

WERNER WOLBERT

Theologische Fakultät der Universität Salzburg

## Zur Homonymie der Rede vom Gewissen

1. Sprachliche Äquivalente – 2. Sittliches Erkenntnisorgan – 3. Innerer Gebieter und Richter – 4. Zweierlei Ich – 5. Das sittliche Subjekt – 6. Gewissen und Gewissensspruch

Der britische Patrologe Henry Chadwick formuliert zu Beginn eines Vortrags zum Thema Gewissen, dieses Wort bezeichne ein Phänomen oder eine Vielfalt von Phänomenen:

Eine weitere Schwierigkeit ist die, daß man diese Phänomene beschreiben kann, ohne das Wort ‚Gewissen‘ überhaupt zu gebrauchen. Wer daher die Idee ‚Gewissen‘ in seiner historischen Entwicklung verfolgen will, muß sich davor hüten, sich lediglich an das Wort zu halten. Nur die Geschichte des Wortes ‚Gewissen‘ zu schreiben, hieße unter Umständen, daß man verhältnismäßig wenig Wesentliches beitrüge zu Fragen der Moral, der Religion oder auch nur einfach zu klarem Denken<sup>1</sup>.

In der Tat enthalten die Artikel in den einschlägigen Lexika oft eher eine Geschichte des Wortes, wobei man vielfach voraussetzt, dieses Wort habe in seiner Bedeutungsgeschichte im Wesentlichen immer dasselbe bezeichnet; mit Homonymie rechnet man dabei oft nicht. Etwas differenzierter ist die folgende Aussage:

---

<sup>1</sup> Henry Chadwick. 1974. *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition*. Opladen: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften, 197. Franz Xaver Linsenmann zeigt ein entsprechendes Problembewusstsein, wenn er das erste Kapitel seines Gewissenstraktats (§ 29) überschreibt: *Wesen und Begriff des Gewissens*. Franz Xaver Linsenmann. 1878. *Lehrbuch der Moraltheologie*. Freiburg i. Br. 85.

Der im folgenden unterstellte Gewissensbegriff vereinigt in sich eine Mehrzahl von Funktionen. Gewissen wird verstanden als Einsichts-, Entscheidungs- und Kontrollinstanz in einem<sup>2</sup>.

Nach dieser Aussage wäre das Gewissen eine Art Organ, das nicht nur eine einzige Funktion erfüllt, sondern mehrere. Solche „Multifunktionalität“ hat in der Geschichte der Moralthologie besonders im Fall der Sexualorgane zu einigen Kontroversen geführt. Aber auch etwa Hände und Füße lassen sich zu verschiedenen Zielen verwenden; die Füße etwa zum Gehen und zum Treten. Ethische Termini haben dagegen eher verschiedene Bedeutungen. Aristoteles illustriert das Problem unterschiedlicher Bedeutungen von „Gerechtigkeit“ und „Ungerechtigkeit“ mit folgendem Vergleich:

Weil aber diese Bedeutungen nahe beisammen liegen, so merkt man es nicht so, wie wenn sie voneinander abständen. Der Unterschied ist nur groß, wo er die Gestalt betrifft, so wie man mit demselben Worte [κλείς] einen Knochen unter dem Hals der Tiere bezeichnet und das Werkzeug zum Schließen der Türen<sup>3</sup>.

Im Fall des Wortes „Gewissen“ liegen die Bedeutungen in der Tat nahe beisammen. Einen weiteren Grund für die fehlende Beachtung der Homonymie liefert A. Lalande im Vorwort seines philosophischen Lexikons von 1902 nämlich die oft unreflektierte Annahme, es bestehe eine reguläre Korrespondenz zwischen den Wörtern und den Sachen, und jedes Wort, auch wenn es mehrere Bedeutungen habe, habe doch wenigstens immer einen zentralen Sinn, von dem die anderen Bedeutungen nur abgeleitet seien, einen privilegierten Sinn, den die philosophische Kritik zu entdecken habe. Wenn man dann diesen zentralen Sinn entdeckt habe, scheine man den Dingen auf den Grund zu kommen<sup>4</sup>. Solches Bemühen beschreibt Leszek Kołakowski für die religiöse Sprache. Er spricht vom Bemühen, „im Strom der Veränderungen das Unwandelbare zu erfassen“. Diese Bemühungen griffen auch auf die Sprache über.

<sup>2</sup> Klaus Demmer. 1985. *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral*. Freiburg i. Ue. - Freiburg i. Br.: Universitätsverlag – Herder, 41.

<sup>3</sup> Aristoteles. *Nikomachische Ethik* 1129a 27-30 (Übersetzung von O. Gigon).

<sup>4</sup> André Lalande. 1983<sup>14</sup>. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires De France, XIII: *C'est la croyance naturelle qu'il existe une correspondance régulière entre les mots et les choses et notamment que chaque mot, s'il a plusieurs acceptions, possède du moins toujours un sens central, générique, dont les autres ne sont que des applications particulières, un sens privilégié, que la critique philosophique se doit de retrouver.*

Deshalb die Sehnsucht nach einem verlorenen sprachlichen Paradies, die Verlockung, hinter der Mannigfaltigkeit zufälliger Dialekte die Sprache schlechthin, die ursprüngliche Sprache aus der Zeit vor Babel wiederzuentdecken. Wir finden in vielen Zivilisationen Anhaltspunkte für einen nostalgischen Glauben an eine Wesensverwandtschaft zwischen Wort und Bedeutung und für ein nicht endendes Streben nach der „wahren“ Bedeutung und der „wahren“ am Uranfang gesprochenen Sprache. Für den Wissenschaftler ist das natürlich Unsinn: Die Bedeutung von Wörtern wird durch Konvention und historische Zufälle festgelegt, und es gibt außerhalb des tatsächlichen Sprachgebrauchs keine „genuine“ Sprache, keine eigentliche Bedeutung und keine mysteriöse Verwandtschaft zwischen Dingen und Namen. Dennoch steckt der Mythos von Babel tief in unserm Sprachbewußtsein; wir möchten wieder zu der verlorengegangenen, ursprünglichen, gottgegebenen Sprache zurückfinden, in der die Dinge bei ihrem Namen, ihrem himmlischen Eigennamen genannt werden<sup>5</sup>.

## 1. Sprachliche Äquivalente

Man sollte sich somit von der Idee *unum nomen – unum nominatum* verabschieden<sup>6</sup>. Dies lässt sich auf einfache Weise durch die Beobachtung illustrieren, dass in manchen Redeweisen das Wort „Gewissen“ durch das Adjektiv „moralisch“ oder „sittlich“ ersetzbar ist und damit allgemein den Bereich des Sittlichen bezeichnet, den Bereich, in dem der Mensch einem sittlichen Auftrag untersteht. „Gewissenspflicht“ etwa bezeichnet eine sittliche Pflicht; eine „Gewissenssache“ ist eine sittlich relevante Angelegenheit, ein Fall, der nach moralischen Gesichtspunkten (im Unterschied zu rechtlichen, technischen etc.) zu beurteilen ist. „Gewissenhaft“ ist ein Mensch, der gewohnt ist, an sein Verhalten sittliche Maßstäbe anzulegen. „Gewissenlos“ ist nicht ein Mensch ohne Gewissen, sondern einer, der ohne Rücksicht auf moralische Erwägungen, auf sein Gewissen, handelt<sup>7</sup>. Ein Kriegsdienstverwei-

<sup>5</sup> Leszek Kołakowski. 1982. *Falls es keinen Gott gibt*. München – Zürich, 160f. In diesem Sinne wäre etwa auch das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* zu kritisieren; vgl. etwa James Barr. 1965. *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibliewissenschaft*. München: Kaiser.

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden vor allem Bruno Schüller. 1973<sup>3</sup>. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*. Düsseldorf: Patmos, 40–57.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Friedrich Jodl. 1918. *Allgemeine Ethik*. Stuttgart, 327: „Wir sprechen von ‚gewissenhaft‘ und ‚gewissenlos‘, um auszudrücken, daß ein Mensch gewohnt sei, an sein Verhalten sittliche Maßstäbe anzulegen, sich der sittlichen Bedeutung seines Tuns bewußt zu werden, oder im Gegenteil ethische Erwägungen ganz aus dem Spiel zu lassen. ‚Gewissenhaft‘ heißt darum in vielen Fällen ebensoviel wie pflichtmäßig oder im Handeln in allen Schritten durchaus korrekt und erlaubt; oder

gerer aus Gewissensgründen verweigert aus moralischen, und nicht aus rechtlichen, politischen oder egoistischen Gründen. In Röm 13,5 mahnt Paulus: „Darum ist es notwendig, untertan zu sein, nicht allein um des Zornes [Gottes], sondern auch um des Gewissens willen“<sup>8</sup>. Paulus fordert damit sittlichen Gehorsam aus sittlichen, nicht aus eigennützigem oder opportunistischen Motiven. In 1 Kor 10,25 erläutert er: „Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, esst, ohne um des Gewissens willen etwas zu untersuchen“. Ob es sich bei dem Fleisch um Götzenopferfleisch handelt, ist somit im Prinzip für irrelevant erklärt.

Solche Synonymie lässt sich auch im Vergleich mit anderen Sprachen illustrieren. Eine Gewissenspflicht wäre auf Englisch eine *moral duty*, auf Französisch eine *obligation morale*, Gewissensnot auf Englisch ein *moral dilemma*, Gewissenszwang auf Französisch *contrainte morale*. Allerdings verbindet sich im Deutschen mit dem Wort „Gewissen“ und seinen Zusammensetzungen die Vorstellung von etwas Heiligem, Unbedingtem, sehr Persönlichem, während das Wort „Moral“ – je nach Kontext – bisweilen etwas Antiquiertes, Abgenutztes assoziiert<sup>9</sup>.

## 2. Sittliches Erkenntnisorgan

In der Pastoralkonstitution des Vaticanum II (*Gaudium et Spes* 16) heißt es:

Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird.

