

Grundgebot Liebe: Wege moralischen Argumentierens

Zweite Vorlesung

Die christliche Ethik ist nicht primär eine Normenethik, die auf den Gehorsam gegenüber heteronomen Geboten setzt. Ihr Grundprinzip ist vielmehr die Liebe, von der Augustinus sagt: *Ama et quod vis fac* („Liebe, und tu was du willst“). Andererseits kann das Grundprinzip „Liebe“ nur handlungsleitend werden, wenn es in exemplarischen Weisungen konkretisiert wird, wie sie das biblische Ethos in den Dekaloggeboten und den Jesusworten der Bergpredigt kennt. Die erste Vorlesung versuchte die innere Grundstruktur des biblischen Liebesbegriffes darzulegen, indem sie das Verhältnis von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe herausstellte. Dabei zeigte sich die christliche Moral als ein Weg zum Glück, der jedoch nicht ein selbst definiertes Privatglück vor Augen stellt, sondern das anspruchsvolle Glück, das nur in der Verantwortung für andere zu haben ist. Wenn das Ethos der Liebe auf paradoxe Weise zugleich der Weg ist, auf dem der Liebende sein eigenes Glück erlangt, beruht die Einheit von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe auf einer doppelten Bewegung: Einerseits wird der Mensch in der Hingabe an Gott über sich hinausgeführt; indem er sich der Bewegung seiner Liebe spontan und ohne reflektiertes Besorgtsein um das eigene Ich überlässt, durchbricht er den Bannkreis der Selbstliebe. Andererseits wird die natürliche Selbstliebe dabei nicht abgestoßen und zurückgelassen, sondern mitgenommen und in ihrem natürlichen Streben vollendet. Die Hingabe des Selbst an Gott, von der in den biblischen Texten die Rede ist, impliziert daher nicht die Selbstaufgabe des Menschen; vielmehr findet dieser sich selbst, sein Glück und seine Vollendung, indem er sich in der Liebe ganz Gottes Führung überlässt. Im Blick auf den eben zitierten Psalmvers heißt dies: Gott führt den Menschen, der sich dem Weg der Liebe anvertraut, nicht in die Weite der Angst und Leere, in der sein Selbst vernichtet wird, sondern in die Weite seines eigenen Herzens, in dem der Liebende selbst zusammen mit allen Menschen geborgen ist, die Gott ihm zur Seite stellt. So tritt sein wahres Selbst mit seinen von Gott geschenkten Möglichkeiten hervor, nicht indem er es aus eigener Kraft und im ständigen Besorgtsein um sich selbst zu bewahren sucht, sondern indem er sich in Gottes Liebe hinein verliert und darin wieder findet.

Die biblische Forderung, „Gott über alles“ zu lieben, wird dadurch nicht abgeschwächt, dass dem Liebenden in der Liebe zu Gott das eigene Selbst auf neue Weise zurückgegeben wird. Wenn der Mensch Gott aus ganzem Herzen, mit all seinen Kräften und mit seinem ganzen Denken Gott liebt, dann ereignet sich in dieser Ausrichtung des ganzen Menschen auf Gott eine Umwandlung des eigenen Selbst. Nicht mehr das eigene Sein steht im Zentrum der von mir wahrgenommenen Welt, wie es der Selbstbezogenheit des Egoismus entspricht; vielmehr weitet sich der Blick auf das gesamte Universum der Liebe, dessen Zentrum von Gott als dem höchsten Gut und der Erfüllung aller Menschen gebildet wird. Insofern der Liebende selbst auf dieses gemeinsame Ziel aller Menschen ausgerichtet ist, entdeckt er seinen Platz auf der

Welt; er stellt sich Gott und seiner Sache zur Verfügung und erlebt, indem er das Werk der Liebe vollbringt, dass er in den Augen Gottes liebenswert, bejahenswert und wertvoll ist. Seine Liebe erstreckt sich nunmehr auf alles, was zu Gott gehört: die gesamte Schöpfung, alle Mitmenschen und Freunde, auf die Nahestehenden und Fernen – und nicht zuletzt: auf das eigene Sein. Die biblische Forderung, Gott „über alles“ zu lieben, meint daher nicht ein quantitatives Mehr gegenüber der Selbst- und Nächstenliebe, sondern die qualitative Bezogenheit der Liebe auf Gott als das höchste Ziel aller Liebe. Der Mensch soll Gott um *seinetwillen*, sich selbst aber (wie auch seinen Nächsten) um *Gottes willen* lieben. Ein Verständnis desinteressierter Gottesliebe, das die Liebe zum eigenen Selbst aus der Liebe zu Gott ausschließen möchte, liefe dagegen auf die widersinnige Forderung hinaus, das *nicht* zu lieben, was von Gott geliebt wird. Wie jeder meiner Nächsten in die Bewegung der Liebe Gottes aufgenommen ist, so bin auch ich in sie einbezogen und *deshalb* für die anderen wie für mich selbst liebenswert. Eine solche Selbstliebe verfällt nicht der grandiosen Selbstüberschätzung des Egoismus, sondern wird zu einer realistischen Selbstannahme fähig. Darin liebt der Liebende sich selbst als den Ausschnitt einer größeren Welt, die als ganze zu Gott gehört. Wer die Welt mit den Augen Gottes als ein Universum der Liebe sehen lernt, der kann auch sich selbst an dem Platz annehmen, an dem er steht. Genauso lässt sich sagen: Er liebt Gott, indem er sich seiner Sache in der Welt zur Verfügung stellt und im Dienst am Nächsten die Aufgaben erfüllt, die ihm zufallen.

1. Das Verhältnis von Grundgebot und Einzelnormen

Die komplementäre Funktion, die moralischen Normen in einer dem Grundprinzip „Liebe“ folgenden Ethik zukommt, will den konkreten Verantwortungsspielraum strukturieren, in dem sich die Liebe bewähren muss. Dazu können moralische Normen in ihrem unterschiedlichen Geltungsumfang und Verpflichtungsgrad (negative Verbotsnormen, positive Handlungsgebote, die Aufforderung zu supererogatorischen Handlungen) ein ethisches Grundriss-Wissen zur Verfügung stellen. Das ethische Urteil des Einzelnen bedarf eines solchen normativen Rahmens, um der Gefahr der Willkür zu entgehen; zugleich ist jedoch das individuelle Gewissen gefordert, um dem Einzelnen die Möglichkeiten vor Augen zu stellen, die auf dem Weg der Liebe von ihm gefordert sind. Moralische Normen erinnern an eine für alle verbindliche Untergrenze des Einsatzes für andere, während dem individuellen Gewissen die Aufgabe zufällt, die Möglichkeiten des eigenen Könnens als offene Grenze auszuloten. Die wechselseitige Angewiesenheit von Norm und Gewissen auf dem Weg der Liebe ergibt sich aus der spannungsvollen Einheit von Selbstliebe und Nächstenliebe, die wir in der gestrigen Vorlesung aufgezeigt haben.

