

Das Gewissen

von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Stuttgart
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Abhandlung

vorgelegt von
Paul Dauner,
geb. am 2.12.1975 in Göppingen

Promotionsausschuss:
Vorsitzender: Prof. Dr. Christoph Hubig
Hauptberichter: Prof. Dr. Andreas Luckner
Mitberichter: PD Dr. Peter Fischer

Tag der mündlichen Prüfung: 11.3.2008
Stuttgart im April 2008
Institut für Philosophie

Inhalt

Vorwort.....	5
EINLEITUNG.....	6
Die Frage des Gewissens.....	6
Der Gang der Untersuchung.....	10
A DER KOLLAPS DES GEWISSENS IM 20. JAHRHUNDERT.....	16
1 Die Eichmann-Kontroverse.....	17
2 Eichmanns Gewissen: Die „Banalität des Bösen“.....	23
3 Der kollektive Gewissenskollaps.....	38
B ZURÜCK ZUM URSPRUNG.....	44
4 Die stoisch-christlichen Ursprünge.....	45
Das höhere Selbst im Gewissen.....	45
Die Kognition des Naturrechts durch das Gewissen.....	46
Das wahre und das irrende Gewissen.....	50
5 Objektivistische Rekonstruktionen.....	53
Rechtsphilosophische Tendenzen der 1960er Jahre.....	53
Die objektivistische Fraktion des Zweiten Vatikanum (1962 – 1965).....	56
6 Die Abkopplung von Gewissen und objektiver Sitte.....	60
Vorbemerkungen.....	60
Die rechtsgeschichtliche Herausbildung säkularer Gewissensfreiheit.....	63
Der Konsistenzverlust des traditionellen (objektivistischen) Gewissens.....	66

C	DAS SUBJEKTIVE GEWISSEN DER GEGENWART	73
7	Der freiheitsgeschichtliche Befund.....	74
	Das Grundrecht der Gewissensfreiheit.....	74
	Die objektiv-ethische Unbestimmbarkeit des modernen Gewissens.....	78
	Diskrepanz zwischen säkular und theologisch fundierter Gewissensfreiheit.....	80
	Das verlorene Band zwischen Gewissen und objektiver Sitte	84
8	Die Problematik	90
	Die Unbestimmtheit des Gewissens	93
	Subjektivierung, Privatisierung, Isolierung, Verabsolutierung	96
	Die programmatische Nichtbewertbarkeit von Gewissenspositionen	100
9	Gegenwärtige Theorietendenzen	104
	Der psychologische Konturierungsversuch.....	104
	Die praktische Vermeidung des Gewissens	113
	Auslaufmodell Gewissen, Nachfolgemodell Verantwortung.....	122
D	ÜBERLEGUNGEN ZU EINER SUBJEKTSEITIGEN QUALIFIKATION	136
10	Die subjektive Dimension des Gewissens	137
	Die Asymmetrie von Theorie und Praxis	137
	Die erstpersionale Perspektive des Gewissens	142
	Die Identischsetzung von Gewissen und Klugheit.....	148
11	Die Reflektivität des Gewissens	152
	Strukturanalogien von <i>conscientia</i> und <i>prudentia</i>	154
	Der begleitende Charakter des Gewissens	159
	Die Reflektivität des Gewissens.....	161
12	Theorien der Subjektseite des Gewissens: Kant und Fichte	169
	Die selbstbezügliche Urteilskraft im Gewissen (Kant)	172
	Die Selbstreflexivität Fichtescher Gewissenstheorie	179
	Die Kontroverse um die Irrtumsthese.....	183
	Die Kontroverse um den Ketzerrichter.....	188
	Die Gewissheit sittlicher Selbsttätigkeit.....	191

E	DAS RADIKAL FRAGENDE GEWISSEN	198
13	Die Grenzen des sicheren Gewissens in der Gegenwart.....	199
	Die Ermangelung des objektiv Guten.....	199
	Die faktischen Bedingungen moderner Lebenswelt.....	204
	Vom Gewissheits- zum Ungewissheitsparadigma des Gewissens	207
14	Der Grundgedanke des radikal fragenden Gewissens.....	212
	Die Gewissheit der Ungewissheit.....	212
	Das radikale Fragen des Gewissens	215
	Die Frage nach der Freiheit des radikal fragenden Gewissens.....	220
	Korrelation von Fragen und Antworten beim radikal fragenden Gewissen	225
15	Die Entstehung und Erscheinung des radikal fragenden Gewissens	229
	Abschied von der ultimativ antwortenden Gewissensstimme	229
	Das Gewissen als aktivierte Bewusstseinsdifferenz.....	231
	Zentrierung des zweifelnden und skrupulösen Gewissens	241
	Das dekonstruktivistische Gewissenserlebnis	244
16	Die Frage nach der Wirkung des radikal fragenden Gewissens	248
	Das Verhältnis des radikal fragenden Gewissens zu Normen.....	248
	Nicht-Motivationalität	250
	Der Wert von Motivationsstörung und Nicht-Handeln	251
	Die motivationale Relevanz des nicht-motivationalen Gewissens.....	253
	SCHLUSS. DER FALL EATHERLY	257
	LITERATUR	264
	Siglenverzeichnis	264
	Primärtexte.....	265
	Sonstige Literatur.....	269
	Summary. The study's question, course and tenor.....	299

Vorwort

Ohne die Unterstützung durch zahlreiche Personen und den lebendigen Diskurs mit Fachkollegen wäre diese Arbeit nicht entstanden.

Mein Dank gilt zunächst meinen Eltern, Peter-Michael und Gertrud Dauner, ohne deren bedingungslosen Rückhalt ich weder Philosophie studieren, noch mich schließlich an ein Promotionsvorhaben hätte heranwagen können. Zu danken habe ich auch der Graduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg für ein Stipendium, das es mir möglich gemacht hat, ein Forschungskontingent von enormem Ausmaß in einem überschaubaren Zeitraum zu bewältigen. Meinen ganz besonderen Dank möchte ich meinem Betreuer, apl. Prof. Dr. Andreas Luckner aussprechen, der immer kurzfristig für mich erreichbar war und auf dessen souveränen fachlichen Überblick und wertvollen Rat ich mich stets verlassen konnte. Apl. Prof. Dr. Peter Fischer danke ich für die Zweitbegutachtung. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des von Prof. Dr. Christoph Hubig geleiteten Doktoranden- und Habilitandenkolloquiums der Universität Stuttgart danke ich für ihre konstruktive Kritik an meinen Thesen. Bei Henrik Pontzen möchte ich mich für wichtige Forschungshinweise und bei Dr. Dr. Ingrid Shafik-Offterdinger für die unermüdliche Lektoratshilfe bedanken. Außerdem danke ich Dr. Martin Bauer für die (zu Beginn des Hauptstudiums) frühe Bekanntmachung mit der komplexen Gewissensthematik, die mich seitdem nicht mehr losgelassen hat.

Ein spezieller Dank gebührt meiner Frau Dorea Dauner, die immer für mich da war und für ein intellektuell belebendes Klima gesorgt hat.

Plüderhausen, im August 2007

Paul Dauner

Einleitung

Die Frage des Gewissens

Gewissenserlebnisse hat wohl jeder. Natürlich, der eine macht sich häufiger, der andere eher selten ein Gewissen. Ganz ohne ein Gewissen ist der Mensch erfahrungsgemäß nur in pathologischen Grenzfällen. Normalerweise begleitet das Gewissen jeden, auf die eine oder andere Weise, mehr oder weniger intensiv, durchs Leben.

Manchmal erscheint das Gewissen als eine leise, kaum vernehmbare innere Stimme. Vielleicht ist es dann nicht mehr als ein dunkler, instinkthafter Drang, irgendetwas nicht zu tun oder umgekehrt das Gefühl, auf dem richtigen Weg zu sein. Bei anderen drängt sich das Gewissen deutlicher auf, bis hin zur ultimativen Bestimmung des eigenen Tuns. Es kann dann Sicherheit, Gewissheit und Festigkeit im Lebensvollzug geben. Es kann einem sagen, was man tun soll. Es kann einen davon überzeugen, dass man mit seiner Einschätzung und seinem Handeln richtig liegt und über Zweifel erhaben ist. Das Gewissen kann aber auch als hartnäckig-bohrendes Hadern, Zweifeln und Fragen über einen kommen, das vordem Fraglose plötzlich fraglich machen, den ruhig dahinplätschernden Alltagsfluss jäh unterbrechen und den Menschen auf sich selbst zurückwerfen, ihn mit seinem Denken und Handeln konfrontieren. Beim einen genügt schon eine kleine, alltägliche Begebenheit, beim anderen bedarf es eines schwerwiegenden Vorfalls, um derartige Gewissensregungen zu erzeugen. Manch einer pfeift auf sein Gewissen, selbst wenn es ihn bedrängt. Man mag es dann zur Seite schieben, man mag sich mit einer Beschäftigung zerstreuen. Doch es kann wiederkommen, in irgendeiner ruhigen Minute. Es kann einen quälen und einem den Schlaf rauben.

Es stellt sich also nicht die Frage, ob es Gewissensphänomene tatsächlich gibt. Sie sind ein unbezweifelbarer Bestandteil des menschlichen Daseins und gehören

mitunter zu den eindrucklichsten Begebenheiten, die das Leben so mit sich bringt. Trotz dieser Faktizität ist das Gewissen in der gegenwärtigen Philosophie höchst umstritten. Das scheint zum einen an der angedeuteten Mannigfaltigkeit der Gewissensphänomene zu liegen. Natürlich hat ein Gegenstand, der derart vielfältige und teilweise konträre Ausprägungen hat, eine ebenso variantenreiche und mitunter gegensätzliche Modellbildung zur Folge. Das ist noch untertrieben. Die Unbestimmtheit und Deutungsoffenheit des Gewissens hat in der Philosophie zu einer unüberschaubaren, geradezu chaotischen Flut von Konzeptionen geführt. Jede philosophische Disziplin und jede philosophische Schule konnte sich das Gewissen auf ihre je eigene Weise aneignen, konnte ihre theoretischen Sätze durch irgendein Gewissensphänomen als stichhaltig ausweisen. Und das gilt in analoger Weise für jede mit dem Menschen befasste Wissenschaft (neben der Philosophie wären hier vor allem Psychologie, Soziologie und Theologie zu nennen), was die Situation noch verschärft.

Das Gewissen hat allen gedient. Die Betonung liegt, die Philosophie betreffend, auf der Vergangenheit – denn es sieht so aus, als hätte das Gewissen in der gegenwärtigen Philosophie ausgedient. Dies hat jedoch weniger, wie manche in kulturkritischer Absicht meinen, mit einer modernen Ignoranz gegenüber der altehrwürdigen Gewissensinstanz zu tun, sondern nicht zuletzt damit, das Theoriechaos nicht um eine weitere Episode ergänzen zu wollen. Es gibt schlicht keine Verständigungsgrundlage darüber, was mit dem Gewissen exakt gemeint sein könnte. Einigkeit besteht nur darüber, dass es keine Einigkeit gibt; daher empfiehlt es sich aufgrund formaler Anforderungen an die Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit, auf den Gewissensbegriff nach Möglichkeit zu verzichten. Außerdem hat der Gewissensbegriff eine erhebliche Erblast im Gepäck. Denn geistesgeschichtlich gehört zum Gewissen die christliche Sorge um das Heil der Seele, das auf Erden vorweggenommene Jüngste Gericht. Und die dazugehörige Wissenschaft ist die der Theologie. Das heißt, wer in der Philosophie vom Gewissen ausgeht, läuft immer Gefahr und steht im Verdacht, unausdrücklich theologische Implikate zu transportieren, so dass man obendrein noch sagen muss:

Bereits im Interesse eines streng säkularen philosophischen Ansatzes ist man gut beraten, das Gewissen auszuspüren. Womöglich ist das Gewissen auch einfach nicht mehr zeitgemäß. Denn während der Gewissensbegriff auf einen einzelnen Handelnden und dessen Wirkmöglichkeit in der Welt festgelegt ist (es gibt kein Gewissensphänomen etwa einer Gruppe von Personen, sondern nur jeder Einzelne hat ein Gewissen), wird das beherrschende Problem moderner Industriegesellschaften durch andere Handlungsmuster aufgeworfen, die durch kollektive Akteure und kumulative Handlungseffekte erzeugt werden. Angesichts der damit entstehenden moralischen Fragen ist ein Festhalten am stets individuellen Gewissen nicht nur nicht zielführend, sondern führt in die Irre. Die philosophische Reflexion war erst in der Lage, die moralische Problematik moderner Wissenschaft und Technik angemessen zu verstehen, als sie den Gewissensbegriff (d.h. dessen individualethischen Ausgangspunkt) überwunden hatte.

Wer nun an dieser Stelle ein ‚ja, aber...‘ erwartet, eine apologetische Ehrenrettung oder wenigstens die Bemühung um eine Rehabilitation des heute von verschiedenen Seiten in Bedrängnis geratenen Gewissensbegriffs, wird enttäuscht. All das bislang gegen den Gewissensbegriff andeutungsweise vorgebrachte ist nichts gegenüber dem, was effektiv gegen ihn eingewendet werden kann. Trotz Gegenwind steht der Gewissensbegriff heute noch immer in einem durchaus günstigen Licht. Denn es bleibt ja außer Frage, dass das Gewissen noch ganz allgemein und unbestimmt, quasi als Platzhalter für eine sittliche Qualität steht, dass das Gewissen schon irgend etwas Gutes ist. Selbst wenn der Gewissensbegriff heutigentags kein Theoriestück der philosophischen Ethik mehr füllt und nicht zum Kanon der gebräuchlichen Termini gehört, so bestreitet doch wohl kaum jemand, dass das Gewissen kategorial zu sittlicher Gutheit zu rechnen wäre. Wer das bestreitet, wer diese kategoriale Zuordnung aufbricht, den wird selbst der sonst eifrige Gewissensskeptiker nicht mehr richtig verstehen.

Hannah Arendt hat es getan. Sie hat in ihrem 1964 in Deutschland erschienenen Buch *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* diesen das Gewissen in seiner Kernbedeutung treffenden Einwand

ausgesprochen, oder besser gesagt: auszusprechen versucht – denn ihre Überlegungen zum (guten) Gewissen von SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann, einem der hauptverantwortlichen Planer des Holocaust, sind in einer bis zum heutigen Tag noch nicht ausgestandenen Woge der hysterischen Entrüstung und inhaltlichen Verzerrung weitgehend untergegangen. Was Arendt ausgelöst hat, war kein Nachdenken über die vielleicht noch bleibende sittliche Bedeutung, die das Gewissen für den modernen Menschen haben könnte, sondern eine der größten Kontroversen der neueren Zeitgeschichte. Wenn Arendts *Eichmann in Jerusalem* für den denkbar fundamentalsten Einwand gegen das Gewissen stehen kann, so darf die sogenannte Eichmann-Kontroverse für die Unfähigkeit stehen, sich diesem Einwand rational reflektierend zu stellen, ja, ihn überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn eventuelle praktische oder theoretische Konsequenzen daraus zu ziehen. Die Eichmann-Kontroverse ist Ausdruck eines (auch bei den Gewissensskeptikern) noch immer vorhandenen naiven Vertrauens in das Gute (und d.h. in das Gewissen) im Menschen, eines noch immer hartnäckig bestehenden Glaubens, dass ein ‚gutes Herz‘ notwendig gutes Tun zur Folge hätte, und dass umgekehrt böses Tun von ruchlosen, ‚bösen Herzen‘ verursacht werden müsse. Die ganze Eichmann-Kontroverse darf für ein Nicht-wahrhaben-Können dessen stehen, was mit dem Gewissen in der Moderne geschehen ist – dass man es im 20. Jahrhundert mit einem vollständigen Kollaps des Gewissens zu tun hat. Nach diesem durch die Konstanz, nicht durch das Ausbleiben des Gewissens bewirkten Kollaps ist nichts mehr, wie es war. Wenn Holocaust-Täter (das ‚moralische‘ Täterprofil beschränkt sich, wie noch zu zeigen sein wird, nicht auf Eichmann) ein gutes Gewissen hatten, wenn das Gewissen ihnen nicht im Weg stand, sondern sie zu ihren mörderischen Taten sogar erst befähigte, dann haben nicht nur die traditionellen Konzeptionen des Bösen ihre Gültigkeit verloren. Dann haben auch die Vorstellungen vom Guten, und dazu gehört die Zuordnung des Gewissens zum Repertoire sittlicher Gutheit, ihren Sinn eingebüßt.

Zweifellos gibt es heute auch zahlreiche Beispiele intakter Gewissenspositionen. Wenn man diese gleichwohl nicht zum Ausgangspunkt wählt,

so hat das einen methodischen Grund: Der Zusammenbruch des Gewissens im 20. Jahrhundert ist das Nadelöhr, durch das eine gegenwärtige ethische Gewissenstheorie hindurchkommen muss. Weil es nach diesem Kollaps jede fraglos-selbstverständliche Identifizierung des Gewissens mit sittlicher Gutheit nicht mehr geben kann, wird man sich auch eine ganz grundsätzliche Frage stellen müssen: Wie kam man denn überhaupt dazu, dem Gewissen die Kognition des Guten zuzutrauen? Die Antwort wird nur durch den Rekurs auf die stoisch-christlichen Ursprünge des Gewissens zu finden sein, auf die Rolle, die das Gewissen als Erkenntnisorgan naturrechtlich-objektiver Werte innehatte. Unweigerlich schließt sich daran die weitergehende Frage an, ob es nicht möglich und geboten wäre, auf die Selbstentplausibilisierung des Gewissens mit einer Wiederherstellung dieser ursprünglichen sittlichen Funktion zu reagieren. Wenn sich im weiteren allmählich herauskristallisiert, dass diese fürs erste naheliegende Lösung ein Trugschluss ist, der der freiheitsgeschichtlichen Tendenz widerspricht, kommt die vorliegende Untersuchung richtig in Fahrt. Der für die Moderne bleibende sittliche Sinn und Gehalt des Gewissens, dem diese Arbeit auf der Spur ist, wird sich nur über die genuin subjektive Seite des Gewissens aufweisen lassen.

Der Gang der Untersuchung

Die folgende Arbeit zum Gewissen des modernen Menschen durchläuft 16 einzelne Kapitel, die in fünf Teile separiert werden. Den Auftakt und problemeröffnenden Anstoß bildet der im Teil A (Kapitel 1 – 3) entworfene *Kollaps des Gewissens im 20. Jahrhundert*. Ihm folgt in Teil B (Kapitel 4 – 6) die Auseinandersetzung mit der Möglichkeit einer sittlichen Erneuerung und Wiedererstarkung der Gewissensfunktion durch ein *Zurück zum Ursprung*, zur naturrechtlichen Wiege des Gewissensbegriffs. Dieser Weg wird sich aufgrund der geistesgeschichtlichen Entwicklung als unumkehrbar versperrt herausstellen, ihm entgegen steht *Das subjektive Gewissen der Gegenwart*, dessen umfassende Bestandsaufnahme den

Teil C (Kapitel 7 – 9) beschäftigen wird. Dem Philosophen wird nichts anderes übrigbleiben, als in Teil D (Kapitel 10 – 12) *Überlegungen zu einer subjektseitigen Qualifikation* des Gewissens anzustellen, deren konsequente Fortführung durch den Teil E (Kapitel 13 – 16) in das *Radikal fragende Gewissen* mündet, das sich als Ansatz einer ethischen Theorie des modernen Gewissens versteht.

A. DER KOLLAPS DES GEWISSENS IM 20. JAHRHUNDERT. Als sich Hannah Arendt 1961 nach Jerusalem aufmachte, um den Prozess gegen Adolf Eichmann zu beobachten, ahnte sie noch nicht, welche unfassbare Kontroverse sie mit ihrem wenig später veröffentlichten Prozessbericht verursachen würde (Kapitel 1). Auslöser war das Persönlichkeitsbild, das sie von Eichmann – einem der Haupttäter des millionenfachen NS-Massenmordes – entwarf: Sie schilderte ihn als einen, der mit gutem Gewissen gehandelt hatte. Das aber musste dem gesunden Menschenverstand angesichts der Monstrosität der Tat, die einen ebenso monströsen Täter erwarten ließ, als eine unzumutbare, geradezu verhöhnende Vorstellung erscheinen. Der Nationalsozialismus und seine Verbrechen, so glaubt man verbreitet bis heute, sind Ausdruck einer aufs Extremste gewissen-losen Zeit. Ein Gewissen, so glaubt man weiter, hatten nur die ‚inneren Emigranten‘ und insbesondere die Frauen und Männer des Widerstands. Eine solche Lesart hält sich an die traditionelle, von niederen und eigennützigen Motiven ausgehende Konzeption des Bösen und erkennt sowohl das ‚moralisch‘ komponierte Ideengebäude wie auch die ‚moralische‘ Motivation einiger (nicht aller) NS-Verbrecher. Der ‚moralische‘ Charakter von Eichmanns Gewissen zwang Arendt zu einer Neufassung des Bösen als der „Banalität des Bösen“ (Kapitel 2). Wenn der Nationalsozialismus dagegen eine antimoralische Grundlage gehabt hätte, so wäre zumindest eines nicht zerstört worden: nämlich die moralische Vorstellungswelt (d.h. die Zuordnung des Gewissens zum Guten), die prinzipielle sittliche Wertschätzung des Gewissens. Vollends unplausibel wird die schon für die NS-Elite nicht (durchweg) einschlägige These der Gewissen-losigkeit, wenn man in Kapitel 3 die in die Verbrechen mehr oder weniger verstrickte breite Anzahl der

Durchschnittsdeutschen (der Anhänger, Verehrer, Mitläufer, Helfer und Sympathisanten) berücksichtigt; keineswegs hat man es hier mit einer systematischen Austreibung oder Betäubung des Gewissens zu tun. Es war nicht das völlige Ausbleiben, sondern die Kontinuität dieser moralischen Funktion, die ins Verderben geführt hat.

B. ZURÜCK ZUM URSPRUNG. Mit dem Kollaps des Gewissens (der hier keinen passiven Koma-Zustand, sondern die aktive Selbst-Entplausibilisierung des Gewissens bezeichnet) ist ein Nullpunkt erreicht, an dem es keine intuitiv-unreflektierte Selbstverständlichkeit einer sittlichen Wertigkeit des Gewissens mehr gibt und an dem man daher grundsätzlich fragen muss: Wie kam man überhaupt dazu, vom Gewissen die Erkenntnis des Guten zu erwarten? Bei der Beantwortung dieser Frage wird man in Kapitel 4 auf die stoisch-christlichen Ursprünge des Gewissens verweisen müssen, und was dabei zutage kommt, offenbart die ganze Drastik des Gewissenskollaps: Das Gewissen war einmal der edelste, führende Teil der Seele, der den Sündenfall überdauert hat, und der dem Menschen die Kognition der an sich bestehenden naturrechtlichen Ordnung ermöglichte. Proportional zu dieser objektiven Normativität ließ sich auch der sittliche Wert der einzelnen (subjektiven) Gewissen bemessen. Was liegt also näher, als im Nationalsozialismus eine zeittypische Erkenntniskrise gegenüber dem an sich Guten zu sehen? Und was wäre dann mehr geboten, als eine Wiederbelebung dieser Einsicht in die objektiv-naturrechtlichen Normen? Ein solches Bemühen um eine Reinstallation der klassischen, altehrwürdigen Gewissensfunktion lässt sich vor allem in den 1960er Jahren prägnant anhand einer kleinen Fraktion von bundesrepublikanischen Rechtsphilosophen sowie einer konzilstheologischen Minorität des Zweiten Vatikanum nachvollziehen (Kapitel 5). Doch warum haben sich diese als Lösung doch auf der Hand liegenden objektivistisch-rekonstruktiven Ansätze nicht durchsetzen können, weshalb müssen sie dem heutigen Menschen reaktionär vorkommen? Die Erklärung findet sich im 6. Kapitel in dem geistesgeschichtlich komplizierten Prozess der Entstehung der Moderne, der sich im 19. Jahrhundert massiv beschleunigt und der eine Abkopplung des individuellen Gewissens von der

objektiven (christlichen) Wertsphäre bedeutet. Dabei ist zu beachten, dass hinter diesem epochalen Prozess nicht nur eine Abwertung des naturrechtlichen Gewissens durch die immer prominenter werdenden genetischen Gewissensauffassungen steht, sondern insbesondere eine Aufwertung des subjektiven Gewissensanteils, dessen Emanzipation mit der aufkommenden säkularen Gewissensfreiheit rechtlich institutionalisiert wird.

C. DAS SUBJEKTIVE GEWISSEN DER GEGENWART. Mit dem im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland festgeschriebenen Grundrecht der Gewissensfreiheit wird die säkulare Gewissensfreiheit vollgültig etabliert. Das heißt, die Freiheit des höchstpersönlich-subjektiven Gewissens wird unabhängig von jeglicher vorgegebenen (objektiv zu nennenden) gedanklichen Systematik konzidiert. Damit scheidet die für den traditionellen Gewissensbegriff selbstverständliche Verifikation von Wissenspositionen nach richtig/falsch bzw. irrend aus. Ein solches (im 7. Kapitel expliziertes) subjektives Wissensverständnis ist für theologische Wissenstheorien nicht mehr einholbar, da es die Freistellung von jeglichem Wahrheitsbegriff oder Gottesbezug impliziert. Der für die posttraditionale Gegenwart konstitutive subjektive Wissensbegriff hat aber, wie sich dann in Kapitel 8 zeigt, eine Kehrseite; denn mit der Emanzipation vom objektiv gegebenen christlichen Normbereich hat sich auch die Eindeutigkeit, Verlässlichkeit und sittliche Plausibilität des Wissens verflüchtigt. Erst jetzt weist das Wissen jene vielfach beklagten Merkmale der privatistischen Beliebigkeit, Rätselhaftigkeit, Ambivalenz, Verabsolutierbarkeit, Pervertierbarkeit, ja sogar Gefährlichkeit auf. Trotz des programmatischen Defizits objektiv-ethischer Bewertungskriterien scheint es also unausweichlich, nach einer (anderen) Möglichkeit der Wissensqualifikation Ausschau zu halten, wenn man sich noch nicht damit abfinden möchte, dass das Wissen keinen nachvollziehbaren sittlichen Sinn mehr hat. Ein ähnlichgelagertes Kriterienproblem stellt sich (zu Beginn des 9. Kapitels) mit besonderer Dringlichkeit für die moderne Rechtswissenschaft, da der kriterienlose Wissensbegriff nicht einmal justitiabel wäre. Einen Ausweg aus diesem Dilemma sieht sie im wertneutralen, empirisch-psychologischen Zugriff auf

das Gewissen, schließlich würden sich Gewissenspositionen von anderen, nicht grundrechtlich abgesicherten subjektiven Haltungen durch eine starke psychische Komponente unterscheiden. Doch welchen sittlichen Wert soll die bloße psychische Präferenzstärke haben? Während sich die Rechtswissenschaft in zirkuläre Argumentationen verstrickt, da das Grundrecht offenbar doch auf eine genuin sittliche Haltung zielt, schließt Niklas Luhmann, dass dem von seiner objektiv-ethischen Bezugsgröße abgekoppelten subjektiven Gewissensbegriff gar keine sittliche Bedeutung mehr beigemessen werden kann, sondern nur noch eine existenzielle. Damit scheint dann doch das Ende der Gewissensepoche gekommen zu sein. Dieser Eindruck lässt sich mit Blick auf den desolaten Zustand des philosophischen Gewissensdiskurses bestärken, das Gewissen hat Züge eines Auslaufmodells.

D. ÜBERLEGUNGEN ZU EINER SUBJEKTSEITIGEN QUALIFIKATION. Sofern es sich beim Gewissen um ein nur theorieimmanentes Modellgebilde handelte, wäre seine Verabschiedung nicht weiter problematisch. Das Gewissen ist jedoch, so der Ausgangspunkt von Kapitel 10, zunächst ein vortheoretischer Gegenstand, der im privaten und öffentlichen Gebrauch hartnäckig (entgegen theoretischen Einwänden) Verwendung findet, und zwar in einem dezidiert sittlichen Kontext. Es führt also kein Weg daran vorbei, über den sittlichen Anspruch des modernen Gewissens nachzudenken, wobei man sich vor allem eines klarmachen muss: Der noch verbleibende Lösungsweg, der nicht das Rad der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zurückzudrehen versucht, muss sich streng an die subjektiv-erstpersonale Perspektive des Gewissensakteurs halten. Diese Perspektivität hat der Gewissensbegriff zwar mit dem Klugheitsbegriff gemeinsam, doch es gibt – wie sich in Kapitel 11 herausstellen wird – eine entscheidende Differenz: Die sittliche Bedeutung des Gewissens erfüllt sich nicht in der Handlungsrealisation, sondern darin, eine reflexiv-kritische Prüfinstanz zu sein. Die von Kant vorbereitete Fichtesche Gewissenslehre hat den allein noch offenen subjektseitigen Weg kompromisslos eingeschlagen und in der unhintergebar vom Akteur zu

vollziehenden selbsttätigen Urteilsbildung das hinreichend qualifizierende sittliche Merkmal gesehen (Kapitel 12).

E. DAS RADIKAL FRAGENDE GEWISSEN. In einem zentralen Punkt jedoch kann Fichtes Theorie nicht mehr überzeugen; denn er hält daran fest, dass das Gewissen – allein durch das selbsttätige Urteilen – auf subjektive Gewissheit zielen könne. Hier wird das 13. Kapitel einwenden: Wenn sich der von objektiver Normativität abgekoppelte Gewissensträger nicht mehr subjektiv sicher sein kann, dass er objektiv richtig handelt, dann hat er stringenterweise auch keine Berechtigung, an einem Endpunkt den höchstpersönlich-selbsttätigen Prüfprozess der Gewissensbildung abzuschließen, an der Werterkenntnis und Einschätzung der faktischen Umstände dann *nicht* mehr zu zweifeln und sich auf das Gefühl der Gewissheit zu verlegen. Daher muss, wie im 14. Kapitel ausgeführt, das Gewissen des modernen Menschen zu einem radikal fragenden Gewissen erweitert werden. Die bleibende sittliche Funktion des Gewissens besteht dann nicht mehr in der letztgültigen Rechtfertigung von Handlungen, sondern in der auf Dauer gestellten Kultivierung der Fraglichkeit und Wandelbarkeit aller Wertungen und der Unsicherheiten des Tatsachenwissens (Kapitel 15 und 16).

A

Der Kollaps des Gewissens im 20. Jahrhundert

1 Die Eichmann-Kontroverse

Hannah Arendt reiste 1961 als Berichterstatterin für das amerikanische Wochenmagazin *The New Yorker* nach Jerusalem, um den Prozess gegen SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann zu begleiten. Ihre Darstellungen in der 1963 erschienenen fünfteiligen Artikelserie, die kurz darauf auch in Buchform publiziert wurden, lösten eine heftige, im Kern etwa drei Jahre währende Kontroverse aus, deren Spätfolgen noch heute die Arendt-Rezeption erschweren.¹ Auslöser für die sogenannte Eichmann-Kontroverse² war Arendts skandalös wirkende und die intellektuelle Öffentlichkeit verstörende Charakterisierung von Eichmann, dem Leiter des für die Deportation der Juden verantwortlichen Referats des Reichssicherheitshauptamtes, einer Schlüsselfigur des Holocaust.

Sie beschrieb ihn als eine ausgesprochen durchschnittliche Person ohne Züge von monströser Grausamkeit oder Bösartigkeit, ohne fanatischen Judenhass³, sondern im Gegenteil mit Pflichtbewusstsein und Gewissenhaftigkeit ausgestattet. Das übrige tat ihre Kritik an den Umständen von Eichmanns Verschleppung und Überführung durch den israelischen Geheimdienst, an der Anklage durch ein Jerusalemer und nicht durch ein internationales Gericht, an der Kollaboration der Judenräte mit den Nationalsozialisten; auch ihre Rede von der Inadäquatheit jeglicher Strafe angesichts der Dimension des Verbrechens (was als ein Freisprechen Eichmanns aufgefasst wurde⁴) sowie ihr ironischer, als gefühl- und geschmacklos aufgefasster Schreibstil⁵ befeuerten die Auseinandersetzung. Indem

¹ Die Eichmann-Kontroverse kann als bis heute noch nicht abgeschlossen gelten. Vgl. Elon 2000, 30.

² Zu einem Überblick über die deutschen Reaktionen auf Arendts Eichmann-Portrait vgl. Krummacker 1964. Zu den teilweise „unglaubliche[n] Irritationen“ (Volk 2005, 139), die das Eichmann-Buch ausgelöst hat, vgl. Gray 1979, 343 sowie Volk 2005, 139.

³ Vgl. Lang 1982, 166.

⁴ So etwa Michael A. Musmanno: „And [...] she adds that ‘no punishment has ever possessed enough power of deterrence to prevent the commission of crimes.’ This, in effect, says it was a terrible mistake to punish Eichmann at all!” (Musmanno 1963, 40).

⁵ Gershom Scholem beklagt ihren „herzlosen, ja oft geradezu hämischen“ Ton (zitiert nach Mosès 2000, 83). Vgl. auch Elon 2000, 24.

sie Eichmanns „Gedankenlosigkeit“, „Banalität“ und mangelnde Vorstellungskraft betonte, schien sie ihn sogar in Schutz zu nehmen und zu verteidigen⁶, ihn zu entschuldigen, gar mit ihm zu sympathisieren.⁷ Man unterstellte ihr, sie erkläre die Juden selbst schuldig für ihre Vernichtung⁸ und entschuldige die deutschen Täter als im Grunde banal.⁹ Die Ursachen, die zu der Eichmann-Kontroverse geführt haben und die eine sachliche Auseinandersetzung mit Arendts Thesen nahezu unmöglich machten¹⁰, sind also vielfältig. Dennoch lässt sich ein für Arendts Eichmann-Portrait zentraler Gedanke benennen, der die Rezipienten vollständig irritierte. Arendt zog nämlich aus ihrem Studium von dreitausend Seiten Vernehmungsprotokollen das Fazit:

„Denn die traurige und beunruhigende Wahrheit war vermutlich, dass nicht sein Fanatismus Eichmann zu seinem kompromisslosen Verhalten im letzten Kriegsjahr getrieben hat, sondern sein Gewissen“¹¹.

Und auf die Frage, ob der Angeklagte Eichmann ein Gewissen hatte, sagte sie:

„Die Antwort schien klar: Ja, Eichmann hatte ein Gewissen“¹².

Arendts Diagnose, die das ganze Buch generalthematisch durchzieht (und mit der titelgebenden These von der „Banalität des Bösen“ in Zusammenhang steht), die als ein negativer Anstoß ihr Denken bis an ihr Lebensende geprägt hat, widerspricht offenbar allem, was dem gesunden Menschenverstand zugemutet werden kann. Entsprechend kristallisierten sich als Reaktionsmuster heraus: Manch einer ging

⁶ So spricht der israelische Ankläger im Eichmann-Prozess, Gideon Hausner, von „Hannah Arendts bizarre[r] Verteidigung Eichmanns“ (zitiert nach Young-Bruehl 1986, 479).

⁷ Eine Rezension der *Intermountain Jewish News* trägt die Überschrift: „Self-hating Jewess writes pro-Eichmann book“. Die französische Wochenzeitschrift *Nouvel Observateur* stellt gar die Frage: „Est-elle nazie?“ Vgl. hierzu Elon 2000, 28.

⁸ Nahum Goldmann, Präsident der zionistischen Weltorganisation, wirft Arendt vor, sie habe die europäischen Juden angeklagt, weil sie sich umbringen ließen und außerdem Feigheit und keine Bereitschaft zum Widerstand gezeigt hätten (so Young-Bruehl 1986, 480).

⁹ Vgl. zu diesem Missverständnis Benhabib 1998, 277.

¹⁰ Vgl. Volk 2005, 15.

¹¹ Arendt 1964, 244.

¹² Ebd., 184.

davon aus, Arendt müsse geradezu übergeschnappt sein, einem der wichtigsten Planer des Mordes an sechs Millionen Menschen ein Gewissen und Gewissenhaftigkeit zuzuerkennen. Andere Rezipienten, die sich um ein differenzierteres Verständnis bemühten, kommen wie Seyla Benhabib zu dem Schluss, Arendt sei ratlos „angesichts der Person und des Verhaltens von Eichmann vor und während des Prozesses“¹³, es handele sich um „unschlüssige“ und „paradoxe“¹⁴ Überlegungen, um „ungeordnete Gedanken“¹⁵. In ähnlicher Weise konstatiert Arne Johan Vetlesen, dass sich Arendt selbst widerspreche, wenn sie Eichmann ein Gewissen zuerkenne, da sie ihn doch als gedankenlos beschreibe und sie schließlich das Gewissen-Haben als mit der Fähigkeit zu denken gekoppelt verstehe.¹⁶ Offenbar ist sie, wie Amos Elon meint, Opfer eines ‚physiognomischen Trugschlusses‘ geworden, schließlich würden die meisten Tyrannen und Massenmörder, wenn sie einmal auf der Anklagebank sitzen, „jämmerlich oder banal“¹⁷ wirken. Unter derartigen Voraussetzungen, so Elon, hätte auch Hitler keine bessere Figur abgegeben.

Und in der Tat klingen Eichmanns Selbstdarstellungen – die immerhin einem Mann entstammen, der unschuldige Frauen und Kinder in Güterwaggons zusammengepfercht in die Gaskammern geschickt hat – geradezu wahnwitzig: Eichmann beteuerte in den Verhören, stets ein gesetzestreuer und pflichtbewusster Bürger des 3. Reiches, mit einem ausgeprägtem Rechtsbewusstsein, gewesen zu sein. Er habe keinen fanatischen Hass gegenüber Juden empfunden und auch kein

¹³ Benhabib 1998, 291. Benhabib sieht im Eichmann-Prozess eine „Wasserscheide“ (ebd., 290), da er die Widersprüche zeige, mit der Arendt existenziell und begrifflich ihr ganzes Leben lang gekämpft habe. Zweifellos richtig ist, dass der Eichmann-Prozess als ein Anstoß für Arendts Beschäftigung mit dem Denken, Wollen und Urteilen bezeichnet werden kann (vgl. ebd., 274).

¹⁴ Ebd., 276 (beide Zitate).

¹⁵ Ebd., 278. Vgl. auch Benhabib 2000, 106: „Was Arendt in ihrem Bemühen, die Taten Eichmanns zu analysieren, am tiefsten verwirrte, war die moralphilosophische Problematik des Denkens, des Urteilens und des richtigen Handelns. Gerade weil sie selbst einige dieser Grundfragen nicht hatte beantworten können, verstand das breite Publikum nicht so recht, worauf sie eigentlich hinauswollte.“

¹⁶ Vgl. Vetlesen 2001, 240. Vgl. dagegen Volk 2005, 116, der zurecht erkennt (und durch Arendts *beide* Gewissensbegriffe belegt), dass Arendts Überlegungen zum Gewissen nur „vermeintlich widersprüchlich“ (ebd.) sind.

¹⁷ Elon 2000, 20.

Bewusstsein für die verbrecherische Natur seiner Taten gehabt. Das, was er getan habe, sei damals kein Verbrechen gewesen. Ganz im Gegenteil hätte es ihm ein schlechtes Gewissen bereitet, wenn er nicht – den Anweisungen gemäß – Millionen von Männern, Frauen und Kindern mit Eifer und gründlicher Sorgfalt in den Tod transportiert hätte.¹⁸ Keineswegs sei er einem inneren Schweinehund erlegen. Dieser Selbstdarstellung konnte niemand in der Gerichtsverhandlung folgen, man betrachtete ihn als einen Lügner.¹⁹ Ebenso wenig passte seine Erklärung ins Bild, er habe nicht Arzt werden können, weil er den Anblick von Blut nicht ertragen könne. Und auch seine Erzählung, beim Anblick einer Grube mit erschossenen Juden entsetzt gewesen zu sein und sich gegenüber SS-Führern beschwert zu haben, nahm man ihm nicht ab: „Wie kann man denn einfach da hineinknallen auf eine Frau und Kinder? [...] das ist keine Lösung der Judenfrage. Obendrein erziehen wir unsere Leute zu Sadisten. Wir brauchen uns gar nicht wundern, [...] wenn das lauter Verbrecher werden“²⁰ (Eichmann). Merkwürdig musste weiterhin erscheinen, dass sich Eichmann nicht darüber beunruhigte, was er den Juden millionenfach angetan hatte, dass er sich jedoch den kleinen Vorfall, als er dem Präsidenten der Jüdischen Gemeinde in Wien während einer Befragung einen Schlag ins Gesicht versetzt hatte, sehr zu Herzen nahm.²¹

¹⁸ Vgl. Arendt 1964, 98 und dazu Villa 2000, 238.

¹⁹ Vgl. Arendt 1964, 100 und dazu Villa 2000, 238.

²⁰ Eichmann nach Lang 1982, 74; vgl. ebd., 73 – 75.

²¹ Vgl. im ganzen Wortlaut Eichmann nach Lang 1982, 49: „Eine Sache muß ich noch einflechten, die mir nie in Vergessenheit fiel. Dr. Löwenherz, damals aus der Haft vorgeführt, war natürlich aufgeregt und sagte im Anfang irgendwas Unwahres. Da habe ich mich in der Unbeherrschtheit des Zornes, unter der ich normalerweise nicht leide – ich weiß nicht, was in mich damals fuhr – da habe ich mich hinreißen lassen und habe ihm eine Ohrfeige gegeben. Es war keine Ohrfeige, die weh tat, sicherlich nicht, denn über solche Schlagwerkzeuge verfüge ich nicht; aber ich habe diese Sache, ich habe aus dieser Sache nie einen Hehl gemacht. Später, als ich schon Sturmabführer oder Obersturmbannführer war, habe ich vor meinen Offizieren, unterstellten Offizieren, in Anwesenheit von Dr. Löwenherz den Vorfall erzählt und ihn um Entschuldigung gebeten. Ich habe das bewusst gemacht, bitte, es stehen ja Kontrollmöglichkeiten sicherlich genügend zur Verfügung, weil ich in meinem späteren Dezernat nicht duldeten, dass jemand tätlich angegriffen wird. Das war der Grund, warum ich mich in Uniform und vor meinen Leuten entschuldigt habe.“ Arendt bemerkt hierzu in einem Fernsehgespräch mit Roger Errera (1973): „Weiß Gott, vielen Leuten sind wirklich schlimmere Dinge passiert, als ins Gesicht geschlagen worden zu sein!“ (Arendt 1996, 130). Eichmann jedoch, so Arendt, hat es sich offenbar niemals verziehen, „er war der Meinung, daß er da etwas sehr Unrechtes getan hatte. Er hatte sozusagen seine Fassung verloren“ (ebd., 130f).

Offensichtlich muss Arendt, so der überwiegende Tenor ihrer Rezipienten, einem Täuschungsmanöver des Angeklagten aufgesessen sein, wenn sie ihm ein Gewissen zuerkannte; etwas anderes scheint gar nicht denkbar. So geht auch heute noch Gary Smith davon aus, dass sich Arendt „der Einsicht in die kranke, sadistische Natur dieses Täters“ verweigerte und „mit dem ganzen Stolz ihrer Intelligenz über die historische Erfahrung und die aktuellen Empfindungen ihrer Zeitgenossen“²² hinwegschritt. Auch der israelische Chefankläger Hausner sah in Eichmann den Inbegriff des Bösen, ebenso der überwiegende Teil der amerikanischen wie europäischen Öffentlichkeit. Entsprechend unterstellte die strafrechtliche Anklage, dass es sich nicht nur um „vorsätzliche Verbrechen handelte“, sondern dass Eichmann es auch „aus niedrigen Motiven und in voller Kenntnis der verbrecherischen Natur seiner Taten“²³ getan habe. In seiner Urteilsbegründung verwies das Jerusalemer Gericht den Angeklagten auf eine „ins Auge springende und das Herz empörende Unrechtmäßigkeit, vorausgesetzt, das Auge ist nicht blind und das Herz nicht versteinert und verdorben“²⁴.

Eichmanns ungeheuerliche Taten müssen, so lautet die überwiegende Einschätzung, einer nachgerade dämonisch-bösen Psyche entstammen, einem ebenso ungeheuren, monströsen Bösen. Es scheint ausgemacht, dass bei Eichmann ein, wie Saul Bellow meint, „starker Wille zur Abschaffung des Gewissens“²⁵ vorliegt, der von Hitler und Göring denn auch unmissverständlich artikuliert wurde. So tobte Hitler in einem Tischgespräch: „Wir beenden einen Irrweg der Menschheit. [...] Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung. Es ist wie die Beschneidung eine Verstümmelung des menschlichen Wesens“²⁶. Und Göring donnerte: „Ich habe kein Gewissen. Mein Gewissen heißt Adolf Hitler“²⁷. Generalisiert man derartige Äußerungen zur Abschaffung des Gewissens auf den Typus des NS-Verbrechers

²² Smith 2000, 8 (beide Zitate).

²³ So Arendt 1964, 98 (beide Zitate).

²⁴ Zitiert nach Arendt 1991, 31.

²⁵ Zitiert nach Elon 2000, 27.

²⁶ Zitiert nach Rauschnig 1940, 210.

²⁷ Zitiert nach ebd., 77.

allgemein (und Eichmann im besonderen) sowie auf die geistige Beschaffenheit des Nationalsozialismus insgesamt, so hat man es mit der von Volker Böhnigk so genannten Separat-Theorie der Ideengeschichte (man könnte auch von einer ‚Koma‘-Theorie sprechen) zu tun. Sie geht davon aus, dass sich die geistigen Grundlagen des Nationalsozialismus wesentlich durch Hitlers krude und zusammenhanglose Weltanschauung erschöpfen und keine Rückbindung an darüberhinausreichende geistige Strömungen und ideengeschichtliche Traditionen aufweisen.²⁸ Für den Gewissensbegriff bedeutet das: Hitlers erklärter Wille zur Abschaffung des Gewissens ist repräsentativ für die geistige Verfasstheit des ganzen 3. Reiches, d.h. es war eine dezidiert gewissen-lose Zeit. Nur die Widerstandskämpfer (und wohl auch die sogenannten ‚inneren Emigranten‘) hatten ein Gewissen inmitten allgemeiner Gewissenlosigkeit, und ermöglichen so den Brückenschlag zwischen der davor liegenden abendländischen Gewissenstradition und dem nach 1945 wieder erwachten Gewissen. Doch wie überzeugend ist dies?

²⁸ Vgl. Böhnigk 2000, 11f, 16 und Böhnigk 2002, 22f.

2 Eichmanns Gewissen: Die „Banalität des Bösen“

Unter dem Eindruck der drohenden Niederlage und der Hoffnung, seinen Kopf irgendwie zu retten, hatte Himmler im Herbst 1944 angeordnet, die Vernichtungsaktionen in Auschwitz aufzugeben und die Transporte und Fußmärsche abubrechen. Eichmann jedoch sabotierte nach allen Kräften Himmlers Befehl und drohte damit, einen erneuten Führerentscheid einzuholen.²⁹ Während das Jerusalemer Gericht ihn durch dieses kompromisslose Festhalten an seinem mörderischen Unternehmen schwer belastet sah, betrachtete sich Eichmann groteskerweise durch den selben Umstand vor sich selbst, vor seinem Gewissen, gerechtfertigt und entlastet.³⁰ In seiner Kompromisslosigkeit sahen die Richter ein klares Zeichen für seinen fanatischen Antisemitismus, für seinen grenzenlosen Hass gegen die Juden und eine Entlarvung seiner stetigen Bekräftigung, immer nur Befehlen gefolgt zu sein, als eine Lüge.³¹ „Auf eine andere Erklärung“, so Arendt, „sind die Richter offenbar nie gekommen“³². Damit haben sie jedoch Eichmann „niemals ganz verstanden“³³, und zwar, wie Arendt hinzufügt, weil sie an den seither gültigen Grundannahmen über das Gute und Böse im Menschen festgehalten haben.³⁴ Und damit „entging ihnen das schwerste moralische Problem des Falles, über den sie zu Gericht saßen.“³⁵ Die andere Erklärung nimmt Eichmanns Beteuerungen, stets seinem Gewissen und Pflichtgefühl gefolgt und nicht etwa

²⁹ Vgl. Arendt 1964, 245.

³⁰ Vgl. ebd., 233f sowie dazu Villa 2000, 245.

³¹ Vgl. Arendt 1964, 244.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. ebd.: „Es ist vielleicht ein Beweis für die ‚Güte‘ dieser drei Männer [gemeint ist das Gericht, P.D.], für ihren ungebrochenen und ein wenig altmodischen Glauben an die moralischen Grundlagen ihres Berufs, daß sie Eichmann niemals ganz verstanden haben.“

³⁵ Ebd., 100. Dieser Satz, den Arendt – eigentlich unmissverständlich – direkt auf ihr Eichmann-Portrait folgen lässt, dürfte von ihren erklärten Gegnern, Kritikern, aber auch von vielen wohlwollenden Interpreten geflissentlich überlesen worden sein. Dieses Überlesen verhinderte, die Pointe des Eichmann-Buchs auch nur zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn seine nichts weniger als eine Grundfeste abendländischer Moralvorstellung ins Wanken bringenden Implikationen zu verstehen (oder dann auch verwerfen zu können).

niederen Affekten und Antrieben (wie Hass oder sadistische Lust) erlegen zu sein, ernst.³⁶ Derartige Antriebe hatte Eichmanns Gewissen im Griff.³⁷ Er war ja gerade kein Sonderling, der sich mit düsterem, sezessionistischem Entschluss außerhalb geltenden Rechts stellte³⁸, der sich in einem Wertvakuum oder in einem

³⁶ Vgl. Arendt 1991, 32. Wenn diese andere Erklärung darin besteht, Eichmann verstehen zu wollen und ihm ein Gewissen zu konzedieren, heißt dies natürlich wiederum nicht, für ihn und seine Taten so etwas wie Verständnis aufzubringen, ihn also zu verteidigen, zu entlasten und zu entschuldigen oder sich in irgendeiner Form auf seine Seite zu stellen. An dieser Stelle wird abermals deutlich, wie wenig es brauchte, um die Eichmann-Kontroverse auszulösen, und auch vorliegende Arbeit läuft ständig Gefahr, in eine Wiederholung dieser Kontroverse zu geraten. Dabei lässt Arendt in dieser Frage eigentlich keinen Raum für Missverständnisse, vgl. Arendt 1955, 722: „So wie die Opfer in den Fabriken zur Herstellung von Leichen und in den Höhlen des Vergessens nicht mehr ‚Menschen‘ sind in den Augen ihrer Peiniger, so sind diese neuesten Verbrecher selbst jenseits dessen, womit jeder von uns bereit sein muß, sich im Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen zu solidarisieren.“ Eichmann ein Gewissen zuzusprechen ist auch kein gedanklicher Lapsus, keine Ratlosigkeit und kein Selbstwiderspruch. Und es ist ein ungleich erschütternderer (für die moralische Vorstellungswelt katastrophaler) Umstand, als ihm kein Gewissen zuzusprechen. Das durch Eichmanns Person aufgeworfene „schwerste moralische Problem des Falles“ (Arendt 1964, 100) ist nicht die Abwesenheit, sondern die Anwesenheit des Gewissens. Vgl. auch Arendt in einem Fernsehgespräch mit Thilo Koch (Januar 1964): „Immerhin darf ich vielleicht etwas erwähnen, was mich seit langem, eigentlich seit 1949, als ich zum ersten Mal wieder nach Deutschland kam, beunruhigt. Meiner Erfahrung nach sprechen alle Deutschen, die nie in ihrem Leben das geringste Unrecht begangen haben, sehr eindringlich davon, wie schuldig sie sich fühlen, während man nur einen ehemaligen Nazi zu treffen braucht, um mit dem besten Gewissen von der Welt konfrontiert zu werden – und dies auch dann, wenn er einen nicht direkt anlügt und das gute Gewissen nicht der Tarnung dient“ (Arendt 1996, 41; vgl. auch ebd., 42).

³⁷ Vgl. Arendt 1946, 36 mit dem Hinweis darauf, dass der moderne Verwaltungsmassenmord nicht aus Neigung geschehen ist. Vgl. wiederum Arendts Fernsehgespräch mit Thilo Koch: „Gerade weil die Verbrecher nicht von den uns bekannten bösen und mörderischen Motiven getrieben wurden – sie haben gemordet, nicht um zu morden, sondern weil es zur Karriere gehörte –, hat es uns allen nur zu nahe gelegen, das Unheil zu dämonisieren und eine geschichtliche Bedeutung in ihm zu entdecken. Und ich gebe zu: Es ist leichter zu ertragen, das Opfer eines Teufels in Menschengestalt oder, im Sinne des Staatsanwalts im Eichmann-Prozess, eines seit Pharao und Hamann waltenden geschichtlichen Gesetzes, also das Opfer eines metaphysischen Prinzips zu sein, als das eines beliebigen Hanswursts, der noch nicht einmal verrückt oder ein besonders böser Mensch ist“ (Arendt 1996, 40f). Vgl. hierzu auch Villa 2000, 239.

³⁸ Um seine Zuständigkeit im extraterritorial-juridischen Fall Eichmann zu legitimieren berief sich das Jerusalemer Gericht u.a. auf die sogenannte Piraten-Situation (vgl. Arendt 1964, 383), derzufolge sich der Angeklagte bei seinen Verbrechen in einem rechtlichen Niemandsland befunden habe (gewissermaßen auf hoher See) und überdies (gleich einem Piraten) unter völliger Missachtung von Gesetzen, als einer, der „keiner Fahne Gefolgschaft leistet, prinzipiell auf eigene Rechnung und Gefahr“ (ebd.); auch bei der Besprechung der ‚Piraten-Theorie‘ warnt Arendt zum wiederholten Male davor, das eigentliche moralische Problem im Fall Eichmann zu übergehen: „Die Piraten-Theorie konnte daher in diesem konkreten Fall nur dazu dienen, den wirklich zentralen und neuartigen Problemen, die der Fall Eichmann aufwarf, auszuweichen“ (ebd.). Denn Eichmann ist gerade nicht der Pirat, der Abweichler und Verweigerer.

Naturzustand befunden hätte. Er war auch kein Nihilist³⁹, sondern ein angesehenes Mitglied der ehrenwerten Gesellschaft.⁴⁰ Die „weitverbreitete Ansicht, wir hätten es hier mit einer Verbrecherbande zu tun gehabt [...] ist grob irreführend.“⁴¹ Es handelte sich nicht um einen Täter, dem Werte und Normen nichts bedeuten. Vielmehr war er mit den normativen Forderungen des Staates und der Staatsideologie bestens vertraut und eifrig bestrebt, ihnen zu entsprechen⁴² und dem entgegenstehende persönliche und subjektive Motivationen zu überwinden. Es ging ihm emphatisch darum, mit dem Gesetz und den vorherrschenden Auffassungen seines Landes übereinzustimmen.⁴³ Nichts hätte ihm ferner gelegen, „als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘“⁴⁴ (Arendt). Und keineswegs war ihm alles erlaubt, sondern das Tun war strikt und unabänderlich normativ durchkomponiert.⁴⁵

³⁹ Nach Arendt 1991, 32 habe es sich nicht um einen Naturzustand gehandelt und auch die allgemeine Auffassung, man habe es hier mit einem Ausbruch des modernen Nihilismus zu tun, sei irreführend.

