese Charakteristik unseres Handelns nötigt uns, den spezifischen Modus zu klären, in dem wir in die Wirklichkeit eingebunden sind und folglich auch in der Wirklichkeit (als einzelne Menschen im Zusammenhang der Handlungen aller) agieren. Die Frage ist auch insofern wichtig, weil sie uns ein genaueres Verständnis unserer selbst und unserer Position in der Wirklichkeit verschafft.

Wenn wir dieser Frage nachgehen, dann müssen wir uns klarmachen, auf welche Weise das geschehen kann. Negativ ist zu sagen: Die Reflexion auf die Voraussetzungen unseres Handelns ist selbst keine Handlung, sondern ein Gedanke. Darum ist sie auch nicht selbst in den Wirkzusammenhang des Handelns eingeschlossen; sie ist also nicht über ein hergestelltes Ergebnis zu beurteilen. Vielmehr handelt es sich bei dieser Art von Reflexion um ein Vorgehen der Deutung. Deutung besagt hier: Ein sprachliches Hinweisen auf das, was als vorausliegend vorliegt und als solches in einen Gedanken gefasst werden kann.

Zunächst scheinen für solche Deutungen die zwei Möglichkeiten in Betracht zu kommen, die vom Handlungsumfeld oder vom Handlungsakt ausgehen.

Beginnen wir mit dem Umfeld des Handelns, also dem Zusammenhang des Wirklichen überhaupt. Hier müsste man den Versuch machen, die spezifische Wahrnehmung unseres Verpflichtetseins selbst als Moment der Wirklichkeit aufzufassen, wie sie uns als Gegenstand und Medium des Handelns vertraut ist. Wir sind, um es so auszudrücken, dieser Deutung zufolge Instanzen, durch die hindurch sich die lebendige Wirklichkeit selbst bewegt, eingewoben in einen großen Kausalitäts- und Interdependenzzusammenhang. Diese Deutung besitzt einen Anhalt an der Tatsache, dass sowohl die Voraussetzung als auch das Ergebnis unseres Handelns sich stets und ausschließlich im Horizont der erscheinenden Wirklichkeit bewegen. Allerdings scheitert diese Deutung daran, dass sie nicht zu erklären vermag, wie denn unser Empfinden des bewussten Wissens, Wählens und Tuns zustande kommt, mit dem sich das Bewusstsein einer Konstanz durch verschiedene Handlungszusammenhänge hindurch verbindet. Im Grunde muss eine solche Deutung den Versuch machen, uns genau dieses Empfinden – sei es als falsches Bewusstsein oder als unerhebliches Randphänomen – auszureden. Das aber führt in den Selbstwiderspruch, dass durch eine sprachliche, dem Bewusstsein verständliche Deutung gerade das Bewusstsein der Maßgeblichkeit dieser Deutung ausgeschaltet werden soll. Es wird also eine Überzeugungskraft be-

anspricht, die im Modus der Überzeugung der Gültigkeit der Überzeugung widerspricht. Wer das einmal eingesehen hat, wird gegenüber allen Versuchen, die in diese Richtung zielen, unempänglich sein. Das gilt auch dann, wenn derartige Deutungen sich auf gegenwärtig sehr prominente wissenschaftliche Disziplinen wie etwa die »Hirnforschung« stützen wollen, die zu versprechen scheint, das Empfinden der Verbindlichkeit mit gewissen biochemischen Funktionsweisen des Gehirns erläutern und »entziffern« zu können. Auch diese neuen Argumentationen bleiben in dem Zwiespalt befangen, mit den Mitteln verbindlicher Einsicht das Phänomen der Verbindlichkeit negieren zu wollen.

Die zweite Möglichkeit, das Woher der Verbindlichkeit, mit der wir uns in der Wirklichkeit bewegen, zu deuten, geht – scheinbar im Gegensatz zur ersten Variante – von unserem eigenen Einsatz im Handeln aus. Daran ist zweifellos zutreffend, dass wir die Verbindlichkeit, aus der heraus wir handeln, ja höchstselbst empfinden, sie also uns zuinnerst zugehört. Und nur aufgrund dieser Annahme können wir das Resultat unseres Handelns als Effekt unserer selbst verstehen. Beides geht nun, so lautet die hier zu betrachtende Deutung, auf unsere eigene Spontaneität, ein eigenes Setzen, zurück. Allerdings besitzt auch sie einen so erheblichen Nachteil, dass sie nicht zu überzeugen vermag. Denn die Leistungsfähigkeit unseres Handelns erweist sich ja gerade darin, dass sie an Anderem, sagen wir: Natürlichem, Veränderungen herbeiführt, die unserem Willen entsprechen. Wollte man die Deutung der Verbindlichkeit selbst als Produkt allein unseres Willens zum Handeln verstehen, würde nicht nur die Annahme nötig, dass dieser Wille sich selbst gesetzt hat, sondern auch die Unterstellung erforderlich, dass er überdies für das Gegenüber des Handelns selbst ursächlich ist. Wenn sich das Handeln aber lediglich an einem selbstgesetzten Gegenüber abarbeitet, ist es an sich selbst unterbestimmt, noch ganz abgesehen von der widersprüchlichen Zumutung, die eigene Konstanz des Bewusstseins gewissermaßen in jedem Moment neu setzen zu sollen. Es gibt daher auch hier einen hinreichenden Grund, sich dieser Deutung nicht zu überlassen; auch sie widerspricht dem Phänomen, das zu erklären sie beansprucht.

Ebendiesem Phänomen wenden wir uns jetzt im Interesse einer genaueren Beschreibung zu. Drei Merkmale sind es, die miteinander vereinbart werden müssen, weil sie in unserem Empfinden vorkommen. Das erste Merkmal ist das der Bewusstheit unseres Verbindlichkeitsempfindens. Wir wissen, dass wir es sind, die so empfinden. Das zweite Merkmal besteht darin, dass wir dieses Empfinden stets schon erleben. Es gibt keine Möglichkeit, sich sozusagen einen Übergang von anderswoher in das Verpflichtungsempfinden hinein vorzustellen. Denn auch dieses »Vorher« müsste ja empfunden werden. Drittens schließlich verbinden sich die beiden erstgenannten Merkmale zu der Gewissheit, im Lauf der Zeit stets auf sich zurückkommen zu können; also eine Konstanz des Empfindens aufzubauen, die für die wechselnden Empfindungen in Raum und Zeit empfänglich ist.

Suchen wir nach einer Bezeichnung für dieses Phänomen, dann kann dafür die Formulierung in Betracht kommen, dass es »*mein inneres Bild von mir*« ist, das die drei Kriterien miteinander vereint. Als »mein« Bild ist es in meinem Bewusstsein. Als »inneres Bild« dient es mir als immer schon in Anspruch genommener Bezugspunkt. Als Bild »von mir« weist es eine Konstanz auf, auf die ich immer wieder zurückkommen kann. Es sind diese Facetten des Bild-Begriffs, die dessen metaphorische Verwendung zum Zweck der Deutung des

Verpflichtungsempfindens erlauben. Der Sinn eines Bildes besteht eben im »Zeigen«, also seinem Bezug auf ein auffassendes Bewusstsein. Dies geschieht so, dass ein Bild »etwas« mir gegenüber zeigt; auch ein »inneres Bild« verliert dieses Merkmal nicht. Und als Bild bleibt es schließlich in der Weise konstant, dass man auch dann, wenn die Aufmerksamkeit sich abgewandt hat, immer wieder darauf zurückkommen kann.

Um diese Deutung genau zu verstehen, muss man sich jedoch darum bemühen, das Entstehen dieses inneren Bildes nachzuzeichnen. Denn auch dann, wenn wir immer schon auf es zurückgreifen, muss ja sein Aufbau erkannt werden; nur dann kann sich diese Deutung gegen die beiden vorhin abgelehnten Herleitungsversuche behaupten. Mein inneres Bild von mir baut sich durch die Sprache auf. Das ist die These, die nun durchgeführt werden soll.

4. Sprache und Gewissen

Wir gehen dazu vom Funktionieren der Sprache aus, also von ihrem Gebrauch im Sprechen. Dabei ereignet sich, wenn wir unserem aktuellen Erkenntnisinteresse folgen, dreierlei. Am Anfang steht das Angesprochenwerden. In allem Sprechen ist, erstens, die Anrede an einen anderen Menschen eingeschlossen, worin diese sprachliche Äußerung auch immer bestehen mag. Anrede richtet sich, zweitens, an ein Wesen, das zu antworten vermag – und dann auch tatsächlich antwortet. Indem aber geantwortet wird, zeigt sich der Antwortende, drittens, als in das Sprachspiel eingeschlossen, erweist er sich als ver-antwortlich. Dieser Dreitakt lässt sich noch etwas genauer analysieren.

Sprachliche Handlungen besitzen mindestens zwei Dimensionen; eine, die sich um die semantisch-syntaktische Fassung von Sachverhalten kümmert, eine andere, in der es um das pragmatische Mitteilen, um soziale Kommunikation geht. Aussagen sind immer schon Anreden, weil sie verstanden werden wollen. Ob etwas verstanden worden ist, zeigt sich aber erst in der Antwort, also in einer anderen Sprachhandlung, die auf die erste und eröffnende reagiert. Diese Antwort unterliegt selbst zwei Betrachtungsweisen. Einmal muss sie ent-sprechend sein, also auf den mitgeteilten Inhalt oder die ergangene Aufforderung reagieren. Sodann muss sie als eigene Formulierung des kommunizierten Sachverhalts in Erscheinung treten, worin sich zeigt, dass der Antwortende persönlich erreicht wurde. Das Wechselspiel von Anrede und Antwort ist also etwas anderes als das Verhältnis von Ursache, Wirkung und Rückwirkung. Sprachliche Handlungen beschreiben keine Flugbahn wie ein Bumerang, sondern beziehen die angeredete Person mit ein.

Wenn man sich das klarmacht, dann konzentriert sich die Aufmerksamkeit genau auf den Umschlagspunkt von Anrede in Antwort. Offenbar enthält die sprachliche Handlung des Ansprechens eine Verpflichtung zur Antwort in sich. Diese Verpflichtung resultiert einmal aus dem Sachverhalt, dass der Gebrauch der Sprache ein Mittel des gemeinsamen Überlebens der sprachlich miteinander verbundenen Wesen darstellt; diese Funktion wird freilich nur dann erfüllt, wenn die angesprochene Person als sie selbst dabei ist und als sie selbst antwortet. Wie kommt es nun dazu, dass die Antwort gegeben wird? Und zwar genau in der zweifachen Bestimmung, einerseits dem Inhalt zu entsprechen, andererseits als Person beteiligt zu sein?

Am besten erschließt sich der Sachverhalt abermals darüber, dass wir selbst in die Position der Angesprochenen eintreten. Wenn wir antworten, dann wissen wir, dass wir selbst dabei sind, dies zu tun. Dieses Dabeisein ist zwar angeregt durch die Anrede, geht aber auf unser eigenes Empfinden der Verpflichtung zurück. Dass es sich nicht um eine äußerlich angestoßene Reaktion handelt, zeigt sich ja schon darin, dass wir die Antwort auch verweigern oder den mitgeteilten Inhalt verneinen könnten. Das Verpflichtungsempfinden, das uns die Antwort – und zwar: die bejahend-zustimmende wie die verneinend-verweigernde – ermöglicht, erweist sich vielmehr als unabweisbar und unbedingt. Freilich so, dass uns dieser Eindruck als immer schon vertraut vorkommt; wir können uns selbst gar nicht anders auffassen, als dass wir uns in dieser Weise als verpflichtet empfinden.

