

Dietmar Mieth

Die Morallehre der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes

Kritische Anmerkungen zur Moralenzyklika

*Die Enzyklika „Veritatis Splendor“ spricht viel von Gewissen, Wahrheit, Freiheit, von sittlicher Richtigkeit und von in sich schlechten Handlungen. Eine genauere Analyse der Enzyklika legt aber Einseitigkeiten und Schwächen bloß, die vor allem auch auf das Fehlen der auf dem Konzil neu ins Bewußtsein gehobenen Wahrheit vom „Glaubenssinn des Volkes Gottes“ und auf eine Ablehnung der Bemühungen heutiger Moralthologie, die Zusammenhänge der für sittliches Handeln wichtigen Aspekte besser zu verstehen, zurückgehen. Mieth unternimmt es im folgenden, die für das Gewissenverständnis wichtigen Aussagen der Enzyklika darzustellen und deren Verkürzungen aufzuzeigen.** red

1. Quellen und Instanzen

Die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (VS) vertritt die unbestrittene Lehre, daß die Schrift, die reichhaltige Tradition der Kirche und die vernunftgemäße Erfassung der Wirklichkeit („Natur“) „Quellen“ sind, aus welchen die christliche Moral Prinzipien, Werte und Normen schöpft.

Auf zwei Probleme geht die Moralenzyklika jedoch nicht ein:

– Die *Schöpfung* von Werten und Gütern aus den Quellen ist nicht gleichzusetzen mit der *Begründung* von Prinzipien, Werten und Normen.¹

– Wird diese Wertschöpfung unter der Definitionsmacht der Autorität gesehen, dann wird die *Vernunft als Instanz der Begrün-*

* Der vorliegende Text ist ein (gekürzter) Vorabdruck eines Beitrages, der unter dem Titel „Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche“ in der von D. Mieth herausgegebenen *Quaestio disputata* (153) im Herbst 1994 bei Herder (Freiburg) unter dem Titel „Moralthologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika Veritatis Splendor“ erscheinen wird.

¹ Vgl. D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, in: J. Blank – G. Hasenhüttl, *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 36–50.

ung – im Widerspruch zu Thomas von Aquin – unterschätzt.

Wenn sich die christliche Ethik z. B. mit Themen wie Sexualität, Ehe und Familie beschäftigt, schöpft sie die entsprechenden Sinngehalte, Werte und Güter aus der Quelle der Offenbarung, d. h. aus der vom Geist inspirierten Glaubensgeschichte der Menschen. In der Bibel steht nun einiges über den Schöpfungssinn der Sexualität, über die Ehe als Lebensgemeinschaft und über die Familie als Ort der praktischen Vermittlung von Glaube und Lebensweisheit. Wenn jemand heute fragt, aus welchen Gründen er sich in welcher Weise verhalten soll, wenn er liebt und begehrt, so kann jedoch die Antwort nicht nur sein: „In der Bibel steht . . .“ Dafür hat sich das Weltbild seit der Bibel zu sehr verändert. Die Schriftsteller der Bibel hatten keine modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Psychologie der Liebe, über die Fruchtbarkeit oder über das genuine Verhältnis von Homo- und Heterosexualität. Da die Bibel kein naturwissenschaftliches Buch ist, steht auch die Wahrheit über die Wirklichkeit (klassisch sagte man: über die „Natur“) nicht unmittelbar in der Bibel. Wahrheit ist geoffenbart, soweit religiöse Belange bzw. der Heilssinn des Lebens betroffen sind. Darin sind selbstverständlich auch Auswirkungen auf die moralische Praxis eingeschlossen. Wir müssen freilich oft erst suchen, worin diese Auswirkungen bestehen.

Begründung sittlicher Richtigkeit durch die Bibel?

Daher kann man mit der Bibel sittliche Richtigkeiten unter den Bedingungen moderner Lebenswelt und entsprechender natur- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse *nicht unmittelbar begründen*. Für diese Begründung ist die praktische Vernunft zuständig, die Fähigkeit zum Dialog und zur gemeinsamen Zusammenschau der Erkenntnisse, um zu sehen, welche Verbindlichkeiten für unser Handeln darin liegen.