⁴⁰ Diese Taten, so Arendt, „wurden nicht von Gangstern, Monstern oder rasenden Sadisten begangen, sondern von den angesehensten Mitgliedern der ehrenwerten Gesellschaft“ (ebd., 33). Diejenigen, die das Unrecht begingen, so Arendt ebd., 31, waren mit Buchstaben und Geist ihres Landes vertraut, sie handelten gemäß ihrem Rechtsgefühl, das der (verbrecherischen) Neuordnung entsprach (vgl. ebd., 32). Daher ist es sinnlos, an so etwas zu appellieren, „wenn es wirklich darauf ankommt“ (ebd., 31).

⁴¹ Ebd., 32.

⁴² Vgl. Arendt 1964, 383.

⁴³ Vgl. Arendt 1991, 33. Für Dana R. Villa ist Eichmann der „gesetzestreue Bürger par excellence“ (Villa 2000, 245). Die Wannseekonferenz spielte offenbar eine Schlüsselrolle bei der Konstitution von Eichmanns gutem Gewissen (vgl. ebd., 242ff): Seitdem fühlte er sich bar jeder Schuld, weil alle Führungspersonen – die gute Gesellschaft – die „Endlösung“ guthießen. Er betrachtete es als eine Anmaßung, sich ein eigenes Urteil zu bilden, sein Gewissen und ‚moralisches‘ Empfinden waren vollständig durch Gesetz und Ansichten der guten Gesellschaft begrenzt – was vom soziologischen Standpunkt aus nicht unplausibel ist.

⁴⁴ Arendt 1964, 56. So monströs seine Verbrechen auch seien, sein Täterprofil sei es nicht, so Arendt 1971, 128.

⁴⁵ Vgl. Arendt 1991, 32. Arendt weist mehrfach auf das in der SS zum Teil vorhandene ‚sachliche‘ und ‚objektive‘, also dezidiert unemotionale Selbstverständnis (das auch ohne sadistische Lust oder Hassgedanken ist) hin, vgl. bspw. Arendt 1964, 150 und 156. Arendts Einschätzung lässt sich bspw. durch die Geheimreden von Himmler, dem Reichsführer SS, bestätigen (vgl. Smith 1974). Ulrich Herbert (Herbert 1996) hat in seiner Studie zu Werner Best, dem völkischen Studentenführer und späteren Heydrich-Stellvertreter, die Elemente eines derartigen „seriösen Antisemitismus“ herausgearbeitet. Herbert sieht diese Form der ausdrücklich unemotional-nüchternen, sachlichen, auf rassenbiologischer und völkischer Grundlage stehenden Motivation in großen Teilen der akademischen Jugend der 1920er Jahre gegeben, die ja dann die Führungselite des 3. Reiches stellen wird.

Führerworte hatten im Dritten Reich – auch ohne schriftlich fixiert zu sein – Gesetzeskraft.⁴⁶ Mithin galt: „Der Wille des Führers ist oberstes Gesetz.“⁴⁷ Der Führerwille stand damit, mit quasi naturrechtlicher, überzeitlicher, überregionaler Dignität (wobei es sich um eine voluntaristische Konzeption handelte, bei der der Führerwille selbst nicht an Gesetzmäßigkeit oder Vernünftigkeit gebunden war, die seine Macht begrenzen würden⁴⁸) absolut strukturierend über der positiven Gesetzgebung des Staates. Bei der Ausgestaltung dieses nationalsozialistischen Legitimationsmodells wie auch des nationalsozialistischen Weltbildes treten ideengeschichtliche Kontinuitäten in Erscheinung, die manche liebgewonnene Auffassung von der ahistorischen Krudität und völligen Isolation nationalsozialistischer Geistigkeit von der abendländischen philosophischen Tradition erschüttern dürften.⁴⁹ Dabei verhält es sich nicht so (wie man vielleicht erwarten würde), dass die nationalsozialistische Gedankenwelt in erster Linie von Autoren wie Schopenhauer, Klages oder Spengler partizipiert.⁵⁰ Vielmehr muss man mit Volker Böhnigk feststellen, „daß gerade Kant unter den Nationalsozialisten stark rezipiert wurde“⁵¹. Bereits 1920 präsentierte Hans F. K. Günther in seinem Buch *Ritter, Tod und Teufel* eine rassenideologische Modifikation des kategorischen Imperativ.⁵² Otto Dietrich, der Reichspressechef der NSDAP, ein ausgesprochener Anhänger Kants, bemerkte gar, das Kantische Sittengesetz (das er als das „Sittengesetz der Gemeinschaft“⁵³ versteht, das einem Individualismus entgegenstehe⁵⁴) sei „die geradezu klassische Formulierung nationalsozialistischer

⁴⁶ Vgl. Arendt 1964, 246.

⁴⁷ Gauweiler 1939, 134.

⁴⁸ Vgl. Böhler 1988, 195.

⁴⁹ Vgl. Böhnigk 2000, 44.

⁵⁰ Vgl. ebd., 44f sowie ebd., 78 – 80 (Anm. 106).

⁵¹ Ebd., 44.

⁵² Vgl. Günther 1920, 151: „So ergibt sich ein Sittengesetz für Volk und Staat und jeden Einzelnen, und wir fassen es derart: Handle so, daß Du die Richtung Deines Willens jederzeit als Grundrichtung einer nordrassischen Gesetzgebung denken könntest.“

⁵³ Dietrich 1935, 15.

⁵⁴ Vgl. Böhnigk 2000, 36: Der Kantische Universalismus werde von Dietrich einer individualistischen Philosophie entgegengesetzt und mit Ideen wie Rasse, Volk und Nation identifiziert.

Ethik“⁵⁵. Hans Frank, der ab 1933 Präsident der *Akademie für Deutsches Recht* war, und dessen Kant-Interpretation nach Arendts Vermutung Eichmann gekannt haben dürfte⁵⁶, brachte den quasi-naturrechtlichen, überpositiven Führerwillen wiederum mit einer Neuformulierung des kategorischen Imperativ in Verbindung: „Heute können wir [...] in unserem nationalsozialistischen Staat als das Fundament auch der Technik des Staates ansehen die Bezogenheit jedes amtlichen Handelns zum Führerwillen. Weit über den juristischen Bereich des von dem Gesetzgeber Adolf Hitler aufgestellten legislativen Staatswillens ist ja die Persönlichkeit des Führers ganz allgemein auch die sittlich und moralisch jedes öffentliche Handeln bestimmende vorbildliche Persönlichkeit. Der kategorische Imperativ des Handelns im Dritten Reich lautet: ‚Handle so, daß der Führer, wenn er von Deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde.‘“⁵⁷

Vor diesem rezeptionsgeschichtlichen Hintergrund wird deutlich, dass Eichmanns nachdrückliche, auf den ersten Blick bizarri⁵⁸ und empörend anmutende Beteuerungen, „sein Leben lang den Moralvorschriften Kants gefolgt zu sein, und vor allem im Sinne des Kantischen Pflichtbegriffs gehandelt zu haben“⁵⁹ (wie Arendt schreibt), durchaus ernst genommen werden müssen. Jetzt deutet sich auch eine andere Erklärung als die eines fanatischen und sadistischen Judenhasses für Eichmanns bedingungsloses, Himmlers Anweisungen widersprechendes Festhalten an der „Endlösung“ an. Es ist eine Erklärung, die das abendländische Gewissensverständnis von Grund auf erschüttert, wie es bei einer Erklärung aus niederen, eigennützigen Motiven nicht der Fall wäre (man mag es zunächst nicht für

⁵⁵ Dietrich 1935, 23. Zur Einschätzung von Dietrichs Kant-Rezeption vgl. Böhnigk 2000, 31ff.

⁵⁶ Vgl. Arendt 1964, 232.

⁵⁷ Frank 1942, 9.

⁵⁸ Dana R. Villa nennt es einen der „bizarrereren Augenblicke des Verfahrens“ (Villa 2000, 244).

⁵⁹ Arendt 1964, 232. Vgl. auch Eichmann nach Lang 1982, 259: „Das [die Pflichterfüllung, P.D.] ist überhaupt meine Norm. Zur Norm habe ich die Kantsche Forderung erhoben, und zwar schon sehr lange. Nach dieser Forderung habe ich mein Leben ausgerichtet“. Vgl. hierzu Saavedra 2002, 166. Eichmann hatte offenbar nicht nur, wie er selbst sagte, die *Kritik der praktischen Vernunft* gelesen (vgl. Arendt 1964, 232), sondern konnte sogar den kategorischen Imperativ in etwa wiedergeben: „Da verstand ich darunter, daß das Prinzip meines Wollens und das Prinzip meines Strebens so sein muß, daß es jederzeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden könnte“ (ebd.).

möglich halten: wären die NS-Verbrecher *allesamt* antimoralische Monster gewesen, so wäre die moralische Vorstellungswelt intakt geblieben): Ausgehend von der nicht als bloßem Befehl, sondern als zeitlich und räumlich unbegrenzt gültigem Gesetz⁶⁰ durch den Führerwillen aufgegebenen „Endlösung“⁶¹ erscheint jede konkrete Handlung und Anordnung, die nicht (als Fall) unter diese indisponible Vorgabe subsumiert werden kann, sondern ihr widerspricht, notwendig ungesetzlich und d.h. unerlaubt. Zusätzlich ist zu beachten, dass SS-Angehörige wie Eichmann direkt auf Hitler vereidigt waren, und nicht wie die Soldaten der Wehrmacht auf Deutschland.⁶² Eichmanns Lage wies deshalb, so Arendt, eine außerordentlich beunruhigende „Ähnlichkeit mit der des oft erwähnten Soldaten auf, der, innerhalb eines normalen gesetzlichen Systems handelnd, Befehle auszuführen verweigern muß, wenn sie seiner bisherigen Erfahrung von Gesetzlichkeit widersprechen, wenn sie ‚augenscheinlich unrechtmäßig‘ sind“⁶³. Wenn ein verrückt gewordener Offizier etwa dem Soldaten befiehlt, andere Offiziere zu erschießen oder Kriegsgefangene zu töten⁶⁴, dann weht über diesen Befehlen „die schwarze Fahne offenkundiger Rechtswidrigkeit“⁶⁵, eine Art Warnungs- und Verbotssymbol.⁶⁶ Genau dieses Merkmal, diese „schwarze Fahne“ jedoch, und hier ließ sich Eichmanns Gewissen nicht täuschen⁶⁷, wehte über dem Himmler-Befehl (der nicht die Gesetzeskraft des Führerwortes hatte) vom Herbst 1944, die Deportationen und Todestransporte zu stoppen.⁶⁸ Denn Himmlers Befehl widersprach eindeutig dem Willen des Führers. Diesem ihm indisponibel vorgegebenen, von empirischen Bedingungen der Zeit und

⁶⁰ Vgl. ebd., 248.

⁶¹ Darin, dass der Führerbefehl zur „Endlösung“ (von dem es kein schriftliches Dokument gibt, was aber offenbar auch nicht nötig war) nicht als gewöhnlicher Befehl, sondern als Gesetz aufgefasst wurde, besteht nach Arendt auch der Grund für die unzähligen auf den Führerbefehl folgenden Bestimmungen und Verordnungen, die nicht von bloßen Verwaltungsbeamten, sondern von Rechtsexperten angefertigt wurden (vgl. ebd.).

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Ebd., 246.

⁶⁴ So die Beispiele in Arendt 1991, 30.

⁶⁵ Ebd., die Formulierung stamme aus der Urteilsbegründung eines israelischen Militärgerichts. Vgl. auch Arendt 1964, 247.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. Volk 2000, 33.

⁶⁸ Vgl. Arendt 1991, 30.

des Raums gänzlich unabhängigen obersten Gesetz – dem kategorischen Imperativ des Nationalsozialismus – war Eichmanns Gewissen unbedingt verpflichtet.⁶⁹

Gemäß dieser Erklärung müssen es durchaus nicht niedere Neigungen gewesen sein, die Eichmann (der sich stets als lupenreiner, gesetzestreuer und pflichtbewusster Bürger verstanden hatte⁷⁰) dazu trieben, Himmlers Anordnungen zu unterlaufen, sondern: an der nationalsozialistischen Interpretation des Kantischen Pflichtbegriffs geschult⁷¹, folgte er seiner unbedingt gebietenden Stimme des Gewissens, entgegen jeglicher dem irgendwie entgegenlaufender Neigungen, die er niederschmetterte angesichts der Unbedingtheit seiner Pflicht. Sein Gewissen sagte ihm, er müsse alles daran setzen, um Himmlers ‚verbrecherischen‘ Befehl zu sabotieren und den gesetzesmächtigen Führerwillen ohne Ausnahme befolgen. Dies ist vermutlich

„die traurige und beunruhigende Wahrheit“, dass „nicht sein Fanatismus Eichmann zu seinem kompromisslosen Verhalten im letzten Kriegsjahr getrieben hat, sondern sein Gewissen [...]. Eichmann wußte, daß Himmlers Anordnungen dem Führerbefehl direkt zuwiderliefen.“⁷²

⁶⁹ Vgl. Volk 2000, 117: „Ohne Gewissen war Eichmann demnach nicht, nur entsprach der Inhalt seines Gewissens nicht dem Traditionellen, dem bisher Gewohnten, sondern orientierte sich an dem, was die Nazis daraus machten.“ Zu Eichmanns Gewissen vgl. ebd., 32f; vgl. auch Villas Hinweis auf den zum Verständnis zentralen Punkt: Eichmann hatte dem Gesetz gehorcht (vgl. Villa 2000, 243). Vgl. außerdem Arendt 1991, 29: Für den Totalitarismus sei es im Unterschied zur Diktatur kennzeichnend, dass verbrecherische Handlungen nicht die Ausnahme von der Regel, sondern die Regel darstellen. Nicht-verbrecherische Handlungen seien hier die Ausnahme von der Regel.

⁷⁰ Vgl. ebd., 30.

⁷¹ Vgl. auch Heinrich Garbes nationalsozialistische Kant-Verbrämung: „Der Mann, der dem deutschen Volke die erhabenste Lehre der Pflicht schenkte, war zweifellos Träger reinster nordischer Geistigkeit. [...] In unerschütterlicher Größe steht das Pflichtgebot Kants als letzte Sinnggebung vor dem sittlichen Menschen nordischen Blutes. Wir wollen mitkämpfen in [dem] Streite für das Licht gegen die Finsternis. Dieses Wollen ist es, das uns die Kantische Formulierung des Sittengesetzes so wertvoll macht. [...] Immer klarer erhebt vor unseren Augen das Bild nordischer Weltanschauung, nordischen Kämpfertums in freier sittlicher Selbstbestimmung, nur um des großen Zieles willen, des Sieges der sittlichen Weltordnung“ (Garbe 1935, 227f).

⁷² Arendt 1964, 244f. Vgl. ebd., 184: Eichmanns Gewissen hat „ungefähr vier Wochen lang so funktioniert, wie man es normalerweise erwarten durfte; danach kehrte es sich gleichsam um und funktionierte in genau der entgegengesetzten Weise.“ Vgl. dazu Villa 2000, 241 und 243.

Eichmann hatte nicht einfach nur Befehlen gehorcht, sondern seiner Pflicht und Gesetzen, insbesondere dem höchsten ‚sittlichen‘ und rechtlichen Gesetz des Nationalsozialismus (mithin dem kategorischen Imperativ des Nationalsozialismus), dem Willen des Führers.⁷³ Er konkordierte mit dem überpositiven ‚moralischen‘, von NS-‚Philosophen‘ ausgearbeiteten Rahmen. Eichmann hätte ein schlechtes Gewissen gehabt, wenn er schwach gewesen wäre und der Anfechtung und Versuchung, dem gesetzwidrigen Befehl Himmlers, die Transporte zu stoppen, nachgegeben hätte.⁷⁴

Es bedarf keines Scharfsinns, um zu erkennen, dass das nationalsozialistische Äquivalent zum Kantischen Moralprinzip, dass Hans Franks kategorischer Imperativ mit den Grundlagen Kantischer Moralphilosophie nicht nur völlig unvereinbar ist, sondern sich diametral dazu verhält. Während Kants notwendiges und streng allgemeines, reines Vernunftgesetz moralische Autonomie begründet, die Pointe also genau darin besteht, dass das moralische Subjekt schlechterdings sein eigener Gesetzgeber ist, stellt Frank ein Prinzip schlechthinniger Heteronomie auf, durch das sich der Einzelne jeglicher selbstständigen moralischen Urteilsbildung entledigt und sich vollständig dem Führerwillen unterwirft.⁷⁵ Dabei verquickt Hans Frank universalistische Gedanken mit einer extremen Form eines voluntaristischen Dezisionismus: Der Führerwille selbst ist an keinerlei Struktur

⁷³ Vgl. Arendt 1964, 231: „So und nicht anders waren die Dinge eben, erheischte es das Gesetz des Landes, gegründet auf den Befehl des Führers. Was er getan hatte, hatte er seinem eigenen Bewußtsein nach als gesetzestreuer Bürger getan. Er habe seine *Pflicht* getan, wie er im Polizeiverhör und vor Gericht unermüdlich versicherte, er habe nicht nur *Befehlen* gehorcht, er habe auch das *Gesetz* befolgt.“ Hervorhebungen dort.

⁷⁴ Vgl. auch ebd., 249: „Im Dritten Reich hatte das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es trat nicht mehr als Versuchung an den Menschen heran. Viele Deutsche und viele Nazis, wahrscheinlich die meisten, haben wohl die Versuchung gekannt, *nicht* zu morden, *nicht* zu rauben, ihre Nachbarn *nicht* in den Untergang ziehen zu lassen [...] und *nicht*, indem sie Vorteile davon hatten, zu Komplizen all dieser Verbrechen zu werden. Aber sie hatten, weiß Gott, gelernt, mit ihren Neigungen fertigzuwerden und der Versuchung zu widerstehen.“ Hervorhebungen dort.

⁷⁵ Vgl. ebd., 232f zu Hans Franks Neuformulierung des kategorischen Imperativ im Dritten Reich: „Natürlich ist es Kant nie in den Sinn gekommen, das Prinzip des Handelns einfach mit dem Prinzip des jeweiligen Gesetzgebers eines Landes oder den in ihm jeweils geltenden Gesetzen zu identifizieren, da für ihn ja jeder Bürger im Augenblick seines Handelns selbst Gesetzgeber wird durch den Gebrauch seiner ‚praktischen Vernunft‘.“

gebunden (ein ‚blinderer‘, willkürlicherer und ungesetzlicherer Ausgangspunkt praktischer Gesetzgebung lässt sich gar nicht denken⁷⁶), doch für das unter ihm aufgezurte staatliche, gesellschaftliche und ‚moralische‘ Netz ist er „oberstes Gesetz“⁷⁷ (Gauweiler). Dieses wird mit von Kant geborgten transzendentalphilosophischen Attributen und Merkmalen deontologischer Ethik ausgestattet: zeitlich und räumlich unabhängige Gültigkeit, oberstes Gesetz, unter das jede Willensbestimmung bei Abbruch aller dem entgegenstehenden, natürlichen Neigungen ausnahmslos⁷⁸ zu stellen ist. Dazu kommt der Charakter einer unbedingt gebietenden Pflicht, die überdies nicht nur dem Buchstaben nach (als Legalität) zu befolgen ist, sondern mit deren Geist sich der Akteur zu identifizieren hat, indem er sie ihrer selbst wegen (und nicht aufgrund anderer Motive, etwa um des eigenen Vorteils willen) befolgt (Moralität).⁷⁹ Es sind allesamt Aspekte, die auch Eichmann bei seiner Lektüre der *Kritik der praktischen Vernunft* selektierend sich angeeignet haben dürfte. Das heißt, einmal geäußert – und egal, was sich in ihm äußert – bemächtigt sich der Führerwille dessen, was ehemals intakten Moralgesetzen gebührte. Das eigentlich unmoralischste ist dann oberste Gesetzgebung und unbedingte ‚moralische‘ Pflicht (natürlich nur so lange, bis der an nichts, auch nicht

⁷⁶ Dietrich Böhler weist auf die Inkonsistenz dieses Gedankens bei Frank hin, da die gesetzlich durchorganisierte Befehlsmaschinerie des Staates an den strukturlosen Willen des Führers gebunden und dessen intuitive Antizipation bzw. Realisation als Grundlage des Staates angesetzt werde (vgl. Böhler 1988, 213, Anm. 58).

⁷⁷ Gauweiler 1939, 134.

⁷⁸ Vgl. Arendt 1964, 233: „Wie immer man Kants Einfluß [...] beurteilen mag, in einer Beziehung hat sich Eichmann ganz zweifellos wirklich an Kants Vorschriften gehalten: Gesetz war Gesetz, Ausnahmen durfte es nicht geben.“ Arendt weist weiter auf eine wiederum irritierende, die Moral auf den Kopf stellende Begebenheit hin: In Jerusalem räumte Eichmann ein, in zwei Fällen bei Juden Ausnahmen gemacht zu haben (offenbar hatte er zum einen einer halb-jüdischen Kusine geholfen und im anderen Fall, auf die Intervention seines Onkels hin, einem jüdischen Ehepaar aus Wien). Doch „diese Inkonsequenz war ihm auch jetzt noch peinlich, und bei der Befragung im Kreuzverhör klang seine Erklärung, er habe diese Dinge seinen Vorgesetzten ‚erzählt, oder besser gesagt, gebeichtet‘, unverhohlen apologetisch“ (ebd.).

⁷⁹ Vgl. ebd.: „In diesem ‚Hausgebrauch‘ bleibt von Kants Geist nur noch die moralische Forderung übrig, nicht nur dem Buchstaben des Gesetzes zu gehorchen und sich so in den Grenzen der Legalität zu halten, sondern den eigenen Willen mit dem Geist des Gesetzes zu identifizieren – mit der Quelle, der das Gesetz entsprang. In Kants Philosophie war diese Quelle die praktische Vernunft; im Hausgebrauch, den Eichmann von ihr machte, war diese Quelle identisch geworden mit dem Willen des Führers.“ Vgl. Villa 2000, 245 sowie Volk 2005, 32.

an seinen einmal geäußerten Willen gebundene Führerwille eventuell seine Richtung ändert; dann wäre nämlich das, was vorher unbedingt geboten war, plötzlich – ohne dass es begründet werden müsste – unbedingt verboten). Auf diese Weise kann inhaltlich eine völlige Perversion überlieferter moralischer Prinzipien und fundamentalster Grundnormen jeglicher abendländischer Sittlichkeit eintreten, ohne dass sich dadurch formal der mit ihnen einhergehende ‚moralische‘ Charakter änderte: Während jegliche intakte Sittlichkeit davon ausgeht, dass unschuldige Menschen nicht getötet werden dürfen, und zwar unter der Berücksichtigung, dass dies u.U. gegen mörderische Neigungen Bestand haben muss, geht der Nationalsozialismus in vielen Bereichen seines Wirkens davon aus, dass eine solche Tötung unbedingt geboten ist⁸⁰, wobei vorausgesetzt wird, dass dem wiederum Neigungen entgegenstehen, nämlich dass der Mensch normalerweise die Neigung hat, nicht zu morden.⁸¹

Die von sadistischen Peinigern begangenen Gräueltaten in den Konzentrationslagern stellen, das müsste jetzt klar geworden sein, nicht das „schwerste moralische Problem des Falls“⁸² dar, das mit Eichmann aufgeworfen wird.⁸³ Denn diese bestialischen Gräueltaten bringen, so entsetzlich sie sind, die moralische Vorstellungswelt nicht ins Wanken. Sie sind zwar moralisch aufs extremste abstoßend, aber nicht moralisch verstörend, weil sie eindeutig und

⁸⁰ Harald Welzer weist darauf hin, „daß ein großer Teil der Deutschen sich zur Zeit des Nationalsozialismus einer Moral verpflichtet fühlte, die die Erniedrigung und Verfolgung anderer Menschen nicht verurteilte, sondern forderte, und die unter anderem beinhaltete, daß es notwendig und gut sei, zu töten“ (Welzer 1999, 280).

⁸¹ Vgl. Arendt 1964, 248f. Vgl. auch Arendts Bemerkungen zum „Spießier“ in der frühen Schrift *Das deutsche Problem ist kein deutsches Problem*: „Wenn sein Beruf ihn zwingt, Menschen zu morden, so hält er sich nicht für einen Mörder, gerade weil er es nicht aus Neigung, sondern beruflich getan hat. Aus Leidenschaft würde er nicht einer Fliege etwas zu Leide tun“ (Arendt 1945, 36, Hervorhebungen von mir, P.D.).

⁸² Arendt 1964, 100.

⁸³ Derartige Gräueltaten entsprachen nicht Eichmanns Motivation (*dabei* hätte ihm wahrscheinlich sein Gewissen geschlagen), Eichmann betonte im Verhör immer wieder, er habe angeordnet, dass unnötige Härten zu vermeiden seien. Als man ihn danach fragte, ob diese Worte nicht merkwürdig klängen angesichts dessen, dass es sich um Menschen handelte, die man in den sicheren Tod transportierte, verstand Eichmann offenbar gar nicht, was der vernehmende Polizeihauptmann damit meinte (vgl. Arendt 1991, 32). „Eichmanns Gewissen“, so Arendt ebd., „kam in Wallung bei der Vorstellung von Grausamkeit, nicht bei dem Gedanken an Mord.“ Vgl. Villa 2000, 241 zu Eichmanns Abscheu vor Grausamkeit und Verbrechen.

unzweifelhaft charakterisiert auf der Seite des Bösen stehen (kein rasender, blutrünstiger Sadist spricht von seinem Gewissen und seiner Pflicht), demgegenüber es noch eine ebenso klar markierte Seite des Guten gäbe (wozu bspw. das Gewissen zählte).⁸⁴ Hätte Eichmann kein Gewissen gehabt, stattdessen die direkte Intention eines verbrecherischen Tuns, dann hätte man zwar ein dämonisches Böses unausmesslicher Größenordnung vor sich, doch die sittliche Vorstellungswelt selbst, die kategoriale Entgegensetzung von Gut und Böse, die Zuordnung des Gewissens zu sittlicher Gutheit, wäre noch intakt geblieben. Die moralische Verstörung im Fall Eichmann entsteht erst dadurch, dass sich Eichmann für diese Taten auf sein Gewissen beruft.⁸⁵

Doch nicht nur bei Eichmann, der sich für seine unvorstellbaren Taten immer wieder auf sein Gewissen, sein Pflicht- und Rechtsgefühl berufen hatte, auch bei Heinrich Himmler, seinem Vorgesetzten, lässt sich eine offenbar selbstverständliche Präsenz des Gewissensbegriffs ausmachen.⁸⁶ Nicht in einer Verhörsituation, bei der Lügen und Ausflüchte als Erklärung für die Gewissensberufung in Frage kommen (und Arendts Irrtum sei ja gewesen, diesen Lügen aufgesessen zu sein), findet sie sich, sondern in einer Rede vor dem Offizierskorps einer Grenadierdivision auf dem Truppenübungsplatz Bitsch, am 26. Juli 1944. Das Datum und die Hintergründe der

⁸⁴ Vgl. Arendt 1991, 15: Der rücksichtslose Terror der Nationalsozialisten war für sich genommen „schrecklich und gefährlich, aber moralische Probleme gab es damit nicht.“ Vgl. auch Arendt 1964, 400: „Das beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind. *Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Greuel zusammengenommen*, denn sie implizierte [...], daß dieser neue Verbrechertypus [...] unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden.“ Hervorhebungen von mir, P.D.

⁸⁵ Ohne Übertreibung hätte man daher in freier Abwandlung von Adornos Diktum sagen können: Nach Auschwitz von Gewissen zu reden ist barbarisch. Wenn das Gewissen also die größten Verbrechen zu rechtfertigen vermochte, dann ist es als moralische Instanz nicht nur von unbestimmter und unsicherer Fundierung, dann ist es nicht nur relativ, schwankend, fehleranfällig oder ambivalent, sondern vollständig ad absurdum geführt. Dann sollte es im ethischen Kontext nicht nur wegen seiner religiösen und metaphysischen Vorgeschichte, wegen Vieldeutigkeiten und definitiverischer Unterbestimmtheit, sprich: zweifelhafter praktisch-pragmatischer oder wissenschaftlicher Brauchbarkeit vermieden werden, sondern: Man muss es aus diesem Bereich vollständig verbannen als das Böse im Kleid des Guten.

⁸⁶ Den Hinweis auf Himmlers Gewissensreferenz und auf die einschlägige Forschungslandschaft verdanke ich Henrik Pontzen.

Rede konfrontieren mit einem verstörenden Perspektivwechsel: sie ist wenige Tage nach dem gescheiterten Attentatsversuch vom 20. Juli gehalten, dem heute, um wiederum keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: mit voller Berechtigung so genannten, von der Gruppe um Oberst Claus Schenk Graf von Stauffenberg ausgehenden ‚Aufstand des Gewissens‘. Die Rede steht thematisch und rhetorisch unter dem Eindruck des Sprengstoffanschlags auf das Führerhauptquartier, der Himmler schwer schockiert hatte⁸⁷ und ihm, wie der Mehrzahl des Reiches, als Inbegriff der Gewissen-losigkeit erschien.⁸⁸ Direkt nach der Nennung des ‚Unglaublichen und Unfaßbaren‘, dass ein deutscher Oberst seinen geschworenen Eid gebrochen hat und ‚unter Bruch aller Sitten germanischen, deutschen Soldatentums seit vielen Jahrhunderten und Jahrtausenden‘⁸⁹ (Himmler) sich gegen seinen obersten Kriegsherrn erhoben hatte, kommt er auf die soldatischen Tugenden zu sprechen und in diesem Zusammenhang appelliert er an das Gewissen: „Und da bin ich so gläubig, daß jeder in irgendeinem Augenblick, in einer Sekunde seines Lebens, vor sich selbst und vor seinem Gewissen einmal gerade stehen muß für alles, was er getan hat, ob er etwas versäumt hat und deswegen einige Männer totgegangen sind [...]. Jeder von uns sei sich klar, daß die Stunde, wo er vor dem unbarmherzigen Richterstuhl steht, auch für ihn einmal kommt“⁹⁰ (Himmler). Der Umstand, dass sich Himmler (der für die Durchführung des Holocaust ebenso hauptverantwortliche Reichsführer-SS und Chef der Deutschen Polizei, darunter der gefürchteten Gestapo) auf das Gewissen bezieht, stellt alles andere als eine Entlastung für seine Taten dar, sondern es ist – wie bei Eichmann – ein noch katastrophalerer⁹¹, die ethische Kategorie des Gewissens wie ein Erdbeben erfassender Umstand, als wenn er kein Gewissen gehabt und nicht an das Gewissen

⁸⁷ Vgl. Joachim C. Fests einführende Bemerkungen in Smith 1974, 213f.

⁸⁸ Vgl. Kuhlmann 1988, 11.

⁸⁹ Himmler, Rede vor dem Offizierskorps einer Grenadierdivision auf dem Truppenübungsplatz Bitsch am 26. Juli 1944, zitiert nach Smith 1974, 217.

⁹⁰ Himmler nach ebd., 223.

⁹¹ Harald Welzer nennt das ‚moralische‘ Profil der Holocaust-Täter einen „erschreckenden Befund“ (Welzer 1999, 292) und führt weiter aus, dass es „allerdings mehr Schrecken bereithält, als jede Vorstellung, sie wären sadistisch, schizoid, verroht, korrumpiert oder was auch immer gewesen.“

appelliert hätte. Arendt selbst hat die Beobachtungen, die sie in den 60er Jahren bei der Figur Eichmann machen musste, analog und antizipierend in dem 1946 in Deutschland erschienenen Essay *Organisierte Schuld* bereits vorgeführt an Himmler (statt „Banalität“ spricht sie hier von „Normalität“⁹², auch seine Durchschnittlichkeit wird thematisiert⁹³), wodurch die späteren teilweise extremen Verzerrungen des Eichmann-Portraits durch ihre Kritiker nicht gerade verständlicher werden.⁹⁴

Wenn Eichmann und Himmler ein Gewissen hatten (und wie die Untersuchung von Harald Welzer zeigt, ließen sich hier ohne weiteres noch andere Holocaust-Täter finden, deren Diskussion wahrscheinlich jedes Mal strukturell eine Wiederholung der Eichmann-Kontroverse bedeutete⁹⁵), dann ist die moralische Vorstellungswelt selbst zusammengebrochen in einem, wie Arendt später sagen wird, „verheerenden Versagen dessen, was wir gemeinhin Gewissen nennen“⁹⁶. So muss denn auch Harald Welzer für den Typus des Holocaust-Täters feststellen: „Das Verhältnis von Massenmord und Moral ist [...] nicht kontradiktorisch, sondern

⁹² Arendt 1946, 34 im ganzen Wortlaut: „sie [Himmlers Gesamtorganisation SS, P.D.] rechnet einzig und allein mit der Normalität von Menschen vom Schlage Herrn Heinrich Himmlers.“

⁹³ Ebenso nennt sie seine Durchschnittlichkeit, er sei ein Durchschnittsdeutscher (vgl. ebd.).

⁹⁴ Himmler, so Arendt ebd., 33, sei kein Bohemien wie Goebbels, kein Sexualverbrecher wie Streicher, kein pervertierter Fanatiker wie Hitler und auch kein Abenteurer wie Göring; er sei vielmehr „ein Spießler mit allem Anschein der Respektabilität, mit allen Gewohnheiten des guten Familienvaters, der seine Frau nicht betrügt und für seine Kinder eine anständige Zukunft sichern will. Und er hat seine neueste, das gesamte Land umfassende Terrororganisation bewußt auf der Annahme aufgebaut, daß die meisten Menschen nicht Bohémiens, nicht Fanatiker, nicht Abenteurer, nicht Sexualverbrecher und nicht Sadisten sind, sondern in erster Linie ‚jobholders‘ und gute Familienväter“ (ebd.). Auch Himmler ist wie Eichmann keine monströse Unperson mit dem erklärten Willen zur Abschaffung des Gewissens. An der Spitze des verwalteten Massenmordes stehen also – und das offenbart den totalen Zusammenbruch der moralischen Vorstellungswelt – ‚ehrenhafte Leute‘, die sich durchaus und u.U. in hohem Maße ihrem Gewissen und Rechtsgefühl verpflichtet fühlen.

⁹⁵ Harald Welzer thematisiert den Fall des Kommandanten des Vernichtungslagers Treblinka, Franz Stangl. Es verwundert eigentlich nicht, dass die Kontroverse um Stangl derjenigen um Eichmann fast 1:1 gleicht (natürlich nicht in der Intensität); sie wird gewissermaßen nur mit einem anderen Personal geführt. So lautet auch im Fall Stangl die dominierende Erklärung, er sei sukzessive moralisch korrumpiert worden und habe sein moralisches Vermögen schließlich verloren. Demgegenüber besteht Welzer (wie Arendt im Fall Eichmann) unter Hinweis auf Stangls Selbstverständnis darauf, dass er eben kein Ungeheuer gewesen sei, sondern sich immerzu als moralisch integre Person verstanden habe (vgl. Welzer 1999, 286 – 292).

⁹⁶ Arendt 1971, 129.

eines der wechselseitigen Bedingung – mit amoralischen Tätern hätte sich der Massenmord nicht durchführen lassen.“⁹⁷ Jene Vorstellungen, was das Böse sei und welche Merkmale vice versa das Gute habe (dass das Gewissen etwa kein Kriterium des Bösen, sondern des Guten ist) sind damit erschüttert, das moralische Gefüge der Welt zerstört.⁹⁸ Die traditionellen Begriffe vom Bösen passen nicht mehr, und die Begriffe vom Guten haben ihren Sinn verloren.⁹⁹ Das zeigt, „daß kein ‚schlechtes Herz‘, eine relativ seltene Erscheinung, notwendig ist, um großes Übel zu verursachen.“¹⁰⁰ Arendt kam angesichts Eichmann zu dem Schluss, dass die böswillige Motivation keine notwendige Bedingung für die böse Tat ist.¹⁰¹ Das Böse hat jetzt einen ‚moralischen‘ Charakter angenommen. Das Gewissen ist zu etwas geworden, das man fürchten muss.¹⁰² Es war Eichmanns Gewissen, das

⁹⁷ Welzer 1999, 292. Welzer führt ebd. aus: „Das Verhältnis von Massenmord und Moral müßte [...] genau andersherum diskutiert werden als gewöhnlich: Nicht die Frage, wie moralische Hemmnisse überwunden werden konnten, führt zu einer Erklärung des Täterhandelns, sondern der Befund, daß die Selbstvergewisserung über ein trotz allem noch intaktes moralisches Vermögen die Taten für die Täter ermöglichte.“ Ebd., 279f gibt Welzer zu bedenken, dass einige Holocaust-Täter „nicht nur wußten, was sie taten, sondern daß sie ihr Tun auch nur in Ausnahmefällen mit moralischen Zweifeln konfrontierte, ja, daß sie gerade deswegen töten konnten, weil sie sich dabei als moralisch integre Persönlichkeiten wahrnehmen konnten.“

⁹⁸ Vgl. Arendt 1950, 38: In „weniger als 6 Jahren zerstörte Deutschland das moralische Gefüge der Welt“. Und damit meint sie *nicht*: Das, was man traditionell als das Böse auffasst, nämlich ein vorsätzlich aus niederen Antrieben herrührendes Tun, ist in einer bis dato unvorstellbaren Größenordnung eingetreten.

⁹⁹ Vgl. Arendt 1991, 9: „Ich hatte [mit der „Banalität des Bösen“, P.D.] auf eine Tatsache hingewiesen, die ich für schockierend hielt, weil sie unseren Theorien über das Böse widersprach“. Vgl. auch Arendts Resümee des von einem amerikanischen Korrespondenten erzählten fiktiven Frage- und Antwortspiels mit einem Zahlmeister im Vernichtungslager, das die völlige Verkehrung der moralischen Vorstellungswelt vor Augen führt: „Und seit wann war es ein Verbrechen, Befehle auszuführen? Seit wann war es eine Tugend zu rebellieren? Seit wann konnte man nur ehrlich sein, wenn man in den sicheren Tod ging“ (Arendt 1945, 33).

¹⁰⁰ Arendt 1971, 133. Vgl. auch ebd., 129.

¹⁰¹ Vgl. ebd.: Die Entschlossenheit, sich als Schurke zu erweisen, sei keine notwendige Bedingung für die böse Tat. Vgl. auch den lange vor dem Eichmann-Buch entstandenen Text *Organisierte Schuld*: „Die tiefe moralische Verwirrung im heutigen Deutschland, die aus diesem von den Nazis fabrizierten Durcheinander von Wahrheit und Wirklichkeit hervorgegangen ist, läßt sich nicht mehr mit dem Begriff Unmoral fassen und ihre Ursachen liegen tiefer als in bloßer Bösartigkeit“ (Arendt 1946, 51f).

¹⁰² Vgl. Fritze 1998, 378: „Wir müssen uns in erster Linie vor unserer Gutwilligkeit, nicht vor unserer Böswilligkeit schützen. [...] Der Appell an unser Gewissen beeinträchtigt unsere Kritikfähigkeit. [...] Nichts hat das Gewissen als moralische Instanz mehr desavouiert als die vielen Verbrechen, die unter Berufung auf Gewissensentscheidungen verübt wurden.“ Jörg von Uthmann

Arendt zu einer begrifflichen Neufassung des Bösen herausforderte¹⁰³: der „Banalität des Bösen“¹⁰⁴.

bemerkt zu den Mördern von Cäsar, Wallenstein, Rathenau, Trotzki etc.: „Gemeinsam ist den politischen Mördern, dass sie ein gutes Gewissen haben“ (Uthmann 1996, 8).

¹⁰³ So auch Dana R. Villa: „Aber es war eine moralische Frage, nämlich die nach Eichmanns Gewissen, die Arendts stärkstes Interesse hervorrief und sie zum Gedanken von der ‚Banalität des Bösen‘ führte“ (Villa 2000, 240). Villa betrachtet das Problem von Eichmanns Gewissen als „Arendts zentrales Thema“ (ebd., 235). Vgl. auch ebd., 239: „Die ganze Kontroverse um das Eichmann-Buch dient dazu, zu verhüllen, worum es in Wirklichkeit geht: um das Schicksal des Gewissens als einer moralischen Kraft inmitten eines allgemeinen ‚moralischen Zusammenbruchs‘. Eichmanns Fall zeigte, wie das Gewissen unter solchen Umständen pervertiert wird: Es sagt dem Individuum nicht mehr, was richtig und falsch ist. Aber es wird auch nicht völlig zum Schweigen gebracht, denn es fährt fort, Menschen wie Eichmann zu sagen, was ihre ‚Pflicht‘ ist.“ Vgl. die Einschätzung von Volk 2005, 139; vgl. außerdem Benhabib 2000, 106.

¹⁰⁴ Arendt rechnet zur „Banalität des Bösen“ Gedankenlosigkeit, Gesetzeskonformität, mangelnde Vorstellungskraft und das Fehlen des Motivs, ein Bösewicht zu sein (vgl. Villa 2000, 247). Nicht der nationalsozialistische Genozid, so die treffende Erläuterung von Benhabib, war banal, der Begriff der Banalität bezeichnet nicht die Taten, sondern er benennt eine „spezifische geistige und charakterliche Beschaffenheit des Täters“ (Benhabib 2000, 105, Hervorhebung dort).

In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) sucht Arendt bereits nach einer, vom traditionellen Gesichtspunkt der Selbstsucht unabhängigen Neufassung des Bösen und bezeichnet es (angeregt durch denselben Begriff in Kants Religionsschrift) als das „radikal Böse“; vgl. die zeitgleiche Erläuterung: „Die abendländische Tradition krankt an dem Vorurteil, daß das Böseste, was der Mensch tun kann, aus den Lastern der Selbstsucht stammt; während wir wissen, daß das Böseste oder das radikal Böse mit solchen menschlich begreifbaren, sündigen Motiven gar nichts mehr zu tun hat“ (Arendt 1996, 242f). Im 10 Jahre später erschienenen Eichmann-Buch korrigiert sie dann mit dem dezidiert nicht-metaphysischen und nicht-theologischen Begriff der „Banalität des Bösen“ ihre frühere, durchaus metaphysische Konzeption. Arendt sieht sich jetzt – was wiederum leicht misszuverstehen ist – erleichtert darüber, dass der millionenfache Mord nicht von Dämonen und Monstern organisiert wurde, sie fühlt sich vom Albtraum eines solchen Bösen erlöst (vgl. hierzu Villa 2000, 250 – 253). Vgl. auch die Bemerkung in Arendt 1996, 129, eine der Hauptabsichten des Eichmann-Buchs sei gewesen, die Legende von der Größe des Bösen, von dessen zerstörerischer Macht zu zerstören.

3 Der kollektive Gewissenskollaps

Der Versuch, den Nationalsozialismus dämonisierend unter das Paradigma einer Gewissensaustreibung zu stellen und sich allein auf die Gewissen der Widerstandskämpfer zu verlegen¹⁰⁵, ist eine Art Rettungsunternehmen für das Gewissen, ein Selbstschutz der moralischen Vorstellungswelt.¹⁰⁶ Um auch an dieser Stelle keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Die Männer und Frauen des deutschen Widerstandes sind die moralischen Heroen, bei denen auch der größte Skeptiker und Relativist den Wert des Gewissens studieren kann. Der Rettungsversuch besteht jedoch darin, sich an diesen Strohalm der integren Gewissen zu klammern, nur noch von ihnen zu erzählen und so den Blick zu verschließen vor dem verheerendsten Sündenfall des Gewissens selbst; denn die NS-Zeit enthält mit den Widerstandskämpfern nicht nur das anschlussfähige Kapitel weniger Gewissensheroen, sondern zugleich das dunkelste Kapitel des Gewissensbegriffs. Den wenigen Gewissen der Widerstandskämpfer (deren Gewissen vor ihrem Entschluss zum Widerstand mitunter auch anders gesprochen hatte), Oppositionellen und ‚inneren Emigranten‘ stehen die millionenfachen Gewissen der Durchschnittsdeutschen gegenüber¹⁰⁷ – ein Missverhältnis, das das Vertrauen in die Brauchbarkeit der Gewissensstimme nicht gerade stärkt.¹⁰⁸

¹⁰⁵ So die Andeutung von Dolf Sternberger: „Sehr treffend ist die Verschwörung vom 20. Juli 1944 ein ‚Aufstand des Gewissens‘ genannt worden. Wie in einer äußersten Konzentration trat in dieser Gruppe das ausgetriebene Gewissen historisch in Erscheinung. Diese Männer, Offiziere wie Stauffenberg und Witzleben, Geistliche wie Pastor Bonhoeffer und Pater Delp, Politiker wie Goerdeler, Arbeiterführer wie Leber und Leuschner und viele andere sind im Sinne des Wortes zu Märtyrern ihres Gewissens geworden. Und mit dem schmachvollen Untergang dessen, der die Menschheit von einer Chimäre hatte befreien wollen [gemeint sind Hitlers Anfeindungen gegen die Gewissen und Moral genannte Chimäre, P.D.], wird auch das Gewissen und die Fähigkeit der Scham in die Geister und in die Herzen der Menschen zurückgekehrt sein“ (Dolf Sternberger, Rede über das Gewissen, gehalten bei der Eröffnung des 27. ärztlichen Fortbildungskongresses am 16.5.1978 in Berlin, zitiert nach Fischer-Fabian 1987, 12f).

¹⁰⁶ Man bewahrt damit den Gewissensbegriff vor dem Strudel eines nationalsozialistischen Sündenfalls.

¹⁰⁷ Vgl. Villa 2000, 243.

¹⁰⁸ Vgl. Arendt 1946, 51: „Heute neigen sie [die Deutschen, P.D.] in gewisser Weise dazu, sich nur an den anfänglichen Druck zu erinnern, der ja wirklich vorhanden war; aus ihrer nachgezogenen

Wie dargestellt, stößt die Separationsthese des Gewissens bereits bei der NS-Elite, die ein ganzes Verbrecheralbum (darauf macht Arendt immer wieder aufmerksam) unterschiedlichster Typen aufweist, an ihre Grenzen; Arendt ersetzt ja nicht, wie ihr vorgeworfen wurde¹⁰⁹, den grausamen und sadistischen Nationalsozialisten durch den ‚banalen‘, daher will und kann sie auch nicht mit der ‚Banalität des Bösen‘ das Gesamtphänomen oder den Holocaust erklären.¹¹⁰ Spätestens jedoch bei der breiten Masse der Deutschen, bei den in die Verbrechen mehr oder weniger verstrickten Anhängern und Verehrern, Mitläufern, Helfern und Sympathisanten, verliert die Separat-Theorie des Gewissens jede Überzeugungskraft: Den Vielen wurde innerlich warm bei dem neuen Aufbruch Deutschlands, ihre innere Stimme bekräftigte und bestätigte sie, den neuen Werten und Horizonten zu folgen¹¹¹ – selbst oder gerade in schwierigsten Zeiten. Nichts Schlechtes hatten sie im Sinn, sondern ein erfüllend Gutes. Keineswegs hatten sich die Menschen dahingehend gewandelt, dass ihnen ein moralischer Charakter nichts mehr bedeutete. Es genügt auch nicht, von einer Störung, Schwächung oder Trübung des Gewissens zu sprechen und damit zu unterstellen, es bestehe noch ‚unterhalb‘ der Störung so etwas wie eine intakte, eigentlich zureichende Gewissensfunktion, die nur außer Kraft gesetzt worden ist.¹¹² Es war auch keine

inneren Anpassung an die Doktrinen der Nazis, die ihnen das Gewissen diktiert hatte, haben sie die mehr oder weniger bewußte Schlußfolgerung gezogen, es sei ihr Gewissen selber gewesen, das sie betrogen habe – eine Erfahrung, die nicht gerade zur moralischen Besserung beiträgt.“

¹⁰⁹ „Anstelle des grausamen Nazi zeigt sie uns den ‚banalen‘ Nazi“, so Norman Podhoretz nach Young-Bruehl 1986, 476.

¹¹⁰ Es gibt eben nicht nur einen Typus des Nationalsozialisten. Neben dem antimoralischen, monströsen Hitler und fanatischen und sadistischen Antisemiten wie Reinhard Heydrich oder Julius Streicher finden sich bei Eichmann und Himmler Ansatzpunkte für den ‚Banalen‘ oder ‚Normalen‘. Vgl. Arendts Verbrechenalbum in Arendt 1946, 33: „Er [Heinrich Himmler, P.D.] ist weder ein Bohémien wie Goebbels noch ein Sexualverbrecher wie Streicher, noch ein pervertierter Fanatiker wie Hitler, noch ein Abenteurer wie Göring.“ Vgl. hierzu Villa 2000, 249 und 261f, Anm. 71.

¹¹¹ Vgl. Kühnl 2005, 208.

¹¹² Vgl. dazu Fritze 1998, 78f: „Natürlich kann unser Gewissen durch Propaganda getrübt werden, so daß wir uns zu einem Verhalten bereit finden, welches wir ohne Propagandaeinflüsse als verwerflich erkennen würden. Ich glaube jedoch, daß die Verhältnisse insofern komplizierter sind, als die entscheidenden Defizite nicht auf Störungen, also nicht auf negative Abweichungen von einem an sich ausreichenden Gütstandard des menschlichen Gewissens zurückzuführen, sondern vor allem in der ‚natürlichen‘ Schwierigkeit moralischen Entscheidens unter einigermaßen verwickelten Bedingungen begründet sind. Mit anderen Worten: Die Schwierigkeiten, die die Menschen im

kollektive Transformation in ruchlose ‚böse Herzen‘, die allesamt das Böse wollten, ohne auf ihr Gewissen zu hören. Sie handelten nicht unter einer eindeutig verbrecherischen Absicht und Signatur und unter klarem Verstoß gegen die eigentlichen Maßstäbe des Gewissens.¹¹³ Sie hatten auch kein permanent schlechtes Gewissen¹¹⁴ und ihr Gewissen erwachte nach 1945 auch nicht wie aus einem tiefen Schlaf.¹¹⁵ Derartige Erklärungen, wonach die Menschen im nationalsozialistischen Deutschland einfachhin moralisch verworfen gewesen seien, sind schlicht unplausibel.¹¹⁶ Von einem Austreiben des Gewissens kann keine Rede sein, vielmehr brauchte die nationalsozialistische Wertesystematik das Gewissen der Vielen als unverzichtbare Implementierungsfunktion ihrer neuen Normen.¹¹⁷ Umgekehrt ersetzten die nationalsozialistischen Werte die brüchig gewordene

Nationalsozialismus wie im Realsozialismus hatten, ihr Handeln an moralischen Grundsätzen auszurichten, zeigen vor allem Brauchbarkeitsgrenzen unserer moralischen Intuitionen an“.

¹¹³ Vgl. Welzer 1999, 279: „In einer eigentümlichen Doppelbewegung werden NS-Täter mit der berühmten Frage ‚Wie konnten sie nur?‘ als Menschen konzipiert, die gegen ursprünglich bessere Vermögen schlecht gehandelt haben – eine Figur, die kollektiv gewendet nicht zufällig derjenigen des kurzzeitig vom rechten Wege abgekommenen Volkes der Dichter und Denker entspricht. Wie aber, wenn die Täter nicht wider eine bessere Moral, sondern im Rahmen ihrer ‚Weltanschauung‘ höchst moralisch gehandelt haben; wie, wenn das Bewußtsein, trotz allem ein moralisch handelnder Mensch zu sein, am Ende gar das psychologische Rüstzeug dafür bereitgestellt hätte, ohne Abscheu und reinen Gewissens zu töten?“

¹¹⁴ Vgl. Kuhlmann 1988, 10

¹¹⁵ So dagegen die Andeutung von Sternberger, s.o.

¹¹⁶ Es ist, so Wolfgang Kuhlmann, keine plausible Erklärung, wenn „behauptet wird, im Deutschland der NS-Zeit seien die Menschen einfach moralisch schlechter, böser oder zumindest schwächer gewesen“ (Kuhlmann 1988, 10).

¹¹⁷ Das Gewissen zeigte sich nicht nur wirkungslos angesichts der nationalsozialistischen Normenperversion, sondern es erwies sich sogar – in einem totalen Ruin des abendländischen Gewissensbegriffs – als ihr dienstbares Anwendungsorgan; die Einhaltung der neuen Werte überwachte es genauso wie die der alten. Es war, so Arendt, „als ob die Moral sich just im Augenblick ihres Zusammenbruchs innerhalb einer alten, hochzivilisierten Welt unverhüllt in ihrer ursprünglichen Bedeutung offenbarte, nämlich als Kodex ethischer Normen, Sitten und Gebräuche, dessen vollständiger Austausch genau so wenig Probleme bereiten sollte wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzen Volkes“ (Arendt 1991, 33). In diesem Zusammenbruch offenbart sich das Gewissen in seiner Bedeutung als Bewusstsein und Applikationsfunktion von vorgegebenen Normen, Sitten und Gebräuchen. Die moralische Dimension des Falls wird Arendt zufolge also nicht dadurch festgehalten, dass man von Völkermord spricht oder die Millionen von Opfern angibt, sondern: „erst dann begreift man den Kern der Sache, wenn man erkennt, daß all dies im Rahmen einer gesetzmäßigen Ordnung, daß der Eckpfeiler dieses ‚Neuen Rechts‘ aus dem Gebot bestand ‚Du sollst töten‘ – und zwar nicht Deinen Feind, sondern unschuldige Menschen, die nicht einmal gefährlich werden können“ (ebd., 32f). Auf diese Weise vergiftet der Totalitarismus nach Arendt die Gesellschaft bis ins Mark und ist daher gravierender als die schlimmste Form von Tyrannei (vgl. Arendt 1950, 63; zu Gewissen und Moral im Nationalsozialismus vgl. auch Saavedra 2002, 90).