Den Ort dieses Verpflichtungsempfindens bezeichnet die Metapher »mein inneres Bild von mir«. Ich lasse mich durch die Anrede, die mir widerfährt, ansprechen – und beziehe diese Anrede auf die Art und Weise, wie ich da bin und mich kenne. Ich verarbeite, was mir sprachlich zugewandt wird, im Vergleich mit dem, was ich kann und vermag. Ich antworte, indem ich mein eigenes Betroffensein und meine Erkenntnis zusammen verwandelt zurückgebe. Der Bezugspunkt, der mir all das ermöglicht, ist (1) mir bewusst, liegt (2) meinen Reaktionen zugrunde, bleibt (3) als Referenzpol aller Anreden und Antworten erhalten – und erfüllt darin die drei oben durchdachten Kriterien: »mein inneres Bild von mir.« Dieses in sich gestufte und doch phänomenal einheitliche innere Bild, in dem ich zugleich bei mir selbst bin und bei anderem, ist das Gewissen.

»Mein inneres Bild von mir« erfüllt genau die Anforderungen, die unsere eigene Selbsterfahrung an das Gewissen stellt. Das lässt sich in drei Schritten zeigen. Für die erste Betrachtung ist maßgeblich, dass aufgrund der Vermittlung durch die Sprache alles, was ich tue, eine innere Resonanz in mir erzeugt. Und das nicht nur im Moment des Handelns selbst, sondern auch im Nachklang einer beendeten Handlung. Diese Rückmeldung betrifft nun drei Dimensionen, die zum Selbstbild beitragen. In es geht (1) ein, ob ich die Wirklichkeit, in der sich mein Handeln bewegt, richtig eingeschätzt habe. Es lagern sich auch Versagererlebnisse im Selbstbild ab. Sodann (2) sind es Erfahrungen der Anerkennung oder der Missbilligung durch andere, die am Selbstbild mitwirken, also das Erleben von Vertrauen oder Schuld. Schließlich (3) kommt auch noch so etwas wie die innere Kohärenz des Selbstbildes ins Spiel: Ob es mir gelingt, meine Handlungen in verschiedenen Zeitmomenten und Kontexten sowie vor verschiedenen intersubjektiven Foren untereinander im Zusammenhang zu halten. Es sind diese Momente, unter denen sich die Kontinuität des Selbstbildes aufbaut, die schon aufgrund ihrer Struktur dafür sorgt, dass ich die Wahrnehmung meiner Wirklichkeit, die Verantwortung gegenüber anderen Menschen und die mir eigene Selbstachtung zu Leitlinien meines mich verpflichtenden Handelns mache.

Die zweite Betrachtung. Das Bild von mir, welches sich vermöge der beschriebenen Resonanz aufbaut, besitzt, kontinuierlich wie es ist, auch den Charakter eines eigentümlichen Gegenübers. Es ist eben das »Bild« von mir, dessen ich inne bin. Darin steckt, dass es als solches nicht beliebig neu erzeugbar ist; die Spontaneität des Handelns erschafft das zugrundeliegende Selbstbild nicht stets aufs Neue. Welche Vertrautheit ich mit der Wirklichkeit habe, wie andere mich sehen, wie sehr ich mich selbst zu achten gelernt habe, das alles baut sich durch eine Lebensgeschichte des Selbstbildes auf, und in meinem spontanen Han-

deln kann ich nur immer daran anknüpfen und davon Gebrauch machen. Darin erweist sich die innere Distanz zum Bild von mir, die ich immer unterstellen muss, wenn ich mir selbst begegne.

Drittens macht sich diese geschichtlich gewordene Selbstständigkeit des Selbstbildes auch darin bemerklich, dass es als unthematischer Hintergrund des ganzen Daseins empfunden wird – auch dann, wenn ich nicht im Handeln begriffen bin. Das ist das Phänomen des »schlechten Gewissens«, das »sich meldet«; auch dann, wenn gar nichts zu tun ist. Die bloße Präsenz dieses so oder so geformten Selbstbildes begleitet das Leben in seiner Geschichte, aktiv oder passiv. Die Differenzerfahrung im eigenen Inneren ist die Bedingung der Möglichkeit und auch die tatsächliche Grenze unseres spontanen Handelns. Das Gewissen ist umfassende Lebensbegleitung.

Auf der Spur dieser Erfahrung und der ihr zugrundeliegenden Struktur ergibt sich nun allerdings auch eine fundamentale Spannung im Gewissen: die zwischen dem zugrundeliegenden Selbstbild und seiner Umsetzung und Darstellung in einzelnen Handlungen.

5. Fragiles Gewissen

Für ein spontanes Handeln sind nicht nur eine innere Bereitschaft und eine Zielwahl erforderlich, es muss auch eine Gelingenszuversicht gegeben sein. Die speist sich aus einem positiven Selbstbild, in dem – für die einzelne Handlung – eine zuverlässige Sachkenntnis, eine Anerkennungserwartung durch andere und ein gehöriges Selbstvertrauen miteinander verbunden sind. Dieses mit sich übereinstimmende Selbstbild wird immer wieder aufgerufen, auch wenn es durch eine Serie von Erfahrungen beschädigt und beeinträchtigt wurde. Es ist so etwas wie ein inneres Ideal, das uns stets neu zum Handeln ermutigt und ohne das unsere Handlungsfähigkeit zum Erliegen käme. Akute Einschränkungen im Handeln kennt jeder von uns, fehlende Antriebskraft ist allen vertraut – aber auch das Empfinden, selbst dann nicht zu absoluter Untätigkeit verdammt zu sein.

Was jedoch nicht auszuschalten ist, ist das Bewusstsein des Scheiterns; akut und in der Erinnerung. Weil es die Rückkopplungen unseres Handelns auf unser Selbstbild gibt, bleiben die Flecken des Versagens und Schuldiggewordenseins durchaus erhalten und bemerklich. Das Phänomen schlechten Gewissens begleitet auch das momenthaft dominante Gefühl der Gelingenszuversicht. Diese muss, wenn nicht andauernd, so doch immer wieder dem schlechten Gewissen abgerungen werden. De facto also ist das Selbstbild durchaus ein fragiles Gebilde; nötig zum Handeln und gefährdet in seinem Bestand. Auch daher erklärt sich das Phänomen, das schlechte Gewissen bisweilen absichtlich zu überhören oder stillstellen zu wollen.

Es kann angesichts dieser Fragilität des Gewissens nicht ausbleiben, sich im Handeln (und seinem Scheitern) auf Deutungsmuster zu beziehen, die es uns erlauben, mit der Differenzerfahrung, die sich am Selbstbild immer wieder einstellt, gelassener und entspannter umzugehen. Es ist klar, dass es sich hier abermals um Deutungen handelt, die sich überhaupt nicht aus der Realitätserfahrung herleiten lassen.

Biblia: das ist: || Die gantze Heilige || Schrift: Deusch || Auff new zugericht. || D. Mart. Luth.
Wittenberg: Hans Lufft, 1545. Bd. 2, Bl. CXXIIIr.

Der Prophet Hosea prophezeit in seiner Berufungsvision die Kreuzigung und Auferstehung Christi.

Grundsätzlich kommen dafür zwei Typen in Betracht, deren Modellierung sich exakt den Rahmenbedingungen des selbstbildaffinen Handelns verdankt. Der erste Typ setzt an bei dem ambivalenten Verhältnis von Gelingen und Scheitern des Handelns. Diese Differenz wird grundbegrifflich nicht nur zugegeben, sie ist geradezu der Ausgangspunkt der Deutung. Stellt man nämlich in Rechnung, dass sich alle Handlungen in einer gemeinsamen Welt abspielen, dann, so lautet die Deutung, hängen nicht nur alle über ihren Bezugsraum zusammen, sie bilden gerade in ihrem Widereinander so etwas wie den Lebensatem des Universums. Man kann und muss in diesen Gedanken noch einbeziehen, dass auch die natürlichen Gegebenheiten, nicht nur die menschlichen Aktionen, in diese große Geschichte des Universums verwoben sind. Damit werden aber auch die humanen Handlungen zu einem eher kleinen Moment im unermesslich großen Ganzen des Kosmos. Die von uns empfundenen Schwankungen des Selbstbildes werden so zu minimalen Oszillationen im Getriebe des Universums. Das vermag die Irritation angesichts des fragilen Selbstbildes erst einmal zu beruhigen; es entsteht die Aussicht, ohnehin ins große Ganze eingeschlossen zu sein. Es mag dann zwar noch Verzögerungen geben, bis sich alles an seinen rechten Platz gefügt hat; es mag einem jeden Handelnden noch das Geschick seines Versagens nachhängen: am Ende wird alles eins sein. Dabei spielt es kaum noch eine Rolle, welche Gestalt dieses Ganze einmal haben wird: ob es ein vollendeter Kosmos mit durchgebildeter innerer

Ordnung sein wird oder das Chaos der Vernichtung im großen Weltenbrand – ob also die aristotelische Idee oder die astrophysikalische Fassung des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik sich durchsetzt –, das kann man ohnehin nicht wissen; das ist aber für das grundsätzliche Funktionieren dieses monistischen Deutungsmodells unerheblich.

Der untülbare Nachteil dieser deutenden Weltanschauung besteht freilich darin, dass das eigentümliche Gewicht, das wir unserem Selbstbild beimessen, nicht hinreichend gewürdigt wird. Es ist nichts als ein Moment im großen Ganzen; warum es für uns eine solche Rolle spielt, wird nicht erkennbar; eher wird es als falsches, zu sehr mit sich selbst beschäftigtes Bewusstsein ausgegeben, von dem möglichst abzulassen angeraten wird. So kann es durchaus dazu kommen, dass sich anthropologische Wahrnehmungs- und Erwartungshorizonte ausbilden, die sich an solchen weltanschaulichen Vorgaben ausrichten. Allerdings sind sie nicht verbindlich; und für diejenigen handelnden Subjekte, die mit einer Bedeutung des eigenen Selbstbildes rechnen, sind sie auch nicht ausreichend.

Das verhält sich anders mit dem zweiten grundbegrifflichen Deutungszugriff auf unser Problem. Dieses geht nämlich nicht von der fraglichen Koordination von Handlung und Ergebnis, sondern von der Klarheit und Entschiedenheit des Handlungsimpulses aus. Wir hatten gesehen, dass es für ein zuversichtliches Handeln nötig ist, so etwas wie ein Selbstbild-Ideal zugrunde zu legen, das sich aus einer Selbstübereinstimmung ergibt, die sich von dem empirischen Scheitern befreit hat – ja, nicht nur von dem tatsächlichen Scheitern, sondern bereits von dem gesamten Raum empirischer Durchsetzung des Gewollten. Die erscheinende Wirklichkeit ist für die Reinheit des Handelns schlicht nicht maßgeblich, sondern kommt nur als Aktionsraum des Handelns in den Blick, und es mag sein, dass sich dabei mehr oder weniger Erfolg einstellt. Was statt dessen entscheidend wird für den Aufbau eines Selbstbild-Ideals, ist die – ebenso potentiell vorweggenommene wie nachträglich erfahrene – Anerkennung durch andere Handlungssubjekte. Derer kann man sich aber, anders als es vom empirischen Weltkontakt zu sagen ist, darum gewiss sein, weil und sofern sie alle ihr Handeln nach demselben Verfahren einstellen. Gelangt man aber auf diesem Wege zu einem handlungsmotivierenden und handlungsorientierenden Selbstbild, dann wird genau darin die Gewissheit erreicht, die im Handeln selbst beansprucht wird.