Wie verhalten sich in dem intersubjektiven Raum der sittlichen Wahrheit, der durch die gegenseitige Anerkennung freier Vernunftwesen in ihrem unverfügbaren Selbstsein erschlossen wird, die Sorge um die eigene lebensgeschichtliche Identität und die berechtigten Ansprüche der anderen zueinander? Wie ist innerhalb des Gesamtbegriffs der sittlichen

Wahrheit die Beziehung zwischen der personalen Wahrheit des Handelnden und jener Dimension interpersonalen Wahrheit zu denken, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlägt? In der moraltheologischen Fachdiskussion wird diese Frage häufig unter dem Stichwort des „schöpferischen Gewissens“ verhandelt, das die Allgemeingültigkeit moralischer Normen in konkrete Handlungssituationen übersetzt, nach ihrer Angemessenheit für diese fragt und gegebenenfalls als letztverantwortliche Instanz über das Vorliegen einer so genannten sittlich gerechtfertigten Ausnahme befindet. Diese Antwort enthält durchaus etwas Richtiges, da es derartige Ausnahmen – etwa vom Tötungsverbot bei eigener Lebensbedrohung oder vom Diebstahlverbot bei elementarer Bedürftigkeit – tatsächlich geben kann. Dennoch bedarf der Hinweis auf die Möglichkeit einer gewissenbedingten Abweichung von moralischen Normen der Ergänzung durch eine an sich selbstverständliche Erinnerung, die in der gegenwärtigen moraltheologischen Großwetterlage allzu leicht unterzugehen droht. Ohne diese Korrektur gerät ein theologisches Gewissensverständnis auf die schiefe Ebene, auf der es für die Missdeutungen einer liberalen Gewissensauffassung anfällig wird, welche die Ansprüche der sittlichen Wahrheit der eigenen Interessendurchsetzung unterordnet. Worin liegt also der springende Punkt in der Beziehung zwischen Gewissen, sittlicher Wahrheit und moralischer Norm, den es richtig zu erfassen gilt, damit die Rede von der „schöpferischen“ Funktion des Gewissens gegen derartige Fehldeutungen geschützt bleibt?

2. Der Grundrisscharakter moralischer Normen und die Aufgabe des Gewissens

Zum Begriff der moralischen Norm, der nicht zum originären Begriffsinstrumentarium der moraltheologischen Tradition gehört, sondern erst im 19. Jahrhundert aus der säkularen Rechtssprache übernommen wurde, gehört notwendig ein gewisser Abstraktionsgrad, der mit ihrer Allgemeingültigkeit zusammenhängt. Normen haben immer einen bestimmten Handlungstypus, d.h. eine Vielzahl ähnlich gelagerter Fälle vor Augen, die in ihren wesentlichen Aspekten übereinstimmen; eine „Norm“, die nur für einen einzigen Fall gedacht wäre, ist ein logisches Unding. Die moraltheologischen Handbücher bezeichnen diesen bereits Aristoteles vertrauten Sachverhalt durch die Formel: *valent ut in pluribus*; sie sind in der (weit überwiegenden) Mehrzahl der Fälle gültig. Damit ist gemeint: Der sittlichen Einsicht, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlägt, eignet der Charakter eines Grundrisswissens, das der „schöpferischen“ Übertragung auf eine gegebene Situation bedarf, damit es darin unmittelbar handlungsleitend werden kann. Auch den materialen Einzelnormen kommt ungeachtet ihres höheren Konkretisierungsgrades, den sie gegenüber ethischen Prinzipien besitzen, nur eine Rahmenfunktion zu, die auf eine situationsgerechte Auffüllung durch das praktische Urteilsvermögen des Einzelnen angewiesen bleibt. Dabei darf der Begriff „Rahmenfunktion“ durchaus wörtlich im Sinne eines Bilderrahmens verstanden werden, der die Fläche des zu gestaltenden Bildes von ihren Rändern her begrenzt, das Innere aber zur „schöpferischen“ Ausführung des Bildes durch den

Maler freilässt. Mit anderen Worten: Moralische Normen umschreiben in der Regel nur Mindeststandards, denen eine Ergänzungsbedürftigkeit nach oben hin innewohnt; sie ziehen – vor allem in ihrer Form als *negative* Unterlassungspflichten, in der sie vor einem in sich schlechten Handeln warnen und an das erinnern, was man niemals tun soll – eine Untergrenze, die der Einzelne nicht unterschreiten darf.

Dieser Stoppschild-Charakter, durch den das dem Einzelnen im moralischen Leben zur eigenverantwortlichen Gestaltung offen stehende Handlungsfeld weiträumig umgrenzt wird, lässt sich an den sittlichen Geboten der zweiten Dekalogtafel besonders gut beobachten. Mit Ausnahme des Sabbat- und des Elterngebotes sind diese negativ formuliert. Anders als die zahllosen Einzelvorschriften kultischer, rechtlicher und moralischer Art, die in der Thora nebeneinander gestellt sind, enthalten sie keine detaillierten Einzelanweisungen für alle denkbaren Lebenssituationen. Sie werden vielmehr bereits im Alten Testament als eine Grundordnung der Gerechtigkeit (*mispal*) verstanden, die den Einzelnen vor einem Verhalten warnt, das den Bund mit Jahwe verletzt und daher mit der Lebensordnung Israels gänzlich unvereinbar ist. Material gesehen schützen die Zehn Gebote die großen Lebensgüter, die der Mensch von Gott erhalten hat: sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, seinen guten Ruf, sein Eigentum, eben die unersetzlichen Lebensgrundlagen eines Menschen, die vor dem Zugriff anderer bewahrt bleiben müssen, damit eine fundamentale Ordnung menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung gelingen kann. Gerade in dieser Beschränkung auf die Wahrung der unerlässlichen Lebensgrundlagen unseres Nächsten liegt die eindrucksvolle Überzeugungskraft des Dekalogs, die in allen Weltreligionen eine entsprechende Parallele in ähnlichen ethischen Grundgeboten findet.