Wertarchitektur der Gesellschaft, stellen für das Gewissen wieder eine festgefügte Grundlage bereit, so dass die Beurteilung der Lebenslagen wieder zuverlässig funktionierte.¹¹⁸ Es ist also die Kontinuität einer moralischen Funktion und nicht ihr völliges Verschwinden, die ins Verderben führte.¹¹⁹ Das ist ja die Katastrophe für die moralische Vorstellungswelt. Selbst wenn Arendts Eichmann-Bild, das durch psychologische Gutachten¹²⁰, Verhörprotokolle und persönliche Zeugnisse aus der Zeit vor seiner Gefangennahme gestützt wird¹²¹, völlig verzerrt wäre und man aus unerfindlichen Gründen auch der umfangreichen nationalsozialistischen ‚Moralphilosophie‘ keine Bedeutung beimessen dürfte, wäre doch dieser Befund

¹¹⁸ Vgl. Arendt 1991, 34: „Sie [„die Angehörigen der ehrenwerten Gesellschaft“] waren die ersten, die nachgaben, sie tauschten einfach ein Wertesystem gegen ein anderes aus. Ich würde also sagen, daß diejenigen, die nicht mitmachten, sich deshalb so verhielten, weil ihr Gewissen nicht in dieser sozusagen automatischen Weise funktionierte, und zwar nicht so, als ob wir über eine Reihe von erlernten oder angeborenen Regeln verfügten, die wir immer dann, wenn es sich ergibt, anwenden, so daß jede neue Erfahrung oder jede neue Situation bereits im vorhinein beurteilt ist, und wir nur dann das auszuführen brauchen, was uns zuvor schon eigen war oder was wir erlernt haben.“ Vgl. auch ebd., 35: Der „totale moralische Zusammenbruch der ehrenwerten Gesellschaft während des Hitlerregimes“ kann uns lehren, „daß es sich bei denen, auf die unter Umständen Verlaß ist, nicht um jene handelt, denen Werte lieb und teuer sind und die an moralischen Normen und Maßstäben festhalten; man weiß jetzt, daß sich all dies über Nacht ändern kann, und was davon übrigbleibt, ist die Gewohnheit, an irgendetwas festzuhalten.“ Woran sich die Menschen nach Arendt 1971, 145 gewöhnen, ist weniger der Inhalt, sondern der Besitz von Regeln. Doch damit gewöhnen sie sich auch daran, „niemals zu einer selbst gewonnenen Überzeugung zu kommen“ (ebd.). Vgl. zum Wertewandel im Nationalsozialismus Bavaj 2003, 77.

¹¹⁹ Solange die Wertebene, vermittelt durch sittlich-religiöse Tradition und Autorität intakt war, konnte das Gewissen auch als eine plausible sittliche Instanz fungieren, *weil* es an dieser intakten sittlichen Wertebene partizipierte. Im Nationalsozialismus ist das Gewissen als sittliche Instanz ad absurdum geführt, wiederum *weil* es an einer pervertierten Wertebene partizipierte. Das Gewissen somit als eine Partizipationsfunktion ihm vorgegebener Werte und Normen ist von der moralischen Güte dieses Normengefüges abhängig. Davon ausgehend transkribiert das Gewissen eine allgemeingültige Norm in konkret-situative Handlungskontexte, es findet im Hier und Jetzt den für die Norm einschlägigen Anwendungsfall. Ein Appell an ein intaktes Gewissen ist unter Voraussetzung dieses partizipatorischen bzw. applikativen Gewissensverständnisses natürlich nur innerhalb einer intakten Wertesystematik plausibel. In einer fundamental korrumpierten Wertesystematik dagegen – und eine derartige, an der Wurzel pervertierte ist die des Nationalsozialismus, die den Willen des Führers als höchstes ‚moralisches‘ Prinzip und d.h. als Ausgangspunkt des Gewissens ansetzt – verpufft die erhoffte Wirkung, denn was mit dem Gewissen dann bezeichnet wird, ist eine subjektive Übersetzungsleistung verbrecherischer Normen. Doch über diese wollten die Eichmann-Rezipienten mit der Berufung auf das Gewissen ja hinauskommen.

¹²⁰ Vgl. Villa 2000, 238.

¹²¹ Vgl. Lang 1982, 260f zu den zahlreichen handschriftlichen Randnotizen in Eichmanns Büchern, in denen er immer wieder sein reines Gewissen artikuliert.

eines kollektiven Gewissenskollaps nicht von der Hand zu weisen.¹²² Daher besteht nach Arendt auch ein entscheidender Fehler in der Aufarbeitung des Nationalsozialismus darin, angesichts der NS-Verbrechen noch an ein irgendwie intaktes Gewissen zu appellieren, indem man sagt: trotz der verbrecherischen Legalität des NS-Staates könne einem Menschen das natürliche Gefühl für das Richtige, das über Jahrhunderte ausgebildete Gespür für die Unterscheidung von Humanem und Inhumanem, doch nicht plötzlich abhanden gekommen sein.¹²³ Ein solcher, bei den Nachkriegsprozessen gegen die NS-Größen immer wieder zu hörender Appell kündigt laut Arendt von einer „reichlich optimistischen Auffassung von der menschlichen Natur“¹²⁴. Ein solcher Appell zeigt, dass die Vollständigkeit des moralischen Zusammenbruchs nicht durchsichtig geworden ist: Zu allen Zeiten war bekannt, dass das Gewissen irren kann, dass es Aberrationen und pathologische Gewissen gibt, dass das Gewissen also keine per se unfehlbare und über jeden Zweifel erhabene Instanz ist.¹²⁵ Jedoch konnte man trotz dieser prinzipiellen Möglichkeit der Fehlbarkeit davon ausgehen, dass das Gewissen aufs Ganze und in

¹²² Vgl. Arendt 1991, 15: „Diese Gleichschaltung war keine von der Angst genährte Heuchelei, sondern der sehr früh an den Tag gelegte Eifer, ja nicht den Zug der Geschichte zu verpassen. Über Nacht wandelten sich sozusagen aufrichtig die Ansichten, ein Wandel, von dem die große Mehrheit der öffentlichen Personen quer durch alle Schichten und Berufe erfaßt wurde [...]. Wenn man nicht den fast völligen Zusammenbruch des persönlichen Urteilsvermögens – nicht der persönlichen Verantwortung – in den Anfangsstadien des Naziregimes berücksichtigt, dann kann man unmöglich verstehen, was tatsächlich geschah“.

¹²³ Vgl. ebd., 31; vgl. auch Arendt 1964, 100: Die Richter kämen im Fall Eichmann aus dem Dilemma, „einerseits zugestehen zu müssen, daß der ‚Angeklagte innerhalb des NS-Regimes keine Ausnahme gewesen sei‘, und andererseits behaupten zu müssen, daß die verbrecherische Natur seiner Handlungen ihm wie allen ‚normal Empfindenden‘ klar gewesen sei“ niemals heraus.

¹²⁴ Arendt 1991, 31.

¹²⁵ Vgl. zum folgenden Kuhlmann 1988, 10: „Wie schon angedeutet: Es ist keine Überraschung und berührt den moralischen Sinn und das grundsätzliche Vertrauen in ihn nur am Rande, daß er nur selten als völlig unfehlbar auftritt, daß er auf mannigfache Weise an der Peripherie getrübt und beeinträchtigt werden kann, ja, daß es vereinzelt sogar – als pathologische Varianten – auch Perversionen desselben geben kann. Es betrifft ihn aber im Kern und im Wesen, wenn sich herausstellt, daß ein Volk von 80 Millionen Menschen sich nach dem Zusammenbruch eingestehen muß, daß es insgesamt und mit nur wenigen Ausnahmen in das große Verbrechen der Nazis direkt oder indirekt, durch aktive Täter- oder Mittäterschaft, durch bloßes Mitläufertum, durch schweigende Duldung, durch Wegsehen und Weghören usw. verstrickt war. Es betrifft das moralische Selbstbewußtsein im Kern und im Wesen, wenn sich herausstellt, daß es *so viele* waren – fast alle –, daß es *so normale und gewöhnliche* Menschen waren, daß es sich um Menschen handelt, die uns in jeder Beziehung *ganz nahe* stehen, historisch, geographisch, kulturell, ja durch Verwandtschaftsbeziehungen.“ Hervorhebungen dort.

der überwiegenden Zahl der Fälle gesehen ein verlässliches, unverzichtbares Instrument des Guten darstellt, das den Menschen einigermaßen sicher durchs Leben führt. In toto konnte man sich auf das Gewissen also durchaus verlassen. Das alles ändert sich, wenn die Gewissen einer ganzen Nation versagen, wenn das verlässliche Gewissen nicht die Regel, sondern die Ausnahme darstellt, wenn das Gewissen nicht vereinzelt, sondern überwiegend irrt (gemessen an fundamentalsten Prinzipien der Menschlichkeit) und dadurch den ‚normalen‘ Menschen (der nicht das Böse, sondern das Gute will) an enormen Verbrechen ohne Unrechtsbewusstsein teilhaben lässt.¹²⁶

¹²⁶ Und nur in diesem Sinn ist Eichmann typisch oder repräsentativ zu nennen: Seine Gedankenlosigkeit, seine Anpassungsfähigkeit an neue Regeln und Werte war wohl kaum eine Einzelercheinung. Vgl. Villa 2000, 247.

B

Zurück zum Ursprung

4 Die stoisch-christlichen Ursprünge

Mit dem nationalsozialistischen Kollaps hat sich das Gewissen selbst entplausibilisiert und seine intuitiv-selbstverständliche sittliche Bedeutung verloren. Das führt auf die grundsätzliche Frage, worauf sich die so katastrophal uneingelöste Erwartung einer sittlichen Leistung stützt. Wie kommt man denn überhaupt auf den Gedanken, vom Gewissen eine sittliche Lenkung zu erfahren? Wenn man sich nun den Ursprüngen des Gewissens zuwendet, um die Grundlage dieser auch heute noch in das Gewissen gesetzten Erwartung aufzuspüren, zeigt sich der Kollaps noch einmal in seiner ganzen Drastik: Denn das Gewissen, dessen Wurzeln weit zurück bis in die griechische und römische Antike reichen, war ursprünglich nichts weniger als der edelste Teil im Menschen, der das an sich Gute erkennt.

Das höhere Selbst im Gewissen

„Uns allen ist das Gewissen ein Gott“¹²⁷ lautet eines der frühesten Zeugnisse vom Gewissen, das sich bei dem griechischen Komödiendichter Menander findet. Ihm zufolge muss man sich das Gewissen als eine numinose Macht vorstellen, die nicht außerhalb des Menschen ihren Platz hat, sondern in seinem Innersten. Doch obwohl sie im Menschen selbst verortet ist, kann man nicht über sie verfügen; sie ist dem Einzelnen vielmehr autoritativ und persistent vorgegeben und für ihn wegweisend.¹²⁸ In ähnlicher Weise spricht Seneca vom Gewissen als einem heiligen Geist im Menschen (den er in der Nachfolge altstoischer Pneuma-Lehre auch als *scintilla*, als Feuerhauch bezeichnet), der göttlichen Ursprungs sei.¹²⁹ Auch bei Philo von Alexandrien findet sich das Gewissen als das Wertvollste im Menschen, das vom Schöpfergott in jeden Einzelnen hineingelegt wurde. Die für die weitere

¹²⁷ Menander, *Monost.* 597, übers. v. und zitiert nach Reiner 1974, 575.

¹²⁸ Vgl. Reiner 1971, 288 sowie Reiner 1974, 575.

¹²⁹ Vgl. Seneca, *De otio* 5, 5.

Geistesgeschichte des Abendlandes wichtigsten Weichenstellungen einer solchen personenontologischen Dimension, d.h. der Bindung des Gewissens an einen höheren Seelenteil, werden von Origenes und Hieronymus vorgenommen¹³⁰: Origenes identifiziert in seinem Römerbriefkommentar das Gewissen mit dem Geist (πνεῦμα), der nach 1. Kor. 2, 11 im Menschen wohnt, und versteht ihn als Erzieher und Lenker der Seele.¹³¹ In der Ezechielexegese¹³² legt er das Adlergesicht der Berufungsvision (Ez. 1, 4 – 10, in der von den vier Tieren die Rede ist, die der Prophet sah) als diese Führungskraft der Seele aus und schafft damit die Grundlage für die wirkungsgeschichtlich folgenreiche Interpretation des Hieronymus, an die die Gewissenslehren der Früh- und Hochscholastik weitgehend anknüpfen.¹³³ Hieronymus kommentiert Ez. 1, 4 – 10 in der Tradition platonischer Seelenlehre: das Menschengesicht als den vernünftigen Seelenteil, das Löwengesicht als den mutvollen, das Stiergesicht als den begehrenden Seelenteil. Dem im Adlergesicht ausgesprochenen Seelenteil räumt er jedoch eine Sonderstellung ein, indem er ihm das Gewissen (bei Hieronymus lat. *conscientia* anstelle des noch bei Origenes gr. *syneidesis*) zuordnet: Es ist eine prävalente, den übrigen Seelenvermögen vorgeordnete Seelenkraft, in der sich ein Rest des nicht durch den Sündenfall verderbten Seelenvermögens durchgehalten hat.¹³⁴

Die Kognition des Naturrechts durch das Gewissen

Mit dem höheren Seelenteil, auf den das Gewissen ursprünglich hinweist, wird der Mensch nicht als ein von der Welt und ihren Gesetzen isoliertes Wesen aufgefasst. Er bezeichnet nicht, wie man von Jean-Paul Sartre ausgehend meinen könnte, etwas schlechthin auf sich selbst Zurückgeworfenes. Vielmehr erlaubt das Gewissen dem

¹³⁰ Vgl. zu Origenes Stelzenberger 1933, 190; Stelzenberger 1963a, 82f; Stelzenberger 1963b; Chadwick 1978, 1078 – 1081; Krüger 1984, 219.

¹³¹ Vgl. Origenes, *Ta heuriskomena panta* 14, 893b.

¹³² Vgl. ebd. 13, 681b und hierzu Stelzenberger 1963b, 49f.

¹³³ Vgl. Stelzenberger 1963a, 83f sowie Krüger 1984, 219.

¹³⁴ Vgl. Hieronymus, *Opera omnia* 25, 22b.

Einzelnen, sich auf das Weltganze zu beziehen, weil sich in ihm – und genau das erhebt das Gewissen zu einem höheren und leitenden Seelenteil – die Ordnung des Kosmos widerspiegelt. In der älteren Stoa (die den Gewissensbegriff noch nicht kennt¹³⁵) sind die Überlegungen, die zur Gewissensfrage gehören und auf die sich die Gewissenslehren der jüngeren Stoa dann stützen werden, aufs engste mit der *logos*-Thematik gekoppelt. Der *logos*, das Weltgesetz bzw. die Weltvernunft, ist die universelle Ordnung, die die Natur als Ganzes strukturiert (und dazu gehören die unbelebte Natur, die belebte unvernünftige Natur und die vernunftbegabten Wesen), die Ursprung allen Seins und Grund der Gesetzmäßigkeit allen Geschehens ist. Alles das, was mit dem Gang der Natur, dem über allem stehenden, sich immer gleichen, ohne Schwankungen ewig gültigen und jeder positiven Gesetzgebung vorgelagerten Gesetz des Weltganzen übereinstimmt ist gut.¹³⁶ Ontologisches und moralisches Gesetz sind in dieser Vorstellungswelt noch ungeschieden: Was die unbelebte Natur qua Naturgesetz und das Tier qua Instinkt faktisch bestimmt, das wird dem Menschen qua Vernunfteseinsicht zum sittlichen Gesetz.¹³⁷ Denn die Vernunft jedes Einzelnen ist ein Teil des alles umspannenden göttlichen *logos*, der Allvernunft. Jeder Menschenlogos verdankt sich dem All-Logos, ist ein Splitter desselben, zu dem er ursprünglich und wesensmäßig gehört und von dem jeder

¹³⁵ Der griechische Vorgängerbegriff zu Gewissen, *syneidesis* (ein ionisches Verbalsubstantiv), bedeutet zunächst Bewusstsein in einem allgemeinen Sinn. Als Bewusstsein von einer bösen Tat kommt *syneidesis* wohl erstmals bei Demokrit vor, analog findet sich das attische *synesis* bei Euripides (vgl. Stelzenberger 1933, 209). Der griechische Geschichtsschreiber Polybios schließlich überliefert *synesis* in der heute geläufigen, engeren Bedeutung des Gewissens als einem in den Seelen der Menschen wohnenden Ankläger (vgl. ebd.). In der spezifischen Bedeutung von Gewissen als einer Erkenntniskraft des objektiv Guten und Schlechten tritt *syneidesis* erst in hellenistischer Zeit (v.a. im 1. Jh. vor und 1. Jh. nach Chr.) in Erscheinung. In der griechischen Klassik ist das Gewissen allenfalls der Sache nach in Personifikationen etwa der Themis, Dike, Nemesis etc. fassbar (vgl. ebd., 206). Offenbar ist es keine philosophische Schulsprache gewesen, die *syneidesis* in der spezifischen Bedeutung von Gewissen hat entstehen lassen (Heraklit, Sokrates, Platon, Aristoteles und auch die ältere Stoa kennen den Terminus in dieser Bedeutung nicht), sondern eher ein volkstümlicher Ableger der Philosophie bzw. der volkstümlich-umgangssprachliche Bereich. Insbesondere der kynisch-stoischen Popularphilosophie, die genau in den zwei Jahrhunderten um Christi Geburt ihre Blütezeit hatte, dürfte nach Stelzenberger eine Vermittlungsrolle zukommen, und nur so sei die plötzliche Verbreitung des Gewissensbegriffs in seiner spezifischen Bedeutung zu erklären (vgl. ebd., 212f und Wolter 1984, 214).

¹³⁶ Vgl. Stelzenberger 1933, 95f und 107.

¹³⁷ Vgl. ebd., 162, 164, 221 sowie Windelband 1980, 146.

denselben Anteil hat.¹³⁸ Daher ist für den als Schulgründer der Stoa geltenden Zenon von Kition, wie zuvor schon für Heraklit, die Harmonie mit dem in jedem Menschen wirksamen *logos* das Ziel sittlichen Strebens und der Inbegriff eines tugendhaften Lebens.¹³⁹ Dann werde man auch seinem eigenen Wesen, das eben ein Teil des alles durchwaltenden *logos* ist, gerecht.¹⁴⁰ Bei dem noch zur älteren Stoa gehörenden Chrysipp heißt es: „Denn unsere eigene Natur ist ein Teil der Gesamtnatur. Darum ist das höchste Gut ein naturgemäßes Leben, d.h. ein Leben gemäß unserer eigenen und der Gesamtnatur, so daß wir nichts tun, was das allgemeine Gesetz zu verbieten pflegt, nämlich die richtige, alles durchdringende Vernunft“¹⁴¹.

In Entsprechung zur älteren Stoa wird in der jüngeren Stoa, etwa bei Cicero¹⁴² und Seneca, das Gewissensproblem im Zusammenhang mit der Naturrechtslehre thematisiert, wobei wiederum die Logoslehre das Vermittlungsglied bildet¹⁴³: Im Gewissen (*conscientia*) spiegelt sich das dem Menschen eingepflanzte Gesetz, das mit dem Gesetz der Natur und dem All übereinkommt.¹⁴⁴ Allein das naturgemäße, im Einklang mit der eigenen Natur und der Allvernunft stehende Leben, entspricht der Würde und Bestimmung des Menschen.¹⁴⁵ Seneca (bei dem sich neben Cicero die ausgeprägteste römische Lehre über das Gewissen findet), der eine allabendliche Gewissenserforschung empfiehlt, nennt das Gewissen einen Teil des die Welt durchdringenden Gottesgeistes im Menschen (*pneuma*), den er mit der Vernunft identifiziert.¹⁴⁶ Es sei die Selbstoffenbarung der höheren Natur¹⁴⁷, ein

¹³⁸ Vgl. Stelzenberger 1933, 109f.

¹³⁹ Vgl. Diogenes Laërtius VII, 87f; Arnim I, 42, 35; Stelzenberger 1933, 159.

¹⁴⁰ Vgl. Windelband 1980, 146f.

¹⁴¹ Chrysipp nach Diogenes Laërtius VII, 87f.

¹⁴² Cicero überträgt die griechischen Vorstellungen und Termini ins Lateinische und macht sie damit der römischen Welt zugänglich, vgl. Stelzenberger 1933, 103.

¹⁴³ Vgl. ebd., 211.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 105 – 107.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 160.

¹⁴⁶ Vgl. Böhlig 1914, 1 – 24 und Stelzenberger 1933, 211.

¹⁴⁷ Vgl. Kähler 1878, 164.

geweihter Geist im Menschen, der als ein Wächter über die eigenen Handlungen wirke.¹⁴⁸

Mit Paulus gelangt der im Alten Testament fehlende¹⁴⁹ Gewissensbegriff (*syneidesis*) sprunghaft ins Christentum.¹⁵⁰ Und trotz mancher Umprägungen (etwa der Bindung des Gewissen an einen personalen Gott¹⁵¹) lassen sich die wahrscheinlich aus der Popularphilosophie kommenden stoischen Grundlagen noch deutlich erkennen.¹⁵² So hat nach Paulus der Schöpfer den Menschen nicht nur das Sein, sondern auch die *syneidesis* gegeben, und zwar den Christen ebenso wie den Heiden und Juden: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich.“¹⁵³ Obwohl die christliche Anthropologie eine andere ist als die stoische – in der Stoa ist der Mensch allen seinen Anlagen nach gut, wogegen das Christentum die menschliche Natur durch die Sünde der Stammeltern verderbt sieht¹⁵⁴ – ist die sittliche Erkenntniskraft des Gewissens für Paulus noch derart wirksam, dass sie die im Naturrecht inkorporierten Grundlagen der Sittlichkeit erschließt¹⁵⁵, so dass auch die Heiden, die die christliche Offenbarung nicht kennen, kraft ihres Gewissens ein Wissen von den natürlichen Forderungen des Sittengesetzes (das mit dem Dekalog in Einklang steht) haben.

Für den Transformationsprozess stoischer Ideen in christliche Vorstellungskontexte stellt neben Paulus vor allem Philon von Alexandrien eine wichtige Scharnierstelle dar. Seine Gewissenslehre ist für die Kirchenväter in

¹⁴⁸ Vgl. Seneca, *Ep.* 41, 2; Stelzenberger 1933, 211; zum römisch-stoischen Gewissensbegriff Blühdorn 1984, 200f.

¹⁴⁹ Vgl. Stelzenberger 1933, 193f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 192–194.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 213–215.

¹⁵² Vgl. ebd., 215.

¹⁵³ Paulus, *Röm.* 2, 14.

¹⁵⁴ Vgl. Stelzenberger 1933, 162f.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 113.

hohem Maße prägend geworden und hat das abendländische Gewissensverständnis bis in die Gegenwart hinein nachhaltig geformt.¹⁵⁶ Philon kennt nicht mehr das bei der Stoa vorhandene ungetrübte Vertrauen in die sittliche Befähigung des Menschen. Er schildert das Gewissen als einen inneren Gerichtshof, als unbestechlichen, mahnenden, wachenden inneren Ankläger und Richter, der alle Geheimnisse kennt, vor dem keine Täuschung bestand hat und der zur Reinigung der Seele aufruft.¹⁵⁷ Bei Philon steht die im Gewissen erkannte, wahre sittliche Bestimmung immer in einem spannungsvollen Verhältnis zur ebenso durchsichtigen schuldvollen Verstrickung.¹⁵⁸

Auch bei den Kirchenvätern wird das Gewissen als Kognitionsorgan des Naturrechts aufgefasst: Nach Tertullian weist das Gewissen jeden auf den rechten Weg und ist ein Führer zu Gott, da es die Grundprinzipien der Sittlichkeit aufschließt.¹⁵⁹ Origenes beschreibt es als Erzieher und Lenker der Seele¹⁶⁰, als diejenige Stimme im Innern des Menschen, durch die Gott zu ihm spricht.¹⁶¹ Es ist das im Herzen eingetragene Wort Gottes. Ambrosius zufolge ist das Gewissen die Quelle des Naturgesetzes.¹⁶² Auch nach Augustinus hat der Schöpfer jedem Menschen das Gewissen beigegeben, in dem sich das Naturgesetz zeigt und das jeden zwingt, die in ihm repräsentierten sittlichen Forderungen anzuerkennen.¹⁶³

Das wahre und das irrende Gewissen

In seiner traditionellen, stoisch-christlichen Konfiguration kann das Gewissen als objektivistisch klassifiziert werden: es ist der seelisch-geistige Ort im Menschen, an dem sich die an sich bestehende sittliche Ordnung (das Naturrecht) innerlich

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 123.

¹⁵⁷ Vgl. Philon, *Dec.* 87; Stelzenberger 1933, 203f; Reiner 1974, 578; Blühdorn 1984, 202.

¹⁵⁸ Vgl. Kähler 1878, 175 und 177f.

¹⁵⁹ Vgl. Stelzenberger 1933, 191.

¹⁶⁰ Vgl. Krüger 1984, 219 und Hilpert 1995, 622.

¹⁶¹ Vgl. Origenes, *Comm. Rom.* 7, 18.

¹⁶² Vgl. Stelzenberger 1933, 129.

¹⁶³ Vgl. ebd., 139 sowie Chadwick 1978, 1093.

manifestiert; es ist das subjektive Trägerprinzip einer dem Subjekt vorgegebenen, indisponiblen und objektiv bestehenden Ordnung¹⁶⁴, es rangiert „im Schnittpunkt von Individualität und Universalität“¹⁶⁵ (Kuhn). Mithin ist es das Gegenteil einer privat, subjektivistisch und arbiträr strukturierten Haltung. Vielmehr transzendiert der Akteur im Gewissen – freilich auf eine unhintergehbare und höchstpersönliche Art und Weise – seine Besonderheit und schließt sich die universale, für alle gültige Sittenordnung auf, er tritt mit dem Gesetz des Weltganzen in Kontakt. Es dürfte klar sein, dass es sich bei dieser Charakterisierung um eine Idee des Gewissens handelt, die selbst normativ ist, und nicht um die Beschreibung einer partikulären Gewissenserfahrung. Denn ob das jeweils konkret-einzelne, empirische Subjekt in seinem Gewissen wirklich die naturrechtlichen Forderungen (fehlerlos) vergegenwärtigt, ist damit ja noch nicht ausgemacht.¹⁶⁶

Der Vergleich mit der sinnlichen Wahrnehmung ist instruktiv, um die Konsequenzen der objektivistischen Qualifikation der Sittlichkeit des Gewissens zu verstehen¹⁶⁷: Die visuelle Wahrnehmung bezieht sich auf einen objektiv gegebenen, dem Subjekt äußerlichen Gegenstand. Dieser Gegenstand ist kein Proprium des Einzelnen, sondern steht in einem intersubjektiv zugänglichen Wahrnehmungsraum. Daher ist der Perzeptionsvorgang des Einzelnen von dort aus verifizierbar. Das

¹⁶⁴ Vgl. Kähler 1878, 202 und Stelzenberger 1933, 96.

¹⁶⁵ Kuhn 1986, 1052.

¹⁶⁶ Die Scholastik kennt für das Gewissen zwei Termini und ist dadurch in der Lage, sich die Fehlbarkeit und Unfehlbarkeit des Gewissens zugleich – jedoch in verschiedener Hinsicht – vorzustellen: Die prävalente, von der Erbsünde nicht korrumpierte Seelenkraft im Gewissen wird als *synteresis* (auch: *synderesis*) bezeichnet; sie gestattet dem Menschen die unfehlbare Kenntnis der allgemeinsten Grundsätze der Sittlichkeit (etwa, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen ist). Ein Irrtum des Gewissens dagegen ist auf der Ebene der konkreten Anwendung des sittlichen Wissens in der *conscientia*, dem situativen Aktgewissen, möglich. Im Hintergrund dieser terminologischen Differenzierung steht wahrscheinlich die Textkorruption einer Glosse zu Hieronymus' Ezechielkommentar, bei der der zweite Gewissensterminus auftaucht: *synteresis* neben *syneidesis* (lat. *conscientia*). Im Griechischen existiert *synteresis* nicht als Bezeichnung für Gewissen, auch nicht in Hieronymus' Ezechielkommentar selbst. Da Hieronymus allerdings im Ezechielkommentar in Bezug auf 1. *Thess.* 5, 23 von *synteresis* (dt. Bewahrung) spricht, könnte eben durch einen Schreib- oder Hörfehler eines Skriptors *synteresis* auch für *syneidesis* (Gewissen) verwendet worden sein. Vgl. zu diesen Mutmaßungen der Gewissensforschung Stelzenberger 1933, 190; Stelzenberger 1963a, 96; Krüger 1984, 219.

¹⁶⁷ Vgl. Kähler 1878, 210.

subjektive Erfassen kann fehlerhaft sein, wenn die Bestimmungen des Gegenstandes nicht getreu zur Darstellung kommen. Dasselbe gilt für das Gewissen; die naturrechtlichen Forderungen sind auch unabhängig von kontingenten Gewissenserfahrungen als objektive und drittpersonal explizierbare Strukturen gegeben. Ob der Einzelne mit ihnen übereinkommt, lässt sich feststellen. Dabei kann ihm natürlich nur proportional zum Naturrecht sittliche Dignität zuerkannt werden. Ein Gewissen, das fehlerhaft urteilt, ist somit ebenso wertlos wie ein Auge, das nicht richtig sieht. Das vom Naturrechtskodex isolierte Gewissen ist nur noch Ausdruck subjektiver Besonderheit und ohne sittliche Güte. Daher impliziert das objektivistische Gewissensverständnis auch den Wahrheitsbegriff (im Sinne der Adäquation), Hegel wird das so qualifizierte Gewissen geradezu als „wahrhafte[s] Gewissen“¹⁶⁸ bezeichnen. Für die objektivistische Gewissenslehre gilt daher: Die Berufung auf das Gewissen entlastet den, der sich im Irrtum über das an sich Gute befindet, nicht.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Hegel, *Rechtslehre*, 121 (§137).

¹⁶⁹ Vgl. Cicero, *De legibus* I, 15 – 30; Welzel 1962, 46f; Herdegen 1989, 47.

5 Objektivistische Rekonstruktionen

Was läge näher, als dem nationalsozialistischen Gewissenskollaps eine Rückbesinnung auf das gegenüberzustellen, was das Gewissen vor seiner Pervertierung einmal war: nämlich der edelste, führende Teil der Seele, der den Menschen zur Kognition der naturrechtlichen Normen befähigt. Schließlich ist dieses an sich Gute von Persionen des positiven Rechts unabhängig, und menschlich gemachten Satzungen als leitender Maßstab immer schon vorgeordnet. Müsste man also nicht alle Anstrengungen darauf konzentrieren, das Gewissen als diese das Naturrecht erkennende Funktion im Leben des modernen Menschen wiederzuentdecken, sie wiederzubeleben und wiedereinzurichten?¹⁷⁰ Ein solcher Versuch, die traditionelle Gewissensfunktion in der Gegenwart zu rekonstituieren, findet sich in der Rechtsphilosophie der 1960er Jahre und im Zweiten Vatikanischen Konzil.

Rechtsphilosophische Tendenzen der 1960er Jahre

Die in den 1960er Jahren in Erscheinung tretende, verhältnismäßig kleine Fraktion von objektivistischen (an den stoisch-christlichen, naturrechtlichen Ursprüngen orientierten) Rechtsphilosophen nimmt ihren Ausgangspunkt jedoch weniger bei der Aufarbeitung von historischem Gewissensversagen, sondern bei der seinerzeit virulenten und heftig diskutierten Problematik der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Bei einem hohen praktischen Problemdruck wurden sie mit der

¹⁷⁰ Auch der heute immer wieder beklagte kriterielle Bedeutungsschwund des Gewissens wird in erster Linie mit dem Verlust allgemeingültiger Werte in Verbindung gebracht. Wahllos sei die Inanspruchnahme des Gewissens, weil die objektiv-ethische Bezugsgröße für das Gewissen, die ihm allein ein sittliches Niveau versichern könne, abhanden gekommen sei. Gewissenskrisen seien normative Sinnkrisen. Entsprechend macht Klaus Thiele-Dohrmann in seinem Buch *Abschied vom Gewissen* folgende Anspielung auf die normative Sinnkrise, in der er den Grund für die allmähliche Auflösung des Gewissens sieht: „Moses hatte die Zehn Gebote, Sokrates sein ‚Daimonion‘, Kant den kategorischen Imperativ – aber was haben wir?“ (Thiele-Dohrmann 1991, 10).

Frage konfrontiert, ob es ‚harte‘ sittlichkeitskonstituierende Kriterien für Gewissensberufungen gibt, so dass eine intakte Gewissensberufung von einem Gewissensversagen unterscheidbar wäre.

Karl Brinkmann geht bei seinem Versuch, den Gewissensbegriff objektiv-ethisch abzusichern, auf die Etymologie zurück. Unter Absehung der begriffsgeschichtlichen Bedeutungsvielfalt konzentriert er sich auf den in Gewissen, in *conscientia* und in *syneidesis* enthaltenen Aspekt des Wissens.¹⁷¹ Bei dem im Gewissen implizierten Wissen handele es sich um ein Wissen des objektiv Guten bzw. Bösen.¹⁷² Das Gute wiederum klassifiziert er als streng objektiv und von überzeitlicher, buchstäblich entrückter Allgemeingültigkeit.¹⁷³ Es sei nicht beeinflussbar, sondern nur hinnehmbar. Brinkmann stellt seine platonistisch aufgefassten absoluten Werte und Unwerte in die religiöse Dimension als die „Maßstabseite Gottes“, sie seien im „Kern Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit“¹⁷⁴. Durch sein Gewissen nun erfahre der in eine konkrete Situation gestellte Mensch ein objektives Wissen um das Gesollte bzw. Nichtgesollte¹⁷⁵ – es sei denn, man sei wertblind. Brinkmann zufolge weist ein fehlendes Wissen um das objektiv Gesollte auf ein fehlendes Gewissen hin¹⁷⁶: Wer das objektiv Gute nicht wahrnimmt, gibt damit eben zu erkennen, dass er kein Gewissen hat bzw. sein Erkenntnisorgan Gewissen zu diesem Zeitpunkt nicht operativ wirkt. Im Hintergrund dieser Argumentation steht, wie gesagt, die etymologisch begründete Bindung des Gewissens an ein Wissen (um das objektiv Richtige). Fehlt dieses Wissen, so könne auch nicht sinnvoll von einem Gewissen die Rede sein. Folglich schützt das Grundrecht der Gewissensfreiheit nach Brinkmann auch nur diejenige subjektive Position, die übereinstimmt mit dem objektiv Guten.¹⁷⁷ So sei die Wehrdienstverweigerung nur dann als ein Gewissensfall einzustufen, wenn der

¹⁷¹ Vgl. Brinkmann 1965, 60; dazu Freihalter 1973, 56 – 58 sowie Mock 1983, 61f.

¹⁷² Vgl. Brinkmann 1965, 61f.

¹⁷³ Vgl. ebd., 62.

¹⁷⁴ Ebd., 74 (beide Zitate).

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 61f.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 74.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 127.

Wehrdienst in einem objektiven Sinn ein Unrecht darstellte. Dies wäre nach Brinkmann nur dann der Fall, wenn die Politik des Staates (d.h. seine Außen-, Kriegs- und Wirtschaftspolitik) ungerecht wäre.¹⁷⁸ Da dies für die Bundesrepublik nicht zutrefte, könne es eine Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen nicht geben.¹⁷⁹

Franz Werner Witte identifiziert im Gewissen den „Geist“, der „in den letzten Erkenntnistiefen unseres metaphysisch aufgelichteten Daseins verwurzelt“¹⁸⁰ sei und durch den es dem Menschen möglich sein soll, zur Wahrheit vorzustoßen.¹⁸¹ Dabei charakterisiert er diese im Gewissen durchsichtige Wahrheit durch einen streng objektiven, letztgültigen Wissensstatus, quasi als Wort Gottes.¹⁸² Allerdings fasst Witte die durch den Geist im Gewissen eröffnete Kognition objektiver Werte und Wahrheit als einen geradezu aristokratisch-exklusiven Erkenntniszugang auf, der keinesfalls allen Menschen offen stehe. Seine Schmähungen durch Wortwahl und Sprachstil sind aufschlussreich, da sie an heraklitesche oder platonische Darstellungen esoterischer Erkenntniszugänge erinnern: „Zum Gewissen gehört Mündigkeit [...]. Den Unmündigen aber noch ein Recht einzuräumen, geht entschieden zu weit. Ein solches Verhalten entspringt einem sentimental Humanismus.“¹⁸³ Er verweist einerseits auf den Bildungsstand von Arbeitern und Handwerkern¹⁸⁴ und andererseits pauschal auf seine Zeit, in der „die geistigen Dinge ortlos geworden sind und verwüstet auf der Straße liegen“¹⁸⁵.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., 168ff und 177f.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 180. Mit seinem naturrechtlichen Ausgangspunkt vermag Brinkmann, wie auch Hamel (s.u.), die verschiedenen normsetzenden Institutionen zu harmonisieren: Naturrecht, subjektive Sittlichkeit im Gewissen und positives Recht stimmen überein (vgl. auch ebd., 65).

¹⁸⁰ Witte 1962b, 892; vgl. auch Witte 1962a sowie hierzu Freihalter 1973, 53.

¹⁸¹ Indes versteht Witte die Ebene des Geistigen als transzendente Erweiterung jenseits rationaler oder emotionaler Aspekte des Gewissens (vgl. Witte 1962b, 893).

¹⁸² Vgl. hierzu Freihalter 1973, 53.

¹⁸³ Witte 1962a, 178. Witte verknüpft diese Einschätzung mit einem Vorwurf an das Bundesverfassungsgericht, das die Auffassung der Ungebildeten zur ausschließlichen Norm erhebe, vor dem geistigen Wert des Gewissens kapituliere (vgl. ebd., 158) und damit der „Vorherrschaft des Durchschnitts“ (ebd., 160) verfallende.

¹⁸⁴ Vgl. Witte 1962b, 892.

¹⁸⁵ Ebd., 894. Bestimmte gesellschaftliche Schichten und Berufsgruppen, bei denen Witte wohl eine unkontrollierbare Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit erwartet, können dem so qualifizierten

Walter Hamel benennt als objektiv feststehenden Maßstab individueller Gewissensregungen das christliche Sittengesetz¹⁸⁶, dessen unbedingte Grundsätze im Gewissen unmittelbar als letzte Orientierung für das richtige Handeln zur Gewissheit würden.¹⁸⁷ Dem Einzelnen offenbare sich dadurch sein eigenes transzendentes Wesen und die ursprüngliche sittliche Ordnung.¹⁸⁸ Partikuläre Gewissenspositionen, die mit dem Sittengesetz und seinen Forderungen nicht in Übereinstimmung zu bringen sind, widerstreiten dieser Idee. Nur diejenige individuelle Gewissensposition, die als Träger der objektiven Sittenordnung identifiziert werden kann, deren Gewissen also als ‚Erkenntnisorgan‘ in gültiger Weise funktioniert, kann demnach Respektierung und Schutz beanspruchen und ist durch das Grundrecht der Gewissensfreiheit legitimiert.¹⁸⁹

Die objektivistische Fraktion des Zweiten Vatikanum (1962 – 1965)

Etwa zeitgleich mit den genannten rechtsphilosophischen Positionen tagte das Zweite Vatikanische Konzil (1962 – 1965), das nicht – wie die vorhergehenden Konzilien der Kirchengeschichte – einberufen wurde, um auf eine drohende Kirchen- oder Glaubensspaltung zu reagieren; vielmehr ging es darum, sich den Herausforderungen der Moderne, die die Geltung der christlichen Wertekonzeption zu bedrohen schienen, zu stellen.¹⁹⁰ Das Konzil sollte sich, wie Papst Johannes

Gewissensbegriff nicht genügen und sind demnach auch nicht durch das Grundrecht geschützt. Wehrdienstverweiger etwa hätten diese zum Gewissen gehörende Mündigkeit nicht, da sie nicht bewusst reflektiert zu ihren Positionen kämen, die sie als Gewissensfall ausgeben. Freihalter 1973, 53 bemerkt dazu: „Damit wird das Gewissen auf eine Ebene hochstilisiert, die nur wenigen zugänglich ist“.

¹⁸⁶ Hamel sieht sich für seinen Rückgang auf christlich-naturrechtliche Vorstellungskomplexe durch das Grundgesetz autorisiert, verweist auf den Gottesbezug der Präambel und auf die Nennung des Sittengesetzes in Art. 2 I GG (vgl. Hamel 1960, 77 – 81 sowie Hamel 1964, 322 – 335).

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 328 und 330. Auch Alfons Kraft macht die Geltung individueller Gewissenspositionen abhängig von ihrer Übereinstimmung mit der geltenden objektiven Moral, die er in der abendländisch-christlichen Sittenordnung manifestiert sieht (vgl. Kraft 1964, 385 – 394).

¹⁸⁸ Vgl. Hamel 1960, 50.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu Freihalter 1973, 55.

¹⁹⁰ Vgl. Schockenhoff 1990, 152.

XXIII. erklärte, damit auseinandersetzen, wie die Botschaft der Kirche unter den veränderten Bedingungen der modernen Welt vermittelt werden kann.¹⁹¹ Bei dieser Problemkonstellation kommt dem Gewissensbegriff eine Schlüsselrolle zu, da er das Bindeglied zwischen der Ebene einer objektiven normativen Ordnung und jedem einzelnen (auch konfessionell nicht festgelegten) Menschen darstellt. Nicht von ungefähr erhielten daher diejenigen Konzilsschriften, die das Gewissen thematisieren (*Lumen Gentium* und *Gaudium et spes*), den theologisch höchstverbindlichen Rang einer Konstitution. Indes führte die Diskussion der Gewissensfrage bald zu einer teilweise scharf geführten Kontroverse zwischen einer Mehrheit von eher progressiven und einer Minderheit von eher konservativen Theologen. Bei letzteren überwog eine erkenntnis pessimistische Einschätzung des Gewissens, das Vertrauen in die sittliche Tauglichkeit der einzelnen Gewissen war gering. Sie betrachteten es vor allem unter dem Gesichtspunkt der durch die Sünde bedingten Gebrochenheit menschlichen Handelns.¹⁹² Schließlich handele es sich gegenwärtig, so der damals zur konservativen Fraktion gehörende Joseph Ratzinger (heute Papst Benedikt XVI.), um eine „generelle Krise des menschlichen Geistes gegenüber dem Guten“¹⁹³.

Aus diesem Grund akzentuieren die objektivistischen Theologen die unbedingte Gültigkeit der objektiv bestehenden moralischen Ordnung, die unabänderlich durch den hinter ihr stehenden unwandelbaren und dekretorischen Willen des göttlichen Gesetzgebers verbürgt ist. Der einzelne Mensch ist demnach vor allem ein Adressat göttlicher Gebote, die vom Gewissen erkannt und anerkannt werden müssen. Das Gewissen ist also das Rezeptionsorgan der ihm vorgegebenen Ordnung. Noch in der Endfassung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* – die

¹⁹¹ Vgl. die einen Monat vor der Konzilseröffnung gehaltene päpstliche Ansprache (Johannes XXIII., *Rede zur Konzilseröffnung*, 678 – 685).

¹⁹² Vgl. Schockenhoff 1990, 162f.

¹⁹³ Ratzinger 1968, 329.

eine Synthese der beiden gegensätzlichen Theologenpositionen darstellt¹⁹⁴ – findet sich als Eingangssatz diese Bestimmung des Gewissens:

¹⁹⁴ Die Endfassung der Konzilstexte ist stets eine Synthese, die allerdings oft noch die divergenten Ansätze der beiden Fraktionen erkennen lässt. Hinter der Synthetisierung steht die alte Tradition, der zufolge die auf Konzilen gemeinsam verabschiedete Glaubensauslegung nicht durch eine Mehrheitsentscheidung zustandekommt, sondern durch Einstimmigkeit. Allerdings entbrannte die innerkatholische Auseinandersetzung von Konservativen einerseits und Reformern andererseits nach der auf dem Konzil zunächst erzielten Einigkeit in neuer Schärfe (vgl. Schockenhoff 1990, 153f und 169f; zu den Tendenzen nachkonziliarer Lehre auch Kaufmann 1996, 10f). Dabei darf man nicht vergessen, dass sich die Herausforderungen, vor denen die katholische Kirche mit dem II. Vatikanum stand, in den vier darauf folgenden Jahrzehnten immer weiter verschärft haben: Die krisenhafte Infragestellung ihrer Normen und Werte hat aufgrund der modernen Freiheitskultur nicht nur das liturgische, sondern insbesondere das alltägliche Leben erfasst. Einem christlich geprägten Lebensvollzug scheint der Boden zunehmend entzogen zu werden, womit der Kirche eine zentrale Existenzgrundlage abhanden zu kommen droht. Die Überlieferungs- und Identitätskrise geht also mit einer Existenzkrise einher (vgl. Schockenhoff 1990, 173). Daher überrascht es nicht, dass sich in der nachkonziliaren Lehrentwicklung eher die objektivistische Position durchsetzte, die auf dem Konzil noch von einer Minderheit repräsentiert wurde. Mit allem Nachdruck stellte man nun vor allem den objektiven Gesichtspunkt der Gewissensfrage, die Wahrheitsbindung, heraus. Man begegnete somit den Störungen der normativen Grundlagen durch eine forcierte Inauguration des normativen Gefüges. Während des langjährigen Pontifikats von Papst Johannes Paul II. lässt sich diese Lehrentwicklung insbesondere in den wichtigsten Enzykliken (etwa *Redemptor hominis* (1979), *Veritatis Splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995)) nachvollziehen, also jenen päpstlichen Lehrschreiben, in denen die biblische Anthropologie und christliche Lebensethik ihre Darstellung, Erneuerung und Fortschreibung finden. *Veritatis Splendor* beispielsweise zielt auf die Rejektion der mit der modernen Gewissensfreiheit implizierten sittlichen Selbstständigkeit des individuellen Gewissensurteils. Sie unterstreicht auch angesichts der globalen Bezüge des moralischen Bewusstseins in einer immer inhomogeneren Lebenswelt die Bindung des Gewissens an eine als Wahrheit erkannte objektive sittliche Ordnung. Insbesondere wendet sie sich gegen ein Verständnis des Gewissens als einer ingeniosen, aus sich selbst heraus wertsetzenden Instanz. Das Gewissen erzeuge die Prinzipien, Werte und normativen Grundsätze, mit denen es konkrete Handlungssituationen beurteile, nicht selbst, sondern müsse diese als eine ihm vorgegebene Wahrheit präsumieren. Daher ändere sich die Verpflichtungskraft der sittlichen Ordnung auch nicht durch einen momentanen Zustand der Fassungskraft des Gewissens, denn sie bestehe unabhängig davon (vgl. Johannes Paul II., *Veritatis Splendor*, 54 – 56).

Der nachkonziliare Objektivismus äußert sich auch in der praktischen Lehrtradition prägnant. Bei einer Ansprache auf dem Internationalen Moraltheologen-Kongress zur Sexualmoral (1988), bei dem das päpstliche Verbot der Empfängnisverhütung diskutiert wurde, wies Papst Johannes Paul II. nachdrücklich die Berufung der Gläubigen auf ihr Gewissen zurück und betonte die Alleinzuständigkeit des Lehramts. Die von ihm aufgestellte Norm lasse keine Ausnahme zu und könne durch keine Umstände außer Kraft gesetzt werden (vgl. hierzu Kaufmann 1990, 8f). Die Betonung der objektiven Wahrheitsbindung in der nachkonziliaren Lehrentwicklung (mit der die freie sittliche Selbstbestimmung und die damit verbundene Gefahr subjektivistischer Willkür abgewendet werden sollte) hat auch die naheliegende Frage aufgeworfen, inwiefern das sittlich richtige Verhalten erzwungen werden kann, wie weit die Durchsetzungsmöglichkeit der objektiven Ordnung gegenüber dissentierenden individuellen Gewissen reicht (vgl. hierzu Schockenhoff 1990, 181 – 185). Auch der seit den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts anwachsende islamistische Fundamentalismus und Terrorismus, der eine extreme Form der Wahrheitsdurchsetzung gegenüber Einzelnen darstellt, dürfte die Beantwortung dieser Frage herausgefordert haben. Die katholische Kirche bemüht sich hier um eine unmissverständliche Stellungnahme: Sie hält trotz der

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme [...] wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes.“¹⁹⁵

Es ist ein Anknüpfen an den klassischen, in antiker Tradition stehenden Gedanken eines überpositiven Naturrechts, dessen objektive Normativität jeder menschlichen Wertsetzung als Bedingung vorausgeht¹⁹⁶, und demzufolge das Gewissen die allen Menschen eingepflanzte natürliche Einsichtsfähigkeit (*lumen naturale*) in diese objektiv-ethischen Grundideen ist. Daher wird die dialogische Struktur des Gewissens als einem inneren Zwiegespräch externalistisch gedeutet: Die sogenannte Stimme des Gewissens ist eine Stimme, die (in der 2. Person formuliert) äußerlich an den Einzelnen herangetragen wird und ihm das moralische Gesetz verkündet, dessen Forderungen er unterworfen ist. Es verdankt sich keiner autonomistischen Eigenleistung des Subjekts, sondern muss rezeptorisch als ein vorgefundener Kodex aufgenommen werden. Die subjektive Sittlichkeit des Gewissens bemisst sich somit nur nach dem Übereinstimmungsgrad mit der vorgegebenen objektiven Ordnung. Bei einer fehlerhaften Kognition des moralischen Gesetzes, wenn das individuelle Gewissen die Forderung des objektiven Sittengesetzes nicht erkennt und verfehlt, besitzt es keine sittliche Gültigkeit und Berechtigung.

Akzentuierung der Wahrheitsbindung an der auf dem Vatikanum II affirmierten Religionsfreiheit fest und weist jeden Versuch, die Wahrheit im Wege gewaltsamer Indoktrination zu vermitteln als eine fundamentalistische Verirrung zurück. So bringt Papst Johannes Paul II. in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2002 die unhintergebar subjektive Zugangsweise zur Wahrheit im Gewissen zum Ausdruck; die Wahrheit könne auch dann, wenn sie erlangt werde, was immer auf eine begrenzte und vervollkommnungsfähige Weise geschehe, niemals aufgezwungen werden. Das gelte gegenüber jedem Versuch, die Annahme der Wahrheit durch innere oder äußere Gewalt zu erzwingen. Die Verantwortung gegenüber der Wahrheit erfordere den Verzicht auf den Einsatz gewaltsamer Mittel, denn der Respekt vor dem Gewissen des anderen und vor dessen eigener Verantwortung gegenüber der Wahrheit seien untrennbar miteinander verbunden. Wie sich die katholische Gewissensauffassung unter dem neuen Pontifikat von Benedikt XVI. (der zur konservativ-objektivistischen Fraktion des Zweiten Vatikanum gehörte) weiter entwickelt und darstellt, wird sich noch zeigen, eine Fortschreibung der objektivistischen Linie dürfte aber wahrscheinlich sein (eine erste – theologische – Charakterisierung versucht Twomey 2006).

¹⁹⁵ *Gaudium et spes*, zitiert nach Brechter 1968, 280.

¹⁹⁶ So auch Schockenhoff 1990, 163.

6 Die Abkopplung von Gewissen und objektiver Sitte

Vorbemerkungen

Der objektivistische Ansatz – der mit Rekurs auf die stoisch-christlichen Wurzeln des Gewissens eine objektive Sittlichkeit voraussetzt und das Gewissen ausschließlich als deren Applikationsfunktion ansetzt – hatte nicht zufällig während der späten 1960er Jahre¹⁹⁷, in einer Zeit der gesellschaftlichen Umbrüche und des Aufbegehrens gegen etablierte Werte, eine gewisse Konjunktur. Innerhalb der Rechtswissenschaft konnte er sich jedoch nicht durchsetzen. Alles in allem sind die objektivistischen Positionen vereinzelte Auffassungen der juristischen Fachliteratur

¹⁹⁷ Symptomatisch hierfür sind auch die lupenrein objektivistischen Ausführungen von Franz Pöggeler aus dem Jahr 1968; die „Realität heutigen Gewissenserlebens“ werde „vor allem durch folgende Tatsache“ bestimmt: „Im Prozeß der Säkularisierung ist die menschliche Mündigkeit und Entscheidungsfreiheit mehr und mehr zur Geltung gekommen; auf den einzelnen allein scheint es anzukommen, wie er sein Gewissen begreift und wie er dessen Weisungen folgt; aber dabei unterliegen viele moderne Menschen einer problematischen Subjektivierung und Privatisierung des Gewissens; den an sich richtigen Gedanken, letztlich individuell entscheiden zu müssen, legen diese Menschen so aus, daß sie jegliche Orientierung an vorgegebenen Normen – seien diese ethischer oder religiöser Art – ablehnen“ (Pöggeler 1968, 175). So fördere die Abneigung gegen die Geltung objektiver Ordnungen (etwa Sittlichkeit, Staat, Recht, Religion) bei vielen, insbesondere jungen Menschen die Isolation des Gewissens (vgl. ebd., 176). Dagegen bestehe die „regulierende Funktion des Gewissens“ gerade darin, „daß das individuelle Handeln und Verhalten auf das soziale abgestimmt, eines mit dem anderen in Konkordanz gebracht wird“ (ebd., 177). Man müsse jungen Menschen darlegen, so Pöggeler weiter, „daß eine Verformung des Gewissens durch zu einseitig subjektivistische und privatistische Regungen auf eine eklatante Asozialität hinausläuft, auf ein Sich-Emanzipieren von Gebot und Norm überhaupt.“ Es werde „nicht erkannt, daß es im Wesen des Gewissens liegt, dem Menschen untrügliche Maßstäbe und rechte Normen vorzuhalten. Ein intaktes Gewissen tendiert zum Objektiven, nicht zur Subjektivierung und Privatisierung, durch die ja eine mehr oder weniger willkürliche Auslegung von Geboten und Normen entsteht“ (ebd., 176). Folglich sieht Pöggeler auch die Lösung der Schiefelage in der Stärkung der objektiven Normen und Ordnungen.

Es ist naheliegend, dass derartige objektivistische Strategien dann eine Konjunktur erfahren, wenn Wertkrisen überwunden werden sollen, wenn ein Normensystem gegen dissentierende individuelle Ermächtigungen abgesichert und stabilisiert werden soll. Der überragende Vorzug des Modells besteht nämlich darin, dass es sich auf die individuelle Gewissensposition sozusagen von oben her bezieht (also vom überindividuellen naturrechtlichen Kodex ausgehend), und zwar ohne der kriteriell schwer kontrollierbaren subjektiven Dimension eine konstitutive Rolle beizumessen. Der Gewissensfall ist damit verifizierbar und eindeutig handhabbar.

geblieben, die letztlich wenig Resonanz gefunden haben.¹⁹⁸ Ebenso stellte die konservativ-objektivistische Fraktion eine Minorität der Konzilstheologen des Zweiten Vatikanum dar (wenngleich sie in der nachkonziliaren Lehrentwicklung erstarkte). Warum? Was spricht dagegen, die Integrität der Gewissensfunktion durch Rückgriff auf die naturrechtlichen Ursprünge zu rekonstruieren? Weshalb kann bzw. muss heute ein solcher Versuch auch intuitiv besehen als reaktionär und restaurativ, mithin als nicht zeitgemäß bezeichnet werden?