Allerdings geschieht dies nun doch auch um einen hohen Preis. Denn einerseits muss die Tatsache außer Betracht gelassen werden, dass jede spontane Tat, die aus der Kraft des idealen Selbstbildes erwächst, doch dem Zweifel an der Festigkeit dieses Selbstbildes abgerungen werden muss. Fraglos verhält es sich so, dass das freie Handeln einen klaren und sicheren Grund braucht, um vollzogen zu werden, und über dieses Vermögen verfügen wir tatsächlich, wie sich am schlichten Fall unseres Handelns erkennen lässt. Die innere Gespanntheit des Selbstbildes aber kommt darin nur so vor, dass sie hinter sich gelassen wird; dafür gibt es aber gemäß dieser Deutung der humanen Freiheit keine Möglichkeit der Erinnerung und Verarbeitung. In gewisser Weise ist das »reine Ich« dieses Handelns immer auf verschwiegene Weise mit dem Abschied von seiner gestörten Identität beschäftigt. Aber nicht nur das. Auch die Frage nach dem weltlichen Erfolg des sittlichen Handelns bleibt auf der Tagesordnung. Denn wer in der Welt handelt, kann die Verwirklichungsabsicht in seinem Tun niemals aufgeben. Insofern kann es nicht hintangestellt bleiben, welches Schicksal eine Handlung nimmt. Es muss, wenn sich auch kurzfristig kein Erfolg kontrollieren lässt,

doch auf lange Sicht mit einem umfassenden Gelingen gerechnet werden. Die innere Gewissheit des Handelns schlägt sozusagen unvermeidlich in die Wirklichkeit durch. Und das gilt auch dann, wenn man sich ermutigt sieht, um der Gewissheit des Handelns willen eine unendliche Verpflichtung des Subjekts anzunehmen, etwa eine »Unsterblichkeit der Seele«. Die Reinheit der Verpflichtung ist auch hier eine Deutung, deren Ursprung man nachvollziehen kann, die aber dem Phänomen des Gewissens nicht völlig gerecht wird.

Es lässt sich nach diesen Überlegungen zur Verfasstheit des Selbstbildes als Grund des Handelns festhalten, dass die Spannung, die das Gewissen durchzieht, Deutungen nötig macht, die diese bewältigen wollen. Er reicht aber nicht aus, diese Deutungen allein von den Momenten aus vorzunehmen, die dem engen Zusammenhang von Selbstbild und Handeln entnommen sind; weder die Verwirklichungs- noch die Verpflichtungsperspektive erweisen sich als schlüssige Ansätze.

Bei dieser strukturellen Betrachtung, die sich der Elemente des logischen Zusammenspiels von Selbstbild und Handeln bedient, bleibt die historische Perspektive außer Betracht, also die Frage, wann und unter welchen Gegebenheiten sich Menschen auf die eine oder andere Deutungsvariante des Problems einstellen; ebenso die Frage, welche geschichtlichen und gesellschaftlichen Kräfte die Akzeptanz dieses oder jenes Modells befördern. Es ließe sich aber durchaus zeigen, dass es in einer Geschichte des Gewissens unterschiedliche Konstellationen sind, die jeweils einen Ausschlag geben. Dabei ist, nach meiner gegenwärtigen Vermutung, keineswegs eine schlichte historische Abfolge gegeben; vielmehr wird sich herausstellen, dass die hier angeführten Motive unter durchaus verschiedenen Rahmenbedingungen angesprochen und befördert werden.

6. Das Urteil des Gewissens

Die strukturelle Lage ändert sich aber dann, wenn man die monotheistischen Religionen mit in Betracht nimmt. Auch diese sind selbstverständlich unter historischen Bedingungen und schrittweise entstanden. Sind sie aber einmal da, kommt ein neuer Gesichtspunkt ins Spiel, nämlich die unmittelbare Bezogenheit von Gott und Gewissen aufeinander. Das Göttliche wurde, in der Genese des Monotheismus, sukzessive aus der Verflochtenheit mit der Welt herausgelöst. Die Übermacht der Naturkräfte, denen göttliche Macht zugesprochen wurde, und der Pflicht, sich nach ihnen zu richten, traten auseinander. Man könnte auch sagen: Es wurde Schritt um Schritt erkannt, dass der Weltklugheit ein Moment der Verpflichtung unterlegt ist, das nicht allein aus der Naturverbundenheit menschlichen Lebens stammt. Dafür ist ein vertieftes und umfassenderes Verständnis humaner Interaktion die Voraussetzung gewesen, also das, was wir Geschichte nennen. Im Alten Testament lässt sich dieser Prozess an einer uns vertrauten Quelle nachvollziehen.

Ist aber die Einsicht in die ausschließliche Herrschaft eines Gottes über die ganze Welt und alle Menschen in ihr einmal erreicht, dann stellt das einen großen Fortschritt in der Geschichte des Gewissens dar. Denn nun wird die auf ihre Weise verpflichtende Weltkenntnis von der Verpflichtung selbst unterschieden, die unbedingt gilt; ja, unterschieden auch von der Art und Weise der Kommunikation, mittels derer ein Mensch Verpflichtungen ken-

nenlernt. Denn der eine Gott ist in jedem Lebensmoment eines jeden Menschen für alles zuständig, das dem Menschen aufgegeben ist. Das Gewissen gewinnt damit eine neue Relation hinzu, über die natürlich-innerweltliche Positioniertheit und die geschichtlich-inter-subjektive Übermittlung von Verpflichtungen hinaus.

Zugleich wird damit auch bewusst, dass der Einzige Gott zugleich für das Gewissen wie für seinen natürlich-gesellschaftlichen Handlungsraum zuständig ist. Gerade der Einzige Gott, auf den die Verpflichtung zurückgeht, ist auch der Herr der natürlichen Welt und der Lenker der Geschichte. Es entsteht so eine Klammer, die die beiden vorhin unterschiedenen Momente in der Interaktion von Selbstbild und Handeln zusammenhält. Vom Gottesbezug her ist also das Problem des Zusammenhangs von Selbstbild und Handeln anzugehen.

Allerdings ist die erste Konsequenz dieser neuen Weise des Umgangs des Gewissens mit sich selbst eher überraschend oder enttäuschend. Denn was sich einstellt, ist das apodiktische Urteil des Gewissens über sich selbst, schuldig zu sein. Dieser Aspekt verdient eine sorgfältige Betrachtung. Wir hatten gesehen, dass sich die beiden weltanschaulich-verpflichtungstheoretisch verfassten Deutungen des Gewissens, die wir einer Analyse unterzogen hatten, kontinuierlich in der Ambivalenz von Können und Versagen bewegen. Dem entsprach der Versuch, die Bedeutung dieses Zwiespalts herunterzuspielen – durchaus im Interesse eines Handlungserfolges auf der Basis eines einigermaßen stabilen Selbstbildes. Nimmt man freilich nun den neuen Pol des Gottesverhältnisses hinzu, dann erweist sich diese am Handeln bemerkte Zweideutigkeit nicht als ein herabzustufendes Begleitrauschen gewissenhaften Handelns, sondern als eine nicht aufzuhebende Schuld. Denn im Verhältnis zum Grund des Gewissens, Gott, lässt sich mit Handlungen der Beeinflussung oder Verbesserung des Selbstbildes gar nichts ausrichten; er ist ja die Grundlage, von der alles Handeln seinen Ausgang nimmt. Darum weist aber das innerweltlich-intersubjektive Scheitern zurück auf die Verfassung des handelnden Subjekts selbst: Es hat sich mit seinem – pflichtgemäßen – Handeln nicht im Griff, weiß aber, dass es dazu eben verpflichtet wäre. Es tut sich gerade dann, wenn sich die monotheistische Perspektive eröffnet, ein Blick auf die innere Verfasstheit des Subjekts auf, der dessen grundsätzliche Zerrissenheit offenbart. Genau das ist das Urteil des Gewissens, von dem hier die Rede sein soll. Als Urteil geht es über die ja nie zu vermeidende, aber doch auch zu beschwichtigende Schwankung des Empfindens im Gewissen hinaus und hält grundbegrifflich fest, dass es mit dem Gewissen an sich selbst nichts ist. Im Urteil des Gewissens findet das, was wir als »schlechtes Gewissen« kennen, seine einzig eindeutige Fassung.

Es muss festgehalten werden, dass sich diese Eindeutigkeit erst im Horizont der monotheistischen Religion eröffnet. Man kann daher den Versuch machen, sich aus diesem Horizont auch wieder zu verabschieden, um dem durchaus unbequemen Urteil auszuweichen. Doch die Alternativen haben wir ja schon aufgezeigt; sie sind selbst alles andere als widerspruchsfrei. Darum wird sich die Schlüssigkeit dieses harten Urteils des Gewissens doch immer wieder aufdrängen. Und man wird sich vielleicht eher dazu entschließen können, ihm zuzustimmen, wenn man zugleich wahrnimmt, dass es genau dieses Urteil ist, das zu einer Befreiung des Gewissens in Gestalt eines guten Gewissens führen kann.

Die erste und weiterführende Einsicht an dieser Stelle besteht darin, dass im Urteil des Gewissens über sich selbst Gott als Gegenüber nicht nur gesehen, sondern auch anerkannt,

ja in das Urteilsgeschehen und damit in die Geschichte des Gewissens selbst hineingezogen wird. So sehr das Urteil des Gewissens ein negatives Ergebnis ausspricht über das Gewissen im Gegensatz zu Gott, genau so sehr wird damit das Gewissen an Gott gebunden; man könnte auch sagen: Gott ans Gewissen gebunden. Wenn es denn Gott ist, der für die Verpflichtung des Gewissens verantwortlich ist, dann ist er auch für den Zustand des Gewissens in der Welt verantwortlich. Und dann kann man ihn auch nicht von den Konsequenzen von Schuld und Versagen fernhalten. Negation ist Ausdruck tiefster Verbundenheit, weil jede Negation die Setzung des Negierten voraussetzt. Eine bloße Affirmation dagegen bewegt sich in der Alternative, eine solche zu vollziehen oder auch nicht; nichts zu affirmieren oder zu setzen, wäre dabei eine Möglichkeit, die aber folgenlos bliebe. Gott also nur als ergänzende und vervollkommnende Voraussetzung des Gewissens zu verstehen, wäre daher inkonsequent; diesen Gott könnte es auch nicht geben; er hinge davon ab, dass man seine Existenz als irgendwie sinnvoll selbst erkennt und für sich gelten lässt.

Wie ist nun Gott am weltlichen Geschick des Gewissens beteiligt? Zunächst, so musste man auch religionsgeschichtlich annehmen, eben im Modus des negativen Urteils. Dessen Negativität wurde zu Recht als Ausdruck göttlicher Missbilligung menschlichen Handelns verstanden. Wenn denn die Verpflichtung göttlichen Ursprungs ist, dann besitzt auch das Urteil des Gewissens eine göttlich-unbedingte Geltung. Doch auch in der Religionsgeschichte konnte die Einsicht nicht ausbleiben, dass dieses göttliche Urteil zugleich die intensive Teilnahme Gottes am humanen Gewissen und seiner Geschichte zum Ausdruck bringt. In den Erfahrungen Israels mit der babylonischen Gefangenschaft kommt die Debatte über diese Verhältnisse in Gang.

