

»Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche«¹

Zum Begriff des Gewissens und seiner Bedeutung
für die Theorie der Seelsorge

von

HANS MARTIN DOBER

Das Gewissen »bestand ... in der Fähigkeit,
das wahre Anliegen der anderen zum eigenen
zu machen.«²

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer

Das Gewissen ist ein zentraler Gegenstand der Theologie. Denn die anthropologische Frage, was man unter dem menschlichen Gewissen zu verstehen habe und welchen Wandlungsprozessen es selbst als ein historisches Phänomen unterworfen ist, spielt in jeden Versuch einer Verhältnisbestimmung von Glauben und Theologie mit hinein. Angesichts der grundlegenden Bedeutung des Gewissensbegriffs verwundert es denn auch nicht, daß ihm in der Praktischen Theologie nicht geringe Aufmerksamkeit widerfahren ist, und das zumal unter veränderten gesellschaftlichen Plausibilitäten. Insbesondere im Bereich der Poimenik liegt eine reiche Literatur zu diesen hier nur angedeuteten Fragen und Problemen vor. Auch dieser Sachverhalt wird kaum verwundern, wenn man sich vor Augen hält, daß in der Begegnung des Seelsorgers mit dem einzelnen Menschen all die Aspekte vorausgesetzt werden müssen und zur Bewährung anstehen, die der Begriff des Gewissens an sich gebunden hat: Individualität, Handlungsorientierung im Wertewandel und Vergewisserung in der Gestaltung des je eigenen Lebens.

Nach einem Überblick (1.) über die poimenische Akzentuierung des Gewissensbegriffs werde ich (2.) den Beitrag von Emmanuel Lévinas zum Verständnis des Gewissensbegriffs darstellen, um (3.) die Erträge dieses Rekurses für die Poimenik festzuhalten. Es eröffnen sich auf diesem Weg Perspektiven, die für eine

¹ F. NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra. Erster Teil. Die Reden Zarathustras, in: DERS., Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. v. G. COLLI und M. MONTINARI, 1970ff, Bd. VI/1, 67 [folgend zitiert: KGA].

² Th. W. ADORNO / M. HORKHEIMER, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 1969, 177.

integrative Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Theologie fruchtbar gemacht werden können.

1. Die poimenische Akzentuierung des Gewissensbegriffs: ein Überblick

Das Gewissen ist ein zentraler Gegenstand der Poimenik. Reiner Preul hat ihn zum »Grund- und Schlüsselbegriff«³ für die Praxis der Seelsorge erklärt und diese als »Umgang mit dem Gewissen«⁴ definiert. In ähnlicher Weise hat Hans Martin Müller in seiner (an Trutz Rendtorff anschließenden) Reflexion über das Ethos des Seelsorgers das Gewissen als Regulationsinstanz in Erinnerung gerufen: »Daß der Seelsorger seinen Mitchristen helfen darf, gewissenhafte Menschen zu werden und gerade dadurch Gemeinschaft miteinander zu haben, ist die Verheißung und die Würde seines Amtes.«⁵ Konkret stellt sich diese Aufgabe vor allem dann, wenn die Erinnerung und Deutung, wenn der Umgang mit der je eigenen Lebensgeschichte Thema des seelsorgerlichen Gesprächs wird⁶. Daß nicht selten der Alltag dafür Gelegenheit gibt, ist in der neueren poimenischen Diskussion in unterschiedlichen methodischen Zugängen thematisiert worden⁷.

Auch in Klaus Winklers Seelsorgelehre steht der Gewissensbegriff im Zentrum, um die Verhaltenssteuerung im Umgang mit Lebenskonflikten zu orien-

³ R. PREUL, Die Bedeutung des Gewissensbegriffs für die Seelsorge (in: DERS., Luther und die Praktische Theologie. Beiträge zum kirchlichen Handeln in der Gegenwart, 1989, 71–83), 80. – Grundlegende Erörterungen des Begriffs finden sich in: M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, 1984¹⁵, 267–301; E. JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, 1998, 193–197.

⁴ PREUL (s. Anm. 3), 71.

⁵ H. M. MÜLLER, Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln (PTh 80, 1991, 3–16), 16. Vgl. auch: E. HERMS, Die ethische Struktur der Seelsorge (PTh 80, 1991, 40–62).

⁶ M. Meyer-Blanck und B. Weyel geben einen Überblick über die neuere Literatur zu dieser Anforderung, wie sie praktisch zumeist anlässlich von Übergängen im Lebenslauf entsteht (DIES., Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten, 1999, 108–116). Vgl. zu diesem Thema auch vom Vf.: Schwellenkunde. Ein Beitrag zur Theorie des kirchlichen Kasualhandelns (in: Forum EB. Beiträge und Berichte aus der evangelischen Erwachsenenbildung, hg. v. der Deutschen Evang. Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, 4/1998, 9–15).

⁷ U. SCHWAB, Familienseelsorge. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen, 1995. E. HAUSCHILDT, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, 1996. Th. ERNE, Der Alltag der Religion. Hans Blumenbergs Phänomenologie des Rhetorischen als praktisch-theologische Theorie gelebter Religion, Tübingen 1999 (Habilitationsschrift, unveröffentlicht). W. STECK, Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Bd. 1, 2000, 514–540. 593–602.

tieren⁸. Das ist konsequent, wenn man Seelsorge als »Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur Lebensbewältigung«⁹ versteht, und unter dieser »spezifischen Voraussetzung«¹⁰ sich auf idealtypische »Grundantinomien im menschlichen Dasein«¹¹ einläßt, zu denen der »Umgang mit Angst«¹², mit Glaube¹³, mit Ansprüchen¹⁴ und mit Schuld¹⁵ gehören. Je und je hat man es hier mit einer individuell ausgeprägten »persönlichkeitsspezifische[n] Gewissenstruktur«¹⁶ zu tun, und das sowohl auf der Seite des Seelsorgesuchenden als auch auf der des Seelsorgers. Eine Pluralisierung des Gewissenverständnisses ist in dieser neueren Darstellung vorausgesetzt.

In Winklers Poimenik hat die allgemeine Diskurslage einen Spiegel gefunden. Der Begriff des Gewissens selbst ist ebenso umstritten wie die Frage, welche Methode zu seiner Bestimmung (mehr oder weniger) geeignet ist, um die Brauchbarkeit für die Regulation der Seelsorgepraxis zu gewährleisten. Als personale Instanz ethischer Urteilsbildung, aber auch als Adresse einer Anrede, einer Ansprache, ist das Gewissen individuell¹⁷, als Normbewußtsein trägt es eine historische Signatur¹⁸. Das Gewissen ist, um Joachim Scharfenberg zu zitieren, keine »Oase der Überzeitlichkeit inmitten der geschichtlichen Existenz des

⁸ K. WINKLER, Seelsorge, 1997, 274ff.

⁹ AaO 276.

¹⁰ AaO 3.

¹¹ AaO 289 (*Grundantinomien* kursiv im Original).

¹² AaO 290ff.

¹³ AaO 306ff.

¹⁴ AaO 325ff.

¹⁵ AaO 342ff.

¹⁶ AaO 288 (kursiv im Original). Man kann diese Einsicht ohne Schwierigkeit mit der These U. Pohl-Patalongs in Verbindung bringen, daß man auch in Zukunft mit einer Pluralität von Seelsorgekonzepten wird rechnen müssen (DIES., Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft, 1996, 180).

¹⁷ »Das Gewissen ist per definitionem individuell ... Gleichwohl ist die ethische Urteilsbildung, auf die sich das Gewissen bezieht, auf Kommunikation angewiesen.« (Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit einem Vorwort des Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt, 1997, 17) Vgl. zu diesem Aspekt: H. KRESS, Individualität und Gewissen. Ethische Gegenwartsfragen in der Perspektive des protestantischen Gewissensbegriffs (PTH 80, 1991, 86–103).

¹⁸ Vgl. für diese Differenzierung neuerdings: W. HÄRLE, Art. Gewissen. IV. Dogmatisch und ethisch, RGG⁴ III, 902 – 906. Mit der Krise des Gewissensbegriffs hat sich auch R. Denker im Horizont des philosophischen und psychoanalytischen Diskurses auseinandergesetzt (DERS., Abschied vom Gewissen, hg. v. S. Becker und U. Bernhardt, 2002). In einem historischen Zugang hat H. D. Kittsteiner den Wandel des Gewissens als Normbewußtsein, als ethische Struktur und idealen Inhalt dargestellt (DERS., Die Entstehung des modernen Gewissens, 1991).

Menschen«¹⁹. Die Rede vom Gewissen unterliegt, so könnte man auch sagen, der »Reflexion auf gesellschaftlich-geschichtliche Konstituenzen von Verstehen«²⁰. Man wird das Phänomen aber verfehlen, wenn man auf den verschlungenen Wegen der genealogisch, psychoanalytisch und soziologisch vorgehenden Theorien das Gewissen als »zentrale[n] integrierende[n] ... Faktor personaler Existenz«²¹ aus dem Blick verliert.

Die Unterscheidung eines dem Wandel historischer Plausibilität unterworfenen Normbewußtseins und der Instanz der Personalität im Gewissensbegriff ist auch für die theologische Interpretation des Phänomens vorauszusetzen²². Der Mensch als *Person* ist von Gottes Wort ansprechbar auch und gerade dann, wenn er hinsichtlich seiner *Werke* von anderen oder von sich selbst angefochten wird. Die befreiende Wirkung des Evangeliums hängt daran, daß »das Sein der Person [nicht] auf das Sein des handelnden Ich«²³ reduziert und »die menschliche Person [nicht] zur Summe ihrer Taten«²⁴ gemacht wird. Schon die Unterscheidung von Person und Werk setzt den unauflöselichen Zusammenhang von Selbstverhältnis und intersubjektivem Weltverhältnis voraus²⁵. Man wird in diesem Zusammenhang das – von den Reformatoren betonte – Prädikat der Leiblichkeit (bzw. der Leibhaftigkeit) des Wortes des Evangeliums verstehen können²⁶.

¹⁹ H.-G. HEIMBROCK, Art. Gewissen. V. Praktisch-theologisch, TRE XIII, (237–241), 237 mit Bezug auf J. SCHARFENBERG, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, 1968, 159.

²⁰ P. DABROCK, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik Bd. 5), 2000, 131.

²¹ PREUL (s. Anm. 3), 74f. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch: E. HERMS, Luther und Freud. Ein Theorievergleich (in: DERS., Offenbarung und Glaube, 1992, 102–123); DERS., Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds (in: H. FISCHER [Hg.], Anthropologie als Thema der Theologie, 1978, 165–202).

²² G. EBELING, Das Gewissen in Luthers Verständnis (in: DERS., Lutherstudien Bd. III: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, 1985, 108–125), 113 (These 22: »Luthers theologische Gewissensauffassung hält ... dazu an, scharf zu unterscheiden, was moraliter und was theologice gilt.«); E. JÜNGEL (s. Anm. 3), 192–197. K. HOLL, Was verstand Luther unter Religion? (1917; in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. I, 1932⁶, 1–110), 35ff.

²³ JÜNGEL (s. Anm. 3), 194.

²⁴ AaO 195.

²⁵ So schreibt auch Ebeling: »Der Lebensbezug des Gewissens [trifft], aufs Ganze gehend, den Menschen in seinem unvertauschbaren und Rechenschaft schuldigen Selbstsein und deshalb als Einzelnen unter Einschluss seiner Mitmenschlichkeit und seines Weltbezuges« (EBELING [s. Anm. 22], 11).

²⁶ Man kann auch sagen: die Wirklichkeit ist kommunikativ verfaßt. Wie diese Einsicht im Alten Testament zum Ausdruck gebracht wird, hat B. Janowski gezeigt: vgl. etwa DERS., Die Tat kehrt zum Täter zurück (ZThK 91, 1994, 247–271), 248.