Gewiß nimmt das katholische Lehramt Anteil an der Vernunft. Umgekehrt ist eine offene Vernunft auch nicht undurchdringlich für das „Licht des Evangeliums“, das die Vernunft nach dem II. Vatikanum erleuchten kann. Im Gewissen verbindet sich die Vernunft der einzelnen Erkenntnisse mit der

zentralen Orientierung des Lebens im Glauben (con-scientia). Im Lehramt verbindet sich das Licht der Vernunft mit dem Glaubenslicht zum Zweck des Dienstes an der Gemeinschaft der Gläubigen.

Das Lehramt muß also, wenn es vernünftig redet, zugleich mit der Vernunft der allgemein zugänglichen Erkenntnis reden und mit der Vernunft im Licht des Glaubens. Nach Ratzinger ist zu beachten, daß Autorität sich auf Vernunft und Kommunikation beruft: „Der Papst kann dem gläubigen Katholiken nicht Gebote auferlegen, weil er es will oder weil er es für nützlich findet. Ein solcher neuzeitlich-voluntaristischer Begriff von Autorität kann den wahren theologischen Sinn des Papsttums nur verstellen.“² Wenn die Autorität organisch mit der Praxis christlich gelebter Überzeugungen und mit der kirchlichen Rezeption verbunden bleiben soll, dann darf sie nicht auf Zuständigkeit allein, sondern muß auch auf Vernunft und Kommunikabilität (s. u.) reklamieren. Deshalb werden Begründung und Konstituierung weltethischer Einzelurteile (in sozialen Fragen, in der emotionalen Beziehung, in den Pflichten gegen sich selbst) in vielen sozialetischen Dokumenten weitgehend den schöpferischen Fähigkeiten der Christen und Christinnen überantwortet (Gaudium et Spes, Ecclesiam suam, Octogesima adveniens u. a.).

2. Sittliche Richtigkeit und Vollkommenheit auf dem Heilsweg

Der Kirche geht es um den Heilsweg des Menschen. Dieser Heilsweg enthält die Möglichkeit eines höheren Könnens, eines tieferen Fallens und einer aufrichtenden Versöhnung (Sünde und Gnade). Er schließt die *Anerkennung* der sittlichen Richtigkeit ein, *begründet* sie jedoch nicht. Denn sittliche Richtigkeit gibt es unabhängig von den Möglichkeiten des Heilswegs. Auch kann sittliche Richtigkeit den Heilsweg nicht garantieren oder ersetzen. Das ist die paulinische Lehre von Gesetz und Evangelium. Umgekehrt sind uns auf den Heilswegen der Heiligen auch sittliche Unrichtigkeiten bekannt.

Es ist daher falsch, die Zuständigkeit für den Heilsweg ohne jede Vermittlung direkt auf die Zuständigkeit für die sittliche Richtigkeit zu übertragen.

3. Normen, die stets verbieten, oder die in sich schlechten Handlungen (vgl. VS n. 74–83)

Zwischen der Moralenzyklika und der modernen Moralthologie bestehen hier semantische Probleme. In der Moralthologie (ob deontologisch oder teleologisch) ist eine formulierte Verbindlichkeit *immer strikt* zu verstehen. Aber Verbindlichkeit kann *nur konditioniert formuliert* werden, d. h. die Umstände, Wissensvoraussetzungen usw. sind pointierende Bestandteile der Verbindlichkeit. Konditionierung der Gültigkeit und strikte Verbindlichkeit in der Geltung einer Norm widersprechen sich nicht. Wenn man z. B. sagt, man muß jedem die Wahrheit sagen, der nach ihr fragt, der das Recht hat, auf die Frage eine Antwort zu erwarten und der keinen sittenwidrigen Zwang ausübt, dann ist die Regel strikt, auch wenn sie über klare Konditionierungen verfügt. Weil aber Konditionierungen integraler Bestandteil konkreter Normen sind – in bezug auf den Tatbestand, die Umstände, das handelnde Subjekt, die Interaktion usw. –, kann ein nicht-konditionierter „Kern“ einer konkreten Norm nicht formuliert werden, wie die Enzyklika zu unterstellen scheint.