7. Die Freiheit des Glaubens

Im Christentum gewinnt die Struktur des Gewissens eine neue und vertiefte Fassung. Denn im Christentum wird erfahren und gewusst, dass Gott sich mit seiner eigenen Person an der Geschichte des Gewissens beteiligt. Er ist nicht nur für das Urteil des Gewissens zuständig als unendliches Gegenüber des Menschen, er nimmt auch an der Geschichte der Schuld und des Versagens Anteil und tritt für die Realisierung des Gesollten – und damit die Durchsetzung seiner eigenen umfassenden und alles bestimmenden Wirklichkeit – ein. Dieser Ebene wenden wir uns jetzt zu.

Die allgemeine christliche Auffassung besagt: Gott selbst ist Grund, Mitte und Ziel des Gewissens und seiner Handlungen. Er ist der Grund, aus dem die Welt und die Menschen ihren Ursprung genommen haben. Er ist für die Ordnung der Welt und das sittliche Verhalten der Menschen in ihr – also das ihnen gemäße innerweltliche und intersubjektive Dasein – maßgeblich. Darum ist er auch von dem Zwiespalt des Gewissens, dessen der Mensch innewird, betroffen. Wenn denn der Mensch als gewissenhaft handelndes Wesen in der Welt lebt, also seinem Handeln ein Selbstbild zugrunde legt, dann ist es nicht auszuschließen, dass sich dieses Selbstbild als es selbst zu konstituieren versucht. Das Faktum des schlechten Gewissens, das wir kennen, zeigt – weitab von allen spekulativen Versuchen, es als notwendig oder unvermeidlich darzutun –, dass genau das vorliegt. Nun lässt sich, so

die christliche Einsicht, Gott selbst von dieser unserer Lage betroffen; und zwar so, dass er sich selbst dafür einsetzt, den Widerspruch im Gewissen, ein schlüssiges Selbstbild haben zu wollen und es doch nicht erreichen zu können, zu befrieden. Gott selbst wird Mensch in Jesus Christus – und vermittelt im Geist, also aus der Kraft der Gemeinschaft von Vater und Sohn, die Möglichkeit, zu einem geklärten Selbstbild, zu einem guten Gewissen zu gelangen. Das ist nun erst einmal summarisch und in dogmatischer Redeweise gesagt. Wie sich dieser Selbsteinsatz Gottes vollzieht und welche Auswirkungen er für uns hat, bedarf der genaueren und erfahrungsnäheren Betrachtung.

Denn das Christentum liegt, unbeschadet der gemeinsamen Idee von Gottes Selbsteinsatz in das Geschick des Gewissens, geschichtlich in zwei grundbegrifflich verschiedenen Varianten vor.

Die erste Variante beschreibt einen Stufenweg, auf dem sich der Konflikt im Gewissen, wie er sich im Urteil des Gewissens ausgesprochen hat, soll lösen lassen. Dabei ist die erste Annahme, dass Gott, der Grund des Guten, der Gesetzgeber für das richtige Verhalten der Menschen ist. Seine Grundlegungsfunktion für das sittliche Leben in der Welt wird damit kräftig unterstrichen. Angesichts der Blindheit der Menschen, ihres Unwillens zum Guten und ihrer Unfähigkeit zum zielführenden Handeln kommt Jesus Christus in die Welt – nicht nur als Lehrer, der abermals auf den Sinn und die Herkunft des Guten verweist, sondern als Mensch, in dem die Wirklichkeit der göttlichen Präsenz, die bestimmende Macht des Reiches Gottes, auf den Plan geführt wird. Jesu Tod bricht diese unmittelbare Präsenz in seiner historischen Person ab, eröffnet dadurch aber die Möglichkeit, aufgrund seiner Auferweckung in der Kraft des Geistes diejenige Wirkung auf die Menschen auszuüben, die ihnen dazu hilft, das Gute wirklich zu tun, also ein Selbstbild zu erlangen, das sich von Gott für das Handeln richtig ausgerichtet findet. Die Vermittlung dieser verändernden Kraft für die Menschen erfolgt durch die Kirche in der Gestalt der Sakramente, die die Kirche spendet, sofern sie sich als der irdische Leib Christi versteht. Durch die Kirche wird den Menschen nicht nur eine zuverlässige Orientierung gegeben, sondern auch die Fähigkeit verliehen, ihr zu folgen. Es eröffnet sich so ein stufenweise verlaufender Lebensweg, der die Verkrümmung des Selbstbildes auf sich selbst sukzessive aufzubrechen und auf Gott hin auszurichten verspricht. Damit wird das handelnde Leben der Menschen in einen Prozess der Heilsgewinnung hineingestellt. Allerdings muss es dem Menschen dabei auch – zutreffenderweise und mit unserer eigenen Erfahrung übereinstimmend – verwehrt bleiben, einen sozusagen objektiven Überblick über den eigenen Fortschritt und seinen endgültigen Erfolg zu gewinnen. Es bleibt beim Unterwegssein, solange wir leben. Freilich in der Hoffnung, dass Gott – also derjenige, der uns aus seiner Vollmacht auf den Weg zum Heil gesetzt hat – auch am Ende anerkennt, was wir mit der Kraft seiner Hilfe zu verrichten versucht haben. Mehr und anderes als diese Hoffnung ist uns nicht gegeben.

Das hat nun für unser Gewissen die Folge, dass es durchaus bei einer Fragilität des Selbstbildes bleibt. Der Konflikt, wie er im Urteil des Gewissens ausgesprochen wurde, meldet sich immer wieder, solange wir leben. Er wird jedoch übertönt von dem Vertrauen, dass der Anfänger des Heils auch sein Vollender sein wird. Auf dem Lebensweg selbst ist aus dieser Ambivalenz nicht herauszukommen.

Biblia: das ist: || Die gantze Heilige || Schrift: Deudsch || Auff's new zugericht. || D. Mart. Luth. Wittenberg:
Hans Luft, 1545. Bd. 2, Bl. CCCLXXXIIv.

Die im Johannesevangelium und erneut in 1 Joh 1 abgedruckte Illustration zeigt den Evangelisten Johannes. Mit dem zum Vater aufgefahrenen Christus durch Blickkontakt korrespondierend, schreibt er, vor der Stadtkulisse sitzend, sein Evangelium.
Staatsbibliothek Berlin Preußischer Kulturbesitz, 2" Bu 9451-2

Es zeigt sich damit, dass diese Variante des Christentums durchaus die christliche Idee vertritt, dass sich Gott selbst für das Geschick des Gewissens zuständig weiß. Diese Zuständigkeit hat hier die Gestalt gefunden, dass es die Vorgänge des sittlichen Handelns selbst sind, in denen die verwandelnde Kraft wirksam ist. In diesem Medium des Handelns freilich verliert sie auch notwendigerweise ihre Stärke und bedarf der stets erneuerten Auffrischung – ohne am Ende dieses Hin und Her von Kraftzufuhr und Kraftverbrauch überwinden zu können. Die Stimme des anklagenden Gewissens wird so nicht nur nicht ausgeschaltet, sie dient im Gegenteil gerade als lebendiges Indiz für eine bewusste christliche Lebensführung. Gewinn und Verlust dieser Variante des Christentums liegen damit auf der Hand. Beide sind mit ihr fest verbunden: eine Vertiefung des Gewissensbegriffs und eine Vertröstung hinsichtlich der letztgültigen Anstrengung sittlich-religiösen Lebens.

Was damit schematisch umrissen wurde, ist das Modell des Christentums in der Alten Kirche, wie es im Tridentinischen Konzil – verfeinert, systematisiert und auf den Papst konzentriert – als konfessionelle Grundlage des römischen Katholizismus dogmatisiert wurde. Diese Festlegung erfolgte aber bereits im Widerspruch zum reformatorischen

Christentum, das dem christlichen Grundgedanken von der Verantwortung Gottes für die Menschen ein anderes, tieferes Verständnis verliehen hatte.

Der Ausgangspunkt der reformatorischen Sicht des Gewissens ist denkbar einfach. Die göttliche Forderung ergeht in der Kraft des göttlichen Wortes, das Gesetz ist die Folge der Anrede des Menschen durch Gott. Gottes Anrede ruft die Antwort des Menschen hervor: den Glauben, welcher sich als Grundlage der Lebensführung erweist.

Dieser Sachverhalt lässt sich gut am Ersten Gebot klarmachen, wie es Martin Luther im Kleinen Katechismus, der vielleicht wirksamsten Schrift der Reformation, vor Augen geführt hat. »Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.« Ich bin der Herr, *dein* Gott. Das Pronomen *dein* erweist diesen Satz als Anrede an ein Du. Diese Anrede enthält eine Selbstvorstellung des Redenden: *Ich bin* – und nimmt damit eine Identifikation vor zwischen Gottes Sein an sich und seinem Dasein für uns, die wir den Satz hören. Ich bin der Herr, *dein Gott* – damit ist ausgesprochen, dass diese Anrede unbedingt ist und eine unbedingte Antwort verlangt, die jede andere Grundlegung des Angesprochenen ausschließt. Denn *andere Götter*, also der Plural von göttlichen Wesen, könnten den Menschen eben nicht unbedingt ansprechen; sie wären in ihrer Vielzahl voneinander zu unterscheiden, einander zuzuordnen und dann vom Menschen als passend auszuwählen. Eine Anrede kann nur momentan erfolgen, muss darum aber auch durch ihre eigene Kraft verpflichten. Die unbedingte Anrede ruft auch nach einer unbedingten Antwort.

Wie diese zu geben ist, beschreibt Luthers Erklärung des Ersten Gebotes. »Was ist das? Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.« *Über alle Dinge* – also im Unterschied zu allem in der Welt, ja auch zur Welt als Ganzer; eine Mehrzahl von Göttern wäre nur durch weltlich vermittelte Eigenschaften voneinander unterscheidbar; die Mythologie weiß davon Bände zu erzählen. *Fürchten*, lieben und vertrauen – ja, es ist Gott, der uns da anredet; niemand anderes als der, der unser Urteil des Gewissens aufnimmt und definitiv feststellt; darum ist Gott als das Gegenüber zu fürchten. Fürchten, *lieben* und vertrauen – ja, es ist gerade Gott als unser Gegenüber, der sich mit seinem eigenen und ganzen Sein als Gott für uns bestimmt hat und sich entsprechend äußert; dafür ist er zu lieben. Fürchten, lieben und *vertrauen* – der verbindend-gebende Dativ bei »vertrauen« statt des distanziert-urteilenden Akkusativs bei »fürchten und lieben« zeigt es an: *Gott vertrauen* fasst die beiden gegensätzlichen Empfindungen von Furcht und Liebe zusammen und hält die Verbindung zu Gott fest, unabhängig von diesem Widerstreit. Der Sinn der Anrede ist die Eröffnung eines Verhältnisses, welches, indem es wahrgenommen wird, das ganze Leben trägt. Durch das anredende Wort wird der Glaube als Antwort provoziert. Aus ihm geht alles hervor, was im Leben dem Gewissen gemäß geschieht.