Das Gewissen ist »auf externes Wort angewiesen«²⁷, auf dessen »Anredecharakter«²⁸.

Diesem unauflösbaren Wechselverhältnis von Innen und Außen, von Selbst und Welt, vom Ich und den anderen entspricht nun die dem Gewissensphänomen wesentliche Struktur der Relationalität²⁹, auf die insbesondere ein poimenischer Gebrauch des Begriffs rekurrieren muß. Das Gewissen ist, m.a.W. in einer doppelten Hinsicht auf Intersubjektivität zu beziehen. Einerseits prägt das Verhältnis zu den anderen die Struktur und das Erleben des Gewissens immer schon mit. Das ließe sich genealogisch mit Nietzsche³⁰, psychoanalytisch mit Freud³¹ oder mit den Mitteln einer etwa von Erikson ausgearbeiteten Entwicklungspsychologie³² zeigen. Andererseits wird sich aber das Selbstverhältnis (als relationale Struktur des Gewissens) auf die Gestaltung der intersubjektiven Verhältnisse

²⁷ EBELING (s. Anm. 22), 111; JÜNGEL (s. Anm. 3), 194 Anm. 185.

²⁸ JÜNGEL (s. Anm. 3), 171.

²⁹ Den Terminus eines »relationalen Gewissens« gebraucht auch Winkler, sich hierbei auf Kress beziehend (WINKLER [s. Anm. 8], 279). Luther hat auf das aristotelische Prädikament der Relation gesetzt (EBELING, Lutherstudien Bd. II: Disputatio de Homine, 3. Teil, 1989, 460f). Es kommt ihm darauf an, was dem Menschen »in dem Gefüge der Beziehungen ... widerfährt« (aaO 462).

³⁰ Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit Nietzsches genealogischem Gewissensbegriff im Mittelteil dieses Aufsatzes. Einschlägig für seine Aufklärung des Gewissensphänomens ist folgender Aphorismus: »Aber warum hörst du auf die Sprache deines Gewissens? Und inwiefern hast du ein Recht, ein solches Urteil als wahr und untrüglich anzusehen? Für diesen *Glauben* – gibt es da kein Gewissen mehr? Weißt du nichts von einem intellektuellen Gewissen? Einem Gewissen hinter deinem »Gewissen«? Dein Urteil »so ist es recht« hat eine Vorgeschichte in deinen Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen und Nichterfahrungen; »wie ist es da entstanden?« mußt du fragen, und hinterher noch: »was treibt mich eigentlich, ihm Gehör zu schenken?« Du kannst seinem Befehle Gehör schenken wie ein braver Soldat, der den Befehl seines Offiziers vernimmt. Oder wie ein Weib, das den liebt, der befiehlt. Oder wie ein Schmeichler und Feigling, der sich vor dem Befehlenden fürchtet. Oder wie ein Dummkopf, welcher folgt, weil er nichts dagegen zu sagen hat. Kurz auf hundert Arten kannst du deinem Gewissen Gehör geben. Daß du aber dies oder jenes Urteil als Sprache des Gewissens hörst – also, daß du etwas als recht empfindest, kann seine Ursache darin haben, daß du nie über dich nachgedacht hast und blindlings annahmst, was dir als *recht* von Kindheit an bezeichnet worden ist« (NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft [KGA V/2], 241).

³¹ Genese und Zusammenhang von Freuds Psychoanalyse sind in unüberholter Gründlichkeit von P. RICŒUR rekonstruiert worden (DERS., Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 1993⁴). Vgl. zum Verhältnis von Nietzsche und Freud: P. HELLER, Freud in seinem Verhältnis zu Nietzsche (in: W. STEGMAIER / D. KROCHMALNIK [Hg.], Jüdischer Nietzscheanismus [MTNF 36], 267–287). Eine zusammenfassende Darstellung von Freuds Gewissens-Verständnis, auch im Vergleich mit Nietzsche, hat Denker gegeben (DERS. [s. Anm. 18], 69–85).

³² Vgl. hierzu: F. SCHWEITZER, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, 1999⁴, 71–91.

auswirken. Sie sind der Boden, auf dem die Erfahrung eines nicht notorisch schlechten Gewissens wachsen kann. So trifft auch das Glauben weckende und eben so (nach dem Verständnis Luthers einzig so) ein gutes Gewissen ermöglichende Evangelium das Ich in der Weise des Mich: im Sinne des »Du bist gemeint«, *de te fabula narratur*³³. Der theologische Begriff des getrösteten bzw. gerechtfertigten Gewissens ist deshalb vom ethischen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. Weil das seelsorgerliche Handeln (in welcher alltäglichen oder außeralltäglichen Situation auch immer) der Regulative bedarf, scheint ein poimenischer Rekurs auf den umstrittenen Begriff des Gewissens unerlässlich.

In diesem Zusammenhang auf Lévinas zurückzugehen erlaubt nun *erstens*, an die in Winklers Poimenik zugelassene Offenheit und Weite der Problemstellung anzuschließen. Die Pluralisierung im Verständnis des Gewissensbegriffs ist so auf die Individualität in der Gewissenserfahrung zu beziehen, daß die Sozialität immer vorausgesetzt bleibt. Ob es die von Müller empfohlene Lektorientierung ist, in der Seelsorge Hilfe zur Selbsthilfe im Gewissenskonflikt zu geben³⁴, die von Henning Luther im Anschluß an Heideggers Kritik des »man« entwickelte Akzentuierung der Seelsorge als Sorge um das Selbst-sein-Können des anderen³⁵, die von Eilert Herms aus der »ethischen Struktur der Seelsorge« abgeleiteten Bedingungen der Handlungsfähigkeit des Seelsorgers wie des Seelsorge-Suchenden: jeweils ist mit den Stichworten der »Empathie«³⁶, mit der Erfahrung eines Risses, der durch eine (hermetisch vorgestellte Lebens-)Welt geht³⁷, mit der

³³ Treffend formuliert M. Zeidler, Barth interpretierend und mit Lévinas vergleichend: »Zum ethischen Subjekt wird der Mensch insofern, als er durch ein Gegenüber in eine Beziehung gestellt wird und er diese wahrnimmt.« (DERS., »Wer ist mein Nächster?« – Überlegungen zu einer ethischen Grundfrage [ZThK 93, 1996, 561–585], 574)

³⁴ MÜLLER (s. Anm. 5), 13–15.

³⁵ H. LUTHER, Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens (in: DERS., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, 1992, 224–238). Der für die Argumentation hier konstitutive Bezug auf die Heideggersche Logik des defizienten Modus der Existenzweisen des Daseins ist bei H. Luther allerdings noch nicht ausreichend mit Lévinas' Heideggerkritik vermittelt. Die Analysen von Ricœur führen hier weiter. Vgl. auch: E. HERMS, Handeln aus Gewißheit. Zu Martin Heideggers Phänomenologie des Gewissens (NZStH 41, 1999, 132–157).

³⁶ HERMS, Die ethische Struktur der Seelsorge (s. Anm. 5), 57.

³⁷ H. LUTHER (s. Anm. 35), 238. Daß diese Vorstellung sich nicht halten läßt, wenn man den Begriff der Lebenswelt auf den jeweiligen Standort und seinen Horizont bezieht, hat M. Moxter in seiner komplexen Untersuchung zu dieser Fragestellung gezeigt (DERS., Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie [HUTH 38], 2000, 275–310). Th. Erne hat im Anschluß daran praktisch-theologische Konzeptionen auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft und an H. Luthers Gebrauch der Metapher des Risses Kritik geübt (DERS. [s. Anm. 7], 41). Im Rekurs auf Lévinas wird die Bedeutung dieser Metapher allerdings neu zu akzentuieren sein, insofern sie nicht auf die Lebenswelt, sondern auf das Selbst-Bewußtsein bezogen wird (vgl. zu ihrem Gebrauch etwa: E. LÉVINAS,

Aufmerksamkeit auf die vom Hilfesuchenden ausgesendeten »Signale«³⁸ und der Beschreibung des Seelsorgers als »Stellvertreter des Menschen in der Auseinandersetzung mit sich selbst«³⁹ auf solche Anforderungen angespielt, die sich mit Lévinas aus dem »Faktum der Intersubjektivität«⁴⁰ plausibel machen lassen.

Zweitens wird die Individualität der Gewissenserfahrung bzw. die Selbstbezüglichkeit des »Mitwissens mit sich selbst« (conscientia)⁴¹ von Lévinas konstitutiv auf die Intrige mit dem anderen bezogen. Diese Entdeckung wie auch die Intensität dieser Beschreibungen ist nicht unabhängig von einer historischen Situation, in der die »Andersheit-Vergessenheit«⁴² zu den tief greifendsten und nachdrücklichsten Konsequenzen geführt hat. Lévinas' Analysen setzen bei der »Krise einer Moderne« an, die er als »Krise einer Realität« interpretiert. »Im zwanzigsten Jahrhundert – das Jahrhundert ›zweier Weltkriege, der rechten und linken Totalitarismen, der Massaker, der Genozide und des Holocausts‹ [sei] ... die Versammlung des Realen in eine ineinandergefügte ›Welt‹ unmöglich geworden«⁴³. In der Poimenik dieses Denken zu rezipieren vermag der Frage nach der »Seelsorge in der Moderne« Akzente zu verleihen, die sich einer systemtheoretischen Perspektive nicht ohne weiteres erschließen⁴⁴.

Drittens lassen sich in einer mit Lévinas erschlossenen Perspektive die Zeugen der theologischen Tradition auf eine fremde Weise wahrnehmen. Lévinas gibt den Begriffen eine neue Bedeutung, indem er die fundamental-anthropolo-

Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, 1983, 247).

³⁸ MÜLLER (s. Anm. 5), 15; PREUL (s. Anm. 3), 81.

³⁹ MÜLLER (s. Anm. 5) 14 mit Bezug auf T. Rendtorff. Vgl. auch: »Ohne Sympathie, ohne Mitleiden gibt es ... keine Mitmenschlichkeit und ohne Mitmenschlichkeit auch keine Menschlichkeit« (MÜLLER, Die Autorität des Predigers in pastoraletischer Sicht [PSt(S) II/2, 1974, 11–24], 22).

⁴⁰ M. BRUMLIK, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas Umkehrung der Ontologie (in: M. MAYER / M. HENTSCHEL [Hg.], Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, 1990, 120–142), 130.

⁴¹ Preul bietet hierfür die besten Belege auf. Bei Luther weist er die Auffassung nach, das Gewissen sei die »sorgende Anteilnahme des Menschen an sich selber ... coram deo« (DERS. [s. Anm. 3], 78 [kursiv im Original]). Preul selbst deutet die Theorie Luthers von seiner Formel her, das Gewissen sei als ein »Spezialfall des Selbstbewußtseins« zu bestimmen (aaO 74 [bei Preul kursiv]), als »Faktor personaler Existenz« mit »integrierender und identitätsstiftender« Funktion (aaO 74f).

⁴² BRUMLIK (s. Anm. 40), 131.

⁴³ U. BERNHARDT, Ohne Fundament? Neue Debatten um die Ethik von Lévinas (PhR 48, 2001, 313–334), 317 mit Bezug auf Lévinas (Übersetzung von U. Bernhardt).

⁴⁴ Vgl. I. KARLE, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, 1996. In einer historischen Perspektive hat sich Th. Stahlberg mit dieser Problematik befaßt (DERS., Seelsorge im Übergang zur »modernen Welt«. Heinrich Adolf Köstlin und Otto Baumgarten im Kontext der Praktischen Theologie um 1900 [APTh 32], 1998).

gische Aussage »Der Mensch *ist* Gewissen«⁴⁵ im Sinne eines Humanismus des anderen Menschen umzuformen vorschlägt; Konsequenzen hat das weniger für die dogmatische Lehrgestalt als vielmehr für die Frage »ethischer Sensibilisierung«⁴⁶. Methodisch folge ich hierbei der von Michael Moxter an Hermann Cohens Spätwerk verifizierten Einsicht, »daß die Theologie einer freien Religionsphilosophie ... als eines beständigen Gegenübers bedarf«⁴⁷.