Unter dem strikt geltenden Verdikt einer „in sich“ schlechten Handlung wird in der Enzyklika eine Handlung mit *Invarianz der Umstände* verstanden. Solche Handlungen gibt es. Deshalb können ja Normen auch als „Faustregeln“ bei gleichbleibenden Umständen formuliert werden. Aber an der *Konditionierung* dieser Normen ändert sich dadurch nichts. Außerdem ist die als invariant angenommene Konditionierung prinzipiell der Veränderung unterworfen, auch wenn dies nach menschlichem Ermessen vielleicht derzeit auszuschließen ist. Dies gehört zur Erfahrung der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz.

An der Notwendigkeit der Konditionierung erwächst also kein Mangel an Verbindlichkeit. Wohl aber erwächst aus einer Unge nauigkeit in der Konditionierung einer Norm ein Mangel an Glaubwürdigkeit.

² Gewissen und Wahrheit, in: M. Kessler – W. Panzenberg – H. J. Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen – Basel 1992, 293–309, hier: 305.

4. Freiheit und Wahrheit (vgl. VS n. 28–34, n. 54–64)

Nur die Wahrheit macht frei – aber die Wahrheit ist auch an der Freiheit erkennbar, die sie schenkt. Freiheit ist nie bloß rezeptiv, passiv. Sie ist Spontaneität, die aus der freigezogenen Bindung hervorgeht. Solange die Freiheit nicht Willkür, sondern Selbstverpflichtung ist, brauchen wir keine Angst zu haben, wir müßten sie mit Hilfe der Wahrheit vor Unbill bewahren. Freiheit will Freiheit, deshalb ist sie gebunden, das ist ihr Gesetz. Wahrheit will Wahrheit, aber dies ist in praktischer Form nur auf dem Wege der Freiheit möglich.

In diesem Sinne ist das von Papst Johannes Paul II. gern und häufig zitierte Wort des Johannesevangeliums zu lesen: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 32). Diese Wahrheit ist personale Wahrheit (Joh 1, 17; 14, 6), existentielle Einbettung und Ausrichtung der neuen Existenz in Christus (Joh 4, 24; 16, 13; 17, 17; 18, 37) und daher praktische Wahrheit: „Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht!“ (Joh 3, 21)

Von daher ist die Wahrheit, verbunden mit dem „Weg“ und dem „Leben“ (Joh 14, 6) kein Lehrpaket, das zum Aufbewahren, zum rituellen Gedächtnis oder zur Instruktion weitergegeben wurde. Die Wahrheit ist vielmehr die Lebendigkeit des wirkenden Gotteswortes selbst, das sich im Zeugnis des Lebens und der lebendigen Verbundenheit mit dem Geist Jesu Christi zeigt.

Trotz der vielen biblischen Impulse im ersten Teil der Enzyklika kommt diese biblische Grundlage nicht zum Zuge, wenn, anknüpfend an die Pastoralbriefe von der „gesunden Lehre“ (2 Tim 4, 3) die Rede ist (vgl. n. 28). Zwar wird darauf hingewiesen, daß diese Lehre kein „System“ ist, vielmehr nur ex negativo ein Zurückweisen „mit der geoffenbarten Wahrheit“ unvereinbarer „gewisser Richtungen des theologischen Denkens“ (l. c.); aber wie soll das gehen, wenn man die Wahrheit „in moralibus“ nicht schlicht als satzhaften Besitz und als geheiligte philosophische Denkform begreift? Denn die „Sittenlehre der Kirche“ ist ja kein erratischer Block, der aus dem Evangelium oder aus der Naturordnung herausgeschnitten werden kann. Wo bleibt denn in der gesamten Enzyklika die beschworene „Kraft“, „die moralische Reflexion in einem interdisziplinären

Umfeld zu entfalten, wie dies besonders für die neuen Probleme notwendig ist“ (n. 30)? Im Grunde werden restlos alle Versuche der zeitgenössischen Moraltheologie, in einem solchen Geiste zu verfahren, mit Mißtrauen und Zurückweisung betrachtet.