Die Ergänzungsbedürftigkeit moralischer Normen durch das individuelle Gewissen wäre freilich im entscheidenden Punkt missverstanden, wollte man dem Gewissen vor allem die Aufgabe zuschreiben, deren Geltungskraft von Fall zu Fall zu begrenzen und situationsbedingte Ausnahmen zu statuieren. Solche Ausnahmesituationen, die von dem umrisshaft formulierten Geltungsbereich einer moralischen Norm im Voraus nicht vollständig und sicher erfasst werden können, gibt es in der Tat. Außer den bereits erwähnten Beispielen der Tötung zur Gefahrenabwehr oder des Mundraubs in extremer Not anerkannte die moraltheologische Tradition derartige Ausnahmen auch in anderen Fällen. So sind wir z.B. nicht verpflichtet, ein Versprechen zu halten oder einen geliehenen Gegenstand zurückzugeben, wenn die Einhaltung des Versprechens und die Rückgabe des Gegenstandes in einer unvorhergesehenen Situation dem Versprechensempfänger schweren Schaden zufügen würde (klassisches Beispiel: einem Rasenden sein Schwert zurückgeben). Auch wenn das Vorliegen solcher Ausnahmebedingungen mit letzter Verbindlichkeit nur durch das individuelle Gewissen beurteilt werden kann, wäre es jedoch ein Fehlschluss, darin seine

primäre Funktion zu sehen. Sosehr die Anwendung der Epikie (= Billigkeit) in die unvertretbare Kompetenz des Gewissens fällt, sowenig darf sich diese auf die Suche nach ausnahmebedingten Erleichterungen der sittlichen Forderung beschränken. Aufgabe der Epikie, die bei Aristoteles und Thomas den Rang einer die übrigen Tugenden durch eine komplementäre moralische Urteilskraft ergänzenden Tugend hat, ist es, den ursprünglichen Sinn des Gebotes in einer unvorhersehbaren Situation zur Geltung zu bringen. Dieser ursprüngliche Sinn, der in der satzhaften Formulierung des Gebotes immer nur annäherungsweise enthalten ist, kann gegenüber der regelhaft umschriebenen Norm auch einen höheren Einsatz verlangen, als diese fordert. Es beruht daher auf einer grundlegenden Verkennung dessen, was Epikie eigentlich meint, wenn ihr in moralischen Debatten die Rolle eines Weichspülers zugewiesen wird, der den Anspruch moralischer Normen soweit herunterschraubt, bis sich niemand *in concreto* noch ernsthaft von ihnen gefordert fühlen muss.

Wird die Rede vom „autonomen“ und „schöpferischen“ Gewissen gar in dem Sinn verstanden, als äußere sich ein reifes, sensibles und eigenverantwortlich gebildetes Gewissen vor allem in der Fähigkeit, für sich selbst Ausnahmen zu erkennen, wo andere sich schlicht an das Gebotene halten, so werden die Dinge vollends auf den Kopf gestellt. Tatsächlich ist das Gewissen Ausdruck der höchsten sittlichen Freiheit des Menschen, doch nicht gemäß der trotzig Selbstbehauptung eines reinen „Ich darf“ oder „Ich will“, sondern in der Form des freien Sich-ergreifen-Lassens durch das Gute. Daher ist das Gewissen nicht primär Dispensorgan, sondern eine individuelle Verpflichtungsinstanz, der die fortschreitende Entdeckung eigener Handlungsmöglichkeiten aufgetragen ist. Es geht im Gewissen in erster Linie um die Freilegung eines Horizonts, um die Erkenntnis einer Aufgabe, nicht um die Fixierung einer Grenze oder die Abweisung sittlicher Ansprüche. Im vorhin gebrauchten Bild gesprochen: Die Primärfunktion des Gewissens besteht nicht darin, den Bilderrahmen zu verrücken und die Rahmenbedingungen des moralischen Handelns zu verändern, sondern im Ausfüllen der freigegebenen Bildfläche, im Zu-Ende-Malen des Bildes durch eine verantwortliche Lebensführung in Übereinstimmung mit den eigenen Idealen und Zielvorstellungen. Die sich dabei ergebenden Dringlichkeiten und Erfordernisse lassen sich durch allgemein gültige ethische Normen nicht mehr angemessen erfassen; sie zu entdecken, anzuerkennen und entsprechend dem eigenen Können zu erfüllen, ist vielmehr die primäre Aufgabe des Gewissens. In ihm bekundet sich die Sorge um die moralische Integrität der Person, die ihre eigene Lebensführung und ihr sittliches Handeln einem prüfenden Urteil unterwirft.

In diesem Urteil geht es jedoch nicht nur um eine möglichst unbestechliche Bilanz des vergangenen Tuns; vielmehr richtet sich die Gewissenserforschung auch auf die Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen aufgrund individueller Gegebenheiten und

Befähigungen zufallen können. Jenseits der Grenzen einer allgemeinen Ethik, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlagen, zeigt sich ein schöpferisches Gewissen vor allem in der Fähigkeit, das mir Aufgetragene spontan, sicher und zuverlässig zu erkennen. Kurz: In seiner grundlegenden und wichtigsten Funktion für das moralische Leben wirkt das Gewissen als ein Sensorium, das dem Einzelnen anzeigt, was er *hic et nunc* zu tun hat – nicht weil *alle* dies tun *müssten*, sondern weil *er* es tun *kann*.