Mit der verbindlichen Anrede, wie sie im Ersten Gebot erfolgt, ereignet sich eine wesentliche Vertiefung und Befestigung unseres Selbstbildes. Denn wir bewegen uns nun nicht nur in dem Verhältnis von idealem Selbstbild und den diesem Selbstbild nicht entsprechenden Handlungen. Wir finden uns vielmehr in eine bejahende Beziehung gestellt, die gerade aus der Position des urteilenden Gegenübers heraus erfolgt ist. Die scheinbare Alternative von Furcht und Liebe, die in unserem Empfinden aufblitzt, erweist sich als ein Gefälle, in dem die Liebe den Zielpunkt einnimmt, weil sie schon den Ausgangspunkt in der göttlichen Selbstbestimmung besaß. Genau das ist die Grundlage des Vertrauens, also

der Antwort, die der Glaube auf die Anrede durch Gott gibt. Damit ist für uns ein positives Selbstbild gesetzt, das nicht mehr dem Urteil des Gewissens, dem schlechten Gewissen, unterliegt.

So kann man den Sachverhalt rekonstruieren, den Luther in die Aussage gefasst hat: »Fides nihil aliud est quam bona conscientia.« (WA 20, 718, 19-20).

Aber was hat es dann mit dem schlechten Gewissen auf sich, das wir alle kennen? Wir hatten ja gesehen, dass das Urteil des Gewissens gerade dann seinen strengen und unausweichlichen Charakter erhält, wenn es im Gegenüber zu Gott verstanden wird. Dieses Empfinden kann nicht geleugnet werden; das wäre wirklichkeitsfremd. In der neuen Lage, sich in einer Beziehung des Vertrauens zu Gott zu befinden, spiegelt sich das schlechte Gewissen nun in einer besonderen Variante, nämlich als die Frage, ob es uns denn gelingt, von uns aus in dieses Vertrauensverhältnis einzutreten. Man kann diesen Zweifel auch so formulieren: Ob wir auf die göttliche Anrede wirklich die Antwort des Glaubens geben können? Ob das grundsätzlich gelingen kann – und zumal dann, wenn vorher ein Misstrauen vorausgegangen ist? Ob das ein einmaliges Geschehen ist, dessen Gewinn auch wieder verlorengehen kann, oder ob es möglich ist, den Kontakt des Vertrauens erneut aufzubauen?

Hier greift nun auf eigene Weise ein, was wir vorhin als Pointe des christlichen Monotheismus beschrieben hatten: dass Gott eben nicht nur für die das Gewissen bindende Gabe des Gesetzes verantwortlich ist, sondern auch für dessen Erfüllung eintritt. Im evangelischen Christentum geht es dabei nicht um eine geistgewirkte und sakramental vermittelte Kraft zum sittlichen Handeln, sondern um die Eröffnung eines unbedingten Glaubens gegen alle Zweifel am eigenen Vermögen und gegen die Anfechtung und Furcht, Gott möchte sich aus der Vertrauensbeziehung zurückziehen.

Diese Zweifel können nur so beseitigt werden, dass (1) gezeigt wird, dass die menschliche Antwort auf Gottes Anrede tatsächlich gegeben wird und also auch grundsätzlich gegeben werden kann, dass (2) auch bei nicht stabilem menschlichen Gottvertrauen eine Rückkehr in dieses Verhältnis möglich ist, weil auch dies bereits geschehen ist. Es liegt auf der Hand, dass die Beseitigung dieses gestuften Zweifels nicht auf dem Wege einer (spekulativen) Begriffsbildung erfolgen kann, die sich in der Erörterung von Möglichkeiten ergeht; sie verlangt vielmehr eine konkrete Durchführung, und das heißt: die Anschaulichkeit in einem menschlichen Selbstbild, das beide Momente aufweist und vereint.

Es ist die Person Jesu Christi, welche die göttliche Anrede, die auf eine menschliche Antwort zielt, zum wesentlichen Bezugspunkt des eigenen Selbstbildes gemacht hat. Das ergibt sich aus dem, was wir von Jesus wissen. Von Jesus wissen wir, dass er als Verkündiger des Reiches Gottes gelebt hat, also die unmittelbare Herrschaft von Gottes alles bestimmender Wirklichkeit angekündigt hat. Sie besitzt die eigentümliche Zeitform, dass sie da ist, indem sie kommt, und kommt, weil sie schon anwesend ist. Das sollte sich laut Jesu Verkündigung alsbald auch für alle unwidersprechlich zeigen. Jesus hat diese Wirklichkeit des Reiches Gottes zugleich mit seiner Person und ihrem Geschick verbunden. Das heißt in unserem Sprachgebrauch: Er hat sein Leben als umfassende Antwort auf Gottes Wort gelebt. Oder, was dasselbe besagt: Er hat sein Selbstbild aus seinem Bezug zu Gott geschöpft, den er deshalb auch Vater nennt. Dass dabei eine ungewöhnliche Radikalität des Lebens zutage tritt, ist verständlich.

So hat er gelebt bis in seinen Tod hinein. Der Tod Jesu am Kreuz, der ihn als Hinrichtung erteilte, besaß eine abgründig negative und eine universal positive Bedeutung. Im negativen Sinne wurde klargestellt, dass die Wirklichkeit des Reiches Gottes nicht von dem Menschen abhängt, der dafür eintritt, sie zur Geltung zu bringen. Die unmittelbare Verkündigung Jesu vom alsbaldigen Eintritt eines Reiches Gottes, das zugleich das Ende der Welt ist, hat sich nicht erfüllt – so sehr es sein Selbstbild geprägt haben muss. Auf der anderen Seite ist genau dies die Bedingung des unendlich positiven Sinnes von Jesu Tod: dass nämlich gerade dann, wenn das humane Selbstbild zerbrochen ist – und das ist es im Tod auf definitive Weise –, dass gerade dann sich die beziehungsstiftende Macht Gottes erweist. Denn der am Kreuz gestorbene Jesus wird, verwandelt, in die erneute und ewige Gemeinschaft mit Gott versetzt; er wird auferweckt; damit erweist sich der Grund des Selbstbildes Jesu als ein über die menschliche Beanspruchung desselben hinaus unvorstellbar tragender Grund.

Mit dem Leben und dem Tod Jesu sind aber die beiden Zweifel an der Möglichkeit des Glaubens, die sich aufdrängten, gestillt. Ja, es ist die Erfüllung menschlichen Lebens, auf Gottes Anrede die Antwort zu geben, die das gesamte Leben trägt und bestimmt. Ja, es ist möglich, auch dann wieder in die Beziehung des Vertrauens zu Gott einzutreten, wenn diese nicht mehr aus unserer eigenen Kraft aufgebaut werden kann; weil wir sie verleugnet haben oder weil uns der Tod die Möglichkeit genommen hat.

Für die Einheit der Person Jesu Christi gibt es keinen Begriff, der sein Leben auf dem Weg in den Tod und sein Leben aus dem Tod synthetisch vereinen könnte. Die Identität Jesu besteht vielmehr in seinem Bild, das diese zwei Sinnrichtungen seiner Geschichte ineinander übergehen lässt. In seinem Leben ist er das Bild des Menschen, der wir sein sollten: ganz aus Gott lebend. In seinem Tod lebt er ebenfalls ganz aus Gott; nun aber als Bild Gottes für uns. Unter dem Gesichtspunkt seiner exemplarischen menschlichen Existenz in seinem Leben ist er das Urbild des Menschen. Dieses Urbild erweist sich dann in seinem Tod als Bild des Erlösers, der uns die Beziehung zu Gott jenseits unseres Vermögens eröffnet. Zum Erlöser wird uns Jesus Christus gerade darin, dass sein Bild zum Bezug unseres Selbstbildes wird; darin hat es einen unverlierbaren Bestand. Er ist, mit einem Wort, selbst der Mittler.

Das geschieht ohne kirchlich-sakramentale Vermittlung, allein durch die Verkündigung, die eben darin Wort Gottes ist. Das Bild Jesu Christi, das sich für uns aufbaut, ist für unser Selbstbild ein wirksames Bild, das uns anspricht, anrührt und erfüllt. Indem sich unser Selbstbild am Bild Jesu Christi bildet, erfüllt sich im Vollsinn die These Luthers, dass der Glaube nichts anderes ist als das gute Gewissen. Nun, unter Einschluss dieses urbildlich-erlösenden Bildes, ist das schlechte Gewissen überwunden, ohne gelehrt werden zu können; so kann es immer wieder überwunden werden.

Das ist der Inbegriff der Freiheit. Nämlich nicht nur stets neu anfangen zu können, sondern in diesem Anfang auch noch die vorher eingetretene Unfreiheit zu überwinden. Gerade indem das Urteil des Gewissens in aller Schärfe gefällt wird, erweist sich die Freiheit des Glaubens als umfassende Bestimmung des Lebens.

8. Gewissen und Gebot

Es ist eben dieses Selbstbild des guten Gewissens, das sich als Grund und Ausgangspunkt aller humanen Tätigkeiten auswirkt und sie zum Spielraum der Freiheit macht. Das menschliche Handeln bewegt sich dabei durchaus auch weiterhin in der bereits beschriebenen Spannung zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit, dem Entschluss zum Tätigwerden und der Ausführung von Handlungen – und das stets verbunden mit der beurteilenden Rückkopplung zum Selbstbild. Die empirische Modellierung des Selbstbildes, seine je aktuellen Konturen, werden nach wie vor im Kontakt mit den Erfahrungen gebildet, die aus dem agierenden Umgang mit der Umwelt gewonnen werden. Dabei stellt sich auch das Empfinden von Versagen und Schuld ein; allerdings gibt es durch den Rückbezug des Selbstbildes auf Gott im Glauben – das, was religiös Buße genannt wird, – die Möglichkeit eines solchen Umgangs mit diesen Erfahrungen, der diese nicht zur letzten Bestimmung des Daseins werden lässt.

Immer wieder hat Luther die Einsicht stark gemacht, dass alle Gebote des Dekalogs im Ersten Gebot ihren Grund besitzen und dass sie alle im Glauben als dem Werk des Ersten Gebotes erfüllt sind.⁴ Das lässt sich jetzt gut verstehen. Denn die Ausrichtung des Gewissens auf seinen Grund in Gott ist die Basis allen Handelns. Das gilt eben nicht abstrakt und unbestimmt; es eröffnen sich vielmehr vom Selbstbild her, das im Glauben verankert ist, verschiedene Dimensionen des Handelns und auch Maßgaben für mögliche Handlungskorridore. Das kann man wiederum gut an Luthers Auslegung der Zehn Gebote im Kleinen Katechismus beobachten.

»Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.« Inwiefern diese Anrede selbst den Anspruch auf Antwort in sich trägt und wie diesem Anspruch der Glaube Genüge tut, haben wir gesehen. Das Zweite und Dritte Gebot beschreiben, wie mit der Einzigkeit Gottes umzugehen ist. Nämlich erstens so, dass Gott als er selbst zu ehren ist, vor aller möglichen Funktion für uns; seine Besonderheit, seine Unterschiedenheit von uns, seine »Heiligkeit« ist anzuerkennen – nur der in diesem Sinne »heilige« Gott ist »Gott für uns« (und nicht Gott von unseren Gnaden); so sagt es das Zweite Gebot. Im Dritten Gebot werden dem heiligen Gott Raum und Zeit auf der Erde bereitet: im Feiertag, der das menschliche Handeln unterbricht und zur Besinnung (auf das Selbstbild vor Gott) Anlass gibt. Gott für uns – als er selbst – und als solcher in Raum und Zeit anerkannt: das ist die »erste Tafel« des Dekalogs.