Bei der Beantwortung dieser Frage wird man auf den geistesgeschichtlich komplizierten Prozess der Entstehung der Moderne verwiesen, der zumindest bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht und sich in aller Deutlichkeit im 19. Jahrhundert Bahn bricht. Ein für die Gewissensproblematik bedeutender Faktor dieser Entwicklung ist zweifellos die aufkommende genetisierende Auffassung des Gewissens, die sich bereits in den neuzeitlichen Philosophien (etwa eines Thomas Hobbes, John Locke, René Descartes oder Baruch de Spinoza) äußert, in denen die traditionelle *synderesis*-Konzeption des Gewissens heftig attackiert wird.¹⁹⁹ Locke etwa stemmt sich vehement gegen das stoisch-christliche Naturrechtsmodell und gegen die Vorstellung eines angeborenen, obersten Seelenvermögens der *synderesis*, das an einer eidetischen Normativität als ein *lumen naturale* teilhaben könnte. Stattdessen betont er die Relativität des Gewissens.²⁰⁰ Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts dann gehören derartige genetisierende Dekonstruktionen des Gewissens zum guten Ton, deren sich jeder einigermaßen auf der Höhe seiner Zeit befindliche Denker befleißigt. Paradigmatisch sei Schopenhauer genannt, der den Begriff des Gewissens ernüchternd in seine Bestandteile zerlegt, die von der einstmalen hehren Größe nicht mehr viel übriglassen:

¹⁹⁸ Vgl. Herdegen 1989, 231 und 249. Allerdings finden sich in den Klärungsbemühungen des BVerfG bisweilen objektivistische Tendenzen, etwa wenn herausgestellt wird, verbürgte Gewissenspositionen müssten sich „im Rahmen gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen der heutigen Kulturvölker“ halten (BVerfGE 24, 236.246; vgl. die Kritik von Freihalter 1973, 55, Anm. 23; auch Herdegen 1989, 231).

¹⁹⁹ Vgl. Stelzenberger 1963a, 108 – 116 sowie Kittsteiner 1991, 226.

²⁰⁰ Vgl. John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand* I, ch. II, §8; dazu Kittsteiner 1991, 229 – 254. Kittsteiner zufolge ist bereits im 17. Jahrhundert die Entwertung des Gewissens vollständig (vgl. ebd., 241).

„Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus einem Fünftel Menschenfurcht, einem Fünftel Deisidämie, einem Fünftel Vorurteil, einem Fünftel Eitelkeit und einem Fünftel Gewohnheit“²⁰¹.

Schopenhauer zerpflückt zum einen das (motivationale) Verpflichtungsgefühl im Gewissen, also die Antriebe, überhaupt ein Gewissen zu haben und ihm dann möglicherweise auch Folge zu leisten: neben den Ängsten (Menschenfurcht, Deisidämie) sieht er auch die Gewohnheit und die nicht gerade soziale oder altruistische Eitelkeit am Werk. Andererseits demontiert er das Gewissen auf seiner Maßstabsseite, indem er die einstmals religiös und naturrechtlich abgeleiteten normativen Gehalte rundheraus als Vorurteil bezeichnet. Schopenhauer enttarnt damit die Referenz des Gewissens auf eine angeblich objektive Wertsphäre als Illusion, hinter der beliebige Prägungen stehen, so dass von einer Wahrheit des Gewissensurteils nicht mehr die Rede sein dürfte.²⁰² Allenfalls könnte man noch von einer Richtigkeit in Beziehung auf relative bzw. kontingente Normativitäten sprechen, die abhängig von Zeit, Kultur und Religion sind.

Parallel zu den genetischen Gewissenstraktierungen, bei denen der Bruch des Bandes zwischen Gewissen und objektiver Sitte mit einer *Abwertung* des traditionellen Gewissensverständnisses einhergeht²⁰³, vollzieht sich eine

²⁰¹ Schopenhauer, *Preisschrift*, 548 (§ 13).

²⁰² Dabei ist zu berücksichtigen: Dieser Angriff auf das Gewissen richtet sich nicht prinzipiell gegen Gewissen und Moral, ist kein Appell zur Amoralität oder Unmoralität, sondern wendet sich gegen ein bestimmtes Gewissenskonzept.

²⁰³ Erstaunlicherweise haben die genetisierenden Gewissenstheorien nicht zu einem Abbau oder einer Revision der von ihnen dekonstruierten Gewissensauffassung geführt, auch wenn das bspw. von Schopenhauer oder Nietzsche intendiert worden ist. Im Gegenteil dürften soziologische und psychologische Theorien zu einer Konservierung der traditionellen Vorstellung beigetragen haben, da sie ihre interpretative Grundlage – die sakrosankt-persistente, ein Sollen fordernde innere Stimme – durch die dekonstruktive Erklärungsleistung affirmiert, im Bewusstsein der Einzelnen wachgehalten und bestärkt haben. So wird dem gewöhnlichen Menschen zwar der Begriff *synderesis* nichts sagen, der Freudsche Begriff vom „Über-Ich“ oder „Ich-Ideal“ jedoch ist den meisten geläufig, wenn sie über das Gewissen nachdenken. In Form dieser Nachfolgekategorien (vgl. Kittsteiner 1991, 385ff) wird die alte Gewissensvorstellung dann mit all ihren Merkmalen der gebietenden Unverfügbarkeit, der höheren Instanz, die kundgibt, was man tun soll, präsent gehalten.

freiheitsgeschichtliche Entwicklung, nämlich die allmähliche Entstehung der heutigen säkularen Gewissensfreiheit²⁰⁴: Diese führt zu einer Abspaltung des Gewissens von der objektiven Sitte durch die *Aufwertung* des individuellen Gewissens. Die eigentlichen Ursprünge dieses für das gegenwärtige Gewissensverständnis zentralen Begriffs der säkularen Gewissensfreiheit finden sich in staatlich-gesellschaftlichen und rechtlichen Entwicklungen, die wiederum in das 16. und 17. Jahrhundert zurückreichen und sich im 19. Jahrhundert institutionell etablieren.²⁰⁵

*Die rechtsgeschichtliche Herausbildung säkularer Gewissensfreiheit*²⁰⁶

Im Hintergrund der Vorformen der säkularen Gewissensfreiheit steht das Zerbrechen der mittelalterlichen Ordnung der Christianitas – also der katholischen Einheits- und Wahrheitsordnung von Glaube, Kirche und Staat – durch die Reformation und die das Abendland erschütternden, verheerenden Religionskriege.²⁰⁷ Das zentrale Problem, wie der innere Staatsfriede in Zukunft gewährleistet werden soll bei divergierenden christlichen Bekenntnissen, findet für die deutschen Fürstentümer eine erste Lösung mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555. Darin wird (nur) den katholischen und lutherischen Fürsten zuerkannt, dass sie an ihrem jeweiligen Glauben festhalten dürfen und zu

²⁰⁴ Zu den verschiedenen (religiösen, staatspolitischen, philosophischen) Wurzeln des Begriffs der Gewissensfreiheit vgl. Kneib 1996, 4 – 45.

²⁰⁵ Vgl. ebd., 11 und 103. Vgl. auch ebd., 14: „Der Ursprung des modernen Begriffs der Gewissensfreiheit ist [...] als ein staatstheoretisch-politischer zu bezeichnen. ‚Gewissensfreiheit‘ war ein pragmatisches, rechtliches Instrument der politischen Herrschaft geworden, um des inneren Friedens willen religiös Andersgläubige nicht aktiv verfolgen zu müssen. Dem entsprach auch der materialiter immer bescheidene Inhalt der Gewissensfreiheit: er war lediglich die freie Wahl einer der anerkannten christlichen Konfessionen und die dementsprechende *devotio domestica simplex*.“ Die Gewissensfreiheit ist also aus historischer Sicht ein Zweig der Religionsfreiheit (vgl. Herdegen 1989, 236).

²⁰⁶ Die folgende Darstellung konzentriert sich auf die deutsche Rechtsgeschichte, schließlich soll auch später das Problem der säkularen Gewissensfreiheit über Art. 4 des Grundgesetzes der BRD entwickelt werden.

²⁰⁷ Vgl. zum folgenden Kneib 1996, 10 – 16.

keinem (etwa reichsrechtlich-einheitlichen) Bekenntnis gezwungen werden können. Für die Untertanen jedoch galt weiterhin das traditionelle Einheitsmodell, der Herrscher besaß gemäß dem Prinzip *cuius regio, eius religio* das für sie verbindliche landesherrliche *ius reformandi*. Allerdings wurde denen, die ein Bekenntnis besaßen, das von dem des Landesfürsten abweicht, zugestanden, mit all ihrem Vermögen in ein ihrer Konfession entsprechendes Fürstentum abzuwandern. Erst mit dem Westfälischen Frieden (1648), bei dem auch der Begriff der *conscientia libera* erstmals in rechtliche Bestimmungen eingeführt wird, wird die Gewissensfreiheit von einem nur landesfürstlichen Privileg zu einem Recht auch der Untertanen erweitert. Die Gewissensfreiheit stellt jetzt eine individualrechtliche Religionsfreiheit in Form eines individuellen Abwehrrechts gegenüber dem landesherrlichen Bekenntniszwang dar, die die religiöse Freiheit in den Grenzen des eigenen Hauses (die freie Hausandacht) sowie die Teilnahme am Gottesdienst eigener Konfession auch außerhalb der Landesgrenzen gewährleistet.²⁰⁸

Im Brandenburg-Preußen des 19. Jahrhunderts schließlich entfällt das bisherige landesherrliche *ius reformandi* vollständig aus dem Katalog staatlicher Hoheitsrechte.²⁰⁹ So dispensiert das *Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten* „die Begriffe der Einwohner des Staats von Gott und göttlichen Dingen“²¹⁰, deren Glauben und „inneren Gottesdienst“²¹¹ von dem staatlichen Zugriff. Den Bürgern wird „vollkommene Glaubens- und Religionsfreiheit“²¹² konzidiert und daher darf niemand aufgrund seiner religiösen Ansichten „beunruhigt, zur Rechenschaft gezogen, verspottet oder gar verfolgt werden“²¹³. Folglich enthält sich der Regent einer konfessionellen Bestimmung seiner Untertanen sowie einer verbindlichen öffentlichen Religionsausübung und gewährleistet die Gewissensfreiheit als eine umfassende Glaubensfreiheit (die erstmals innerhalb des

²⁰⁸ Vgl. Scholler 1958, 51 – 54.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 57ff sowie Herdegen 1989, 77f.

²¹⁰ *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten* (5.2.1794), Teil II, Titel 11, §1.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd., §2.

²¹³ Ebd., §4.

alten Deutschen Reiches über die Tolerierung bestimmter anerkannter Glaubensrichtungen hinausgeht²¹⁴). Auch die preußische Verfassungsurkunde von 1850 gewährleistet die freie öffentliche Religionsausübung²¹⁵ und garantiert vom religiösen Bekenntnis unabhängige bürgerliche und staatsbürgerliche Rechte.²¹⁶ Eine vollständige religiöse Neutralität des Staates ist damit jedoch noch nicht gegeben, nach Art. 14 etwa liegen christlich basierte Wertvorstellungen denjenigen staatlichen Institutionen zugrunde, die mit der Religionsausübung zusammenhängen.²¹⁷

Der entscheidende Übergang von der Gewissensfreiheit als religionsrechtlicher Garantie hin zu einer Gewährleistung säkularer und höchstpersönlicher Positionen findet in der Weimarer Reichsverfassung statt²¹⁸, die in Art. 135 festsetzt: „Alle Bewohner des Reiches genießen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsausübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz. Die allgemeinen Staatsgesetze bleiben hiervon unberührt.“²¹⁹ Die Weimarer Reichsverfassung vollzieht nicht nur durch die Aufgabe jeglicher kirchlicher Hoheitsrechte des Staates (im Unterschied zur preußischen Verfassung) die schlechthinnige Trennung von Kirche und Staat²²⁰, vielmehr geht damit auch eine Ausdehnung der Gewissensfreiheit auf von religiösen Vorstellungskontexten unabhängige Gewissenspositionen einher.²²¹ Sie

²¹⁴ Vgl. Scholler 1958, 55ff und Herdegen 1989, 77.

²¹⁵ Vgl. *Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat* (31.1.1850), Art. 12 I.

²¹⁶ Vgl. ebd., Satz 2. Die Staatlichkeit spricht sich damit die Zuständigkeit in religiöser Hinsicht ab und dem Bürger zu. Daher implizieren die staatsbürgerlichen Pflichten auch keine religiösen Pflichten mehr (vgl. Herdegen 1989, 77). Schockenhoff spricht von einer „dritten Stufe“ in der Entwicklung der Gewissensfreiheit nach dem Westfälischen Frieden (vgl. Schockenhoff 1990, 21).

²¹⁷ Vgl. Herdegen 1989, 78. Die zugesicherte religiöse Gewissensfreiheit ist für die Organisation des Staates und der Gesellschaft noch insofern konfliktfrei, als die individuelle Gewissensorientierung unter Gesetzesvorbehalt und d.h. in einem eindeutigen Unterordnungsverhältnis steht: „Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen“ (*Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat*, Art. 12 III).

²¹⁸ Vgl. Mock 1983, 134 und Herdegen 1989, 78 – 80.

²¹⁹ Art. 135 WRV.

²²⁰ Vgl. Art. 137 WRV sowie hierzu Herdegen 1989, 78. Damit erhält der Staat absolute religiöse Neutralität, verzichtet auf die Koppelung an bestimmte religiöse Inhalte und daher auf jeglichen religiösen Oktroi gegenüber dem Bürger.

²²¹ Vgl. Böckenförde 1970, 38.

ist jetzt nicht mehr nur eine einfunktionale, glaubensbezogene Garantie, sondern schließt nun „kirchliches Gebot, Forderungen des Gewissens, intellektualistischen Lebensgestaltungswunsch“²²² (Mirbt) ein. Die tradierte Synonymformel²²³ der ‚Glaubens- und Gewissensfreiheit‘, in der der Begriff ‚Gewissensfreiheit‘ „nur als ein unselbständiger religionsbezogener Bestandteil der Garantie“²²⁴ (Mock) erscheint, wird damit in ihre Bestandteile aufgespalten, die Gewissensfreiheit aus dem Konnex mit der Glaubensfreiheit gelöst und als ein Grundrecht der sittlichen Handlungsfreiheit aufgefasst.²²⁵ Es ist ein folgenreicher Schritt: Denn die säkulare Gewissensfreiheit „beinhaltet nicht nur die Freiheit *zum* eigenen Glauben, sondern auch die Freiheit *vom* religiösen Glauben überhaupt und darüber hinaus die Freiheit zum selbstverantwortlichen Handeln und zur individuellen Lebensgestaltung gemäß den eigenen Überzeugungen“²²⁶ (Schockenhoff). Damit dokumentiert sich ein epochaler Emanzipationsprozess, bei dem sich die einzelnen Menschen aus der festgefühten Bindung an eine ihnen vorgegebene Wertesystematik befreien.

Der Konsistenzverlust des traditionellen (objektivistischen) Gewissens

Unnachgiebig widersetzten sich die Päpste des 19. Jahrhunderts den Relativierungen des Gewissens sowie den aufkommenden Forderungen und

²²² Mirbt, 1930, 320.

²²³ Vgl. Mock 1983, 134.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Vgl. ebd.

²²⁶ Schockenhoff 1990, 21, Hervorhebungen dort. Auf diese Weise hat die Forderung nach Gewissensfreiheit „aber – philosophisch – auch den Begriff des Gewissens und damit sich selbst säkularisiert“ (Filmer 2000, 109). Zwar ist diese Neubestimmung der Gewissensfreiheit in der Rechtspraxis der Weimarer Republik weitgehend folgenlos, da Art. 135 noch unter dem Vorbehalt der allgemeinen Gesetze steht (Herdegen 1989, 79f weist darauf hin, dass hier – wie schon für Art. 12 III der preußischen Verfassung von 1850 – die von Anschütz geprägte Formel ‚Staatsgesetz vor Religionsgebot‘ gilt; vgl. auch Scholler 1958, 93ff), allerdings hat sich nach Erhard Mock die Diskussion „den Problemen einer umfassenden und daher notwendigerweise über den Bezug auf das Religiöse hinausgreifenden Garantie der Gewissensfreiheit“ (Mock 1983, 134) angenähert.

Bestrebungen nach Religions- und Gewissensfreiheit.²²⁷ Von allen liberalen Ideen der Aufklärung sei die Gewissensfreiheit der folgenschwerste Grundirrtum.²²⁸ In ihr sahen die Päpste die Ermächtigung des Einzelnen zu subjektiver Willkür, zu einer Schrankenlosigkeit, die sich auf alle Lebensbereiche erstreckt und nichts mehr anerkennt außer der eigenen Besonderheit. Sie führe dazu, dass das Gesetz des Schöpfers geleugnet, die überlieferte christliche Sittenordnung gesprengt werde und in Relativismus und Indifferenz gegenüber der sittlichen Wahrheit münde. In seiner 1832 veröffentlichten Enzyklika *Mirari vos* verurteilte Papst Gregor XVI. die modernen Freiheitsbestrebungen mit scharfen Worten²²⁹ (Papst Pius IX. berief sich später darauf und bestätigte das Urteil):

„Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit [dem Freiseinwollen von der Wahrheit katholischer Religion und Sittenlehre, P.D.] fließt jene törichte und irrige Meinung, oder noch besser jener Wahnwitz, es solle für jeden die ‚Freiheit des Gewissens‘ verkündet und erkämpft werden.“²³⁰

²²⁷ Das Verhältnis der katholischen Kirche zur neuzeitlichen Freiheitsidee ist ambivalent. Einerseits hat das Grundrecht der Gewissensfreiheit geistesgeschichtlich gesehen christliche Wurzeln (etwa in den Gewissenslehren von Petrus Abaelard und Thomas von Aquin), andererseits leistete das kirchliche Lehramt wie gesagt erbitterten Widerstand gegen die Erklärung moralischer und politischer Freiheiten des Individuums (vgl. Schockenhoff 1990, 185ff). Dietmar Mieth bemerkt zur innerkatholischen Spannung zwischen der eigenen, v.a. auf Thomas von Aquin zurückgehenden subjektorientierten Gewissenstradition und der augustinisch-objektivistischen: „Dieser Klarheit der auf Thomas beruhenden Lehrtradition über das Gewissen hat keineswegs immer die praktische Tradition in der Kirche entsprochen, in der aus der Irrtumsfähigkeit des konkreten Gewissens die Orientierungspflicht an den kirchlichen Normen als im Gewissen bindend geschlossen wurde, so daß der personale Charakter des Gewissens ausgerechnet in der katholischen Kirche in seiner Erfahrung dauernd gefährdet wurde“ (Mieth 1981, 145).

²²⁸ Zu den verworfenen liberalen Ideen gehören des weiteren die Forderung nach bürgerlichen Freiheitsrechten bzw. den modernen Menschenrechten wie auch der Gedanke einer vollständigen Trennung von Kirche und Staat (vgl. Gregor XVI., *Mirari vos*, 155). Isensee sieht mit dem Standpunkt der Enzyklika die generelle Position päpstlicher Lehrschreiben im 19. Jahrhundert gegeben (vgl. Isensee 1987). Nach Schockenhoff sah die Kirche in den Forderungen der Religions- und Gewissensfreiheit das „Grundübel der modernen Welt“ (Schockenhoff 1990, 185), einen alle Lebensbereiche ansteckenden „gefährlichen Bazillus“, der die Menschen schrankenlos werden lasse und dazu verleite, das Gesetz des Schöpfers zu verachten.

²²⁹ Vgl. hierzu ebd. sowie stark untertreibend Rudin 1958, 161f.

²³⁰ Gregor XVI., *Mirari vos*, 149; die Stelle im lateinischen Original: „*Atque ex hoc putidissimo indifferentissimi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserandum esse ac vindicandam cuilibet ‚libertatem conscientiae‘.*“ Es handelt sich hierbei indes um den einzigen Satz der Enzyklika, in dem die Gewissensfreiheit *expressis verbis* genannt wird. Dagegen

Zunächst ist zu beachten, dass Gregor XVI. – wie es im 19. Jahrhundert noch allgemein üblich war – unter Gewissensfreiheit wohl primär Religionsfreiheit verstanden hat und entsprechend sich gegen den Irrtum verwehrt, man könne durch ein beliebiges Glaubensbekenntnis zum ewigen Heil kommen.²³¹ Mit Nachdruck zurückgewiesen wird die (staatliche) Schutzgarantie für Gewissenspositionen, die sich auf konfessionell freie Weise entfalten wollen und damit von der objektiven religiösen Wahrheit, von dem allein wahren und heilsnotwendigen katholischen Glauben abweichen. Neben der im engeren Sinn religiösen bzw. kultischen sowie politischen Dimension gehört hierzu allerdings auch die Frage des sittlich richtigen Lebens²³², insofern schließt die primär religiös gesehene Gewissensfreiheit die sittliche ein. Entsprechend sieht auch Albert Hartmann dasjenige Gewissen von der päpstlichen Verurteilung betroffen, das als subjektivistisch-arbiträr verstandene Instanz über das sittlich Gebotene richtet und sich damit frei wähnt von der Bindung an eine ihm vorgegebene, objektive und wahre Gesetzlichkeit (was nach Gregor XVI. schließlich einer widersinnigen Freiheit von der Wahrheit und einer Relativierung aller Werte gleichkäme).²³³

Bei der Bewertung der Frontstellung von Papst Gregor XVI. und seinen Nachfolgern gegen liberale Ideen und ihrer restaurativen Bewahrung vormoderner Verhältnisse und theonomer Ordnungsvorstellungen²³⁴, ihrem unbeirrten Pochen auf die unveränderlichen Forderungen des christlichen Sittengesetzes (die Nachwirkungen dieser päpstlichen Position lassen sich noch in der objektivistischen Fraktion des Zweiten Vatikanum ausmachen²³⁵), darf man nicht unberücksichtigt

nimmt die Zurückweisung der Meinungs- und Pressefreiheit einen breiteren Raum ein, die Gregor XVI. anscheinend als das größere Problem betrachtete, da sie das gesellschaftlich wirksame Instrument zur Durchsetzung der liberalen Freiheitsgedanken darstellt (vgl. Kneib 1996, 84).

²³¹ Vgl. hierzu den Überblick bei ebd., 90f. Gemäß Kneib bezieht sich Gregor XVI. durch den in Anführungszeichen gesetzten Begriff *libertas conscientiae* auch auf „die gängige Rechtsformel für die individuelle Religionsfreiheit“ (ebd., 84).

²³² Auch nach Josef Isensee erkennt Gregor XVI. in den liberalen Forderungen eine Gefährdung „für die hergebrachten Ordnungen der Religion, der Sittlichkeit und des Staates“ (Isensee 1987, 143).

²³³ Vgl. Hartmann 1955, 172f und 180 – 183.

²³⁴ Papst Gregor XVI. hält an der in Auflösung befindlichen mittelalterlichen Christianitas als der ewiggültigen Einheits- und Wahrheitsordnung fest.

²³⁵ So auch Schockenhoff 1990, 185.

lassen, dass es hier – und zwar sachlich völlig berechtigt – auch um die Konsistenz eines jahrhundertealten Konzeptes von Gewissen geht: Zwar ist das Gewissen nach der auf stoischen und paulinischen Voraussetzungen basierenden christlichen Gewissenslehre ein universalmenschliches Vermögen, das jedem Menschen, auch den Heiden zukommt²³⁶, jedoch heißt das zunächst nur, dass die objektive sittliche Ordnung (das Naturrecht) unabhängig von Offenbarung, menschlicher Satzung und Gesetz, Zeit und Raum eingesehen werden *kann* und nicht, dass sie faktisch von allen Menschen jederzeit eingesehen wird. Das Gewissen ist also der Ort im Bewusstsein der Menschen, an dem sich die an sich bestehenden sittlichen Normen manifestieren *können*. Das Gewissen wird immer vom Sittengesetz her gedacht: Es ist die subjektive Erscheinungsweise bzw. die Art des Gegebenseins der objektiven sittlichen Ordnung, durch die es erst seinen sittlichen Wert bekommt. Unabhängig, also verselbstständigt für sich genommen, hat es diesen Wert nicht. Es steht dem Sittengesetz mithin nicht als unabhängige sittliche Größe gegenüber. „Wäre es so, dann träte das Gewissen als sittliche Instanz einfach an die Stelle des Sittengesetzes, es wäre sozusagen dessen Stellvertreter, statt die Weise seiner Gegebenheit zu sein“²³⁷ (Spaemann). Dieses ursprünglich untrennbare Band zwischen dem Gewissen und der eidetischen objektiven Wertsphäre (das dem Gewissen erst, durch die Präsenz der sittlichen Wahrheit im Bewusstsein des Einzelnen, sittlichen Wert und Plausibilität verliehen hat, von dem es seinen Anfang genommen hat) wird mit den sich im 19. Jahrhundert Bahn brechenden philosophischen und politischen Forderungen nach einer allgemein konzeditierten Gewissensfreiheit, nach einem Freisein von einer an sich bestehenden objektiven sittlichen Wahrheit, abgetrennt. Damit hat das Gewissen jedoch seinen (es ursprünglich legitimierenden) Mutterboden verloren, so dass auch das traditionelle christlich-abendländische Verständnis vom Gewissen aufgekündigt ist. Doch was ist es jetzt noch, wenn es

²³⁶ Vgl. *Röm. 2, 14 – 15*: „Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur des Gesetzes Werk tun, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz; denn sie beweisen, dass das Gesetzeswerk in ihrem Herzen geschrieben ist, da ja ihr Gewissen es ihnen bezeugt.“ Vgl. Luckner 2005, 108f.

²³⁷ Spaemann 2001, 17.

zuvor seinen ganzen Sinn und seine hohe Bedeutung darin gefunden hat, die subjektive Gegebenheit der objektiven sittlichen Ordnung zu sein, wenn es nun diesen Bezug nicht mehr geben soll?

Elf Jahre vor der Enzyklika *Mirari vos* erscheint Hegels Rechtslehre (1821), in der er die tiefgreifenden Umbrüche des Gewissens im 19. Jahrhundert (die Papst Gregor XVI. als „Wahnwitz“ bzw. „*deliramentum*“ scharf verurteilt) aus der Perspektive des zur Disposition stehenden und der Inkonsistenz preisgegebenen klassischen Gewissensbegriffs in Klarheit diagnostiziert. Hegel kennzeichnet den intakten (ursprünglichen) Sinn des Gewissensbegriffs, der sich aus der Repräsentanz der objektiven sittlichen Ordnung im Bewusstsein des Einzelnen ergibt, als das „wahrhafte Gewissen“²³⁸ und legt es dar als

„die Gesinnung, das, was *an und für sich* gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten.“²³⁹

Der Sinn des „wahrhaften Gewissens“ erfüllt sich somit nur in der Identität von subjektivem Bewusstsein und objektiv Gutem, durch das als Gewissen bezeichnete Zusammenfallen objektiv, an sich guter Gesetze, Regeln und Grundsätze mit dem, was das einzelne Subjekt für sich als gut erkennt. In diesem, und nur in diesem Fall gilt:

„Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre.“²⁴⁰

Diese majestätische²⁴¹ „Idee des Gewissens“²⁴² erhebt sich wie gesagt und wie bereits oben dargestellt, nicht aus einer ‚Gewissen‘ genannten, im Subjekt allein

²³⁸ Hegel, *Rechtslehre*, 121 (§137).

²³⁹ Ebd., Hervorhebung dort.

²⁴⁰ Ebd., 122 (§137).

²⁴¹ Vgl. Hegels private Randbemerkungen zu § 138, die ihm zur Erläuterung in seinen Vorlesungen dienten: „diese unendliche Energie, Majestät des Gewissens, Ich als abstraktes, als unendliches, in

verankerten sittlichen Größe, die neben dem objektiven Sittengesetz bestünde, ihm irgendwie selbstständig gegenüber treten könnte, von ihm unabhängig wäre oder es ersetzen könnte. Sondern sie leitet sich von oben, von der objektiven Wertsphäre nach unten ab als die subjektive Art und Weise des Gegebenseins objektiver Werte. Beide Aspekte, das objektive an sich und das subjektive für sich sind „im wahrhaften Gewissen nicht unterschieden“²⁴³. Ob ein solches „wahrhaftes Gewissen“ in einem konkreten Fall vorliegt, erfordert daher keine Introspektion einer nicht-verallgemeinerbaren, unergründlichen-dunklen und intimen Innerlichkeit, sondern dies ergibt sich – intersubjektiv nachvollziehbar – maßgeblich aus dem in Form von Normen jedermann zugänglichen an sich Guten, das im fraglichen subjektiven Bewusstsein dann für sich vorliegen müsste:

„Ob aber das Gewissen eines *bestimmten Individuums* dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es *für gut hält* oder ausgibt, auch wirklich gut ist, dies erkennt sich allein aus dem *Inhalt* dieses Gutseinsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen, wesentlich weder das *besondere* Eigentum eines Individuums, noch in der *Form* von Empfindungen oder sonst einem einzelnen, d.i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d.i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*.“²⁴⁴

Wenn das Gewissen sich dagegen von diesem, es legitimierenden und in seinem Wert erst bestimmenden Band löst, und sich nur noch auf ein independentes, autarkisches Selbst beruft (das das objektive Gesetz nicht mehr repräsentiert, sondern ersetzt), dann ist es nach Hegel „unmittelbar dem entgegen, was es sein will [d.h., was es eigentlich ist bzw. immer war, P.D.], die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise.“²⁴⁵ Ohne seinen „wahrhaften

dem das Endliche verschwindet – aber nur insofern diese Gewißheit mit dem Substantiellen, Wahrhaften identisch ist“ (ebd., 403).

²⁴² Ebd., 122 (§137).

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd., Hervorhebungen dort.

²⁴⁵ Ebd. Vgl. auch ebd.: „Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und

Inhalt²⁴⁶, der sich verflüchtigt hat, ist das Gewissen kein wahrhaftes mehr, sondern nur das „formelle“²⁴⁷, die bloße, leere „unendliche formelle Gewißheit seiner selbst“²⁴⁸. In dieser haltlos gewordenen, von einer objektiven Materie der Sitte abstrahierten, nur formellen Reflexion und Gewissheit seiner selbst (im Gewissen) sieht Hegel, wie er in seinen Randbemerkungen zu erkennen gibt, den „Hauptstandpunkt und die Krankheit dieser Zeit.“²⁴⁹ Seine geistesgeschichtlich-seismographisch exakte Diagnose fortsetzend bezeichnet er die Emanzipation von der an sich bestehenden Ordnung als die „Auflösung – der Ehrfurcht gegen das vorhandene Objektive in Sitten“²⁵⁰ und führt weiter aus, was bleibt: „Reflexion – nur in der Form will man es sehen, daß Ich, dieser, es wolle.“²⁵¹ Allein aufgrund dieser Besonderheit seiner Subjektivität kann dem Einzelnen, der sich nur darauf beruft, nicht der Widerspruch gegen eine bestehende rechtliche und sittliche Normativität als eine zu garantierende Freiheit des Gewissens eingeräumt werden. Daher weist Hegel Forderungen nach einer solchen Freiheitsverbürgung eindeutig zurück:

„Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d.i. als *subjektives Wissen* nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive *Meinung*, die *Versicherung* und *Berufung* auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat.“²⁵²

nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist.“ Hervorhebungen dort.

²⁴⁶ Ebd., 123 (§137).

²⁴⁷ Ebd. Als „formelles Gewissen“ bezeichnet Hegel den bloß formellen (von aller Inhaltlichkeit abstrahierenden) Reflexionsvorgang, aus sich selbst heraus das Gute zu bestimmen (vgl. ebd.).

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Im Kontext lautet das Zitat: „Standpunkt des abstrakten Gewissens, der abstrakten subjektiven Freiheit in sich. Dies ist der Hauptstandpunkt und die Krankheit dieser Zeit“ (ebd., 403, Randbemerkungen zu § 138).

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Ebd., 122 (§137), Hervorhebungen dort. Vgl. Spaemann 2001, 17f.

C

Das subjektive Gewissen der Gegenwart

7 Der freiheitsgeschichtliche Befund

Das Grundrecht der Gewissensfreiheit

Die weitere Entwicklung der Gewissensfreiheit (innerhalb der liberalen, westlichen Verfassungen) folgt nicht den Direktiven der Hegelschen Rechtslehre, sondern wird den Bruch mit dem „wahrhaften Gewissen“ – die Emanzipation des individuellen Gewissens von einer prävalenten Ordnung – besiegeln.²⁵³ So findet der von der

²⁵³ Anders sieht das bei sozialistischen Rechtsphilosophien und Rechtsordnungen aus, für die die Hegelsche Rechtsphilosophie und Gewissenslehre Pate gestanden haben. Sie schließen sich an den in Hegels Rechtslehre beanspruchten Gleichlauf von individuell-sittlichem Gewissensentscheid und objektiv Gutem (dem „wahrhaften Gewissen“) an und bleiben daher dem ursprünglichen naturrechtlich-objektivistischen Gewissensverständnis treu (vgl. Herdegen 1989, 153). Vgl. hierzu Luhmann 1965, 75, Anm. 12: „In den Sozialordnungen des sowjetischen Einflßbereiches kann die Gewissensfreiheit keine Anerkennung finden, weil dort das Zusammenfallen von Wahrheit, Recht und Moral proklamiert wird. Das ist Naturrecht im ursprünglichen Sinne, nur daß man die statische Ontologie durch die dynamische Dialektik ersetzt hat. Um so befremdlicher ist es, wenn man sich bei uns im Namen des Naturrechts gegen die Rechtskonzeption des Ostens und zugleich für die Gewissensfreiheit einsetzt. Das sind unverbindbare Positionen.“

Entsprechend galt für die sogenannte Gewissensfreiheit der ehemaligen DDR: „Gewissensfreiheit ist die vom Bewußtsein der Verantwortung für den Mitmenschen, die Gesellschaft und den Staat getragene Einstellung und Haltung; sie ist die [...] Gewißheit, frei und unbeeinträchtigt für die humanistischen Menschheitsideale, für Sozialismus, Frieden, Demokratie und Völkerfreundschaft eintreten zu können“ (Staatsrechtslehre der DDR, 200, Anm. 2, zitiert nach Herdegen 1989, 124). Das solchermaßen diskriminierte Gewissen hat nur insofern Anspruch auf Respektierung durch die staatliche Ordnung, gilt nur insofern als frei, als die subjektive Sollenserfahrung des Gewissens mit den durch den Staat vermittelten Normen zusammenfällt. Die Gewissensfreiheit markiert daher im sozialistischen Recht keine Grenze des Staates gegenüber einer individuellen Innendimension, garantiert keine vor staatlichem Eingriff geschützte personale Eigensphäre. Vielmehr indiziert sie den Zugriff auf die individuelle sittliche Haltung, einen über bloße Legalität hinausweisenden, in die Innerlichkeit des Einzelnen eingreifenden Anspruch auf Rechtsgehorsam. Gewissensfreiheit stellt sich somit nach Herdegen dar als „die von einer individuellen Überzeugung getragene Bereitschaft [...], die der jeweiligen Rechtsordnung zugrundeliegenden Staatsziele zu verwirklichen“ (ebd., 174). Sie dient der Entwicklung eines sozialistischen Bewusstseins, das sich an den gesellschaftlichen und staatlichen Erfordernissen und Normgebungen orientiert. Die normativ explizierte und repräsentierte Staats- und Gesellschaftsordnung tritt dem Einzelnen also in seinem Gewissen identifikatorisch gegenüber. Das individuelle Gewissen und die sozialistische Rechtsnorm werden somit synchronisiert, was als eine „Etatisierung“ (ebd., 175) des Gewissens bezeichnet werden kann. Da die Gewissensposition des Einzelnen nur nach Maßgabe der in ihr repräsentierte Rechtsordnung Geltung besitzt, können Gewissensfälle kriteriell auf ihre Adäquatheit hin bewertet und sondiert werden. Das für liberale Staatsordnungen konstitutive Spannungsverhältnis von zu respektierendem individuellem Pflichtbewusstsein und allgemeingültiger Normsetzung entsteht auf diese Weise bei sozialistischen

Weimarer Reichsverfassung vorgezeichnete, freiheitsgeschichtlich epochale Schritt seinen Abschluss mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, in dem die säkulare Gewissensfreiheit institutionell vollgültig etabliert wird. Aus den protokollarisch überlieferten Verhandlungen des Parlamentarischen Rates geht hervor, dass man von Anfang an den Garantiebereich des Gewissens nicht mehr an den des Glaubens koppeln wollte, um auch rein moralische Gewissenshaltungen integrieren zu können.²⁵⁴ Daher nimmt der Grundgesetzgeber in der Systematik der Verfassung die Gewissensfreiheit aus dem Kontext religionsgesellschaftlicher Bestimmungen heraus, zu dem sie in der Weimarer Reichsverfassung noch gehören. So wird bereits durch die Anordnung des Grundrechts im Grundrechtskatalog verdeutlicht, dass seine Gewährleistung unabhängig ist von der Bindung an eine Religionsgemeinschaft oder an religiöse Vorstellungen.²⁵⁵ Auch der Gesetzestext selbst unterstreicht diese Independenz; der übliche Synonymausdruck ‚Glaubens-

Rechtsordnungen erst gar nicht, da ausschließlich staats- und gesellschaftsaffine Gewissensakte als qualifiziert gelten und gewährleistet werden. Auf diese Weise lassen sich auch Pflichtenkollisionen ohne weiteres durch die Subsumtionsregel mit dem unangefochtenen Primat staatlicher Ordnung auflösen: Individuelle Gewissensbefehle müssen sich stets den durch die sozialistische Staatsordnung aufgestellten materialen Pflichten fügen (vgl. Art. 39 II der Verfassung der UdSSR von 1982: „Die Wahrnehmung der Rechte und Freiheiten durch die Bürger darf die Interessen der Gesellschaft und des Staates [...] nicht verletzen“. Zitiert nach Herdegen 1989, 125).

Nach marxistisch-leninistischer Rechtslehre stellt das mit sozialistischen Normen dissentierende individuelle Gewissen ein defizitäres, nicht-entwickeltes Rechtsbewusstsein dar, das die postulierte Einheit von individuellem Menschen und sozialistischer Gesellschaft verfehlt und aufgrund dieser Aberration auch keine Respektierung beanspruchen darf (vgl. Archangelski 1976, 353ff). Die Gewissensfreiheit kann daher auch nicht als eine Ermächtigung zur Suspension von staatlichen und gesellschaftlichen Handlungserfordernissen aufgefasst werden (vgl. Herdegen 1989, 124). Wiederum zeigt sich: Als gewissenhaftes bzw. durch das Attribut Gewissen signiertes Verhalten gilt nur dasjenige, das mit dem objektiven Ordnungsgefüge übereinstimmt, das in diesem Sinn durch ein wahrhaftes Gewissen ausgezeichnet ist. Die Wehrdienstpflicht etwa konnte nach der Verfassung der DDR nicht durch ein entgegengesetztes Gewissensgebot gebrochen werden. Im Gegenteil durfte nur derjenige Gewissensspruch als freie Gewissensentscheidung gelten, der mit dem staatlichen Verhaltensbefehl zur Verteidigung imperialistischer Aggressionen übereinkam (vgl. ebd.). Auch die Verfassung der UdSSR gewährte keine Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen, sondern ahndete einen solchen Versuch strafrechtlich (vgl. ebd., 125). Demgemäß beziehen sich sozialistische Verfassungen im Wortlaut und der Legaldefinition der Gewissensfreiheit nicht auf die Umsetzung höchstpersönlicher Wertvorstellungen. Einen solchen Spielraum gewährt die Verfassung etwa der DDR nur für die Religionsfreiheit. In der Verfassung der UdSSR wird die Gewissensfreiheit in einer Legaldefinition ausschließlich als Religionsfreiheit expliziert, d.h. darauf reduziert (vgl. ebd., 124f).

²⁵⁴ Vgl. Mock 1983, 135.

²⁵⁵ Vgl. ebd.

und Gewissensfreiheit', der traditionell auf eine einheitliche, nur glaubensbezogene Garantie verweist, wird nicht mehr verwendet.²⁵⁶ Stattdessen differenziert Art. 4 Abs. 1 GG die beiden Freiheitsverbürgungen durch abgetrennte Ausdrücke²⁵⁷:

„Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“²⁵⁸

Das Grundgesetz gibt zu erkennen, dass die Gewissensfreiheit – die nun sogar ohne Vorbehalt der allgemeinen Staatsgesetze gilt – nicht aus einer religiösen Perspektive definiert werden kann, vielmehr auch eine sittliche Haltung abdeckt, die keinem transzendenten Kontext entstammen muss.²⁵⁹ Sie gilt überdies nicht nur unabhängig von religiöser Systematik, sondern sogar unabhängig von jeglicher gedanklichen Systematik, sei es eine religiöse, weltanschauliche oder sogar ethische. Das moderne Staatswesen verzichtet damit (im Unterschied zu älteren Herrschaftsformen) ausdrücklich auf jegliche religiöse oder sogar sittliche Leitung seiner Bürger, weist jeglichen Anspruch auf eine Deutungshoheit für das sittlich und religiös Gute zurück.²⁶⁰ Der moderne Staat zieht sich mit dem Grundrecht der Gewissensfreiheit selbst eine Schranke²⁶¹, gewährleistet lediglich die äußere Friedensordnung und garantiert durch die Einräumung der Gewissensfreiheit die freie, individuelle Sinnstiftung und sittliche Selbstbestimmung seiner Bürger.²⁶² Das

²⁵⁶ Vgl. ebd., 134.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 135.

²⁵⁸ Art. 4 I GG. Zwar dokumentiert der Regelungszusammenhang noch die historische Verbindung von Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit, allerdings unterstreicht die semantische Differenzierung den eigenständigen Charakter der Gewissensfreiheit (vgl. Herdegen 1989, 231).

²⁵⁹ Der demokratische Verfassungsstaat versteht sich als weltanschaulich neutral (vgl. Wehler 1987, 6 – 31 sowie Herdegen 1989, 231).

²⁶⁰ Vgl. Schockenhoff 1990, 22; Filmer 2000, 107.

²⁶¹ Die Gewissensfreiheit ist daher für das Selbstverständnis der (Individualrechte gewährenden) Rechtsordnung maßgeblich, gibt also einen metajuristischen Aufschluss über das grundrechtsgewährleistende System insgesamt (vgl. ebd.).

²⁶² Das Grundrecht der Gewissensfreiheit schützt die Innensphäre des Einzelnen als einen Bereich privater Selbstbestimmung. Das Gewissen liegt nach Josef Isensee somit „außerhalb des verfassungsstaatlichen Systems“ (Isensee 1993, 42), d.h., dass das staatliche Gesetz das Gewissen in keiner Weise in die Pflicht nimmt. Folglich kann der Rechtsgehorsam, wie Matthias Herdegen erläutert, auch nicht als Gewissensgebot verbindlich gemacht werden (vgl. Herdegen 1989, 177).

Gewissen wird zum Inbegriff einer solchen Selbstbestimmung, einem höchstpersönlich garantierten Freisein von inhaltlich-normativen Vorentscheidungen. Es ist die „letzte und höchste Instanz der autonomen Persönlichkeit“²⁶³ (Böckenförde). Und damit gehört die Gewissensfreiheit unmittelbar zum höchsten Rechtswert, nämlich zur Freiheit und Würde aller Bürger.²⁶⁴

Der Staat, so auch Böckenförde, greift nicht auf das Gewissen zu, sondern er respektiert es (vgl. Böckenförde 1970, 81).

²⁶³ Ebd., 40.

²⁶⁴ Innerhalb der Grundrechtstheorie moderner Verfassungen rangiert die Frage der Gewissensfreiheit daher als ein „Hauptthema“ (Mock 1983, 145). So wird im Grundrechtsdiskurs der Bundesrepublik Deutschland die Gewissensfreiheit (Art. 4 I GG) häufig als „Ur-“ und „Wurzel“-Grundrecht thematisiert. Der damit bezeichnete Vorrang der Gewissensfreiheit gegenüber den anderen Individualgrundrechten kann verschiedenes bedeuten: Wenig kontrovers ist das systematische Primat der Gewissensfreiheit (vgl. bereits Schmitt 1928, 158). Dieses muss wiederum in zumindest zweierlei Hinsicht unterschieden werden. Zum einen verweist die Gewissensfreiheit auf einen für sie charakteristischen weitreichenden Schutzbereich. Denn als eine allgemeine menschliche Anlage, Sollensforderungen zu erleben, kann sich das Gewissen auf potentiell jedes menschliche Verhalten beziehen. In dieser Universalität, so Erhard Mock, übersteigt die Gewissensfreiheit die Schutzbereiche aller anderen Grundrechte (vgl. Mock 1983, 145). Andererseits beruht die herausragende Position der Gewissensfreiheit auf ihrem unmittelbaren Bezug zur Menschenwürde (Art. 1 I GG). Und damit ist sie, so Filmer, an das oberste Konstitutionsprinzip bzw. den höchsten Rechtswert des grundrechtlichen Wertesystems gebunden (vgl. Filmer 2000, 107). Somit geht die Gewissensfreiheit, wie Schockenhoff betont, aus dem obersten Verfassungsziel, nämlich der Freiheit und Würde aller Bürger, hervor (vgl. Schockenhoff 2003, 21).

Mit dem Vorrang der Gewissensfreiheit kann aber auch ein historisches Primat gemeint sein, wie es von Georg Jellinek für die Grundrechtsgeschichte angenommen wird. Jellinek sieht in der religiös verstandenen Gewissensfreiheit die maßgebliche historische Wurzel der Grund- und Freiheitsrechte (vgl. Jellinek 1895, 1ff). Von historischer Seite wird diese These heute mit einschränkenden Bedingungen verknüpft. So wird darauf hingewiesen, dass sich die historische Ableitung der Freiheitsrechte von dem vorgängigen (doppelten) Ur-Menschenrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit nur für die Entwicklung in Deutschland nach dem Westfälischen Frieden belegen lässt. Dagegen verläuft die Individualrechtsgenese in Nordamerika und Frankreich umgekehrt: Denn die Anerkennung politischer Grundfreiheiten bildet hier die Grundlage für die Gewährung von religiöser Toleranz und Gewissensfreiheit. Vgl. zur kritischen Diskussion der Jellinekschen These Ritter 1948, 105 ff; Scholler 1962, 27ff; Hilpert 1991, 113 – 118; Hilpert 2001, 59 – 87.

Die objektiv-ethische Unbestimmbarkeit des modernen Gewissens

Das Grundrecht der Gewissensfreiheit ist eine Freiheitsverbürgung von höchstpersönlichen Gewissenspositionen²⁶⁵, die nicht auf einem „in sich geschlossenen Gedankengebäude oder auf einem kohärenten metaphysischen System beruhen“²⁶⁶ (Herdegen) müssen. Die Gewissensentscheidung muss wegen ihrer ideellen Herkunft überhaupt nicht gerechtfertigt werden, und es bedarf auch keiner vorhergehenden abstrakten ethischen Reflexion. Nach dem derzeit verbreiteten rechtswissenschaftlichen Verständnis erklärt sich die Gewissensentscheidung bereits aus dem jeweils konkreten Gewissenskonflikt und der in dieser Situation eingenommenen spezifischen und unverwechselbaren Haltung des Subjekts.²⁶⁷ Das heißt, dass bereits Gewissenspositionen, die als situationsethisch zu charakterisieren sind, die also keine universalistische Normausrichtung haben müssen, in den Schutzbereich rücken.²⁶⁸

Nun dürfte auch deutlich sein, weshalb sich die objektivistische rechtsphilosophische Position der 60er Jahre innerhalb der Rechtswissenschaft nicht durchsetzen können. Freihalter erklärt anhand Brinkmanns Ansatz die Unzulänglichkeit: „Indem Brinkmann von vornherein einen objektiven Gewissensbegriff anstrebt und diesen ohne Begründung als allein richtigen ausweist, verstellt er sich die Möglichkeit, dass gerade ein subjektiver Gewissensbegriff der ‚gemeinte‘ ist.“²⁶⁹ Indem Brinkmann das Gewissen auf eine Übersetzungsfunktion objektiv feststehender Normen festlegt, verkehrt er die

²⁶⁵ Vgl. Herdegen 1989, 137: Die moderne, durch das Grundgesetz garantierte Gewissensfreiheit, schützt die „in Tiefenschichten der Persönlichkeit angesiedelten höchstpersönlichen Wertvorstellungen“.

²⁶⁶ Ebd., 232.

²⁶⁷ Vgl. Mock 1983, 135.

²⁶⁸ Vgl. Herdegen 1989, 232.

²⁶⁹ Freihalter 1973, 58; vgl. Lenk 1997, 30; auch Herdegen 1989, 249, mit Bezug auf Brinkmann: „Auch andere Auffassungen, welche die Existenz einer objektiven Sollensordnung voraussetzen und die Funktion des Gewissens auf die Vermittlung überindividuell, objektiv geltender Regeln reduzieren, haben sich nicht durchsetzen können.“

Gewissensfreiheit²⁷⁰ „zur Gehorsamspflicht und die Ordnung zur Intoleranz“²⁷¹ (Freihalter). Er verfehlt damit bereits im Ansatz die Intention des Grundrechtes. Das gilt auch für Walter Hamels Konzeption eines ausdrücklich auf christlich-naturrechtliche Vorstellungskomplexe zurückgehenden wahrhaften Gewissens.²⁷² Ebenso wenig trifft Franz Werner Wittes aristokratisches Gewissensverständnis einer hochanspruchsvollen, nur für wenige Menschen erreichbaren Kognition objektiver Werte diesen Sinn.²⁷³ Objektivistische Qualifizierungsstrategien muten unweigerlich anachronistisch an angesichts der Konzession säkularer Gewissensfreiheit, wie sie in modernen liberalen Verfassungsordnungen verwirklicht ist. Sie verweigern sich dem von der modernen Freiheitsgeschichte aufgeworfenen Problemniveau, sie übersehen die ausdrücklich subjektive Ausrichtung der Freiheitsverbürgung, die das Ergebnis eines freiheitsgeschichtlichen Emanzipationsprozesses, einer sukzessiven Suspendierung des Subjekts von der Bindung an eine festgesetzte, vorgegebene Normativität ist.

Die säkulare Gewissensfreiheit stellt eine ausdrückliche Verabschiedung objektivistischer Gewissensqualifikationen dar. Sie besteht geradezu im staatlich garantierten Bewahren der individuellen Gewissenspositionen vor einer inhaltlichen Verifizierung, vor der Beurteilung, ob es sich bei der vorliegenden Gewissenssache um ein wahrhaftes Gewissen handelt (das mit einer festgesetzten Wertsystematik übereinkäme) oder eben nicht. „Jeder hat ein Recht auf *sein* Gewissen. Man kann den Gewissensinhalt dann nicht mehr auf überpositives Recht beziehen und daran

²⁷⁰ ...vergleichbar den genannten sozialistischen Rechtsordnungen.

²⁷¹ Freihalter 1973, 58.

²⁷² Dies ist nach Herdegen schon deswegen „nicht tragfähig, weil selbst die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit auch solche Haltungen schützt, hinter denen religiöse Indifferenz oder gar religionsfeindliche Wertvorstellungen stehen“ (Herdegen 1989, 231; vgl. auch Podlech 1963, 185ff).

²⁷³ Freihalter sieht bei Witte „eine Intoleranz, die sich eine Rechtsnorm zur Demütigung vieler gefügig machen will. Oder wie sollte ein Arbeiter, ein Handwerker einem Prüfungsausschuß für Kriegsdienstverweigerer die ‚Überkommnis des Seins‘, den ‚Aufgang der Wahrheit‘ darstellen können, ohne Stil und Sprache der Existenzphilosophie zu beherrschen?“ (Freihalter 1973, 53). In aller Deutlichkeit zeigt sich die Diskrepanz von objektivistischer Gewissensqualifikation und subjektivem Gewissensverständnis schließlich angesichts sozialistischer Rechtsordnungen. Die Gewissensfreiheit sichert dort nicht die Entwicklung sittlicher Selbstständigkeit der Individuen, sondern die Entfaltung staatlich generierter (objektiver) Normativität. Sie zielt auf die Verwirklichung des Staates und nicht auf die der einzelnen Akteure.

binden“²⁷⁴ (Luhmann). Jede Möglichkeit einer Richtigkeitsprüfung (die beide Urteilstypen, das subjektiv-sittliche *und* das objektiv-ethische Werturteil voraussetzt) nach wahr/richtig oder falsch scheidet damit aus.²⁷⁵ Auch von einem irrenden Gewissen, das sich also im Widerstreit mit einem an sich Guten befände, kann nicht mehr die Rede sein. Dieses Bewertungsdefizit (bzw. das Fehlen materialer normativer Kriterien) für die Gewährung des Grundrechts ist kein Manko und auch kein unerwünschter Nebeneffekt, sondern ein programmatischer, vom Grundgesetzgeber gewollter Mangel.

Diskrepanz zwischen säkular und theologisch fundierter Gewissensfreiheit

Die katholische Kirche vollzieht auf dem Zweiten Vatikanum eine kirchengeschichtliche Zäsur, indem sie den unnachgiebigen Widerstand der Päpste des 19. Jahrhunderts gegen die Religions- und Gewissensfreiheit aufkündigt.²⁷⁶ Erstmals erkennt die Kirche dieses Grundrecht in der Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*, Art. 2 und 3) offiziell an. Es handelt sich um eines der theologisch überzeugendsten Textstücke des Konzils²⁷⁷, da sich die widerstreitenden Lager der konservativ-objektivistischen und progressiv-subjektivistischen Theologen mithilfe der eigenen scholastischen Tradition

²⁷⁴ Luhmann 1965, 75. Auch nach Luhmann musste „der Gewissensbegriff der Schulphilosophie, der den wahrheitsfähigen Akt der Anwendung von Normen auf das eigene Verhalten meinte, aufgegeben werden“ (ebd., 79, Anm. 15).

²⁷⁵ Vgl. Herdegen 1989, 152.

²⁷⁶ Vgl. Mieth 1981, 168 sowie Kasper 1988.

²⁷⁷ Im Unterschied zur divergenten Endfassung von *Gaudium et spes* scheint hier eine nach Schockenhoff „theologisch durchdachte Synthese zwischen dem von der Minorität hartnäckig verteidigten objektiven Aspekt des göttlichen Gesetzes, und dem personalen Ansatz, wonach die sittliche Wahrheit nicht anders als im Gewissen erkannt wird“ (Schockenhoff 1990, 166) zustande gekommen zu sein. Der Versuch, Wahrheit und Freiheit so zu vermitteln, dass die Wahrheit die Freiheit voraussetzt und umgekehrt die Freiheit in der Wahrheit ihre Erfüllung findet, sei hier auf der theoretischen Ebene am überzeugendsten gelöst.