3. Notwendige Unterscheidungen

a. Soziale, rechtliche und moralische Normen

Um den unverletzlichen Eigenbereich des Gewissens gegenüber der notwendigen Funktion moralischer Normen zu erfassen, ist es hilfreich, sich einige Unterscheidungen zu vergegenwärtigen, die Wesen und Aufgabe moralischer Normen näher bestimmen. Diese Differenzierungen betreffen zunächst verschiedene *Normarten*, sodann den unterschiedlichen *Verbindlichkeitsgrad* moralischer Normen und schließlich deren jeweilige Begründung, also die moralischen *Argumentationsformen*, derer sich die ethische Reflexion bedient, um die Angemessenheit moralischer Normen zu erweisen. Unter einem allgemeinen Normbegriff werden häufig soziale, rechtliche und moralische Normen subsumiert, ohne dass die jeweilige Besonderheit dieser Normarten ausreichend Berücksichtigung findet. *Soziale* Normen umschreiben gesellschaftliche Verhaltenserwartungen, die durch Sanktionen gestützt sind; dies unterscheidet sie von bloßen Gewohnheiten, deren Übertretung zwar unerwünscht ist, aber vom gesellschaftlichen Umfeld nicht geahndet wird. Der Geltungsgrund sozialer Normen liegt ungeachtet des gesellschaftlichen Nutzens, den sie entfalten können, primär in der Tatsache ihrer faktischen Befolgung; gerät eine soziale Norm (z.B. bestimmte Essgewohnheiten oder gesellschaftliche Kleidungsregeln) durch Nichtbeachtung allmählich außer Übung, so führt die abnehmende Normakzeptanz einfach zum Verschwinden der durch sie geregelten sozialen Praxis. Anders ist es dagegen bei rechtlichen und moralischen Normen, die ein Verständnis normativer Geltung voraussetzen. Sie gründen nicht allein in der faktischen Akzeptanz, die sie finden, sondern in dem idealen Sein-Sollen der ethischen Prinzipien und Werte, deren Anerkennung und Schutz sie dienen. *Rechtliche* Normen unterscheiden sich dabei von den moralischen vor allem durch das Merkmal ihrer äußeren Erzwingbarkeit, doch zählen außer der Zwangsgarantie auch andere Voraussetzungen wie die gegenseitige Anerkennung der Staatsbürger, die Legitimation vor dem Rechtsbewusstsein der Gesellschaft und die Bereitschaft zu loyalen Rechtsgehorsam zu den Geltungsfaktoren des Rechtes. Während rechtliche Normen aber im Zweifelsfall aufgrund äußerer Sanktionen durchgesetzt werden können, beruht die Wirksamkeit *moralischer* Normen auf einer inneren Sanktion des Gewissens (Schuld, Reue, Scham im Falle der Übertretung, Anerkennung, Einverständnis und Zufriedenheit im Falle ihrer Befolgung).

Moralische Normen verdanken ihre Geltung nicht dem Ausmaß ihrer faktischen Befolgung oder Nicht-Befolgung; sie gelten vielmehr dadurch, dass sie durch ethische Prinzipien begründet sind oder in einem einsichtigen Zusammenhang mit moralischen Wertvorstellungen stehen. Der Anspruch moralischer Normen folgt also einer eigenständigen Geltungslogik: Sie gehen in einem rational überprüfbareren Vermittlungsprozess aus anthropologischen Sinneinsichten hervor oder sind in den obersten, selbstevidenten Prinzipien der praktischen Vernunft (das Gute tun, das Böse lassen oder dem kategorischen Imperativ) begründet, die mit dem Grundgebot der Liebe, der Goldenen Regel zusammenfallen. In bestimmter Weise ist daher auch die Geltung moralischer Normen an die Zustimmung der Normadressaten gebunden, was freilich nicht bedeutet, dass sie ihre Geltung schon dadurch verlieren, dass ihnen die Zustimmung aus beliebigen Motiven oder aus selbstverschuldetem Unvermögen vorenthalten wird. Moralische Normen müssen aber prinzipiell zustimmungsfähig sein und dürfen daher nicht auf willkürlicher Setzung, reinem Herkommen oder autoritärer Verfügung beruhen. Innerhalb einer Ethik, die sich auf das Grundgebot der Liebe stützt, können moralische Normen nur insoweit Geltung beanspruchen, als ein Zusammenhang zwischen den Zielvorstellungen der Nächstenliebe und einem konkreten Verhalten hergestellt werden kann, das diese fördert oder ihnen entgegensteht.

Die geforderte Anerkennung moralischer Normen darf nicht dazu verleiten, ihnen nur einen abgestuften Verbindlichkeitsanspruch zuzusprechen. In allen Gesellschaften wird täglich gegen das achte Gebote des Dekalogs verstoßen, ohne dass dieses seine moralische Geltung einbüßt. Ebenso verlieren Menschenrechtsverletzungen wie Folter, Polizeiterror oder Vergewaltigung das Merkmal ihrer sittlichen Verwerflichkeit nicht schon dadurch, dass sie zu Kriegszeiten oder unter diktatorischen Regimes tausendfach verübt werden. Vielmehr bewahren moralische Gebote und sittliche Normen ihre Geltung auch dort, wo sie übertreten werden, und dies nicht etwa in abgeschwächtem Maß oder nur bis zu einem gewissen Grad, sondern in einer gegenüber ihrer faktischen Befolgung durchaus eigenständigen Weise. In der Anerkennung moralischer Normen spiegelt sich die grundlegende Forderung der Liebe, die auch dann bestehen bleibt, wenn sich die Menschen in ihrer konkreten Lebenspraxis in ängstlicher Selbstbewahrung dem Weg der Liebe verschließen.

b. Argumentationsformen normativer Ethik: hermeneutische, deontologische und teleologische Normbegründung

Die unterschiedlichen Begründungsansätze, die in der gegenwärtigen Moralthologie unter dem Stichwort einer teleologischen, deontologischen oder hermeneutischen-wertorientierten Ethik diskutiert werden, lassen sich auf folgende Weise erklären: Angenommen, ein alter Bekannter vertraut Ihnen die Absicht an, sich nach langjähriger Ehe von seiner Frau zu trennen bzw. eine gute Freundin erzählt Ihnen, sie wolle ihren Ehemann verlassen. Wenn Sie dieses Vorhaben für moralisch problematisch erachten, können Sie auf unterschiedliche Weise versuchen, Ihren Bekannten oder Ihre Freundin davon abzubringen. Eine erste

Argumentationsstrategie könnte an die langfristigen Zielsetzungen erinnern, die man bei der eigenen Lebensplanung berücksichtigen sollte: Denk doch an Dich! Glaubst Du denn wirklich, dass Du mit einer anderen Partnerin/einem anderen Partner am Ende glücklicher wirst? Vielleicht erscheint es Ihnen aber wirksamer, von Ihrem Gesprächspartner mit harten Worten soziale Verantwortung einzufordern, indem Sie ihn an die Folgen seines Tuns für andere erinnern: Denk doch an Deine Kinder; sie brauchen noch beide Eltern, Du trägst Verantwortung für sie! Handelt es sich bei Ihrem Gegenüber um gläubige Menschen, so könnte es auch eine aussichtsreiche Strategie sein, sie bei ihrer religiösen Ehre zu packen und ihnen die Erfordernisse ihres Glaubens vor Augen stellen: Denk daran, dass Du Deinem Partner/Deiner Partnerin ein Versprechen gegeben hast, ihn/sie zu lieben in guten und in schlechten Tagen. Mit einer solchen Argumentation erinnern Sie daran, dass die Ehe nach katholischem Verständnis ein Sakrament, ein wirksames Zeichen der Treue Gottes ist, deren Anspruch die Eheleute im eigenen Leben nicht verraten dürfen.

