

Gewissen – Grundbegriff des Praktischen

Berthold Wald¹

Zusammenfassung: Der Ausgangspunkt ist ein von der Antike bis zur Moderne vorgebrachter Zweifel an der „Echtheit“ des Gewissensphänomens (I), gefolgt von einem systematischen Aufriß der Gewissenslehre bei Thomas von Aquin (II), dessen Fragestellungen breit genug angelegt sind, um daraus Konsequenzen für unser heutiges Denken über das Gewissen zu ziehen (III).

Schlüsselwörter: Gewissen. Thomas von Aquin. Grundbegriff des Praktischen. „Echtheit“ des Gewissensphänomens.

Abstract: This paper discusses "authenticity" of the conscience phenomenon; conscience in the doctrine of Thomas Aquinas in connection with contemporary thinking about conscience.

Keywords: conscience. Thomas Aquinas. authenticity of conscience phenomenon.

Wie der Begriff der Person so ist auch der Begriff des Gewissens der vorchristlichen Antike noch unbekannt, seine sprachliche Wurzel jedoch vielfältig belegt.² Schon früh bekundet sich im griechischen Wort „syneidesis“ ein wertendes „Mitwissen“ um die sittliche Qualität des eigenen Verhaltens, noch bevor das Phänomen des Gewissens philosophisch „auf den Begriff“ gebracht ist. Dazu bedurfte es einer tiefer gehenden Beunruhigung durch die Frage, was denn der letzte Grund der moralischen Selbsterfahrung ist. Auf die Gefahr hin sich lächerlich zu machen, beschreibt Sokrates diese Erfahrung als „mahnende Stimme“, die er in seinem Inneren vernimmt, und sieht darin ein „göttliches Zeichen“, dem er Folge zu leisten hat.³ Was hier nur die besondere Erfahrung eines Einzelnen zu sein scheint, versteht Paulus als menschliche Grunderfahrung, wenn er als Jude von den „Heiden“ sagt, ihr „Gewissen“ lege Zeugnis davon ab, dass ihnen das moralische Gesetz „ins Herz geschrieben“ ist.⁴ Im Anschluß an Paulus rückt das Phänomen des Gewissens ins Zentrum einer philosophisch-theologischen Lehre vom Menschen, die im Begriff des Gewissens alle moralische und rechtliche Bedeutsamkeit bündeln wird. Doch erst der moderne Rechtsstaat kennt ein Grundrecht auf Freiheit und Unverletzlichkeit des Gewissens, das in engem Zusammenhang mit der grundgesetzlich geschützten Würde der menschlichen Person zu sehen ist.⁵

Man darf also zu Recht sagen, dass der Begriff des Gewissens heute zu einem „Grundbegriff des Praktischen“ geworden ist. Dieses Faktum steht allerdings in einer unverkennbaren Spannung zu der Tatsache, dass bis heute kein Konsens über Phänomen und Definition des Gewissens besteht. Auch der Versuch, sich behelfsweise an das Vorverständnis des allgemeinen Sprach- und Denkgebrauchs zu halten, ist wenig aussichtsreich. Gerade die rasche und bedenkenlose Berufung auf das Gewissen zeigt, dass das Gewissen im durchschnittlichen Verständnis für eine „absolute Instanz“ gehalten wird zur Abwehr von rechtlichen und moralischen

¹ Prof. Dr. phil. habil. Theologischen Fakultät Paderborn

² Zur Begriffsgeschichte vgl. den informativen Artikel von Hans Reiner: „Gewissen“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Basel / Stuttgart 1974, Sp. 574-592.

³ Platon: *Apologie des Sokrates*, 31d.

⁴ Röm 2,14 f.

⁵ Vgl. die Artikel 1 (1) und 4 (1), Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.

Ansprüchen an die handelnde Person.⁶ Es gilt dann als eine Art „Tabuzone“ der Privatheit, in die niemand Einblick nehmen darf und die das sittliche Handeln von jeder weiteren Rechtfertigung zu entlasten scheint. Eine Orientierung am gegenwärtigen Sprach- und Denkgebrauch ist so kaum zu empfehlen und für eine differenzierte begriffliche Bestimmung des Gewissens wohl eher hinderlich. Immerhin lassen sich im „Streit um das Gewissen“ einige maßgebliche begriffliche Unterscheidungen und Kontexte angeben, die für einen möglichen Konsens von Bedeutung sind, ohne die Bruchlinien des Verstehens zu verdecken. Mein Ausgangspunkt ist ein von der Antike bis zur Moderne vorgebrachter Zweifel an der „Echtheit“ des Gewissensphänomens (I), gefolgt von einem systematischen Aufriß der Gewissenslehre bei Thomas von Aquin (II), dessen Fragestellungen breit genug angelegt sind, um daraus Konsequenzen für unser heutiges Denken über das Gewissen zu ziehen (III).

I. Das Phänomen des Gewissens: immanent und/oder transzendent?

Wenn das Gewissen ein allgemein menschliches Phänomen sein soll, dann dürfte die schon erwähnte Erfahrung des Sokrates kein Einzelfall sein. Und in der Tat lassen sich weitere Zeugnisse der vorchristlichen Literatur und Philosophie anführen, die mit aller Vorsicht als Gewissenserfahrung zu deuten sind. Eigentümlich ist diesen Erfahrungen die innere Beunruhigung des Handelnden in Form von Hemmung, Zwiespalt, und Selbstanklage, aber auch der Drang, im Handeln einer inneren Gewissheit folgen zu sollen. Im Fall des Sokrates bringt sich diese „innere Stimme“ im Konflikt mit eigenen Vorhaben zur Geltung und wirkt als Handlungshemmung. Sein nur wenig jüngerer Zeitgenosse Demokrit spricht davon, dass bestimmte Leute im Bewußtsein (wörtlich: Mitwissen/ syneidesis) ihres schlechten Lebenswandels „beunruhigt, beängstigt und bedrückt“ sind. Seneca berichtet von der Auffassung Epikurs, dass „die schlechten Taten vom Gewissen gezeißelt werden und in diesem die meisten Qualen dadurch entstehen, dass dauernde Beunruhigung es bedrängt und quält“⁷. Daneben finden sich auch Zeugnisse einer inneren Nötigung zum guten Handeln, wenn Sophokles in seiner *Antigone* eine Frauengestalt zeigt, die vom „Bewusstsein höchster Pflichterfüllung“ erfüllt ist und so die Kraft besitzt, dem Bösen unter Todesandrohung zu widerstehen.⁸ Bei Aristoteles schließlich, der wie Platon syneidesis/Gewissen nicht als Fachterminus verwendet, lassen sich Belege für das ganze Erfahrungsspektrum finden, sowohl für die innere Nötigung durch das Gute wie für den inneren Zwiespalt nach der schlechten Tat. „Für den Schlechten [besteht] ein Zwiespalt zwischen Pflicht und Handlung, bei dem Tugendhaften dagegen befindet sich die Handlung mit der Pflicht in Einklang. Denn die Vernunft begehrt in jedem Menschen, was für sie das Beste ist, die Vernunft aber ist es, der der Tugendhafte gehorcht.“⁹ Es scheint für Aristoteles sogar belegbar zu sein: Je größer die Schlechtigkeit, desto größer auch der innere Konflikt und desto schlimmer die Folgen. „Die aber in ihrer Schlechtigkeit viele schwere Verbrechen begangen haben, hassen und fliehen das Leben und enden durch Selbstmord.“¹⁰ Einheit und Widerspruch mit