Dabei hebt Luthers Erklärung der Gebote sogleich auf die beiden Handlungsrichtungen ab, die in jedem Gebot enthalten sind: eine abgrenzende und eine aufbauende. Abgrenzend gilt es, Gottes Namen nicht zu missbrauchen; aufbauend geht es darum, die Ehre seines Namens immer mehr zu lernen. Abgrenzend gilt es, das Handeln ruhen zu lassen; aufbauend, die Besinnung selbst als angemessenes Handeln zu verstehen. Diese nach zwei Seiten hin ausgerichtete Erklärung trägt der Erfahrung Rechnung, dass wir das Aufbauende stets nur

4 »Denn so, wie das Gewissen der Menschen vor Gott dasteht und glaubt, so sind auch die Werke, die daraus hervorgehen.« Martin Luther, Von den guten Werken, in: ders., Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Glaube und Leben, hrsg. v. Dietrich Korsch, Leipzig 2012, S. 109.

lernen und bewähren können im Ausschluss des Negativen. Die Ausgangssituation ist nie neutral; immer sind wir schon von dem betroffen, was nicht geschehen soll; und immer müssen wir dagegen zur Geltung bringen, was zu vollbringen ist.

Die »zweite Tafel« des Dekalogs bezieht sich auf unser handelndes Leben als Wesen in der Welt. Dabei wird eine sehr klare und nachvollziehbare Ordnung des Lebens umrissen. Es geht um das menschliche Leben als solches, seine Herkunft, seinen Erhalt, seine Weitergabe (Viertes bis Sechstes Gebot). Es geht sodann um die materielle und die geistige Welt (Siebtes und Achtes Gebot). Und es geht schließlich um die innere Welt des Menschen und ihre direkte Verbundenheit mit der äußeren Welt (Neuntes und Zehntes Gebot).

Wir gehen diese Dimensionen kurz durch.⁵

Alles menschliche Leben hat eine weltliche Herkunft aus Vater und Mutter. Das ist anzuerkennen, und darum sind Vater und Mutter zu ehren – auch darum, weil dieses Herkunftsverhältnis der Ort ist, an dem die Sprache gelernt wird, deren Bedeutung wir ja schon erörterten. Diese Herkunft bewusst wahrzunehmen, gehört zu den akuten Existenzbedingungen endlichen Daseins (Viertes Gebot). Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Aber alles menschliche Leben existiert in seiner natürlichen Weise als von Gott bejaht. Darum darf es nicht getötet werden. Im Gegenteil: Es verdient jede mögliche Förderung (Fünftes Gebot). Und es verläuft in einer auf Frieden und Einverständnis ausgerichteten Weise der Weitergabe des Lebens. Darum darf die Ehe nicht gebrochen werden; vielmehr ist sie als verlässliche Ordnung zu gestalten, auch gegen geschichtliche Verzerrungen, mit denen zu rechnen ist (Sechstes Gebot).

Alles menschliche Leben bewegt sich in der Teilhabe und Teilnahme an der gemeinsamen Welt. Darum darf keinem Menschen das Recht auf diese Teilhabe genommen werden – und die Möglichkeiten der Teilnahme sind zu steigern (Siebtes Gebot). In der Welt sich orientieren, das setzt Verlässlichkeit der Sprache voraus. Darum muss die Wahrheit zu sagen beachtet und die Bereitschaft zur Wahrheit vertieft werden (Achstes Gebot). Das gilt insbesondere für die beinahe unheimliche Verstrickung unseres eigenen Inneren in die Dinge der Welt, wie sie sich in der Begierde zeigt. Die Begierde ist die zentrale Kraft der Deformation des eigenen Selbstbildes, sofern sie uns zu Handlungen bewegt, die wir nicht verantworten können. Ihr zu widerstehen ist das eine; für sie akzeptable Lebensformen zu finden, ist eine andere Aufgabe (Neuntes und Zehntes Gebot).

Vom Glauben aus, wie er das gute Gewissen, die Art und Weise unseres verantwortlichen Daseins, in der Welt erfüllt, gestalten sich die Verfahrensweisen unseres Handelns. Keineswegs also könnte der Glaube ohne Handeln bestehen; im Gegenteil, im Handeln findet der Glaube seinen Ausdruck. Allerdings nur, solange wir leben. Nach unserem Tod gibt es das Handeln nicht mehr. Da bleibt nichts als die von Gottes Seite aus aufgebaute und darum unendlich geltende Beziehung auf unser Selbstbild, nichts als die Hoffnung auf vollendetes ewiges Leben.

Solange wir aber leben, bewegen wir uns in der Dynamik von Welterkennen, Planen und Vollbringen – mit all den Möglichkeiten der Gestaltung, aber auch den Erfahrungen von

⁵ Ausführlicher ist der folgende Zusammenhang dargestellt in meiner »Dogmatik im Grundriß«, Tübingen 2000, S. 76-116.

Scheitern und Schuld. Vom Selbstbild aus, wie es im Glauben verfasst ist, kann die Wirklichkeit wahrhaftig wahrgenommen werden, ohne durch Wünsche oder Befürchtungen verzerrt zu werden. Es werden Planungen vorgenommen, deren Reichweite überschaubar bleibt, weil es nicht ums Ganze geht, das nur in überspannten Ansprüchen als Gegenstand des Handelns fingiert wird. Es werden Erfahrungen gemacht, wie Wahrnehmung und Planung ineinandergreifen, wie sich Handeln auswirkt – immer mit den Möglichkeiten, aus Fehlern zu lernen, aber auch neue Fehler zu machen. Aus dem Glauben erwächst ein realistisch-verantwortliches, vom Gewissen gesteuertes Verhalten. Das ist deshalb so der Fall, weil die Triebkraft zum Handeln nicht erst der Erfahrung menschlichen Mangels entspringt, sondern der Anrede durch Gott, die unsere Antwort hervorruft; das ist der Glaube, die Grundbewegung des Lebens, die Grundlegung des Gewissens.

Es verbindet sich mit der Einsicht in die Freiheit des Glaubens auf dem Hintergrund des Urteils des Gewissens ein Typus von Ethik, der auf Ausgleich und Anerkennung ineins zielt; auf die Umwandlung einseitiger Abhängigkeiten in freie Gegenseitigkeit auf der Basis intersubjektiver Anerkennung des Anderen, der ebenso aus Gott lebt wie ich. Dieser ethische Typ kann auch im Unterschied zu Traditionen philosophischer Ethik als eigenständig dargetan werden.

9. Gewissen und Ethik

Ethik heißt das ordnende Nachdenken über die Verfasstheit unseres Handelns. Diese erschließt sich, wie wir gesehen haben, über den Umgang mit unserem Selbstbild, das die Funktion des urteilenden Gewissens übernimmt. Dabei kommen drei Dimensionen näherhin in den Blick. Erstens ist es darum zu tun, dass wir gegen die mögliche Vielfalt und Ziellosigkeit des Agierens eine Stabilität und Ordnung in unser Handeln hineinbekommen, zu denen wir uns immer wieder bestimmen müssen. Das ist der Aspekt der auf uns selbst bezogenen »Pflicht«, der wir uns selbstbestimmt unterwerfen, weil wir uns darin als wir selbst erfahren. Zweitens soll unser Handeln Resultate erbringen, materieller oder sozialer Art. Was aus dem Handeln folgt, muss eben nicht nur im Bezug zu uns selbst beurteilt, sondern auch im Verhältnis zu anderen gerechtfertigt werden. Dabei geht es also um die »Güter«, die wir hervorbringen. Drittens verlangt die Beziehung zwischen unserem Handeln und seinen Ergebnissen auf Dauer gestellt zu werden; mit einer einmaligen Aktion ist es nicht getan, um im Leben zu bestehen. Dazu ist Übung erforderlich, die zu einem eigenen Handlungsmuster eines jeden von uns wird; das ist es, was in der Ethik »Tugend« genannt wird.

Nun haben sich in der Geschichte ethische Traditionen ausgebildet, die jeweils einen dieser Aspekte als Ausgangspunkt wählen, um von ihm aus auch die anderen Dimensionen stetigen und verantwortlichen Handelns zu thematisieren. Diese Pluralität der ethischen Entwürfe spricht dafür, dass sich eine fraglose Einheit des Menschenwesens auf der Basis der Ethik nicht wird herstellen lassen.

Am eindrucksvollsten ist die Pflichtethik, wie sie Immanuel Kant ausgebildet hat. Ihr großer Vorzug besteht darin, dass es die unmittelbare Selbstbeziehung des Subjekts ist, die für die Verbindlichkeit im Handeln ausschlaggebend wird. Die Vorstellung eines allgemei-

nen Rahmens der Selbstgesetzgebung allein reicht hin, um ein konstantes, an eigene Handlungen fortwährend anknüpfendes und zugleich anerkennungsfähiges Handeln zu erzeugen. Die Weltkenntnis ist dabei vorausgesetzt, geht aber nicht in die Verbindlichkeit des Handelns ein. Darum ist auch der Erfolg des Handelns mitgesetzt, ohne dass er als Entscheidungskriterium über die Güte des Gewollten ins Spiel kommt. Zwei Aspekte sind es, die dann auch wieder die Fraglichkeit dieser ethischen Grundlegung der Sittlichkeit ausmachen. Einmal erweist sich die Tatsache, dass mit voller Konsequenz von der äußeren Welt als Aufbaumoment der Sittlichkeit abgesehen wird, gerade in ihrer Radikalität als Präsenz des Ausgeschlossenen in der Sittlichkeit. So stark also muss der Druck der Außenwelt das Subjekt beeinträchtigt haben, dass es sich nur noch im Modus der Exklusion als solches erhalten kann. Darin spiegelt sich das Schicksal des neuzeitlichen Menschen im Verhältnis zu der von ihm angeeigneten Natur wider. Das andere Merkmal, das die kantische Ethik kritisch zu befragen nötigt, ist die Stellung des Gottesgedankens. Er ist für das Ganze unbedingt nötig – aber nur in der Figur der Verheißung des Abschlusses für die unendliche Mühe des Subjekts, sittlich handelnd auch das Gute für sich selbst realisieren zu wollen. Die Idee Gottes rangiert hier eindeutig als Folgegestalt der sittlichen Unmittelbarkeit des Menschen.

Genau diese beiden Kritikpunkte werden von der Sittlichkeitskonzeption, die wir auf dem Weg über die Einsicht Luthers gewonnen haben, überwunden. Denn Gott steht hier nicht am Ende eines Handlungsprozesses und in der Funktion, dessen Ziel über das menschliche Vermögen hinaus zu gewähren, sondern am Anfang, nämlich als ursprüngliches Gegenüber in der Bildung des Selbstbildes, welche den Kern des Gewissens ausmacht. Das Sollen entspringt nicht dem Selbstbezug des Subjekts, sondern folgt aus dem Angesprochensein. Das ist eine Einsicht, die auch für die Anthropologie von Belang ist; mit der Sprache wird auch die Sittlichkeit erlernt, und die Sprache selbst ist dazu in der Lage, das Angeredetsein von Gott zu verstehen. Das Gottesverhältnis ist ursprünglicher als das Weltverhältnis. Damit erledigt sich auch der andere Kritikpunkt, nämlich die aus konstitutiven Gründen vorgenommene Welt дистанz. Wenn die Begründung der Sittlichkeit sich ohnehin aus dem Gottesverhältnis ergibt, ist die die Abgrenzung von der empirischen Welt nicht nötig. Vielmehr gehören beide, Ethos und Natur, in den Aktions- und Verständnishorizont menschlichen Lebens. Auch erklärt sich von da her die Fähigkeit des Menschen, die Natur (und sich selbst in ihr) zu verstehen. Das sittliche Handeln wird in dieser Konzeption also, ebenso wie bei Kant, naturunabhängig begründet; und auf die Idee eines die Sittlichkeit nur vollendenden Gottes kann verzichtet werden.