5. Gewissen und Wahrheit

Konsequenterweise ist das Gewissen nach Veritatis Splendor keine eigenständige Quelle der Wahrheit, obwohl es in seiner Lebendigkeit, aus der praktischen Glaubensüberzeugung kommend (vgl. Röm 14, 23), erst die schöpferische moralische Entscheidung stiftet, wie sie z. B. auf dem Apostelkonzil gefällt worden ist, wie sie Paulus auch von den Korinthern fordert. Was über „Gewissen und Wahrheit“ (n. 54–64) gesagt wird, ist analytisch ungenau. Die „Auffassung vom sittlichen Gewissen als ‚schöpferische‘ Instanz“ „entfernt“ sich weder „von der überlieferten Position der Kirche“ noch setzt sie „Freiheit und Gesetz einander entgegen“ (n. 54). Vielmehr ist die von der Enzyklika vertretene Auffassung einer reduzierten Aufgabe des Gewissens, ausschließlich die „Anwendung des Gesetzes im Einzelfall“ (n. 59) zu sein, weder der komplexen Tradition noch dem Ineinander von Freiheit und Gesetz entsprechend.

Eine Lehre der „philosophia perennis“ ist sehr wohl mit einer Entscheidungstheorie des Gewissens, welche die Enzyklika nur pauschal zurückweist, in Übereinstimmung zu bringen. In diesem Sinne formuliert ein Vertreter der „philosophia perennis“, August Brunner: „Gesetze sind abstrakt, Entscheidungen sind konkret. Also erfordern sie eine Anwendung der abstrakten Gesetze auf den konkreten Fall. Dazu hat der Mensch die sittliche Erkenntnis, die wir das Gewissen nennen. Wie der Mensch und insoweit er die konkrete Situation erkennt, so und soweit wird er auch die allgemeinen Gesetze anzuwenden imstande sein, wobei ein letztes Moment, das als solches im Gesetz nicht vorgesehen ist: die Einmaligkeit als solche, bleibt. Aber durch das Gesetz ist die Breite vorgezeichnet, innerhalb deren die Entscheidung sich halten soll, um sittlich zu sein.“³ Die von Brunner einbezogene unver-

³ Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg i. Br. 1963, 262.

rechenbare „Einmaligkeit“ der Gewissensentscheidung, auch in der „Anwendung“ von Prinzipien und Faustregeln, wird von der Enzyklika übersehen.

Die Enzyklika vertritt folgende Ordnung für das Gewissen und seinen Kontext:

- die Moralfähigkeit (Gewissen als „scintilla animae“)
- das Naturgesetz („objektive und universale Ansprüche des sittlich Guten“, d. h. alle Gesetze und Normen!)
- die Anwendung auf den Einzelfall (das applikative Gewissen).

Auf der zweiten Stufe, der Reflexion der Richtigkeit von Normen, ist das Gewissen in „Veritatis Splendor“ nicht präsent. Wenn aber das Naturgesetz mit größter Eindeutigkeit nach Thomas von Aquin ein rationales Gesetz ist, das also in der Vernünftigkeit der Vernunft begründet ist („recta ratio“, „secundum rationem agere“), dann hieße das in der Konsequenz, das Gewissen aus der vernünftigen Verantwortung für sittliche Richtigkeit zu eliminieren. Damit würde man auch der im „Seelenfunken“ versinnbildlichten Einheit von Glaubenslicht und Vernunft keine Wirkung auf das sittlich Richtige im einzelnen mehr zuerkennen. Mit einer solchen Position kann man als Moraltheologe, der sich am Kirchenlehrer Thomas von Aquin zu orientieren versucht, nicht leben. Wenn das Naturgesetz „impressio divini luminis in creatura rationali“ ist (vgl. S. th. 1–2 q 91 a 2; q 96 a 2 ad 1) und wenn die „ratio practica“ durch ihre „apprehensio“ erst bestimmt, was zu den Vorschriften des Naturgesetzes gehört, weil es ein „bonum humanum“ ist, dann müßte man eine Trennung zwischen praktischer Vernunft und Gewissen annehmen, wenn das Gewissen nicht in Einheit mit der praktischen Vernunft im Hinblick auf das sittlich Richtige schöpferisch sein könnte (vgl. 1–2 q 94 a 2, a 3 c, a 4 c und ad 3). Wenn das Naturgesetz „secundum rectitudinem et notitiam“ (vgl. 1–2 q 91 a 5 ad 3) überall gleich ist, wo sollte der Akt der Bestimmung richtiger Erkenntnis bzw. „Auffindung“ dieses allgemein Richtigen angesiedelt sein, wenn nicht in einer „gewissenhaften“, d. h. das Wissen und die Weisheit (scientia et sapientia) integrierenden Vernunft (con-scientia)? Ein kreatives Gewissen abzulehnen, heißt, die Vernunft um ihr Gewissen zu bringen und die existentiell-

le Verschränkung von Glaubenslicht und Vernunftkenntnis im Gewissen als „synteresis“ oder als „Seelenfunke“ zu verkennen.