Viertens läßt die praktisch-theologische Frage nach dem Gewissensproblem aber auch unterbelichtete Aspekte im Werk von Lévinas in den Blick treten. Daß er überhaupt vom Gewissen handelt, auch wenn dies ein nicht gerade zentraler Terminus in seinen Schriften ist, erlaubt Zweifel an der Annahme, er habe nicht gezeigt, wie die Verantwortung im Angesicht des anderen übernommen werden kann, mit der derjenige konfrontiert ist, der ihm begegnet⁴⁸. Zweifel sind auch angebracht an der theologischen Interpretation, man habe es hier mit einer zwar hoch differenzierten, nichtsdestotrotz aber typischen Erscheinung von Gesetzesreligiosität zu tun. Man darf nur nicht vorschnell den Gottesgedanken bei Lévinas im Sinne einer moralisch-gebietenden Instanz verstehen wollen⁴⁹.

Meine These lautet: Der Beitrag, der in einem Rekurs auf das Werk von Lévinas für die Theorie des Gewissens gewonnen werden kann, besteht darin, die *Reflexivität* des Mitwissen mit sich selbst von der Erfahrung einer *Passivität* aus zu deuten: einer Passivität, die ursprünglicher ist als ein forensisches zur-Verantwortung-gerufen-werden. Damit ist die Ursprünglichkeit der Metapher des Forums⁵⁰ (oder eines »inneren Gerichtshofes« [Kant]) und mit ihr des Phänomens der inneren Reflexivität des Gewissensphänomens⁵¹ in Frage gestellt. Das heißt

⁴⁵ HEIMBROCK (s. Anm. 19), 235 mit Bezug auf Ebeling.

⁴⁶ EBELING (s. Anm. 22), 120.

⁴⁷ M. MOXTER, Rechtfertigung und Anerkennung. Zur kulturellen Bedeutung der Unterscheidung von Person und Werk (in: H. M. DOBER / D. MENSINK [Hg.], *Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich – jüdischen Gesprächs* [Hohenheimer Protokolle Nr. 57], 2002, 18–40, 31).

⁴⁸ K. HUIZING, *Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*, 1988, 118ff. 125ff.; P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, 1996, 227–236. 403–426, bes. 407–409; U. J. WENZEL, *Spiegelfechtere? Einige Einwände gegen Lévinas' Kritik des Prinzips »Anerkennung«* (in: *Hegel-Jahrbuch* 1996, 220–227).

⁴⁹ Vgl. ZEINDLER (s. Anm. 33), 563.

⁵⁰ Jüngel geht in seiner Rekonstruktion der Lehre von der Rechtfertigung vom Vorrang dieser Metapher aus, so etwa in: DERS. (s. Anm. 3), 5.

⁵¹ Die von Preul zitierte Luther-Passage aus *De votis monasticis*, aus dem Kapitel *Quid libertas christiana* bringt eben das forensische Verständnis zur Sprache: »Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae indicat de operibus. Opus eius proprium est (ut Paulus Roma. II dicit) accusare vel excusare, reum vel absolutum, pavidum vel securum constituere« (zit. nach PREUL [s. Anm. 3], 78). Auch Jüngel zitiert diese Stelle aus Luther, WA 8, 606, 32 (DERS. [s. Anm. 3], 194).

für Lévinas aber nicht, das bisherige Verständnis des Phänomens zu verabschieden. »Das ›beschädigte‹ Gewissen [muß] nach innen gelangen und seine Intaktheit wiedergewinnen«⁵² können.

Nun läßt sich die forensisch verstandene *conscientia* mit der stoischen Tradition als Bühne vorstellen⁵³. Mit Lévinas ist aber hinter dieses mit der Stoa »verinnerlichte ... Modell des Gewissens« zurückzugehen, das in der abendländischen Tradition so wirksam gewesen ist⁵⁴. Auf diesem Weg können Momente des Begriffs auf neue Weise erschlossen werden, die durch die Synteresis-Tradition gestellt waren, in welcher die *vox Dei* als innere Stimme des höchsten Gesetzes im Menschen verstanden wurde. Wie bei Martin Luther verweist das Wissen um den Selbstwiderspruch in der Gewissenserfahrung auch in den Analysen von Lévinas auf die Betroffenheit von einer Wirkung, die das Selbst nicht verursacht hat, auf ein *extra nos*: »Wie ein Dieb«⁵⁵ schleicht sich die unterbrechende Stimme des Gewissens ins Selbstbewußtsein ein⁵⁶. Auch ein solches Widerfahrnis der Passivität verweist dann allerdings auf die Reflexivität einer forensischen Gewissensstruktur, aber erst an zweiter Stelle. Auf diese Reihenfolge kommt es mir an. In sechs Punkten fasse ich zusammen, wie in Lévinas' Rede vom Gewissen seine Sozial- als Religionsphilosophie kulminiert. Der Gebrauch der Metapher des Bisses dient mir hierbei als Leitfaden.

2. Das Gewissen bei Lévinas

(1.) Es ist die Erfahrung der Passivität, die bei Lévinas in der Metapher des Gewissensbisses ausgesagt wird. Sie ist »der bildliche Ausdruck für den ›buchstäblichen Sinn‹ der Sensibilität«⁵⁷, der Sensibilität nämlich für das *Sagen* vor allem *Gesagten*, das im Angesicht des anderen an den ergeht, der ihm begegnet⁵⁸.

⁵² LÉVINAS, Vier Talmud-Lesungen, 1993, 34. Zu diesem Zweck erfüllt ihm zufolge das religiöse Ritual seine Funktionen.

⁵³ KITTSTEINER (s. Anm. 18), 168.

⁵⁴ AaO 21f.

⁵⁵ Hi 4, 12. I Thess 5, II Apk 3, 3. E. LÉVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, 1992, 46; DERS., Humanismus des anderen Menschen, 1989, 92.

⁵⁶ Dieser Aspekt fällt bei Preul aus. Ihm zufolge ist das Gewissen ein »Bewußtseinsphänomen«. Der Klient »begegnet immer als konkret bestimmtes Selbstbewußtsein« (PREUL [s. Anm. 3], 80). Mit Lévinas ist aber eine elementare, ursprünglichere Ebene der Kommunikation sichtbar zu machen als die, von der Preul ausgeht. Hierbei kann Lévinas von der Polyvalenz des französischen Terminus *conscience* ausgehen, der Bewußtsein und Gewissen bedeutet.

⁵⁷ LÉVINAS, Jenseits des Seins (s. Anm. 55), 278f.

⁵⁸ AaO 29–34. 334–353. In einer sprachtheoretischen Hinsicht läßt sich sagen: Die Ethik begründet bei Lévinas auch eine *Auffassung von der Sprache*, die »Universalität und

Wenn man Lévinas darin folgt, daß eine ursprüngliche Aufforderung in dieser Begegnung hörbar wird, ein Ruf zur Verantwortung, dann ist das Gewissen als die Instanz, die darüber entscheidet, ob diese Verantwortung übernommen wird oder nicht – das ist die forensische Bedeutung –, vorher noch als eine »Form des Affiziertseins« bestimmt, und die hat für Lévinas »ganz und gar nichts mit Spontaneität zu tun«⁵⁹. Vielmehr deutet dieses Phänomen auf eine Passivität »diesseits der Alternative Passivität–Aktivität«⁶⁰, und d.h. in die Dimension der Religion, weil die endliche Passivität auf Unendlichkeit bezogen wird; der Vergleich mit Schleiermachers »schlechthinniger Abhängigkeit« legt sich nahe⁶¹. In der Metapher des Gewissensbisses, deren Pointe in einer Passivität liegt, »die passiver ist als jede Passivität«⁶², ist bei Lévinas die Schöpfung des Menschen als Individuum und Subjekt zum Ausdruck gebracht, die nichts voraussetzt als die Betroffenheit von Transzendenz im Angesicht des anderen. *Mere passive* kommt der Mensch in einer auf Sozialität bezogenen *creatio ex nihilo* zu sich selbst⁶³. Es geht um ein Geschehen von außen her, das das Innere verändert. Die dabei entstehende Verantwortung hat Lévinas zufolge »nicht in mir ... beginnen können«⁶⁴.

(2.) Für die neuzeitliche Subjektivitätstheorie bedeutet diese Philosophie eine Überraschung, wenn nicht gar einen Affront. Nicht mehr setzt sich das erkennende Selbst auf dem Wege des methodischen Zweifels als das cartesische *cogito*, das – so sieht es die methodische Voraussetzung vor – als einziges nicht bezweifelt werden kann⁶⁵, nicht mehr ist erkenntnistheoretisch das im berühmten Paragraphen 16 von Kants Kritik der reinen Vernunft gesetzte Postulat der transzen-

Allgemeinheit ... allererst möglich« macht (E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 1987, 99). Ein »Sagen« geht dem »Gesagten« voraus (DERS., *Jenseits des Seins* [s. Anm. 55], 29–34). Mit der Heraufkunft des Dritten »verfestigt« sich das Sagen aber zum Gesagten (aaO 346). Wenn »die Sorge um Gerechtigkeit« sich so realisieren soll, daß sie den »Geist der Gesellschaft« ausmacht (aaO 348f), ist diese Verfestigung zur Schrift, zu »Buch, Recht und Wissenschaft« (aaO 346) notwendig. Was Lévinas »das Unendliche des Für-den-Anderen oder das *Sagen*« nennt, ist aber »nicht ärmer« als das Gesagte« (aaO 349 Anm. 25). Es zeitigt die Zeit (aaO 38).

⁵⁹ LÉVINAS, *Die Spur* (s. Anm. 37), 298f. Vgl. 301 Anm. 7.

⁶⁰ AaO 323.

⁶¹ Vgl. vom Vf.: Schleiermacher und Lévinas. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik (NZStH 44, 2002, 1–23).

⁶² LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 55), 49. Vgl. 115. 207f. 303. DERS., *Die Spur* (s. Anm. 37), 316f.

⁶³ Dem entspricht es in gewisser Weise, daß es sich für Luther beim Gewissen um den »Akt innersten Gehörs« handelt (EBELING, *Das Gewissen* [s. Anm. 22], 112): die Passivität des Gerufen- oder Angesprochenenseins verweist auf die Aktivität des Zu-hörens.

⁶⁴ LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 55), 352.

⁶⁵ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 1978², 146–167. bes. 148–151.

dentalen Apperzeption ein – zwar hypothetisches, aber gewisses – *inconcussum fundamentum*, daß »das ›ich denke‹ alle meine Vorstellungen muß begleiten können«⁶⁶, und nicht mehr ist, wie in der Fundamentalontologie Heideggers, »ein Ich der Ausgangspunkt, das derart existiert, ›daß es ihm in seinem Sein um dieses Sein selbst geht‹«⁶⁷. Die Freiheit des menschlichen Daseins, sich auf seine Möglichkeiten hin zu entwerfen, die Freiheit der Aufklärung, die sich aus selbstverschuldeter Unmündigkeit emanzipiert und gelernt hat, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen, die die Welt der Gegenstände (*res extensa*) aber unter die Herrschaft der Vorstellung gebracht hat, die Freiheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, das sich gewinnt, indem es sich selbst setzt, sich entäußert und zu sich zurückkehrt⁶⁸ – diese Freiheit auf sich selbst gegründeter und sich gegen andere behauptender Subjektivität ist hier nicht das erste⁶⁹.