⁶ Vgl. den kritischen Beitrag des Staatsrechtslehrers Josef Isensee: „Gewissen im Recht – Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens?“, in: Gerhard Höver / Ludger Honnefelder (Hrsg.): *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn 1993, 41-61.

⁷ Demokrit: VS B 297; Seneca: *Ep.* 97, 15; zit. nach Hans Reiner: *Gewissen*, a.a.O., Sp. 575.

⁸ Sophokles: *Antigone*, vgl. den Schluß des Prologs.

⁹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik* IX, 8, 1169a 15ff.; vgl. auch *EN* I, 13, 1102b 14ff.

¹⁰ *EN* IX, 4 1166b 11 ff.

sich selbst folgen so aus der Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung mit einer objektiven Vernunft, die als unterschieden von der subjektiven Vernunft des Handelnden erlebt wird. Als prüfende richterliche Vernunft ist sie im Handelnden wirksam, ohne jedoch die Vernunft des Handelnden zu sein. Sie ist erfahrungsimmanent und transzendent zugleich. Wäre es nur die Verdoppelung der eigenen Vernunft im Urteil über sich selbst, wäre nicht zu verstehen, weshalb der Selbstwiderspruch als Selbstverurteilung erfahren wird. Das im „Mitwissen“ oder „Gewissen“ sich manifestierende Phänomen der Stimmigkeit und Beunruhigung weist über sich hinaus auf eine vom Handelnden selbst unabhängige Instanz moralischer Verpflichtung.

Die früheste und zugleich paradigmatische Kritik an einer solchen Deutung des Gewissensphänomens hat Platon im Dialog *Gorgias* und dann vor allem in der *Politeia* formuliert. Er legt sie den Sophisten Gorgias und Trasymachos in den Mund, die lange vor Nietzsche und Freud die erste „kausale Erklärung des Gewissens“ versuchen durch die „Reduktion des Gewissens auf mechanischen Zwang und sozialen Druck“¹¹. Das sogenannte „Gewissen“ weist auch für seine Kritiker über sich hinaus, allerdings nicht in eine höhere Sphäre der Transzendenz, sondern in den Raum gesellschaftlicher Zwänge. Für Kallikles ist das Bewusstsein moralischer Verpflichtung nur ein Mechanismus der Selbstzähmung, der sich allmählich aus der Verinnerlichung von Lob und Tadel, Belohnung und Bestrafung herausgebildet hat.¹² Deshalb handelt auch niemand freiwillig gerecht, weil Gerechtigkeit nur scheinbar auf der Anerkennung des sittlich Guten beruht, in Wirklichkeit aber auf Furcht vor Strafe. Um diesen Mechanismus aufzudecken, empfiehlt Trasymachos sich vorzustellen, wir könnten furchtlos tun, was uns beliebt, weil uns die Unsichtbarkeit vor Strafverfolgung schützt. Statt des Guten würden wir dann in voller Übereinstimmung mit uns selbst, also ungehemmt und mit Lust, das Böse tun.¹³ Der innere Zwiespalt im Handelnden würde ausbleiben, sobald der äußere Konflikt mit dem Gesetz entfällt. Sigmund Freud hat diesen Versuch, das Phänomen des Gewissens durch die Erklärung seiner Genese zu entwerten, auf die Kurzformel gebracht: „Das Gewissen ist im Anfang entstanden durch die Unterdrückung einer Aggression und verstärkte sich im weiteren Verlauf durch neue solche Unterdrückungen.“¹⁴ Er steht damit in der Nachfolge Friedrich Nietzsches, der die moralische Frage „jenseits von Gut und Böse“ durch eine Untersuchung „zur Genealogie der Moral“ aus der Zuständigkeit von Religion und Philosophie holen und auf dem Boden vormoralischer Tatsachen erklären will. Aus der Perspektive einer empirischen „Psychologie des Gewissens“ ist das Gewissen „nicht, wiewohl geglaubt wird, ‚die Stimme Gottes im Menschen‘ – es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach außen hin sich entladen kann“.¹⁵

Zwischen der antiken und der modernen Skepsis bezüglich der Ursprünglichkeit und Echtheit des Gewissens liegt der Versuch einer dialektischen Rettung des Phänomens, im Kontext der Theologie durch Martin Luther und im Kontext der Moralphilosophie durch Immanuel Kant. Luther bestreitet aus theologischen Gründen die Natürlichkeit des Gewissensphänomens und stellt ihm das befreite Gewissen der Glaubenden entgegen. Seine Theorie des menschlichen Gewissens beruht auf der

¹¹ Fernando Inciarte: „Gesellschaft und Gewissen. Zur Genealogie der Moral“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 2 (1969), 41.

¹² Vgl. Platon: *Gorgias* 483a ff.

¹³ Vgl. Platon: *Politeia*, II. Buch, 359d ff.: Parabel vom unsichtbar machenden „Ring des Gyges“.

¹⁴ Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Anna Freud, London 1948, Bd. XIV, 489 f.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*; in: ders.: *Werke*, Bd. II, hrsg. von Karl Schlechta, München 1972, 1143.