„Ohne Gewissen“ gäbe es „gar kein Papsttum. Alle Macht, die es (das Papsttum) hat, ist Macht des Gewissens“ (J. Ratzinger, a. a. O. 306). Wenn es so ist, ist das Gewissen nicht nur empfangend, sondern auch gebend. Wenn aber die Gewissen der Gläubigen in der Kirche das Gewissen der Kirche bilden – welche Macht geben sie in Fragen der Moral? Die Macht ihrer durch Erfahrungen gewachsenen Überzeugungen. Ein gebendes Gewissen übernimmt Verantwortung für Normen, nicht nur vor Normen. Ein Gewissen, das, wie die Enzyklika es sieht, nur applikativ wäre (das ist es gewiß auch!), könnte keine Macht, keine Autorität mitkonstituieren. Kreativität ist nicht Willkür, sondern Kontinuität in schöpferischer Weiterentwicklung. Ratzinger assoziiert das Gewissen mit dem Gedächtnis (memoria), eine moraltheologisch problematische und ungewöhnliche Anbindung. Aber man muß sich darüber klar sein, daß auch das Gedächtnis kein abrufbares Speicherdepot ist, sondern Vergessen und Erinnerung zugleich, d. h. Aufarbeiten von Erfahrungen. Ohne Kreativität gibt es kein Gedächtnis: Das Schöpferische einer „Anwendung“ hält die Tradition lebendig.

Wenn es daher am Schluß der Aussagen über „Gewissen und Wahrheit“ heißt: „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht hin- und hergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4, 14) . . . und mit Sicherheit die Wahrheit zu erlangen und in ihr zu bleiben“ (n. 64) – dann kann man vor so einer einseitigen Aussage nur erschrecken. Denn stehen nicht auch die Gewissen der Gläubigen, der Moraltheologen, der Bischöfe usw. im Dienst der Kirche und helfen ihr, nicht zu erstarren, nicht philosophische Denkformen mit Glaubenswahrheiten zu verwechseln, das lebendige Evangelium neu zu entdecken („Befreie den Armen!“)? Wer aus dem Gewissen der Gläubigen das schwankende Rohr macht, das lehramtlich mit einem Korsett versehen werden muß – das mag ja im Einzelfalle zutreffen, aber nicht in genere –, der leistet einer méprisance des kreativen Glaubens und

der kreativen Vernunft Vorschub, die eine Kirche als „communio“ praktisch unmöglich macht und uns in finstere Zeiten kirchlicher Freiheits- und Gewissensverachtung im 19. Jahrhundert zurücktreibt. Faktische Schwächen der moralischen Kompetenz dürfen im übrigen nicht auf der Ebene der moralischen Menschenwürde, d. h. der sittlichen Freiheits- und Entscheidungskompetenz, geltend gemacht werden. Auf der Ebene der grundsätzlichen Anerkennung der Wissenskompetenz als apriorischer Ausstattung der Personwürde gelten keine empirischen Argumente der Gewissensschwäche. Dieser Grundsatz wird in *Veritatis Splendor* ständig verletzt.

6. „Keine Moral ohne Freiheit“ (VS n. 34)