Man hat deswegen von einer »radikalen Heteronomie« dieses Denkens gesprochen⁷⁰, und gefragt, welchen Sinn es haben soll, »hinter die Freiheit zurückzugehen«⁷¹. In der Tat kann dieser Sinn nur darin bestehen, die menschliche Freiheit auf neue Weise zu verstehen. Und das bedeutet auch ein Neuverstehen der Termini Autonomie, Heteronomie und Verantwortung. Man könnte mit Peter Dabrock sagen, es geht um die »Rehabilitierung der Heteronomie (um einer qualifiziert-responsiven ›Autonomie‹ willen)«⁷². Nur so läßt sich das Anliegen von Lévinas wahren, die Pluralität von Individuen unabhängig von den Totalitätsansprüchen der neuzeitlichen Philosophie zu denken⁷³. Diese Pluralität wäre durch heteronome gesellschaftliche Verhältnisse gefährdet, in welchen die Freiheit des einzelnen nichts gilt. Freiheit (als Freiheit zur Entscheidung und Gestaltung, und insofern auch als Autonomie) ist nach Lévinas aber, kurz gesagt, auf

⁶⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hg. von R. Schmidt, 1976 [PhB Bd. 37a], § 16 (B 131f). W. Pannenberg hat den für ein Verständnis von Lévinas voraussetzenden Zusammenhang seinerseits rekonstruiert (DERS., Anthropologie in theologischer Perspektive, 1983, 195).

⁶⁷ LÉVINAS, Humanismus (s. Anm. 55), 32 mit Bezug auf HEIDEGGER, Sein und Zeit (s. Anm. 3), 191. Dort heißt es: »Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.«

⁶⁸ Das ist eine, wie Lévinas bemerkt, im Odysseus – Mythos schon dargestellte Bewegung.

⁶⁹ Vgl. dazu EBELING (s. Anm. 22), 123.

⁷⁰ LÉVINAS, Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie (in: DERS., Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, 1991, 11–37), 30.

⁷¹ BERNHARDT (s. Anm. 43), 319 mit Bezug auf J. Colette.

⁷² DABROCK (s. Anm. 20), 284.

⁷³ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 58), 168f. 75. 99 und öfter. Die Pluralität der Individuen bleibt aber nicht dadurch möglich, daß der einzelne sich *privativ* vom Allgemeinen verabschiedet, sondern dadurch, daß er sich engagiert. Nach Lévinas ist der einzelne *verantwortlicher* als die anderen.

eine »absolute«, auf eine »vorphilosophische« Erfahrung zu beziehen⁷⁴, in der das Subjekt durch den anderen zu sich selbst kommt, indem es sich zur Verantwortung rufen läßt. Es ist somit konstitutiv auf Sozialität bezogen. Lévinas handelt von der »Geburt des Ich in einer *Gewissensregung*, die an ihm zehrt und die nichts anderes ist als der Rückzug in sich«⁷⁵.

(3.) Um Lévinas hier nicht mißzuverstehen, ist es nötig, den Vorgang der *Subjektion*, diesen Vollzug des Subjektwerdens in einer Verantwortung, die bis zur Stellvertretung gehen kann, in der Dimension des Unendlichen, und d.h. als einen nur *religionsphilosophisch* angemessen zu interpretierenden Vorgang zu beschreiben. Würde man diese Aspekte des Lévinas'schen Denkens außen vor lassen, so träte entweder das sozialphilosophische bzw. ethische Problem auf, die beschriebene Passivität als intersubjektive Abhängigkeit, als gesellschaftliche Heteronomie in dem Sinn zu verstehen, gegen den der emphatische Ruf nach Autonomie sich richtete und richtet, und also einen Widerspruch zur Anerkennung des anderen in diesem Denken zu finden. Oder es träte das andere – theologische – Problem auf, in der Vorgängigkeit des Gebotes, dieser Aufforderung im Angesicht des anderen Menschen, eine Äußerung des Gesetzes zu erblicken, das vom Evangelium (noch) nichts weiß, und also als *usus theologicus legis* zu bezeichnen wäre⁷⁶.

Erst wenn man mit Lévinas die Idee des Unendlichen als Idee des Guten versteht, in deren Dimension die gebietende Stimme von »jenseits des Seins« vernommen wird, kann man den Anfragen aus der Perspektive der Gesellschafts-

⁷⁴ DERS., Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 58), 89f. 95 und öfter.

⁷⁵ DERS., Die Spur (s. Anm. 37), 325f (Hervorhebung v. Vf.). An anderer Stelle entwickelt Lévinas die »Geburt des Ich« im Kontrast zur »Versuchung des Wissens«. Elementar und ursprünglich sei nicht die neuzeitliche Subjektconstitution, die »von einem Ich aus[geht], das sich selbst im Sicheinlassen eine bleibende Distanz sichert« (DERS., Vier Talmud-Lesungen [s. Anm. 52], 65), sondern vielmehr die Bewegung, »in sich über sich selbst hinauszugehen« (aaO 66). Man kann hier einen Anklang an die von H. Cohen beschriebene »Umkehr« im Vollzug der Versöhnung finden, in der das Individuum zum Ich wird (DERS., Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1978, 225). Eine umfassende Rekonstruktion des Cohenschen Gedankens ist von M. Zank vorgelegt worden (DERS., The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen [BJSt 324], 2000).

⁷⁶ ZEINDLER (s. Anm. 33), 569; EBELING (s. Anm. 22), 110. – Im Zuge ihrer Kritik von H. Luthers Lévinas-Rezeption hat I. Karle die religionsphilosophische Signatur der *Subjektion* übersehen (DIES. [s. Anm. 44], 226). Vgl. zum Begriff der Subjektion: M. M. OLIVETTI, Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Levinas (in: H. H. HENRIX [Hg.], Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott, 1984, 42–70). Zudem ist Lévinas' Subjektivitätsverständnis in seiner fundamentalen Bedeutung verkannt, wenn man es vor allem auf die Geschlechterdifferenz bezieht (KARLE [s. Anm. 44], 226). Vgl. zu diesem Problemzusammenhang: S. GÜRTLER, Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas, 1999, und die Besprechung von U. BERNHARDT (s. Anm. 43), 321–324.

theorie und der Theologie begegnen – ob man sie ganz ausräumen kann, ist ein anderes Problem. Eine Äußerung aus dem Spätwerk scheint mir hier weiterzuführen⁷⁷. Es heißt dort: »Allein *dank* göttlicher *Gnade* werde ich als mit dem Anderen unvergleichbares Subjekt doch als Anderer wie die Anderen angesprochen, das heißt ›für mich‹.«⁷⁸ In der vorgängigen Passivität, so kann man sagen, erfährt sich der zur Verantwortung Gerufene durch das Gute erwählt, »Erwählung [aber] heißt: Einsetzung des Nicht-Austauschbaren«⁷⁹. Als unverwechselbar individuelles Subjekt wird der Mensch nach Lévinas in einer solchen Erfahrung zu sich selbst geführt, und dieser Vorgang ereignet sich im Gewissen (in der Innerlichkeit, im Psychismus, wie Lévinas auch sagt), das noch nicht als Forum gedacht ist⁸⁰. Die Metapher des Bisses gewinnt hier, über den Verweis auf eine ursprüngliche Passivität hinaus, die weitere Pointe einer Unterbrechung, die Biß haben kann wie ein guter Wein: er schmeckt unverwechselbar und komplex nach etwas Gutem.

(4.) Insgesamt stellt diese Pointierung der Metapher des Gewissensbisses eine Umwertung bisheriger Verständnisse dar. Ich vollziehe diese Umwertung in aller Kürze nach, indem ich zuerst dem Leitfaden von Ebelings Darstellung des Gewissens in Luthers Verständnis folge. Denn sowohl Luther als auch Lévinas verstehen das Gewissen weder mehr primär als die moralische Instanz, die mit Bezug auf die scholastische »Anthropologie der Seelenvermögen« mit der »die Prinzipien der praktischen Vernunft« darreichenden »synteresis« gegeben sei, noch primär als »irrtumsfähige conscientia, die jene Prinzipien auf konkrete Handlungsprobleme anwendet«⁸¹. Die Metapher des Bisses hat in diesem Zusammenhang den Sinn der Anklage⁸².

⁷⁷ Ansätze finden sich allerdings auch schon im früheren Werk.

⁷⁸ LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 55), 345.

⁷⁹ DERS., *Humanismus* (s. Anm. 55), 76.

⁸⁰ Die Metapher ist für Lévinas erst im Zusammenhang der Heraufkunft des Dritten sinnvoll.

⁸¹ EBELING (s. Anm. 22), 112. Das Gewissen wird nicht wie in der Scholastik als »relationale Anthropologie der Daseinsmächte« (ebd.) gefaßt, sondern auf die Relation der Sozialität bezogen. So kommt primär »die Person als ganze« in den Blick, nicht aber die Funktion des Gewissens in Bezug auf »Handlungsanweisungen« (ebd.). Ebeling beschreibt die scholastische Unterscheidung an anderer Stelle so: bei Thomas von Aquin ist die *Synteresis* das »dem Menschen wesenhaft angeborene Vermögen apriorischer Erkenntnis des Guten« (DERS., *Lutherstudien* Bd. II/3 [s. Anm. 29], 316). Der die *Synteresis* besitzende Mensch ist, wenn man die Brücke zu Kant schlägt, als animal rationale immer schon ein Bürger der oberen, rationalen Welt. Die prinzipielle Erkenntnis der praktischen Vernunft muß aber appliziert werden auf das konkrete Tun. Diese Applikation vollzieht sich durch die *Conscientia*, die warnt und mahnt, bestätigt und anklagt (aaO 317). Das als *Conscientia* begriffene Gewissen ist seinerseits fehlbar. Als irrendes Gewissen ist es bei Biel aber zur Selbstaufhebung verpflichtet. Das kann nicht durch die *Synteresis* gesche-

Als moralisches Phänomen begriffen erscheint das Gewissen auch bei Luther als »eine böse Bestie«⁸³, die den Menschen gegen sich selbst in Stellung bringt. Luther hält dieser Erfahrung die andere des getrösteten Gewissens entgegen. Während er nun aber, so könnte man sagen, das gute Gewissen im Glauben als eine nach-moralische Erfahrung deutet, kommt das Gewissen bei Lévinas auf eine vor-moralische Weise zur Sprache. Das Verständnis des Phänomens in der naturrechtlichen Synteresis-Tradition hat auch er hinter sich gelassen, insofern er den Humanismus – in Auseinandersetzung mit Heideggers berühmtem Brief, und in Anverwandlung platonischer Philosophie durch ihre phänomenologische Kritik hindurch – unter der Leitung der Meta-Kategorie des Anderen neu interpretiert⁸⁴.

hen, weil das irrende Gewissen nicht auf sie hört. Appelliert werden muß also an das göttliche Gebot. In dieser Tradition ist es im Zweifelsfall die »Autorität der Kirche«, die sagt, »was von Gott geboten ist« (aaO 319). Vor diesem Hintergrund ist es nun für die Gewissenserfahrung bei Luther (und nach ihm für Heidegger und Lévinas) kennzeichnend, daß sie je vom einzelnen *bezeugt* werden muß. Es bedarf der menschlichen Subjektivität in ihrer Individualität, die sich durch keine naturrechtlich verbürgte oder institutionalisierte Autorität entlasten kann in der Frage, was denn nun dem Gewissen geboten sei. Wie bei Heidegger ist auch bei Lévinas die *Aufforderung* an die *Bezeugung* gebunden. Diese Bindung vermag das moralische Verständnis zu überwinden (vgl. RICŒUR [s. Anm. 48], 417).