---

soviel, daß eine Arbeit z.B. in allem Einzelnen richtig ist, einer Norm einer Vorschrift entsprechend ausgeführt. ‚Wir reden Jemandem ins Gewissen‘ - um ihn dazu anzuleiten, sich nach sittlichen Kriterien zu beurteilen oder ihm die sittlichen Motive zu einer bestimmten Handlungsweise klarzulegen; so auch ‚Jemandem etwas aufs Gewissen binden‘; ‚Jemand auf sein Gewissen um etwas fragen‘, d.h. so fragen, daß er mit dem vollen Gefühl der Bedeutung seiner Antwort Bescheid gibt, sich als moralische Person dafür einsetzt“.

<sup>8</sup> Bibelzitate hier wie auch im Folgenden, falls nicht anders angegeben, nach der revidierten Einheitsübersetzung.

<sup>9</sup> Dies gilt vor allem auch für die Rede von der „Gewissensentscheidung“, mit der sich leicht der Eindruck oder Anspruch von etwas Unantastbarem verbindet; vgl. dazu Dieter Witschen. 2012. *Gewissensentscheidung. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten*. Paderborn: Schöningh.

Wenn dieses Gesetz eingeschrieben und damit irgendwie unverfügbar ist, klingt die Forderung nach einer „Gewissensbildung“ zunächst irritierend. Die Schwierigkeit löst sich durch die Einsicht, dass im letzteren Fall von „Gewissen“ in einem weiteren Sinn die Rede ist<sup>10</sup>. Das Wort bezeichnet hier das sittliche Erkenntnis- und Urteilsvermögen, die praktische Vernunft. Im Unterschied zu einem engeren Sinn von Gewissen beurteilt der Mensch mit diesem Vermögen die Handlungen aller Menschen (bzw., wie Kant sagen würde, aller rationalen Wesen). Das hängt mit dem Wesen von Moralität zusammen. Gemäß der Goldenen Regel gilt für jeden Menschen derselbe sittliche Maßstab. Unmoralisches Verhalten ist dagegen Messen mit zweierlei Maß, indem man etwa sein eigenes Wohl über das des anderen stellt<sup>11</sup>. Die Allzuständigkeit des Gewissens in diesem Sinn hat Kant in einer beim ersten Hören für fromme Ohren häretisch klingenden Passage deutlich gemacht. Er stellt heraus, dass wir unsere sittlichen Urteile nicht von Beispielen, Vorbildern ableiten, sondern dass wir Personen und deren Handlungen erst beurteilen müssen mit den sittlichen Maßstäben, die wir schon haben, bevor diese als Vorbild dienen können:

Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *I d e e*, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft<sup>12</sup>.

Das Gewissen in diesem Sinn erkennen wir an seinen praktischen (= sittlichen) Urteilen. Von solcher Urteilskraft Gebrauch zu machen fordert Paulus, wenn er in Röm 12,2 auffordert, zu prüfen und zu erkennen, „was der Wille Gottes ist“, oder in Phil 1,9 zu beurteilen, „worauf es ankommt“ (δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα). Man kann sittliche Urteile daraufhin untersuchen, ob sie letztlich auf Erkenntnis beruhen oder auf einer subjektiven souveränen Entscheidung (Non-Kognitivismus oder

---

<sup>10</sup> Für „Gewissensbildung“ habe ich in den mir zur Verfügung stehenden Wörterbüchern übrigens keine anderssprachigen Äquivalente gefunden; im Englischen würde man vermutlich *moral education* sagen.

<sup>11</sup> Vgl. hier Werner Wolbert. 2005. *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*. Freiburg i. Ue. - Freiburg i. Br.: Universitätsverlag - Herder, Kap 3.

<sup>12</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademie-Ausgabe IV 408.

Dezisionismus)<sup>13</sup>. Aber diese Untersuchung kann man nur anhand der sittlichen Urteile führen, nicht durch direkte Reflexion auf das Erkenntnisvermögen, des Gewissens in diesem Sinne. (Der Musiker interessiert sich für Hörfähigkeit, nicht für Beschaffenheit des Ohres).

Freilich kann „Gewissen“ in diesem Sinn auch eine etwas engere Bedeutung haben. Man bezeichnet damit u.U. eine Erkenntnis intuitiver, nicht diskursiver Art, die also nicht durch ausführliche Schlussfolgerung gewonnen ist. In dieser Weise würde eine *Moral-Sense*-Theorie das Gewissen als Erkenntnisorgan verstehen, wie sie bei einigen britischen Philosophen um 1700 herum vertreten wurde, etwa Shaftesbury und Hutcheson. Diese Theorie bringt einen spezifischen Beitrag zur Frage der Erkenntnis des Sittlichen und zur Frage der Motivation des Handelns. Sie ist zu verstehen vor allem in Reaktion auf die Theorie von Thomas Hobbes, auf dessen extremen Egoismus, nach dem der Mensch nur egoistische Antriebe hat und auch in entsprechendem Sinn handeln soll; daraus ergibt sich bei Hobbes das Erfordernis einer starken staatlichen Autorität, die den Egoismus der einzelnen bündigt und kanalisiert. Die *Moral-sense*-Theoretiker betonen deshalb, dass es im Menschen auch altruistische Antriebe gibt und deshalb ein autoritäres System wie das von Hobbes propagierte nicht notwendig ist.

Der *moral sense*, mit dem nach dieser Theorie alle Menschen ausgestattet sind, wird nun verstanden nach Analogie der sinnlichen Erfahrung. Dann ist die Stimme des Gewissens in diesem Sinne nicht Stimme der Vernunft, ihrer praktischen Fähigkeit, sondern eines Sinnes, der bei Shaftesbury analog zum ästhetischen Sinn verstanden wird. Mit seinem ästhetischen Sinn nimmt der Mensch Harmonie und Disharmonie etwa in der Musik, Proportion oder Disproportion in der bildenden Kunst wahr. Entsprechend ist auch das ethische Ideal eines Hutcheson das Ideal der Harmonie zwischen Altruismus und Egoismus, zwischen verschiedenen Affekten des Menschen<sup>14</sup>. Es gibt bei Hutcheson keinen Widerspruch zwischen individuellem und kollektivem Wohl. Das erstere besteht in der Harmonie der Strebungen des Menschen, seiner Leidenschaften und Affekte; solche Harmonie, solches Gleichgewicht kann nur erreicht werden, wenn die Affekte in Harmonie mit den Erfordernissen der Gesellschaft sind<sup>15</sup>. Am Anfang steht dann nicht eine Vernunftidee des

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Bruno Schüller. 1982. Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott. In *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*. Düsseldorf: Patmos, 54–88.

<sup>14</sup> Vgl. auch Friedrichs Schillers Schrift *Über Anmut und Würde*, zu der Kant in einer Fußnote der 2. Auflage seiner Religionsschrift Stellung nimmt (Akademie Ausgabe VI 23).

<sup>15</sup> Vgl. folgende Äußerung Hutchesons: *It remains then, That as the AUTHOR of Nature has determined us to receive, by our external Senses, pleasant or disagreeable Ideas of Objects, according as they are useful or hurtful to our Bodys; and to receive from uniform Objects the Pleasures of Beauty and Harmony (...) in the same manner he has given us a Moral Sense, to direct our Actions, and*

Sittlichen, kein kategorischer Imperativ, sondern ein natürlicher Affekt etwa von Mitleid und Dankbarkeit, den wir aufgrund der sozialen Ausrichtung unserer Natur schon immer mitbringen. Wenn wir dann Handlungen wahrnehmen, in denen sich Mitleid oder Dankbarkeit manifestieren, entsteht sozusagen ein sekundärer Affekt, der beim Menschen eine positive Stimmung zu diesen primären Affekten bewirkt. Damit dient dann dieser zweite Affekt nicht nur der Erkenntnis des Sittlichen, sondern stellt gleichzeitig das Motiv zum Handeln dar. Vor allem Hume hat dann betont, nur ein Affekt könne den Menschen zum Handeln bewegen; dagegen kann für Kant reine Vernunft praktisch sein.

Auch Kardinal Newman spricht von einem *moral sense*, wovon er freilich einen *sense of duty* unterscheidet. Er versteht unter ersterem aber wohl nicht eine unmittelbare Erkenntnis im logischen Sinn (analog zur Wahrnehmung einer Farbqualität bei sinnlicher Wahrnehmung), sondern im psychologischen Sinn (vgl. die Routine und Erfahrung eines Seemanns, Generals, eines Bauern, Bergsteigers bei der Wettervorhersage). Hier ist durchaus ein implizites Schlussfolgern gegeben; nur kann der Betreffende über die einzelnen Schritte dieses Prozesses u.U. keine Rechenschaft ablegen; gleichwohl ist solche Rechenschaft im Prinzip möglich<sup>16</sup>. Dieses Phänomen einer intuitiven Erkenntnis dürfte die Rede vom „Gewissen“ auch sonst bisweilen im Blick haben. Aber für die Vertreter des *moral sense*, so kritisiert Newman, ist diese Art von Gewissen *not the word of a lawgiver, as it ought to be, but the dictate of their own minds and nothing more*.

Das Richtige an dieser Theorie dürfte in der Tatsache liegen, dass moralische Qualitäten, Werte, etwa der Wert der sittlichen Gesinnung in ihrem Wert unmittelbar erfasst werden, intuitiv, nicht durch Schlussfolgerung. Dies gilt jedoch nicht für moralische Verpflichtungsurteile über einzelne Handlungen; sittliche Richtigkeit oder Falschheit wird nicht unmittelbar erfasst<sup>17</sup>. Bei der sinnlichen

---

*to give us still nobler Pleasures*. Zitiert nach William K. Frankena. 1955. „Hutcheson’s Moral Sense Theory”. *Journal of the History of Ideas* 16: 369. Vgl. auch Terence H. Irwin. 2015. „Shaftesbury’s Place in the History of Moral Realism”. *Philosophical Studies* 172: 865–882.