Annahme, dass die eigentliche Dimension des Sittlichen sich erst über das Gottesverhältnis erschließt als Frage nach dem guten oder schlechten *Herzen*. Die außerchristliche Welt soll dagegen nur nach dem Augenschein geurteilt haben im Blick auf die gute oder schlechte *Tat*. Die heidnische Welt hatte kein Bewusstsein der Sünde und darum auch kein Gewissen. Weil alles im Menschen, auch seine Vernunft, „Fleisch ist“ und dem „Geist Gottes“ entgegengesetzt, darum ist auch „das ganze Menschengeschlecht Fleisch“.¹⁶ Das sogenannte „sittliche Handeln“ ist jederzeit empirisch bedingt durch die menschliche Selbstliebe, welche „das leitende Prinzip der Handlungen im Menschen“¹⁷ ist. Das Phänomen des Gewissens ergibt sich erst durch die Konfrontation mit dem Urteil Gottes über das menschliche Herz und zwar in beiderlei Gestalt, als gutes und als schlechtes Gewissen. Wie es im Versagen vor dem göttlichen Gesetz verzweifeln muss und sich als schlechtes Gewissen manifestiert, so wird es im Glauben an Gottes Barmherzigkeit befreit und als gutes Gewissen erlebt. Darum kann Luther Glaube und gutes Gewissen gleichsetzen.¹⁸ Das Gewissen bei Luther ist also „keine anthropologische Gegebenheit, die unabhängig vom Glauben oder Unglauben positiv im Sinngefüge der menschlichen Natur vorhanden wäre“¹⁹. Eine solche Theorie des Gewissens ist dialektisch zu nennen, weil das Phänomen als solches aus empirisch-anthropologischer Sicht bestritten, während es begrifflich aus der Sicht des Glaubens als real gesetzt wird.

Auch Kants Theorie der Sittlichkeit ist bestimmt durch eine doppelte Perspektive auf die Ursachen bzw. Gründe des sittlichen Handelns. Er bestreitet nicht direkt wie Luther, lässt aber offen, „ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde.“ Und man glaubt von ferne die Stimme der Sophisten zu hören, wenn er seine Skepsis damit begründet, dass man „nur ein kaltblütiger Beobachter“ zu sein braucht, „der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält.“²⁰ Schon Kant sieht darum für eine empirisch-psychologische Erklärung des sittlichen Handelns ein reiches Betätigungsfeld voraus, eben weil die Frage, ob wirklich Freiheit und Sittlichkeit oder anders gesagt, ob das Gewissen unser Verhalten bestimmt, unentscheidbar ist. Allerdings kann für Kant die Unentscheidbarkeit der Tatsachenfrage keineswegs „die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel ziehen“²¹, weil das Bewusstsein von der Unbedingtheit der moralischen Verpflichtung als Bestimmungsgrund des Sittlichen von den empirischen Ursachen des Handelns strikt unterschieden werden muß. Als moralische Subjekte müssen wir uns als frei und in unserem Gewissen verpflichtet denken, als empirische Subjekte hingegen ist unser Denken und Handeln durchgehend kausal bestimmt. Kant glaubt den Widerspruch dadurch vermieden zu haben, dass er Handlungen auf der empirischen Ebene als gesetzmäßigen, d. h. nicht freiheitsbestimmten Zusammenhang von Erscheinungen versteht und davon die *transzendente* Ebene des Gewissens und der freien

¹⁶ Martin Luther: *Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*, in: ders.:

Ausgewählte Werke, hrsg. von Eduard Ellwein / Hans Heinrich Borchardt / Georg Merz, München 1975, 183. „Alles ist Fleisch, weil alles fleischlich gesinnt ist, d.i. sucht, was das Seine ist, und ermangelt des Ruhmes Gottes und des Geistes Gottes, wie Paulus sagt Röm. 3, 23.“ (A.a.O., 184).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ „Fides nihil aliud quam bona conscientia.“ (Martin Luther: Vorlesung über den 1. Johannesbrief 1527; Weimarer Luther-Ausgabe Bd. 20, 718f.).

¹⁹ Edmund Schlink: „Weisheit und Torheit“, in: *Kerygma und Dogma* (1955), 19. Vgl. zum Ganzen: Berthold Wald: *Person und Handlung bei Martin Luther*, Weilheim 1993, 120 – 143.

²⁰ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 28; Akademie-Ausgabe, Berlin 1911, Bd. IV, 407.

„Daher hat es zu aller Zeit Philosophen gegeben, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings geleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben“ (BA 26, 405 f.).

²¹ Ebd.

Selbstbestimmung des Willens unterscheidet. Sein dialektischer Umgang mit dem Phänomen des Gewissens ist analog zu Luther die Konsequenz einer Doppelperspektive auf den Menschen: Aus empirischer Perspektive erscheinen Handlungen als durchgängig kausal bedingt, aus transzendentaler Perspektive dagegen als frei, weil bestimmt durch das „Faktum der Vernunft“, was nur ein anderes Wort für „Gewissen“ ist. Offenkundig verschiebt aber ein solcher Rettungsversuch nur das Problem. Nietzsche sieht denn auch in Kants dialektischem Versuch, die Unabhängigkeit des Gewissensphänomens zu retten lediglich eine Flucht in den *Begriff* der Sittlichkeit, weil nicht einzusehen ist, warum das *Faktum* der inneren Gewissheit nicht ebenso kausal zu erklären sein soll, wie das sittliche Handeln selbst.²²

II. Komplementarität von Genealogie und Geltung:

Thomas von Aquin über das Gewissen

Im „Streit um das Gewissen“ sieht es bisher danach aus, als würde das Phänomen des Gewissens nur zu retten sein, wenn es sich einer kausalen Erklärung entzieht. Die meisten Kritiker wie Verteidiger des Gewissens teilen jedenfalls dieselbe Voraussetzung, wonach sich Genealogie und Geltung des Moralischen ausschließen. Ist das Gewissen entstanden, dann fehlt ihm die Unbedingtheit, und ist es unbedingt, dann kann es nicht entstanden sein. Es ist darum für beide Seiten nur ein Entweder – Oder denkbar. Nur eine kann Recht haben, die jeweils andere ist vollständig verfehlt. Thomas von Aquin teilt diese gemeinsame Voraussetzung der Kritiker und Verteidiger des Gewissens nicht. Wollte man seine Auffassung einordnen im Konflikt der Deutungen, dann gehört sie eher auf die Seite derer, für die das Gewissen nichts einfachhin Gegebenes ist, sondern etwas Entstandenes. Dies ist jedenfalls dann der Fall, sofern mit dem Ausdruck „Gewissen“ die Fähigkeit gemeint ist, sich in konkreten Fragen des sittlichen Handelns richtig zu entscheiden. Sittliche Urteilsfähigkeit besitzt kein Mensch von Natur. Er muß sie erst im Laufe seines Lebens erwerben, was eben heißt, er muß sein Gewissen bilden, um urteilsfähig zu sein. Die Notwendigkeit der Gewissensbildung ist im übrigen der Grund dafür, dass Thomas auffallend wenig über das Gewissen sagt, dafür aber umso mehr über die Tugend der Klugheit.²³ Darin ist er Aristoteles gefolgt, der explizit überhaupt nicht vom Gewissen redet, sondern ausschließlich von den moralischen Tugenden und hier insbesondere wieder von Klugheit. Auch für Aristoteles gilt: Er steht den Septikern, in seinem Fall den Sophisten, näher als Platon. „Auch sein Fragen gilt der Genealogie der Moral – nur nicht zum Zwecke der Aufhebung, sondern zur Begründung der Moral.“²⁴ In der Ethik geht es eben nicht zuerst um die Klärung begrifflicher Fragen „was ist das Gute?“ oder „was ist Tugend?“ und schon gar nicht um eine dialektische Bestimmung der Begriffe. Es geht vielmehr in erster Linie darum zu verstehen, wie man gut wird. Wer bereit und willens ist, das Gute zu tun, wer ein „Gewissen haben will“, der darf sich nicht aus den konkreten Handlungsbedingungen, „seinen