⁸² Dieser Sinn bleibt auch in der theologisch hinter Luther zurückfallenden orthodoxen Kasuistik des 17. Jahrhunderts bestehen. Anschließend an die naturrechtliche Synteresis-Tradition steht die Metapher des Gewissensbisses bei Friedrich Balduin aus Wittenberg für den Hund als das Animalische in der Spannung zur vernünftigen Humanität, das nun aber in einer moralischen Eschatologie zu dem gefährlichen Wesen geworden ist, das sich ein Leben lang nicht gemeldet hat, um den Sünder im Angesicht des Todes durch einen Biß aufzuwecken (KITTEINER [s. Anm. 18], 179). »Der Teufel klagt an, das Gewissen beißt, die Hölle martert dich« (aaO 185 mit Bezug auf Balduins »Tractatus Luculentus, Epistola Didicatoria u. Praefatio« aus dem Jahre 1628). Kittsteiner erhellt den kasuistischen Kontext an einem Beispiel vom Getreidediebstahl, das nicht erst Kant gebrauchte, sondern das sich auch schon bei den Zeugen der christlichen Aufklärung wie etwa bei L.v. Mosheim findet (aaO 193). Während diese die soziale Brisanz des Beispiels noch wahrgenommen hatten, entgeht es der von Kant geführten Argumentation im Zusammenhang des von ihm explizierten Gedankens der Autonomie (aaO 283–286. bes. 285. vgl. 204–215).

⁸³ JÜNGEL (s. Anm. 3), 195.

⁸⁴ Unter der Voraussetzung, daß Lévinas die naturrechtliche Tradition einklammert bzw. nicht fortschreibt, ist mit ihm als Verstehenshelfer auch der sachliche Gehalt von Röm 2, 14f neu zu verstehen. Diese neutestamentliche Belegstelle für das allen Menschen, auch den Heiden ins Herz geschriebene Gebot ist nicht nur als Legitimation für die traditionelle Naturrechtslehre in Anspruch zu nehmen, sondern auch so interpretierbar, daß Paulus schon das autonome Gewissen des Individuums gekannt haben muß (KRESS [s. Anm. 17], 95 mit Bezug auf Auer). »Das Gewissen ist im paulinischen Sprachgebrauch keineswegs so etwas wie die Stimme Gottes im Menschen. Es ist auch nicht selber ein »prinzipielles Wissen um gut und böse« oder eine zu einem bestimmten Verhalten »anhal-

(5.) Vergleichbar ist Lévinas mit Luther aber auch darin, daß sich mit dem Wissensbegriff »das Angewiesensein auf definitive Gewißheit«⁸⁵ verbindet. Dieser Formulierung Ebelings entspricht Lévinas' Rede von der »eigentlichen Geradheit«, die sich in der »Vieldeutigkeit des Sinnes von Sein« für den einstellt, der seine Verantwortung im Angesicht des anderen wahrnimmt⁸⁶. Außerhalb des Glaubens an das Wort des Evangeliums ist für Luther kein gutes Gewissen möglich⁸⁷, während für Lévinas – er bringt hier nur die negative Seite zur Sprache – »die Freiheit ... in einer unendlichen Forderung gegen sich selbst ... jedes gute Gewissen hinter sich läßt«⁸⁸.

An eben diesem Vergleichspunkt läßt sich nun aber auch eine für den theologischen Diskurs aufschlußreiche Differenz ausmachen. Indem Lévinas die radikale Einsicht Luthers bestätigt, daß »das Gewissen des sündigen Menschen ... nur mala conscientia sein«⁸⁹ kann, diese Einsicht aber durch die Beschreibung einer Unruhe des Herzens zum Ausdruck bringt, die sich nicht in Gott beruhigt, könnte es so scheinen, als falle er in den – von Ricœur so genannten – »vergifteten Zirkel«⁹⁰ des »schlechten Gewissens« zurück, mit dem die neuzeitlichen Philosophien von Hegel über Nietzsche bis zu Heidegger es aufgenommen haben. Um zu zeigen, daß sich dieser Verdacht nicht bestätigen läßt, fasse ich Nietzsches »Donnerschlag«⁹¹ gegen das moralisch verstandene schlechte Gewissen in den Blick.

tende sittliche Instanz« (JÜNGEL [s. Anm. 3], 193 mit Bezug auf H.-J. ECKSTEIN, Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«, 1983, 312). M.a.W. wird »der Mensch ... nicht dadurch zum Menschen, daß ihm im Licht des *lumen naturale* die Vernunft zu allen Zeiten das Gleiche gebietet« (G. PICHT, Nietzsche, 1993², 150). Mit Nietzsches »Abkehr von der Metaphysik« (AaO 285) läßt sich der Sinn individueller Gewissensverantwortung pointieren. Auch nach ihrer Kritik durch Nietzsche, die Lévinas voraussetzt, ist das Anliegen der naturrechtlichen Tradition bei ihm aber aufgenommen: die von ihm beschriebene Verantwortung, die in der sozialen Urszene von Angesicht zu Angesicht entsteht, ist für alle Menschen erfahrbar.

⁸⁵ EBELING, Das Gewissen (s. Anm. 22), 110.

⁸⁶ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s. Anm. 55), 25.29.44 und DERS., Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 58), 107.

⁸⁷ Fides nihil aliud est quam bona conscientia (EBELING [s. Anm. 22], 124 Anm. 40 mit Bezug auf Luther).

⁸⁸ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 58), 442.

⁸⁹ EBELING (s. Anm. 22), 113. Vgl. DERS., Lutherstudien II/3 (s. Anm. 29), 463f. JÜNGEL (s. Anm. 3), 195.

⁹⁰ RICŒUR (s. Anm. 48), 417.

⁹¹ AaO 413 mit Bezug auf NIETZSCHE, Genealogie der Moral (KGA VI/2), 313ff. Das Grundproblem des »schlechten Gewissens« ist aber, wie Denker an Nietzsche aufzeigt, daß eine »nach innen gewendete Aggression ... zur Selbstanklage« führt (DERS. [s. Anm. 18], 59).

Nimmt man nämlich die Position seiner *Genealogie der Moral* ein, so könnte man meinen, Lévinas bestätige ihr von Nietzsche analysiertes Grundproblem, sie kehre den »Instinkt der Freiheit«⁹² in Verantwortung um; eine moralisch verstandene Verantwortung aber ist für Nietzsche Sache der schwachen Naturen. Die Metapher des Gewissensbisses, die hier in einem Atemzug mit dem schlechten Gewissen genannt wird, bringt für Nietzsche den Reflex der Strafe auf den Punkt, die »das Gefühl der Schuld im Schuldigen«⁹³ aufwecken soll. Der Mensch des Ressentiments hat »die Erfindung des ›schlechten Gewissens‹ auf dem Gewissen«⁹⁴. Die »Furcht vor dem Nächsten« wird als »die Mutter der Moral«⁹⁵ entlarvt, und gegen sie wird der starke, weil sich selbst überwindende Mensch aufgeboten, der »für sich gutsagen ... und mit Stolz also auch zu sich *ja sagen*«⁹⁶ dürfe. Deswegen könne er auch das bessere Gewissen haben⁹⁷. In drei Schritten versuche ich zu zeigen, daß Lévinas dieser Kritik nicht unterliegt.

Er deutet das »schlechte Gewissen« (*erstens*) nicht aus dem Verhältnis von »Schuld« und »Vergeltung«, welches von Nietzsche seinerseits auf die »Äquivalenz von Schaden und Schmerz« zurückgeführt wird, wie es »in dem Vertragsverhältnis zwischen *Gläubiger* und *Schuldner* [seinen Ursprung habe], das so alt ist, als es überhaupt ›Rechtssubjekte‹ gibt, und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückverweist«⁹⁸. Die von Lévinas beschriebene Betroffenheit von Transzendenz im Angesicht des anderen und der Übernahme der Verantwortung folgt einem anderen Deutungsmuster als dem von Nietzsche beschriebenen. Diese Verantwortung kann keine Leistung der menschlichen Person sein, die sich auf einem Konto akkumulieren ließe, weil sie jeder Vergleichbarkeit schon vorausgeht. Die mit der Metapher des Gewissensbisses zum Ausdruck gebrachte Unterbrechung der Selbstbezogenheit, des von Luther so benannten Sachverhalts der *incurvatio in seipso*⁹⁹, betrifft auch die Selbstbezüglichkeit des *connatus essendi*, wie Lévinas es mit einem Spi-

⁹² NIETZSCHE, *Genealogie* (KGA VI/2), 341.

⁹³ AaO 334. Dies ist eine Schnittstelle, an der es sich bewähren muß, ob und wie man zu einem anderen Verständnis kommt, wenn man das Gewissensphänomen nicht mit der Tradition als ursprünglich *forensisch* interpretiert.

⁹⁴ AaO 327.

⁹⁵ NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (KGA VI/2), 124. Freud ist Nietzsche darin gefolgt, daß er die »Geburt des Gewissens aus der Angst« angenommen hat (DENKER [s. Anm. 18], 71 mit Bezug auf A. Freud).

⁹⁶ DERS., *Genealogie* (s. Anm. 91), 310.

⁹⁷ »Reaktion« (aaO 290) ist der Parallelbegriff zum Ressentiment, während Aktivität für den Willen zur Macht, den Philosophen als Künstler vorausgesetzt wird.

⁹⁸ AaO 314.

⁹⁹ Vgl. JÜNGEL (s. Anm. 3), 114ff. 123.

noza entlehnten Terminus sagt¹⁰⁰; auf diese Selbstbezüglichkeit baut aber Nietzsches Moralkritik auf.

Bei Lévinas scheiden Neid und Furcht *vor* den anderen als primäre Quellen des schlechten Gewissens aus, die im triebökonomischen Verständnis des Gewissens durchaus entstehen können¹⁰¹, weil er (*zweitens*) davon ausgeht, daß die »Furcht *für* den Nächsten«¹⁰² ursprünglicher ist, den Nächsten, der von Lévinas durchaus als Gabe empfangen wird. Es liegt seinen Analysen alles daran zu zeigen, daß »das Sein der Person [nicht] auf das Sein des handelnden Ich« zu reduzieren ist¹⁰³. Schon bevor sie handelt, ist die menschliche Person im Angesicht des anderen von Transzendenz betroffen. Damit ist die Kritik der Sklavenmoral – wenngleich unter anderen Voraussetzungen – aufgenommen: auch bei Nietzsche ist nämlich sie es, die Nein zum »Außerhalb«, zu einem »Anders«, zu einem »Nicht-selbst« sagt¹⁰⁴. Mit der Verantwortung in ihrem Lévinas'schen Verständnis ist aber diese Differenz immer schon bejaht. Seine Analysen sind der Spannung abgerungen, in der die beiden folgenden Kernsätze stehen: »Die Freiheit des Anderen kann niemals in der meinen ihren Anfang haben«, und: »Die Verantwortung für den Anderen kann nicht in meinem Engagement, nicht in meiner Entscheidung ihren Anfang haben.«¹⁰⁵ Ihr Anfang ist habhaft nur als »flüchtige Spur, die sich verwischt und wieder auftaucht«¹⁰⁶.

Ein *dritter* Gesichtspunkt läßt sich gegen den Verdacht nennen, Lévinas falle in ein moralisches Verständnis des schlechten Gewissens zurück. Das im Sagen *vor* allem Gesagten, in der primären Situation des »von Angesicht zu Angesicht« vernommene Gebot geht nämlich dem Gesetz der Moral und des Rechts, sowie der gesellschaftlich prägenden Norm voraus. Wie vor ihm Heidegger hat Lévinas die für das Gewissensphänomen wesentliche *Aufforderung* an die *Bezeugung* gebunden. Das ist schon bei Heidegger der entscheidende Schritt einer »De-moralisierung«¹⁰⁷ des Gewissens, die sich als Individualisierung vollzieht. Bevor fundamentalontologisch von einer konkreten Schuld einem anderen ge-

¹⁰⁰ Vgl. M. HUNDECK, »Connatus essendi« und »inkarniertes Subjekt«. Ein inszenierter Dialog zwischen Baruch de Spinoza und Emmanuel Levinas (in: J. WOHLMUTH [Hg.], *Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, 1999², 121–141).