(namentlich mit Thomas von Aquin) auf eine argumentativ stimmige Position haben verständigen können.²⁷⁸

Die Konzilsväter betonen zuvorderst (was natürlich vor dem Hintergrund des bei der Affirmation von Gewissensfreiheit aufgeworfenen Problems subjektiver Beliebigkeit gesehen werden muss), dass die Gewissensfreiheit in objektiv-ethischer Hinsicht keine Willkür darstellt. Sie bedeute keine Indifferenz gegenüber dem Anspruch der Wahrheit, sondern sei stets auf die objektiven Normen der Sittlichkeit ausgerichtet.²⁷⁹ Allerdings stellt *Dignitatis humanae* nicht (vgl. dagegen den oben dargestellten objektivistischen Duktus von *Gaudium et spes*) das objektive Normgefüge dem Gewissensträger gegenüber als ein ihm schlechthin äußeres, dem er einfach unterworfen ist. Anknüpfend an Thomas von Aquins Naturrechts- und Gewissensstandpunkt wird das objektive Sittengesetz vielmehr als ein solches vorgestellt, das sich der Mensch selbst aufgibt durch seine vernünftige Natur: Denn aufgrund seiner Existenz als Vernunftwesen partizipiert der Mensch am ewigen göttlichen Gesetz, das sich als ein objektives und universales über das ganze Menschengeschlecht erstreckt und als ein Vernunftgesetz erkennbar ist.²⁸⁰ Somit steht das göttliche Gesetz dem Einzelnen nicht in Heteronomie als ein ihm äußeres gegenüber, sondern durch seine Vernunft hat er an diesem Vernunftgesetz wesentlich teil. Der Ort dieser Teilhabe ist nun das Gewissen, durch dessen Vermittlung (*mediante conscientia*) die Gebote des göttlichen Gesetzes von den einzelnen Menschen erkannt werden.²⁸¹ Und diese Teilhabe jedes Menschen an der Wahrheit des göttlichen Gesetzes begründet die Würde des Menschen und die Respektierung des individuellen Gewissens. In der im Gewissen erfahrbaren

²⁷⁸ Damit hat die katholische Kirche, so Dietmar Mieth, „eine Spannung in ihrer Lehrtradition zwischen ihrem Anspruch auf alleinige Heilsvermittlung und ihrer Behauptung der Gewissensfreiheit zu überwinden versucht“ (Mieth 1981, 168). Vgl. auch Kasper 1988, 26 – 31 und Schockenhoff 1990, 166ff.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 164.

²⁸⁰ Damit ist natürlich eine große normative Begründungslast verbunden. Denn es muss zwingend gezeigt werden, dass es sich beim Gewissensträger primär um ein Vernunftwesen handelt, das sich inkonsistent verhält (d.h. sich selbst verfehlt), wenn es von der Bezugnahme auf das moralische (Vernunft-)Gesetz abweicht.

²⁸¹ Vgl. ebd., 166f.

Gottunmittelbarkeit (genauer gesagt: der Unmittelbarkeit des göttlichen Gesetzes) wird der Grund dafür gesehen, dass Staatsordnungen wie auch die Kirche das Gewissen der Menschen respektieren müssen.²⁸² Indes folgt aus der im Gewissen erfahrenen Gottunmittelbarkeit nicht nur, dass der Mensch nicht zu einem Tun gegen sein Gewissen gezwungen werden darf, sondern auch, dass der Mensch – wie Schockenhoff schreibt – „durch seine ureigenste Bestimmung gedrängt [wird], nach der Wahrheit zu suchen“ und „sein ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen“.²⁸³

Doch vermag die katholische Theologie mit dieser Argumentation wirklich das einzuholen, was in modernen liberalen und säkularen Verfassungen mit der Gewissensfreiheit jedes Einzelnen anvisiert wird? Oder besteht hier nicht vielmehr eine grundlegende Diskrepanz, die für den theologischen Standpunkt theoretisch gar nicht überwindbar ist und die eine Kongruenz des mit der grundrechtlichen und theologischen Gewissensfreiheit jeweils gemeinten verhindert? Schließlich wird (wie oben gezeigt) die moderne säkulare Gewissensfreiheit ausdrücklich nicht über einen Wahrheitsbezug des Gewissens hergeleitet, sondern im Gegenteil durch die Einräumung der Freiheit von jeglicher Forderung nach sittlicher Wahrheitsbindung. Die Pointe der säkularen Gewissensfreiheit ist: Sie verbürgt ein Gewissensverständnis, das gänzlich unabhängig ist von derartigen Qualifikationen, ein Freisein von sämtlichen Wahrheitsansprüchen oder –referenzen. Der Begriff der Wahrheit, der im sittlichen Bereich immer eine objektiv vorhandene normative Bezugsgröße voraussetzt, ist überhaupt kein Bestandteil der Konzession säkularer Gewissensfreiheit. Die Würde des Gewissens besteht im säkularen Verständnis nicht in der Teilhabe an vorgegebenen (wahren) Werten, sondern in einer Wertsättigung, die sich der ausschließlichen und höchstpersönlichen Wertsetzung

²⁸² Vgl. Schockenhoff, der in „der im Gewissen erfahrenen Gottunmittelbarkeit [...] den tiefsten Grund, weshalb Staaten und Völker, aber auch die Kirche selbst das Gewissen eines jeden Menschen achten müssen“, erkennt (ebd., 159). Auf dieser Grundlage (schließlich komme die Freiheit des Menschen als Vernunftwesen zu ihrer inneren Erfüllung bei der Suche nach der Wahrheit) würden dann weitere Freiheitsrechte begründet, etwa die Freiheit von Wissenschaft und Forschung (vgl. ebd., 167).

²⁸³ Ebd.

des Subjekts selbst verdanken kann. Die säkulare Gewissensfreiheit ist also ein bewusstes Aufrechterhalten eines normativen Vakuums für das je einzelne Subjekt, um es dann nur vom Subjekt selbst durch persönliche Wertsetzungen ausfüllen zu lassen. Der säkulare Staat garantiert die Gewissensfreiheit keineswegs wegen einer darin erfahrenen Gottunmittelbarkeit. Im Gegenteil: er garantiert auch die Freiheit von religiöser Konnotation überhaupt, und d.h. auch von der Vorstellung einer im Gewissen erfahrenen Gottunmittelbarkeit – und folglich kann die säkulare Gewissensfreiheit nicht auf dieser beruhen. Dieses für den säkularen Gewissensbegriff kennzeichnende Freiheitsmoment impliziert die theologisch garantierte Gewissensfreiheit jedoch nicht und sie vermag es ohne Selbstwiderspruch auch gar nicht zu implizieren, denn dann wäre sie keine theologische mehr; zwar verbürgt sie, dass der (hier: sittliche) Weg zu Gott ein individuell gangbarer und von kirchlichen Institutionen unabhängiger sein kann, der durch das Gewissen jedem Menschen unabhängig von seiner Konfession offen steht, jedoch steht außer Frage, dass es sich dabei um einen Weg zu Gott handelt (handeln muss).²⁸⁴ Die theologisch fundierte Gewissensfreiheit garantiert im Unterschied zum säkularen Grundrecht nicht die Freiheit, sich zu Gott oder eben überhaupt *nicht* zu Gott (bzw. zu einem Begriff von Wahrheit) zu verhalten.²⁸⁵

²⁸⁴ Die theologisch begründete Gewissensfreiheit unterscheidet sich signifikant von ihrem säkularen Pendant: sie bleibt an einen klar konturierten gedanklichen Zusammenhang und ein objektives Ordnungsgefüge gebunden. In der Folge ist die theologische Freiheitsverbürgung auch nicht von der typischen Problematik und Dilemmatik des säkularen Gewissensbegriffs (die im folgenden noch entwickelt werden müssen) betroffen.

²⁸⁵ Auch von theologischer Seite wird diese Diskrepanz reflektiert. Vgl. Dietmar Mieths kritischen Einwand zur Argumentation von *Lumen Gentium*: „Jedoch ist die Gewissensfreiheit als Menschenrecht in der Kirche weiterhin unterentwickelt, solange sie durch den Zirkelschluß des religiösen Gehorsams (vgl. *Lumen Gentium*, 25), durch das autoritäre Begründungsverfahren ethischer Erklärungen und durch die konkrete Rechtspraxis (etwa beim Entzug von Lehrbevollmächtigungen) in ihrer Entfaltung gehemmt wird“ (Mieth 1981, 168).

Das verlorene Band zwischen Gewissen und objektiver Sitte

Die für die moderne, westliche Welt freiheitsgeschichtlich dokumentierte Emanzipation des individuellen (subjektiven) Gewissens macht deutlich: Seine Dignität ist eine andere als die des traditionellen Gewissens, und sie hat eine andere Grundlage; sie leitet sich nicht mehr ab von einem prävalenten, an sich Guten. Das heißt aber auch, dass sich der Bruch des Gewissens mit der objektiven Wertsphäre prinzipiell nicht einmal pejorativ als ein Abfall darstellen lässt. Denn im Zuge seines Emanzipationsprozesses von der ehemals dignitätsstiftenden objektiven Sittlichkeit ist der Stellenwert des Gewissens ja nicht gesunken, sondern gestiegen. Nunmehr ist es nicht nur als Repräsentant wertvoll, sondern allein durch sich selbst. Es ist jetzt an die Stelle dessen getreten, wovon es ursprünglich nur partizipatorisch seinen Wert empfing; es stiftet jetzt seinen Wert selbst, empfängt ihn quasi durch sich selbst. Das heißt aber auch, dass man keine für die Moderne paradigmatische Krise des menschlichen Geistes gegenüber *dem* Guten annehmen muss, keinen zweiten Sündenfall, der den durch den ersten hindurchgelangten edelsten Seelenteil ausgelöscht hätte, um zu verstehen, dass die Gewissen der Menschen nicht mehr an *das* Gute als einer ihnen überpositiv vorgegebenen Größe rückgekoppelt sind. Das Gewissen ist nach den freiheitsgeschichtlichen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts eben ein anderes als zuvor. Diese Entwicklung, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, sondern sich in einer säkularen und pluralistischen, global expandierenden Lebenswelt vertieft, hat jedoch eine Kehrseite: Mit der abhandengekommenen Beziehung auf eine durch die (sittlich-religiöse) Tradition verbürgte objektive Wertsphäre hat sich auch die Eindeutigkeit, Verlässlichkeit und sittliche Plausibilität des Gewissens verflüchtigt. Das Gewissen ist (erst) jetzt etwas durchaus Rätselhaftes, Zweideutiges, Gefährdetes und – Gefährliches.

An dieser Stelle lohnt es sich, auf Hannah Arendts lebenslange Beschäftigung mit dem abendländischen Gewissensbegriff zurückzukommen. Denn diese Auseinandersetzung, die sich durch ihre Hauptwerke, Aufsätze, Vorlesungen,

öffentlichen Äußerungen, Briefe etc. zieht, bliebe einigermaßen unbegreiflich, wenn sie sich nur auf ein extremes singuläres Gewissen bezöge; schließlich hätte sich dieses Problem mit dem Tod Eichmanns erledigt. Verständlicher wird ihre fortwährende Thematisierung der Gewissensproblematik, wenn man den totalen, die überwiegende Zahl der Deutschen erfassenden Gewissenskollaps bedenkt. Doch selbst dann stellt sich – zumindest heute, 60 Jahre später – die Frage nach der langfristigen Bedeutung jener moralischen Katastrophe des 3. Reiches und der These von der Gewissensstimme, der man nicht mehr trauen darf. Schließlich wird es nicht mehr lange dauern, bis auch die letzten Gewissensträger von damals verstorben sein werden. Und ihre Nachkommen sind in einer bundesrepublikanischen Gesellschaft aufgewachsen, die in der zivilisierten Welt längst wieder angekommen ist. Sie blicken auf eine Erziehung zurück und auf eine Erziehung ihrer Kinder voraus, die sich den nach 1945 wiedererstarkten Grundwerten der Sittlichkeit verpflichtet weiß. Warum also sollten *sie* ihrem Gewissen nicht trauen, und sich auf die gebietende innere Stimme nicht verlassen? Wo ist der Bezug zu jenen pervertierten Gewissen ihrer Ahnen? Ist die Behauptung einer generellen Zweifelhafteit des Gewissens nicht eine rein historisch gültige, die sich nur auf ein zu einer spezifischen Zeit geformtes Gewissen beziehen kann?

Die in der Eichmann-Kontroverse zu beobachtende Verengung der Diskussion auf Eichmanns Person hat vielfach übersehen lassen, dass der Ruin des Gewissens im 3. Reich nach Arendt auf eine viel umfassendere, tiefergehende Problematik verweist, die sich nicht mit dem Zeitabschnitt 1933 – 1945 erschöpft.²⁸⁶ Das nationalsozialistische Gewissen ist Arendt zufolge vielmehr die entsetzliche Kulmination einer grundsätzlichen Krise des Gewissens und des persönlichen

²⁸⁶ Diese These einer umfassenden Gewissenskrise ist unabhängig davon, ob die Charakterisierung Eichmanns letztlich richtig ist oder nicht (auch in vorliegender Untersuchung, die keine psychologische ist, kann es nicht um ein zwingend gültiges Gutachten zu Eichmanns Psyche gehen). Insofern kann die Konzentration auf das verheerende Versagen des Gewissens im individuellen Fall Eichmann über die Tiefe der Problematik sogar noch hinwegtäuschen. Auch nach Villa hat die spezielle Auseinandersetzung mit der Person Eichmann bei Arendt zu einem Nachdenken über grundsätzliche philosophische Fragen geführt, so über das Funktionieren des Gewissens und Urteilsvermögens (vgl. Villa 2000, 249).

Urteilsvermögens in der abendländischen Welt²⁸⁷, die der nationalsozialistischen Normenperversion weit vorausseilt.²⁸⁸ Es ist die „Krise der modernen Welt“²⁸⁹ (Arendt), die darin besteht, dass es fixierte, ein-für-allemal-feststehende Maßstäbe des Guten nicht mehr gibt.²⁹⁰ Spätestens seit dem 19. Jahrhundert hat sich die unverbrüchliche Evidenz von Normen verloren²⁹¹, ist der Ariadnefaden²⁹² mit denjenigen Institutionen (Arendt spricht von einer Trias von Tradition, Religion und

²⁸⁷ In ihrem *Bericht aus Deutschland* spricht Arendt von einer solchen generellen Krise des Urteilsvermögens: Die Deutschen seien unfähig, ein eigenes Urteil zu bilden, zu verstehen (vgl. Arendt 1950, 38ff). Es handele sich um eine Blindheit gegenüber der Wirklichkeit, sie seien „lebende Gespenster“ (ebd., 46). Arendt gewinnt angesichts der Bekanntschaft mit Eichmann die allgemeinere These, dass ein elementarer Sinn oder Instinkt für Moral, wie man ihn früher für selbstverständlich gehalten hat, das letzte ist, was man in der heutigen Zeit noch voraussetzen darf (vgl. Elon 2000, 21). Doch das impliziert nicht, wie manche Interpreten meinen, dass es nach Arendt einen ‚Eichmann in uns allen‘ gibt (vgl. Arendts energische Ablehnung dieser Interpretation in Arendt 1991, 8; zum interpretatorisch falschen Bedürfnis, in Eichmann einen repräsentativen Täter zu sehen vgl. auch Villa 2000, 254f). Damit würde man Eichmanns individuelle Taten und Schuld sogar verharmlosen. Arendt betont nur, dass Eichmanns Gedankenlosigkeit, seine Anpassungsfähigkeit an neue Regeln und Werte wohl kaum eine Einzelercheinung gewesen sein kann. Die allgemeinere moralische Problematik des Falls Eichmann besteht also darin, dass das, was in der Person Eichmann auf (individuell) entsetzlichste Weise zum Vorschein kommt, in einem anderen Grad auch zum Vorschein kommt bei den Millionen normaler und durchschnittlicher Menschen, die sich nicht gegen, sondern mit ihrem Gewissen in das große Verbrechen mehr oder weniger verwickelten. Daher versteht Villa das Hauptthema des Eichmann-Buchs zurecht als „die Inadäquatheit des Gewissens, wie man es sich traditionell (und gemeinhin) vorstellt“ (ebd., 239).

²⁸⁸ Vgl. Volk 2005, 102: „Lange bevor die totalitäre Bedrohung ihren Anfang nahm, war das Schweigen der Tradition besiegelt, da man sich von den überlieferten Werten keinerlei Orientierung in der Welt mehr erhoffen durfte.“ Vor dem an dieser Stelle denkbaren monokausalen Kurzschluss, der den Nationalsozialismus als eine notwendige Folge dieser Krise auffasst, sei ausdrücklich gewarnt.

²⁸⁹ Arendt 2003, 23.

²⁹⁰ Vgl. ebd., 21f. Diese für die Moderne konstitutive generelle Urteilsproblematik zeigt sich nach Arendt nicht nur bei Eichmanns Person, sondern auch bei der juristischen und moralischen Aufarbeitung, dem Verstehenwollen seines Falls: Hier kommt es zu enormen Verzerrungen, weil am deduktiv von traditionellen Prämissen anhebenden Urteilen festgehalten wird, obwohl der konkrete Fall nicht mehr unter die vorausgesetzte allgemeine Regel subsumierbar ist (damit stellt die Eichmann-Kontroverse Arendts These einer generellen Urteilsproblematik wie ein erfolgreich abgelaufenes Experiment unter Beweis). So scheitert etwa der für Moral und Recht basale Grundsatz, dass zur Schuld die Möglichkeit, schuld zu empfinden gehört, angesichts Eichmanns im besonderen und angesichts der ‚moralischen‘ Massenmobilisierung im allgemeinen (vgl. Arendt 1946, 31). Das Ausgehen vom traditionellen Bild des Verbrechers (der aus niederen Motiven bewusst gegen geltendes Recht verstößt) kann auf Eichmann wie auch auf die Millionen von Mittätern nicht mehr angewendet werden. Vgl. hierzu Saavedra 2002, 156 und Volk 2005, 140, der die Parallele von Eichmann und der Nachkriegsöffentlichkeit durch den „Mangel an Urteilskraft“ begründet sieht.

²⁹¹ Vgl. Saavedra 2002, 156; Volk 2005, 100.

²⁹² Vgl. Arendt 1996, 110 mit Verweis auf Alexis de Toqueville: Die Vergangenheit habe aufgehört, ihr Licht auf die Zukunft zu werfen, weshalb die Menschen im Dunkeln wandelten.

Autorität²⁹³), die ‚geheiligte‘, unwandelbare Kriterien und Maßstäbe für das Gewissen bereitstellten, durchtrennt; das historisch gewachsene Erbe christlicher Sittlichkeit hat seine alle Lebenslagen ordnende Kraft, seine Kontinuität und Kohärenz eingebüßt.²⁹⁴ An seine Stelle ist erstens die Relativität und zweitens die Austauschbarkeit von Werten getreten.²⁹⁵ Jede Normenperversion – und d.h. auch die nationalsozialistische Normenperversion – setzt diesen für die Moderne konstitutiven ‚Verlust der Tradition‘²⁹⁶ (Arendt) und die damit einhergehende Substituierbarkeit der abendländisch-christlichen Sittlichkeit als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus.²⁹⁷

Das ist der Grund, weshalb der heutige Mensch der Stimme seines Gewissens nicht mehr ohne weiteres trauen kann, weshalb ein unerschütterliches, tief im Menschen verwurzeltes Gespür für das Richtige eine Illusion ist: Es gibt in der modernen, posttraditionalen Welt überhaupt keine mit Ewigkeitsklauseln an das Gewissen gehefteten Maßstäbe mehr, so dass Gewissensberufungen auch nicht mehr analytisch eine unzweifelhafte sittliche Güte garantieren können.²⁹⁸ „Es gibt

²⁹³ Vgl. Saavedra 2002, 108.

²⁹⁴ Vgl. Arendt 1945, 11f und 14; Saavedra 2002, 86f, 92f und 108. Zur allgemeinen Krise westlicher Moral vgl. Beiner 1985, 145.

²⁹⁵ Vgl. Arendt 1957a, 45; Saavedra 2002, 155; Volk 2005, 99.

²⁹⁶ Arendt 1957b, 161; vgl. Opstaele 1999, 33 und 41. Die Konstanz der deduktiven Wissensfunktion bei gleichzeitigem Verlust der Tradition ergibt eine beunruhigende, mitunter gefährliche Mischung (vgl. Volk 2005, 63: „Pflichttreue und die Austauschbarkeit der Normen treten dann in ein gefährvolles Ungleichgewicht.“).

²⁹⁷ Damit wird auch deutlich, dass Daniel Goldhagens Reduktion des moralischen Zusammenbruchs im 3. Reich auf den deutschen Nationalcharakter viel zu kurz greift (vgl. Goldhagen 1996). Denn hier ist eine Problematik *mit* involviert, die nicht spezifisch deutsch ist. Vgl. hierzu Arendts frühe Schrift *Das deutsche Problem ist kein deutsches Problem*: Aus Spekulationen über die deutsche Geschichte und den sogenannten deutschen Nationalcharakter sei die zum Verwaltungsmassenmord befähigende Triebfeder im Herzen der Menschen nicht zu gewinnen (vgl. Arendt 1945, 33). Arendt weist weiter auf den ‚moralischen‘ Tätertypus des „Spießers“ (ebd., 35) hin sowie auf den Umstand, dass auch Letten, Litauer und Polen in der SS tätig waren.

²⁹⁸ In der modernen Welt ist „auf die Maßstäbe des Urteilens und auf das in ihnen Vor-Geurteilte kein Verlaß mehr“ (Arendt 2003, 21). Es ist ein „Versagen der Maßstäbe in der modernen Welt – die Unmöglichkeit, das, das geschehen ist und täglich neu geschieht, nach festen, von allen anerkannten Maßstäben zu beurteilen, es zu subsumieren als Fälle eines wohlbekanntes Allgemeinen, sowie die mit dieser eng verbundene[n] Schwierigkeit, für das, was geschehen soll, Prinzipien des Handelns anzugeben“ (ebd.). Vgl. auch Arendts Auseinandersetzung mit Hans Jonas über das Problem letztbegründeter Prinzipien: „Ich bin ganz sicher, daß diese ganze totalitäre Katastrophe nicht eingetreten wäre, wenn die Leute noch an Gott oder vielmehr an die Hölle geglaubt hätten, das heißt,

hier keine Sicherheit mehr“²⁹⁹ (Kuhlmann). Der Appell an eine innere Stimme – an einen Kompass des Gewissens, der dem Menschen die Richtung weist – ist nicht nur ein falscher Trost³⁰⁰, sondern vor allem ein irreführender Trost, der von einem der schwierigsten moralischen Gegenwartsprobleme ablenkt.³⁰¹ Ein „Geländer“³⁰², an dem sich das Gewissen mit blindem Vertrauen festhalten könnte, ist abhanden gekommen, so dass die modernen Menschen mit ihrem Gewissen – auch wenn sie sich darüber nicht im klaren sind³⁰³ – „wirklich allein in der Kälte stehen“³⁰⁴. Damit ist das Gewissen permanent in der Unbestimmtheit (man könnte auch sagen: in der Gefahr), sich auf woher auch immer kommende normative Größen zu beziehen. Diese permanente Labilität bzw. notorische Krise des modernen Gewissen kann „durch keine Rückkehr zum guten Alten und keine Aufstellung neuer Werte und Maßstäbe rückgängig gemacht werden“³⁰⁵. Das heißt nicht, dass die alten Werte nicht mehr zugänglich oder Wertediskurse sinnlos wären, sondern nur: gar kein vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger Wert hat in der modernen (säkularen,

wenn es noch letzte Prinzipien gegeben hätte. Es gab aber keine. Und Sie wissen so gut wie ich, daß es keine letzten Prinzipien gab, an die man mit Aussicht auf Erfolg hätte appellieren können. Man konnte niemanden anrufen“ (Arendt 1996, 85; vgl. ebd., 86). Vgl. auch ebd., 84f: „Wir würden uns um die ganze Angelegenheit nicht zu kümmern brauchen, wenn die Metaphysik und das ganze Wertegeschäft nicht zusammengebrochen wäre.“

²⁹⁹ Anlässlich einer mit der „Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins“ befassten Tagung des *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Sommer 1987) zieht Wolfgang Kuhlmann die Folgerung: „Man kann dem, was traditionell als unser Innerstes gilt, als der wertvollste und verlässlichste Teil, dem moralischen Sinn, der Stimme des Gewissens, dem, was Kant als das ‚Faktum der Vernunft‘ auszeichnet, nicht mehr ohne weiteres vertrauen. Es gibt hier keine Sicherheit mehr“ (Kuhlmann 1988, 12).

³⁰⁰ Vgl. Villa 2000, 249.

³⁰¹ Vgl. Arendt 1964, 247: Sich „auf die unzweideutige Stimme des Gewissens zu berufen – oder, in der noch vagieren Sprache der Juristen, auf ‚allgemein-menschliche Gefühle‘ [...] – weicht der Frage nicht nur aus, sondern enthält ein bewußtes Zurückweichen vor der Auseinandersetzung mit dem zentralen moralischen, rechtlichen und politischen Problem unseres Jahrhunderts.“ Was man bei Tätern wie Eichmann sowie den Millionen Durchschnittsdeutschen eigentlich einfordert, ist ein Verhalten, das der geltenden positiven und überpositiven Ordnung widerspricht, das also auch ihrem Rechtsgefühl und Gewissen widerspricht.

³⁰² Arendt 1996, 110.

³⁰³ Das stellt eine erhebliche Verschärfung der Problematik dar.

³⁰⁴ Ebd., 109 im ganzen Wortlaut: „Doch wenn Sie eine solche Sache aufbringen und den Leuten ihre Geländer, ihre sicheren Wegweiser nehmen (wenn diese Leute dann über den Zusammenbruch der Tradition sprechen, aber sich niemals vergegenwärtigen, was das heißt, daß es nämlich bedeutet, daß sie wirklich allein in der Kälte stehen!)“.

³⁰⁵ Arendt 2003, 22.

pluralistischen und globalisierten) Lebenswelt mehr die Aussicht, ein letztes Prinzip des Gewissens zu werden.³⁰⁶ Auch die nach der totalitären Katastrophe in der Bundesrepublik wiedergewonnenen basalen Kriterien intakter Sittlichkeit haben doch nicht den letztgültigen Status vormoderner Werte. Der relativ mühelose und schnelle Übergang vom Nationalsozialismus zur Bundesrepublik ist nämlich wiederum (wenngleich es eine Rückkehr zu intakter Normativität ist), so die auf den ersten Blick verblüffende Bemerkung Arendts, ein „total collapse of a ‚moral‘ order“, der „can only reinforce our doubts“³⁰⁷.

³⁰⁶ Vgl. Arendts Auseinandersetzung mit Hans Jonas: „Also, wenn unsere Zukunft von dem abhängen sollte, was Sie [gemeint ist Jonas, P.D.] jetzt sagen – nämlich davon, daß wir ein Letztes bekommen, das von oben herab für uns entschiede [...] würde ich äußerst pessimistisch sein. Wenn das der Fall ist, dann sind wir verloren. Denn damit wird eigentlich gefordert, daß ein neuer Gott erscheine. Dieses Wort (‚ultimate‘, letztes Prinzip) war ein christliches Wort des Mittelalters und erlaubte sehr große Skepsis, aber man hatte es in der letzten Instanz, weil es Gott war. Doch weil dieser Gott verschwand, befand sich die westliche Menschheit wieder in jener Situation, in der sie vor ihrer Rettung durch die frohe Botschaft, ihrer Erlösung oder was immer gewesen war – weil sie nun nicht mehr daran glaubte. [...] Und wenn Sie verallgemeinern wollen, dann können Sie sagen, daß diejenigen, die noch sehr fest an die sogenannten alten Werte glaubten, am ehesten bereit waren, ihre alten Werte gegen eine neue Wertordnung einzutauschen, vorausgesetzt, man gab ihnen eine. Und ich fürchte mich davor, weil ich glaube, daß in dem Moment, in dem Sie jemandem eine neue Wertordnung – oder jenes berühmte ‚Geländer‘ – geben, dieses sofort ausgetauscht werden kann. Das einzige nämlich, an das sich der Bursche gewöhnt, ist, ein ‚Geländer‘ zu haben und eine Wertordnung, ganz gleich welche. Ich glaube nicht, daß wir die Situation, in der wir uns seit dem 17. Jahrhundert befinden, auf irgend eine endgültige Weise stabilisieren können“ (Arendt 1996, 85f).

³⁰⁷ Im ganzen Wortlaut: The „Nazi doctrine did not remain with the German people [...]. Hitlers criminal morality was changed back again at a moment’s notice, at the moment ‘history’ has given the notice to defeat. Hence, we must say that we witnessed the total collapse of a ‘moral’ order not once but twice, and this sudden return to ‘normality’, contrary to what is often complacently assumed [in der BRD, P.D.], can only reinforce our doubts“ (Arendt 1994, 744f).

8 Die Problematik

Der vormoderne Gewissensdiskurs hatte es mit grundsätzlich lösbaren theoretischen Schwierigkeiten zu tun, die sich im weitesten Sinn auf Fragen des subjektiven Verhältnisses zu feststehenden objektiven Normen bezogen: bspw. wie das Gewissen erworben werden muss, wie es seine Sicherheit und Festigkeit erhält, wodurch und wie weit es bindet und verpflichtet, inwiefern es irren kann. Für all diese Fragen hatte die lange Theorietradition (in der es natürlich auch Kontroversen, abweichende Lösungswege und Schulauffassungen gab) hinreichende Definitionen, Einteilungen und Erklärungsmodelle entwickelt und in Kompendien zur Darstellung gebracht. Für praktische Gewissensfragen hatte sie eine differenzierte Kasuistik, wodurch die Gewissensfälle in allen Lebenslagen zu einer überschaubaren Angelegenheit wurden. Offene oder ungelöste Fragen, gar so etwas wie Aporien, bleibende Ambivalenzen oder Dilemmata gab es nicht. Etwas dunkel-unbestimmtes, vieldeutiges oder rätselhaftes war das Gewissen nicht. Man wusste genau, womit man es zu tun hat und wie man mit ihm umzugehen hatte. All das ändert sich schlagartig mit der Abkopplung der Gewissen von dem christlich-sittlichen Guten. In seiner Zeitdiagnose entwirft Hegel die Heraufkunft des großen Rätsels der Gegenwart, das vordem keines war: der Frage nach dem hohen sittlichen Renommee, das das Gewissen noch immer für sich erhebt, ohne gleichzeitig einlösen zu können, wodurch sich dieses rechtfertigen lässt:

„Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt, und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich doch auf die

Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen Inhalts zukommt.“³⁰⁸

Mit anderen Worten: Das nicht mehr ein objektives Sittengesetz repräsentierende, sondern nur noch die Gewissheit seiner selbst darstellende Gewissen bescheidet sich nicht mit dem (existenziellen oder ontologischen) Anspruch einer nur selbstreflexiven Eruption, sondern hält an dem altherwürdigen Prestige, eine majestätische *sittliche* Instanz zu sein, unbeirrt fest. Doch damit hat es den einstmals integralen, für die Deklaration des Sittlichen unerlässlichen „wahrhaften Inhalt“ zu „einer *Form* und *Schein*“³⁰⁹ herabgesetzt. Das Gewissen trägt jetzt den Glanz eines Heiligen als Erbe, obwohl es nur noch der Glanz der Fassade ohne Fundament und Stütze ist, hinter der sich eben nichts verbirgt außer der in sich reflektierten Selbstheit.³¹⁰ Damit büßt es jedoch nicht nur die Eindeutigkeit als einer sittlich hochstehenden Instanz ein, sondern es gerät in Gefahr, den sittlichen Wert überhaupt zu verlieren und sich in das Gegenteil zu verkehren; denn als bloß „formelle Subjektivität“ ist das Gewissen sogar

„schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins *Böse* umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel.“³¹¹

Die Schwierigkeiten, Verlegenheiten, Ambivalenzen und Aporien, die den Gewissensbegriff in der Moderne stets begleiten, sie sind ihm bereits in die Wiege

³⁰⁸ Hegel, *Rechtslehre*, 123 (§137). Zur „Zweideutigkeit“ des vom Allgemeinen getrennten Gewissen vgl. Schulz 1972, 748f.

³⁰⁹ Hegel, *Rechtslehre*, 123 (§137), Hervorhebungen dort.

³¹⁰ Es hat sich für sich gesetzt unabhängig von seinem Ursprungsfundament, hat unterschieden, was im „wahrhaften Gewissen“ nicht unterschieden zusammenhängt (vgl. ebd., 122f (§137)).

³¹¹ Ebd., 124 (§139), Hervorhebungen dort. Vgl. zum Verständnis hierzu Hegel, *Enzyklopädie*, 493 (§511): „Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen. Jenes ist der Wille des Guten, welches aber in dieser reinen Subjektivität das nicht Objective, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist, und über welches das Subject sich in seiner Einzelheit entscheidend weiß. Das Böse aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden, in sofern sie nicht in dieser Abstraction bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjectiven Interesses gibt.“

gelegt worden; allerdings nicht mit der Geburt des Gewissens in Antike und Christentum, sondern mit der Geburt des modernen Gewissens, das aus einem Bruch mit jener abendländisch-christlichen Tradition als dem objektiven Referenzbereich hervorgeht.³¹² Seitdem ist der Startschuss gegeben für die (angebliche) Rätselhaftigkeit bzw. für die in der Gegenwart immer wieder beklagte Unbestimmtheit des Gewissens, ebenso für seine Subjektivierung, Privatisierung (bzw. für die damit verbundene Verabsolutierung und Anarchisierung), aber auch für die totale Pervertierung des Gewissensbegriffs im Nationalsozialismus, die eine dogmatische Neuformatierung mit indisponiblen Werten (die die Materie abendländischer Sittlichkeit auf den Kopf stellen) bedeutet.³¹³

³¹² Vgl. Luhmann 1965, 75: „Die offensichtlichen Schwierigkeiten mit dem Grundrecht der Gewissensfreiheit lassen sich auf diese Divergenzen von Gewissen und Recht und Gewissen und Wahrheit reduzieren. Seit dem 18. Jahrhundert haben sich Gewissensethos und Recht auseinanderentwickelt. Das Gewissen hat sich verinnerlicht, das Recht veräußerlicht. Die zugleich einsetzende Trennung von Recht und Ethik einerseits und die Trennung dieser normativen Ordnungen vom Wahrheitsbereich der Wissenschaften andererseits haben die neuzeitliche Gewissensidee konturiert. Das Gewissen ist höchstpersönlich geworden und verpflichtet deshalb nur persönlich. Es werden ihm keine (intersubjektiven) Wahrheiten abverlangt.“

³¹³ In der Moderne treten neue Kodizes in Erscheinung, die das Vakuum der entleerten objektiven Bezugsebene wieder auffüllen, die sich an die Stelle der ursprünglichen christlich-abendländischen Sitte setzen, und dabei deren Rang usurpieren. Sie belassen es bei der eingespielten Gewissensfunktion, der Subsumtion des Besonderen unter ein vorgegebenes Allgemeines. Im schlimmsten Fall jedoch pervertiert dieses neue Allgemeine basalste Forderungen abendländischer Humanität und konfrontiert so mit einem Bösen, das wiederum mit dem klassischen Verständnis des Bösen nicht zu begreifen ist, weil es in den Kategorien des Guten – des Gewissens, des guten Willens – erscheint. Das zeigt auch, dass es sich bei der objektivistischen Qualifizierungsstrategie um einen gewissenstheoretischen *Typus* handelt, der von ausformulierten materialen Normen und den dahinter stehenden Begründungswegen zunächst unabhängig ist. Vorausgesetzt wird nur, dass es eine objektiv feststehende Bezugsebene gibt, die individuellen Gewissenspositionen vorgegeben ist, und an der diese gemessen werden können. Ethisch macht es natürlich einen himmelweiten Unterschied, was die Normen inhaltlich gebieten und verbieten und wodurch sie gerechtfertigt werden – und bei der ethischen Bewertung objektivistischer Gewissensqualifizierungen hinge alles von der Beschaffenheit des vorgegebenen Wertsystems ab, da die konkrete Gewissensposition ja allein dadurch sittlich ausgewiesen werden soll.

Die Unbestimmtheit des Gewissens

Der Begriff des Gewissens ist auch in der heutigen alltäglichen Sprachpraxis geläufig und stark präsent.³¹⁴ Es ist ein Alltagsbegriff. Jeder gebraucht ihn, im privaten Gespräch wie in öffentlicher Kommunikation. Besonders gefragt ist er in Reden und persönlichen Stellungnahmen von Intellektuellen, Politikern und Unternehmern, aber auch von Journalisten, Umweltaktivisten und engagierten Bürgern. Wenn es dann noch um Atomkraft³¹⁵, Gentechnik, Umweltzerstörung und Folgen für die Gesundheit geht, dann erfährt der Gewissensbegriff eine Hochkonjunktur. Man beruft sich auf sein Gewissen – und drückt damit das Bewusstsein einer persönlichen und ernsten sittlichen Verpflichtung aus, die unbedingt bindet. Auf diese Weise werden bestimmte Haltungen, Überzeugungen, Entscheidungen und Handlungen letztgültig gerechtfertigt. Nicht selten wird diese Gewissensbindung leidenschaftlich vorgetragen, schließlich soll sie ja eine besonders ausgeprägte sittliche Qualität verbürgen. Mit großem Pathos bezieht man sich (etwa in den Publikationen zum deutschen Widerstand gegen den Nationalsozialismus³¹⁶) auf herausragende historische Persönlichkeiten, die sich durch ein Handeln kraft ihres Gewissens auszeichnen. Gleichzeitig bleibt die Sprachpraxis jedoch kriteriell derart vage, dass nicht erkennbar ist, wodurch sich der Begriff über den bloßen Subjektbezug bzw. subjektive Willkür hinaus zu so etwas wie Sittlichkeit qualifizieren könnte. Paradigmatisch für diesen Befund ist Siegfried Fischer-Fabians Exemplifizierung des Gewissens durch exzeptionelle Handlungen historisch singulärer Persönlichkeiten³¹⁷, wodurch, wie Stefan Hübsch ausführt, völlig im Unklaren bleibt, „welche über die bloße Singularität der Handlungsentscheidung hinausgehende Bedeutung er [der Gewissensbegriff, P.D.]

³¹⁴ Vgl. Mieth 1981, 140; Kerstiens 1987, 13; Höver 1993, 11; Hübsch 1995, 29.

³¹⁵ Vgl. etwa Seidlmayer 1958.

³¹⁶ Vgl. Leber 1960; Fischer-Fabian 1987; Vogel 2000; Schwöbel 2001; vgl. auch die Ausstellung zum 60. Jahrestag des 20. Juli 1944 in der Universität Kassel (vom 8. – 22.12.2004) mit dem Titel: *...Ihr Gewissen war ihr Antrieb.*

³¹⁷ Vgl. Fischer-Fabian 1987.

hat.“³¹⁸ Nach Hübsch befindet sich der Gewissensbegriff damit in einem Teufelskreis, da er in einer (kriteriell vakuumierenden) Art und Weise verwendet wird, die seine Verwendung selbst sukzessive diskreditiert.³¹⁹ Ein solcher zeittypischer Erosionsprozess wird von den Beobachtern des Gewissens und der Rede vom Gewissen immer wieder bemerkt und mehr oder weniger drastisch beschrieben. Hans Zbinden hat den Eindruck, das Gewissen „habe an Klarheit abgenommen“³²⁰. Hans Maier sieht die Schwierigkeit, „daß die demokratische Gesellschaft über die reine Freigabe und die mit ihr verbundene Schutzfunktion hinaus zu dem von ihr freigegebenen Glaubens- und Gewissensbereich keine näher bestimmbare positive Beziehung hat – wodurch [...] das Freigegebene in Gefahr kommt zu verfallen und bedeutungslos zu werden.“³²¹ Dietmar Mieth macht die „merkwürdige Beobachtung, daß Gewissen auf der einen Seite immer mehr in Anspruch genommen wird, daß dies aber auf der anderen Seite immer weniger bedeutet.“³²² William J. Hoye stellt zunächst „eine kaum zu überbietende Tragweite“ des Gewissens fest, um dann anzufügen: „Zugleich läßt sich im allgemeinen Bewußtsein zur Zeit ein verblüffendes Unvermögen beobachten, die Würde des Gewissens zu rechtfertigen oder gar zu erklären.“³²³ Gerhard Höver befürchtet, dass die verstärkte Berufung auf das Gewissen dieses zu einem Gedankending wandeln könne, „das letztlich eine inhaltsarme Größe, jenes sprichwörtliche ‚Ruhekissen‘ darstellt.“³²⁴ Und weiter prognostiziert er: „Unter dem Rechtstitel eines formellen Freiheits- und Gewissensverständnisses kann das sittliche Wollen eines Gemeinwesens selbst um seinen Gehalt und damit zum Erliegen gebracht werden. ‚Gewissen‘ markiert dann im Zusammenhang mit der sozialen Verantwortung nur noch die Leerstelle, die eigentlich durch die Präsenz

³¹⁸ Hübsch 1995, 31.

³¹⁹ Vgl. ebd., 21.

³²⁰ Zbinden 1958, 15.

³²¹ Maier 1966, 53.

³²² Mieth 1991, 223.

³²³ Hoye 1996, 419.

³²⁴ Höver 1993, 11; vgl. auch Neumaier 1986, 222: „Durch die zunehmende Rede von Verantwortung und Gewissen werden diese Begriffe immer mehr ihres Sinnes entleert“.

des Trägers als sittlicher Person ausgefüllt sein sollte.“³²⁵ Gemäß Stefan Hübsch befindet sich der Gewissensbegriff gar in einer Situation, „in der ihm der gänzliche Verlust seiner Bedeutung droht“³²⁶. Er spricht vom „Effekt eines Tuns, das sich selbst seine Orientierungsbasis entzieht“³²⁷. Durch einen ungesteuerten, immer willkürlicheren Begriffsgebrauch verliere sich die formale Bestimmtheit, der Sinn würde immer zweifelhafter und die Skepsis gegenüber einer positiven Funktion größer, so Stefan Hübsch.³²⁸ Jürgen Blühdorn stellt angesichts dieser Problematik fest: „Die praktischen Konsequenzen sind fatal.“³²⁹

Ein möglicher Effekt dieses durch kriterielle Vagheit ausgelösten Erosionsprozesses könnte sein, dass der eingespielte alltägliche Sprachgebrauch, der den Gewissensbegriff in einem ausgezeichneten sittlichen Kontext sieht, allmählich ins Leere ginge. Dem Einzelnen entzöge sich damit irgendwann die Möglichkeit, durch den Gebrauch des Gewissensbegriffs eine sittliche Qualität zu bekunden. Auch das Grundrecht der Gewissensfreiheit verlöre die Bezugsgröße einer durch sie eröffneten sittlichen Selbstbestimmung³³⁰, wobei damit natürlich nicht gesagt ist, dass das Grundrecht dadurch sinnlos würde (es hätte immer noch große Bedeutung für den Schutz psychischer Integrität der Person³³¹), aber es verlöre eben den Bezug auf diesen – durchaus zentralen – Sinn.

³²⁵ Höver 1993, 23f; vgl. auch Freihalter 1973, 51: „Der Zweck des Grundrechts der Gewissensfreiheit ist kaum einsichtig zu machen“.

³²⁶ Hübsch 1995, 14. Hübsch sieht die „Tendenz einer progressiven Verarmung der Gewissenssprache“ (ebd., 25).

³²⁷ Ebd., 30.

³²⁸ Vgl. ebd., 21ff. Ebd., 14f beschreibt Hübsch das Schicksal des Gewissens metaphorisch: Es hat sich „gleichsam zu einem Gespenst verflüchtigt, das durch das Gemäuer des gegenwärtigen Bewußtseins spukt wie ein ehemaliger Hausherr, den nur noch eine nicht getilgte Schuld der Bewohner an seinem Ende noch keine Ruhe hat finden lassen.“

³²⁹ Blühdorn 1976, 5.

³³⁰ Vgl. Ricken 1998, 207.

³³¹ Vgl. Herdegen 1989, 147.

Subjektivierung, Privatisierung, Isolierung, Verabsolutierung

Der Gewissensbegriff offenbart einen tiefen Riss, der sich mitten durch die Gegenwart zieht und eine nicht geringe Verlegenheit vor Augen führt. Auf der einen Seite hält man im privaten und öffentlich wirksamen Sprachgebrauch wie selbstverständlich daran fest, dass mit dem Gewissen eine spezifische sittliche Qualität angesprochen wird. Andererseits geht aus der Sprachpraxis nicht deutlich hervor, wodurch sich das Gewissen zu einer sittlichen Größe qualifiziert, warum es mehr als ein Zeugnis der Subjektivität sein könnte. Genau darin scheint das allein noch sicher feststehende Kriterium des Gewissens zu bestehen: in der Subjektivität und Individualität, d.h. in der subjektiven Willkür von Entscheidungen und Positionen.³³²

Doch das, obwohl es ein selbstverständliches Ergebnis säkularer Gewissensfreiheit ist, ist offenbar nicht nur zu wenig (weil man einfach nicht erkennen kann, was daran sittlich sein soll), sondern sogar schädlich für den Nimbus des Gewissens. Franz Pöggeler weist weiter darauf hin, „daß mittels eines so subjektivistischen Gewissensverständnisses im Grunde jegliche menschliche Handlung, auch wenn sie sittlich anfechtbar ist, gerechtfertigt werden kann.“³³³ Der kriterienlose Begriffsgebrauch ist also zugleich ein schrankenloser: Wenn keine Kriterien angegeben werden können, woran ein (sittlich qualifizierter) Gewissensfall erkennbar sein soll, dann kann eben *alles* zu einem Gewissensfall werden.³³⁴ Der Gewissensbegriff verbürgt dann nur noch eine private Stellungnahme, eine subjektive Gesinnung – mehr nicht.³³⁵ Und damit hängt ein weiteres, erhebliches Problem des modernen Gewissensbegriffs zusammen: Das

³³² Zur Subjektivierung und Privatisierung des Gewissens vgl. Pöggeler 1968, 175 sowie Pleines 1983, 18 und 68.

³³³ Pöggeler 1968, 176.

³³⁴ Vgl. Ralf-Peter Koschut: „Der Möglichkeit, daß etwas zu einer persönlichen Überzeugungsfrage wird, ist aus der Perspektive des einzelnen keine Grenze gesetzt“ (Koschut 1989, 323, Anm. 45).

³³⁵ Vgl. Chadwick 1974, 18 sowie Koschut 1989, 323f: Bei der „Reklamierung der jeweils eigenen Gewissensüberzeugung [...] stehen letztlich im Blick auf die Gesamtgesellschaft Gesinnungen gegen Gesinnungen.“

Gewissen wird zu einer isolierten Privatsache³³⁶, mit der sich der Einzelne (durch eine Irrationalisierung) von jeder intersubjektiven bzw. allgemeingültigen

³³⁶ Das Gewissen, so Pöggeler, wird als eine Privatsache verstanden, als „etwas, das ihr [gemeint sind die modernen Menschen, P.D.] Handeln legitimiert, eben weil das Gewissen als untrügliche ‚innere Stimme‘ anerkannt wird, und das sie zugleich gegenüber anderen Menschen völlig isoliert. Niemand scheint ein Recht darauf zu haben, zu dieser individuellen Gewissensentscheidung Stellung zu nehmen, sie zu kritisieren oder zu korrigieren“ (Pöggeler 1968, 175f).

Die Problematik des isolierten, verinnerlichten und entweltlichten Gewissens erklärt sich allerdings nicht allein durch den posttraditionalen Verlust einer für alle Gewissen feststehenden objektiven Wertsphäre. Vielmehr wird durch den Wegfall der Wertsphäre diese Problematik als eine immanente Konsequenz des spezifischen kognitiven Konzepts des traditionellen Gewissens freigesetzt. Denn wie haben die Gewissen auf die naturrechtlich-objektive Werteskala zugegriffen? Gemäß der klassischen Vorstellung hat sich das im Gewissen durchsichtige Gute nicht im Austausch mit der Mitwelt aufgebaut. Sondern es tritt hervor in einer Abwendung von der Welt, von den Mitmenschen und deren wankenden Meinungen. Erst in der einsamen Abgeschlossenheit und Innerlichkeit des eigenen Gewissens, in lichten Momenten des höheren Selbst werden die unerschütterliche Gewissheit verleihenden, absolut wahren und ewigen Werte durchsichtig (entsprechend verortet noch Kant bei seinem Gerichtshofmodell den Gewissensrichter im Noumenalen, der über das Phänomenale unbestechlich sein Urteil fällt).

Es ist zu vermuten, dass das hinter dem traditionellen Gewissen stehende epistemische und kognitive Konzept in der für das christliche Abendland ohnehin stark wirksamen platonischen Ideenlehre und ihrer Implikate gründet (und in dieser Hinsicht ist die objektivistische Rechtsphilosophie der 60er Jahre mit ihrem starken Rückgriff auf platonische Vorstellungskomplexe sogar instruktiv). Entsprechend problematisiert auch Arendt den ‚zwingenden‘ Charakter des Naturrechts und führt ihn auf die platonische Ideenlehre zurück: „Das, was noch Kant [...] gelegentlich als die eigentliche Funktion des Urteilens erwähnt, nämlich das Subsumieren des Partikularen unter eine allgemeine Regel, geht noch auf diese Anwendbarkeit der Ideen in Platos politischer Philosophie zurück. Aber auch das eigentliche Merkmal spezifisch autoritärer Staatsformen, daß die Quelle ihrer Autorität, das, was Macht in ihrem Vollzug legitimiert, außerhalb und überhalb der Machtsphäre selbst sich befinden muß, also von Menschen nicht gemacht sein darf, wie das Naturrecht oder die Gebote Gottes, ist durchaus noch im Sinne der platonischen Maßstäbe konstruiert“ (Arendt 1957b, 177f; vgl. ebd., 174ff sowie Vollrath 1987, 231).

Man hat den Eindruck, als töne mit der Stimme des Gewissens ein Ruf aus dem Reich der ewig wahren platonischen Ideen, die erhaben und unverfügbar über allem veränderlichen Sein und dessen wandelbaren Erscheinungen stehen. Ihr Ruf ist durchdringender und gebietender als alle äußere Wirklichkeit, und selbst wenn die Leidenschaften einen ersten Sieg erringen, ist er doch immer nur vorläufig, ist die aus einer höheren Natur kommende Stimme des Gewissens nicht zum Verstummen zu bringen. Verbunden mit dem Bewusstsein einer Wahrheit, die höher steht als alle endlichen Sinnendinge, kommt der Stimme des Gewissens eine Autorität zu, die sich durch nichts mehr beeinflussen lässt, weder durch Meinung und Argumentation von Mitmenschen, noch durch anderslautende positive Satzungen oder gar äußere Gewalt. Schließlich kann es über eine solche außerhalb jeder menschlichen Verfügung (und d.h. außerhalb einer menschlichen, fehleranfälligen und ungewissen Sphäre der Meinung) stehende absolute Wahrheit kein weiteres Urteil geben, weil es keine höhere Wahrheit gibt (vgl. Magiera 2004, 37f). Das zwingende ist in ihr qua absoluter Wahrheit selbst beschlossen. Sie muss vielmehr als notwendig eingesehen und angenommen werden, denn sie ist intrinsisch zwingend. Die eidetische Verankerung wirkt als eine ungemein starke, von innen kommende Gewalt auf den Menschen, wobei „die Prinzipien dabei so gedacht werden, als entströmte ihnen selbst eine bindende Kraft“ (Luckner 2005, 107). Ebenso zwingend (jetzt: logisch zwingend) ist das von der intrinsisch zwingenden Prämisse anhebende syllogistische Schlussverfahren, durch das sich die Gewissheit der transzendenten Ideen bis in konkrete

Verständigungspraxis verabschieden kann, es wird zu einem Instrument der Verabsolutierung der eigenen Position und ihrer Abschirmung vor jeglicher Korrigierbarkeit oder Kritisierbarkeit.³³⁷ Aus diesem Grund werden die Bundestagsdebatten ethisch intrikater Fragen, in denen die Abgeordneten

Lebenszusammenhänge hinein transponiert (vgl. hierzu Arendt 2003, 22). So erklärt sich die unerschütterliche Gewissheit, die das Gewissen als sittliche Orientierungsquelle für die menschlichen Angelegenheiten darstellt. Der dabei anzutreffende platonische Erkenntniszugang wird bei der in der christlichen Überlieferung anzutreffenden Vorstellung vom Gewissen als der Stimme Gottes noch einmal deutlich (vgl. Reiner 1971, 309 – 311): Hier findet keine Begegnung mit dem Mitmenschen statt, sondern die Transzendenz bricht in das von seiner Umwelt isolierte, völlig vereinzelt, auf sich gestellte, intime Subjekt herein. Somit kann man mit Luckner für das klassische Gewissenskonzept festhalten: „Was das Gewissen allerdings an Sicherheit in der Handlungsausrichtung einerseits geben kann, wird auf der anderen Seite durch eine Entweltlichung bzw. ‚Verinnerlichung‘ des Praktischen eingebüßt“ (Luckner 2005, 109).

³³⁷ Solange die Wertebene objektiv feststeht, ist trotz der Intimität der Gewissenserkenntnis eine intersubjektive Übereinstimmung vorhanden und die Konzeption insgesamt unproblematisch. Doch es bedarf nur eines kleinen Schrittes, den Verlust jener objektiven Normativität, um die platonisch zu nennende kognitive Charakteristik (den verinnerlichten und entweltlichen Erkenntniszugang) des Gewissens als hochproblematisch zu entfesseln. Dann zeigt sich die „anarchische Natur“ des Gewissens: „Die Stimme des Gewissens war die Stimme Gottes und verkündete das göttliche Gesetz, ehe sie zum ‚lumen naturale‘ wurde, das die Menschen über ein höheres Gesetz informierte. Als Stimme Gottes schrieb das Gewissen den Menschen positive Regeln vor, deren Gültigkeit auf dem Gebot beruhte, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Dieses Gebot war objektiv verbindlich, ohne jeden Bezug auf menschliche Institutionen und konnte, wie in der Reformation, sogar gegen die vorgeblich von Gott erleuchtete Kirche gewendet werden. In modernen Ohren muß dies wie Selbstermächtigung klingen, die an Blasphemie grenzt, denn dies ist der anmaßende Anspruch, den Willen Gottes zu kennen und seiner letztendlichen Billigung gewiß zu sein. Völlig anders klang es dem Gläubigen, der an einen Schöpfer glaubte, welcher sich der einzigen nach seinem Bild erschaffenen Kreatur offenbart hatte. Doch die anarchische Natur göttlich erleuchteter Gewissensentscheidungen, die in den Anfängen des Christentums besonders deutlich hervortrat, kann man nicht leugnen“ (Arendt 1986, 293). Vgl. hierzu auch George Kateb: „Arendt deals only casually with Christian conscience. She tends to dismiss it as merely subjective, as if its invocation were always a private claim to have God’s special inspiration. The Christian conscience, by this account, is anarchical because it always commands that we should obey God, not man; yet God is always at the mercy of individual definition“ (Kateb 1984, 98).