<sup>16</sup> John H. Newman. 1947. *The Idea of a University*. (Discourse VIII 5). New York: Longmans – Green, 170. Vgl. ebd. 171: *Observe, Gentlemen, the heresy, as it may be called, of which I speak, is the substitution of a moral sense or taste for conscience in the true meaning of the word; now this error may be the foundation of a character of far more elasticity and grace than ever adorned the persons whom I have been describing. It is especially congenial to men of an imaginative and poetical cast of mind who will readily accept the notion that virtue is nothing more than the graceful in conduct*. Zu Newman vgl. Erwin Bischofberger. 1974. *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik John Henry Newmans*. Mainz: Matthias Grünewald.

<sup>17</sup> Das ist anders bei einer milden deontologischen Theorie, wie sie etwa von W. D. Ross vertreten wird, für den die *prima-facie* Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung auf unmittelbarer Wahrnehmung zu beruhen scheint; vgl. William D. Ross. 1946<sup>2</sup>. *The Right and the Good*. Oxford: University Press.

Erkenntnis handelt es sich freilich um eine unmittelbare Erkenntnis; und die *moral-sense*-Theorie scheint vorauszusetzen, dass nur sinnliche Erkenntnis von dieser unmittelbaren Art ist.

### 3. Innerer Gebieter und Richter

Das Gewissen im weiteren Sinn mag nun die Handlungen aller Menschen beurteilen; im engeren Sinn gilt aber: „Mein Gewissen kann nicht entscheiden, was Sie tun sollen“<sup>18</sup>. Hier erscheint das Gewissen als eine Instanz, die nur für mich, und nicht für andere zuständig ist. Mein Gewissen mag mich verurteilen, aber es verurteilt nicht etwa Hitler oder Stalin. „Gewissen“ bezeichnet also hier einen inneren Gebieter und Richter. Wie ein Richter nicht über Mord an sich urteilt, sondern über diesen Mord, begangen durch die angeklagte Person, so urteilt das Gewissen über eine bestimmte Tat oder Haltung einer bestimmten Person, nämlich der eigenen. Dieser Sprachgebrauch ist der gebräuchlichste und typischste; entsprechend schlägt Newman vor, das Gewissen zu betrachten „nicht als eine Regel für rechtes Verhalten, sondern als eine Billigung rechten Verhaltens“<sup>19</sup>. Eine eindruckliche Beschreibung des Gewissensphänomens, hier aber in seiner missbilligenden Funktion, findet sich bei Philo:

Geh doch, wenn du willst, und schau einmal mit dem Auge des Geistes in die Seele (*ψυχή*) dessen, der zum Falschschwören sich anschickt; du wirst sehen, dass sie nicht ruhig ist, sondern voll Unruhe und Aufregung, da sie Anklagen und allen Schmähungen und Beschimpfungen ausgesetzt ist. Denn das jeder Seele angeborne und in ihr wohnende Gewissen (*ἔλεγχος*), das nicht gewohnt ist, etwas Unrechtes zuzulassen, das nur den Hass gegen das Schlechte und die Liebe zur Tugend kennt, ist Ankläger (*κατήγορος*) und Richter (*δικαστής*) zugleich; wenn es einmal geweckt ist, tritt es als Ankläger auf, beschuldigt, klagt an und beschämt; als Richter hinwiederum belehrt es, erteilt Zurechtweisung, mahnt zur Umkehr; und hat es überreden können, dann ist es erfreut und ausgesöhnt, konnte es das aber nicht, dann kämpft es unversöhnlich und gibt Tag und Nacht keine Ruhe, sondern versetzt unheilbare Stiche und Wunden, bis es das elende und fluchwürdige Leben vernichtet hat<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Chadwick. 1974. *Betrachtungen über das Gewissen*, 7.

<sup>19</sup> John H. Newman. 1961. *Entwurf einer Zustimmungstheorie*. Mainz: Matthias Grünewald, 75.

<sup>20</sup> Philo. *De decalogo* 86f. Übs. nach L. Treitel, in: Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hgg.) I, Berlin 1962.



Damit ist die zweifache Wirkung des Gewissens als Richter umschrieben. Im Fall unrechtmäßigen Handelns klagt es an und verurteilt, im Fall rechten Handelns – bei Philo nur knapp erwähnt – bestätigt und tröstet es, spricht frei. Philo beschreibt hier allerdings nur das nachfolgende Gewissen, welches wir gewohnt sind vom begleitenden und vorausgehenden Gewissen zu unterscheiden, das vor der Tat gebietet oder verbietet. Im Laufe der Geschichte wird zunächst das nachfolgende Gewissen mit der entsprechenden Vokabel identifiziert. Ein früher Beleg findet sich bei Demokrit:

Manche Leute, die von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen, aber im Bewusstsein ihrer schlechten Handlungsweise (συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης) im Leben sind, mühen sich ihre Lebenszeit in Unruhen und Ängsten ab, indem sie erlogene Fabeln über die Zeit nach dem Ende erdichten<sup>21</sup>.

Hier zeigt sich noch die Doppeldeutigkeit von συνειδήσις (vgl. auch *conscientia* und Derivate in anderen Sprachen): Bewusstsein und Gewissen, wie man im Deutschen unterscheiden kann, im Englischen zwischen *conscience* und *consciousness*. Bei Paulus heißt es (1 Kor 4,4): „Ich bin mir zwar keiner Schuld bewusst (οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῷ σύνοιδα), doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht“. Auf die guten Handlungen bezogen äußert Kephalos in Platons *Staat* mit einem Zitat von Pindar: „dass, wer nur gerecht und fromm das Leben verbracht hat, den die süße, das Herz schwellende Alterspflegerin Hoffnung geleitet, der hat immer angenehme und gute Erwartung gegenwärtig als Alterspflegerin (γηροτρόφος)“<sup>22</sup>. Seneca formuliert:

Ein gutes Gewissen ruft die Menge zu Zeugen, ein schlechtes ist auch in der Einsamkeit angstvoll und unruhig. Wenn anständig ist, was du tust, mögen es alle wissen, wenn schimpflich, was nützt es, dass niemand es weiß, wenn du es weißt? O du Unglücklicher, wenn du diesen Zeugen verachtest!<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Nach Hermann Diels, Walther Kranz. 1964. *Die Fragmente der Vorsokratiker* II. Zürich – Berlin, 68 B 297.

<sup>22</sup> Plato. *Staat* 331a (Übs. Schleiermacher).

<sup>23</sup> Seneca. *Brief* 43,5 (Übs. Von Manfred Rosenbach, In L. Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften* III, Darmstadt 1974): *Bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est. Si honesta sunt quae facis, omnes sciant, si turpia, quid refert neminem scire, cum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem.*

Ein gutes biblisches Beispiel ist die Lesart einiger Textzeugen in der Perikope von der Ehebrecherin. Auf das Wort Jesu hin: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“, berichtet die Erzählung (Joh 8,9): „Als sie das hörten, entfernten sie sich der Reihe nach, von ihrem Gewissen überführt“ (ὕπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι). Hier wird auch indirekt deutlich, weshalb das schlechte Gewissen die deutlichere Gewissenserfahrung darstellt: Es ist u.U. der einzige Zeuge, der einen überführt; man kann ihm nicht entfliehen. Die gute Tat braucht man dagegen nicht zu verstecken. Diese *forensische* Struktur (Gewissen als Ankläger, Richter oder Zeuge) wird nur im Fall des schlechten Gewissens recht deutlich<sup>24</sup>.

Die bisherigen Zitate betrafen alle das nachfolgende Gewissen. Die Vorstellung eines vorangehenden Gewissens als moralischen *Gesetzgebers* scheint sich dagegen zum ersten Mal bei Paulus zu finden, auf dessen originären Beitrag in theologischen Beiträgen selten hingewiesen wird<sup>25</sup>. In Röm 2,15 erscheint das Gewissen als eine Instanz, die mir das Gesetz vermittelt: Das Gewissen legt Zeugnis ab von den Forderungen des Gesetzes (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως). Bemerkenswert sind hier besonders die Ausführungen zum Problem des Götzenopferfleisches und die Rücksichtnahme auf die Schwachen in 1 Kor 8-10. Nach 1 Kor 8,10 kann das schwache Gewissen die Schwachen verleiten, Götzenopferfleisch zu essen, wenn sie solches bei anderen beobachten. Andererseits betont Paulus (1 Kor 10,29): „Warum soll meine Freiheit vom Gewissen eines anderen abhängig sein?“ Das Gewissen erscheint somit als ein für die jeweilige Person zuständiger Gesetzgeber, dessen Spruch freilich nicht irrtumsfrei ist. Da durch den Irrtum bzw. Skrupel der Schwachen kein Schaden angerichtet wird, sich lediglich das Problem der Rücksichtnahme auf diese Personen ergibt, ergibt sich keine Notwendigkeit weiterer Reflexion über das Problem des Gewissensirrtums. Das NT artikuliert das Problem des irrigen Gewissens nur für diesen relativ harmlosen Fall: Jemand hält etwas für verboten, was in Wirklichkeit erlaubt ist. Der gegenteilige Fall ist prekärer und in der Geschichte der Moraltheologie umstrittener: Jemand hält etwas für erlaubt (geboten), was in Wirklichkeit verboten ist. Das erstere (schwache) Gewissen richtet keinen Schaden an, das letztere u.U. schon.

Warum erscheint nun dieser Sprachgebrauch (Gewissen als Gesetzgeber) so spät? Er ergibt Sinn, wo es ethische Meinungsunterschiede, ethischen Pluralismus

<sup>24</sup> Hierin dürfte wohl der Grund dafür liegen, dass Sokrates sein Daimonion nur in der negativen Weise am Werk sieht (*Apologie* 31d): „Eine Stimme nämlich, welche jedes Mal, wenn sie sich hören lässt, mir von etwas abredet (ἀποτρέπει), was ich tun will, zugeredet (προτρέπει) aber hat sie mir noch nie“.