Diese drei Antwortversuche, die Sie in dem fiktiven Dialog über eine beabsichtigte Ehescheidung vortragen könnten, entsprechen den unterschiedlichen Argumentationsformen, von denen die gegenwärtige Moraltheologie auf reflexive Weise handelt. Das erste Argument trägt *hermeneutischen* (= verstehenden) Charakter; es stellt die Erfordernisse des eigenen Lebensentwurfes vor Augen, dessen langfristiges Gelingen durch unüberlegte Schritte gefährdet wird, die sich im Nachhinein nicht mehr rückgängig machen lassen. Die zweite Antwort entspricht dem Muster *teleologischer* (von *telos* = Ziel, Folge) Argumentation, derzufolge das moralische Urteil über die Erlaubtheit oder Verwerflichkeit einer Handlung ausschließlich im Blick auf ihre erwartbaren Folgen gefällt wird. Die dritte Antwort schließlich stellt eine religiöse Variante *deontologischer* (von *deon* = Pflicht) Normbegründung dar, die bestimmten Handlungen das Merkmal ihrer Verwerflichkeit aufgrund ihrer immanenten Handlungsstruktur zuschreibt. In dieser Perspektive erscheinen bestimmte Handlungen (Folter, direkte Tötung Unschuldiger, Manipulationen, die zur Aufhebung der eigenen Entscheidungsfreiheit führen, Vergewaltigung und andere Vergehen gegen die sexuelle Selbstbestimmung) auch unabhängig von ihren Folgen allein deshalb verwerflich, weil sie die Personwürde des Opfers verletzen. In der genannten Beispielgeschichte erinnert eine deontologische Argumentation an die Verpflichtung ehelicher Treue, die auch dann gilt, wenn keine Kinder von der möglichen Trennung betroffen sind. Die kirchliche Tradition hat diese Verpflichtung allerdings nicht als ausnahmsloses Verbot verstanden, da sie die Trennung von Tisch und Bett zugesteht, wenn die Aufrechterhaltung der Lebensgemeinschaft von einem der beiden Partner als unerträgliche Zumutung empfunden wird. Sie überlässt es der individuellen Gewissensentscheidung, in den tragischen Fällen, in denen Ehepartner zwischen der Treue zu sich selbst und der Treue zum anderen wählen müssen, den dann noch zumutbaren Weg zu finden. Allerdings ist diese kanonistische Konstruktion insofern dem deontologischen Begründungsverfahren moralischer Normen ähnlich, als das katholische Eheverständnis auch im Fall der Trennung vom

Fortbestehen der ursprünglichen Ehe ausgeht, was bekanntlich zur Folge hat, dass die getrennt lebenden Ehepartner nicht wieder heiraten können.

c. Negative Unterlassungspflichten und positive Handlungsgebote

Eine dritte Unterscheidung, die für das Verständnis der genuinen Funktion des Gewissens von besonderer Bedeutung ist, betrifft den Verpflichtungsgrad einzelner moralischer Normen. *Negative Unterlassungspflichten*, die an das erinnern, was man niemals tun darf, gelten praktisch ausnahmslos. *Positive Handlungspflichten* dagegen, die nicht Handlungsverbote, sondern durch allgemeingültige Gebote umschrieben werden, lassen sich auf vielfache Weise erfüllen, je nach den besonderen Umständen einer Situation, den jeweiligen Möglichkeiten des Einzelnen und der Dringlichkeit der Hilfeleistung für den Empfänger. Die positiven Handlungsaufforderungen gehen in der Regel über die negativen Unterlassungspflichten hinaus, weshalb wir ihre Verwirklichung als moralisch wertvoller empfinden. In der Regel erweist sich diese intuitive Einschätzung als durchaus richtig, denn es ist besser, einem in Not befindlichen Mitmenschen wirksam zu helfen, als ihn nicht zu töten, nicht zu belügen, nicht zu betrügen oder dergleichen. Wer sich nur an diese von den Dekaloggeboten gezogene Untergrenze hält und die elementaren Grundgüter seines Nächsten nicht verletzt, ohne diesen in seiner leiblichen und seelischen Not tatkräftig zu unterstützen, erfüllt noch nicht das, was das Grundgebot der Liebe in seiner Konkretion durch die einzelnen Dekaloggebote eigentlich meint. Im Konfliktfall jedoch gilt die umgekehrte Regel: Wenn wir einem anderen nur helfen können, indem wir die Rechte eines unschuldigen Dritten verletzen, ist es vordringlicher, diese negativen Unterlassungspflichten zu beachten als positive Hilfspflichten auf einem moralisch nicht zu rechtfertigendem Weg zu realisieren. Obwohl diese moralisch wertvoller sind als die Einhaltung bloßer Unterlassungspflichten, können die letzteren im Konfliktfall dringlicher sein.

Die abstrakt formulierte Regel vom Vorrang der Unterlassungspflichten vor den allgemeinen Tugendpflichten bestätigt sich in der intuitiven Einschätzung vieler Alltagskonflikte, in der wir sie unbewusst anwenden. Zweifellos verdient die Absicht, den Armen zu helfen, unsere moralische Wertschätzung; es handelt sich dabei aber nur dann um einen Akt der Nächstenliebe, wenn wir diese Absicht mit erlaubten Mitteln (z.B. dem Rückgriff auf eigene Ersparnisse) realisieren. Wenn wir uns das Geld, das wir den Armen schenken wollen, dagegen zuerst durch einen Banküberfall verschaffen müssen, macht diese pflichtwidrige Vorgehensweise die Gesamthandlung ungeachtet ihrer an sich lobenswerten Absicht moralisch unerlaubt. Der Grund dafür ist einfach der, dass es der Ordnung der Liebe widerspricht, dass ich dem einen etwas gebe, was ich zuvor dem anderen ungerechterweise wegnehmen muss. Derselbe Grundsatz spielt in den bioethischen Konflikten eine entscheidende Rolle, in denen die hochrangige Absicht des Heilens und Helfens nur durch moralisch fragwürdige Mittel realisiert werden kann: Zweifellos haben Wissenschaft und Forschung die Aufgabe, neue Therapien gegen bislang unheilbare Krankheiten zu entwickeln.