Mit Recht sieht die Enzyklika die entscheidende Frage darin: „Die umstrittensten und unterschiedlich gelösten menschlichen Probleme in der gegenwärtigen Reflexion der Moral sind ... mit einem Grundproblem verknüpft: *der Freiheit des Menschen*“ (n. 31). Mit der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit anerkennt die Enzyklika die Freiheit als freie Selbstverpflichtung (vgl. n. 31 und *Dignitatis Humanae* 1). In diesem Sinne wird auch der Autonomie-Begriff I. Kants in der Enzyklika nicht desavouiert („ein freier Wille und ein Wille unter dem sittlichen Gesetz sind einerlei“) (vgl. auch n. 41). Es gibt keine „Moral ohne Freiheit“ (n. 34). Von diesem, moderner Moraltheologie und aktuellem kirchlichem Lehramt gemeinsamen, Ausgangspunkt her wird freilich seitens der Enzyklika das Grundproblem dahingehend definiert, daß „gewisse Richtungen der heutigen Moraltheologie“ tendenziell „in ihrer Verschiedenheit darin übereinstimmen, *die Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit* abzuschwächen oder gar zu leugnen“ (n. 34). Man erkennt an solchen Formulierungen, wie polemisch die Autoren der Enzyklika mit gutwilligen Moraltheologen umgehen. Mir ist keine Richtung der Moraltheologen und keine Einzel-tendenz bekannt, welche Freiheit unabhängig von der Wahrheit zu begreifen versucht. Das Problem liegt vielmehr darin, daß man die praktische Beziehung zwischen Wahrheit und Freiheit nicht wie eine Einbahnstraße von der Wahrheit zur Freiheit begreifen kann. Die Freiheitsgestalt der Wahrheit

ist nach dem Jesuanischen Evangelium und seiner paulinischen sowie johanneischen Rezeption theologisch unverzichtbar, insbesondere, wenn es um praktische Wahrheit geht – und ist die Glaubenswahrheit nicht immer praktische Wahrheit, Wahrheit, die sich in doxologischer und nächstenliebender Praxis bekennt und vollzieht? Deshalb gibt es nicht nur eine Beziehung der Freiheit auf die Wahrheit, insofern sie auf menschliche Richtigkeit in Entsprechung zur Wahrheit verpflichtet ist – wer hätte das je im Raum der Moraltheologie geleugnet? –, sondern es gibt auch eine Beziehung der Wahrheit, als lebendige Doxologie und als lebendiges Zeugnis der Ergriffenheit von den Bekenntnissen des christlichen Glaubens, auf die Freiheit als Inbegriff einer praktisch-schöpferischen Existenz im Pneuma Jesu Christi. Wenn es keine „Moral ohne Freiheit“ gibt, wie die Enzyklika mit Recht sagt, dann gibt es auch keine „Wahrheit über das Gute“ (wie die Enzyklika die Morallehre definiert) ohne die Freiheit. Ohne welche Freiheit? Ohne die Freiheit, die eine *Lebensform* von Leib und Seele bedeutet, in welcher der Mensch für den vernünftigen sittlichen Anspruch an sich selbst offen und empfänglich ist, also nicht heteronomen Antriebskräften, die aus ihm selbst stammen oder von außen manipulieren, unterworfen bleibt. Freiheit als Lebensform ist weder Autarkie noch Willkür, sie ist vielmehr gelebte Hörfähigkeit und gelebte Spontaneität zugleich. Sie ist „Moralität“, d. h. Übereinstimmung der Intention zum Guten und Einstimmung in die Richtigkeit des sittlichen universalen Anspruches, insofern sie als praktische Wahrheitsfähigkeit im passiven wie im aktiven Sinne bezeichnet werden kann. Eine solche Freiheit kann man der Wahrheit nicht entgegensetzen, und dies ist auch in den Tendenzen der aktuellen Moraltheologie nirgends geschehen.

7. *Kommunikation und Partizipation*

Josef Ratzinger hat gesagt: „Der wahre Sinn der Lehrgewalt des Papstes besteht darin, daß er Anwalt des christlichen Gedächtnisses ist. Der Papst legt nicht von außen auf, sondern er entfaltet das christliche Gedächtnis und verteidigt es. Deshalb muß in der Tat der Toast auf das Gewissen demjenigen auf den Papst vorangehen (nach Newman), weil

es ohne Gewissen gar kein Papsttum gäbe. Alle Macht, die es hat, ist Macht des Gewissens“ (a. a. O.). Abgesehen von einer gewissen Burg-Mentalität („Verteidigung!“) setzt eine solche Lehramtsdefinition in moralibus (Entfaltung des christlichen Gedächtnisses) immerhin *Kommunikation* voraus.