<sup>25</sup> Vgl. aber Eric d'Arcy. 1961. *Conscience and its Right to Freedom*. London: Sheed and Ward, 8–12. Nur das Daimonion des Sokrates erscheint vor Paulus als eine Art gesetzgebende Instanz (vgl. vorige Fußnote).

gibt, wie in Korinth in der genannten Sache. Bezüglich der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen wurde auch schon argumentiert, wer Kriegsdienst (Wehrdienst) leiste, müsse das doch auch mit seinem Gewissen vereinbaren (und um der Gleichberechtigung willen sei auch hier das Gewissen zu prüfen.) Im Prinzip ist dieser Hinweis richtig; und doch erscheint im letzteren Fall der Verweis auf das Gewissen ungewohnt oder deplatziert. Ein weiteres Beispiel: Ein Parlamentsabgeordneter stimmt in einer wichtigen Frage gegen seine Fraktion und beruft sich auf sein Gewissen. Ein anderer stimmt mit seiner Fraktion und beruft sich ebenfalls auf sein Gewissen. Im letzteren Fall erscheint die Berufung eigenartig und überflüssig. Wir berufen uns auf unser Gewissen, wo wir gegen die Mehrheit oder gegen die Autorität entscheiden. Klassische Beispiele dürften Luther (auf dem Reichstag zu Worms) und Sokrates sein. Wer sich auf sein Gewissen beruft, stellt heraus: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29); der Wille Gottes wird in diesem Fall vermittelt durch das Gewissen als Gesetzgeber. Wo aber das Gewissen mit der Mehrheit, mit der Autorität übereinstimmt, wo die Anordnung der Autorität im Sinne Gottes ist, wo man also Gott und den Menschen zugleich gehorcht, ist die Berufung auf das Gewissen überflüssig, außer vielleicht gegen Vorwürfe oder Verdächtigungen von Konformismus oder Opportunismus. Auf das Gewissen beruft sich also, wer in der Minderheit ist oder sich gegen die Autorität stellt.

Daraus ergibt sich auch der ambivalente Eindruck solcher Berufung auf das Gewissen. Wer auf der Seite der Minderheit, des einzelnen Verweigerers oder Abweichlers steht, auf den macht dieser einen heroischen Eindruck. Für den, der wie die Mehrheit, wie die Autorität denkt, erscheint der Abweichler dagegen leicht als Spinner oder Drückeberger oder als profilierungssüchtig. Die faktische Einschätzung der Berufung auf das eigene Gewissen erweist sich somit als ambivalent. So beklagte etwa ein Autor, das Gewissen werde „nur in den Konfliktfällen einer oppositionellen Berufung aufs Gewissen“ derzeit reichlich bemüht.<sup>26</sup> Und er notiert treffend: „Das Gewissen regiert den Konfliktfall, nicht den Normalfall“<sup>27</sup>.

Die Berufung auf das eigene Gewissen ist freilich nicht eine Rechtfertigung in der Sache. Dazu braucht es Argumente. Mit der Berufung auf das eigene Gewissen kann man nur seine lautere Absicht herausstellen, sich damit aber nicht von der Argumentation in der Sache dispensieren. Das ist zu betonen, da die Berufung auf das eigene Gewissen oft einen Eindruck von Irrationalität macht, ja manchmal besonders viel Eindruck erweckt, wo jede sachliche Argumentation verweigert wird. Im

---

<sup>26</sup> Traugott Koch. 1985. „Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik“. Zeitschrift für Evangelische Ethik 29: 307.

<sup>27</sup> Ebd. 314.

letzteren Fall kann sie u.U. den Eindruck besonderer existentieller Tiefe erwecken. Der Suggestion dieses Eindrucks sollte man aber nicht erliegen.

Da wir uns auf unser Gewissen faktisch nur berufen, wenn wir gegen das sittliche Urteil der Mehrheit oder der Autorität handeln, ist diese Aussage leicht missverständlich in dem Sinne, der Mensch, der Christ, müsse immer seinem eigenen Urteil folgen. Die Rede vom mündigen Christen mag zu solchem Missverständnis Anlass geben. Dagegen ist zu betonen: Auch wer dem Urteil der Autorität folgt, wer aus sittlichen Motiven (nicht aus Opportunismus) Gehorsam leistet, folgt in diesem Sinn seinem Gewissen; andernfalls würde es sich nicht um *sittlichen* Gehorsam handeln. Im selben Sinne mahnt Paulus die Römer, der staatlichen Gewalt „um des Gewissens willen“ zu gehorchen (Röm 13,5). In solchem Fall gilt der Befehl institutioneller Autorität, sofern es nicht einen echten Gewissensvorbehalt gibt; in anderen Fällen mag man einem Mitmenschen, der Autorität, ein kompetenteres sittliches Urteil zubilligen. Das *iudicium ultimo-practicum* lautet dann etwa: Du solltest tun, was die Kirche befiehlt, was der Arzt sagt etc.

Die moraltheologische Tradition hat unterschieden zwischen der objektiven Norm der Moralität, dem Sittengesetz, und der subjektiven Norm, dem Gewissen. Man hat geäußert, die objektive Norm müsse subjektiv zu eigen gemacht werden durch die Tätigkeit des Gewissens. Auf den ersten Blick mag diese Unterscheidung plausibel sein. Dennoch ist es angebracht, sich etwas über sie zu wundern. Vermutlich ist noch niemand auf die Idee gekommen, zwischen einer subjektiven und objektiven Norm des Fußballspiels zu unterscheiden. Warum nicht? Weil über den Inhalt dieser Norm normalerweise keine Meinungsverschiedenheit besteht, weil subjektive und objektive Norm nicht differieren. Nur weil es die Differenz gibt zwischen dem, was tatsächlich sittlich gefordert ist, und dem, was die einzelne Person für ihre Pflicht hält, weil es also den Gewissensirrtum gibt, ist eine Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Norm angebracht.

#### 4. Zweierlei Ich

Wenn nun *m e i n* Gewissen *m i r* gebietet, *m i c h* verurteilt, stellt sich die Frage, ob es nicht widersinnig ist, dass jemand sein eigener Gebieter, sein eigener Gesetzgeber und Richter ist, ob solche „Autonomie“ des Menschen nicht ein Widerspruch in sich ist. Kant hat diese Schwierigkeit in der *Metaphysik der Sitten* zur Sprache gebracht. § 1 der Tugendlehre trägt die Überschrift: *Der Begriff einer Pflicht gegen*

*sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch*<sup>28</sup>. Kant formuliert dort:

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff.

Wenn das verbindende und verbundene Ich, das gebietende und gehorchende Ich, der Ankläger und der Angeklagte identisch wären, wäre die Vorstellung einer Selbstgesetzgebung, eines Richtens über sich selbst, ungereimt. Andererseits betont Kant ebenfalls mit Recht, auch der Mitmensch könne nicht der Urheber sittlicher Verpflichtung sein. Das Gewissen ist für ihn das „Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen“<sup>29</sup>, ein „subjectives Prinzip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung“<sup>30</sup>. Man beachte auch hier das forensische Vokabular, womit Kant illustriert, dass der Mensch vorgängig zu seiner Selbstbestimmung mit der sittlichen Forderung konfrontiert ist<sup>31</sup>. Martin Heidegger hat das so beschrieben:

Der Ruf wird ja gerade nicht und nie von uns selbst weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. „Es“ ruft, wider Erwarten und gar wider Willen. Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich<sup>32</sup>.

Teilt man Kants theistische Voraussetzungen nicht, stellt sich die Frage nach der Interpretation des Gewissensphänomens auf dieser Grundlage. Bei Philosophen wird man da heute selten fündig. Eine klare Auskunft findet man bei Bernard Mayo<sup>33</sup>. Für ihn gibt es keine vorgängige sittliche Forderung, mit der der Mensch konfrontiert ist; das „Ich soll“ geht für Mayo zurück auf ein „Ich will aus freiem Entschluss“. Die moralische Gemeinschaft ist egalitär; hier kann nicht ein Höhe-

<sup>28</sup> Immanuel Kant. *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* (Akademieausgabe VI 416). Die Rede von der „Pflicht gegen sich selbst“ ist hier natürlich nicht im Sinne der traditionellen Aufteilung in Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst zu verstehen. Im Sinne der Verpflichtung gegenüber seinem Gewissen ist jede sittliche Pflicht eine Pflicht gegen sich selbst.

<sup>29</sup> Ebd. VI 438.

<sup>30</sup> Ebd VI 439. Vgl. dazu Manfred Moritz. 1965. „Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik“. *Kantstudien* 56: 412–429.

<sup>31</sup> Vgl. Dieter Witschen. 2009. *Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion*. Berlin: LIT, hier bes. 91–109.

<sup>32</sup> Martin Heidegger. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen, 275 (§ 57).

<sup>33</sup> Bernard Mayo. 1958. *Ethics and the Moral Life*. London – New York: Macmillan – St. Martin's Press.

rer einem Niederen gebieten, sondern jeder nur sich selbst: *All moral beings are of equal status. Ourselves we can command; but others we can only advise*<sup>34</sup>. Wenn jeder sein eigener Gesetzgeber ist, gibt es auch keine vorgegebene, alle Menschen bindende sittliche Forderung. Und auch die Forderung seinem eigenen Gewissen zu folgen, würde nur hypothetisch, nicht kategorisch gelten. Wie menschliche Autorität durch Übereinkunft entsteht, so wird auch moralische Autorität geschaffen, kreiert: *The authority of a moral rule, then, appears in the agent's readiness to obey a command, derived from the rule, and issued by himself to himself*<sup>35</sup>. Entsprechend erläutert Mayo zum Thema Gewissen:

*Conscience is not, after all, a magistrate, and in listening to the voice of conscience I am not my inferior; earthly or animal nature or part of myself listening to the voice of my superior; godlike or rational nature or part*<sup>36</sup>.

Indem ich mich für moralische Grundsätze entscheide, habe ich selbst eine oberste Autorität für mich geschaffen. Eine Frage bleibt dabei freilich, die Mayo anführt, aber nicht befriedigend beantwortet: Wieso gibt es die Möglichkeit *to adopt a wrong moral principle*<sup>37</sup>?