Sie dürfen diese hochrangigen Ziele jedoch nicht um jeden Preis verwirklichen. Ein umfassendes ethisches Urteil muss neben der Bewertung der Motive auch die Überprüfung der erforderlichen Mittel und Wege einbeziehen. Die erforderliche Achtung vor dem menschlichen Leben verbietet es nämlich, menschliche Embryonen zu Forschungszwecken zu vernichten. Die Einhaltung dieser Grenze ist auch dann gefordert, wenn sich Wissenschaft und Forschung vom Zugriff auf die Anfangsphasen des individuellen Menschenlebens großen Nutzen für andere versprechen. Die angeblichen Imperative einer Ethik des Helfens und Heilens rechtfertigen es nicht, die moralischen Rechte unschuldiger Dritter zu verletzen, insbesondere auch dann nicht, wenn es sich dabei um schutzlose, hilfsbedürftige Wesen handelt, die für ihre fundamentalen Rechte nicht selbst eintreten können.

d. Die Bedeutung supererogatorischer Handlungen

Neben den negativen Unterlassungspflichten und den allgemeinen Tugendpflichten kennt die ethische Tradition die so genannten *supererogatorischen* (= über das Geforderte hinausgehenden) Handlungen. Mit diesem Fachbegriff der wissenschaftlichen Moralsprache wird ein Tun bezeichnet, das über den Anspruch allgemein gültiger Normen hinausgeht; in der deutschen Sprache wurde dafür früher der schwerfällig klingende Ausdruck „Werke der Übergebühr“ gebraucht. Im Rahmen einer normativen Ethik erscheint es unmöglich, den eigentlichen Sinn derartiger Handlungen und ihre Bedeutung für das sittliche Leben angemessen zu beurteilen. Sie können aus einer solchen Perspektive nur als freibleibende Mehrleistungen gewürdigt werden, die als Ausdruck eines vortrefflichen Charakters zwar lobenswert und besonders verdienstvoll sein mögen, deren Verweigerung dem Einzelnen jedoch nicht moralisch vorwerfbar ist.¹ Dagegen zielt die schöpferische Funktion des Gewissens darauf ab, das Je-Mehr des eigenen Einsatzes auszuloten und das größere Maß der Liebe in seinem jeweiligen Verpflichtungscharakter für den Einzelnen zu erkennen. Die wichtigste Rolle, die das Gewissen in den alltäglichen Entscheidungsfragen des sittlichen Lebens spielt, wird deshalb überhaupt nicht erfasst, solange man ihm die Funktion zuweist, gegenüber dem Anspruch allgemein gültiger Normen Ausnahmen zugunsten des Handelnden selbst aufzustellen. Ein wachsames Gewissen zeigt sich vielmehr zuallererst darin, dass es die Engführungen einer normativen Ethik aufsprengt. Wenn der Handelnde durch den moralischen Spürsinn und die investigative Kraft seines Gewissens ein persönliches Können in sich entdeckt, dann erfährt er sich darin zugleich durch ein eigenartig forderndes Sollen gebunden; es steht ihm aus der Sicht seines eigenen Lebensentwurfs nicht mehr frei, die bessere Handlungsmöglichkeit einfach auszuschlagen. Da diese sich als Teil des eigenen Sein-Könnens darstellt, ist ihre Verwirklichung durch den Anspruch der eigenen personalen Wahrheit auferlegt, so dass im Zurückbleiben hinter den vom Gewissen freigespielten eigenen Möglichkeiten ein schuldhaftes Versagen erkannt wird.

Es fehlt im zeitgenössischen Denken nicht an Versuchen, die Ergänzungsbedürftigkeit moralischer Normen durch das Gewissen so auszulegen, dass dabei die individuelle

Dringlichkeit der je besseren, allein mir möglichen Alternative aufscheint. In der Auseinandersetzung mit dem moraltheologischen Lehrstück von den so genannten Werken der Übergebührl zielt *Karl Rahners* (1904-1984) Konzept einer formalen Existenzialethik auf den Nachweis, dass auch das „positiv Individuelle“ einer moralischen Handlung, die mehr ist als nur die Erfüllung einer allgemeinen Norm, als „Gegenstand eines verpflichtenden Willens Gottes“ gedacht werden muss.² Wenn die jeweilige Situation nicht nur *negativ* als Unterfall und Eingrenzung eines Allgemeinen zu bestimmen ist, sondern ihr als einzelner und konkreter auch *positive* Bedeutung zukommt, so ergibt sich daraus für die Gewissensverantwortung des Einzelnen die These: „Es gibt ein sittliches Individuum positiver Art, das nicht übersetzbar ist in eine materielle allgemeine Ethik; es gibt eine verpflichtende sittliche Einmaligkeit.“³ Gegenüber dem Postulat vernünftiger Verallgemeinerungsfähigkeit, das im Mittelpunkt von Kants kategorischem Imperativ steht, ist auch *Max Müllers* (1906-1994) Idee eines historischen Imperativs auf die Erkenntnis der je eigenen Möglichkeiten ausgerichtet, die dem Handelnden in einer bestimmten geschichtlichen Situation zufallen: „Tue, was nur du tun kannst und was an deiner Stelle eben niemand tun könnte.“⁴ Die in der abendländischen Metaphysik vorherrschende Wesensphilosophie, die das menschliche Handeln als die Verwirklichung von Möglichkeiten versteht, die in der objektiven Ordnung des Seins vorgegeben sind, wird auf diese Weise von einer existentialen Ontologie des Daseins abgelöst, die auch die Grundbegriffe der Ethik (Freiheit, Individuum, Nächster) als geschichtliche Kategorien denkt. Die sittliche Freiheit des Menschen erlangt ihre höchste Vollendung nicht durch die Verwirklichung vorgezeichneter Strebensziele, sondern durch die Übernahme einer Aufgabe, die mir in einer bestimmten geschichtlichen Situation zugetragen wird, und zwar dergestalt, dass sich die eigene unvertretbare Individualität und der Andere in seiner Rolle als Nächster gegenseitig erschließen: „... der Nächste ist der, dem niemand hilft, wenn ich nicht helfe; der, der gerade mich und niemand anderen braucht.“⁵