²² „Die deutschen Philosophen [...] fanden in Begriffen ihr Genüge statt in Erklärungen.“

(Friedrich Nietzsche: *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: ders.: *Werke*, Bd. I, hrsg. von Karl Schlechta, München 1972, 1144).

²³ Offenkundiger Beleg dafür ist, dass die Klugheit in der *Summa theologiae* II-II, 47-56 (zehn Fragen mit insgesamt 40 Artikeln) eine umfangreiche systematische Behandlung erfährt, während dem Gewissen explizit nur ganze vier Artikel gewidmet sind (I,79,12 und 13; I-II, 19, 5 und 6).

²⁴ Inciarte: *Gewissen und Gesellschaft*, a.a.O., 48.

Interessen und Interessenkonflikten“²⁵ herausreflektieren, sondern er muß lernen und auch dazu bereit sein, das Gute in den konkreten Umständen der Entscheidung zu erfassen und zu tun.

Von hier aus lässt sich die Tragweite der begrifflichen Unterscheidungen besser verstehen, die für das Verständnis des Gewissens bei Thomas kennzeichnend sind. Das Lateinische besitzt mit „synderesis“ und „conscientia“ gleich zwei Worte für Gewissen, die grundlegend unterschiedene aber zusammengehörige Aspekte des Phänomens bezeichnen. Der Unterschied wird klar, wenn gefragt wird, ob das Gewissen neben Vernunft und Wille ein weiteres natürliches Vermögen (*potentia*), eine erworbene Fähigkeit (*habitus*) oder lediglich ein Tun (*actus*) ist.²⁶ Für Thomas liegt auf der Hand, dass das Gewissen (*conscientia*) streng genommen (*proprie loquendo*) weder ein natürliches Vermögen noch eine nachträglich erworbene Disposition sein kann. Dafür spricht schon, wie wir den Terminus Gewissen/*conscientia* verwenden, nämlich im genauen Wortsinn als die im Mit-Wissen um unser Tun vollzogene Bewertung unseres Handelns. Die handlungsbezogene Anwendung dieses Wissens (*applicatio scientiae*) ist selbst ein Tun, nämlich ein Urteil der Vernunft darüber, was zu tun und zu lassen ist, was hätte geschehen sollen und was durch uns geschehen ist. Weil wir im Akt des Gewissens uns selbst beurteilen, darum sagen wir vom Gewissen, „es bezeuge, binde, sporne an oder auch es klage an, foltere und tadel“²⁷. Das Gewissen kann allerdings im Irrtum darüber sein, was sittlich geboten bzw. verboten ist. Die Irrtumsmöglichkeit des Gewissens wird vermutlich mit ein Grund dafür sein, dass Thomas, wenn es um den Status des Gewissens im Menschen geht, niemals von der „Stimme Gottes“ spricht, sondern auf die eine oder andere Weise immer von einem Urteilsakt der Vernunft.²⁸

Das Gewissen als Urteilsakt ist so die dem Handelnden zuzuschreibende subjektive Seite, die darin erfahrene Unbedingtheit des Guten dagegen die objektive Seite des Gewissensphänomens. Um herauszufinden, was zu tun und zu lassen ist, müssen wir ja bereits wissen, dass wir das Gute tun und das Böse lassen sollen. Thomas bezeichnet dieses Wissen in anderem Zusammenhang als die Grundlage aller Gebote des natürlichen Sittengesetzes.²⁹ Für diese im Gewissen erfahrene unbedingte Inanspruchnahme durch das Gute steht der Ausdruck „synderesis“. Hier gibt es keine subjektiv bedingte Täuschungsmöglichkeit und darum auch nicht die Notwendigkeit, aus Erfahrung zu lernen. Zu wissen, dass wir das Gute tun sollen, ist vielmehr objektiver Ausgangspunkt aller sittlichen Erfahrung und Prinzip aller erfahrungsbezogenen Urteilsakte des Gewissens. Um zu lernen, müssen wir die Prinzipien schon kennen. Gleiches gilt für das Handeln, das seinen Ausgang nimmt bei einem Wissen, das wir immer schon haben.³⁰ Die synderesis als Prinzipienwissen im Bereich des Handelns ist deshalb nicht subjekt- oder akthaft zu verstehen wie das Gewissensurteil, sondern objektiv und habituell als ein naturhaftes Wissen der menschlichen Vernunft, das „sogleich zu gebrauchen ist, wenn es nötig ist“³¹. Diese Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit von synderesis und conscientia als

²⁵ A.a.O., 51.

²⁶ *S. theol.* I, 79, 13 (*Utrum conscientia sit quaedam potential*).

²⁷ Ebd.

²⁸ *Judicium vel dictamen rationis; ratio vel conscientia* (*Sentenzenkommentar* II d. 39, 3, 1); *quodam mentis dictamen* (*S. theol.* I, 79, 13 ad 1).

²⁹ „Dies ist also das erste Gebot des Gesetzes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Auf dieses Gebot gründen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes; d. h. alles, was die auf das Tun gerichtete Vernunft auf natürliche Weise als menschliches Gut erfasst, zählt als zu tun oder zu lassen zu den Geboten des Naturgesetzes.“ (*S. theol.* I-II, 94, 2).

³⁰ *Oportet igitur naturaliter esse nobis indita, sicut principia speculabilium, ita principia operabilium.* (*S. theol.* I, 79, 12).