Um zu verdeutlichen, was passieren kann, wenn die intime, platonische Charakteristik des Gewissens entfesselt wird, sei das Lübbesche Gedankenspiel der Gewissensgenese eines Terroristen ein wenig weitergesponnen (vgl. Lübbe 1987, 40ff): Denn wie sieht das Gewissen des jungen Mannes, der zum Terroristen wird, aus? Er hat sich verschanzt im Innenraum seines Gewissens, ohne dass da noch eine Begegnung, ein Austausch, eine Beratschlagung, gar eine Belehrbarkeit oder Korrigierbarkeit wäre. Die Bedürfnisse, Belange und Sichtweisen seiner Mitmenschen (die unter seinem Terrorakt empfindlich leiden würden) sind in seiner Vorstellung nicht präsent und fallen daher auch nicht ins Gewicht. Der Gedanke daran, dass die Mehrzahl gegen sein Vorhaben steht, schreckt ihn nicht einmal, sondern spornt ihn sogar an, ist ihm Bestätigung und Bekräftigung der überragenden Richtigkeit seines mörderischen Plans. Die Mitmenschen sind für ihn allesamt wie die gefesselten Bewohner der platonischen Höhle, die sich ihr nutzloses Leben lang damit beschäftigen, Schatten der Schatten zu deuten. Ihm dagegen ist durch sein Gewissen durchsichtig geworden, was im Sinne der weit über den begrenzten, endlichen menschlichen Verhältnissen stehenden, ewigen Idee des Guten ist. Und so nimmt das Unglück seinen Lauf.

ausdrücklich vom Fraktionszwang dispensiert werden und sich nur auf ihr Gewissen konzentrieren sollen³³⁸, von philosophischer Seite immer wieder bemängelt, da durch den Gewissensbegriff die je eigene Position verabsolutiert und somit der sachbezogene, vernunftbasierte Diskurs unterminiert werden kann. Karl Jaspers bemerkt: „Gewissen’, das Wort wird in diesen Debatten gebraucht als etwas Inappellables [...]. Man hat es ohne Einrede zu respektieren. Dem Gewissen des Anderen nachzuforschen gehört sich nicht. Sich auf das Gewissen zu berufen, wird erlaubt. Es ist sehr bequem. Damit hört die Diskussion und Kommunikation auf.“³³⁹ Ebenso beanstandet Stefan Hübsch die Möglichkeit, sich durch den Gewissensbegriff „auf eine nicht mitteilbare und für Diskussionen unzugängliche Position zurückzuziehen.“³⁴⁰ Zwiespältig ist diese parlamentarische Praxis vor allem, da sie sich auf Themen bezieht, bei denen nicht der Abbruch, sondern die Rationalisierung der Argumentation dringend angebracht wäre. Und woran soll man erkennen, dass sich hinter der Berufung auf das Gewissen mehr als ein verkappter Egoismus verbirgt, dass es sich nicht einfach um verabsolutierte persönliche Präferenzen handelt? Stecken im noblen Anzug des Gewissens vielleicht nur private, wirtschaftliche, politische Interessen und Vorlieben, die einfach nicht

³³⁸ Grundlage hierfür ist der vom Fraktionszwang meist überlagerte Art. 38 I GG: „Sie [die Abgeordneten des Deutschen Bundestages, P.D.] sind Vertreter des ganzen Volkes, an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen.“ Vgl. hierzu Hamm-Brücher 1983.

³³⁹ Jaspers 1966, 92. Vgl. bereits die Beobachtung von Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch. 7: „Und Leute, die in ihre eigenen – wenn auch noch so absurden – Meinungen heftig verliebt und hartnäckig darauf versessen waren, sie beizubehalten, gaben diesen zu guter Letzt ebenfalls den respekterheischenden Namen ‚Gewissen’ – als wollten sie den Anschein erwecken, es sei unrechtmäßig, sie zu ändern oder etwas dagegen zu sagen. Und so geben sie vor, ihre Meinungen seien wahr, während sie sehr wohl wissen, daß sie nur so glauben.“ Das Gewissen ist demnach – aufgrund seiner subjektiven Letztinstanzlichkeit – ein ‚Totschlagargument’, mit dessen Hilfe sich der Akteur (indem er sich auf sein Gewissen beruft) jeder weiteren und weitergehenden Auseinandersetzung entledigt. Der interpersonale Diskurs wird somit aufgekündigt durch den Hinweis darauf, dass man intrapersonal bereits zu einer finalen Auffassung gelangt ist. Daher mahnt die EKD in einer jüngeren Thesenreihe: „Sei sparsam mit der Berufung auf das Gewissen und immunisiere dich nicht gegen Argumente, indem du dich vorschnell auf dein Gewissen berufst!“ (EKD 1997, 7; vgl. auch Schulz 1972, 748).

³⁴⁰ Hübsch 1995, 29.

weiter begründet werden wollen und sich hinter der Unangreifbarkeit einer isolierten, für keinen zugänglichen Privatsache verschanzen?³⁴¹

Die programmatische Nichtbewertbarkeit von Gewissenspositionen

Die gegenwärtige Rede vom Gewissen zeigt, „daß der Spielplan abhanden gekommen ist, nach dessen Richtlinien die einzelnen Sprachfiguren richtig bewegt werden können“³⁴² (Hübsch). Der Gebrauch des Gewissensbegriffs hält sich in einer kriteriellen Unbestimmtheit, die keine Plausibilisierung des *sittlichen* Werts des Gewissens bereithält. Das gravierende Problem hierbei ist jedoch: Ein solcher Spielplan, sofern er in einer objektiv-ethischen Normreferenz bestünde, wodurch sich das Gewissen als sittliche Instanz ausweisen könnte (wie es für den traditionellen Gewissensbegriff selbstverständlich war), ist in der Moderne nicht mehr herstellbar. Es ist gewollt, dass *dieser* Spielplan außer Kraft gesetzt ist. Und dies, obwohl sich das grundrechtsgewährende System damit einer erheblichen Spannung aussetzt zwischen subjektivem Gewissensentscheid und objektiver Gültigkeit auch ihrer eigenen (schließlich normsetzend wirkenden) Ordnung³⁴³, die nicht mehr (wie noch in der Weimarer Reichsverfassung) durch einen Gesetzesvorbehalt geschützt ist. Kurioserweise enthält das Rechtssystem mit dem Grundrecht der Gewissensfreiheit also eine rechtliche Bestimmung, die dem Rechtssystem selbst gefährlich werden kann.³⁴⁴ Und dies ist, wie gesagt, kein

³⁴¹ Vgl. Mieth 1981, 140; Thiele-Dohrmann 1991, 9; Höver 1993, 8.

³⁴² Hübsch 1995, 24.

³⁴³ Honnefelder skizziert das Dilemma als eine „verhängnisvolle Alternative“ (Honnefelder 1993b, 21): „Setzt man Gewissen einfachhin gleich mit der Einsicht der Vernunft in eine objektive Sittenordnung als einen vorgegebenen Zusammenhang feststehender inhaltlicher Wahrheiten oder mit dem Bewußtsein apriorischer materialer Werte, dann wird der Schutz des Gewissens im Rechtsstaat entweder letztlich überflüssig, oder aber er reduziert sich auf die bloße Duldung des irrenden Gewissens“ (ebd., 20). Wenn dagegen die subjektive Seite betont wird (das Gewissen somit „als Instanz purer Dezision, als blindes Gefühl“ erscheint), „die sich jeder Begründung und Überprüfung entzieht“, dann besteht die Gefahr einer „Anarchie in allen sittlichen Fragen“ (ebd., 20f).

³⁴⁴ Zum Konflikt von rechtlichem Sollen und individuellen Gewissenspflichten vgl. auch Zippelius 2003, 26 und 36f.

gesetzgeberischer Fauxpas, sondern eine kalkulierte, theoretisch nicht auflösbare Spannung³⁴⁵, die den modernen Rechtsstaat – der die Würde und freie Persönlichkeitsentfaltung seiner Bürger in den Mittelpunkt stellt – auszeichnet.³⁴⁶ Das Gewissen ist somit „zentraler Bezugspunkt und dauernde Gefahr für das Recht zugleich“³⁴⁷ (Filmer). Jedes individuelle Gewissen soll sich – das ist seine ihm durch die säkulare Gewissensfreiheit zukommende Dignität – in einer höchstpersönlichen Weise entfalten dürfen, ohne an irgendeinen normativ-allgemeingültigen Spielplan gebunden sein zu müssen. Es ist für moderne pluralistische Gesellschaftsformen kennzeichnend, dass ein allgemeinverbindliches, homogenes Wert- und Normensystem nicht supponiert und d.h. auch nicht den individuellen Gewissen zugrundegelegt werden kann.³⁴⁸ Was für vormoderne Gewissenstheorien ein elementares und unverzichtbares Verfahren der sittlichen Plausibilisierung war, kann heute nicht mehr angewendet werden: Jeder Versuch, individuelle Gewissenspositionen aufgrund ihrer Übereinstimmung mit feststehenden objektiv-ethischen Normen zu bemessen und dadurch sittlich zu plausibilisieren, übersieht, dass die gegenwärtige normativ-kriteriologische Sinnkrise kein überwindbares Nebenprodukt moderner Gesellschaften ist, sondern zu ihrer inneren Programmatik gehört.³⁴⁹

³⁴⁵ Vgl. Filmer 2000, 96: „Die Ambivalenz des Gewissens für den Staat führt staatliches Handeln in einen theoretisch, auf abstrakter Ebene, nicht aufzulösenden Zwiespalt: Gerade in bezug auf das Gewissen ist erkannt worden, daß der ‚moderne Staat‘ von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.“ Mit Formulierungen wie „Antinomie“, „Paradoxon“, „Ambivalenz“ und „Dilemma“ hält die moderne Rechtswissenschaft an der Unauflösbarkeit der Spannung von subjektiv-moralischem Gewissensurteil und objektiv-ethischem Entscheid gerade fest (vgl. Mock 1983, 146 – 149 sowie Filmer 2000, 210 – 213).

³⁴⁶ Daher besteht in dieser bewusst kalkulierten Schwäche auch die Stärke des modernen Staates. Vgl. Schockenhoff 1990, 23: „Gerade der Rückzug aus den Lebensräumen des Privaten und die Gewährleistung einer rein formalen, für jede inhaltliche Bestimmung offenen Freiheitsgarantie [Gewissensfreiheit, P.D.] sind in rechtlicher Hinsicht aber auch die Stärke des modernen Staates, denn sie ermöglichen jedem Bürger die Anerkennung seiner Verfassung und die Zustimmung zur Ausübung der staatlichen Gewalt“. Vgl. auch Zippelius 2003, 36f, 78f und 127ff.

³⁴⁷ Filmer 2000, 95.

³⁴⁸ Vgl. Bayertz 1999, 1685.

³⁴⁹ Natürlich war das vormoderne christliche Abendland nicht vollständig werthomogen, sondern auch durch moralische und religiöse Pluralismen charakterisiert, etwa mit der Differenz in den Überzeugungen von katholischen und evangelischen Christen und Juden. Doch dabei handelte es sich um abgrenzbare Gruppen, die zumindest intern eine weitgehend homogene Struktur besaßen.

Der (programmatische) Verlust eines solchen kriteriellen Spielplans wäre nicht weiter problematisch, wenn es wirklich gänzlich einerlei wäre, wie man den Gewissensbegriff gebraucht und wofür er von den Einzelnen in Anspruch genommen wird – wenn man den Begriff also bedenkenlos als vogelfrei deklarieren und der ungesteuerten Willkür überlassen könnte. Dem steht jedoch einiges entgegen: Bei einem beliebigen Gebrauch läuft der Gewissensbegriff Gefahr, auf eine Selbstauflösung zuzusteuern. Denn sofern nicht verständlich ist, worin der sittliche Wert des Gewissens besteht, wird seine Anwendung in dieser Hinsicht irgendwann sinnlos. Noch schwerwiegender sind die Konsequenzen für den Begriff, wenn man ihn aufgrund der kriteriellen Unbestimmtheit nicht vor einem ihn unmittelbar selbst diskreditierenden Gebrauch bewahren kann; etwa, wenn durch das Gewissen Handlungen legitimiert werden sollen, die einen Grundbestand gemeinhin und intuitiv anerkannter Normen verletzen, bspw. Gewalttätigkeiten gegen Polizeibeamte durch Globalisierungsgegner oder, besonders drastisch, wenn sich Terroristen auf ihr Gewissen berufen.³⁵⁰ Das Gewissen, vermeintliches Kleinod sittlichen Handelns, droht dann nicht nur zum „Prinzip der ‚Anarchie in allen sittlichen Fragen‘“³⁵¹ (Max Scheler) zu werden, sondern verliert jede Aussicht auf eine Verbürgung von *sittlicher* Qualität, die mit der Gewissensberufung einhergehen könnte, und wird zu einer verwerflichen und schädlichen Instanz, vor der man sich in Acht nehmen muss. Auch wenn es den in der Applikation objektiver Normativität ausgearbeiteten Spielplan für den Begriffsgebrauch unter säkularen und pluralistischen Bedingungen nicht mehr geben kann, so bedarf es offenbar doch irgendeines Spielplans, wenn das Gewissen seinen Wert nicht völlig verlieren soll. Wie sich im folgenden zeigen wird, ist das Gewissen jedoch schon

Das ist heute anders: „Die Lebensform des anderen ist eine denkbare Alternative für jeden einzelnen“ (Kerstiens 1987, 8). Die unterschiedlichsten sittlichen Überzeugungen werden in der Gegenwart nicht nur theoretisch vertreten, sondern auch gelebt (vgl. ebd.). Daher stößt heute die traditionelle Vorstellung vom Gewissen als einer Übersetzungsfunktion vorhandener, durch Tradition transportierter und durch Autorität sanktionierter Wertvorstellungen in konkrete Handlungskontexte unweigerlich an eine Grenze.

³⁵⁰ Vgl. Kuhn 1986, 1057 und Lübke 1987, 38ff.

³⁵¹ Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 336.

wegen eines äußerst grundlegenden Umstandes auf benennbare Kriterien angewiesen: es muss erst einmal identifizierbar sein.

9 Gegenwärtige Theorietendenzen

Der psychologische Konturierungsversuch

Das Kriterienproblem stellt sich in unaufschiebbarer Weise für die mit der Grundrechtsauslegung befasste Rechtswissenschaft. Sie muss allgemeingültig nachvollziehbar ein Realitätssegment benennen können, auf das der positivrechtliche Normbefehl der Gewissensfreiheit bezogen werden kann.³⁵²

Andernfalls, wenn die betroffenen Individuen allein darüber befänden, ob ein gültiger Gewissensfall vorliegt, wäre das Grundrecht gar nicht mehr justitiabel.³⁵³

³⁵² Hierbei handelt es sich um eine dem Recht vorausliegende und unabhängig von seinen Strukturen bestehende Realität (ein ihm vorgegebener Tatbestand), im Unterschied zu einem Rechtsbegriff wie ‚Eigentum‘, der originär durch das positive Recht geformt ist (vgl. Herdegen 1989, 136 – 141). Die positivrechtliche Sonderstellung der Gewissensfreiheit besteht darin, dass sich das moderne positive Recht damit für die Respektierung eines ihm vorgelagerten Phänomens bzw. Persönlichkeitsbereichs entscheidet, der von positivrechtlichen Bestimmungen, Ausgestaltungen, Wertentscheidungen gerade freigehalten wird (im Gegensatz zu einem identifikatorischen Staatsverständnis bei Hegel bzw. den darauf aufbauenden sozialistischen Verfassungen). Das positive Recht anerkennt das Gewissen „als eine dem positiven Recht sozusagen vorgelagerte, konkret von der Individualität des Einzelnen und seinem Selbstverständnis geprägte Realität“ (ebd., 139). Es ist eben nicht möglich, von einem wahrhaften Gewissen auszugehen, das sich mit der durch den Staat vermittelten Sittlichkeit verwirklicht (vgl. ebd., 137). Wenn dagegen bspw. von Eigentum gesprochen wird, so ist – völlig unproblematisch und anders gar nicht denkbar – ein genau umrissenes rechtliches Datum gemeint. Da das Gewissen also kein rechtserzeugter Begriff ist, muss die Rechtswissenschaft jenseits ihrer im engeren Sinn bestehenden Disziplinengrenzen mit psychologischen und philosophischen Überlegungen arbeiten, das Gewissensproblem bewirkt hier einen interdisziplinären Diskurs. Umgekehrt sind die Ausführungen der Rechtswissenschaft somit auch für die Philosophie interessant.

³⁵³ Vgl. ebd.: „Zur Gewissensentscheidung wird dann all das, was der Einzelne als eine solche Entscheidung ausgibt. Eine Glaubwürdigkeitskontrolle würde hier schon daran scheitern, daß sie normative Kriterien für das Vorliegen einer Gewissensentscheidung voraussetzt“. Diese Problematik verstärkt sich durch die Phänomencharakteristik des Gewissens: Es kann nicht in einem intersubjektiv zugänglichen Erfahrungsraum verortet werden, ist also kein Gegenstand einer gemeinsamen Erfahrung. Daher lässt sich drittpersonal weder beobachten, was den Gegenstand attributiv auszeichnet, noch ob er überhaupt existiert. Gleichwohl würde niemand das Gewissen für eine reine Fiktion ansehen, sondern an der realen Erfahrbarkeit festhalten. Es ist eben ein Gegenstand einer höchstpersönlichen Erfahrung, ein nur innerlich vernehmbares und nicht-teilbares Geschehen. Eigentlich kann nur der vom Gewissenserlebnis selbst Betroffene vollgültig über das Vorkommen des Gewissens befinden. Eine intersubjektiv gültige Feststellung des Gewissens gibt es demnach nicht, die letztverbindliche Auskunft, ob eine Gewissensentscheidung vorliegt, obliegt damit der jeweiligen Person. In der Tat wurde mit dem Verweis auf diesen Umstand im Streitfall der

Es geht der Rechtswissenschaft also darum, den grundrechtlich geschützten Gegenstandsbereich Gewissen für das positive Recht überhaupt erkennbar zu machen und ‚echte‘ Gewissenspositionen von nicht durch das Grundrecht abgedeckten Haltungen (wie subjektiven Wünschen, (Ab-)Neigungen und bloßen Egoismen) zu unterscheiden.³⁵⁴ Dabei ist die Justitiabilität nicht nur für die Rechtsordnung unerlässlich (da ihre Geltung sonst durch den individualistisch einsetzbaren ‚Joker‘ des Gewissensfalls jederzeit aufgesprengt werden könnte und sie so ihre allgemeine Verbindlichkeit einbüßen würde), sondern auch für den Träger des Grundrechts; denn derjenige, dem es aus sprachlichen oder intellektuellen Gründen nicht möglich ist, seine Situation als Gewissensfall plausibel darzustellen, wäre benachteiligt, er könnte das Grundrecht nämlich nicht einmal in Anspruch nehmen.³⁵⁵

Wiederum ergibt sich die Schwierigkeit dadurch, dass mit dem Verlust der inhaltlichen Bewertungsgrundlage (der Qualifizierung von Gewissenspositionen nach richtig oder falsch) auch zuverlässige und justitiable Kriterien einer Handhabung des Begriffs verlorengegangen sind. Wie könnte also eine ‚echte‘ Gewissensposition bei Wahrung der Wertneutralität noch konstaterbar sein?

Oftmals differieren ‚echte‘ Gewissenspositionen von andersgearteten subjektiven Haltungen (bloßen Bedenken, Unlustgefühlen oder egoistischen

Kriegsdienstverweigerung teilweise die Nichtjustitiabilität der Gewissensentscheidung geltend gemacht. In der Argumentation der evangelischen Kirche stützte man sich in den 1970er Jahren hierzu u.a. auf Heideggers in *Sein und Zeit* entwickeltes ontologisches Gewissensverständnis. Heidegger führt aus, „daß das Verstehen des ‚Gerufenen‘ [im Gewissen, P.D.] sich nicht an die Erwartung einer Mitteilung und dergleichen klammern darf“ (Heidegger, *SuZ*, 274). Was das Gewissen zu verstehen gibt, ist vielmehr ein „Aufrufen des eigensten Selbst zu seinem Seinkönnen“ (ebd., 280). Angewendet auf das Problem der Gewissensprüfung bei Wehrdienstverweigerern folgte die EKD daraus, dass die Frage, ob eine Gewissensentscheidung vorliegt oder nicht, nicht über eine Diskussion der Inhaltlichkeit einer mutmaßlichen Gewissensentscheidung geführt werden könne, da die inhaltlichen Kriterien nicht selbst aus dem Gewissen stammten und so auch nicht auf das Phänomen Anzeige geben könnten. Das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein der den Menschen ins eigene Sein rufenden Gewissensstimme sei für den Außenstehenden nicht erkennbar. Daher empfahl die evangelische Kirche, keine Gewissensprüfung vorzunehmen (vgl. EKD 1978, 38ff; zum Problemfeld der Justitiabilität des Gewissens auch Klein 1972, 73ff sowie Krölls 1983, 116f).

³⁵⁴ Hübsch spricht von einer „Spannung zwischen dem Charakter eines Grundrechts und der Notwendigkeit einer überprüfbaren Kodifizierung seiner Ausübung“ (Hübsch 1995, 27).

³⁵⁵ Vgl. Herdegen 1989, 138.

Absichten) dadurch, dass sich das betroffene Individuum mit der eingenommenen Haltung in hohem Maße identifiziert. Es sieht sich in einer unbedingten Weise verpflichtet; bei einer Abweichung von der Forderung des Gewissens scheint die eigene Identität und Integrität in Frage zu stehen. Durch das Gewissen ist die Person also im Ganzen, bis in das innerste Selbstverständnis betroffen. Dies äußert sich empirisch-psychologisch meist durch eine starke Affektivität, von der jede authentische Gewissenshaltung begleitet zu sein scheint. Beispielsweise gehen intensive unangenehme Gefühle mit einer verfehlten Gewissensforderung einher und machen so das sogenannte schlechte Gewissen aus.³⁵⁶ Folglich lassen sich Gewissensfälle (nämlich höchstpersönliche sittliche Wertpositionen) durch die starke affektive Komponente kriteriell aus der Vielzahl möglicher subjektiver Haltungen herausfiltern.³⁵⁷ Spezifische, empirisch aufweisbare psychologische Charakteristika definieren damit das vom Grundrecht der Gewissensfreiheit angepeilte Realitätssegment, filtern aus dem Wirklichkeitszusammenhang die in den Regelungszusammenhang fallenden Gegebenheiten.³⁵⁸

Vielversprechend ist dieses von der modernen Rechtswissenschaft favorisierte empirisch-psychologische Verfahren³⁵⁹, da es eine Diskriminierung von Gewissensfällen ohne Rekurs auf objektiv-ethische Normativität gestattet. Jede subjektive Wertposition kann so zur Grundlage einer Gewissensentscheidung

³⁵⁶ Vgl. Klier 1978, 143 und Herdegen 1989, 145 – 148.

³⁵⁷ Auf diese Weise unterscheiden sich wirkliche Gewissenspositionen „gegenüber bloßen ‚Gewissensbedenken‘, hinter denen nur ein geringes gefühlsmäßiges Engagement des Einzelnen steht und die für das individuelle Identitätsbewußtsein keine ausschlaggebende Rolle spielen“ (ebd., 146) – also gegenüber einem gerade bei der Frage des Wehrdienstes augenfälligen Spektrum möglicher subjektiver Haltungen, die jedoch keinen Schutz durch die Gewissensklausel begründen (vgl. ebd., 146f; außerdem Rüdiger 1968, 461 – 487 sowie Klier 1978, 133, 142). Auch wurde geltend gemacht, dass sich die epistemische Problematik bei der Bildung justitiabler empirischer Maßstäbe für Gewissensentscheidungen nicht von derjenigen epistemischen Problematik unterscheidet, die bei gebräuchlichen Verfahren etwa der Erfassung der Täterpsyche zur Feststellung des Unrechtsbewusstseins oder anderer das Schuldmaß bestimmender psychischer Faktoren vorliegt (so jedenfalls Herdegen 1989, 138 mit weiteren Hinweisen).

³⁵⁸ Vgl. ebd., 138 und 140.

³⁵⁹ Zahlreiche rechtswissenschaftliche Arbeiten zur Gewissensfreiheit legen einen Gewissensbegriff zugrunde, der auf empirischen Erkenntnissen aufbaut, viele davon beziehen sich auf den normstrukturierenden Ansatz Friedrich Müllers, der zu klären sucht, wie die soziale Wirklichkeit in den Regelungszusammenhang der Rechtsnorm Eingang finden kann (vgl. Müller 1968 und Müller 1984).

werden – sofern sie nur hinreichend stark präferiert wird. Doch was ist daran sittlich? Folgt aus der psychischen Präferenzstärke irgendein sittlicher Wert des Gewissens?³⁶⁰ Ist der starke psychische Druck nicht vielmehr, wie Arendt in einem ähnlichen Kontext bemerkt, „ein Kennzeichen von Übergeschnapten“³⁶¹? Natürlich ist zu berücksichtigen, dass der rechtswissenschaftliche Lösungsansatz primär keine ethische Fragestellung verfolgt, sondern eine rechtlich-pragmatische;³⁶² die Rechtswissenschaft bewegt sich innerhalb von Anwendungsfragen des positiven Rechts und ist von Haus aus nicht mit der Frage befasst, ob durch ihre Propositionen auch so etwas wie der moralische Sinn des Gewissens getroffen wird.³⁶³ Allerdings entstehen ihr nicht unerhebliche Schwierigkeiten daraus, dass die grundrechtliche Freiheitsverbürgung der Gewissensfreiheit eben doch auf die Absicherung einer genuin *sittlichen* Haltung zielt – was mit dem psychologischen Vokabular einfach nicht hinreichend zu erfassen ist; daher behilft man sich mit eher beiläufig eingeflochtenen und kaum begründeten Zusatzforderungen, auf die jedoch eigentlich alles ankommt: Etwa die Postulation, es müsse sich um eine sittliche Wertposition handeln.³⁶⁴ Oder auch der Hinweis, die Wertposition müsse sich „im Rahmen gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen der heutigen Kulturvölker“³⁶⁵ halten, was einem

³⁶⁰ Zwar hält auch das BVerfG daran fest, dass es sich bei der subjektiv eingenommenen Wertposition um eine sittliche handeln müsse, allerdings gilt die Stärke der affektiven Bindung als hinreichendes Kriterium (vgl. BVerfGE 12, 45 (55); Herdegen 1989, 148).

³⁶¹ Arendt 1986, 294.

³⁶² Vgl. Mock 1983, 146f.

³⁶³ Stefan Hübsch bemängelt, die Rechtswissenschaft würde sich nicht substanziell mit dem Gewissensproblem befassen (vgl. Hübsch 1995, 28). Obgleich diese Beobachtung sicherlich richtig ist, darf man die Möglichkeiten und disziplinären Grenzen der Rechtswissenschaft nicht überfrachten. Denn Hübschs Kritik weist über den engeren Rahmen der Rechtswissenschaft hinaus auf genuin *philosophische* Aspekte.

³⁶⁴ Vgl. BVerfGE 12, 45 (55).

³⁶⁵ BVerfGE 24, 236.246. Das Ungenügen der empirisch-psychologischen Methode zur hinreichenden Konturierung von Gewissenspositionen führt Herdegen zu dem Schluss, dass sich auch das moderne Recht nicht einer wertenden Entscheidung entziehen könne (vgl. Herdegen 1989, 139). Daher müssten die empirisch fassbaren Kenntnisse der zur Disposition stehenden Gewissensentscheidung stets auf ihre Kongruenz mit Wertungen des positiven Rechts (die diesem auch in modernen Verfassungen zugrunde liegen und in ihm ausgedrückt werden) hin „durchgefiltert“ (ebd., 140) werden. Allerdings werde man sich in „einer Rechtsordnung, welche bei der Gewährung von Gewissensfreiheit hiermit verbundene Einbußen an Werthomogenität im

argumentativen Rückfall in die vormoderne Gewissenslogik, der Kopplung des Gewissens an eine prävalente Wertsphäre, gleichkommt.³⁶⁶ Doch damit enthält die empirisch-psychologische Qualifizierung eine *Petitio principii*: Sie trumpft mit der

Interesse freier Persönlichkeitsentwicklung und freier Lebensgestaltung hinnimmt“, auf eine „behutsame“ (ebd.) Begrenzung und Konturierung der geschützten Überzeugungen beschränken.

³⁶⁶ Wie die Rechtswissenschaft einem genuin sittlichen und bisweilen sogar klassisch-naturrechtlichen Gewissensverständnis verpflichtet ist, zeigt sich auch innerhalb der rechtsphilosophischen Geltungstheorie. Zunächst sei zum Verständnis vorangeschickt: Die Geltung des positiven Rechts lässt sich in zwei Hinsichten verstehen und diskutieren. Zum einen bezieht sich das Geltungsproblem auf die faktischen Durchsetzungschancen einer Rechtsordnung, wobei es also um die Implementierungsmöglichkeit von Rechtsnormen durch wirksame Sanktionsmechanismen geht. Ein anderes Geltungsproblem entsteht dann, wenn nicht nur die äußere Praktikabilität, sondern die innere Zustimmungsfähigkeit von Rechtssätzen die Theorie herausfordert, wenn also mit der Geltungsfrage die Frage nach der Legitimität des positiven Rechts angesprochen wird. Die klassische Argumentationsfigur für einen Akzeptanz- bzw. Anerkennungsrahmen des positiven Rechts liefert der Naturrechtsgedanke, also die Vorstellung von einem überpositiven, höherrangigen Normzusammenhang, der den Gültigkeits- und Kritikmaßstab für die positive Gesetzgebung bereitstellt. Ebenso klassisch ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung vom Gewissen als dem ‚Kognitionsorgan‘ der naturrechtlichen Prinzipien. Gemäß dieser Deduktionsfolge leitet sich die verpflichtende Kraft des positiven Rechts von der durch das Gewissen vermittelten Normativität ab. Die Normativität des Rechts soll demnach, im Unterschied zu einem zwangsbedingten Müssen, aus dem Sollensanspruch des Gewissens erwachsen können. Jede bestehende Rechtsordnung, jedes vorhandene Wertesystem muss also durch das vom Gewissen apperzipierbare Naturrecht legitimierbar sein, muss sich vor diesem Hintergrund hinterfragen, kritisieren und limitieren lassen. Dieses Legitimationsmodell wird zwar durch den Rechtspositivismus des 19. Jahrhunderts erschüttert, tritt jedoch mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, bedingt durch die Erfahrung der Perversion des positiven Rechts im Dritten Reich, wieder in Erscheinung; bisweilen wird im Nachkriegsdeutschland sogar von einer „Renaissance des Naturrechts“ gesprochen. Entkleidet von den metaphysischen Prämissen der älteren Naturrechtslehre (und bei Anerkennung der grundlegenden Einsichten des Rechtspositivismus) ist immerhin noch das übrigegeblieben, was man den Anstoß des Naturrechtsgedankens nennen könnte. Zwar vermeidet man eine material ausgearbeitete Konzeption einzelner Naturrechtssätze, doch es findet sich die prinzipielle Idee einer Legitimationsauskunftsebene und moralischen Kritisierbarkeit des positiven Rechts, so dass das positive Recht also nicht nur in sich selbst gründet. Im Gefolge dieses formalen Naturrechtsgedankens kehrt auch das Theorem des Gewissens wieder als die Instanz dieser Kritik; so stellt das Gewissen nach Walter Hamel die überpositive naturrechtliche „Urquelle“ dar (Hamel 1964, 333). Herbert Schambeck spricht vom Gewissen als der „letzte[n] Quelle des positiven Rechts“ (Schambeck 1986, 188f). Eine neuere – und angesichts der freiheitsgeschichtlichen Emanzipation des Gewissens fortschrittlichere – Theorievariante verzichtet dagegen auf das klassische Bedingungsverhältnis, so dass das positive Recht seine normative Geltung nicht von einem externen Faktor ableitet, sondern eine Forderung impliziert, die das Recht als gültiges Recht an sich selbst gestellt sieht: So schließen die Rechtsnormen nach Arthur Kauffmann den Anspruch ein, „von jedermanns Gewissen akzeptiert zu werden“ (Kauffmann 1990, 22). Der Unterschied zur traditionellen Auffassung besteht darin: Das Gewissen stellt, wie Fridtjof Filmer erläutert, nunmehr „nicht *Bedingung*, sondern *Ziel* des Rechts“ dar (Filmer 2000, 95, Hervorhebungen dort). Das Recht zielt also darauf, von Seiten des Bürgers zustimmungsfähig zu sein; vgl. im weiteren Scholler 1962, 81ff; Schreiber 1993, 29ff; Zippelius 2003, 76ff.

Aussicht auf eine wertneutrale Krieteriologie auf und setzt dann doch – um ihren Beweisgrund zu erreichen – ein unbewiesenes Wertungsargument voraus.

Die starke rechtswissenschaftliche Indienstnahme des psychologischen Instrumentariums ist zum einen auf den (wie gezeigt für das Argumentationsziel jedoch nicht hinreichenden) positivistischen, wertneutralen Ausgangspunkt der Psychologie zurückzuführen. Andererseits muss man für das vergangene halbe Jahrhundert festhalten, dass die Thematisierung des Gewissens innerhalb der Psychologie auf einen wissenschaftlich fruchtbaren Boden gestoßen ist, ganz im Gegensatz zur Philosophie, in der es einen gewissenstheoretischen Diskurs, als einer kontinuierlichen und progressiven wissenschaftlichen Auseinandersetzung, eigentlich nicht gegeben hat. So findet sich in der Psychologie eine ineinandergreifende, detaillierte und konstruktive Auseinandersetzung, die etwa zur Gewissensgenese bei Kindern und Jugendlichen, zur Rolle des Gewissens in der Herausbildung der Persönlichkeit oder zum Zusammenhang von Gewissen und Schuld ein umfangreiches Theorierepertoire hervorgebracht hat.³⁶⁷ Diese wissenschaftliche Prosperität schlägt sich auch im Alltagsbewusstsein nieder: Der ‚Mann von der Straße‘ wird, angesprochen auf eine theoretische Erklärung des Gewissens, zumindest die Freudsche nennen können und wahrscheinlich erläutern, dass man das Gewissen als Produkt unserer Erziehung, gesellschaftlich-religiösen Prägung und individuellen Lebensgeschichte verstehen müsse.³⁶⁸ Es darf als ein bemerkenswerter Winkelzug der Geistesgeschichte gelten, dass sich ausgerechnet aus jenem Bereich moderner Wissenschaft, in dem das Gewissen besonders ergebnisreich thematisiert wird, nicht nur kein Aufschluss über die sittliche Qualität des Gewissens – und damit über eines der drängenden Probleme der Gegenwart – gewinnen lässt, sondern dass eine solche fragwürdig, unverständlich und unplausibel erscheinen muss, und das bei dem gleichzeitigen Bewusstsein, das Gewissen doch besser als frühere Generationen zu verstehen. Doch man versteht

³⁶⁷ Vgl. den Befund Jürgen Blühdorns (Blühdorn 1976, 1 – 3).

³⁶⁸ Vgl. die Einschätzung von Stefan Hübsch (Hübsch 1995, 32f).

den erhabenen sittlichen Anspruch des Gewissens einfach nicht mehr, indem man das einstige Naturrechtsmodell genetisierend dekonstruiert. Denn was geben genetisierende Theorien zu erkennen? – Dass es nicht mehr weit her ist mit der Kognition einer überpositiven Sittenordnung im Gewissen, sie entzaubern die einst hehre Stimme des Gewissens als sozial konditionierte Funktion, als von den verschiedensten und kontingenten normsetzenden Institutionen gemacht, so dass es nicht mehr ist als ein durch Internalisierungsprozesse hervorgerufener Spiegel subjektexterner Determinationen. Obwohl das Gewissen, wie Kittsteiner zutreffend feststellt, trotz dieser Attacken der genetischen Gewissenstheorien nicht verschwunden ist, scheint es aber doch fraglich, ob es das alles, wie er meint, „mehr oder minder unbeschadet überstanden“³⁶⁹ hat.

Dietmar Mieth spricht von einer „merkwürdige[n] Dialektik“ des heutigen Gewissensbegriffs, „indem nämlich auf der einen Seite Pluralität, Relativität und Abhängigkeit des Gewissens in seiner Entstehung und in seinen Entscheidungen äußerst differenziert analysiert werden, und auf der anderen Seite das Gewissen auf Grund der Entwicklung der Idee der Menschenrechte und der modernen Demokratie, gesellschaftlich gesehen, einen immer höheren Rang erhält.“ In der Folge macht er (s.o.) die „merkwürdige Beobachtung, daß Gewissen auf der einen Seite immer mehr in Anspruch genommen wird, daß dies aber auf der anderen Seite immer weniger bedeutet“³⁷⁰. Intuitiv verlässt man sich auf sein Gewissen, betrachtet es als (s)eine höchstpersönliche sittliche Kostbarkeit³⁷¹, und doch müsste man sich

³⁶⁹ Kittsteiner 1990, 16.

³⁷⁰ Mieth 1991, 223f (beide Zitate).

³⁷¹ Das Gewissen weckt eben auch weiterhin den Anschein und erhebt den Anspruch, als schäue der edelste Seelenteil das ewige Reich der Ideen, doch dieses Reich gibt es nicht mehr. Das Gewissen rückt nicht ab von seinem einmal erworbenen hohen sittlichen Ruf, den es im Angesicht der objektiven Wertsphäre erlangt hat, gleichwohl da nichts mehr ist außer der in sich reflektierten Selbstheit und subjektiven Präferenzen. Wie beherrschend jedoch die traditionelle Vorstellung vom Gewissen auch heute noch ist, kann man sich leicht klar machen. Man denke etwa an Umweltaktivisten, die sich emphatisch von ihrem Gewissen getrieben und durch es legitimiert verstehen. Würde man sie auf die Relativität oder Willkürlichkeit ihres Gewissensspruches aufmerksam machen wollen, so stieße man wohl auf Unverständnis. Schließlich sieht ihr Selbstverständnis wahrscheinlich wie folgt aus: Sie sehen sich durch ein höheres Recht als das staatliche für ihre Agitationen und mitunter gewaltsamen Interventionen befugt, ihr Gewissen

gleichzeitig sagen: Was ist es schon? Es ist nur eine „automatische Reaktion“³⁷² (Arendt), die weniger mit einer persönlichen sittlichen Leistung denn mit dem sozialen Umfeld zu tun hat; es ist daher auch nur so gut (oder so schlecht), wie es das es prägende gesellschaftliche und staatliche System, das Elternhaus oder die Religion ist. So spricht das Gewissen, als töne aus ihm wirklich noch die Stimme Gottes, und doch ist es – jeder weiß das – nur ein von kontingenten Faktoren abhängiges Produkt... Ist das Gewissen somit ein Gespenst, das im Kopf des modernen Menschen herumspukt, dessen Brauchbarkeitsdatum längst überschritten ist, das gänzlich unzeitgemäß ist mit uralten Funktionen, die heute der Absurdität überführt sind? Mit Funktionen nämlich, die unter Bedingungen (etwa der traditional verbürgten, monolithischen Sittlichkeit als ihrem Bezugspol) entstanden sind, die es in der modernen, posttraditionalen Welt einfach nicht mehr gibt. Ist es eine Denkform, die zwar über Jahrhunderte funktionierte und sich auch heute noch unweigerlich jedem Einzelnen aufdrängt, die man sich aber aus besserer Einsicht abgewöhnen sollte? Diesen allzuberechtigten Gründen für einen Verzicht auf das Gewissen steht aber entgegen, und auch dessen ist sich jeder intuitiv bewusst, dass die Freiheit des Gewissens eines der zentralen Güter moderner, westlicher Gesellschaften ist.

Eine solche ‚Schizophrenie‘ ist ein typisches Merkmal des modernen Gewissensverständnisses, doch sie ist nicht das Ergebnis etwa einer Deflation des menschlichen Geistes gegenüber dem Guten. Sondern diese ‚Schizophrenie‘ ist dem modernen Menschen wiederum in die Wiege gelegt worden: Sie ist der unvermeidbare Effekt jener doppelten, gegenläufigen Emanzipationsbewegung des Gewissens von der ihm vorausliegenden objektiven (christlich-abendländischen) Sitte; nämlich einerseits der *Abwertung* des traditionellen Gewissens und seiner

verbürgt ihnen eine höhere sittliche Einsicht in allgemeingültige Maßstäbe (sie reklamieren für sich ja nicht nur eine private Gesinnung, eine bloß privatissime vertretene Position), die nicht nur von allen anderen akzeptiert, sondern von allen anderen Gewissen – wenn sie nur in einer nicht-defizitären, ‚natürlichen‘ Weise wirksam und nicht von anderweitigen Antrieben überlagert wären – ebenso eingesehen werden müssten.

³⁷² Arendt 1950, 51.

Sittlichkeit als Stimme Gottes bzw. der naturrechtlichen Ordnung durch die genetisierende ‚Enttarnung‘; und andererseits der *Aufwertung* des je individuellen Gewissensspruchs durch die Entstehung säkularer Gewissensfreiheit.

Obwohl das Gewissen von den genetisch und deskriptiv arbeitenden Disziplinen der Soziologie und Psychologie in wissenschaftlich überzeugender und ertragreicher Weise thematisiert wird, muss man zur Kenntnis nehmen: Dem Vertrauensverlust in das Gewissen, ja dem totalen Ruin des Gewissens als einer moralischen Funktion, kann im Wege dieser Theorien nichts ermutigendes entgegengestellt werden, im Gegenteil.³⁷³ Der Gedanke, dass das Gewissen etwa inmitten einer korrumpierten Sittlichkeit noch für eine individuelle moralische Kraft stehen könnte, ist aus dieser Perspektive abwegig und tangiert höchstens seltene Sonderfälle, mit denen eigentlich nicht zu rechnen ist. Erst müsste sich das allgemein herrschende Regelwerk ändern, bevor sich die dadurch determinierten Gewissen der Menschen ändern könnten. Doch warum feiert dann die ganze Gesellschaft bspw. am 20. Juli die Widerstandskämpfer, diese Ausnahmeindividuen? Feiert man sie nur als historische Helden, oder nicht auch als Vorbilder für jeden? Letzteres ist vom bloß psychologisch oder soziologisch vermittelten Standpunkt jedenfalls nicht einleuchtend.³⁷⁴ Denn was man angesichts

³⁷³ Vgl. zu dieser Entwicklung Stefan Hübsch: „Jedenfalls führte es dazu, seinen Sinn zu untergraben, indem die tatsächlich erfolgende Verwendung immer mehr als ein beliebig motivierter Willkürakt Einzelner erscheinen konnte [...]. Dadurch ist das Vertrauen in den praktischen Sinn des Gewissens nicht gerade gestiegen“ (Hübsch 1995, 28).

³⁷⁴ Vielmehr entsprechen die Millionen nationalsozialistisch geformten Gewissen den Thesen und Voraussagen der psychologischen und soziologischen Erklärung. Arendt verwendet in ihren Manuskripten die Metapher der Wüste für das von Psychologie und Soziologie veranschlagte Urteilkonzept und parallelisiert dies mit dem Urteilen im Totalitarismus (Arendt 2003, 181f): „Sie [die moderne Psychologie, P.D.] ist die Psychologie der Wüste und gleichermaßen das Opfer der schrecklichsten Illusion in der Wüste, daß wir nämlich zu denken beginnen, mit uns stimme etwas nicht – und dies, weil wir unter den Bedingungen des Wüstenlebens nicht leben können und deshalb die Fähigkeit zu urteilen, zu leiden und zu verdammen verlieren. Insofern Psychologie versucht, Menschen zu ‚helfen‘, hilft sie ihnen, sich den Bedingungen des Wüstenlebens ‚anzupassen‘. Dies nimmt uns unsere einzige Hoffnung, und zwar die Hoffnung, daß wir, die wir nicht der Wüste entstammen, aber in ihr leben, in der Lage sind, die Wüste in eine menschliche Welt zu verwandeln. Die Psychologie stellt die Dinge auf den Kopf; denn genau deshalb, weil wir unter den Wüstenbedingungen leiden, sind wir noch menschlich, sind wir noch intakt. Die Gefahr liegt darin, daß wir wirkliche Bewohner der Wüste werden und uns in ihr zu Hause fühlen.“ Die Gefahr der totalitären Bewegungen liegt „genau darin beschlossen, daß sie den Bedingungen in der Wüste in so

des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts vom Gewissen der Einzelnen erwartet³⁷⁵ (bzw. erwartet hätte) ist, dass das individuelle Gewissen *entgegen* allen normativen Prägungen seiner Gesellschaft Bestand hat, dass sich die Gewissen allen genetischen Theorien *zum Trotz* nicht wie vorausgesagt bilden.³⁷⁶ Man fordert geradezu, dass sie jeder psychologischen und soziologischen Theorie *widersprechen*, dass sie sie praktisch *widerlegen*.

Die praktische Vermeidung des Gewissens

Eine überzeugende Explikation der *sittlichen* Bedeutung des Gewissens gelingt im Wege der wertneutralen, empirisch-psychologischen Qualifizierungsstrategie nicht.

extremem Maße angepasst sind. Sie rechnen mit nichts anderem und scheinen deshalb die adäquatesten Formen des Wüstenlebens zu sein“ (ebd.). Vgl. zu Arendts Verständnis von Sozialwissenschaft und Psychologie auch ebd., 23.

³⁷⁵ Vgl. Arendt 1964, 64f: „Was wir in diesen Prozessen [gemeint sind die Nachkriegsprozesse und der Eichmann-Prozess im besonderen, P.D.] fordern, ist, daß Menschen auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden fähig sind, wenn sie wirklich auf nichts anderes mehr zurückgreifen können als auf das eigene Urteil, das zudem unter solchen Umständen in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten müssen. Und diese Frage ist um so ernster, als wir wissen, daß die wenigen, die unbescheiden genug nur ihrem eigenen Urteil trauten, keineswegs identisch mit denjenigen waren, für die die alten Wertmaßstäbe maßgebend geblieben sind oder die sich von einem kirchlichen Glauben leiten ließen. Da die gesamte tonangebende Gesellschaft auf die eine oder andere Weise Hitler zum Opfer gefallen war, waren auch diese gesellschaftsbildenden moralischen Maximen und die gemeinschaftsbildenden religiösen Gebote gleichsam verschwunden. Diejenigen, die urteilten, urteilten frei; sie hielten sich an keine Regel, um unter sie Einzelfälle zu subsumieren, sie entschieden vielmehr jeden einzelnen Fall, wie er sich ihnen darbot, als ob es allgemeine Regeln für ihn nicht gäbe.“ Wer im 3. Reich sittlich intakt bleiben wollte, durfte „niemals in die automatischen Reaktionen zurückfallen“ (Arendt 1950, 51).

³⁷⁶ Paul Ricœur macht darauf aufmerksam, dass der Totalitarismus des 20. Jahrhunderts etwas offenbart, was sich Hegel nicht hat vorstellen können: eine „tödliche Sittlichkeit“ (Ricœur 1990, 310). Daher darf sich das Gewissen, um es mit Hegels eigenen Worten zu sagen, nicht in die (gesellschaftlich-staatlich inkorporierte) sittliche Substanz hinein „aufheben“, sondern es muss – wie Ricœur betont – ihr gegenüber bestehen können. Ricœur sagt weiter: „Hegel glaubte, die Zeit des Rekurses auf das Gewissen hinter sich lassen zu können. Das grausame 20. Jahrhundert hat uns gelehrt, daß dies nicht der Fall ist“ (ebd., 414, Anm. 52). Unter Voraussetzung der (für Hegel und die gesamte vormoderne Gewissenstradition unvorstellbaren) gesamtgesellschaftlichen und staatlichen Werteperversion ergibt sich die denkwürdige Konstellation, dass nur noch die mit dem allgemeingültigen Kanon dissentierenden Gewissen ein intaktes Gewissen hatten, dass gemessen an der zu ihrer Zeit allgemeingültigen Sittlichkeit die Widerstandskämpfer und ‚inneren Emigranten‘ allesamt ein irrendes Gewissen hatten.

Andererseits ist der Rekurs auf das traditionelle Verfahren der sittlichen Plausibilisierung, nämlich das Bemessen der subjektiven Gewissensposition an einem objektiven Normenkodex, aufgrund der freiheitsgeschichtlichen (im Grundrecht der Gewissensfreiheit deklarierten) Emanzipation des individuellen Gewissens illegitim. Was folgt aus diesem Scheitern eines stichhaltigen *und* zeitgemäßen Nachweises für eine genuin sittliche Gewissensfunktion? Muss man nicht eingestehen, dass mit der Abkopplung des Gewissens von objektiver Sitte – und d.h. mit der Verselbstständigung des je individuellen Gewissens – auch ein für allemal die Möglichkeit einer allgemeingültigen Verständigung über den sittlichen Wert des Gewissens verloren ist? Schließlich handelte es sich bei dem, wovon sich die Gewissen emanzipiert haben, genau darum: um ihren sittlichen Bezugspol. Alles Deuten und Ergründen einer wie auch immer gearteten, geheimnisvollen, tief bedeutsamen Sittlichkeit im Gewissen befindet sich dann in einer Sackgasse, stellt ein Nicht-Wahrhabenwollen dieser unvermeidlichen Einsicht dar und verhindert, die aus ihr folgenden Konsequenzen für den heutigen, adäquaten Umgang mit dem Gewissensbegriff zu sehen und zu akzeptieren. Niklas Luhmann hat mit großer Folgerichtigkeit diesen Schritt vollzogen und gedanklich durchbuchstabiert. Er bilanziert:

„Das Versagen der juristischen Interpretation vor dem Tatbestand des Gewissens geht durch alle Auslegungsschulen. Es betrifft die traditionellen juristischen Auslegungsmittel [...] ebenso wie die vorherrschende geisteswissenschaftlich-wertethische Betrachtungsweise. Das Versagen ist vollständig und vermutlich auch dort bewußt, wo es nicht zugestanden wird. Der eigentlich gemeinte Tatbestand, das Gewissen, bleibt Gegenstand achtungsvoller Verehrung. Man tastet ihn nicht an. Man versteht darunter etwas ‚Inneres‘, Unzugängliches, Höchstpersönliches, sogar Heimlich-Geheimnisvolles, das sich im Handeln äußert. Der Vorwurf des Versagens bezieht sich also nicht etwa auf einen Mangel an Hochachtung, Wertschätzung oder

guter Absicht, sondern auf einen Mangel an gedanklicher Durchdringung des Tatbestandes. Vielleicht steht sogar das eine dem anderen im Wege.“³⁷⁷

Luhmann pocht energisch darauf, die seit dem 18. Jahrhundert sich Bahn brechenden epochalen Umstellungen des Gewissens ernst zu nehmen, die daraus folgen, dass der „eine, Recht und Gewissen übergreifende Wahrheitskosmos gesprengt“³⁷⁸ worden ist. Die neuzeitliche Gewissensinterpretation müsse eben offen lassen, ob die Sprüche des Gewissens wahr sind³⁷⁹, sie könne sich nun einmal nicht mehr auf allgemein akzeptierte Wahrheiten stützen und den jeweiligen Gewissensentscheid auf die Übereinstimmung mit ihnen überprüfen.³⁸⁰ Wenn die Wahrheitsbindung des Gewissens jedoch verloren ist, dann hat das Gewissen auch dasjenige (sittlich qualifizierende) Bedeutungselement eingebüßt, das ihm ursprünglich sogar seinen Namen verliehen hat:

„Gewissen ist nicht mehr syn-eidesis, con-scientia, Ge-Wissen, gemeinsames Wissen, ist überhaupt kein Wissen mehr“³⁸¹.

Was bleibt, ist einzig das andere Bedeutungselement, das anfänglich mit ersterem in einer ungeschiedenen, parallel verlaufenden Verbindung stand: nämlich das personenontologische bzw. in nachmetaphysisch-aufgeklärter Sprache: das existenzielle. Das Gewissen ist daher in der Gegenwart (nur) noch

„eine Art Eruption der Eigentlichkeit des Selbst, die man nur mit staunender Toleranz zur Kenntnis nehmen und respektieren, aber inhaltlich nicht überprüfen kann.“³⁸²

Folglich jagen Gewissenstheorien, die diesen Schritt nicht akzeptieren und immer noch an einem wodurch auch immer erkennbaren sittlichen Gehalt des Gewissens

³⁷⁷ Luhmann 1965, 71f; vgl. auch Luhmann 1973, 223 – 243.

³⁷⁸ Luhmann 1965, 74.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 73.

³⁸⁰ Vgl. ebd., 74.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Ebd.

festhalten, einem Phantom hinterher und kommen „in Gefahr, als romantische Ideologie zu versteinern.“³⁸³ Zweifellos würde dieser Schritt schwer fallen, und zwar nicht nur im Bezirk der wissenschaftlichen Theorienbildung, sondern vor allem auch im Selbstverständnis jedes einzelnen Menschen; doch es scheint ein längst – seit dem Traditionsbruch (der spätestens im 19. Jahrhundert vollzogenen Abkopplung des Gewissens von der objektiven christlichen Sitte) – überfälliger Schritt zu sein. Die heutigen, unlösbaren Aporien und Ambivalenzen des Gewissensbegriffs zeigen demnach ja nur eines: dass dieser längst überfällige Schritt noch nicht vollzogen wurde, dass die Moderne noch immer an einer seit langem ausgehebelten Denkform und sittlichen Funktion festhält und sich deshalb unweigerlich in Sinnwidrigkeiten verwickelt. Das wahrscheinlich aus der liebgewonnenen Macht der Gewohnheit und der „Trägheit der Tradition“³⁸⁴ (Hübsch) noch immer intuitiv in den Gewissensbegriff gesetzte Zutrauen in einen sittlichen Bedeutungsgehalt verhindert, dass das Gewissen in der Hinsicht behandelt wird, in der es noch eine Bedeutung hat. So geht man noch immer davon aus, dass das Grundrecht der Gewissensfreiheit dem individuellen Gewissen den Raum geben soll, der ihm zu seiner *sittlichen* Entfaltung zusteht und den es dafür braucht. Luhmann kommt jedoch zu einem anderen, konträren Schluss, der nur deshalb für so große Aufregung und Aufmerksamkeit in der Fachwelt sorgen konnte, weil man noch immer an der überkommenen, sittlichen Funktion festgehalten hat (und festhält):

„In schöner Übereinstimmung versteht man unter Gewissensfreiheit allgemein die Freiheit, nach seinem Gewissen handeln zu können. Diese Auffassung leuchtet ein und trifft bei sehr vordergründiger Betrachtung auch zu. Wenn man jedoch nach den latenten Funktionen der Institutionalisierung der Gewissensfreiheit als Grundrecht fragt, wenn man die Beziehung zwischen Freiheit und Gewissen selbst zum Thema macht, wird man zu Überlegungen getragen, die eher das Gegenteil ergeben. Die

³⁸³ Ebd., 92.

³⁸⁴ Hübsch 1995, 14.