Die Güterethik kommt in der Moderne am deutlichsten zum Ausdruck im sog. Utilitarismus, wie er von Jeremy Bentham und John Stuart Mill vertreten wurde. Diese Konzeption geht davon aus, dass die Motive und Maximen der Handelnden teils nicht von außen erkennbar, teils auch in sich selbst unklar und widersprüchlich sind. Erst über das vollbrachte Handeln werden, aus seinen Resultaten, ein Vergleich und eine Bewertung des Hervorgebrachten möglich. Das einzige, was vorausgesetzt werden kann und muss, ist der Sachverhalt, dass alle Handlungen, die ja von Menschen umgesetzt werden, einem Eigeninteresse entspringen sind – und sich dann durch kluge und abwägende Beobachtung auf andere Eigeninteressen und ihre Darstellung in empirischen Handlungen einzustellen imstande sind.

Damit ist durchaus so etwas wie eine Rückwirkung auf das Handlungssubjekt gegeben, eine Betroffenheit des Selbstbildes zu vermuten – im Sinne einer Steigerung der Selbstübereinstimmung; man kann dafür auch sagen: ihres Glücks. Der Vorzug dieser Theorie besteht darin, die Nachträglichkeit sittlichen Urteilens hinter dem Handeln in Rechnung zu stellen und auf alle Annahmen hinsichtlich der inneren Beschaffenheit der Handlungssubjekte zu verzichten. Diese Haltung entspricht – nun mit umgekehrtem Vorzeichen als bei Kant – auch dem modernen, wirtschaftlich-industriell vermittelten Naturumgang der Menschen.

Doch auch hier liegen die Bedenken offen zutage. Das erste besteht darin, dass über die Art und Weise, wie und worüber Glück empfunden wird, keine Auskunft gegeben werden kann. Alles vermag daher zum Maßstab des Glücks, also der Selbstübereinstimmung des Selbstbildes, zu werden, wenn dessen Ausrichtung sich nur aufs Handeln und seine Resultate bezieht. Eine strikte Orientierung am äußeren Resultat vermag die innere Spannung des Selbstbildes ebenso wenig zu erfassen wie dessen transzendente Möglichkeit, die eben nicht schon aus dem nach außen gerichteten Handeln erwächst. Damit verbindet sich die zweite Kritik, dass die Leitlinie des Glücks nur in dessen Vermehrung und Intensivierung liegen kann. Das größte Glück der größten Zahl von Menschen zu erreichen, setzt das Handeln unter den Realisierungs- und Erfolgsdruck, der neuzeitlich Fortschritt genannt wird – ohne dass man irgendwann absehen könnte, es möchte »genug« sein.

Auch in diesem Fall erweist sich die am urteilenden Gewissen und der Freiheit des Glaubens orientierte Sittlichkeit als überlegen. Wenn das Gottesverhältnis den Grund des Selbstbildes abgibt, dann sind alle Handlungsoptionen aus diesem Verhältnis zu entwickeln. Die Welt der Natur ist dann das Darstellungs- und Ausübungsfeld eines in Gott gegründeten Daseins. Daraus ergeben sich Strukturen des Handelns, die für all diejenigen verbindlich sind, welche sich in Gott gegründet wissen. Also, wie wir sahen, die Strukturen von Annahme, Erhalt und Weitergabe des Lebens; Teilhabe an der gemeinsamen Welt; Wahrheit als Signatur der Kommunikation. Daran sich zu erfreuen, ist nicht individuell beliebig, sondern bewegt sich in einem Korridor, der die Bestimmung des Menschen durch Gott offenhält und zur Anschaulichkeit bringt. Damit aber, und das bezieht sich auf die zweite Einrede, muss es Fortschritt nicht um der noch ausstehenden Sinngewinnung willen geben. Selbstverständlich knüpft menschliches Handeln, individuell wie gesellschaftlich, aneinander an und vermag schon daher einer Linie zu folgen, auf der die Förderung des (individuellen und sozialen) Lebens vorstellbar ist. Doch das vermag auf einem Weg zu erfolgen, auf dem mögliche Abwege, die erfolgreich scheinen, aber auch unerwünschte Folgen mit sich bringen, mit Absicht nicht eingeschlagen werden. Wenn Ausgleich und Anerkennung zwei Leitlinien eines erfolgsorientierten Handelns darstellen, dann besitzt die individuelle und gesellschaftliche Praxis hinreichend viele Anhaltspunkte, sich angesichts der herrschenden Weltzustände kritisch zu betätigen. Eine genaue Kritik als Basis künftigen Handelns wiegt daher in diesem sittlichen Denken mehr als eine Verpflichtung zu rücksichtslosem Fortschritt.

Was nun drittens die Tugend angeht, so kann sie mit dem Gewicht der Grundbegriffe »Pflicht« und »Güter« nicht ganz mithalten. Der besondere Akzent des Tugendbegriffes liegt jedoch darauf – und das macht den Sachverhalt, der gemeint ist, unverzichtbar –, dass es für das menschliche Handeln unabdingbar ist, eine Stetigkeit seines Agierens zu gewin-

nen, die nicht von jeweils momentanen Entscheidungen abhängt. Dafür bedarf es der Ausbildung von vertrauten Routinen, die aber, damit sie erfolgreich sein können, zum jeweiligen Selbstbild passen müssen. Man sieht sofort, dass der Tugendbegriff als fortwährend geübte Aneignung zielverpflichteten Handelns die Bestimmungen des handelnden Subjekts und die Wahl der vorzugswürdigen Güter voraussetzt. Das kann man klassisch bei Aristoteles beobachten, der das vermutlich wirkungsreichste Modell einer Tugendethik entwickelt hat. In ihm ist erstens die Rolle des handelnden Subjekts genau umschrieben. Aufgrund seiner Geistbegabung ist der Mensch nicht nur in der Lage, sondern geradezu genötigt, nach seinen Kräften die Übergänge in der Welt in Gang zu setzen und zu befördern, in denen die gestaltende Macht des Ganzen mehr und mehr zum Ausdruck gelangt. Der Mensch ist sozusagen Katalysator des Kosmos. Das kann er, zweitens, nur sein, wenn der Kosmos selbst schon, nach seiner ontologischen Struktur, den Charakter des Werdens aufweist, sich als immer schon im Übergang von einem weniger deutlich ausgeprägten zu einem prägnanteren Zustand befindet. Dieser ontologischen Verfassung entsprechend ist im Kosmos alles mit allem verbunden, und der Ursprung dieser Bewegung ist der unbewegte Beweger, der aristotelische Gott im kategorial strengen Gegenüber zur Welt im Ganzen.

Es macht nun den außerordentlichen Rang der aristotelischen Ethik aus, dass sie dem Menschen die Aufgabe zumisst, seinen Platz in dieser Grundbewegung des Ganzen selbst zu finden. Das kann nur so geschehen, dass ein jedes Handlungssubjekt an sich selbst erprobt, die ihm gemäße Form seiner Interventionen in der Welt zu finden. Seinen Platz muss ein jeder suchen, und die Suche verläuft in Gestalt von Erfahrungen, die gemacht, beurteilt und angeeignet werden. Dem Menschen ist es also aufgegeben, seiner eigenen Stellung und der für ihn spezifischen Wirkungen im Modus des Versuchsens innezuwerden – und dann diese Stelle bewusst einzunehmen und nach Kräften auszugestalten.

Diese Stärken sind zugleich die Schwächen des Modells. Denn einmal, auf die Verfassung des Subjekts hin gesehen, ist dieses selbst schon in eine vorgegebene Ontologie alles Daseins eingewoben. Die metaphysische Stellung des Menschen in der Welt ist der einzige Spielraum seiner Freiheit. Nur wer um die richtige Gestalt der Welt weiß, kann auch subjektiv erfolgreich in ihr handeln; kann nur auf diese Weise frei sein. Auch hier kommt der Gottesbegriff als Abschlussgedanke des Ganzen in Betracht, nun nicht in der sittlich-progressiven Weise wie bei Kant, sondern in einer ontologisch-ursprungsbezogenen Fassung ausgedrückt. Damit verbindet sich, andererseits und auf den Erwerb der Tugend hin gedacht, dass es die Stetigkeit und Erfolgsträchtigkeit des eigenen Handelns sind, die sich in der Ausbildung eigener Fähigkeiten und deren Beständigkeit als Tugend auswirken. Die Tugend entwickelt sich sachverhaltsbezogen und erst in nachgeordneter Weise im Subjektbezug.

Auch für die Tugend gilt, dass das – wie wir es nennen – reformatorische Modell das hier vertretene Anliegen aufnimmt und integriert. Und auch dies auf zweifache Weise. Einmal geht es um die Stetigkeit des eigenen Handelns. Sie baut sich nicht aus den getanen Taten aus, sondern entspringt dem auslösenden Impuls zum Handeln überhaupt, nämlich aus der Bezogenheit auf Gott heraus eine Kontinuität in den eigenen Tätigkeiten und eine Gestaltungskraft in der Welt zu entwickeln. Der religiöse Name dafür ist »Gehorsam«, der nicht als »Befolgen von Befehlen« zu verstehen ist, sondern als Resultat des Hörens auf die

im Wort mitgeteilte Gegenwart Gottes, die das menschliche Leben und Handeln durchdringt. In der eigenen Lebensführung immer wieder und mit wachsender Deutlichkeit die Erfahrung zu machen, aus Gott zu leben, gibt dem Handeln eine Kontinuität, die über die Darstellung in Handlungen hinausgeht. Sodann ist es um die Erfolgsorientierung zu tun. Es bedarf nämlich nicht mehr der Verbindlichkeit einer ontologischen Ordnung, damit ein Handeln als gut anerkannt werden kann. Nicht das vorgestellte, in sich gefügte Ganze ist der Referenzpunkt des Handelns, sondern die Nöte des Nächsten, der sich ebenso unbedingt in der Welt befindet wie ich selbst – und wir haben gemeinsam die gegenseitigen Schwächen auszugleichen und für Anerkennung der verschiedenen Menschen zu sorgen.

Es gibt so etwas wie die Ausbildung von Tugenden aus der Erfahrung mit der kontinuierlichen Zuwendung Gottes zu uns in seinem Wort. Auch dieses Geschehen ist nicht punktuell, ort- und zeitlos, sondern immer eingeschlossen in ein individuelles Leben und die Notwendigkeit einer verantwortlichen Lebensführung. Und es gibt eine Ausrichtung aufs Ganze, aber nicht im Sinne eines umfassend zu realisierenden Handlungsziels, sondern als von Gott eröffneter Horizont, innerhalb dessen immer nur fragmentarische, als solche aber aussagekräftige Handlungen die Bestimmung des Ganzen durch Gott als Ursprung und Ziel der Welt zur Anzeige bringen.

Auf diese Weise lässt sich die Konzeption einer Sittlichkeit, die sich über die Momente des Urteils des Gewissens und der Freiheit des Glaubens auslegt, anderen ethischen Ansätzen begrifflich zuordnen. Was aber noch fehlt und erst den Abschluss bildet, ist die Begründung und Stärkung des gewissenhaften Handelns im Gebet.