³¹ Ebd.

objektivem und subjektivem Moment in ein- und demselben Gewissensurteil kommt deutlicher zum Ausdruck, wenn wir einem Vorschlag Josef Piepers folgend synderesis mit „Urgewissen“ und conscientia mit „Situationsgewissen“ übersetzen.³² Sie verhalten sich zueinander wie das unmittelbar und irrtumlos erfasste erste Prinzip zur Anwendung dieses Prinzips auf das sittliche Handeln, die jedoch fehlerhaft sein kann. Das Situationsgewissen ist darum nicht erster Bestimmungsgrund (prima regula) des sittlichen Handelns sondern vom Urgewissen her begründeter Grund (regula regulata).³³

Wenn wir vom Gewissen als „Grundprinzip des Praktischen“ sprechen, dürfen wir so die Verschiedenheit dieser beiden im lebendigen Vollzug des Gewissenaktes wirksamen Bestimmungsgründe des Handelns nicht außer Acht lassen. Das hat Konsequenzen für die Frage, weshalb die Bindung durch das Gewissen unbedingt zu respektieren sei selbst dann, wenn es irrt. Zunächst einmal: „Binden“ heißt, eine „Notwendigkeit auferlegen“, was aber sinnvoll nur gesagt werden kann, wenn diese Notwendigkeit „von außen“ auferlegt ist.³⁴ Soll das Gewissen binden, kann der Grund für die Bindung durch das Gewissen nicht das Gewissen, sondern nur etwas von ihm selbst Verschiedenes sein, das im Gewissen als bindend erfahren wird. „Der Mensch schafft sich nicht selbst das Gesetz, sondern durch die Tätigkeit seiner Erkenntnis, durch die er das von einem anderen geschaffene Gesetz erkennt, wird er gebunden, das Gesetz zu erfüllen.“³⁵ Das Gewissen verpflichtet daher nicht aus eigener Kraft (virtute propria), sondern kraft des göttlichen Gebots (virtute praecepti divini),³⁶ es ist sich nicht selbst Gesetz, sondern Anwendung des Gesetzes auf die Objekte der Handlung.³⁷ „Urgewissen“ meint so die subjektive Gewißheit objektiver Verbindlichkeit, „Situationsgewissen“ die Anwendung dieser Verbindlichkeit auf das konkrete Handeln. Ein „Gewissen haben“ heißt dann nichts anderes, als zur „Anwendung des moralischen Gesetzes“ bereit zu sein, was wiederum besagt, sich im Handeln gemäß dem Gesetz vom Objekt der Handlung bestimmen lassen. Sich „vom Objekt“ bestimmen zu lassen, macht das Gutsein des Willens aus. Diesen mehrstufigen Zusammenhang zwischen dem sittlichen Willen, der Gewissenserkenntnis und dem Objekt der Handlung hat Thomas auf die Formel gebracht: „Das Gutsein des Willens hängt ab von der Vernunft, und zwar in derselben Weise, wie es vom Objekt abhängig ist.“³⁸ Dass hier von „Vernunft“ und nicht explizit vom „Gewissen“ die Rede ist, tut nichts zur Sache. Im Gegenteil: es unterstreicht noch einmal mehr, dass für Thomas das Gewissen die sittliche Verpflichtung nicht hervorbringt, sondern nur subjektive Erkenntnisquelle einer objektiv bestehenden Verbindlichkeit ist.

Nun aber die Frage, weshalb Thomas mit so großer Entschiedenheit darauf besteht, dass das Gewissen selbst dann bindet, wenn es irrt. Man wird den Grund dafür kaum verstehen, wenn man nicht weiß, was der Ausdruck „Objekt der Handlung“ bedeutet. Wenn Thomas sagt, die Gutheit des Willens hänge ab vom Objekt, dann meint er *nicht* eine gegenständliche Sache, sondern das, was die Vernunft als zu tun oder zu lassen erfaßt. Beispielsweise ist das Objekt einer sittlich unerlaubten Tötungshandlung nicht der Tote, sondern die Weise des Zu-Tode-gekommen-seins. Objekte der Handlung sind Mord, Totschlag oder fahrlässige Tötung. Sie

³² Vgl. Josef Pieper: *Die Wirklichkeit und das Gute*, in: ders.: *Werke in acht Bänden*, hrsg. von Berthold Wald, Bd. 5, Hamburg 1997, 91.

³³ Conscientia non est prima regula humanorum operum sed magis synderesis; conscientia est quasi regula regulata, unde nihil mirum si in ea error accidere potest (Ver. 17, 2 ad 7).

³⁴ In his tantum necessariis ligatio locum habet quibus ab alio necessitas imponitur (Ver. 17, 3).

³⁵ Ver. 17, 3 ad 1.

³⁶ *II Sent.* 39, 3, 3 ad 3. Conscientia ligare dicitur vi praecepti divini (Ver. 17, 3).

³⁷ Conscientia non est prima lex [...] sed quasi applicatio primae legis [...] ad actus particulares (*II Sent.* d. 39, 3, 2 ad 3).

³⁸ Ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto (*S. theol.* I-II, 19, 3).

unterscheiden sich durch die jeweilige Handlungsintention. Einen Mord zu begehen, zeugt von größerer Schlechtigkeit des Willens als sich mangelnder Vorsicht im Straßenverkehr schuldig zu machen. Ein anderes Beispiel: im Katastrophenfall Notleidenden materielle Hilfe zu leisten ist nicht schon darum sittlich gut, weil es lebensnotwendige Güter sind. Nicht diese sind das Objekt der Handlung, von dem das Gutsein des Willens abhängt, sondern die Großherzigkeit des Gebens. Dieselben Güter könnten auch aus Berechnung gegeben werden, um einen Vorteil aus dem Eindruck von Großherzigkeit zu ziehen. Dann ist das Objekt der Handlung die willentliche Täuschung von Gutgläubigen. Es sind also Handlungsweisen gemeint, wenn vom Objekt der Handlung die Rede ist, das den Willen durch Zustimmung oder Ablehnung gut oder schlecht macht.³⁹