Gewissensfreiheit soll die Orientierung des Handelns am individuellen Gewissen nicht ermöglichen, sondern ersparen.³⁸⁵

Nach Luhmann dient das Grundrecht der Gewissensfreiheit dazu, Anlässe zur Gewissensorientierung abzubauen.³⁸⁶ Damit steuert die Sozialordnung „den Einzelnen nach Möglichkeit an seinem Gewissen vorbei“³⁸⁷. Sie versuche, das Feld der Handlungsmöglichkeiten so zu strukturieren, dass man Gewissensnöten von vornherein ausweichen kann, dass es gar nicht erst so weit kommt, dass einem das Gewissen schlägt³⁸⁸ – in Bezug auf welches man ja ohnehin nicht frei sei, sondern sich immer schon sozial auf die eine oder andere Weise konditioniert sehe.³⁸⁹ Das gelingt der Sozialordnung, indem sie ein breites Angebot von Rollen- und Handlungsalternativen (etwa der zivile Ersatzdienst als Alternative für den Wehrdienst) sowie von unpersönlichen Verhaltensweisen bereitstellt und Zwangssituationen zu vermeiden hilft.³⁹⁰ Solchermaßen schützt das Grundrecht der Gewissensfreiheit nicht nur jeden Einzelnen vor Einbußen personaler Integrität (des Systems der Persönlichkeit)³⁹¹, sondern es schützt auch die sozialen Systeminteressen³⁹², es erhält die Stabilität des gesellschaftlichen Systems, das in der Moderne durch Gewissensberufungen³⁹³ empfindlich gestört werden kann (wenn sich beispielsweise Ärzte, Polizisten oder Soldaten³⁹⁴ ihren Rollenerwartungen aus Gewissensgründen entziehen).³⁹⁵

³⁸⁵ Luhmann 1965, 83.

³⁸⁶ Vgl. ebd., 86.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Vgl. ebd.

³⁸⁹ Vgl. ebd., 83.

³⁹⁰ Vgl. ebd.

³⁹¹ Vgl. ebd. 76 – 83.

³⁹² Vgl. ebd., 91.

³⁹³ ...die nicht mehr ‚wahrhaft‘ sind und nicht mit der objektiven Sitte des Gemeinwesens, des Staates etc. konkordieren müssen.

³⁹⁴ Vgl. Luhmann 1965, 84: „Wer sich im Gewissen das Töten anderer Menschen verbietet, der wäre im Krieg ein unzuverlässiger Kamerad. Auf Posten gestellt, könnte er versagen, würde er soziale Erwartungen, die er durch eigenes vorheriges Rollenhandeln aufbauen half, enttäuschen“.

³⁹⁵ Nietzsche beschreibt das (schlechte) Gewissen noch als eine Folge der Gesellschaftsbildung, der Vergesellschaftung des Menschen und der anschließenden Nach-Innenwendung des Grausamkeitsinstinkts, d.h. als einen selbstzerstörerischen Vorgang, der durch einen ins Innere

Luhmanns bestechender These zufolge kann dem posttraditionalen, von seinem Fundament der objektiven Sittlichkeit abgelösten Gewissen überhaupt keine nachvollziehbare sittliche Bedeutung mehr beigemessen werden – und folglich auch keine konstruktive Funktion innerhalb der Gesellschaft, deren System im Gegenteil durch das Grundrecht (d.h. durch die Einräumung von Alternativhandlungen etc.) vor „Gewissensstößen“³⁹⁶ abgeschirmt werden muss. Damit ist die Gewissensepoche – und zwar nicht aufgrund einer Abwertung, sondern als Resultat einer freiheitsgeschichtlichen Aufwertung des höchstpersönlichen Gewissensspruches – offenbar an ein Ende gekommen.³⁹⁷ Das Gewissen ist zu etwas geworden, das nach Möglichkeit vermieden, nach Kräften nicht bemüht werden sollte. Zu einer solchen Einschätzung kommt auch die Thesenreihe *Gewissensentscheidung und Rechtsordnung* (1997) der Evangelischen Kirche in Deutschland, mit der diese auf aktuelle, heftige kircheninterne Auseinandersetzungen über Gewissensberufungen reagiert.³⁹⁸ Sie empfiehlt in

verlagerten Konflikt entsteht (vgl. Nietzsche, *Genealogie*, 339ff). Mit der institutionellen Konzession säkularer Gewissensfreiheit kehrt sich das u.U. um: Dann ist nicht das Innere in Bedrängnis durch einen Effekt der Vergesellschaftung, sondern das gesellschaftliche Gefüge ist bedroht durch das dissentierende Gewissen, das jetzt als antigesellschaftlicher, kontrasozialer Faktor wirken kann.

³⁹⁶ Luhmann 1965, 91.

³⁹⁷ Rolf Denker spricht von einem nahen „Ende der Gewissens-Epoche“ (Denker 2002, 122) und bezieht sich dabei auf Äußerungen Max Horkheimers, dem zufolge das Gewissen an gesellschaftlicher Bedeutung verloren habe und sich in einem Rückbildungsprozess befinde, da es in der hochorganisierten, durch und durch verwalteten modernen Gesellschaft (die nicht mehr auf die Innensteuerung, sondern auf die hochausdifferenzierte und –elaborierte Außensteuerung setze) überflüssig geworden sei (vgl. Horkheimer 1962, 24ff).

³⁹⁸ Das Ausgangsproblem der Schrift (vgl. EKD 1997) geht bereits aus dem Titel hervor: es ist der Konflikt von subjektiver Instanz („Gewissensentscheidung“) und öffentlich-allgemeiner Instanz („Rechtsordnung“), wobei es nicht nur um den Dissens von evangelischen Christen mit der Rechtsordnung und der eigenen sittlich-religiösen Ordnung geht, sondern auch um die Abwendung eines Konfliktes der Kirche selbst mit der Rechtsordnung, in den sie durch die Gewissensberufungen von sich mit der Institution Kirche identifizierenden Mitgliedern hineingezogen wird (etwa durch die Steuerverweigerung aus Gewissensgründen, die Proteste gegen Atommülltransporte oder das Kirchenasyl, bei dem die Gewissenspositionen von evangelischen Pfarrern und Gemeindegliedern mit staatlichen Ausweisungsbeschlüssen konfliktieren). Aus diesem Grund weist die EKD bspw. darauf hin, dass sich zwar die Betroffenen mit ihrer Gewissensauffassung zu einer gemeinsamen Gewissenshaltung zusammenfinden können, dass eine solche Gruppenbildung durch einzelne Gewissensträger jedoch nicht als übergeordnetes Gruppen-Gewissen aufgefasst werden kann – weil es nun einmal kein Gewissen einer Gruppe, Korporation oder Institution, außer in einem übertragenen Sinn gibt. Da sich das Gewissen nur personal manifestiere und mithin nicht

imperativer Form eine möglichst vorsichtige und zurückhaltende Inanspruchnahme des Gewissens (s.o.): „Sei sparsam mit der Berufung auf das Gewissen und immunisiere dich nicht gegen Argumente, indem du dich vorschnell auf dein Gewissen berufst!“³⁹⁹ Außerdem solle man „das Ergebnis einer vernunftgemäßen Prüfung unterschiedlicher Handlungsalternativen nicht mit einer Gewissensentscheidung“⁴⁰⁰ verwechseln, die also offenbar etwas anderes, unvernünftigeres ist (und das ist eine Einschätzung, die den modernen subjektiven Gewissensbegriff durchaus beim Wort zu nehmen sucht). Das Argumentationsziel der Thesenreihe ist schließlich der Rat, das Gewissen in einer „gewissenhaften Gewissenlosigkeit menschlicher Existenz“⁴⁰¹ hinter sich zu lassen und sich am Evangelium zu orientieren.⁴⁰² Als Bestärkung dient eine abschließende Luther-Äußerung:

teilbar sei, könne also eine gewissensbedingte Rechtsverletzung jeweils nur höchstpersönlich stattfinden und müsse auch jeweils nur persönlich verantwortet werden. Folglich dürfe die Kirche im Fall eines Kirchenasyls nicht als verantwortliche Institution in Anspruch genommen werden. Damit distanziert sich die Gesamtkirchenleitung von den Aktivitäten einzelner regionaler Amtsträger und schützt sich so vor einer Gegensatzbildung zur staatlichen Ordnung: Die Kirche als Institution beanspruche also keinen Sonderrechtsraum, sondern unterliege der allgemeinen Rechtssprechung (vgl. Denker 2002, 117).

³⁹⁹ EKD 1997, 7.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Ebd., 26 im ganzen Wortlaut: „Im Glauben an den rechtfertigenden Gott kommt es, weil der Glaube allein Gott Richter über die Person sein läßt, zur gewissenhaften Gewissenlosigkeit menschlicher Existenz: Der gerechtfertigte Sünder ist der von seinem anklagenden und verurteilenden Gewissen befreite Mensch. Er weiß sich nun zum vernünftigen Handeln befreit.“

⁴⁰² Vgl. auch Ebeling 1962, 161: „Darum ist es Illusion, zu meinen, durch bloßen Appell an das Gewissen, durch Schärfung der Verantwortung dem Menschen und damit der Welt heute Rettung bringen zu können. Diese Illusion wird dadurch hervorgerufen, daß der Mensch heute primär als der gewissenlose und verantwortungslose erscheint, so daß schon alles gewonnen zu sein scheint durch Aufruf zur Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit. Gewiß muß auch das geschehen. Die entscheidende Hilfe, um der heutigen Gewissenskrise zu steuern, muß jedoch tiefer ansetzen: bei der Mitteilung der Wahrheit, die frei macht. Darauf kommt es an: ob wir heute überzeugend, die Gewissen treffend, d.h. befreiend, lebendig machend (und das schließt ein heilsames Töten ein!) das Evangelium mitzuteilen vermögen, d.h. den Glauben, von dem gilt, daß er bona conscientia ist.“ Zum Verständnis dieser Äußerungen vgl. die folgenden Anmerkungen.

„Du mußt nicht deinem Gewissen und Gefühl mehr glauben als dem Wort, das vom Herrn verkündigt wird, der die Sünder aufnimmt [...], weil du so mit dem Gewissen streiten kannst, daß du sagst: Du lügst, Christus hat recht, nicht du.“⁴⁰³

Rolf Denker fasst zusammen: „Kurz und gut: Das Gewissen soll nur höchst sparsam bemüht werden, am besten gar nicht.“ Und: „Dem Zweck solcher Gewissensverdrängung sollen offenbar die Thesen dienen“⁴⁰⁴. Gilt also heute: Wer

⁴⁰³ EKD 1997, 26, mit Bezug auf Luther, WA 27, 223, 8 – 12.

⁴⁰⁴ Denker 2002, 117 (beide Zitate). Denkers Beobachtung, die Thesenreihe der EKD supprimiere das Gewissen als eine sittlich sinnvolle Instanz, ist zweifellos richtig. Allerdings stehen hinter dieser Zurückweisung des Gewissens beträchtliche theologische Implikationen, die Denker bei seinem Tadel übersieht. So knüpft die EKD mit ihrer Darstellung stringent und ausdrücklich (siehe bspw. das abschließende Luther-Zitat) an das traditionelle evangelisch-lutherische Gewissenskonzept an. Zum Verständnis: Die scholastische (katholische) Gewissenslehre sieht in der *synteresis* ein Restgut, das den Sündenfall überdauert hat und dem Menschen in Form einer Grundanlage ermöglicht, die allgemeinsten Prinzipien des Naturrechts zu erkennen und dadurch eine sittlich autonome Person zu sein. Im Gegensatz dazu bestreitet Luther, der die scholastische *synteresis*-Lehre aus der Überlieferung (v.a. über Gerson) kennt, dass es einen konstanten guten Wesenskern im Menschen gibt. Er sieht, wie Martin Honecker ausführte, „keine Kontinuität zwischen altem und neuem Menschen in der übernatürlich qualifizierten *synteresis* des Menschen“ (Honecker 1980a, 77). Das Gewissen ist demnach durch die Sünde getrübt, es erkennt das Gute nicht mehr aus eigener Kraft. So erfährt sich der Mensch auch nicht mehr als eine unabhängige, auf sich selbst gestellte sittliche Person, sondern als stets in Beziehung zu Mächten befindlich, von denen er bestimmt wird: Entweder er steht – ohne Christus – unter der Macht der Anfechtung, Luther spricht dann vom verzagten, erschrockenen, schuldigen Gewissen. Oder er ist – mit Christus – eingenommen von der Macht der Erlösung, dann ist vom getrösteten, stillen, mutigen, fried samen Gewissen die Rede.

Luther ersetzt das moralisch-kategoriale Gegensatzpaar schlechtes/gutes Gewissen durch das theologische Gegensatzpaar angefochtenes/getröstetes Gewissen, und löst das Gewissen damit auch begrifflich aus spezifisch moralischen Zusammenhängen heraus und stellt es in streng theologische Bezüge. Entsprechend kann das befreite und getröstete Gewissen auch nicht durch eigene sittliche Leistung und Stärke erworben werden (vgl. ebd., 78: „Das moralische Gewissen ist darum nicht Bedingung der Rechtfertigung, Gott nimmt den Menschen nicht deshalb an, weil er verantwortlich und im Gewissen autonom ist.“). Man erlangt es schlechterdings nicht aus eigener Kraft. Im Gegenteil verdankt sich sogar die Befähigung zu sittlichem Handeln nicht einer sittlichen Selbsttätigkeit oder kognitiven Einsicht in objektiv bestehende Gesetzmäßigkeiten, sondern erst der Befreiung und dem Zuspruch durch das Evangelium (vgl. ebd.: „Eine reformatorisch-theologische Sicht des Gewissens hat darum davon auszugehen, daß der Mensch keine Verfügungsgewalt über sich selbst hat. Nur der befreite Mensch, dessen Gewissen durch Gottes Rechtfertigungsurteil im Zuspruch des Evangeliums frei wurde, ist frei zum sittlichen Handeln.“). Luthers Rechtfertigungsverständnis zufolge nimmt Gott den Menschen allein durch Gnade – *sola gratia* – an. Der Mensch ist nach Luther *homo peccati reus*, der Sünde Schuldiger, der im Glauben gerecht gesprochen werden soll (*hominem fide iustificari*). Nur durch das schöpferische Wort des Evangeliums, d.h. durch Gottes Urteil und Freispruch erwirbt der Einzelne ein freies, getröstetes Gewissen. Erst dann ist das Gewissen „befreit worden, d.h. überreich befreit worden“ (Luther, WA 8, 575, 27: „*Conscientia liberata est, id quod abundantissime est liberari*.“). Den solchermaßen von der Sünde befreienden Ort der Gotteserfahrung beschreibt Luther sogar dahingehend, dass im Gewissensurteil Gottes Urteil des Jüngsten Tages heute vorweggenommen werde (vgl. Luther, WA

daran interessiert ist, ein guter Mensch zu sein, hört lieber nicht auf sein Gewissen? Was für das Gewissen bleibt, ist auch gemäß der protestantischen Theologie die von Luhmann so genannte „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“⁴⁰⁵, oder in den Worten Dietrich Bonhoeffers: „Das Gewissen ist der aus der Tiefe jenseits des eigenen Willens und der eigenen Vernunft sich zu Gehör bringende Ruf der menschlichen Existenz zur Einheit mit sich selbst.“⁴⁰⁶ Wiederum analog zu

56, 203, 27f; dazu Ebeling 1962, 157). So ist dann Christus der Erlöser der Gewissen (vgl. Luther, WA 10, 492, 5). Da das Gewissen erst durch das Verhältnis zu Gott befreit wird, bezeichnet das befreite Gewissen ein Glaubensverhältnis. Entsprechend sagt Luther: „Der Glaube ist nichts anderes als ein gutes Gewissen“ (Luther, WA 20, 718, 19f: „*Fides nihil aliud est quam bona conscientia.*“).

Freilich darf dieses Luther-Wort nicht wie in der älteren Luther-Forschung so gedeutet werden, als gründe Luther den Glauben auf das Gewissen, so dass dann von einer ‚Gewissensreligion‘ gesprochen werden könnte. Vielmehr gründet Luther den Glauben auf der Christus-Offenbarung des Evangeliums – und das befreite Gewissen drückt diese (Glaubens-) Beziehung des Menschen zum Evangelium aus. Diese Relationalität artikuliert Luther auch in der bis heute für die evangelischen Christen maßgeblichen Antwort auf dem Wormser Reichstag von 1521, beim zweiten Verhör vor Kaiser und Reich: „Da Eure Majestät und Eure Herrlichkeiten eine schlichte Antwort von mir heischen, so will ich eine solche ohne alle Hörner und Zähne geben. Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift und klare Vernunftgründe überzeugt werde – denn weder dem Papst noch den Konzilien glaube ich, da es am Tage ist, daß sie öfter geirrt und sich selbst widersprochen haben – so bin ich durch die Stellen der Heiligen Schrift, die ich angeführt habe, überwunden in meinem Gewissen und gefangen in dem Worte Gottes“ (Luther, WA 7, 838, 1ff). Kurzum: Die Aufforderung der EKD zur „gewissenhaften Gewissenlosigkeit“ ist nicht, wie Denker meint, widersprüchlich, sondern entspricht dem traditionellen evangelischen Gewissensverständnis, wonach eben nicht der selbstständige Spruch des Gewissens handlungsleitend sein sollte, sondern ausschließlich die verbürgte Orientierung am Evangelium, die das Gewissen befreit. Vgl. zum Verständnis der lutherisch-protestantischen Gewissenslehre Mau 1977, 177 – 189; Honecker 1980a, 76 – 79; Honecker 1980b, 44 – 63; Kerstiens 1987, 72.

⁴⁰⁵ Luhmann 1965, 74.

⁴⁰⁶ Bonhoeffer 1949, 257. Gerhard Ebeling betont, der Mensch sei Gewissen, sofern er sich als Mensch begreife (vgl. Ebeling 1962, 142 – 161). Anknüpfend an Ebeling spricht Honecker davon, dass es im Gewissen um das „Menschsein des Menschen“ (Honecker 1980a, 80f) geht, dass das Gewissen dem Menschen „die Frage nach der Identität und Wahrheit seiner Existenz“ (ebd., 81) eröffnet, dass der Mensch nicht nur Gewissen hat, „sondern Gewissen ist“ (ebd., 80).

Anthropologisch bzw. ontologisch aufschlussreich ist für die protestantische Theologie dabei vor allem das Phänomen des schlechten Gewissens: Denn dieses zeige nicht nur eine partikulare sittliche Schuld an, sondern gebe eine generelle Auskunft über das Menschsein des Menschen. Gemäß Honecker ist es „Zeichen der Sündhaftigkeit des Menschen“ (ebd., 83). Da es sich bei diesem im Gewissen erfahrbaren Stand der Sünde um einen Grundzug des Menschseins handelt, aus dem sich der Mensch nicht aus eigener sittlicher Kraft, sondern nur durch die befreiende Kraft des Evangeliums befreien kann, charakterisiert Paul Tillich jede Handlung als schuldbeladen: „Nur Selbsttäuschung kann ein gutes moralisches Gewissen verleihen, da es unmöglich ist, nicht zu handeln, und da jede Tat Schuld in sich schließt“ (Tillich 1965a, 69). Wo immer Entscheidungen getroffen und Taten getan würden, sei das schlechte Gewissen unvermeidlich. Zur Exemplifizierung dieser im Gewissen durchsichtigen, unvermeidlichen Seinsbeschaffenheit des Menschen werden in der protestantischen Theologie oft scheinbar nicht-auflösbare Gewissenskonflikte aufgeführt,

Luhmann kann auch die Gewissensfreiheit dann nicht bedeuten, dem Menschen den Raum für eine freie, höchstpersönliche sittliche Urteilsbildung zu eröffnen, sondern sie bekommt eine transmoralische⁴⁰⁷ Relevanz für den Erhalt der personalen Integrität.⁴⁰⁸ Das Gewissen ist nicht mehr Ansatzpunkt eines Verständnisses von Moral, sondern des Seins. Ist es das allein, dieser Schritt vom Sollen zum Sein, der dem Gewissen heute bleibt?

Auslaufmodell Gewissen, Nachfolgemodell Verantwortung

Im Hintergrund von Luhmanns Vorschlag, den Gewissensbegriff auf seinen ontologischen bzw. existenziellen Bedeutungsgehalt zu reduzieren und vom gleichursprünglichen *sittlichen* vollständig abzusehen, steht die Problematik, dass in der Gegenwart eine theoretische Absicherung der *sittlichen* Funktion des Gewissens offenbar nicht mehr zu leisten ist. Schließlich kann diejenige Plausibilisierungsstrategie, die für das Gewissen bis zu den geistesgeschichtlichen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts Geltung hatte, die das Gewissen als Partizipationsfunktion an einer vorgegebenen objektiven Normativität veranschlagte, nicht mehr angewendet werden. Vergegenwärtigt man sich nun den forschungsgeschichtlichen Verlauf der neueren philosophischen Gewissenstheorie, immerhin würde man dort eine neuerliche theoretische Absicherung und Plausibilisierung für eine *sittliche* Funktion des Gewissens zu erwarten haben,

bisweilen Kants höchst kontroverses Lügen-Beispiel aus seiner kleinen Schrift *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (etwa bei Bonhoeffer 1949, 263).

⁴⁰⁷ Paul Tillich hat den Begriff des transmoralischen protestantischen Gewissensverständnisses (das übrigens mit der Ablösung der scholastischen moralischen Gewissenskategorien durch streng theologische bzw. anthropologische bei Luther in Gang gesetzt wird) geprägt (vgl. Tillich 1965b, 66; auch Honecker 1980a, 80). Vgl. zu dem stark von Heidegger inspirierten ontologischen protestantischen Gewissensverständnis Kuhn 1954; Kuhn 1981, v.a. 404 – 438; ferner Hänggi-Kriebel 1984.

⁴⁰⁸ Vgl. Honecker 1980a, 83: Wenn die Theologie für die Beachtung des Gewissensphänomens eintritt, dann „tritt sie zugleich ein für die Unverfügbarkeit der Person. Der Respekt vor dem Gewissen ist Respekt vor einer allem menschlichen Zugriff entzogenen Würde und Unantastbarkeit der Person.“ Es handelt sich hierbei analog zu Luhmann um eine Existenzialisierung der Gewissensfreiheit.

bekommt Luhmanns These zusätzliches Gewicht: So muss man für das vergangene halbe Jahrhundert konstatieren, dass es einen philosophischen Gewissensdiskurs, in Form einer kontinuierlichen und progressiven wissenschaftlichen Auseinandersetzung, eigentlich nicht gegeben hat.⁴⁰⁹ Der Gewissensbegriff ist kein fester Diskussionsbestandteil der praktischen Philosophie.⁴¹⁰ Stefan Hübsch erscheint die Situation sogar derart desolat, dass er sich zu einer „Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs“⁴¹¹ herausgefordert sieht. Zwar fehlt es nicht an einzelnen Beiträgen, auch gibt es gelegentlich Symposien und Podiumsgespräche zur Gewissensproblematik. Auffallend ist jedoch, dass der Gegenstand Gewissen darin stets aufs Neue entwickelt und vom übrigen moralphilosophischen Diskurs abgesetzt und herausgeschält werden muss;⁴¹² eine wirkliche Arbeitskontinuität findet sich nicht. Die philosophischen Abhandlungen bleiben meist Ansätze und erscheinen inselartig abgesondert vom ansonsten hochelaborierten moralphilosophischen Betrieb. Ob diese disparate Situation jedoch bereits durch die Komplexität des Phänomens zu erklären ist, darf bezweifelt werden.⁴¹³ Damit müsste eine disziplinär hochausdifferenzierte

⁴⁰⁹ Der phänomenologische Ansatz (aus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts) darf als das bislang letzte größere, zusammenhängende, von zahlreichen Denkern geteilte gewissenstheoretische Unternehmen gelten (so auch Blühdorn 1976, 11).

⁴¹⁰ Vgl. die analogen Diagnosen von Kerstiens 1987, 9f; Hunold 1993, 69f; Honnefelder 1993b, 19.

⁴¹¹ So der Untertitel von Hübsch 1995, der außerdem von der „desolate[n] Lage der Wissenstheorie des 20. Jahrhunderts“ (ebd., 54) spricht.

⁴¹² Die philosophischen Aufsätze zum Gewissen dienen der Erhaltung einer Sache, die irgendwie nicht richtig in die Moralphilosophie integrierbar ist und exotisch bleibt, die sich aber andererseits von Zeit zu Zeit aufdrängt und wohl für viele – trotz allem – doch nicht als ganz verzichtbar angesehen wird. Wenn es unter Gewissensforschern eine Einigkeit gibt, dann darüber, dass es *keine* Einigkeit gibt, dass der Begriffsgebrauch und die wissenschaftliche Situation insgesamt chaotisch, verwirrend und disparat sind. Vgl. einhellig Rothe 1869, 21; Stoker 1925, 8; Bitter 1959, 44, 47; Wand 1961, 771; Stelzenberger 1962, 519; Luhmann 1965, 71f; Blühdorn 1976, 4f; Lenk 1986, 41f.

⁴¹³ Immer wieder wird auf die schiere Komplexität des Gewissensphänomens hingewiesen, um die besonderen Schwierigkeiten mit dem Gewissensbegriff zu erklären, auf die Vielzahl von damit zusammenhängenden begrifflichen Bestimmungen, die verdeutlichen, dass das Gewissen eben nur mit Einschränkungen als eine einheitliche Sache bezeichnet werden kann (vgl. etwa Kümmel 1969, 441). So handelt es sich bei der Gewissensangst, Gewissensqual und dem Gewissensschmerz um psychische, unwillkürliche, tendenziell irrationale Vorgänge. Dagegen enthalten das Gewissensurteil, die Gewissensprüfung und auch –bildung kognitive Bedeutungselemente. Und das anspornende und warnende Gewissen, die Gewissensentscheidung und Gewissensfreiheit verweisen auf einen voluntativen Bedeutungskern, auf eine handlungssteuernde Funktion, die dem guten und

Wissenschaftlichkeit fertig werden. Ist es nicht – insbesondere wenn das Gewissen in sittlicher Hinsicht zur Sprache kommt – oft so, dass die philosophischen Beiträge so etwas wie Nachrufe oder Kabinettstückchen von und für Liebhaber eines seltenen Gegenstands sind? Muss man nicht eingestehen, dass es nicht zuletzt deshalb zu keinem tragfähigen Diskurs kommen kann, weil das Gewissen schlichtweg ein Auslaufmodell⁴¹⁴ ist und das Nachfolgemodell bereits seit geraumer Zeit feststeht und die Diskussion vollständig beherrscht, d.h. die Diskurshoheit übernommen hat? Demnach traktiert, wer sich auf der Höhe der Zeit befindet, eben nicht mehr – zumindest nicht ‚hauptberuflich‘ – das Gewissen, sondern: den Begriff der Verantwortung.

Der Begriff der Verantwortung ist heute wissenschaftlich gesehen gegenüber traditionellen moralphilosophischen Grundbegriffen wie Gewissen, Schuld, Pflicht oder Tugend in den Vordergrund getreten.⁴¹⁵ Es ist ein Begriff, der in einem philosophiegeschichtlich äußerst kurzen Zeitraum eine „steile Karriere“⁴¹⁶ (Bayertz) erfahren und sich zu einem dominanten Paradigma⁴¹⁷ entwickelt hat. Manch einer sieht in der Verantwortung gar ein oberstes Moralprinzip, durch das sich die

schlechten Gewissen wiederum nicht zukommt. Es ist wenig überraschend, dass diese Fülle von teilweise sogar konträren Bestimmungen eine Reihe von Einzelwissenschaften auf den Plan ruft, so die Psychologie, Soziologie, Philosophie, Jurisprudenz und Theologie, um nur die übergeordneten Disziplinen zu nennen. Entsprechend disparat ist natürlich das Ganze des wissenschaftlichen Gewissensverständnisses und eine interdisziplinäre Zusammenschau schwierig (vgl. Blühdorn 1976, 4). Allerdings handelt es sich bei der Frage nach einer theoretischen Explikation der Sittlichkeit des Gewissens um eine spezielle Aufgabenstellung, die von einer ohnehin bedenklichen Totaldeutung des Phänomens unabhängig ist.

⁴¹⁴ Das Gewissen trägt seine Fossilität bereits im Namen: Es ist heute kein Ge-Wissen, kein gemeinsames (sittliches) Wissen mehr. Wer vom Gewissen ausgeht läuft daher immer Gefahr, zu altertümeln, von moralischen Konstellationen auszugehen, die es nicht mehr gibt, im Gewissen die Lösung zu sehen für gegenwärtige Problemstellungen – und zu übersehen, dass es die Ohnmacht der altherwürdigen Instanz selbst ist, die moralische Inkompetenzen erzeugt. Das Gewissen muss ja gar nicht fehlen, in seiner Präsenz ist es ohnmächtig bzw. trügerisch, weil es *den* rechten Weg nicht mehr weisen kann. Daher stellt es auch keine Ignoranz oder Vorverurteilung dar, sondern ist nur allzu berechtigt, wenn neuere ethische Theoriebildungen, die sich mit dem individuellen moralischen Bewusstsein auseinandersetzen, auf den Gewissensbegriff programmatisch verzichten wegen seiner theologischen oder metaphysischen Provenienz. Allerdings ist eigentlich weniger der religiöse Begriffsursprung das Problem, denn der zu der ursprünglichen (applikatorischen) Gewissensfunktion nicht mehr passende posttraditionale Referentialitätsbruch und das gewandelte Anwendungsgebiet.

⁴¹⁵ Vgl. Wieland 1999, 2.

⁴¹⁶ Bayertz 1990, 99; vgl. auch Heidbrink 1994.

⁴¹⁷ Vgl. Hubig 1990, 1.

Grundfrage der Ethik (Was soll ich tun?) in neuartiger Weise beantworten lasse.⁴¹⁸ Doch nicht nur in der Wissenschaft, auch in der Öffentlichkeit und Politik ist es heute von geradezu topischer Üblichkeit, sich zu einer verantwortungsethischen Position zu bekennen. Üblicherweise distanziert man sich gleichzeitig vom antithetischen Gegenpol der Gesinnungsethik.⁴¹⁹ Für dieses „Koordinatensystem“⁴²⁰

⁴¹⁸ Vgl. Wieland 1999, 2.

⁴¹⁹ Vgl. Spaemann 1982c, 346: Die Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik ist „inzwischen zum Allgemeingut und zu einem Topos in politischen Auseinandersetzungen geworden.“ Auch politische Integrität wird häufig mit einer verantwortungsethischen Haltung gleichgesetzt und der jeweilige Opponent gerne als Gesinnungsethiker entlarvt. So stellt Wieland für das „immense Echo“ und die „breite, nicht selten geradezu bekenntnishafte Zustimmung“ (Wieland 1999, 18), deren sich das Verantwortungsethikkonzept in der Öffentlichkeit erfreut, fest: Es ist „nachgerade fast schon ein Gebot modischer politischer Korrektheit geworden, sich zur Verantwortungsethik zu bekennen“ (ebd.). Und: „Der große, zumindest verbale Erfolg, dessen sich das Konzept einer Verantwortungsethik erfreuen kann, spiegelt sich auch in der Beziehung zu seinem Gegenpol, nämlich zu dem der Gesinnungsethik. [...] Von einer Gesinnungsethik pflegt man sich [...] zu distanzieren. Sie gehört zu den Elementen jenes polemischen Kontextes, der durch seine kontrastierende Wirkung das Prinzip Verantwortung um so deutlicher hervortreten lassen soll. Man arbeitet mit einem solchen Element, wenn man seinen Gegner dadurch abzuwerten sucht, daß man ihn als einen introvertierten Gesinnungsethiker einstuft, der nur seine moralische Befindlichkeit kultiviert und der deswegen der auf ihm lastenden Verantwortung nicht gerecht wird, der ihr sogar ausweicht und sich ihrer vielleicht noch nicht einmal bewußt ist“ (ebd.). Vgl. zum bisweilen geradezu pathetischen Gebrauch des Verantwortungsbegriffs und den damit einhergehenden Gefahren auch ebd., 95 und 99.

⁴²⁰ Ebd., 12 im ganzen Wortlaut: „Das begriffliche Koordinatensystem, in dem sich das moralische Bewußtsein artikuliert, wird in der Gegenwart immer noch von jener Grundunterscheidung zwischen Verantwortungsethik und Gesinnungsethik mitgeprägt, die Weber im Schlußteil seiner Rede exponiert.“ Webers Dichotomie von Verantwortungs- und Gesinnungsethik fand großen Zuspruch, wirkte diskursöffnend und –bestimmend (vgl. Bayertz 1999, 1684); er hat damit „Orientierungsmarken gesetzt, auf die sich auch heute noch fast jeder bezieht, der sich für eine auf das Verantwortungsprinzip zu gründende Ethik einsetzt“ (Wieland 1998, 37). Es handelt sich übrigens um eine Unterscheidung, die mit derjenigen zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung Übereinstimmungen aufweist (vgl. Spaemann 1982c, 346).

Webers Dichotomie von Gesinnungs- und Verantwortungsethik wird mittlerweile jedoch – der Prominenz zum Trotz – verstärkt als problematisch angesehen (vgl. Apel 1998, 146). Zum einen sei sie wenig geeignet, um ethische Grundhaltungen (widerspruchsfrei) zu typisieren (vgl. Spaemann 1982c, 345f). Nach Forscher geht Webers Entgegensetzung als falsche Alternative in die Irre (vgl. Forscher 1979, 592). Schluchter weist darauf hin, dass anstelle der ethischen Alternativbildung eher von einem Gegensatz von Verantwortungspolitik und Gesinnungspolitik gesprochen werden müsste (vgl. Schluchter 1992, 39 – 41). Vgl. auch C. D. Broad, der in seiner sprachanalytischen Untersuchung zum Gewissensbegriff (vgl. Broad 1952) die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik aufgreift und prüft, ob die Wendung ‚Gewissen haben‘ auf den gesinnungsethischen Ansatz reduzierbar ist. Dabei stellt er angesichts der Frage der Wahrhaftigkeit die beiden Verhaltensweisen einander gegenüber: Während der Gesinnungs- bzw. Gewissensethiker ohne Rücksicht auf die Folgen von der unbedingten Pflicht ausgeht, unter allen Umständen die Wahrheit sagen zu müssen, betrachtet der Verantwortungsethiker jeden einzelnen Fall gesondert und wägt die möglicherweise aus der Entscheidung resultierenden Folgen ab. C. D. Broad fragt sich nun,

(Wieland) der gegenwärtig prominenten moralphilosophischen Grundausrichtung⁴²¹ war Max Weber prägend, vor allem seine 1919 publizierte Rede *Politik als Beruf*, an deren Ende er die folgenschwere Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik trifft. Weber stilisiert mit dieser Dichotomie zwei idealtypische ethische Haltungen, zwischen denen sich der Einzelne entscheiden müsse⁴²²: Für den gesinnungsethischen Akteur stellen die Reinheit seiner Motivation, seiner Absichten und Grundsätze die hinreichende Handlungsgrundlage dar. Er fragt darüber hinaus nicht nach den Folgen seines Tuns, lässt sich durch sie nicht beirren und übernimmt dafür keine Verantwortung: „Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung üble sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille Gottes, der sie so schuf.“⁴²³ Am reinsten stellt sich für Weber die Gesinnungsethik dar in der Ethik der Bergpredigt⁴²⁴, zu der die Maxime gehöre: „Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim“⁴²⁵. Ganz anders verhält sich der Verantwortungsethiker. Er orientiert sich an der Realisierungschance und an den voraussehbaren Folgen und Nebenfolgen seiner Entscheidung. Und er ist bereit, für die auf der Realitätsebene manifesten Konsequenzen seines Tuns aufzukommen und dafür Verantwortung zu übernehmen. „Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet.“⁴²⁶

ob man ‚Gewissen‘ nur dem deontologisch zu Rate gehenden konzidieren und dem teleologisch motivierten vorenthalten würde. Seine Antwort lautet: Es schiene ungewöhnlich, den Gewissensbegriff in dieser Weise zu gebrauchen (vgl. hierzu Kaulbach 1976, 328 – 330). Bei der in vorliegender Arbeit thematisierten Opposition von Gewissensethik und Verantwortungsethik handelt es sich allerdings um ein Problem der Wirkungsgeschichte der Weberschen Thesen, die – das wird gerne übersehen – das Gewissen gar nicht selbst beim Namen nennen und dennoch eine diskreditierende Wirkung für das Gewissenskonzept entfaltet haben.

⁴²¹ Der heute gängige Begriff der Verantwortungsethik als einer eigenständigen ethischen Reflexion wurde maßgeblich durch Max Webers einflussreiche Darstellung *Politik als Beruf* initiiert (vgl. Bayertz 1990, 89).

⁴²² Vgl. Weber, *Politik als Beruf*, 227 und 241 sowie Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 100 und 111; hierzu auch Fischer 2003, 128 – 133.

⁴²³ Weber, *Politik als Beruf*, 237.

⁴²⁴ Vgl. ebd., 233 – 235.

⁴²⁵ Ebd., 237.

⁴²⁶ Ebd., 238.

Obwohl der Begriff des Gewissens in Webers Rede nicht vorkommt, ist es in der Rezeption üblich geworden, den idealtypischen Gesinnungsethiker synonymisch als Gewissensethiker zu charakterisieren. Und das heißt: Wer sich zum fortschrittlichen Verantwortungskonzept bekennt, distanziert sich gleichzeitig antithetisch mehr oder weniger ausdrücklich vom rückschrittlichen Gewissenskonzept. Micha H. Werner etwa stellt fest: „Der Bereich, für den der Gesinnungsethiker Verantwortung übernimmt, beschränkt sich auf sein eigenes Gewissen“⁴²⁷. Analog lautet Wielands Darstellung: „Der idealtypische Gesinnungsethiker normiert sein Handeln auf andere Weise. Er läßt sich in seinen Entscheidungen, sofern sie nur vor seinem Gewissen Bestand haben, durch den Blick auf allfällige Folgen nicht beirren.“⁴²⁸ Und Thomas Möller sagt: „Die Gesinnungsethik ordnet bei der ethischen Qualifizierung einer Handlung der Gesinnung, dem Gewissen bzw. der Motivation einer Entscheidung die ausschlaggebende Funktion zu.“⁴²⁹ Bei der Bezugnahme auf das Gewissen, so der Gedanke, dreht sich der Akteur nur um sich selbst und ist nur darauf bedacht, die Reinheit seiner Gesinnung und Motivation⁴³⁰ zu wahren – entsprechend der von Hegel so genannten „schönen Seele“, einem Bewusstsein, das „in der Angst“ lebt, „die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken“⁴³¹.

Betrachtet man nun genauer die Ursprünge und die steile Erfolgsgeschichte des Verantwortungsbegriffs, dann zeigt sich, dass es sich bei dessen Aufwertung und dem umgekehrt proportionalen Bedeutungsverlust des (wissenschaftlich operablen) Gewissensbegriffs nicht nur um eine polemische Konstruktion oder um

⁴²⁷ Werner 2006, 523.

⁴²⁸ Wieland 1999, 15; vgl. auch ebd., 17.

⁴²⁹ Möller 1983, 14.

⁴³⁰ Schließlich steht das Gewissen als eine innere Begebenheit in unmittelbarem Kontakt zu den (inneren) Handlungsmotiven, die für äußere Instanzen unerkannt bleiben.

⁴³¹ Hegel, *PhG*, 354. Auch die Klassifikation Kantischer und Fichtescher Philosophie als Gesinnungsethik respektive Gewissensethik dürfte zur Identischsetzung beigetragen haben; vgl. etwa Precht 1999, 628: „Im Kantischen Sinne wird die moralische Verantwortung als Selbstverantwortung vor dem eigenen Gewissen gedeutet. Grundlegend ist dabei einzig die Gesinnung“. Weiterhin vermag das für die Gesinnungsethik angeführte Lügenbeispiel in Webers *Politik als Beruf* die Kantische Ethik als Vorbild zu evozieren.

ein Kontrastierungsschema zur theoretischen Ortsbestimmung handelt, sondern um einen Ablösungsvorgang des Gewissensmodells durch das Verantwortungsmodell.

Als ein philosophischer Terminus kommt der Verantwortungsbegriff erst im 18. Jahrhundert im unmittelbaren Umfeld des Gewissensbegriffs auf. Er fällt damit just in jene Zeit, in der sich der traditionelle Sinn des Gewissens allmählich verliert. Und in der Tat tritt der Verantwortungsbegriff bei seinem Auftauchen als eine Nachfolgekategorie in Erscheinung, denn er übernimmt sukzessive die Funktion und Stellung des (auch) gewissenstheoretischen Terminus *imputatio* (Zurechnung), die diesem in der Schulphilosophie der deutschen Aufklärung zukam.⁴³² Was zuvor als Imputation (Aufsichnehmen) der Folgen eigenen Tuns bzw. als dessen Voraussetzung, als Imputabilität (Zurechnungsfähigkeit) bezeichnet wurde, wird nun durch den Verantwortungsbegriff abgedeckt.⁴³³ Diese zunächst partikuläre Bedeutungsübernahme wird, so die hier vertretene These, nach und nach auf eine vollständige Ablösung des Gewissensmodells hinauslaufen. Um das zu verstehen, muss man sich die semantischen und strukturellen Gemeinsamkeiten von Gewissen und Verantwortung vergegenwärtigen: Der Verantwortungsbegriff, der sich im deutschen Sprachraum erst im Mittelhochdeutschen nachweisen lässt, geht – wie seine Äquivalente in den anderen europäischen Sprachen, etwa *responsibility* (engl.) oder *responsabilité* (franz.) – auf das lateinische *respondere*, also auf ‚Antwort geben‘ zurück.⁴³⁴ Diese Wendung wiederum entstammt dem

⁴³² Vgl. Forschner 1979, 590. Bereits Nietzsche reflektiert die Entstehung des Verantwortungsbegriffs aus dem Zurechnungsbegriff in seiner *Genealogie der Moral*, worauf Bayertz hinweist (vgl. Bayertz 1990, 89): Die Herausbildung von Zurechenbarkeit ist nach Nietzsche die „lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit“ (Nietzsche, *Genealogie*, 292). Bayertz nennt neben der „Zurechnung“ als weitere Vorläuferkategorien „Schuld“ und „Urheberschaft“ (Bayertz 1990, 90). Von diesen unterscheidet sich der Begriff der Verantwortung aber „durch seine subjektiv-innerliche und seine reflexiv-antizipative Dimension“ (ebd.), die er im übrigen mit dem Gewissensbegriff teilt. Vgl. zur Geschichte des Verantwortungsbegriffs auch Picht 1969, 318ff; Schwartländer 1974, 1579f; Bayertz 1995, 3 – 71 und Werner 2006, 521.

⁴³³ Vgl. Schwartländer 1974, 1579, der darauf hinweist, dass der Verantwortungsbegriff auch heute noch in philosophischen Lexika durch den Zurechnungsbegriff erläutert bzw. synonym verwendet wird.

⁴³⁴ Vgl. Forschner 1979, 590f sowie Bayertz 1999, 1683 und 1685.

Rechtsbereich und juristisch geprägten Vorstellungen der christlichen Religion;⁴³⁵ so liegt dem Wortsinn von *respondere* die Vorstellung eines Gerichtsverfahrens zugrunde: sich vor einer Gerichtsinstanz (für seine Handlungen) rechtfertigen und Rede und Antwort stehen zu müssen.⁴³⁶ Auch in den alltagssprachlichen Redewendungen ist diese Bedeutung meist noch bestimmend, bspw. in dem Ausdruck ‚jemanden zur Verantwortung ziehen‘ oder ‚sich verantworten müssen‘.⁴³⁷ Damit enthält der Verantwortungsbegriff eine zum Gewissensbegriff strukturell analoge (dialogisch zu nennende⁴³⁸) Redefigur (das Anklagen und Sich-rechtfertigen-Müssen) und gehört zu verwandten juristischen Vorstellungskontexten. Die (dialogische) Grundfigur der Verantwortung lässt sich wie folgt strukturieren: Ein Verantwortungssubjekt verantwortet sich vor einer Verantwortungsinstanz. Demnach steht der Verantwortungsbegriff in einer zumindest zweistelligen Beziehung. Georg Picht und Paul Good benennen eine dreistellige Relation, Otfried Höffe und Kurt Bayertz eine vierstellige und Hans Lenk sogar eine fünfstellige. Bayertz strukturiert den Verantwortungsbegriff dieserart vierstellig:

„Ein *Subjekt* ist für ein *Objekt* vor einer *Instanz* in Bezug auf ein *Wertsystem* ‚verantwortlich‘.“⁴³⁹

Einer der entscheidenden Vorzüge dieses Grundmodells von Verantwortung ist, dass es die Grundfunktion des Gewissens (nämlich vor einer Instanz Rede und

⁴³⁵ Vgl. Forschner 1979, 590.

⁴³⁶ Vgl. ebd., 589f; Bayertz 1995, 3 – 71; Bayertz 1999, 1683 – 1685; Wieland 1999, 5; Werner 2006, 521. Vgl. auch Weischedels semantische Analyse des Begriffs (vgl. Weischedel 1933, 15ff): Der Begriff der Verantwortung lässt sich nach Weischedel in die sprachlichen Bestandteile ‚ver-‘, ‚ant-‘, und ‚wort‘ zergliedern. Das Grundwort ‚worten‘ bedeute „sich im Wort bewegen, reden“ (ebd., 15) und verweise somit auf einen sprachlich verfassten Vorgang. Durch die Vorsilbe ‚ant‘ werde das Grundwort modifiziert und als die spezifische Redeweise ‚antworten‘ bestimmt. ‚Ant‘ besage ‚gegen‘; eine Antwort sei eine Widerrede. Das Antworten setzt demnach etwas voraus, gegen das es gerichtet ist. Dieses etwas lässt sich, da es der Antwort als Auslöser vorausgeht, als fordernde Frage charakterisieren (vgl. ebd., 16).

⁴³⁷ Vgl. Wieland 1999, 5.

⁴³⁸ Vgl. Weischedel 1933, 16.

⁴³⁹ Bayertz 1999, 1684, Hervorhebungen dort.

Antwort stehen zu müssen) abdeckt, dass es dabei jedoch formal unspezifischer als der Gewissensbegriff ist. Daher lässt es in der Belegung der Strukturelemente neuartige Lösungen zu, die nicht mehr von den theoretischen Vorbehalten gegen das Gewissenskonzept betroffen sind.⁴⁴⁰ Dies betrifft zunächst die Instanz des mehrstelligen Relationsgefüges der Verantwortung: Die Verantwortung in Form des Gewissens definiert als Verantwortungsinstanz stets das eigene Selbst (das als höheres Selbst dann auch auf Gott bezogen sein kann), das heute für viele Autoren unter anderem aufgrund seiner religiösen Vorgeschichte nicht mehr anschlussfähig ist. So stellt Georg Picht heraus, dass die Selbstbeziehung und –thematisierung im Gewissen zur christlichen Sorge um das eigene Seelenheil gehört.⁴⁴¹ Auch Kurt Bayertz betont, dass die Vorstellung vom Gewissen als einem inneren Gerichtshof wegen der religiösen Konnotation „in der neueren Diskussion in den Hintergrund gerückt“⁴⁴² ist. Davon abgesehen impliziert das Gewissen mit seiner intrapersonalen

⁴⁴⁰ Zu den verschiedenen Typen und Unterarten von Verantwortung, die durch die Modifikation der Glieder des mehrstelligen Relationsbegriffs entstehen vgl. Weischedel 1933, 26; Müller 1992, 108; Bayertz, 1999, 1684f.

⁴⁴¹ Vgl. Picht 1969, 321f: „Die Christenheit kann die eineinhalb Jahrtausende geistlicher Übung in der Besinnung auf das Heil der eigenen Seele nicht verleugnen. [...] Das Grundgesetz der neuzeitlichen Philosophie und Ethik – die Reflexion des denkenden Ich auf sein eigenes Denken – ist die säkularisierte Form der christlichen Sorge der Seele um ihr Heil und um ihre Wahrheit, die sich in der Dialektik von Gewissen und Bewußtsein eröffnet.“ Man darf nicht vergessen, dass die Gerichtshofanalogie bei christlichen Autoren auch im Zusammenhang einer vorweggenommenen Seelenprüfung des Jüngsten Gerichts thematisiert wird.

⁴⁴² Bayertz 1999, 1685f. Auch Wilhelm Kamlah sieht im Nomen ‚Gewissen‘ ein säkularisiertes Überbleibsel mythisch-religiöser Überlieferung, und empfiehlt daher, von diesem Ausdruck Abstand zu nehmen und stattdessen nur noch den adjektivischen und adverbialen Begriff ‚gewissenhaft‘ zu verwenden (vgl. Kamlah, 1972, 142f). Das zeigt, dass es nach wie vor um eine Aufklärung des Gewissens geht, also um den Versuch, das Gewissen jenseits religiöser Residuen zu begründen (vgl. Kittsteiner 1991, 409 und 414; Tugendhat 1993a, 67f). Eine heute angesetzte philosophische Theoretisierung des Gewissens muss mindestens ebenso wenig metaphysikverdächtig sein wie die psychologische oder soziologische. Das Gewissen ist heute nicht mehr beliebig thematisierbar und der methodische Spielraum ist klein. Bereits in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts hat die phänomenologische und existenzialontologische Philosophie Anstrengungen unternommen, um den Gewissensbegriff jenseits seiner für das wissenschaftliche Fortkommen belastenden religiösen Überlieferungs- und Deutungsgeschichte zu fundieren. Es galt, einen Ausgangspunkt zu finden, der von tradierter textueller Konnotation unabhängig ist. Diese neutrale Basis sollte das Gewissen als Phänomen *sui generis* bilden; als Leitfaden diente die Idee einer vormeinungs- und vordeutungsfreien Verbalisierung, die eine unvoreingenommene, vorthoretische Sicht auf das Phänomen eröffnen sollte. Die ganz alltägliche, von keiner Deutung und Reflektion durchdrungene und verstellte Gewissenserfahrung galt es aufzuspüren. An einem solchen elementaren Ansatz, dem es rein um den Sachverhalt, der bloßen Deskription der durch den Begriff bezeichneten Tatbestände,

Instanz nach Wolfgang Wieland auch eine immanente Widersprüchlichkeit; denn im Gewissen falle im Unterschied zur juristischen Situation die Instanz des Richters mit der des Anklägers und außerdem noch mit der des Angeklagten zusammen.⁴⁴³ Wegen dieser Identität der Parteien seien durch die Instanz des Gewissens Handlungsfolgen nicht (wie in der Rechtssphäre) sanktionierbar. Das Gewissen verbleibe im Gesinnungshaften, es reguliere „in Wirklichkeit nicht mehr, was jenseits der Sphäre der Haltungen und der Einstellungen liegt“⁴⁴⁴ (Wieland). Auch für Paul Good ist das Gewissen als Verantwortungsinstanz wirkungslos und daher sinnlos: „Wer aber nur vor seinem wie immer gebildeten Gewissen verantwortet, verantwortet meistens überhaupt nichts. Diese Redewendung bleibt in Praxis und Wissenschaft oft bloßes Alibi.“⁴⁴⁵ „Auf das *Gewissen* [als Verantwortungsinstanz,

der Vorgänge im Innern des Bewusstseins geht und noch nicht um eine Deutung, müsse sich der Erklärungswert, die Reichweite und der Anspruch einer jeden Theorie messen lassen. Doch auch dieser Ansatz hat allem Anschein nach nicht dazu geführt, dass sich das Gewissen als wissenschaftlich traktierbare sittliche Instanz hätte behaupten können.

⁴⁴³ Vgl. Wieland 1999, 47f. Darüber ist sich indes auch Kant im Klaren: „Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellung von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren“ (Kant, *MST*, AA VI, 438). Vgl. Lenk 1986, 44.

⁴⁴⁴ Wieland 1999, 48. Vgl. auch ebd.: „Eine darauf [auf das Gewissen, P.D.] gegründete Ethik wäre eine Ethik nicht der Verantwortung, sondern allenfalls des Verantwortungsbewußtseins.“

⁴⁴⁵ Good 1982, 147; vgl. ebd., 145: Verantwortungstheorien, „die ganz auf ‚Selbstverantwortlichkeit‘ bauen, befinden sich [...] im Unrecht.“ Good versteht die Selbstverantwortung als Produkt eines missverstandenen Internalisierungsvorgangs. Selbstverantwortung ermögliche nicht die Verantwortung gegenüber anderen, sondern sie folge aus einer irrtümlichen Zurückwendung des Rechtfertigungsdialogs gegenüber anderen auf sich selbst: „Nicht weil ich mich für meine Akte vor mir verantwortlich fühle, weiß ich mich auch ‚vor irgend jemand‘ verantwortlich, sondern weil im Laufe der gemeinsamen Geschichte der soziale Bezug sich als ein Fragen und Antworten eingespielt hat, konnte der Mensch später die Relation ‚vor irgend jemand‘ internalisierend auch als ‚vor sich selbst‘ missverstehen und das Phänomen als Selbstverantwortlichkeit deuten“ (ebd., 146). Noch bis in das 20. Jahrhundert wird das Fundierungsverhältnis vereinzelt in der (klassischen) umgekehrten Weise aufgefasst: Für Max Scheler etwa ist das eigene Selbst (das Gewissen) die fundamentalste Instanz der Verantwortung, die alle anderen erst ermöglicht: „Alle Verantwortlichkeit ‚vor‘ jemand (Mensch, Gott), d.h. alle relative Verantwortlichkeit, setzt dies Erleben einer ‚Selbstverantwortlichkeit‘ als absolutes Erlebnis voraus“ (Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 492). Vgl. auch ebd., Anm. 1: „Wir müssen es also leugnen, daß in dem Verantwortlichkeitserlebnis überhaupt (wie uns das Wort suggerieren möchte) notwendig eine Relation ‚vor jemand‘ stecke. Nur da wir überhaupt uns für unsere Akte ‚verantwortlich‘ wissen, können wir ‚vor irgend jemand‘ uns verantwortlich fühlen.“ Ebenso gründet Wilhelm Weischedel die soziale und religiöse Verantwortung auf die grundlegende Form der Selbstverantwortung: „Die Beziehungen zum Mitmenschen, zu Gott und zu sich selbst stehen aber nicht als drei gleichartige Beziehungen nebeneinander. In ihnen allen verhält der Mensch sich. Das besagt, daß ihnen eine

P.D.] zu rekurrieren scheint gleichfalls [wie auf Gott als Instanz zu verweisen, P.D.] problematisch“⁴⁴⁶, sagt Micha H. Werner. Und Peter Precht erklärt: „Der Begriff der Verantwortung kann nicht hinreichend aus der Sichtweise des einzelnen moralischen Subjekts expliziert werden.“⁴⁴⁷

Statt auf das Gewissen respektive auf das eigene Selbst als Instanz verlegt sich die moderne Verantwortungstheorie – und dies zu können ist wie gesagt der Vorzug des Verantwortungskonzepts gegenüber dem festgelegteren Gewissenskonzept – auf subjektexterne Verantwortungsinstanzen wie den Mitmenschen, die Gesellschaft, die Menschheit, die Natur oder sogar die Geschichte.⁴⁴⁸ Diese Instanzen bestechen nicht nur durch ihre Widerspruchsfreiheit (Verantwortungssubjekt und –instanz sind anders als beim Gewissen nicht identisch), sondern sie sind vor allem in keiner Weise metaphysikverdächtig. Verantwortungstheorien, die subjektexterne säkulare Instanzen veranschlagen, stehen außerhalb der beim Gewissen immer irgendwie mitgedachten religiösen und seelenmetaphysischen Überlieferung, sind von einer möglicherweise nachteiligen Assoziabilität vollständig befreit. Sie bedürfen auch keiner säkularen Grundlegung und Emanzipation, da sie per se säkular sind.