Einen ähnlichen Weg schlägt der französische Phänomenologe *Paul Ricoeur* (1913) ein, indem er die Universalisierungsmaxime der kantischen Vernunftethik durch das Postulat einer praktischen Weisheit ergänzt, die sich „im Namen der Fürsorge ... Personen in ihrer unersetzlichen Singularität zuwendet“⁶. Während im Rahmen einer normativen Ethik mögliche Ausnahmen von allgemein gültigen Normen nur dann gerechtfertigt sein können, wenn sie jeder beliebige Andere an der Stelle des Handelnden ebenfalls für sich reklamieren dürfte, zielt eine derartige Ethik der Fürsorge auf andersartige Abweichungen vom Maßstab des allgemein Gesollten. Hier geht es nicht mehr um Ausnahmen, die im Namen eigener Interessen gefordert werden, sondern um die „Ausnahme zugunsten des Anderen“, die dem Handelnden mehr auferlegt, als wozu er durch eine moralische Norm verpflichtet werden könnte.⁷ Das Gewissen entdeckt in einer solchen Konzeption die Singularität der eigenen Person im Gegenüber zur konkreten Bedürftigkeit des Anderen, um daraus das eigene Handeln-Können, ja mehr noch das eigene Handeln-Müssen zu

erschließen. Dadurch erhält der Begriff der Ausnahme einen neuen Sinn, der jeder Versuchung zum willkürlichen Zurückweichen vor der sittlichen Forderung enthoben ist: „Die Ausnahme erhält hier ein anderes Gesicht, oder vielmehr: sie wird zu einem Gesicht, insofern die wahre Andersheit der Personen aus jeder von ihnen eine Ausnahme macht.“⁸

Solche phänomenologischen, existenzphilosophischen oder hermeneutischen Ansätze können in der Rückschau als Vorläufer jener postmodernen Konzeptionen der Selbstsorge interpretiert werden, in deren Mittelpunkt die ästhetische Stilisierung des eigenen Lebens zu einem singulären, schlechthin unvergleichbaren Kunstwerk steht. Trotz der sprachlichen Nähe mancher Formulierungen zu derartigen Tendenzen in der gegenwärtigen Ethikdebatte zielt die gemeinsame Sinnaussage der angeführten Versuche zur Aufwertung des individuell Konkreten oder personal Besonderen jeweiliger Handlungssituationen in die entgegengesetzte Richtung. Es geht ihnen nicht um eine Relativierung sittlicher Mindestansprüche an das eigene Handeln, wie sie von moralischen Normen insbesondere in ihrer negativen Verbotsform festgehalten werden, sondern um die sittliche Verpflichtung zum je größeren Selbsteinsatz der Person, dessen Bewährungsfeld moralische Normen nur nach unten hin absichern, aber nicht in der ganzen Fülle seiner noch unentdeckten Möglichkeiten ausloten können. Das macht diese philosophischen Ansätze für die Moralthologie zu geeigneten Interpretationsschlüsseln, um die Ergänzungsbedürftigkeit moralischer Normen richtig zu verstehen und den unvertretbaren Auftrag des individuellen Gewissens in seiner positiven Bedeutung erkennen zu können.

4. Christliches Gewissen, Reich Gottes und Evangelium

Obwohl der Begriff *syneidesis* in der ursprünglichen Textüberlieferung der synoptischen Evangelien nicht wörtlich begegnet, ist in ihnen von der kreativen Erschließungsfunktion des Gewissens vielfach die Rede. Die wichtigsten neutestamentlichen Zeugnisse, in denen uns die Ethik Jesu entgegentritt, sind im Grunde nichts anderes als Anleitungen zu einem an der Not des Nächsten geschärften Gebrauch des Gewissens. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) enthält nicht nur eine Belehrung über den Bedeutungsumfang des Wortes „Nächster“, den Jesus weiter als im damaligen Judentum üblich bestimmt; es geht Jesus weder um die Entscheidung eines akademischen Disputs noch um eine allgemeine Definition des Nächsten, sondern darum, in konkreten Situationen als Nächster zu handeln. Auf die Frage des Gesetzeslehrers „Wer ist mein Nächster?“ antwortet Jesus in seiner ureigensten Sprachform mit einem Gleichnis, also einer exemplarischen Beispielgeschichte, die in vielfältiger Weise auf die Hörsituation übertragbar ist. Seine abschließende Gegenfrage: „Wer von diesen Dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde?“ kehrt die im Allgemeinen verbleibende Fragerichtung des Gesetzeslehrers um; sie zielt auf eine situative Erkenntnis des Nächsten durch das individuelle Gewissen. Es geht Jesus darum, dass die Hörer seines Gleichnisses in den Fügungen ihres

Lebens den Willen seines Vaters erkennen und entdecken, wem sie jetzt zum Nächsten werden sollen, weil er ihrer Hilfe am meisten bedarf. Ebenso steht hinter dem Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25, 14–30) die Absicht, die dem Einzelnen geschenkten Möglichkeiten freizulegen und die ihm eigenen Fähigkeiten in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, wofür ihm das Gewissen als unentbehrliche Richtschnur gegeben ist.

Schließlich zielen auch die Seligpreisungen und die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5–7) in ihrer provozierenden Redeweise darauf, die Hörer für den Anspruch Jesu hellhörig zu machen und sie in ihrem Denken und Handeln für die Orientierung am Willen Gottes aufzuschließen. Die einzelnen Antithesen haben alltägliche Streitfragen des menschlichen Zusammenlebens als Ausgangspunkt; sie greifen Konflikte auf, wie sie in allen Lebensbereichen entstehen können, und entwerfen als Kontrastbild einen Zustand, in dem die „größere“ Gerechtigkeit (Mt 5,20) unter dem Anspruch einer ungeteilten Liebe Wirklichkeit wird. So zeigen die einzelnen Antithesen jeweils eine parallele Entsprechung zwischen dem alten Verhalten, das geändert werden, und dem neuen Zustand, der im Handeln der Hörer Gestalt gewinnen soll. Doch sind die ethischen Weisungen der Bergpredigt nicht nach der Art der Dekaloggebote erfüllbar, die besonders in ihrer prohibitiven Form eine untere Grenze markieren, die von den Grundforderungen der Gerechtigkeit her gezogen wird. Die Weisungen der Bergpredigt stellen dem Menschen vielmehr eine offene Grenze vor Augen, auf die er nur in immer neuen Schritten zugehen kann, ohne sie je ganz zu erreichen.