¹⁰¹ Dieser Gesichtspunkt bleibt in W. Stegmaiers Vergleich von Lévinas und Nietzsche unterbelichtet. Vgl. DERS., *Lévinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzschanismus oder ein Nietzschanismus?* (in: DERS. / KROCHMALNIK [s. Anm. 31], 303–323).

¹⁰² LÉVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, 1985, 169 (Hervorhebung v. Vf.).

¹⁰³ JÜNGEL (s. Anm. 3), 194.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, *Genealogie* (s. Anm. 92), 284.

¹⁰⁵ LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 55), 40.

¹⁰⁶ AaO 352.

¹⁰⁷ RICŒUR (s. Anm. 48), 421.

genüber oder von der Unterworfenheit unter ein Sittengesetz sinnvollerweise gesprochen werden kann, wird das einzelne, »jemeinige«, das freie Dasein schon von der »Unheimlichkeit der Stimme« heimgesucht, die Heidegger zufolge »aus mir [komme] und doch *über* mich«¹⁰⁸. Diese Stimme ruft nach Heidegger aus den »uneigentlichen« Existenzweisen des »Man«, all der gesellschaftlich vorgegebenen Fremdentwürfe von Selbstbildern, wie man auch sagen könnte¹⁰⁹, in das Ergreifen der Möglichkeiten des »eigentlichen« Selbst-sein-Könnens: »Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst«¹¹⁰. Der einzelne schuldet sich selbst Rechenschaft darüber, ob er diese Möglichkeiten ergriffen hat oder nicht. Demgegenüber ist es bei Lévinas die primäre Verantwortung für den anderen, die aus der Uneigentlichkeit des »Man« in die Unverwechselbarkeit des je einzelnen Daseins führt. Während bei Heidegger »die Ontologie ... an der Schwelle der Ethik« wacht, wie Ricœur treffend formuliert¹¹¹, führt bei Lévinas ein primär *ethischer* Ruf zu einer Eindeutigkeit, in der der einzelne seinen festen Stand gewinnen kann. Er nimmt nicht wie Heidegger seinen Ausgang von einem »indifferenten Befund«¹¹² der Geworfenheit, sondern zeigt, inwiefern das Gewissen als ein Phänomen der Nicht-Indifferenz gelten kann.

Es scheint mir sinnvoll, die Metapher der gebietenden Stimme mit Ricœur in einem Gefälle von Sprachformen zu erinnern, die in einem sachlichen Verweisverhältnis zueinander stehen. Das Gebot, das Rosenzweig, dem Lévinas mehr verdankt, als sich in einer Fußnote sagen ließe, »in der Klangfarbe des Hohenliedes« als »Bitte [vernommen hat], die der Liebende an die Geliebte richtet: ›Du aber, liebe mich!‹«¹¹³, ist noch kein Gesetz. Es führt aber zum Tötungsverbot¹¹⁴ und zur Anerkennung des »Fremdlings« als »Beisaß«¹¹⁵. Das Problem des moralisch schlechten Gewissens kann erst in zweiter Instanz entstehen, wenn nämlich der Goldenen Regel als einer Handlungsmaxime der Gerechtigkeit¹¹⁶ zuwider-

¹⁰⁸ AaO 418 mit Bezug auf HEIDEGGER (s. Anm. 3), 275.

¹⁰⁹ Nur durch Kritik und Reflexion ist die Begegnung mit dem anderen allerdings von derartigen Projektionen freizuhalten.

¹¹⁰ RICŒUR (s. Anm. 48), 418 mit Bezug auf HEIDEGGER (s. Anm. 3), 275.

¹¹¹ RICŒUR (s. Anm. 48), 419. Auch die im »Humanismusbrief« (1946) angedeutete »Ethik«, die das Heraklitwort vom Ethos, das dem Menschen Daimon sei, als menschlichen »Aufenthalt« in der Welt deutet, geht über diese Struktur nicht hinaus (M. HEIDEGGER, Brief über den Humanismus [in: DERS., Wegmarken, 1978², 311–360. bes. 349ff]). Heidegger zeigt nicht, so Ricœur, »wie man den umgekehrten Weg von der Ontologie zur Ethik gehen könnte« (RICŒUR [s. Anm. 48], 419).

¹¹² HEIDEGGER, Sein und Zeit (s. Anm. 3), 270.

¹¹³ RICŒUR (s. Anm. 48), 421.

¹¹⁴ Das Verbot zu töten markiert die Schwelle, auf der »das Gebot zum Gesetz und das Gesetz zum Verbot« wird, weil »ein Handelnder auf den Erleidenden seiner Handlung« Macht ausübt (aaO 422).

¹¹⁵ COHEN (s. Anm. 75), 140.

¹¹⁶ Nach Rabbi Hillel ist das »die ganze Torah und das übrige ist Erklärung« (zitiert

gehandelt und wenn sie nicht auf den Zusammenhang zurückbezogen wird, in dem das Gebot hier interpretiert wurde. Indem nämlich die Stimme des Gewissens auf die elementare Ebene der Kommunikation, auf den wirklich begegnenden anderen, bezogen bleibt, ist auch mit Lévinas ihr moralisches Verständnis zu korrigieren. Bei ihm ist der Sachverhalt wiederzuerkennen, den Gerhard von Rad für das Alte Testament hervorgehoben hat: »Dem Empfang der Gebote ist die Erwählung durch Jahwe vorausgegangen«¹¹⁷.

(6.) Wenn man so will, geht Lévinas von einem »Faktum der Intersubjektivität«¹¹⁸ aus. Für dessen Verständnis ist nun charakteristisch, daß die duale Beziehung den komplexeren vorausgeht, das primäre Sagen dem Gesagten. Die duale Beziehung von Angesicht zu Angesicht wird aber in die Perspektive der Heraufkunft des »Dritten« gestellt. Wäre es anders, so liefen diese Analysen, wie Derrida eingewendet hat, am Ende »darauf hinaus, nicht nur »eine Ethik ohne Gesetz, sondern auch eine Sprache ohne Sätze« zu bieten«¹¹⁹.

Mit Blick auf die Gesellschaft gewinnt das Gewissen nun auch bei Lévinas eine forensische Bedeutung, wenngleich sie stets auf die mit der Metapher des Gewissenbisses ausgesagte primäre Passivität zurückbezogen bleibt. Die Unterbrechung durch den anderen kommt zu Bewußtsein erst mit dem Dritten, der »einen Widerspruch in das Sagen ein[führt]«¹²⁰. Im Spätwerk heißt es: »Die Beziehung zwischen dem Nächsten und dem Dritten kann mir ... nicht gleichgültig sein. Es braucht eine Gerechtigkeit unter den Unvergleichlichen. Es braucht folglich einen Vergleich zwischen den Unvergleichlichen und eine Synopse; Zusammenstellung und Gleichzeitigkeit; es braucht Thematisierung, Denken, Geschichte und Schrift«¹²¹. Das *Gesagte* gewinnt somit – bei aller Priorität des *Sagens* – eine notwendige Relevanz¹²². Mit der Frage nach der Gerechtigkeit wird

bei RICŒUR [s. Anm. 48], 265). Sie hat im Neuen Testament (Lk 6, 31; Mt 7, 12; 22, 40) Aufnahme gefunden (aaO 265 mit Bezug auf: b Shab 31 a).

¹¹⁷ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments* Bd. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 1962, 405. Dem entspricht der von Bultmann formulierte neutestamentliche Befund: »Gottes Gnade konstituiert das Gottesverhältnis des Menschen und begründet seinen Gehorsam« (zitiert nach: R. SMEND, *Das Alte Testament im Protestantismus*, 1995, 172).

¹¹⁸ Vgl. dazu BRUMLIK (s. Anm. 40), 130.137.

¹¹⁹ Zitiert nach: B. TAURECK, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, 1997², 94. Lévinas hat in »Jenseits des Seins« auf diese Kritik geantwortet, indem er die Heraufkunft des Dritten beschrieb.

¹²⁰ LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 55), 343. – »Mit dem Eintritt des Dritten« (aaO 342) entsteht das Bewußtsein (aaO 348).

¹²¹ AaO 53.

¹²² Vgl. LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 55), 346. Das verfestigte Gesagte ist aber wieder in Sagen zu verflüssigen: dieser dialektische Zusammenhang hat bei Lévinas auch einen hermeneutischen Sinn, wenn man den Terminus denn so versteht und gebraucht, daß die Ursprünglichkeit des Sagens nicht in Vergessenheit gerät.

auch die Begrenzung der Verantwortung angesprochen: sie muß sich, als »meine Verantwortung für alle ... auch darin erweisen, daß sie sich beschränkt«¹²³.

Das forensisch – reflexive Gewissen mit seiner Grundfrage: »was habe ich gerechterweise zu tun?«¹²⁴ ist somit schon vor der Alternative, »gut« oder »schlecht« sein zu können, vor der Reflexion auf die getanen oder unterlassenen Handlungen also, oder vor der Spiegelung der Darstellung des tatsächlich sich zeigenden Eigenen auf das Selbstbild bzw. Ich-Ideal des gewünschten Eigenen, ein Phänomen der Unterbrechung und d.h. der Passivität. Man könnte auf der Grundlage der Lévinas'schen Analysen von der Geburt des forensischen Gewissens aus der Störung der ursprünglich dualen Beziehung durch den Dritten sprechen¹²⁵.

3. Erträge für die Poimenik

Worin besteht nun der Ertrag dieser Erörterungen für die Seelsorgetheorie? *Erstens* ist ein Differenzierungsgewinn im Begriff des Gewissens zu verzeichnen. In einer viel beschworenen Krise des Gewissens, angesichts eines angekündigten Abschieds von ihm gar, kann die Gewissensregung mit Lévinas als eine solche beschrieben werden, die ursprünglich durch den anderen hervorgerufen worden ist, ohne daß Furcht oder Neid die ersten Reaktionen sein müßten¹²⁶. Der Mensch wird im Gewissen unbedingt behaftet¹²⁷. Lévinas beschreibt, nicht nur hierin Luther nahe, das Gewissensphänomen nicht primär unter dem Gesichtspunkt einer – hinsichtlich ihrer Begründung – autonomen Moral, sondern unter

¹²³ AaO 285. »Das Ich kann im Namen der schrankenlosen Verantwortung dazu aufgerufen sein, auch für sich selbst Sorge zu tragen. Dadurch daß der Andere, mein Nächster, auch Dritter ist in bezug auf einen weiteren Anderen, der seinerseits Nächster ist, entsteht das Denken, das Bewußtsein, die Gerechtigkeit und die Philosophie« (ebd.). Vgl. 342ff.

¹²⁴ AaO 343. – Gerechtigkeit ist »die Grundlage des Bewußtseins« (aaO 349).

¹²⁵ Es wäre möglich, dafür entwicklungspsychologisch entsprechende Sachverhalte zu benennen. Psychoanalytisch wäre der störende Dritte entweder die Mutter oder der Vater im Ödipuskomplex, je nachdem, ob der Sohn oder die Tochter diese Störung empfinden. – Um die »Intaktheit« des »beschädigten« Gewissens wiederzugewinnen, tritt das durch den Dritten konstituierte »Gemeinschaftliche« aber auch in einer anderen Funktion auf: das »ganz Intime« bedarf zu seiner Wiederherstellung der Gestalt des Rituals und der liturgischen Form (LÉVINAS, Vier Talmud-Lesungen [s. Anm. 52], 34).

¹²⁶ Auch Preul ist bemüht, den Gewissensbegriff davor zu bewahren, auf die Bedeutung eines »Schuldgefühls« verkürzt zu werden (DERS. [s. Anm. 3], 72).

¹²⁷ »Die Gewissenserfahrung hat vornehmlich die drei Aspekte: das unbedingte Behaftetwerden, das Gewißgemachtwerden und das Befreitwerden« (G. EBELING, Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, 1997, 463).

dem eines intersubjektiv erfahrbaren *extra nos*. Es ist das Phänomen eines unterbrochenen, gewissermaßen verletzten Bewußtseins. Die relationale Gewissensstruktur ist mit Lévinas im Sinne einer responsiven Rationalität interpretierbar.