10. Gewissen und Gebet

Das Gebet als Thema der Ethik? Das mag auf den ersten Blick überraschen. Und es ist doch völlig konsequent. Der Glaube ist, wie wir sahen, die Grundbeziehung des Gewissens, von der her sich das ganze menschliche Leben, also auch alles humane Handeln, bestimmt. Dieses Verhältnis zu Gott ist einerseits so verfasst, dass dieser Grund nie zu einem bloßen Bestandteil des menschlichen Lebens wird; als Menschen sind und bleiben wir von Gott unterschieden. Andererseits ist das Leben in der Gottesbeziehung des Glaubens nichts weniger als eine Teilhabe an Gottes Leben selbst; durch Christus sind wir Gottes Kinder. Das Gebet ist nun genau die Art und Weise, in der sich das Verhältnis von Unterschied und Teilhabe aktiv gestaltet und ausdrückt. Kinder Gottes beten zu Gott, ihrem Vater, – und Gott lässt sie in ihrem Leben an seinem Leben teilhaben. Dadurch wird auch das menschliche Handeln zu einem Handeln Gottes – durch uns.

Betrachtet man das Gebet aus ethischer Perspektive, dann wirkt es sich auf dreifach verschiedene Weise aus. Erstens ist das Gebet als Anrede Gottes selbst die Antwort darauf, von Gott angesprochen zu sein. Damit nimmt das Gebet den Grund des Lebens überhaupt in den Blick und bestätigt dadurch, dass Gott angesprochen wird, die Verbindung zu ihm. Zweitens bezieht sich das Gebet darauf, dass so wie der Anfang, auch das Ende des Lebens, das Gelingen des Handelns, die Fülle des Guten bei Gott liegt. Zwischen Anfang und Ende, die allein von Gott bestimmt sind, liegt die Erstreckung unseres Lebens, das wir in der Ge-

genwart Gottes handelnd zu bestehen haben. Anfängliche Motivation, Gewissheit endlichen Gelingens und zielbewusste Ausrichtung des Handelns sind, auf seine ethischen Wirkungen hin gesehen, Merkmale des Gebets.

Das lässt sich am klarsten am Vaterunser erkennen, dem Gebet, das Jesus die Seinen gelehrt hat.⁶ *Vater unser im Himmel*, ist die Anrede, die alles eröffnet – durch diese Anrede erweisen sich die Betenden als Kinder Gottes. An ihn wenden sie sich als an ihren Ursprung, aus dem sie existieren und von dem sie alles erwarten.

So wird im Gebet Gott angerufen, dass er zuerst als Gegenüber von eigenem, »heiligem« Existenzrang angesprochen wird: *Dein Name werde geheiligt*. Der Name ist der Inbegriff des Selbstseins, das als Gegenüber wahrgenommen wird. Und als heiliger Name bleibt er auch abgesondert, bleibt seine Existenz für sich erhalten. Ja, dies ist geradezu die Grundlage dafür, dass die Bestimmung des Anderen durch ihn erfolgreich und durchgreifend ist. Der Inbegriff dafür heißt *Reich Gottes*, die akute Ausübung und umfassende Reichweite seines Willens. Gott kann man, weil er in seinem heiligen Namen der Anfang ist, auch das Ende anvertrauen: eben, indem um das Kommen des Reiches gebetet wird. Doch damit ist nicht irgendein spekulativer Abschlussgedanke gefasst – tatsächlich besteht das Reich Gottes bereits in der Durchführung seines Willens *wie im Himmel, so auf Erden*. Das gesamte Feld des Handelns bestimmt sich durchgehend von Gottes Willen her und ist daher kontinuierlich auf das letzte Ziel hin bezogen. Indem die anfängliche Anrede Gottes als Vater so fortgesetzt wird, wird Gott eben als Anfänger und Vollender auch des menschlichen Handelns in Anspruch genommen.

Zwischen Anfang und Ende aber liegt das Feld humanen Handelns. Es bewegt sich in drei Dimensionen, die stets durcheinander vermittelt, aber unterschiedlich zu thematisieren sind, weil sie verschiedene Aspekte des Menschseins betreffen. Die erste und elementare Aufgabe des Handelns ist der Erhalt des leiblichen Lebens. Dieser versteht sich, wie wir wissen, überhaupt nicht von selbst. Er setzt nicht nur individuelle Arbeit, sondern auch intersubjektive Verständigung voraus – und beide hängen ihrerseits davon ab, dass die Erde unser Leben ermöglicht. Eigene und soziale Verantwortung müssen sich auf die natürlichen Gegebenheiten einstellen und sie wahrzunehmen und anzueignen bestrebt sein. Das ist ein komplexer Vorgang, dessen Gelingen dem Scheitern faktisch immer wieder abgetrotzt werden muss. Darum die Bitte an Gott, den Vater: *Unser tägliches Brot gib uns heute*.

Mit dem Scheitern konfrontiert zu sein und es überwinden zu müssen; das ist der erste Aspekt für das Handeln. Dabei bricht in seiner Mitte die zweite Dimension der Bedrohung auf, die sich nicht auf die Resultate des Handelns, sondern auf den Modus des Handelns bezieht: dass es nämlich dabei stets zu einer Nichtberücksichtigung anderer kommt, dass Schuld entsteht. Aus der gegenseitigen Abhängigkeit erwächst – aus Angst um sich selbst, aus Unsicherheit über das eigene Vermögen oder woraus auch sonst immer – ein Unwille, sich auf die Gegenseitigkeit des Abhängigkeitsverhältnisses einzulassen. Anders als beim Verfehlen eines Handlungsergebnisses kann eine einmal eingetretene Schuld nicht einfach durch eine neue und besser eingestellte Aktivität kompensiert werden; Schuld kann man weder zurücknehmen noch austilgen. Sie kann nur verziehen werden, setzt also bei dem

6 Auch dazu weitere Ausführungen in: Dietrich Korsch, *Dogmatik im Grundriß* (wie Anm. 5), S. 197-239.

anderen, dem Unrecht getan wurde, eine Bereitschaft voraus, das gestörte oder gar zerstörte Verhältnis neu aufleben zu lassen. De facto ist das auch im zwischenmenschlichen Leben immer schon der Fall; anders würde jede humane Kommunikation binnen kürzester Zeit zusammenbrechen. Doch hat niemand dieses Gelingen der Vergebung in der Hand, so nötig es in jedem Moment ist. Darum die Bitte: *Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern*. Diese Bitte ist es, die zur subjektiven Spontaneität befähigt – und damit eine intersubjektive Freiheit ermöglicht, ein Anfangenkönnen trotz vorhergegangener Beeinträchtigung.

Und dann gibt es, jenseits und inmitten der natürlichen und sozialen Lebensverhältnisse noch das uns begleitende und von innen heraus gefährdende Begehren, das uns als leiblich-geistigen Wesen eigen ist. Es handelt sich um die leibseelische Rückkopplung in einem unmittelbaren Sinne, dass etwas Äußeres uns unbedingt besitzenswert erscheint, weil wir unser eigenes Leben davon abhängig machen. Diesem Trieb sind wir in allen Lebenslagen ausgesetzt; wir spüren ihn in der Versuchung, der wir regelmäßig erliegen, weil wir ihm andauernd ausgesetzt sind. Die darin wirkende Kraft ist aber nicht in den Gegenständen oder Verhältnissen der äußeren Welt zu Hause, sondern stammt aus einer viel unheimlicheren Macht, dem Bösen. Das können wir nun überhaupt nicht selbst überwinden; davon muss uns, wenn überhaupt, Gott erlösen. Darum die Bitte: *Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen*. Ethisch betrachtet, wird damit die tiefste Verhinderung sittlichen Verhaltens angesprochen; die Bitten an Gott, den Vater, beziehen sich, auf dem Weg unseres Lebens, also nicht nur auf die Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten erfolgreicher Erzeugung von äußeren Produkten (Brot), nicht nur auf die gestörte Zwischenmenschlichkeit in Gestalt der uns selbst individuell unteilbaren, nur im Modus der Gegenseitigkeit vergebaren Schuld, sondern auch auf die uns zutiefst im Inneren zerstörende Macht des Bösen, von der wir erlöst werden müssen, um frei, gut und zuversichtlich handeln zu können.

Sich im Raum der geschaffenen natürlichen Welt zu bewegen, im Horizont von Vergebung frei anfangen zu können, vom Bösen erlöst zu werden: Schöpfung, Versöhnung und Erlösung sind die Dimensionen, die durch die Anrede Gottes, des Vaters, für das menschliche Handeln erschlossen werden – und in dem menschliches Leben der Teilhabe an Gottes Leben gewiss sein kann.

Motivation zum Handeln, Selbstvertrauen im Geschehen der Handlung, Zuversicht für das Gelingen – das sind die Wirkungen der Freiheit des Glaubens, wie sie sich im Gewissen zu Bewusstsein bringen.

11. »Bin ich gewissenhaft?«

Wir hatten am Ausgangspunkt unserer Überlegungen das Ziel formuliert, nicht einfach eine weitere Theorie des Gewissens präsentieren zu wollen, sondern einen Beitrag zu einem vertieften Selbstverständnis anzubieten. Inwiefern kann das, was wir erwogen haben, dazu helfen, das Phänomen, sich selbst als gewissenhaft zu kennen, genauer zu erfassen? Es versteht sich von selbst, dass wir an dieser Stelle lediglich auf Verfahrensweisen des Umgangs

mit dem Gewissen verweisen können. Also dazu, die Intuition, gewissenhaft zu sein, auf ihre Voraussetzungen und Folgen hin zu bedenken. Was trägt die evangelische Sichtweise auf das Gewissen dazu bei, mit sich selbst bewusster umzugehen?

Man kann diese Frage in drei Einzelfragen aufgliedern. Die erste lautet: Entspreche ich meinem Selbstbild? Damit wird die Gewissensfrage aus der Ebene des fordernden Über-Ichs herausgeholt. Es ist schon in mir vorhanden, wonach ich mich richte – und mich richten muss, wenn ich nicht den Kontakt zu mir als kontinuierlich handelndem Subjekt verlieren will. Das Selbstbild ist inhaltlich geprägt durch die kommunikativen Erfahrungen, die ich gemacht habe und mache. Es ist mir aber als Referenzpunkt immer schon gegeben, nämlich in der Funktion, dass ich überhaupt in der Lage bin, solche Erfahrungen auf mich selbst und mein Dasein zu beziehen – also ein Bild von mir zu haben.

Die zweite Unterfrage lautet: Erlebe ich die Konfrontation mit meinem inneren Bild von mir? Kann ich also die Erfahrungen von Schuld und Scheitern als mich selbst betreffend verstehen? Kann ich es zulassen, in diese Differenz zu mir selbst zu geraten, die sich als durchaus peinlich herausstellt – in dem Doppelsinn von schmerzhaft und beschämend? Kann ich diese inneren Spannungen aushalten, ja zu der Einsicht gelangen, dass sich das schlechte Gewissen mit gar keiner Aktion nach außen wegarbeiten lässt? Vermag ich diese Differenz als ein »Urteil des Gewissens« zu verstehen?

Die dritte zugeordnete Frage besagt: Wie kann ich trotz alledem – trotz der empirischen Abwechslung von Gelingen und Scheitern, von Gegenseitigkeit und Schuld – weiterleben? So dass die Schärfe der Selbstbeurteilung ungemindert gilt – und es dennoch eine Sphäre der Freiheit gibt, die es mir erlaubt, neu anzufangen? Welches ist der Sinnhorizont, in dem mir dieser differenzierte Umgang mit mir selbst ermöglicht wird?

Wer sich diesen Fragen stellt, wird auch den unbedingten Grund des Gewissens in Gott erkennen und sich im Glauben als frei erleben können.