Die Deutung des Gewissens als Gebieter und Richter setzt somit einen metaethischen Kognitivismus voraus, gemäß dem die sittliche Forderung dem Menschen vorgegeben ist. Für den Dezisionisten oder Non-Kognitivisten dagegen gibt es keine der Selbstbestimmung des Menschen vorausliegende kategorische Forderung, also auch keinen spontan wirkenden inneren Gebieter. Der Dezisionist weiß sich nicht vorgängig zu seiner eigenen Selbstbestimmung zu sittlicher Güte aufgefordert. Er macht in souveräner Entscheidung diese (bzw. ihr Gegenteil) zum Sinn seines Daseins (*sic volo, sic iubeo*)<sup>38</sup>. Diese Position kann allerdings die forensische Struktur des Gewissens nicht erklären. Sie kann das Gewissen letztlich nur etwa im Freudschen Sinn als Über-Ich verstehen, etwa wie Nietzsche es formuliert: „Der Glaube an Autoritäten ist die Quelle des Gewissens: es ist also nicht die Stimme Gottes in der Brust des Menschen, sondern die Stimme einiger Menschen im Menschen“<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Ebd. 167.

<sup>35</sup> Ebd. 168.

<sup>36</sup> Ebd. 179.

<sup>37</sup> Ebd. 173.

<sup>38</sup> Vgl. Schüller. 1982. *Der menschliche Mensch*.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche. *Menschliches – Allzumenschliches II. Der Wanderer und sein Schatten*, in: Werke I, hg. von Karl Schlechta, 902.

## 5. Das sittliche Subjekt

Das Gewissen als rationales, aber nicht einer freien Selbstverfügung fähiges Ich, kann nun nicht sittlich qualifiziert werden, da es selber nicht handelt, keine Entscheidungen zu treffen hat, entsprechend auch nicht frei ist. Einer sittlichen Qualifikation ist nur das freie Subjekt fähig, ein Ich, das Verantwortung trägt, also der *Addressat* des Gewissensspruchs. Bestimmte Redewendungen könnten da zunächst in die Irre führen. „Ich habe ein schlechtes Gewissen“ bedeutet in Wirklichkeit: „Mein Gewissen sagt mir, dass ich (wegen meines bewussten sittlich falschen Handelns) ein schlechter Mensch bin“. Ähnliches gilt für die Aussage „Ich habe ein gutes Zeugnis“; exakt müsste man sagen: „Mein Zeugnis bescheinigt mir gute Leistungen“. „Ich habe einen guten Ruf“ bedeutet: „Die Leute reden gut über mich. Was über mich verlautet, besagt, dass ich ein guter (tüchtiger) Mensch bin“.

Fasst man „Gewissen“ als Gesetzgeber und Richter, ist die Rede vom „guten“ und „schlechten“ Gewissen wie in obigen Beispielen eine uneigentliche. Es gibt aber eine andere Bedeutung von „Gewissen“, bei der diese Redeweise sachlich angemessen, „eigentlich“ ist, und die findet sich in den späten Schriften des NT. So heißt es Hebr. 9,14:

Das Blut Christi, der im ewigen Geist sich selbst als ein makellooses Opfer Gott darbrachte, wird unsere Gewissen reinigen von toten Werken zum Dienst vor dem lebendigen Gott.

Hätte „Gewissen“ (συνείδησις) hier die Bedeutung „innerer Gesetzgeber und Richter“ ergäbe diese Aussage keinen Sinn. Denn das Gewissen als Gesetzgeber kann sich weder beflecken (durch Sünde), noch braucht oder kann es gereinigt werden; es braucht auch keine Vergebung. „Gewissen“ ist hier gleichbedeutend mit „Herz“ (καρδία), etwa im Sinn von Mk 7,20f: „Was aus dem Menschen herauskommt, verunreinigt den Menschen; von innen nämlich, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord“ etc.<sup>40</sup> Belege für diesen Sprachgebrauch finden sich auch in den Pastoralbriefen, so 1 Tim 1,5: „Das Ziel der Verkündigung aber ist Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben“. Hier sind „Herz“ und „Gewissen“ eindeutig Synonyma. „Gewissen“ heißt dann hier so viel wie „Gesinnung“. „Herz“,

<sup>40</sup> Vgl. Schüller. 1973. *Die Begründung sittlicher Urteile*, 48–52; Hans Reiner. Gewissen. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 579.

bzw. „Gewissen“ meint hier das freie Subjekt, den Adressaten der sittlichen Forderung, nicht den Gesetzgeber oder Richter, wie auch Hebr 10,22 zeigt: „Lasst uns mit aufrichtigem Herzen und in voller Gewissheit des Glaubens hintreten, das Herz durch Besprengung gereinigt vom schlechten Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser“. Das Gewissen als innerer Gesetzgeber kann und braucht nicht gereinigt werden, weil es gar nicht unrein werden kann. Das gilt auch für Tit 1,15: „Für die Reinen ist alles rein; für die Unreinen und Ungläubigen aber ist nichts rein, sogar ihr Denken und ihr Gewissen sind unrein“. Ähnliches gilt für 1 Tim 1,18f: „Kämpfe den guten Kampf, gläubig und mit reinem Gewissen, das manche missachtet und so im Glauben Schiffbruch erlitten haben“<sup>41</sup>. Das „reine Gewissen“, das hier Gegenstand einer Aufforderung ist, kann hier nur die reine Gesinnung, das reine Herz meinen, um das man sich bemühen soll, was aber „manche“ verabsäumt haben.

Bisweilen verstehen Übersetzer diesen Sprachgebrauch nicht, wie im Fall von 1 Petr 3,15f; hier liest man in der revidierten Einheitsübersetzung:

Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt; antwortet aber bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen.

Nun lautet die letzte Wendung im Griechischen aber: *συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν*; und diese setzt doch wohl den Imperativ, die Aufforderung fort (wie im vorigen Zitat). Entsprechend liest man in der Zürcher Bibel: „Und habt ein gutes Gewissen“! Wäre hier das Gewissen als Richter gemeint, hätte man der Sache nach zu lesen: „Antwortet so, dass ihr ein gutes Gewissen habt“. Tatsächlich ist wohl der Sache nach zu lesen: Habt ein reines Herz. Die Sache wäre an sich nicht so wichtig, wenn nicht das skizzierte Missverständnis zur Geringschätzung der Pastoralbriefe beigetragen hätte. Eine Äußerung von Martin Dibelius hat hier Auslegungsgeschichte gemacht; in seinem Kommentar zu den Pastoralbriefen äußert er zu 1 Tim 1,5 und 2,2:

Der Autor der Pastoralbriefe läßt das gute Gewissen zu den Grundlagen eines geruhigen Christenstandes gehören; er wertet es also ähnlich unserer Volksmoral als das

---

<sup>41</sup> Übs. jeweils nach der revidierten Einheitsübersetzung; vgl. auch 2 Tim 1,3, sowie bei den Apostolischen Vätern: Polykarp, 2 Phil 5,3; 1 Clemens 34,7.



„beste Ruhekränze“ und blickt auch auf das Ziel des ruhigen Lebens in Gottseligkeit und Ehrbarkeit, das er 2,2 verkündet<sup>42</sup>.

Dibelius macht sich offensichtlich nicht klar, dass „gutes Gewissen“ hier etwa für Aufrichtigkeit, reines Herz steht. Er versteht dagegen hier unter dem guten Gewissen das nachfolgende Gewissen, das den Menschen freispricht, bestätigt. Von daher sieht er hier in 1 Tim eine typische Aussage „christlicher Bürgerlichkeit“. In Wirklichkeit handelt es sich hier um Gesinnungsparänese, wie sie besonders eindrücklich in der 1. und 2. Antithese der Bergpredigt zu finden ist (Mt 5,21-30)<sup>43</sup>.

Interessanterweise finden wir im NT auch den umgekehrten Fall, dass das Wort „Herz“ für das Gewissen als Ankläger steht; so in 1 Joh 3,19f:

Und wir werden vor ihm unser Herz überzeugen, dass, wenn unser Herz (καρδία) uns verurteilt, Gott größer ist als unser Herz und alles weiß.

Vom „Herzen“ ist hier ausgesagt, es verurteile; also steht es für den inneren Richter<sup>44</sup>. Aus dem AT ließe sich vergleichen 1 Sam 24,6: „Hinterher aber schlug David das Gewissen, weil er einen Zipfel vom Mantel Sauls abgeschnitten hatte“. Im Hebräischen steht hier natürlich „Herz“ (לב); entsprechend übersetzt die Nova Vulgata: *cor David percussit eum*<sup>45</sup>. Dieser Sprachgebrauch ist in anderem Zusammenhang selbstverständlich, nämlich in der Rede von der „Gewissenserforschung“ und auch wenn wir von jemandem sagen, er habe „einen Mord auf dem Gewissen“

<sup>42</sup> Martin Dibelius. 1966<sup>4</sup>. *Die Pastoralbriefe*. Tübingen: Mohr, 17. Auch G. Lüdemann versteht das falsch, wenn er meint, dieser Sprachgebrauch zeige „anders als bei dem Apostel die feste Bindung an eine Sitte. Dies läßt sich wohl nur aus der ‚Umwandlung des unmittelbar eschatologischen Selbstverständnisses in eines, das mit dem vorläufigen Bleiben der Welt rechnet‘, verstehen“. Gerd Lüdemann. συνειδήσις. In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, 724. Einem ähnlichen Missverständnis scheint auch Albert Schweitzer erlegen zu sein, wenn er in seinem Buch *Kultur und Ethik* im 21. Kapitel formuliert, das gute Gewissen sei eine „Erfindung des Teufels“. Vgl. dazu Hans Reiner. 1976. Die Funktionen des Gewissens. In *Das Gewissen in der Diskussion*. Hg. Von Jürgen Blühdorn, 293. Darmstadt: WBG. Schweitzer wendet sich an dieser Stelle „gegen die Abstumpfung unseres Verantwortungsgefühls und die damit leicht sich verbindende Selbstzufriedenheit“ (ebd.).