Noch ein weiterer Aspekt ist von Bedeutung um zu verstehen, weshalb der Wille durch seine Beziehung auf das Objekt der Handlung ein guter oder schlechter wird. Wenn vom Objekt des Willens die Rede ist, dann kann die Leistung der Erkenntnis nicht übersprungen werden. Objekt des guten Willens ist das Unterlassen des Bösen und das Tun des Guten. Das Gute ist aber immer nur als das „erkannte Gute“ gegeben.⁴⁰ Damit ist nicht einer Subjektivierung oder gar Relativierung des Guten das Wort geredet, sondern es soll dem Umstand Rechnung getragen werden, dass das Gute wie das Schlechte, noch bevor es Objekt des Willens sein kann, Objekt der Erkenntnis ist.⁴¹ Ob der Wille gut oder schlecht ist, hängt davon ab, ob er dem folgt, was die Vernunft als gut oder schlecht erfasst. Wenn einer willentlich davon Abstand nimmt, was die Vernunft als gut erfasst, wendet er sich damit ab vom Guten.⁴² Die Konsequenz für die Gewissensbindung liegt auf der Hand. Wann immer der Wille sich nicht daran hält, was das Gewissensurteil als gut oder schlecht erfasst, ist ein solcher Wille sittlich schlecht. Ob das Gewissen richtig oder falsch geurteilt hat, spielt dafür keine Rolle. Es genügt bereits, sich der „ratio boni“ zu verweigern und das Gute, insofern es als gut erfasst ist, nicht zu wollen. Das allein macht die Schlechtigkeit des Willens aus. Ein solcher Wille verneint den Ur-Imperativ des Guten, der ihn im „Spruch des Ur-Gewissens“⁴³ erreicht: Du sollst das Gute tun und das Böse lassen. Eine solche Verneinung geschieht aber nicht abstrakt, sondern konkret als die Weigerung, dem Urteil des Situationsgewissens über Gut und Böse Folge zu leisten, das uns sagt: „Dies darfst und sollst Du tun, jenes aber nicht.“ Weil der Wille das Gute und Böse auf keine andere Weise zum Gegenstand haben kann als so, wie es jeweils vom Gewissen als gut oder böse erfasst ist, darum ist es immer sittlich schlecht, gegen sein Gewissen zu handeln, ob dieses nun irrt oder nicht.⁴⁴

Für die *Schlechtigkeit* des Willens ist die Nicht-Übereinstimmung mit dem Gewissensurteil bereits hinreichend. Es kommt dafür nicht auf die Inhalte der Gewissensüberzeugung an, ob das Gewissen irrtümlich etwas Gutes als schlecht oder etwas Schlechtes als gut erfaßt, sondern allein auf deren Form, dem Willen als gut oder schlecht vorgestellt zu sein. Thomas bringt recht drastische Beispiele, um die konkreten Implikationen dieses Sachverhalts deutlich zu machen. Sich der Unzucht zu enthalten, ist durchaus ein Gut. Wenn aber jemand im Gewissen davon überzeugt wäre, dass die Unzucht etwas Gutes ist, dann würde die Unterlassung der Unzucht etwas Schlechtes sein. Und noch extremer (vor allem, wenn man bedenkt, dass hier

³⁹ Actus recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti (*Quodl.* 12, 2).

⁴⁰ Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum (ebd.).

⁴¹ Objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni vel mali ratio ipsa demonstrat (*II Sent.* 39, 3, 3).

⁴² Si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quae fuga malum est (ebd.).

⁴³ Pieper: *Die Wirklichkeit und das Gute*, a.a.O., 72.

⁴⁴ Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper mala est (*S. theol.* I-II 19, 5).

ein christlicher Theologe spricht): Der Glaube an Christus ist von seinem Wesen her gut und heilsnotwendig. Wer jedoch im Gewissen meint, dieser Glaube sei etwas Schlechtes, der kann und darf nicht gegen sein Gewissen an Christus glauben.⁴⁵ Der Grund ist immer derselbe: „Wer ein irriges Gewissen hat und dabei glaubt, es sei recht – andernfalls würde er ja nicht irren – hängt dem irrigen Gewissen an wegen der Richtigkeit, die er in ihm annimmt. Er hängt ja, schlechthin gesagt, einem rechten Gewissen an, einem irrigen aber gleichsam nur akzidentell.“⁴⁶ Um das Böse zu vermeiden, muß man seinem Gewissen folgen. Im Falle des irrenden Gewissens führt die unbedingte Gewissensbindung zu der paradox anmutenden Konsequenz, dass „das Gewissen mehr verpflichtet als das göttliche Gebot, in dessen Kraft es bindet“⁴⁷. Der Anschein von Paradoxie löst sich, wenn man verstanden hat, dass die scheinbare Überordnung des Gewissens über das göttliche Gebot aus dessen unbedingter Anerkennung folgt. Denn „obwohl das, was ein irriges Gewissen vorschreibt, nicht mit dem Gesetz Gottes übereinstimmt, wird es vom Irrenden dennoch wie das Gesetz Gottes selbst aufgefasst“⁴⁸ und aus eben diesem Grund als bindend anerkannt. Deshalb darf auch niemand genötigt dazu werden, seinem Gewissen nicht zu folgen, wenn es irrt. Eine solche Nötigung würde das Prinzip des Sittlichen gefährden, weil es die unbedingte Achtung des Willens vor dem Anspruch des Guten untergräbt. Der Respekt vor dem Gewissen kann nicht suspendiert werden im Respekt vor der Autorität. Das Gewissen bindet, solange es währt, auch gegen den Willen eines anderen, der sehr wohl erkennen mag, dass es irrt. Wer das Gegenteil behauptet, redet gefährlichen Unsinn.⁴⁹

Wenn es also keinen Dispens vom Gewissen gibt, ob es nun irrt oder nicht, folgt dann aber nicht, dass es beim sittlichen Handeln, was die Schuldfrage angeht, auf Wahrheit gar nicht ankommt? Besteht die einzige Schuld nicht darin, seinem Gewissen nicht gefolgt zu sein? Und ist das Gewissen dann nicht schon von sich her Maßstab von Gut und Böse, weil der Unterschied von Wahrheit und Irrtum für das Gutsein und Schlechtsein des Willens keine Rolle spielt? Um mit dem letzten Punkt zu beginnen, ist daran zu erinnern, dass das Gewissen nicht aus Eigenem verpflichtet, sondern das erkannte Gute verpflichtet *im* Gewissen. Darum kann die Bindung des Willens an das Gewissen nicht so gemeint sein, als entscheide das Gewissen über Gut und Böse. Das Gewissen *urteilt* über Gut und Böse und der Wille *entscheidet* sich, diesem Urteil zu folgen. Diese Entscheidung ist durch die Annahme gerechtfertigt, das Urteil des Gewissens sei wahr und darum verpflichtend, weil es ein wahres Urteil über Gut und Böse ist. Zu sagen, eine Entscheidung sei „im Gewissen“ getroffen worden, ist darum entweder ungenau oder falsch. Wo sonst als im Gewissen *urteilen* wir über Gut und Böse? Oft genug ist mit einer solchen Ausdrucksweise aber die irrige Meinung verbunden, das Gewissen hätte die Befugnis, über Gut und Böse zu *entscheiden*. Das wäre gleichbedeutend mit der unsinnigen Behauptung, dass ein Gewissensurteil darum wahr und bindend ist, „weil ich ich bin“⁵⁰.