Zur Kommunikation in Unternehmen hat die Unternehmensberaterin Gertrud Höhler, die für eher konservative Optionen in der Bundesrepublik Deutschland bekannt ist, folgendes formuliert: „In Zeiten raschen Wandels wird die Kommunikations-Kultur nicht unbeeinflusst bleiben von den gleichzeitigen Versuchen, Strategie, Struktur und Steuerung zu flexibilisieren. Flexibler handeln, das kostet auch Grundannahmen und Gewisheiten, es kostet sogar Wertvorstellungen und Normen. In der unübersichtlichen Welt zu kommunizieren, heißt, möglichst komplex kommunizieren. Dabei ist die ‚Mehrstimmigkeit‘ des Dialogs aber nur ein Mittel, um das Unternehmen schließlich ‚mit einer Stimme‘ sprechen zu lehren. Der Mehrdeutigkeitsdruck schlägt also durch auf die Strategien: Die Unternehmen müssen eindeutige Auftritte für eine vielstimmige Interaktion inszenieren. Ein widerspruchsreicher Auftrag, der zu einem widerspruchsfreien Auftritt führen soll. Eine Aufgabe, die sich nur mit erstklassiger Kooperation im Unternehmen und mit maßgebender Delegation erledigen läßt.“

Schlußbemerkung

Der Beitrag endet mit Äußerungen der Enzyklika, die besonders problematisch sind: „Der von kalkuliertem Protest (eine Motivunterstellung!) und Polemik (keine Definitionsmacht!) bestimmte, durch die Kommunikationsmittel herbeigeführte (eine sehr bestreitbare Tatsachenbehauptung!) *Dissens steht im Widerspruch zur kirchlichen Gemeinschaft und zum richtigen Verständnis der hierarchischen Verfassung des Volkes Gottes*. Im Widerstand gegen die Lehre der Hirten ist weder eine legitime Ausdrucksform der christlichen Freiheit noch der Vielfalt der Gaben des Geistes zu erkennen“ (n. 113). Wenn die Kirchenleitung in dem, was sie selbst „Dissens“ und „Widerstand“ nennt, nichts von christlicher Freiheit und pneumatischer Führung erkennen kann, dann wird sie in die Gefahr einer

kommunikationslosen Oberkirche und einer isolierten Hierarchie geraten. Dies ist die Situation, welche die Gläubigen ratlos macht und die Bischöfe lähmt. In dieser Situation wird man aus Treue zur Kirche zu offenen Worten herausgefordert. Denn so kann es nicht bleiben.

Severin Renoldner

Von der Gewissensentscheidung der Abgeordneten

Ein heutiger Abgeordneter braucht ein Verständnis von dem, was Gewissen ist und soll, wie es J. H. Newman darlegt: Er muß als einzelner für jene Dinge einstehen, die er für entscheidend wichtig hält; dann kann er sich in anderen Fragen durchaus auch auf seine Partner im Klub verlassen. red

Michael Graff, mein Kollege im Nationalrat, hat es auf den Punkt gebracht: Er habe, so gestand er 1993, einem Ausländergesetz nur deshalb zugestimmt, weil er es nicht gelesen habe. Im nachhinein empfand Graff Reue, war jedoch auch nicht bereit, dem Antrag einer anderen Fraktion zuzustimmen, die ihm Gelegenheit geboten hätte, seine Fehlentscheidung noch einmal zu korrigieren.

Welcher Abgeordnete liest schon alle Gesetze, die er beschließt? Hunderte von Gesetzesvorlagen passierten in den letzten Monaten den österreichischen Nationalrat. In einigen parlamentarischen Ausschüssen finde ich das Wissen um die tatsächlichen Gesetzestexte nur mehr bei Experten oder ein, zwei hochengagierten Abgeordneten.

Es ist also ganz augenscheinlich, daß auch ich darauf angewiesen bin, im Vertrauen auf einen Fraktionskollegen, der im Ausschuß war, oder im Vertrauen auf Medieninformation mein Urteil zu bilden. Bei einer Vielzahl von Beschlüssen ist das ja ganz unproblematisch und einfach eine selbstverständliche Arbeitsteilung. Und doch bringt diese Art von Parlamentarismus notwendig schwere Fehlentscheidungen hervor, bis zum Lächerlichwerden des Parlaments und der Demokratie selbst.

Wider besseres Wissen und ausschließlich auf Druck von außen (vor allem seitens der Regierung von Malaysia) wurde z. B. 1993