<sup>43</sup> Vgl. dazu Bruno Schüller. 1988. Das sog. Ideal christlicher Bürgerlichkeit in den Pastoralbriefen. In *Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen*. Münster: Aschendorff.

<sup>44</sup> Mir ist das zum ersten Mal aufgefallen, als ich in zwei spanischen Übersetzungen καρδία mit „corazon“ wiedergegeben fand, nicht mit „conciencia“. Das kam mir im ersten Augenblick buchstäblich spanisch vor; aber dann merkte ich, dass hier in der Tat vom richtenden Gewissen gesprochen wird. Im Deutschen würde es uns allerdings vermutlich gegen den Strich gehen, zu sagen, Gott sei größer als unser Gewissen. Das liegt vielleicht daran, dass die Berufung auf das Gewissen für uns etwas allzu Seriöses, Heiliges hat.

<sup>45</sup> Auf die zuletzt genannte Bedeutung von „Gewissen“ wird außer bei Schüller und Reiner fast nirgendwo ausdrücklich hingewiesen; wohl allerdings bei Rudolf Branco Hein. 1999. „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (*Hadrian VI.*), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Münster: LIT, 19f.

oder er wolle „sein Gewissen entlasten“. Schließlich gibt es diesen Sprachgebrauch auch bei Martin Luther, wenn er im Großen Katechismus zur 5. Vater-Unser-Bitte formuliert, Gott „wolle Gnade gegen uns walten lassen und uns vergeben, wie er verheißen hat, und uns so ein fröhliches und unverzagtes Gewissen geben“.

Zur Rede vom guten Gewissen lässt sich also zusammenfassend erläutern: Einmal ist das „gute Gewissen“ Ergebnis menschlichen Bemühens, sittlichen Handelns. In diesem Sinn können Menschen aufgefordert sein, ein gutes Gewissen zu haben. Im andern Fall ist das gute Gewissen der Lohn, der dem Menschen zu Teil wird: „Tu das Gute, dann hast du ein gutes Gewissen!“ Dann ist das gute Gewissen nicht Ergebnis des Bemühens, sondern Gegenstand einer Verheißung. Eine Verwechslung dieser beiden Bedeutungen findet sich in der deutschen Fassung des Katechismus der Katholischen Kirche, wenn dieser formuliert (1786):

Vor eine sittliche Entscheidung gestellt, kann das Gewissen in Übereinstimmung mit der Vernunft und dem göttlichen Gesetz richtig urteilen oder, falls es sich an beides nicht hält, irren<sup>46</sup>.

Als Gesetzgeber und Richter kann das Gewissen nur die Forderung vermitteln, kann es urteilen, weil es aber nicht handelt, kann es sich nicht „daran halten“. Ein Gewissen, das sich an das Gesetz Gottes hält bzw. nicht hält, wäre nicht eine befehlende, sondern eine gehorchende Instanz. Wenn aber das sittliche Subjekt (das „Gewissen“ in diesem Sinne) sich nicht an das Gesetz hält, irrt es nicht, sondern sündigt. Man kann sich nur an ein Gebot halten, um das man weiß. Zum anderen ist das Gewissen, das urteilt, niemals vor eine Entscheidung gestellt, da es gar nicht entscheiden kann; das kann nur das sittliche Subjekt<sup>47</sup>. Somit scheint die obige Formulierung nicht klar zu unterscheiden zwischen einem bewussten Handeln gegen den Willen Gottes und einem gut gemeinten, aber misslungenen Versuch, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. Hier zeigt sich ein immer wieder zu beobachtender Argwohn gegenüber dem irrigen Gewissen und damit eine Tendenz, Gewissensirrtum mit Unmoral gleichzusetzen<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Dagegen ließe sich der lateinische Text auch richtig verstehen: *Conscientia, coram electione morali posita, potest sive iudicium rectum rationi et Legi divinae conforme ferre sive, e contra, iudicium erroneum quod ab eis discedit*.

<sup>47</sup> Allerdings ist hier die Mehrdeutigkeit des Wortes „Entscheidung“ zu bedenken, das sich im Deutschen zu einem Modewort entwickelt hat. Bisweilen hat es nicht volitive, sondern kognitive Bedeutung, wenn man sich etwa für eine bestimmte Theorie „entscheidet“.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu Werner Wolbert. 2008. *Gewissen und Verantwortung*. Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br.: Universitätsverlag – Herder, Kap. 4.

## 6. Gewissen und Gewissensspruch

Unabhängig von den Distinktionen zwischen dem Erkenntnisorgan, das für alle, und dem Gebieter, der nur für mich zuständig ist, sowie dem vorangehenden und nachfolgenden Gewissen, gibt es eine andere, in der moraltheologischen Tradition vorherrschende Distinktion: *conscientia* im engeren Sinn von „Gewissensspruch“ im Unterschied zur *synderesis*, deren Gegenstand die allgemeinen praktischen Prinzipien sind. *Conscientia* bezeichnet den unmittelbar praktischen Gewissensspruch (*iudicium ultimo-practicum de hic et nunc agendo*)<sup>49</sup>. Unmittelbar praktisch kann freilich nur ein klarer, sicherer Gewissensspruch sein („Du sollst jetzt das tun bzw. darfst das nicht tun“). Wo ein Gewissenszweifel besteht (*conscientia dubia*), hätte „Gewissen“ eine etwas weitere Bedeutung.

Bezüglich der Erkenntnis des Sittlichen unterscheidet man hier eine allgemeine von einer konkreten Ebene, wobei die genaue Bestimmung des Gegenstandes der *Synderesis* ein Problem bleibt. Bestimmt man sie etwa als „das dem Menschen eingestiftete Grundwissen, daß er das Gute tun und das Böse lassen muß, daß er in seinem Handeln sich auf das Gute, auf die Liebe hin, verwirklichen muß“<sup>50</sup>, ist dem problemlos zuzustimmen. Zum Kompetenzbereich gehören dann das Grundprinzip der Moralität, das Liebesgebot bzw. die Goldene Regel<sup>51</sup>, und damit auch sog. reflexive Normen, die das Verhältnis der sittlichen Forderung zu sich selbst zum Ausdruck bringen (etwa: Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen) oder auch tautologische Sätze wie „Diebstahl ist unerlaubt“, die das Problem der Subsumption offenlassen, also welche konkreten Handlungen als Diebstahl, Meineid, Ehebruch zu gelten haben. Man geht aber zu weit, wenn man auch sog. *prima-facie*-Pflichten wie „Versprechen sind zu halten“ (*pacta sunt servanda*) dazu zählt<sup>52</sup>. Dieser Satz ist nicht tautologisch,

<sup>49</sup> Die Entstehung des Wortes *Synderesis* (oder *Synteresis*) beruht vermutlich auf einem Lesefehler. In den Text des Ez-Kommentars des Hieronymus ist statt *συνείδησις* das auch sonst bei den Vätern vorkommende Wort *συντήρησις* (Bewahrung) gelangt. Hieronymus interpretiert (I 1; PL 25,22) die Vision des Ezechiel von den 4 Wesen, deren erste drei er mit den platonischen Seelenteilen identifiziert. Das vierte (Adler) steht dann für den Seelenfunken (*scintilla animae*), der im Menschen auch durch den Sündenfall nicht ausgelöscht wurde, das sittliche Urwissen des Menschen (Urgewissen), das Wissen um den Unterschied von Gut und Böse, um die allgemeinen sittlichen Prinzipien. Über den Nutzen dieser Unterscheidung gibt es unterschiedliche Meinungen. Nach Konrad Hilpert. Gewissen. Theologisch-ethisch. In LThK<sup>3</sup>, 622, entwickelt sich dadurch „eine vollständige und konsistente Theorie des Gewissens“. Dagegen urteilt D’Arcy. 1961. *Conscience and its Right to Freedom*, 16: *It confused the whole matter with a new term and a new metaphor*.

<sup>50</sup> Karl Golser. 1989. Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen“. In *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*. Hg. von Wilhelm Ernst, 118. Leipzig: St. Benno.

<sup>51</sup> Zur Goldenen Regel vgl. Wolbert. 2005. *Was sollen wir tun?*, Kap. 3.

<sup>52</sup> So formuliert etwa Arthur Vermeersch. 1947. *Theologiae Moralis Principia – Responsa – Consilia, Tomus I Theologiae fundamentalis*. Romae, 261 (Nr. 320): *Universalissima autem principia moralia: bonum esse faciendum, malum esse vitandum; - praecepta esse implenda, promissa esse*

und damit nicht analytisch evident, und stellt damit eine konkrete Anwendung des Grundprinzips der Moralität dar im Hinblick auf die menschliche Institution des Versprechens, dem damit eine moralische *prima-facie* Verbindlichkeit zugesprochen wird<sup>53</sup>. Dieser Unterschied ist zu betonen angesichts der kirchenamtlichen oder traditionalistischen Tendenz, Einzelfragen des sittlich richtigen Handelns einer unmittelbaren sittlichen Einsicht zuzuordnen und damit kontroverser Diskussion zu entziehen. Damit ist diese Unterscheidung auch wichtig für die Frage nach der Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit des Gewissens. Über das Grundprinzip, ob die Person gemäß der Goldenen Regel handeln will oder nicht, kann der Mensch sich nicht irren. Würde er sich darüber nicht im Klaren sein, wäre er kein moralisches Wesen mehr. Der Irrtum entsteht in der konkreten Anwendung auf das sittlich richtige Handeln, im Bereich der Gewissensspruchs, des *iudicium ultimo-practicum*.