In dieser Perspektive ist prägnant zu fassen, daß die viel berufene Freiheit des Gewissens abstrakt wäre, wenn sie nicht in Verantwortung gründete¹²⁸. Der Seelsorger kommt, um es mit Lévinas' Hiob-Interpretation zu sagen, nicht selten »zu spät in eine ohne ihn erschaffene Welt und ist verantwortlich über seine Erfahrungen hinaus«¹²⁹. In der Begegnung mit dem Angesicht des anderen, als welche das seelsorgerliche Gespräch statthat, wird die Passivität des Gewissens aber in Responsivität transformiert: es bedarf des eigenverantwortlichen Wortes des Seelsorgers.

Zu dessen Angemessenheit sind aber *zweitens* eine Wahrnehmungskompetenz, eine Reflexion und Handlungsorientierung in der Seelsorgepraxis nötig, die selbst durch das Gewissen geleitet ist¹³⁰. Seelsorge ist mehr als eine methodisierbare Technik analytischer, therapeutischer oder beratender Art. Zwar gibt es gute Gründe, derartige Techniken für die Berufspraxis zu erlernen. Ihr Gebrauch ist aber im Rahmen einer theologisch wirklichkeiterschließenden und -deutenden Handlungsorientierung zu regulieren. Und als Instanz je individueller Regulation wird man das Gewissen namhaft machen können. Wenn sich die

¹²⁸ Auch bei Luther ist die Freiheit eines Christenmenschen »nicht wider die Gebote Gottes und der Liebe Recht« verstanden worden (EBELING, Luthers Seelsorge [s. Anm. 127], 464 mit Bezug auf Luther). In seiner von den Briefen des Reformators ausgehenden Rekonstruktion hat Ebeling die »Schwelle zum Ethischen« (DERS., Das Gewissen [s. Anm. 22], 119) überschritten, vor der seine früheren dogmatischen und historischen Erörterungen Halt gemacht hatten. An Luthers Seelsorge ist zu sehen, was es konkret bedeutet, das Gewissen in der Sprache der Lehre als »das Verantwortlichsein im Vollzug« zu bezeichnen (G. EBELING, Theologische Erwägungen über das Gewissen [in: DERS., Wort und Glaube Bd. 1, 1967³, 429–446], 436 [Hervorhebung v. Vf]). Die von Dabrock in Ebelings Fundamentaltheologie vermißte »responsive Rationalität« (DERS. [s. Anm. 20], 143) wird in der *Kadenz* dieser Darstellung von Luthers Seelsorge durchaus *auch* »zum Schwingen« gebracht (EBELING, Luthers Seelsorge [s. Anm. 127], 448). Die von Ebeling an dieser Stelle eigens vermerkte Herausforderung »zum Weiterdenken« konnte im Rekurs auf die Analysen von Lévinas angenommen werden. – Daß die Freiheit des Gewissens abstrakt werden kann, wenn sie nicht in Verantwortung gründet, habe ich andernorts an einem aktuellen Beispiel zu zeigen versucht. Vgl. vom Vf.: Die öffentliche Berufung aufs Gewissen und die erinnernde Solidarität: Ein evangelisches Echo auf die Walser-Bubis-Debatte (in: DOBER / MENSINK [s. Anm. 47], 165–181).

¹²⁹ LÉVINAS, Die Spur (s. Anm. 37), 325.

¹³⁰ In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß O. Baumgarten die Poimenik mit Blick auf die »Schärfung des Seelsorgergewissens« konzipiert hat (DERS., Protestantische Seelsorge, 1931, 3f). Man wird im übrigen nicht fehl gehen, Baumgartens Erweiterung der Fragestellung »zur sozialen Betrachtungsweise« (aaO 2) selbst auf eine primäre Verantwortung zu beziehen.

Dinge derart verhalten, dann ist ein möglichst differenziertes Verständnis dieses Phänomens eine unerläßliche Voraussetzung für die verantwortliche Ausübung der Seelsorge, und das zumal unter der Bedingung pluraler Zugänge zu diesem Phänomen.¹³¹

Der Beitrag eines Rekurses auf Lévinas für eine integrative Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Theologie¹³² läßt sich nun so zusammenfassen: Vor aller durch Amt, Beruf und orthomische Unterscheidung¹³³ geordneten Verantwortungsrelation im Sinne der Zuständigkeit und der Folgenabschätzung geht es auch in der Seelsorgepraxis darum, die ursprüngliche Verantwortung im Angesicht des anderen, eine Bewegung des Anderen auf mich zu, eine »Interferenz des Fremden«¹³⁴, sowie die religiöse und ethische Dimension derartiger Interferenzen wahrzunehmen. Weil die Poimenik auf wirkliche Kommunikation in allen Dimensionen zu beziehen ist, ist das von ihr zu beschreibende und zu begrenzende Handeln auf die Regulation eines *ethischen* Gewissens angewiesen. Indem sie dieses als relationale Struktur prägnant gefaßt haben, können die Analysen von Lévinas auch eine katalysatorische Funktion in dem so end- wie fruchtlosen Streit zwischen einer kerygmatischen und beratenden Seelsorgepraxis übernehmen, für deren klassische Positionen die Namen Thurneysen und Scharfenberg stehen¹³⁵.

Insgesamt erlaubt ein Rekurs auf diese Analysen einen Zugewinn an Prägnanz, wie das mit Ebeling so genannte »Elementarmenschliche«¹³⁶ des forensischen Gewissensphänomens auf das *Elementar-Zwischenmenschliche* als die durch das *verbum externum* als *leibliches Wort* konstituierte Sphäre zu beziehen ist. Zwar hat der Seelsorge-Suchende, wie gewiß auch der Seelsorger, selbstreflexiv den Umgang mit der Stimme *seines* Gewissens zu pflegen. Doch es ist eben nicht nur das »Ich«, das mit sich eifrig, machmal auch »immer zu eifrig« im Gespräch ist, wie Nietzsche meinte. In der Weise des »Mich«, im Akkusativ, ist der Seelsorger gefordert, in dieser Weise vermag er sich aber auch in den inneren Dialog des Seelsorge-Suchenden einzubringen, als Freund, in dem der andere

¹³¹ WINKLER (s. Anm. 8), 274–357.

¹³² EBELING, Luthers Seelsorge (s. Anm. 127), 448–482. bes. 473f.

¹³³ Den Terminus hat C. I. Nitzsch geprägt, sich hierbei auf II Tim 2, 15 beziehend. Vgl. E. CH. ACHELIS, Lehrbuch der praktischen Theologie Bd. II, 1898², 255–257.

¹³⁴ RICŒUR (s. Anm. 48), 398.

¹³⁵ Vgl. hierzu vom Vf.: Die Begegnung im Angesicht des anderen. Ein phänomenologischer Zugang zum seelsorgerlichen Gespräch im Anschluß an Emmanuel Lévinas (erscheint in: EvTh). Nicht nur K. Winkler (DERS. [s. Anm. 8], 247–274), sondern auch W. Gräß haben am Sachgehalt dieser alten Kontroverse ein erneuertes Interesse erkennen lassen (DERS., Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, 1998, 213–230). Vgl. auch KARLE (s. Anm. 44), 216f.

¹³⁶ EBELING (s. Anm. 22), 124.

geehrt wird¹³⁷, sei's – im Fall schrecklicher Widerfahrnisse oder unbeabsichtigter Handlungsfolgen – durch Anteilnahme¹³⁸, sei's – im Fall irrender Orientierung – durch eine Perspektivveränderung¹³⁹. Die theologische Interpretation des ethischen Gewissens gibt hierfür das Grundmodell ab.

Damit bin ich bei meinem *dritten* Punkt. Insofern bei Lévinas das vorgängige *Gebot* aufs *Gesetz* verweist (wenngleich nur an den Rändern seines Werkes), kann man zwar mit Matthias Zeindler sagen, man habe es bei ihm »mit einer nichttheologischen Formulierung des *usus theologicus legis* zu tun«¹⁴⁰. In dieser Darstellung erscheint aber der Gesetzesgebrauch als ein solcher, »der mich zuletzt nicht an das freisprechende Wort des Evangeliums verweist, sondern mich lediglich mit einer sich in der absoluten Forderung des Nächsten manifestierenden Transzendenz konfrontiert«¹⁴¹. Demgegenüber hat ein Nachvollzug des Lévinas'schen Gedankens ergeben, daß das Gesetz hier von einem vor-moralischen Verständnis des seinerseits die Erfahrung des Geliebtwerdens voraussetzenden Liebesgebotes aus seinen Sinn gewinnt. Theologisch gesprochen liegt hier schon Evangelium im Gesetz. Was Zeindler für Barth festhält, »daß die, die dieses Gebot [der Nächstenliebe] angeht, zuerst ihrerseits von Gott geliebt sind«¹⁴², stellt keine Antithese zu Lévinas dar, sondern findet in seinem Denken eine Entsprechung¹⁴³.

¹³⁷ Nachdem er auf das »zu eifrig« mit der Frage geantwortet hat: »Wie wäre es auszuhalten, wenn es nicht einen Freund gäbe?«, spricht Nietzsche an Ort und Stelle vom Feind, den man noch »in seinem Freunde ... ehren« soll (DERS., Also sprach Zarathustra [KGA VI/1], 67). Auch hier ist die Priorität von Neid und Furcht leitend, wenn er betont, oft wolle »man mit der Liebe nur den Neid überspringen« (ebd.).

¹³⁸ Sie schließt die »die Anteilnahme der symbolisch angedeuteten letztgültigen Instanz mit ein« (PREUL [s. Anm. 3], 83 mit Bezug auf ein von van der Geest mitgeteiltes Beispiel der Schuld eines Schrankenwärters, der durch voreiliges Öffnen der Schranke den Tod eines jugendlichen Mopedfahrers verursacht hatte).

¹³⁹ Vorsicht ist geboten mit dem Terminus der »Seelenleitung«, die Luther als »Kunst aller Künste« verstand (EBELING, Luthers Seelsorge [s. Anm. 127], 46). Sie muß die Anerkennung des anderen voraussetzen und ihn zugleich zu verstehen suchen. – In keinem Fall ist »das Gewissen des Klienten zu bearbeiten« (PREUL [s. Anm. 3], 81), wenn die Teilnahme am »inneren Dialog« die »Grundform der seelsorgerlichen Intervention« ist. Die hohe Verantwortung erhellt aus dem Satz: »Der Seelsorger wird selbst zur Stimme in diesem inneren Dialog« (ebd.).

¹⁴⁰ ZEINDLER (s. Anm. 33), 569.

¹⁴¹ AaO 570 mit Bezug auf JÜNGEL, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, 1990, 214–242), 226f.

¹⁴² ZEINDLER (s. Anm. 33), 571.