Die Intention eines sittlich guten Willens ist darum sehr wohl auf die Wahrheit des Gewissensurteils über Gut und Böse gerichtet. Von der Liebe zur Wahrheit gibt es keinen Dispens für einen sittlich guten Willen. Auch das irrende Gewissen

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ *Ver.* 17, 4.

⁴⁷ *II Sent.* 39, 3, 3.

⁴⁸ *Ver.* 17, 4 ad 1.

⁴⁹ Sed hoc irrationabiliter dicitur (*S. theol.* I-II 19, 5). Thomas wendet sich damit gegen eine kurzschlüssige Position, die besonders unter konservativen Theologen seiner Zeit verbreitet war, um die Menschen vor Irrtum und Schuld zu bewahren (Vgl. auch *II Sent.* d. 39, 3, 3; *Ver.* 17, 4 und 5; *Quodlibet* 12, 2).

⁵⁰ Giovanni B. Sala: *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck 1993, 56.

verpflichtet, es verpflichtet den Willen ja auf die Wahrheit und nicht auf den Irrtum. Das bedeutet im Umkehrschluß aber nicht, dass der Wille entschuldigt ist, wenn er dem irrenden Gewissen folgt. Verpflichtung und Entschuldigung des Willens im Verhältnis zum irrigen Gewissen sind nicht symmetrisch und das aus zwei Gründen nicht. Zunächst einmal muß klar sein, dass das irrende Gewissen und das rechte Gewissen den Willen nicht in derselben Weise verpflichten. Die Wahrheit verpflichtet als Wahrheit schlechthin und immer, ihr zu folgen ist in jeder Hinsicht gut. Ein Irrtum dagegen verpflichtet nur bedingt, insofern er für wahr gehalten wird. Was aufgrund eines Irrtums geschieht, ist ja nicht darum schon gut, weil es für gut gehalten wird.⁵¹ Damit eine Handlung gut ist, muß sie in jeder Hinsicht vollkommen sein, nämlich sofern das Gute als gut erkannt und gewollt ist. Für die Schlechtigkeit der Handlung genügt schon ein einzelner Mangel, wenn etwa im Gewissen Gutes für schlecht oder Schlechtes für gut gehalten wird. Die Asymmetrie zwischen guten und schlechten Handlungen in ihrem Verhältnis zum Gewissensurteil zeigt sich hier daran, dass der Irrtum nicht länger verpflichtet, sobald er als Irrtum erkannt ist.

So gilt also beides: gegen das irrende Gewissen zu handeln ist immer schuldhaft, und dem irrenden Gewissen gemäß zu handeln, ist etwas Schlechtes, ob auch schuldhaft schlecht hängt davon ab, ob der Irrtum selbstverschuldet ist. Und das ist der zweite Grund für die Asymmetrie zwischen dem irrenden und dem rechten Gewissen. Jedes Gewissensurteil verpflichtet, aber nicht jeder Irrtum entschuldigt. Ob Unwissenheit entschuldigt, hängt davon ab, worauf sie sich bezieht und wie sie zustande gekommen ist. Wer aus Nachlässigkeit (*propter negligentiam*) in Dingen unwissend ist, die handlungsrelevant sind, kann sich nicht auf seine Unwissenheit herausreden, vor allem dann nicht, wenn sich die Ignoranz über die kontingenten Umstände des Handelns hinaus auf das moralische Gesetz selbst bezieht.⁵² Aus solcher Unkenntnis zu handeln entschuldigt selten oder nie, weil es ohne interessegeleitete Mitwirkung des Willens und der Vernunft kaum möglich ist, über die Gebote des moralischen Gesetzes im Unklaren zu sein.

III. Einige Konsequenzen für unser heutiges Denken über das Gewissen

Eine erst seit der Moderne verbreitete Auffassung über das Gewissen beruht auf der Überzeugung von der „Unfehlbarkeit des Gewissens“. Sie lässt sich zurückführen auf die von Johann Gottlieb Fichte vertretene These: „Das Gewissen irrt nie und kann nicht irren.“⁵³ Fichtes Absicht geht dahin, „die nach den meisten Moralsystemen noch stattfindende Ausflucht *eines irrenden Gewissens*“ zu vernichten. Sein Argument ist sehr einfach, aber dennoch falsch, wenn er zur Begründung der These anführt, das Gewissen sei nur „das unmittelbare Bewusstsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstsein hinausgeht“⁵⁴. Der Fehler liegt darin, das Phänomen des Gewissens auf die Immanenz des Bewusstseins zu beschränken. Über das reine Bewusstsein ist keine Täuschung möglich, das ist wahr, über die im Bewusstsein repräsentierte Wirklichkeit dagegen schon. Hegel hat denn auch in seiner Kritik an Fichte zu Recht von einer

⁵¹ Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur (*Ver.* 17, 4).

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ Johann Gottlieb Fichte: *System der Sittenlehre von 1798*, III § 15, in: ders.: *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 4, Berlin 1971, 173 f.

⁵⁴ A.a.O., 174.

„Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens“ gesprochen, die bei Fichte ausgeblendet wird und welche der Sache mit der Unterscheidung von Urgewissen und Situationsgewissen zusammenhängt. Hegel unterscheidet terminologisch zwischen dem „formellen“ Gewissen im Sinne Fichtes und dem „wahrhaften“ Gewissen im Hinblick auf seinen Wirklichkeitsbezug. Die entscheidende Frage ist dann, „ob das, was es [das formelle Gewissen] *für gut hält* oder ausgibt, auch *wirklich gut ist*“⁵⁵. Dies ist aber erst dann der Fall, wenn das formelle Gewissen zum wahren Gewissen geworden ist. Andernfalls steht das Gewissen in der Gefahr, „als formelle Subjektivität [...] auf dem Sprunge [...] ins Böse umzuschlagen“⁵⁶. Die Möglichkeit eines irrenden Gewissens führt zu der Notwendigkeit, sein Gewissen zu bilden. Die unbedingte Pflicht, seinem Gewissen zu folgen, schließt die Pflicht zur Gewissensbildung ein. Maßstab dafür ist seit jeher das moralische Gesetz.