Bezüglich der richtigen Einordnung des Gewissensirrtums ergibt sich ein Problem, wenn man die Synderesis in der Nachfolge Bonaventuras weniger als kognitives denn als volitives Vermögen versteht. Unter dieser Voraussetzung dürfte die richtige Erkenntnis nicht in jedem Fall zum Tun des Guten erforderlich sein; letzteres müsste trotz irrigen Gewissens möglich sein, bzw. die Befreiung vom Irrtum ist letztlich Sache des Willens. Das gilt im Besonderen, wenn die Synderesis nicht als *potentia*, sondern als *habitus* verstanden wird<sup>54</sup>. Denis J. Billy urteilt<sup>55</sup>:

*Bonaventure's Franciscan voluntarism drives a wedge between reason's knowledge of the truth and the will's orientation toward the good. These parallel approaches to a person's one ultimate end imply that when one breaks down (as in the case of an erroneous conscience) the other continues to function and to direct the person toward the ultimate good.*

Mit dem Hinweis auf die *synderesis* als *habitus* hat auch Joseph Ratzinger formuliert<sup>56</sup>:

---

*servanda; nobis facillime innotescunt propter habitum ingenitum quem, a voce graeca, scholastice appellant synteresim.* Vgl. hierzu D'Arcy. 1961. *Conscience and its Right to Freedom*, 49–71.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Rudolf Ginters. 1973. *Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit*. Düsseldorf: Patmos.

<sup>54</sup> Vgl. zu dieser Diskussion D'Arcy. 1961. *Conscience and its Right to Freedom*, 20–48 sowie Timothy Potts. 1980. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

<sup>55</sup> Denis J. Billy. 1993. "The Authority of Conscience in Bonaventure and Aquinas". *Studia Moralia* 31: 260. Vgl. auch Potts. 1980. *Conscience in Medieval Philosophy*.

<sup>56</sup> Joseph Ratzinger. 1994<sup>2</sup>. *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg i. Br.: Herder, 57. Vgl. auch hier Wolbert. 2008. *Gewissen und Verantwortung*, Kap. 4.

Ob hier etwas erkannt oder nicht erkannt wird, hängt immer auch vom Willen ab, der Erkenntnis versperren oder zur Erkenntnis führt. Es hängt also von einer schon gegebenen moralischen Prägung ab, die dann entweder weiter verformt oder weiter gereinigt wird.

Das mag im Einzelfall stimmen, aber nicht „immer“. Unter letzterer Voraussetzung gibt es im Grunde keine Entschuldigung für einen Gewissensirrtum oder vielleicht nur für bestimmte Gewissensirrtümer. Solche pflegt man vor allem da zu sehen, wo das Gewissen eines Menschen von der kirchlichen Lehre abweicht. Man darf sich dann aber auch nicht umgekehrt wundern oder sich beklagen, wenn Kritiker der Kirche deren Irrtümer und Fehlleistungen (etwa in der Frage der Sklaverei<sup>57</sup>) auch nicht für entschuldigbar halten, sie als ein Symptom moralischer Korruption ansehen.

Wie kommt ein Gewissensirrtum zustande? Ein einfaches Beispiel: Ein Sektenangehöriger verweigert aus religiösen Gründen (aus Gewissensgründen) jede Bluttransfusion, auch um den Preis, dass er selbst oder etwa sein eigenes Kind deswegen sterben muss. Worin irrt sich der Sektenangehörige? Nicht darüber, dass er den Willen Gottes tun, die sittliche Forderung erfüllen soll und will, sondern darüber, was dieser Wille Gottes, die sittliche Forderung konkret beinhaltet. Nicht darüber, dass man das Gute zu tun und das Böse zu lassen hat, sondern darüber, was denn die Forderung des Guten konkret inhaltlich meint. Das bedeutet: Ein Gewissensirrtum kann sich immer nur auf den Bereich des sittlich richtigen Handelns beziehen, nicht auf den der sittlich guten Gesinnung<sup>58</sup>. Wäre einem Menschen der Unterschied zwischen Moralität und ihrem Gegenteil nicht mehr präsent, könnte er weder moralisch noch unmoralisch handeln; es läge gar kein sittlicher Irrtum, kein irriges Gewissen vor.

Die Verbindlichkeit des irrigen Gewissens leuchtet unschwer ein, wo man sich (mit dem NT) auf den gesinnungsethischen Standpunkt stellt, nach dem vor Gott das Herz zählt, nicht die äußere Tat (vgl. Mt 6,1-18; Mk 12,41-44). Für das Zusammenleben der Menschen zählt letztere freilich mindestens ebenso viel, da durch auf

<sup>57</sup> Vgl. dazu Werner Wolbert. 2010. „Ist die Sklaverei ‚in sich schlecht‘?“. Salzburger Theologische Zeitschrift 14: 203–224.

<sup>58</sup> Vgl. Giovanni B. Sala. 1993. *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichen Wissen*. Innsbruck – Wien: Tyrolia, 53 zum irrigen Gewissen: „M.a.W. sittlich richtige Entscheidung und Handlung und sittlich gute Entscheidung und Handlung koinzidieren nicht in allen Fällen. Das, was den Menschen als gut oder böse qualifiziert, ihm also einen absoluten Wert bzw. Unwert verschafft, christlich gesprochen, was dem Menschen zum Heil oder zur Verdammnis gereicht, ist das, was in der Macht seiner Freiheit steht. Dies aber ist nur die Entscheidung, der Willensakt, dem Appell des Seins als gut zu gehorchen; oder widrigenfalls diesem Appell nicht zu gehorchen“.

einem Wissensirrtum beruhende Handlungen (mindestens auf der Basis einer teleologischen Normierungstheorie) mehr Schaden für die Betroffenen bzw. für das allgemein Wohl entsteht als notwendig<sup>59</sup>. Entsprechend entschuldigt auf der rechtlichen Ebene ein Wissensirrtum nicht in jedem Fall. So darf die Betonung der Verbindlichkeit des irrigen Gewissens nicht zur Unterschätzung des Bereichs der Legalität führen.

\*

Die obigen Überlegungen verstehen sich als Plädoyer für einen reflektierten Gebrauch der Rede vom Gewissen, dessen Nutzen noch an zwei gegensätzlichen Thesen zur Bedeutung des Gewissens in jüdischer Tradition angedeutet sei. Die erste ist aus einem einschlägigen Artikel der *Encyclopedia of Religion and Ethics*:

*Conscience is an essential element in the system of Jewish ethics. It is the motive power and the last arbiter for the moral rectitude of man; it is the judge, and at the same time the highest standard by which its actions in his relation to God and to his neighbours are measured*<sup>60</sup>.

Dagegen formuliert ein anderer Autor:

Es gibt kein hebräisches Äquivalent – ja nicht einmal eine Approximation zum okzidentalen Gewissen<sup>61</sup>.

Und er kommentiert zur obigen entgegenstehenden Äußerung:

So wird uns (...) an maßgeblicher Stelle mitgeteilt, das Gewissen sei ein „essential element in Jewish ethics“, doch wird Behauptung durch nichts anderes gestützt als eine Aufzählung der inhaltlich bestimmten religiös-ethischen Werte, wie zum Beispiel Liebe, Milde, Lebensheiligung, Nachahmung Gottes usw. Daß die materialen Inhalte der jüdischen religiösen Ethik in vielen Punkten mit denen einer Gewissensethik übereinstimmen können, soll hier nicht geleugnet werden, doch ist eine solche

---

<sup>59</sup> Vgl. Schüller. 1973. *Die Begründung sittlicher Urteile*, 133–141 und 197–199.

<sup>60</sup> M. Gaster. Conscience [Jewish]. In *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. by James Hastings, IV 41.

<sup>61</sup> R. I. Zwi Werblowski. 1976. Das Gewissen in jüdischer Sicht. In *Das Gewissen in der Diskussion*. Hg. von Jürgen Blühdorn, Darmstadt: WBG, 21.

Übereinstimmung keinesfalls ein Beweis für die zentrale Bedeutung oder gar bloße Existenz des Gewissens im System der jüdischen Moral<sup>62</sup>.

Offensichtlich reden die beiden Autoren hier über verschiedene Dinge. Werblowski behauptet, es gebe kein sprachliches hebräisches Äquivalent, keinen Terminus für das Wort Gewissen. Auch wenn, wie gesehen, im AT wie NT das Wort „Herz“ für das Gewissen als Richter stehen kann, so gibt es doch keinen vergleichsweise eindeutigeren Terminus. Gaster dagegen spricht von einem Element in jüdischer Ethik und sieht in der Wahrnehmung zentraler sittlicher Inhalte die Existenz des Gewissens angezeigt<sup>63</sup>. Die Wahrnehmung der genannten materialen Inhalte setzt immerhin ein entsprechendes Erkenntnisvermögen voraus, aber nicht unbedingt die Verwendung des Wortes „Gewissen“<sup>64</sup>.

Das gilt auch für die Rede vom Gewissensirrtum. Papst Johannes Paul II kritisiert (in *Veritatis Splendor* 32) bei „modernen Denkströmungen“: „Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet“. Als Beleg für solche Thesen gilt bisweilen die kantische Aussage, „daß (...) ein irrendes Gewissen ein Unding sei“<sup>65</sup>. Diese Aussage mag dann als extremer Ausdruck von neuzeitlichem Subjektivismus erscheinen. Aber was versteht Kant hier unter ‚Gewissen‘? Nicht etwa wie Thomas, ein *iudicium ultimo-practicum* (das selbstverständlich irren kann), sondern die Fähigkeit des Menschen, zwischen Gut und Böse, zwischen einem Handeln aus Pflicht und seinem Gegenteil, zu unterscheiden; das kantische „Gewissen“ entspricht hier also etwa dem, was

<sup>62</sup> Ebd. 22. Das trifft allerdings für das hellenistische Judentum, speziell Philo, eindeutig nicht zu. Jedoch hat Philo für das Judentum heute keine kanonische Bedeutung.

<sup>63</sup> Mir ist auch nicht klar, was der Terminus „Gewissensethik“ bei Werblowski bedeuten soll. Ist es eine Ethik, die ausdrücklich über das Gewissensphänomen in seiner Vielfalt nachdenkt? Was wäre ein Gegensatz oder eine Alternative zur Gewissensethik?