¹⁴³ Besonders sprechend ist hier ein (in die Anmerkung versteckter) Satz aus dem Spätwerk. Es heißt dort: »Das *Gute* setzt die Freiheit ein – es liebt mich, bevor ich es geliebt habe. Aufgrund dieser Vorzeitigkeit ist die Liebe Liebe.« (LÉVINAS, Jenseits des Seins [s. Anm. 55], 42 Anm. 7) In diesem Zusammenhang ist eigens darauf hinzuweisen, daß

Lévinas' Beitrag läßt sich schließlich am Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) pointieren und verifizieren. Es wird – als ein symbolischer Text gewissermaßen – von Poimenikern und Diakonikern wohl deswegen so gern zitiert, weil es das in der seelsorgerlichen Begegnung differenzierte Verhältnis von Freiheit und Verantwortung figuriert.¹⁴⁴ Abschließend sind nun einige Aspekte dieses Gleichnisses prägnant zu erfassen. 1. wäre es, zumal mit der Erfahrung des vergangenen Jahrhunderts im Rücken, kurzschlüssig, Nächstenliebe als einen kulturellen Wert ansehen zu wollen, und schon gar einen selbstverständlichen – als sei, so Adolf Jülicher, »die Grundidee ... [dieser] Parabel ... »der Kulturmenschheit in Fleisch und Blut übergegangen«¹⁴⁵. Daß der andere zum Nächsten wird, ist vielmehr das Überraschende, Außerordentliche.

sich das von Luther und der sich auf ihn beziehenden Theologie immer wieder hervorgehobene Problem der Selbstrechtfertigung (EBELING, *Das Gewissen* [s. Anm. 33], 119) bei Lévinas nicht findet. Vom »schlechten Gewissen« handelt er im Zusammenhang der Charakteristik einer sich auf sich selbst gründenden Freiheit, die sich angesichts einer unendlichen Verantwortung gar nicht zureichend rechtfertigen kann. Das ist eine Aussage von paulinischer Härte, die allerdings den Zusammenhang von Gebot, Gesetz und menschlicher Fehlbarkeit nicht so kühn wie Paulus dem Tod zuschlägt (aus dem einzig das Leben gewährende Evangelium zu erretten vermöchte), sondern dem – angefochtenen – Leben. Auch mit Blick auf den Werkbegriff liegen die Dinge bei Lévinas im Ansatz anders als in der paulinisch-lutherischen Tradition. Man kann nicht sagen, daß »das Sein der Person auf das Sein des handelnden Ich reduziert« wäre und »die menschliche Person zur Summe ihrer Taten« (JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* [s. Anm. 3], 195) gemacht werde, wenn das *Werk* so gedacht wird, daß es sich der Akkumulation auf einem Leistungs-Konto sperrt. In der Tat ist auch der Werk-Begriff bei Lévinas unter der Kategorie des Anderen bestimmt worden und nicht unter der des Selben (vgl. dazu vor allem: DERS., *Humanismus des anderen Menschen* [s. Anm. 55], 32–37). Zwar ist der Mensch als Handelnder Subjekt, aber mit seinem Werk, wie es aus der von Lévinas beschriebenen Verantwortung folgt, vollzieht er keine Rückkehr zu sich selbst: er bricht auf wie Abraham, der sich auf nichts verlassen konnte als auf die an ihn ergehende Aufforderung; in diesem Vergleich verschenkt sich der Handelnde gewissermaßen. Implizit verweist Lévinas auf eine Analogie zur christlichen Tradition des *signum efficax gratiae*, wenn er das so begriffene Werk »liturgisch« nennt (der römisch-vorchristliche Begriff würde diesem Verständnis widersprechen). Liturgie wird hier, wie Dabrock treffend bemerkt, »als dem Sein und dem Sollen zugrundeliegendes responsives Geschehen« begriffen (DERS. [s. Anm. 20], 310 Anm. 1017).

¹⁴⁴ Daß die Seelsorge ihre Aufgabe nicht in einer »Gesinnungsreglementierung« haben kann, ist ein regulativer Satz in den großen protestantischen Konzeptionen der Poimenik von Schleiermacher bis Scharfenberg (vgl. F. WINTZER [Hg.], *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, 1988, XVII*). Nach einem Wort O. Baumgartens findet »die Autorität an der Freiheit der Seelen ihre Grenze« (DERS., *Protestantische Seelsorge* [s. Anm. 130], 7).

¹⁴⁵ Nachweis bei ZEINDLER (s. Anm. 33), 562. Vgl. DABROCK (s. Anm. 20), 308–314.

2. ist aber dem Samariter im Gleichnis auch das von Lévinas beschriebene Verhältnis eines Sagens vor allem Gesagten abzulesen: die Vorgängigkeit des – passivischen – Vernehmens des Gebots im Angesicht des unter die Räuber Gefallenen und dann in zweiter Instanz das reflektierte und kompetente Helfen. Die Einsicht, daß, wie Lévinas sagt, die »Erwählung durch das Gute ... genau nicht *Handlung* ..., sondern die Nicht-Gewalt selbst«¹⁴⁶ ist, läßt sich in diesem neutestamentlichen Text wiederfinden.

Mit Lévinas als Verstehenshelfer ist eigens zu pointieren, inwiefern »den Anstoß zur Seelsorge *wohl auch* die Nöte geben, die ich in der ganzen Erfahrungsbreite äußerer und innerer Bedrängnisse spüre«¹⁴⁷. Es ist, als sei dieser Ruf in der Dimension des Unendlichen an diesen Passanten zwischen Jericho und Jerusalem ergangen, und zwar als »das im echten Sinne Elementare [als] das letztlich Unerschöpfliche und Unfaßliche«¹⁴⁸, als das »Gemußte«, das Karl Holl zufolge für Luther »den Stempel des Göttlichen an sich trägt«¹⁴⁹: die Verantwortung des barmherzigen Samariters läßt sich so beschreiben, als sei sie »auf eine Instanz, ein Urteil und eine Hilfe hin ausgerichtet, die nicht aus mir selbst entspringen, sondern gewissermaßen von außen her über mich kommen, allein so aber mein Innerstes zu treffen und zu bergen vermögen«¹⁵⁰. Demgegenüber scheinen die anderen Passanten in dieser Beispielgeschichte vergessen zu haben, daß das Gesetz sinnvoll wird erst dann, wenn das Doppelgebot der Liebe alle seine Sätze begleitet und interpretiert, das Doppelgebot, das – etwa mit Blick auf das Schlußkapitel von Luthers Freiheitstraktat – »als Gabe und Aufgabe, als Evangelium und »usus practicus evangelii« charakterisiert«¹⁵¹ werden kann.

3. ist diese Aufforderung in der Dimension des Unendlichen keineswegs einfach als gesetzlicher Zwang dargestellt. Das Gleichnis läßt ja nicht erkennen, daß der Samariter mit der Aufforderung, die an ihn ergangen ist, wie durch das theologisch begriffene Gesetz hoffnungslos »überfordert«¹⁵² worden sei. Wohl aber vollzieht die Frage Jesu, wer denn nun der Nächste dessen gewesen sei, der den Räubern in die Hände gefallen war, einen Perspektivenwechsel im Sinne responsorischer Rationalität: nicht nur ist dem Bedürftigen geholfen worden, sondern der Samariter ist in der wahrgenommenen Verantwortung auch zu dem geworden, der er ist¹⁵³. So erscheint der Nächste in diesem Gleichnis als Gabe, und in

¹⁴⁶ LÉVINAS, Humanismus (s. Anm. 55), 76.

¹⁴⁷ EBELING, Luthers Seelsorge (s. Anm. 127), 45 (Hervorhebung v. Vf.).

¹⁴⁸ AaO 448.

¹⁴⁹ HOLL (s. Anm. 22), 35.

¹⁵⁰ EBELING, Luthers Seelsorge (s. Anm. 127), 44f.

¹⁵¹ DABROCK (s. Anm. 20), 139.

¹⁵² JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung (s. Anm. 3), 195.

¹⁵³ Insofern hat auch Zeindler recht, der betont, der Blick werde nicht mehr nur »auf

dieser Hinsicht vermag es seinerseits die Analysen von Lévinas zu pointieren. Zwar hätte Lévinas nicht, wie Luther in seiner letzten Predigt in Wittenberg, Christus als »Samaritanus noster«¹⁵⁴ bezeichnen können, wohl aber handelt er von der Güte des Guten, die in der Dimension des Unendlichen aufscheint. Dieses Aufscheinen begegnet auch in der Unruhe dessen, der in seinem Gewissen vom anderen berührt, ja auch verletzt worden ist.

Lévinas handelt nicht von einem im Glauben beruhigten Gewissen. Dessen Unruhe wird aber durch die »eigentliche Geradheit«¹⁵⁵ stillgestellt, die im Angesicht des anderen entstehen kann, und in praktischer (nicht in theoretischer) Hinsicht Eindeutigkeit in der Vieldeutigkeit des Sinnes von Sein bedeutet. Wenn man die Differenz christologischer Zentrierung in der religiösen Symbolik ebenso anerkennt¹⁵⁶ wie die Differenz in der soteriologischen Rede von einem (in theologischer Bestimmung) getrösteten Gewissen, ist in der Poimenik hin-

die Bedürftigkeit des Nächsten [ge]lenkt, sondern auf die Wohltat, die ... [dem Samariter und dem sich in ihn hineinversetzenden Rezipienten] durch den Nächsten widerfährt« (DERS. [s. Anm. 33], 581). Das spricht nicht dagegen, daß die neutestamentliche Ethik am Anderen eben seine Bedürftigkeit wahrnimmt (vgl. E. JÜNGEL, Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens [in: DERS., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit, 2000, 205–230], 218–221). Die poimenische Ethik ist von diesem Zusammenhang elementar betroffen.

¹⁵⁴ Zit. nach MÜLLER, Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln (s. Anm. 5), 13.

¹⁵⁵ Nachweis s. Anm. 86.

¹⁵⁶ EBELING, Luthers Seelsorge (s. Anm. 127), 45. In der Sprache der Lehre gesagt geht es darum, daß »der soteriologische Charakter der neutestamentlichen Bezeugung des einen und einzigen Gottes ... durchweg christologisch qualifiziert« ist (JÜNGEL [s. Anm. 153], 211). Auch die von Ebeling so genannte »Ermächtigung zur Seelsorge« bei Luther (DERS., Luthers Seelsorge, 449ff) ist symbolisch vermittelt. – DABROCK nennt über die christologische Differenz hinaus weitere Gesichtspunkte: erstens sei bei Barth »das im Doppelgebot kundgetane Anspruchsgeschehen sozial vermittelt« (DERS. [s. Anm. 20], 312), zweitens gehe »seine Sprache auf Grund der im Anspruch zugleich mitgeglaubten Versöhnung nicht in das Vokabular des Pathologischen und Düsteren über, wie es bei Lévinas ... zum Zwecke des Durchbrechens thematisierender Sprache der Fall ist« (aaO 313). Man kann auch hier durch Differenzierung weiter kommen, spricht doch – mit Blick auf die erste Differenz – auch Lévinas von »Brüderlichkeit« (LÉVINAS, Die Spur [s. Anm. 37], 286ff.319), und gehört doch die »Verwundbarkeit« (DABROCK [s. Anm. 20], 313 Anm. 1034) durchaus zu einer responsorischen Sicht der Dinge mit hinzu. Zudem ist der Terminus der »Erwählung« weder düster noch pathologisch, sondern deutbar im Rahmen einer Phänomenologie der Liebe, welche das Gebot erst theologisch verständlich macht. Wie sich »Besessenheit« und »Geiselschaft« allerdings im Modell der Anerkennung sollen denken lassen, bleibt ein Problem.

sichtlich ethischer Sensibilisierung¹⁵⁷ von Lévinas als einem phänomenologisch arbeitenden Religionsphilosophen zu lernen.

Summary

The concept of conscience is a source of controversy. How can the works of Emmanuel Levinas contribute to the understanding of this phenomenon? The author shows how the philosophical criticism of a 'guilty conscience' can be seen from a new point of view. Even if we do have a guilty conscience in regard to others, this does not necessarily denote fear and envy, as Nietzsche maintained; it can also be a sign of sensitivity. When practical theology is confronted with this philosophical discourse, its foundations become more differentiated and acquire more depth, and new horizons for ministerial work and theology are opened.

¹⁵⁷ EBELING, *Das Gewissen* (s. Anm. 22), 120: »Die ethische Sensibilisierung zur Liebe, dieser Inbegriff christlicher Gewissensbildung in ethischer Hinsicht, verdankt sich der klaren Auslegung, die das schwer entzifferbare jedem ins Herz geschriebene Gesetz durch die biblische Überlieferung erfahren hat.«