Wenn ohne nähere Bestimmung heute oft genug von einer „Unfehlbarkeit des Gewissens“ gesprochen wird, kann dies sinnvollerweise nur für das „Urgewissen“ behauptet werden. Dieser aus der Mitte des Herzens kommende Impuls ist die Quelle der Unbedingtheit, aber kein Garant der Unfehlbarkeit des Gewissens. Sich damit zu beruhigen, in allem immer nur seinem Gewissen zu folgen, ist eine trügerische Sache. Dem Anspruch des Gewissens wird nur gerecht, wer sich unter den Anspruch des Guten stellt. Ein sich absolut setzendes „autonomes“ Gewissen kann sich jedenfalls nicht auf Thomas' Lehre vom irrenden Gewissen berufen.⁵⁷ Wenn Thomas darauf besteht, dass niemand gegen seine Überzeugung handeln darf, dann folgt daraus eben nicht, „die einzige Art zu sündigen bestehe darin, gegen das Gewissen zu handeln“⁵⁸. Er hat mit seiner Lehre vom irrenden Gewissen gleichermaßen zwei einander entgegengesetzte Fehldeutungen des Gewissens im Blick: die Absolutsetzung der Subjektivität wie deren Unterdrückung durch die Absolutsetzung des moralischen Gesetzes. Wer Gesetzesgehorsam ohne Einsicht verlangt, unterliegt einem objektivistischen Fehlschluß. Die Geltung der Gebote verlangt zwar die Anerkennung im Gewissen, die aber frei und ohne Zwang zu leisten ist, wenn sie moralischen Wert haben soll. Umgekehrt, wer die Unbedingtheit der Gewissensbindung als Selbstverpflichtung versteht, unterliegt einem subjektivistischen Fehlschluß. Das Gewissen kann nicht autonomer Geltungsgrund des Moralischen sein, sondern steht selber unter der Differenz von wahr und falsch, gut und böse. Die unbedingte Anerkennung des Moralischen verlangt so mit gleicher Unbedingtheit nach einer Gewissensbildung, die weder durch äußeren Zwang noch vom Irrglauben an die Autonomie des Gewissens behindert sein darf.

Das Gewissen als Urteilsvermögen hat eine individuelle Genese, die noch einmal in eine kulturelle Genese der öffentlichen Wertmaßstäbe von Gut und Böse eingebettet ist. Das zu bestreiten, um die Autonomie des Gewissens zu verteidigen,

⁵⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts von 1821*, § 137.

⁵⁶ A.a.O., § 139.

⁵⁷ Gleichwohl ist das häufig genug der Fall, wie die Untersuchung von Theo G. Belmans gezeigt hat („Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner“, in: *Revue Thomiste* 90 (1990), 570-586). Ich folge hier einem Hinweis von Joseph Ratzinger, der dazu weiter ausführt: „Belmans macht sichtbar, wie mit dem 1942 erschienenen Thomasbuch von Sertillanges eine breit rezipierte Verfälschung der Gewissenslehre des Aquinaten einsetzt, die – etwas vereinfachend gesagt – darin besteht, daß nun nur noch S. theol. q 19 a 5 („Muß man dem irrigen Gewissen folgen?“) zitiert und der folgende Art 6 („Genügt es, seinem Gewissen zu folgen, um gut zu handeln?“) schlichtweg ausgelassen wird. Das bedeutet, daß man nun Thomas die Lehre des Abaelard unterschiebt, die zu überwinden Ziel des Aquinaten war. Abaelard hatte gelehrt, daß die Kreuztigger Christi nicht gesündigt hätten, da sie aus Unwissenheit handelten. Die einzige Art zu sündigen bestehe darin, gegen das Gewissen zu handeln. Die modernen Theorien von der Gewissensautonomie können sich auf Abaelard berufen, aber nicht auf Thomas von Aquin.“ (Joseph Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Basel, Wien 1993, 58).

⁵⁸ Ebd.

macht es Gewissensskeptikern leicht, die vermeintliche Unabhängigkeit des Gewissens zu dekonstruieren. Es fällt nicht schwer, gerade die These von der Autonomie des Gewissens einem kulturellen Kontext zuzuordnen und mittels einer reduktionistischen Erklärung zu entwerten. Angesichts der vielfältigen Bedingtheit im Bereich des Menschlichen kommt es darauf an, am Phänomen des Gewissens das Reduzierbare vom Nicht-reduzierbaren zu unterscheiden. Eine sinnvolle Möglichkeit das zu tun, ist die Unterscheidung von Urgewissen und Situationsgewissen. Zu wissen, dass wir das Gute tun sollen, sagt uns zwar nicht, was das Gute ist. Aber dieser Ansporn ist doch immer schon vorausgesetzt und wirksam, wenn wir uns fragen, was denn zu tun oder zu lassen ist. In diesem Sinn ist das Urgewissen ein Phänomen, das sich einer reduktionistischen Erklärung am ehesten widersetzt. Anders das Situationsgewissen, das wir in der Regel meinen, wenn ohne Zusatz vom Gewissen die Rede ist. Es ist einer Entwicklung nicht bloß fähig, sondern bedürftig und kann daher im Ergebnis gut oder schlecht geworden sein. Und wo sonst, als im Fall des Gewissens, ist eine solche Breite an einander widersprechenden Ausprägungen zu finden. Auch die schlimmsten Verbrechen sind unter Berufung auf das Gewissen gerechtfertigt worden, so dass man im Extremfall von einer „Diktatur des Gewissens“ sprechen kann.⁵⁹ Wer sich hier auf die Achtung vor dem Gewissen herausreden wollte, würde sich der Verachtung aussetzen. „*Schuld* liegt dann woanders, *tiefer* [...] *in der Verwahrlosung meines Seins*, die mich stumpf gemacht hat für die Stimme der Wahrheit und deren Zuspruch in meinem Inneren.“⁶⁰ Die Notwendigkeit der Genese eines wahrheitsliebenden Gewissens ist darum kein Argument gegen die Geltung des Moralischen, sondern Bedingung dafür, dass es unter Handlungsbedingungen entstehen und wirksam werden kann. Aber auch dann sollte die Berufung auf das Gewissen verbunden bleiben mit der Sorge vor unerkannter Schuld.

Recebido para publicação em 14-08-15; aceito em 12-09-15

⁵⁹ Vgl. Bernard Schumacher: „Die Diktatur des Gewissens“, in: *Die neue Ordnung* 64 (2010), 404 – 424.

⁶⁰ Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*, a.a.O., 58.