Die sittlichen Weisungen Jesu, die Matthäus in seiner Antithesenreihe brennpunktartig zusammenstellt, wollen also wirklich erfüllt werden, doch nicht so, dass jeder einzelne Schritt auf dem Papier abzulesen wäre, sondern so, dass in unterschiedlichen Lebenskontexten das, was sie fordern, in der freien Bereitschaft des Gewissens jeweils neu entdeckt werden muss. Dabei denkt die Bergpredigt das Christsein als einen Weg, der „als Ziel die Vollkommenheit hat und dessen Richtung und Radikalität durch die einzelnen Gebote, gleichsam als Leuchtspuren, die vom Ziel her aufleuchten, deutlich markiert ist“. Dass verschiedene Christen auf diesem Weg unterschiedlich voranschreiten und am Ende auch verschieden weit kommen werden, bedeutet keinen Abstrich vom gemeinsamen Ziel der Vollkommenheit eines christlichen Lebens. Die einzelnen Menschen sind auf den unterschiedlichen Wegen und Zwischentappen ihres Lebens auf das gleiche Ziel hin unterwegs, indem sie das Gebot der Liebe und die exemplarischen Forderungen Jesu so erfüllen sollen, wie es ihrer jeweiligen Situation und den ihnen gegebenen Möglichkeiten entspricht. Die Seligpreisungen und die Antithesen der Bergpredigt sind dabei verbindliche Orientierungszeichen für das christliche Gewissen, das durch sie geschärft und auf das eigentliche Ziel des christlichen Lebens ausgerichtet wird. Die Worte, mit denen Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika „*Veritatis Splendor*“ die Bedeutung der Seligpreisungen für die Ethik Jesu herausstellt, lassen

sich deshalb auch als Anleitung lesen, wie das Gewissen der Christen am Evangelium Maß nimmt und das Bild der eigenen Lebensgestalt vom Vorbild des Lebensmodells Jesu her entwirft. „In ihrer ursprünglichen Tiefe sind sie so etwas wie ein Selbstbildnis Christi und eben deshalb Einladungen zu seiner Nachfolge und zur Lebensgemeinschaft mit ihm.“

Dieses Maß-Nehmen am Lebensmodell Jesu, in dem die eigenen Vollendungsmöglichkeiten und das eigene Wachsen-Können auf dem Weg der Liebe in urbildlicher Fülle vorgezeichnet sind, setzt eine besondere sittlich-praktische Urteilskraft des Glaubens voraus. Sie auszubilden, zu schärfen und in gemeinsamer Bewährung weiterzuentwickeln, ist das eigentliche Ziel der christlichen Gewissensbildung, durch die der Einzelne seine gesamte Lebensführung – sein Handeln und Unterlassen, seine Stärken und Schwächen, seine Motivation zum Guten, seine Ausdauer und Beharrlichkeit in der Ausführung des Erstrebten – dem prüfenden Blick Gottes aussetzt. Damit solche Gewissensbildung nicht zur andauernden Überforderung, zu einem bloßen moralischen Training oder zur rigorosen Selbstdisziplinierung wird, sollte sie nicht nur als absichtsgelitetes Aufmerksamwerden für die Erfordernisse der gemeinsamen Lebensform oder als zielgerichtete Suche nach den sittlichen Implikationen des Glaubens erfolgen. Vielmehr ereignet sich die Schärfung eines christlichen Gewissens, eingebettet in die anderen Vollzüge des kirchlichen Lebens, gleichsam nebenbei und absichtslos; sie ist, so sehr die Weiterarbeit am eigenen Gewissen eine lebenslange Übung darstellt, mehr als nur eine Eigenleistung des einzelnen Gläubigen. Insofern solche Gewissensbildung im Gebet, in der Meditation des Lebens Jesu, in der Betrachtung des Wirkens der Heiligen und im Mitvollzug der liturgischen Gemeinschaft der Kirche geschieht, ist sie selbst eine Gabe des Geistes und ein Wirksam-Werden der Gnade Gottes unter den Gläubigen. Diese ist jedem als persönliches Geschenk und der Kirche als Ganzer anvertraut. Das persönliche geistliche Üben, Meditieren und Beten, durch das sich im Einzelnen eine entsprechende Gefühls- und Gedankenwelt aufbaut, und das gemeinsame Einüben einer vom Evangelium inspirierten Lebenskultur bedingen daher einander. Wo beides zusammenkommt, gelingt Nachfolge Jesu als anspruchsvolles Lebensprojekt unter der Führung eines wachsamem Gewissens, das der äußeren Hilfestellung durch moralische Sanktionsmittel wie Kontrolle und Strafe, Lob und Tadel nicht mehr bedarf.

¹ Vgl. *J. Schuster*, Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse, in: *ThPh* 70 (1995) 383-398, bes. 389ff.

² *K. Rahner*, Über die Frage einer formalen Existenzialethik, in: *ders.*: Schriften zur Theologie II, Zürich z.a. 1955, 227-246, hier: 238.

³ A.a.O., 239f. Zur Interpretation vgl. *B. Fralring*, Existenzialethik im Zeichen der Exerzitieninterpretation, in: *ders.*, Vermittlung und Unmittelbarkeit, Beiträge zu einer existenzialen Ethik, Freiburg i.Ue. 1994, 72-96; *A. Lob-Hüdepohl*, Tragische Entscheidungen? Karl Rahners Logik existenzieller Entscheidungen im Lichte moraltheologischer Gegenwartsdiskussion, in: *M. Delgado (Hg.)*, Theologie aus Erfahrung der Gnade, Hildesheim 1994, 198-232, bes. 198-209 und *A. Zahlauer*, Karl Rahner und sein ‚produktives Vorbild‘ Ignatius von Loyola, Innsbruck-Wien 1996, 209-247.

⁴ *M. Müller*, Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik, Freiburg/München ⁴1986, 38.

⁵ A.a.O., 35f.

⁶ Das Selbst als ein Anderer. Übersetzung von J. Greisch, München 1996, 318.

⁷ A.a.O., 320.

⁸ A.a.O., 321.