<sup>64</sup> Im Deutschen zeigt sich hier ein besonderes Problem, wenn jemand etwa eine „Geschichte des Gewissensbegriffs“ schreibt. Wenn ich einen „Begriff von etwas“ habe, habe ich davon eine Vorstellung, Auffassung oder Meinung; wenn ich von etwas „keinen Begriff“ habe, habe ich entsprechend keine Ahnung. Oft aber meint ‚Begriff‘ einfach das Wort, den Terminus. Durch die homonyme Rede von Begriffen werden deshalb oft Wort- und Sachaussagen vermischt. Im Englischen unterscheidet man dagegen meist sorgfältiger zwischen „term“ und „concept“ oder „notion“. Vgl. auch Bruno Schüller. 1982. Vokabeln, Wörter und Begriffe. In *Der menschliche Mensch*. Düsseldorf, 91–99. Was Albert R. Jonsen zur Rede von der Verantwortung sagt, dürfte in eminenten Weise für die Rede vom Gewissen gelten: *Obviously, if a word is used frequently in a variety of contexts by many authors, a precise, univocal definition cannot be expected*. Albert R. Jonsen. 1968. *Responsibility in Modern Religious Ethics*. Washington – Cleveland: Corpus Books, 6.

<sup>65</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* (Ak. Ausgabe VI 401)

die moraltheologische Tradition *synderesis* nennt. Das wird in folgender Äußerung deutlich<sup>66</sup>:

Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren.

Offenbar gibt es bei Kant also doch einen Gewissensirrtum. Nur nennt er ihn nicht so, sondern spricht von einem Irrtum bei dem „objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei“. Man kann also nicht undifferenziert behaupten, Kant kenne kein irriges Gewissen. Thomas wiederum sagt über die *synderesis*<sup>67</sup>: *In universali quidem iudicio synderesis errorem esse non contingit*. Hier ist somit die *synderesis* unfehlbar. Wenn man an der Rede von einer nicht irrumsfähigen (unfehlbaren) *synderesis* keinen Anstoß nimmt, braucht man das auch nicht bei der Kants Rede vom unfehlbaren Gewissen zu tun. Ich kann mich also über den Inhalt dessen, was meine Pflicht ist, irren; in diesem Sinn gibt es auch bei Kant ein irriges Gewissen, er nennt es nur nicht so. Nur darüber, ob ich etwas für pflichtgemäß oder pflichtwidrig halte, d.h. das Gute oder Böse tun will, kann ich mich nicht irren, solange ich überhaupt ein sittliches Wesen (Person) bin; in diesem Fall wäre das „irriges Gewissen“ gar kein Gewissen. In der Ethik-Vorlesung spricht Kant übrigens doch ausdrücklich von einem „irrenden Gewissen“<sup>68</sup>:

Der einem irrenden Gewissen gemäß handelt, der handelt seinem Gewissen gemäß; tut er es aber, so ist seine Handlung zwar fehlerhaft, sie kann ihm aber nicht zum Verbrechen angerechnet werden.

\*

## Bibliographie

Barr James. 1965. *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft*. München: Kaiser.

<sup>66</sup> Ebd. Über die Unmöglichkeit des Gewissensirrtums bei Kant scheint bisweilen einer vom andern abzuschreiben. Das mag damit zusammenhängen, dass die *Metaphysik der Sitten* im Gegensatz zu den ethischen Grundlegungsschriften Kants wenig Beachtung findet.

<sup>67</sup> Thomas von Aquin, *De Veritate* q 17 a 2.

<sup>68</sup> Immanuel Kant. 1924. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Hg. von Paul Menzer. Berlin, 165.



- Billy Denis J. 1993. "The Authority of Conscience in Bonaventure and Aquinas". *Studia Moralia* 31: 237–263.
- Bischofberger Erwin. 1974. *Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik John Henry Newmans*. Mainz: Matthias Grünewald.
- Chadwick Henry. 1974. *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition*. Opladen: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften.
- D'Arcy Eric. 1961. *Conscience and its Right to Freedom*. London: Sheed and Ward.
- Demmer Klaus. 1985. *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*. Freiburg i. Ue. – Freiburg i.Br.: Universitätsverlag – Herder.
- Dibelius Martin. 1960<sup>4</sup>. *Die Pastoralbriefe*. Göttingen: Mohr.
- Frankena William K. 1955. "Hutcheson's Moral Sense Theory". *Journal of the History of Ideas* 16: 356–375.
- Gaster M. Conscience [Jewish]. In *Encyclopedia of Religion and Ethics* IV. Ed. by James Hastings.
- Ginters Rudolf. 1973. *Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit*. Düsseldorf: Patmos.
- Golser Karl. 1989. Das Gewissen als „verborgenste Mitte im Menschen“. In *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*. Hg. von Wilhelm Ernst, 113–137. Leipzig: St. Benno.
- Heidegger Martin. 1979<sup>15</sup>. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Hein Rudolf Branco. 1999. „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance. Münster: LIT.
- Hilpert Konrad. Gewissen II. Theologisch-ethisch. In *LThK*<sup>3</sup> IV, 621–626.
- Irwin Terence H. 2015. "Shaftesbury's Place in the History of Moral Realism". *Philosophical Studies* 172: 865–882.
- Jodl Friedrich. 1918. *Allgemeine Ethik*. Stuttgart.
- Jonsen, Albert R. 1968. *Responsibility in Modern Religious Ethics*. Washington – Cleveland: Corpus Books.
- Koch Traugott. 1985. „Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik“. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 29: 306–332.
- Kołakowski Leszek. 1982. *Falls es keinen Gott gibt*. München – Zürich.
- Lalande André. 1983<sup>14</sup>. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires De France.
- Linsenmann Franz Xaver. 1878. *Lehrbuch der Moralthologie*. Freiburg i. Br.
- Lüdemann Gerd. σοφειδης. In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III. Hg. von Horst Balz, Gerhard Schneider, 721–725.
- Mayo Bernard. 1958. *Ethics and the Moral Life*. London – New York: Macmillan – St. Martin's Press.

- Moritz Manfred. 1965. „Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik“. *Kantstudien* 56: 412–429.
- Menzer Paul (Hg.). 1924. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin.
- Newman John Henry. 1961. *Entwurf einer Zustimmungslehre*. Mainz: Matthias Grünewald.
- Newman John Henry. 1947. *The Idea of a University*. New York: Longmans – Green.
- Potts Timothy. 1980. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Ratzinger Joseph. 1994<sup>2</sup>. *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Reiner Hans. Gewissen. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III. Hg. von Joachim Ritter, 574–592.
- Reiner Hans. 1976. Die Funktionen des Gewissens. In *Das Gewissen in der Diskussion*. Hg. von Jürgen Blühdorn, 258–316. Darmstadt: WBG.
- Ross William D. 1946<sup>2</sup>. *The Right and the Good*. Oxford: University Press.
- Sala Giovanni B. 1993. *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichen Wissen*. Innsbruck – Wien: Tyrolia.
- Schüller Bruno. 1973<sup>3</sup>. *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Schüller Bruno. 1982. *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*. Düsseldorf: Patmos.
- Schüller Bruno. 1988. *Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen*. Münster: Achendorff.
- Vermeersch Arthur. 1947. *Theologiae Moralis Principia – Responsa – Consilia, Tomus I Theologia fundamentalis*. Romae.
- Werblowski R.I. Zwi. 1976. Das Gewissen in jüdischer Sicht. In *Das Gewissen in der Diskussion*. Hg. von Jürgen Blühdorn. Darmstadt: WBG.
- Witschen Dieter. 2009. *Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion*. Berlin: LIT.
- Witschen Dieter. 2012. *Gewissensentscheidung. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten*. Paderborn: Schöningh.
- Wolbert Werner. 2005. *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*. Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br.: Universitätsverlag – Herder.
- Wolbert Werner. 2008. *Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien*. Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br.: Universitätsverlag – Herder.
- Wolbert Werner. 2010. „Ist die Sklaverei ‚in sich schlecht‘?“. *Salzburger Theologische Zeitschrift* 14: 203–224.

\*

**Zusammenfassung:** In Publikationen zum Thema „Gewissen“ wird meist zu wenig die Mehrdeutigkeit dieses Terminus beachtet. Im Sinne von praktischer Vernunft etwa betrifft das Urteil des Gewissens alle Menschen nach dem gleichen Maßstab, als innerer Gesetzgeber und Richter nur die jeweilige Person, wobei sich für die Ethik die Frage stellt, wie solche innere Gesetzgebung (Autonomie) zu verstehen ist. Bisweilen bezeichnet „Gewissen“ auch das sittliche Subjekt, den Adressaten des Gewissensspruchs.

**Schlüsselworte:** Gewissen, praktische Vernunft, *moral sense*, Autonomie.

**Abstract: On the Homonymy in the Speech on Conscience.** In publications on the subject of “conscience”, too little attention is usually paid to the ambiguity of this term. As a practical reason, for example, the judgement of conscience affects all people according to the same standard, as internal legislator and judge it affects only the respective person. Here the question arises for the ethicist as to how such internal legislation (autonomy) is to be understood. Sometimes “conscience” also refers to the moral subject, the addressee of the verdict of conscience.

**Keywords:** conscience, practical reason, moral sense, autonomy.

**Streszczenie: O homonimii w dyskursie o sumieniu.** W publikacjach na temat „sumienia” często za mało uwzględnia się wieloznaczność tego terminu. W sensie rozumu praktycznego osąd sumienia dotyczy wszystkich ludzi według tej samej miary, jako wewnętrzny prawodawca i sędzia dotyczy on jedynie konkretnych osób, przy czym dla etyki powstaje pytanie o to, jak należy rozumieć to wewnętrzne prawodawstwo (autonomia). Czasami „sumienie” oznacza także podmiot moralności, czyli adresata osądu sumienia.

**Słowa kluczowe:** sumienie, rozum praktyczny, zmysł moralny (*moral sense*), autonomia.