Der eigentliche Siegeszug des Verantwortungskonzepts indes folgt aus den Entwicklungen moderner Wissenschaft und Technik, die mit einer gegenüber früheren Zeiten unvergleichlich angewachsenen Verfügungsmacht und einer globalen Wirkung von intendierten Folgen und nichtintendierten Nebenfolgen Probleme aufwerfen, die sich der traditionellen, auf die menschliche Nahsphäre konzentrierten Ethik einfach nicht gestellt haben. Das Spektrum beispielsweise

Beziehung des Menschen zu sich zugrundeliegt. Von daher rührt es, daß soziale und religiöse Verantwortung [...] auf Selbstverantwortung ‚zurück‘-verweisen; das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten des Menschen ist sein ursprüngliches Verhalten“ (Weischedel 1933, 53).

⁴⁴⁶ Werner 2006, 526, Hervorhebung dort.

⁴⁴⁷ Precht 1999, 627f.

⁴⁴⁸ Vgl. Bayertz 1999, 1685f: „An ihre Stelle [die Idee des Gewissens als innerer Gerichtshof, P.D.] ist weitgehend die Annahme einer (virtuellen) Rechtfertigung gegenüber der moralischen Gemeinschaft insgesamt oder gegenüber den von einer Handlung Betroffenen getreten.“ Vgl. auch Precht 1999, 627f: „Die Verantwortungsinstanz verlagert sich von dem eigenen Gewissen auf die Gesellschaft oder die Menschheit, vor der man sich zu verantworten hat.“

unbeabsichtigter, ethisch relevanter Depravationen reicht vom Ozonloch, globalem Temperaturanstieg, Gletscherschmelze, Gewässerkontamination, über Waldsterben, Bodenerosionen, extremen meteorologischen Phänomenen bis zu Rohstoffschwund, Strahlenschäden und Artensterben. Doch auch die gezielten Eingriffsmöglichkeiten in das ökologische System haben sich auf dramatische Weise geändert: In der Vergangenheit konnte der Mensch von der Natur Besitz ergreifen, sie bezwingen, zurückdrängen und auch partiell beseitigen. Jetzt beherrscht er nicht nur ihre Wirkungen, sondern gestaltet sogar durch gentechnische Intervention in pflanzlichen, tierischen und menschlichen Genombeständen ihre biologischen Grundvoraussetzungen um und bringt neue Phänotypen hervor. Es handelt sich um eine Verfügungsgewalt, die vormals Göttern vorbehalten war (die auch die Verantwortung dafür tragen mussten und tragen konnten), die in irreversibler Weise unabsehbare Konsequenzen hat für menschliches wie nicht-menschliches Leben. Und dabei steht die kaum kalkulierbare Zahl der Betroffenen, die auch noch nicht geborene Generationen umfasst, gar nicht mehr in einem Handlungszusammenhang mit den Verursachern. Neben das nie gekannte Kreationspotential tritt ein schrankenloses Destruktionspotential, die möglichgewordene Vernichtung von Völkerschaften und Erdteilen, sogar der ganzen Biosphäre.⁴⁴⁹

Spätestens seit dem Trauma der beiden Weltkriege, insbesondere nach den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki, rückte diese neuartige Folgendimension moderner Wissenschaft und Technik immer stärker ins Aufmerksamkeitszentrum der ethischen Reflexion.⁴⁵⁰ Die theoretischen Schwierigkeiten, die sich dabei einstellten, konnten mit den bisherigen Grundannahmen und Modellen praktischer Philosophie nicht mehr bearbeitet werden. Der klassische Ausgangspunkt von singulären natürlichen Akteuren, die also auch Gewissensträger sein können, führt angesichts bspw. korporativer Handlungsvoraussetzungen (wie sie etwa durch ein Industrieunternehmen als

⁴⁴⁹ Vgl. Jaspers 1958, 21f.

⁴⁵⁰ Vgl. Bayertz 1990, 91ff.

Akteur hervorgerufen werden) zu Absurditäten. Doch auch das similitäre, systemrelative Handeln vieler Einzelner in industriellen und hochtechnisierten Zivilisationen führt den klassischen Ausgangspunkt an eine Grenze. Denn was hat es mit synergetischen Effekten wie etwa dem Korallensterben oder der Gletscherschmelze auf sich? Sie sind als das Gesamtergebnat des kohlendioxidbasierten Handelns u.a. auch vieler Individuen von diesen weder vorausgesehen, noch gewollt, geschweige denn gewünscht. Für sich genommen ist der Handlungsbeitrag des Einzelnen (wenn er sich unter einem Schwellenwert hält) völlig unproblematisch, erst im Zusammenwirken mit unzähligen anderen Akteuren entsteht der ungewollte Effekt. Doch wer soll diesen Effekt verantworten, können sich die Einzelnen deswegen rationalerweise ein Gewissen machen, ist das noch plausibel? Wenn die (finalen) Wirkungen einem Einzelverursacher nicht zugerechnet werden können, wie soll dieser dann normativ dafür haftbar gemacht werden (das erstere ist bei traditionellen Konzeptionen immer eine notwendige Bedingung von letzterem)? Und wie verhält es sich bei nach neuestem Kenntnisstand nicht prognostizierbaren Nebenfolgen? Bisher galt, dass man nur dafür verantwortlich gemacht werden kann, wofür man auch wissentlich-willentlich einstehen kann, was man planen und beeinflussen kann.

All das sind Fragen, die die traditionelle individualethische Vorstellung des Gewissens gesprengt haben.⁴⁵¹ So forderte Georg Picht in seinem wegweisenden Werk *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung* (1969) geradezu die Überwindung des bisherigen, an Selbstverantwortung und d.h. am Gewissen orientierten Denkens.⁴⁵²

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 91 sowie Lenk 1992b, 103 und Lenk 1992c, 140.

⁴⁵² Vgl. Picht 1969, 320. Das Gewissen gilt klassischerweise als die moralische Instanz, vor der der Einzelne Rechenschaft für sein Handeln geben muss. Georg Picht sieht darin nachgerade einen Grundzug nachkartesianischer Philosophie, in der sich das Denken nur über den Rückbezug auf sich selbst Aufschluss verschaffen könne; vgl. ebd., Hervorhebung dort: „Weil sich in der mit Descartes beginnenden Epoche das Denken seiner möglichen Wahrheit nur durch den Rückbezug auf sich selbst und seine eigenen Prinzipien vergewissern kann, wird das denkende Ich als die Instanz verstanden, vor der die sittliche Vernunft sich verantwortlich weiß. Deshalb wird die Verantwortung als Verantwortung vor dem eigenen Gewissen, das heißt als Verantwortung vor sich selbst, als Selbstverantwortung verstanden.“ Vgl. zur Klassizität des Gewissens als Verantwortungsinstanz Good 1982, 147f sowie Bayertz 1995, 44.

Die Verfasstheit der modernen Wissenschaft habe „den individualethischen Begriff der Verantwortung ad absurdum geführt“⁴⁵³, der Begriff der Verantwortung müsse „neu ausgelegt und umrissen werden“⁴⁵⁴. Eine theoretische Neuorientierung war gefragt, die technisch-wissenschaftliche Evolution gebot eine angemessene Evolution der ethischen Theorienbildung. Der formal unspezifische, mit Variablen ausgestattete Verantwortungsbegriff, seine Wandelbarkeit im Subjekt-, Objekt- und Instanzbereich, war den nötigen Modellinnovationen gewachsen – ganz im Gegensatz zu dem auf einen singulären Akteur festgelegten Gewissenskonzept. Von nun an drehte sich die philosophische Diskussion vor allem um die Entwicklung von Modellen der Verantwortungsverteilung und -partizipation, um Gruppen- und Mitverantwortungsmodelle in komplexen systemischen Handlungszusammenhängen und um strukturelle Rahmenbedingungen von Handlungssystemen. Dabei hat der sich ausbildende wissenschafts- und technikethische Verantwortungsdiskurs geradezu einen Boom erfahren⁴⁵⁵, der durch die immer schneller folgenden technischen Innovationen nicht abreißt.⁴⁵⁶ Die Vielzahl der Ansätze, Modelle und Konzeptionen ist mittlerweile unüberschaubar.⁴⁵⁷ Umgekehrt proportional dazu ist die Idee des Gewissens in den Hintergrund getreten, denn diesen Entwicklungen war sie nicht mehr gewachsen.

⁴⁵³ Picht 1969, 344f.

⁴⁵⁴ Ebd., 344; vgl. auch ebd., 320f und hierzu Ropohl 1990, 166.

⁴⁵⁵ Vgl. Bayertz 1990, 90 und 99; Bayertz 1999, 1684.

⁴⁵⁶ Vgl. Bayertz 1990, 91.

⁴⁵⁷ Mittlerweile ist die Inanspruchnahme des Verantwortungsbegriffs in der Wissenschaftsethik so vielgestaltig und schillernd, dass man, wie Christoph Hubig bemerkt, „durchaus sagen kann, daß die Konzepte ‚wuchern‘, daß der Diskurs über Verantwortung fast schon unübersichtlich geworden ist“ (Hubig 1990, 1).

D

Überlegungen zu einer subjektseitigen Qualifikation

10 Die subjektive Dimension des Gewissens

Die Asymmetrie von Theorie und Praxis

Im Bereich ethischer Theorienbildung ist der Gewissensbegriff offenbar nicht mehr zu gebrauchen: Der traditionelle, von einer prävalenten Normebene deduzierend anhebende Gewissensbegriff hat unter den modernen, säkularen und pluralistischen Bedingungen sein Anwendungsgebiet verloren, ein alternatives wertneutrales Qualifizierungsverfahren der sittlichen Bedeutung ist nicht in Sicht. Ohnehin scheint die theologisch-metaphysische Vorgeschichte des Begriffs eine säkulare Erneuerung bereits im Ansatz zu torpedieren, außerdem wird die personinterne Situierung von Beurteilungsgegenstand *und* Beurteilungsinstanz – dem eigenen Selbst – vielfach als widersprüchlich eingestuft. Und angesichts der von der modernen Wissenschaft und Technik aufgeworfenen ethischen Problematik von gemeinschaftlich oder korporativ erzeugten Handlungseffekten ist ein Festhalten am Gewissen, das stets an einen singulären Akteur gebunden ist, nur noch irreführend und steht jedem Lösungsversuch im Weg. Angesichts dieser Lage wundert es wenig (und es dürfte sogar als eine Erleichterung aufgenommen werden), dass mit dem Verantwortungsbegriff das Nachfolgemodell bereits seit geraumer Zeit feststeht – ein Modell, das nicht nur religiös kaum infiziert zu sein scheint und sich daher für streng säkulare Theoriegebäude eignet, sondern das auch formal unspezifisch genug ist, um den heutigen Anforderungen an eine flexible Belegung von Subjekt-, Objekt-, Instanz-, und Wertbereich zu genügen. Dieses ganze Bündel an Entwicklungen, und weniger die Komplexität des Gewissensphänomens oder dergleichen, dürfte der Hauptgrund dafür sein, dass es in letzter Zeit in der Philosophie so ruhig um das Gewissen geworden ist und sich kein echter wissenschaftlicher Diskurs hat herausbilden können. Was für das Gewissen abgesehen von einem anspruchsvollen historischen Untersuchungsraum bleibt, ist die existenzielle Dimension, die von Luhmann so genannte „Eruption der

Eigentlichkeit des Selbst⁴⁵⁸. Einen sittlichen Wert gibt diese freilich nicht mehr zu erkennen; im Gegenteil kann man nur noch über sie staunen, vor allem muss man jedoch sich selbst (die Integrität seines eigenen personalen Systems) und insbesondere das gesellschaftliche System vor den ‚Ausbrüchen‘ des Gewissens schützen (und dazu dient die institutionalisierte Gewährung von Gewissensfreiheit mit ihren gewissensentlastenden Zugeständnissen an die Individuen).

Es bleibt aber auch ein erhebliches Unbehagen angesichts dieser unausweichlich aussehenden Verabschiedung des Gewissensbegriffs. Das hier gemeinte Unbehagen speist sich allerdings nicht aus einem verklärten Festhalten an der einstigen ‚Gewissensepoche‘, auch nicht aus der Vorstellung, dass vom Gewissen bzw. von einem anderen, nämlich sittlich imprägnierten Verständnis des Gewissens etwa das Wohl der Menschheit abhinge (schließlich könnte man mit Blick auf die verbrecherischen Gewissensberufungen der jüngeren Geschichte mindestens ebenso überzeugend sagen: Das Wohl der Menschheit hängt davon ab, dass das Gewissen nicht mehr zum Einsatz kommt). Das hier gemeinte Unbehagen stützt sich vielmehr auf die nüchterne Beobachtung des gegenwärtigen außer- oder vortheoretischen Gebrauchs des Gewissensbegriffs – der sich nämlich nicht mit dem theorieimmanenten Kalkül eines reduktiv existenziellen Verständnisses deckt. Im alltäglichen (Sprach-)Gebrauch steht das Gewissen hartnäckig fortwährend für eine *sittliche* Qualität. Die Gesellschaft ehrt öffentlich Menschen *wegen* ihres Gewissens als zivil couragiert, vergibt hoch dotierte Preise.⁴⁵⁹ Wegen Eruptionen der Eigentlichkeit ihres Selbst? Nach wie vor werden die Widerstandskämpfer gegen das NS-Regime *wegen* ihres Gewissens geehrt und als ein für jedermann leuchtendes Vorbild *sittlichen* Tuns aufgestellt. Feiert man hier etwa die Eruptionen der Eigentlichkeit ihres Selbst? Auch das Bundesverfassungsgericht hält ausdauernd

⁴⁵⁸ Luhmann 1965, 74.

⁴⁵⁹ Am 4.3.2007 bspw. hat der Münchner Major Florian Pfaff für seine mit dem Gewissen begründete Befehlsverweigerung den mit 5000 Euro dotierten *Amos-Preis für Zivilcourage in Kirche und Gesellschaft* in Stuttgart verliehen bekommen.

(eigentlich unbegründet) daran fest, dass es sich bei einer Gewissensposition um eine *sittliche* handeln müsse.⁴⁶⁰

Das allein, diese den theoretischen Einspruch ignorierende alltagsbestimmende Praxis im Umgang mit dem Gewissensbegriff, veranlasst eine philosophische Gewissenstheorie, weiter über den sittlichen Gehalt des Gewissens nachzudenken.⁴⁶¹ Dabei darf man nicht vergessen: Sofern es sich beim Gewissen um eine rein theoretische Modellbildung handelte, unterläge es auch vollständig entsprechenden Optimierungsanforderungen.⁴⁶² Das Gewissen ist jedoch zunächst ein vortheoretischer Gegenstand. Der Einwand beispielsweise, das Gewissen könne aufgrund seiner religiösen Begriffsgeschichte und der Identität von Beurteilungsobjekt und Beurteilungsinstanz keine in der Gegenwart geeignete und vor allem keine wirksame sittliche Konzeption mehr sein, trifft den Einzelnen in seinem Selbstverständnis überhaupt nicht. Ein solcher theoretischer Vorbehalt kommt immer schon zu spät und kann nur in einem abgeschlossenen Theoriebezirk überzeugen. Im Unterschied zu Good („Im Normalfall antworte ich aber nicht mir selbst.“⁴⁶³) muss man festhalten, dass das Durch-sich-selbst-herausgefordert-Werden den alltäglichen Normalfall darstellt. Der innere Dialog des Gewissens, das Sich-vor-sich-rechtfertigen-Müssen und Sich-Anklagen, ist wohl jedem Akteur vertraut. Hingegen ist nicht ersichtlich, wie ein Rechtfertigungsdialo­g des Subjekts mit abstrakten externen Instanzen wie der Gesellschaft oder gar der Menschheit (die

⁴⁶⁰ Vgl. BVerfGE 12, 45 (55).

⁴⁶¹ An dieser Stelle sei noch einmal an Dietmar Mieths Feststellung einer für die heutige Gewissenssituation typischen „merkwürdige[n] Dialektik“ (Mieth 1991, 223) erinnert: Auf der einen Seite kommt dem Gewissen allenthalben ein beachtlicher Stellenwert zu, man verlässt sich auf die sittliche Kompetenz, die der Begriff assoziiert, doch andererseits entbehrt diese Inanspruchnahme eines ausdrücklichen Verständnisses. Es gibt ein Erklärungsdefizit, ein Gefälle von Theorie und Praxis, der heutigen Gewissenspraxis fehlt eine parallel verlaufende theoretische Absicherung.

⁴⁶² Unstreitig war das individuelle ethische Gewissenskonzept angesichts kollektiver Handlungsfaktoren und soziotechnisch generierter Makrorisiken etc. unbrauchbar geworden und musste hinsichtlich dieser Fragen durch den flexibleren Verantwortungsbegriff ersetzt werden. Allerdings haben sich durch diese neu hinzugeetretenen Problemdimensionen die Probleme der ethischen Nahsphäre, die sich im alltäglichen zwischenmenschlichen Umgang für jeden einzelnen Handelnden stellen, nicht erübrigt. Und in diesem Bereich ist es nun einmal das Gewissen, das eine Wirkung auf die Akteure hat. Daran kann kein durch theoretische Optimierungsgesichtspunkte motivierter Vorschlag zum Modellwechsel etwas ändern.

⁴⁶³ Good 1982, 146f.

angeblich das Selbst bzw. das Gewissen als Instanz ablösen sollen) *in praxi* stattfinden, geschweige denn gefordert werden könnte.⁴⁶⁴ Daher spricht Bayertz auch von einer „virtuellen“⁴⁶⁵, also bloß gedachten Rechtfertigung. Demgegenüber ist das Gewissen eine reale (erfahrbare) Instanz, deren faktische Wirksamkeit sich stets aufs Neue unter Beweis stellt.⁴⁶⁶

Wer das Gewissen thematisiert, thematisiert etwas, was zunächst außerhalb jeder Theorie abläuft und das theoretische Verständnis herausfordert. Den allenthalben beobachtbaren Umstand, dass Individuen mit ihrem Gewissen auf eine höchstpersönlich erzeugte sittliche Qualität pochen und sich nicht mit einer existenziellen Bekundung bescheiden, muss man ernst nehmen. Denn die Gewissen können zu einer solchen Inanspruchnahme nur aufgrund der freiheitsgeschichtlichen Entwicklung, der sie unterworfen sind, kommen. Führt man sich die oben dargestellte allmähliche Herausbildung säkularer Gewissensfreiheit noch einmal vor Augen, wird die aktuelle Praxis *sittlich* gemeinter Gewissenspositionen ohne weiteres verständlich: Das Gewissen hat sich *als eine sittliche Größe* von einer ihm vorgegebenen Wertebene emanzipiert – und in keiner Phase der Entwicklung ist das sittliche Bedeutungselement zugunsten des existenziellen zugrundegegangen. Das ist ja die durch die Freiheitsgeschichte aufgeworfene Ursache für die ganze moderne Gewissensproblematik: dass das Gewissen, obwohl es von einer objektiven (christlichen) Normativität abgekoppelt ist, am Nimbus des Sittlichen festhält. Würde die Freiheitsgeschichte wirklich auf eine Alleinstellung des

⁴⁶⁴ Übrigens folgen die neuerlich vorgeschlagenen Nachfolgeinstanzen (wie die Gesellschaft, die Menschheit, die Geschichte), obwohl sie säkular und nicht metaphysikverdächtig sind, der vormodernen Gewissenslogik: Sie sind als dem Subjekt unverfügbar vorgegebene und vorgeordnete Bezugsgrößen die Erneuerungen der einstmals transzendent bzw. naturrechtlich entrückten Sphäre. In allen diesen Instanzen steckt, um es mit Paul Ricœurs Worten zu sagen, eine „vertikal zu nennende Asymmetrie“ (Ricœur 1990, 411) zwischen rufender Instanz und gerufenem Ich, die für den traditionellen stoisch-christlichen Gewissensbegriff kennzeichnend ist.

⁴⁶⁵ Bayertz 1999, 1686.

⁴⁶⁶ Die Substitution einer konkret-realen durch eine abstrakt-virtuelle Instanz kann kaum als eine Meliorierung angesehen werden. Der Schritt über das Gewissen hinaus (durch Externalisierung der Verantwortungsinstant), der der Vorstellung individueller Verantwortung zu größerer Konsistenz verhelfen soll, verursacht eine neue, gravierende Ungereintheit: Denn *realiter* ist ein Rechtfertigungsdialog auf diese Weise nicht möglich.

existenziellen Bedeutungselements hinauslaufen, gäbe es kein Problem des modernen Gewissens. Das macht aber auch deutlich: Luhmanns These einer Reduktion des Gewissens auf die „Eruption der Eigentlichkeit des Selbst“⁴⁶⁷ ist eine, wenn auch gedanklich brillante, Verzweiflungstat des Theoretikers, ein versuchter Befreiungsschlag, um aus all den Ambivalenzen und Aporien des modernen Gewissensbegriffs herauszukommen.⁴⁶⁸ Folgerichtig ist diese These jedoch insofern, als das moderne Gewissen in der Tat durch das klassische deduktive, von einem prävalenten Kodex ausgehende Legitimationsmodell nicht mehr sittlich zu plausibilisieren ist – und daher ist Luhmann konsequenter und überzeugender als diejenigen Gewissenstheoretiker, die auf vormoderne objektivistische Qualifikationsstrategien zurückgreifen. Womit letztere jedoch trotz ihres retrospektiven und reaktionären Ansatzes Recht behalten ist, dass sie an einer sittlichen Bedeutung des Gewissens festhalten.

Die Unmöglichkeit einer objektivistischen Qualifizierung impliziert noch nicht, dass das Gewissen überhaupt nicht mehr etwas sittlich Brauchbares sein kann. Eine Theorie, die einen solchen Schluss zieht, kapituliert vor der heute durch

⁴⁶⁷ Luhmann 1965, 74.

⁴⁶⁸ Auch die EKD verfehlt mit ihrer Thesenreihe *Gewissensentscheidung und Rechtsordnung* (vgl. EKD 1997) die Pointe des modernen Gewissensbegriffs. Ihre am Schluss ausgesprochene Empfehlung zur gewissenhaften Gewissenlosigkeit steht in einem direkten Widerspruch zum ersten Satz des Vorworts, in dem gesagt wird: „Die Berufung auf das Gewissen gehört zum Kernbestand *ethischer* Verantwortung. Sie zu achten gehört zur Anerkennung der Würde der Person“ (ebd., 5, Hervorhebung von mir, P.D.). Der Text unternimmt nirgends den Versuch, diese *ethische* Bedeutung herauszuarbeiten. Vielmehr wird in erster Linie vor den Gefahren des Gewissens gewarnt, und nicht nur die sparsame, sondern gar keine Inanspruchnahme des Gewissens, stattdessen die Orientierung am allgemeingültigen Wort Gottes in der Offenbarung anempfohlen. In Übereinstimmung mit Luhmanns Überlegungen wird die bleibende Bedeutung des Gewissens nicht in sittlicher, sondern in ausschließlich existenzieller Hinsicht entwickelt (es gehe im Gewissen um die „Ganzheit, Einheit und Identität der menschlichen Person“, so ebd., 11). All das ist, wie in Kapitel 9 dargestellt, theologisch (lutherisch-protestantisch) konsequent, doch es bleibt eben ein unvollständiges Referat des modernen, säkularen Gewissens. Dieses hat einen ‚Mehrwert‘ oder einen ‚Überschuss‘, den die protestantische und die katholische Theologie, jede auf ihre Weise, verfehlen müssen: So wie die katholische Theologie den säkularen Gewissensbegriff nicht adäquat wiedergibt, wenn sie die Gewissensfreiheit durch die Gottunmittelbarkeit begründet, trifft die protestantische Seite seinen Sinn nicht, wenn sie ihn nur auf die personale Identität hin abstellt. Rolf Denker bemerkt zu der ungelösten Spannung der EKD-Thesenreihe: „Sowohl in den Grundrechtsartikeln unserer staatlichen Verfassung als auch in den Grundsatzäußerungen der Kirche wird also dem Gewissen jedes Einzelnen höchster Rang und größte Würde zugesprochen, ihm aber eigentlich alles Terrain des gewissenhaften Handelns entzogen“ (Denker 2002, 119).

das Gewissen aufgeworfenen Herausforderung, sie umgeht das Problem trickreich – um sich die verzwickte Frage nach der bleibenden sittlichen Bedeutung des Gewissens, die mit dem klassischen Instrumentarium nicht mehr lösbar ist, nicht mehr stellen zu müssen. Doch damit stellt sie sich gegen die freiheitsgeschichtlich vorgezeichnete Tendenz, die in eine andere Richtung weist: Diese zielt auf die Aufwertung des subjektiv-sittlichen Gewissensentscheids, nicht auf die Vermeidung desselben. Daher muss eine solche Theorie auch dem Alltags- und dem Selbstverständnis der Gewissensträger zuwiderlaufen.

Die erstpersionale Perspektive des Gewissens

Kein Weg führt daran vorbei, über den sittlichen Anspruch des modernen, von einer objektiven Wertebene abgelösten Gewissens nachzudenken und die bleibende sittliche Bedeutung des Gewissens zu ergründen zu suchen. Eine besondere Schwierigkeit dieser Aufgabe liegt darin beschlossen, dass der Lösungsweg, der nicht das Rad der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zurückzudrehen versucht, nur über diejenige Seite möglich ist, die Luhmann veranlasst, dem Gewissen jegliche fortdauernde sittliche Bedeutung abzusprechen: über die subjektive Seite des Gewissens. Wer die Bedingungen moderner Freiheitsgeschichte mit ihrer Emphase subjektiv und personal generierter Sittlichkeit ernst nimmt, kann die Sittlichkeit des Gewissens nicht anders als streng aus der subjektiven Perspektive des Gewissensakteurs entwickeln. Luhmanns Gewissenstheorie liefert einen der bedeutendsten gegenwärtigen Beiträge, da sie sich vollständig auf diese Seite verlegt und jeglichen über die objektive Dimension lancierten Kriterienbildungsversuch abweist. Seine Vermeidungsthese folgt zwingend daraus, dass er dem subjektzentrierten Gewissensbegriff nicht mehr abgewinnen kann als eine ‚blinde‘ existenzielle Bekundung. Umgekehrt kann es eine fortwährende sittliche Funktion nur dann geben, wenn sie sich aus den subjektseitigen Gewissensstrukturen ergibt.

In einer Welt wie der heutigen (westlichen), ohne durch Tradition, Religion und Autorität verbürgte Normen, mit einer Vielzahl, ja einem Überangebot an Handlungsanweisungen, aber auch an rigiden, nach Totaldeutung strebenden Neuangeboten, ist das eine Problemstellung ersten Ranges; in derart zugespitzter Form hat sich dieses Problem für die vormoderne Gewissenstheorie, für die es zwar auch einen Wertewandel gegeben hat, die gleichwohl zu einem bestimmten Zeitraum von einer für jedermann verbindlichen und fest umrissenen Normativität ausgehen konnte, nicht gestellt. Muss das Gewissen deswegen heute neu erfunden werden? Benötigt es jetzt Eigenschaften und Funktionen, die es in der Vergangenheit gar nicht besaß? Oder ist es nicht vielmehr so, dass zum Gewissen schon immer mehr dazu gehörte, als nur die bare Applikationsfunktion indisponibel vorgegebener Werte zu sein?⁴⁶⁹ Wenn ja, warum ist es dann so mühsam, dieses doch auffällig dringliche Problem heute zu thematisieren?

Die berühmt-berüchtigte Wendung ‚Dienst nach Vorschrift‘ bezeichnet eine solche bare Pflichtapplikation ohne sittlichen Mehrwert. Sie beschreibt pejorativ eine Anwendung von Normen, die ohne zusätzliche Anstrengungen des Akteurs wie von alleine stattgefunden hat; gerade so, als wären es die Prinzipien und Normen selbst gewesen, die sich gewaltsam – ‚koste es, was es wolle‘ – in der Wirklichkeit durchgesetzt haben. Zweifellos fehlt hier etwas zur Gewissenhaftigkeit. Und bei dem hier Fehlenden dürfte es sich genau um jenen unhintergebar nur vom Subjekt beizusteuern Anteil am Gewissen handeln: etwa die Anpassung bzw. Abänderung der allgemeinen Normforderung an die besonderen Umstände, das Überprüfen und Hinterfragen ihrer Einschlägigkeit und das Bedenken evtl. entgegenstehender Gesichtspunkte.⁴⁷⁰ All das ignoriert der ‚Dienst nach Vorschrift‘,

⁴⁶⁹ Vgl. Mieth 1981, 177: „Immerhin kann man jedoch behaupten, daß eine formalistische Behandlung des Gewissens als Pflichtenindikator, wobei die Pflichten durch das System vorgegeben werden (durch das System Gesellschaft ebenso wie durch das System Kirche), heute auch gesellschaftlich nicht mehr ausreicht und in der Hochethik des Gewissens nie ausgereicht hat.“ Vgl. auch Schockenhoff 1993, 77f.

⁴⁷⁰ Vgl. hierzu Andreas Luckner, der (einen Begriffsvorschlag Franco Volpis aufgreifend) von der ‚autotelischen‘ Verfahrensweise der Klugheit spricht und diese auch für das Gewissen relevante Funktion wie folgt erläutert: „Das bedeutet, dass wir im Sinne der Klugheit zwar nicht Ziele setzen,

bei dem der Akteur keine Eigenleistung aufbringt und sich aus dem Prozess der Normkonkretion so weit wie möglich zurückzieht, so dass nur noch eine technische bzw. logische Normapplikation übrigbleibt. Bei einer Diskussion der Objektseite kommt dieses für das Gewissen offenbar entscheidende *Wie* der subjektiven Aneignung und Umsetzung, die Art und Weise des subjektiven Verhältnisses zu möglichen Normativitäten, gar nicht in den Blick.⁴⁷¹ Dieser subjektive Aspekt ist etwas anderes als die auch zum Gewissen gehörende subjektive Dimension einer existenziellen Bekundung. Er beinhaltet daher auch keine subjektive Willkür, sondern meint ein sittliches Können und kompetentes Sich-Bewähren des Subjekts, mithin das, was die ältere Philosophie als Tugend bezeichnet. Dieses *Wie* des Sichverhaltens zu etwaigen Präskriptionen kann dem Akteur durch nichts und niemanden, durch keine Norm und fremdes Urteilen abgenommen werden, sondern es verdankt sich einer höchstpersönlichen (subjektiven) Leistung.⁴⁷²

aber zwischen gesetzten Zielen auswählen, gewichten, abwägen usw. Daher haben die Prinzipien des moralisch guten Handelns aus der Klugheitsperspektive noch nicht eine direkte und konkrete handlungsanleitende Funktion. Sie sind lediglich Fluchtpunkte, auf die das Handeln klugerweise hin ausgerichtet werden kann, und daher auch immer nur *prima-facie*-Regeln. Sie fungieren daher aus der Perspektive der Klugheit ähnlich den Leitsternen oder Leuchttürmen in der Seefahrt: Es sind (notwendige) Orientierungspunkte, die sinnvollerweise auch nicht in Zweifel stehen dürfen, die aber nicht schon *bewirken*, dass die Schiffe in ihre Bestimmungshäfen einlaufen. Es sind die Seeleute, nicht die Leuchttürme oder die Sterne, die den Kurs der Schiffe vermögens ihrer Klugheit und Erfahrung steuern. Hierin handeln sie durchaus nicht fremdbestimmt“ (Luckner 2005, 96f, Hervorhebungen dort).

⁴⁷¹ Vgl. Honnefelder 1993b, 19: „Die Frage nach dem sittlich guten Handeln ist niemals nur eine Frage nach den inhaltlichen Maßstäben dieses Handelns, sondern stets auch eine Frage nach der Weise, in der der Handelnde selbst sich diese Maßstäbe zu eigen macht. Bezieht sich die erste Frage auf die *praktische Vernunft* und die von ihr als gültig betrachteten Gründe, so die zweite auf das *Gewissen* und das von ihm verwaltete Verhältnis des einzelnen zu seinem eigenen Wollen und Handeln und eben darin zu sich selbst.“ Hervorhebungen dort. Auch Dietmar Mieth weist bzgl. des Gewissens darauf hin, „daß das Subjekt einer Handlung aus der Bewertung der Sittlichkeit einer Handlung [...] nicht eliminiert werden darf“ (Mieth 1981, 168f). Wer nur ein Wissen moralischer Gesetzmäßigkeiten hat, ist damit noch kein gewissenhafter Mensch; entscheidend hierfür ist auch nach Schockenhoff, „wie sich der einzelne diese Maßstäbe zu eigen macht und sie als für sich verbindlich anerkennt“ (Schockenhoff 1993, 78). Vgl. auch ebd.: „Auch in den praktischen Dingen des moralischen Handelns gilt ja, daß wer am meisten weiß, noch nicht unbedingt auch das beste Gewissen hat und daß umgekehrt ein gutes Gewissen allein nicht davor bewahrt, das Falsche zu tun.“

⁴⁷² Mit anderen Worten: Man hat es hier nicht mit einem Ziel-, sondern mit einem Steuerungsproblem zu tun.

Man kann auch sagen, dass der objektseitige Diskurs die dem Gewissen eigentümliche Perspektive, die eine der ersten Person ist, nicht trifft.⁴⁷³ Eine solche Abstraktion vom Akteur bzw. vom Gewissens*subjekt* ist jedoch für den dominanten Frageansatz der jüngeren praktischen Philosophie kennzeichnend.⁴⁷⁴ Die deutsche Moralphilosophie der Nachkriegszeit reagiert auf den totalen moralischen Zusammenbruch des Nationalsozialismus vor allem mit einer Anstrengung um die Aufstellung und Begründung allgemeingültiger (drittpersonaler) Normen. So sind die gängigen (deontologischen, konsequentialistischen und diskursethischen) Normenbegründungsstrategien gleichzeitig Strategien, den erstpersonal-höchstpersönlichen Standpunkt des natürlichen handelnden Subjekts zu überwinden.⁴⁷⁵ Die Sphäre des Sittlichen beginnt demnach erst jenseits des in der ersten Person befangenen Fühlens, Denkens und Handelns. Sie fällt zusammen mit

⁴⁷³ Vgl. Henry Chadwick: „*Mein Gewissen* kann nicht entscheiden, was *Sie* tun sollen“ (Chadwick 1974, 7, Hervorhebungen dort). Vgl. auch Schockenhoff 1993, 79, Hervorhebung dort: „Wenn ich einem anderen auch einen kompetenten Rat geben und den Weg seiner Entscheidungsfindung durch Information und Argumentation begleiten kann, so kann ihm doch *mein* Gewissen nicht sagen, was ihm *sein* Gewissen zu tun gebietet.“ Beim Gewissensurteil ist also immer der Subjektbezug mitgemeint, im Unterschied zum allgemeinen sittlichen Urteil, das eine vom konkreten Akteur losgelöste, für jeden geltende Handlungsbeurteilung bezeichnet. Das ist auch verschiedentlich betont worden: Vgl. Hans Reiner: „Der Begriff des sittlichen Bewußtseins ist vielmehr weiter als der des Gewissens. Denn sittliches Bewußtsein liegt auch da vor, wo wir andere und ihre Verhaltensweisen sittlich beurteilen. Das Gewissen dagegen umfaßt nur den Teil des sittlichen Bewußtseins, in dem uns Stellungnahmen zu unseren eigenen Verhaltensweisen zum Bewußtsein kommen“ (Reiner 1951, 113). Vgl. ebd., 115: „Das Gewissen ist also der Inbegriff der Tatbestände, durch die uns in unserem Bewußtsein ein uns selbst betreffendes sittliches Sollen zur Gegebenheit kommt.“ Vgl. Franz Böckle: „Während die objektive Norm Auskunft gibt über den sittlichen Charakter einer Handlung im allgemeinen (objektive Sittlichkeit), bestimmt das Gewissen die Sittlichkeit einer persönlichen Handlung für die betreffende Person (subjektive Sittlichkeit)“ (Böckle 1966, 67). Wilhelm Weischedel spricht daher von einem (auf die subjektive Dimension bezogenen) „Innenaspekt“ und einem (auf die objektive Dimension bezogenen) „Außenaspekt“ des Gewissens (vgl. Weischedel 1976, 175).

⁴⁷⁴ So auch Honnefelder 1993b, 19: „Unverkennbar stand innerhalb der Diskussion der letzten beiden Jahrzehnte im Bereich der praktischen Philosophie die erste dieser beiden Teilfragen [die Frage nach den inhaltlichen Maßstäben des sittlich guten Handelns, P.D.] im Vordergrund. [...] Die wichtige Frage, wie sich praktische Vernunft und Gewissen, Wahrheits- und Selbstbezug, Sittlichkeit und Selbstverhältnis zueinander verhalten, fand nur wenig Aufmerksamkeit. Ohne Zweifel kommt aber ihrer Beantwortung eine Schlüsselfunktion zu“. Otto Kallscheuer zufolge ist in der zeitgenössischen Moralphilosophie die Suche nach einem „objektiven‘ moral point of view“ (Kallscheuer 1993, 167) vorherrschend. Diese Tendenz sei auch für die verhältnismäßig schwache philosophische Arendt-Rezeption in Deutschland verantwortlich (vgl. ebd.).

⁴⁷⁵ Vgl. zu folgendem Kerstiens 1987, 9f; Wallroth 2000, 70 – 107; Rhonheimer 2001, 18 – 22.

der Einnahme einer neutralen, außerhalb des Einzelnen stehenden Beobachterperspektive, die die subjektive Sphäre weit hinter sich gelassen hat.⁴⁷⁶ Moderne Moralphilosophien bemessen die Sittlichkeit einer Handlung aufgrund der Übereinstimmung mit Prinzipien und Normen, die aus einer allgemeingültigen, drittpersonalen Werte generierbar sind. Sittlichkeit ist so alles andere als etwas für den Einzelnen privat als gut erscheinendes, sondern ein für jedermann Gutes. Deontologische Verfahren Kantischen Zuschnitts fordern, nach Maximen zu handeln, die einen streng allgemeinen Vernunftstandpunkt klassifizieren.⁴⁷⁷ Konsequentialistische Ansätze verpflichten den Handelnden auf die überpersönliche Perspektive, diejenige Handlung zu wählen, die die Folgen für alle Betroffenen optimiert.⁴⁷⁸ Ebenso legt die Diskursethik den Einzelnen auf einen intersubjektiven Konsens über gesamtgesellschaftlich konzidierbare Normen fest.⁴⁷⁹ Diese „Signatur moderner Moralphilosophie“⁴⁸⁰ (Rhonheimer), einen das individuelle Handlungsobjekt supprimierenden höheren Standpunkt der Moral einzunehmen, liefert einen weiteren Grund (der zu den oben bereits genannten Gründen hinzukommt) für die Ermangelung eines breit aufgestellten philosophischen Gewissensdiskurses in der Gegenwart. Muss ein philosophischer Arbeitsbereich,

⁴⁷⁶ Der Gewissensbegriff unterminiert auch den modernen Standpunktdualismus, die Entgegensetzung von Eigeninteresse und überpersönlicher moralischer Perspektive. Schließlich geht es dem Handelnden im Gewissen um sein eigenes Selbst. Das Gewissen ruft gerade nicht zur Überparteilichkeit auf, zu einem Standpunkt außerhalb der eigenen Person. Wenn man sich im Gewissen auf andere bezieht, so ist deren Wohl mit dem eigenen innigst verknüpft, das Gewissen ist nie selbst-los. Insofern steht im Gewissen immer das eigene Wohl, die Integrität der eigenen Person auf dem Spiel. Im Gewissen kommt alles darauf an, die unhintergehbare Perspektive eines höchstpersönlichen Fühlens, Denkens und Handelns zu ergreifen.

⁴⁷⁷ Vgl. Kant, *GMS*, AA IV, 421; vgl. hierzu Kerstiens 1987, 9f: „Das philosophische und wissenschaftliche Gespräch tendiert dazu, das Prinzip der Verallgemeinerung für den ‚höchsten Maßstab der Moral‘ zu halten. Im Sinne des kategorischen Imperativs Kants geht es um die Maximen menschlichen Handelns, von denen man wollen kann, daß sie ein allgemeines Gesetz werden. Die Philosophie wendet sich eher der ‚praktischen Vernunft‘ zu, weniger dem persönlichen Gewissen. Dieses kann bei einem solchen ethischen Denken höchstens als der Ort erscheinen, an dem diese Maximen der menschlichen Vernunft auf die Situation angewandt werden, oder als der Gerichtshof, vor dem man sich zu verantworten hat, ob man diesen allgemeinen verbindlichen Regeln gemäß gehandelt hat. Das allgemeine oder verallgemeinerungsfähige Gesetz ist das Wesentliche.“

⁴⁷⁸ Vgl. Hoerster 1977.

⁴⁷⁹ Vgl. etwa Habermas 1983, 53ff.

⁴⁸⁰ Rhonheimer 2001, 20.

der für die Gewissensproblematik methodisch adäquat zugeschnitten ist, erst geschaffen und von Grund auf neu entwickelt werden – oder kennt die Philosophie bereits einen solchen Ort? Andreas Luckner hat aus der spezifischen Perspektivität des Gewissens einen auch heuristisch förderlichen Schluss gezogen, der eine disziplinäre Fehljustierung korrigieren und eine vielversprechende Weichenstellung herbeiführen könnte, indem er einen künftigen Diskurs in die richtige Spur lenkt⁴⁸¹:

„Das Gewissen ist der Ort, an dem drittpersonale unbedingte Ansprüche an das Handeln in eine erstpersionale Perspektive ‚übersetzt‘ und authentifiziert werden und gehört damit – vielleicht für manch einen überraschend – zusammen mit dem Thema Verantwortung in die Klugheitsethik und nicht in die Moralphilosophie. Selbst das Thema ‚Gewissen‘, scheinbar der Domäne der Moralphilosophie zugehörig, muss also unter klugheitsethischen Gesichtspunkten zur Sprache kommen, denn im Gewissen zeigen sich schließlich die grundlegenden Orientierungen einer Person. Und natürlich geht es hierbei nicht um Fragen der Begründung bzw. Begründbarkeit unbedingter Normen, sondern darum, wie die von einer Person als unbedingt anerkannten Normen von ihr situativ appliziert werden.“⁴⁸²

⁴⁸¹ Auch produktive Synergieeffekte und Erkenntnistransfers könnten mit dieser disziplinären Neujustierung einhergehen.

⁴⁸² Luckner 2005, 170. Vgl. auch ebd., 34: „Im Gewissen findet so etwas wie ein Abgleich zwischen der erstpersionalen Perspektive der lebensführenden Klugheit einer Person und den unbedingten Ansprüchen statt, denen sie sich aus drittpersonaler Perspektive unterstellt sieht oder eigens unterstellt hat. Deswegen ist das Gewissen nicht nur – oder vielleicht gar nicht – Thema der Moralphilosophie, sondern auch und vor allem einer Philosophie bzw. Ethik der Klugheit.“ Luckner vertritt weiterhin die entwicklungsgeschichtliche These, dass es sich bei dem Sachverhalt Gewissen „um eine Abspaltung aus dem Begriff der Klugheit handelt“ (ebd., 104), dass „im Gewissen als der letztinstanzlichen Beurteilungskompetenz von Handlungssituationen Funktionen des einstmals integralen Konzepts der Lebensklugheit ausgelagert wurden“ (ebd., 170). Als ein Indiz für eine solche Entwicklung sieht er u.a. das Aufkommen des Gewissensbegriffs (den es in der klassischen griechischen Philosophie nicht gibt) in der Stoa, just zum Zeitpunkt einer einsetzenden Abschwächung der handlungsorientierenden Funktion der Klugheit (vgl. ebd., 104). Luckners These ist angeregt von der (von Luckner jedoch als etymologisch unhaltbar und ideengeschichtlich problematisch eingestuft) Äußerung Heideggers, die *phrónêsis* sei „nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht“ (Heidegger, *Platon: Sophistês*, 54).

Die Identischsetzung von Gewissen und Klugheit

Die Gewissensthematik, so der Vorschlag von Andreas Luckner, muss unter klugheitsethischen Gesichtspunkten zur Sprache kommen. Gewissen und Klugheit haben demnach eine analoge subjektgebundene Perspektive und implizieren ähnliche subjektiv-sittliche ‚Leistungsmerkmale‘. Luckner geht jedoch nicht soweit, Gewissen und Klugheit ineinzusetzen. Eine solche Identischsetzung findet sich allerdings nicht selten⁴⁸³ – als ein seriositätssteigerndes Argument angesichts des undeutlich gewordenen und der Beliebigkeit und Zweifelhaftigkeit anheimgestellten Gewissenskonzepts. Mit Hilfe des tugendethischen Konzepts der Klugheit (die ja eine der Kardinaltugenden war und für die Verwirklichung der übrigen Tugenden eine Ermöglichungsbedingung darstellte) soll das in der Gegenwart nur schwer traktierbare Gewissen wieder zu einer verständlichen sittlichen Kategorie werden.

Doch auch die Klugheit ist heute nicht mehr ohne weiteres in ihrem sittlichen Sinn verständlich. Klug nennt man heute meist einen Menschen, der sich darauf versteht, die passenden Mittel und Wege für die Verwirklichung seiner Interessen zu finden.⁴⁸⁴ So kann man ein kluger Geschäftsmann sein, der seinem Unternehmen durch die richtigen, gewinnbringenden Entscheidungen zu Prosperität und Expansion verhilft. Auch ein Pilot ist in dieser Bedeutung klug, wenn er sich etwa meteorologisch und navigatorisch auskennt, um sein Flugzeug sicher durch schwieriges Wetter zu bringen. Man kann aber auch ein kluger Betrüger sein, der trickreich seine Mitmenschen um ihr Vermögen erleichtert und sich dabei nicht erwischen lässt.⁴⁸⁵ Auch Thomas von Aquin kennt diesen heute geläufigen Begriff der Klugheit. Doch er repräsentiert für ihn eigentlich gar nicht die Klugheit, ist

⁴⁸³ Martin Rhonheimer macht darauf aufmerksam, dass die „Vermengung von Gewissen und Klugheit [...] insbesondere in der katholischen Moralthologie noch nicht überwunden worden“ ist (Rhonheimer 1994, 397, Anm. 139; vgl. Rhonheimer 2001, 272f, Anm. 116); vgl. auch die Beobachtung von Michael Mager: „In der Vergangenheit hat es Versuche gegeben, das Gewissen in die Thomatische Handlungstheorie einzubauen bis hin zu Äußerungen, die den Akt des Gewissens mit der Klugheit gleichsetzen“ (Mager 1999, 74).

⁴⁸⁴ Vgl. Pieper 1949, 12ff; Luckner 2005, 5.

⁴⁸⁵ Vgl. Rhonheimer 1994, 199.

keine Tugend, sondern nur ein Schein derselben, der ihren Namen trägt.⁴⁸⁶ Denn wer weiß, mit welchen unmoralischen Methoden der Geschäftsmann seine günstige Bilanz erwirtschaftet, was für eine fragwürdige Fracht sich an Bord des Flugzeugs befindet oder welchem zweifelhaftem Zweck der Flug dient? Beim klugen Betrüger schließlich ist die sittliche Schlechtigkeit evident. Alle drei sind kraft ihres besonderen Klug-Seins eben noch lange keine guten Menschen.

Obleich es der Klugheit zukommt, im wirklichkeitsgesättigten Hier und Jetzt die richtigen Mittel und Wege zur Verwirklichung von Zielen zu finden, ist sie jedoch nicht eine nur instrumentelle Geschicklichkeit, um beliebige (also auch moralisch indifferente oder unmoralische) Zwecke zu verwirklichen.⁴⁸⁷ Die Klugheit im ursprünglichen Verständnis ist integrativ immer auch auf das menschliche Leben als Ganzes gerichtet, nicht nur auf einzelne Sektoren der Praxis.⁴⁸⁸ Sie bezieht sich auf die Verwirklichung des Menschseins, darauf, ein guter Mensch zu sein bzw. zu werden; ein guter Mensch ist immer schon ein kluger Mensch.⁴⁸⁹ Es gibt keine Tugend ohne die Klugheit.⁴⁹⁰

Nun lässt Hermann Lübbe auf seine Skizze des jungen Terroristen, der ein geplantes Verbrechen durch sein Gewissen legitimiert sieht, das Resümee folgen, „daß die Betätigung des Gewissens bewährte Urteilskraft und im ganz einfachen Sinn die Tugend der Klugheit voraussetzt, wenn wir sicher sein wollen, daß seine Richtersprüche sich nicht in Scharfrichtersprüche verwandeln.“⁴⁹¹ Das Gewissen, so Lübbe, ist unkontrollierbar und kann nicht nur ins sittlich Indifferente, sondern sogar ins Verwerfliche abdriften, wenn – ja, wenn es nicht auf die Tugend der

⁴⁸⁶ Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 47, a. 13.

⁴⁸⁷ Vgl. Luckner 2005, 97.

⁴⁸⁸ Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 47, a. 2, ad 1; hierzu Rhonheimer 1988, 72 – 75.

⁴⁸⁹ Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 50, a. 5, ad 3; hierzu Pieper 1949, 14f und Müller 1998, 26.

⁴⁹⁰ Erst durch die Klugheit können die Gerechtigkeit (*iustitia*), die Tapferkeit (*fortitudo*) und die Mäßigkeit (*temperantia*) Gestalt annehmen. Die Klugheit vermittelt den sittlichen Tugenden den für die Realisierung notwendigen Bezug zu den Bedingungen der konkreten, je situativ variierenden Lebensumstände; sie ‚informiert‘ die übrigen Tugenden darüber (vgl. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 14, a. 5, ad 11; Thomas v. Aquin, *S. th.* I-II, q. 64, a. 3; hierzu Pieper 1949, 15 und Luckner 2005, 116).

⁴⁹¹ Lübbe 1987, 38f.

Klugheit bezogen wird. Erst ein solchermaßen kluges Gewissen kann demnach als ein sittlich qualifiziertes Gewissen gelten. So kommt dann auch Franz Furger am Ende seiner moraltheologischen Abhandlung zu Gewissen und Klugheit zu dem Ergebnis, man müsse von einem „klugen Gewissen“ sprechen und man könne in einem gewissen Sinn „wirklich sagen, das wahre Gewissensurteil sei eine Tat der Klugheit.“⁴⁹² Das Gewissen, so Furger, kann nicht nur klug sein, sondern es muss sogar klug sein.⁴⁹³ Franz Böckle sagt unmissverständlich: „Sie [die Klugheit, P.D.] ist die eigentliche Gewissenstugend“⁴⁹⁴. Damit kommt auch Josef Pieper überein, der zu seinem von Thomas von Aquins Klugheitslehre handelnden *Traktat über die Klugheit* den Lektürehinweis gibt, dass seine Formulierungen „eine besonders scharfe Verdeutlichung“ erfahren, „wenn man sich bei dem Worte ‚Klugheit‘ jedes Mal daran erinnert, dass dafür, in einem bestimmten Sinne, auch ‚Gewissen‘ gesagt sein könnte.“⁴⁹⁵ Gewissen und Klugheit würden in einem bestimmten Sinn dasselbe meinen.⁴⁹⁶

Sogar der das Gewissen treffende Tadel, etwas nur Gesinnungshaftes zu sein, also der fehlende Bezug zu einer Handlungsrealisation, lässt sich durch die das Gewissen domestizierende Annäherung des Gewissens- an den Klugheitsbegriff parieren. Denn die Klugheit findet eben ihre Vollendung in der motivationalen Wahl bzw. Auslösung einer Handlung; diesen Vorzug überträgt Furger im Wege seiner Identischsetzung kurzerhand auf das Gewissen: „Ist so die Klugheit als ein das Gewissensurteil mitbestimmender Faktor genannt, so wird man ebenso beifügen können, daß auch das Wahlurteil selber nicht ohne Einfluß auf das Gewissensurteil bleiben kann [...]. Das wirklich kluge Gewissensurteil verlangt also auch aus sich,

⁴⁹² Furger 1965, 157 (beide Zitate).

⁴⁹³ Vgl. ebd., 129 und 163.

⁴⁹⁴ Böckle 1966, 70.

⁴⁹⁵ Pieper 1949, 25 (beide Zitate).

⁴⁹⁶ Vgl. ebd., 26.

gerade um seiner Klugheit willen, die Vollendung der Handlung in der Wahl als innerem und äußerem menschlichen Akt“⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ Furger 1965, 160; vgl. auch ebd., 158: „das Erkennen genügt aber allein nicht, es muß zur gelebten Konnaturalität kommen, in welcher dieses Ziel verwirklicht wird. Das Gewissensurteil muß zum Wahlurteil werden.“

11 Die Reflektivität des Gewissens

Ist damit, dass man den Gewissensbegriff in den Klugheitsbegriff überführt, die Fragestellung vorliegender Arbeit beantwortet oder zumindest der Lösungsweg vorgezeichnet? Muss die Klugheit nur erschöpfend als die Tugend des Gewissens zur Darstellung kommen, um dem Gewissenskonzept wieder Maß und Ordnung, d.h. die Plausibilität seines sittlichen Anspruchs zurückzugeben? Ein genauerer Blick in die thomistische Klugheits- und Gewissenslehre dürfte Aufschluss geben, ob das Gewissen zur Klugheit gerechnet werden und von dort seine sittliche Dignität beziehen kann.

Im einzelnen stellt sich für Thomas von Aquin die wahre Klugheit so dar, dass sie sich in ihrer sittlich imprägnierten Abzielung auf die Gesamtheit des menschlichen Lebens in drei Teilakte oder Phasen zergliedert: in die Überlegung (*consilium*), das Urteil (*iudicium*) und in den die Handlung initiiierenden Entschluss (*praeceptum*).⁴⁹⁸ Der erste Akt der Überlegung bezieht sich auf die durch die Veränderlichkeit der konkreten Einzeldinge (*contingentia singularia*) bedingte Variabilität der Situationen⁴⁹⁹, auf das Vorhandensein mehrerer Handlungsmöglichkeiten⁵⁰⁰ und auf die dadurch aufgeworfene Unsicherheit dessen, was zu tun ist. Das *consilium* untersucht, welche Mittel (d.h. welche konkreten Handlungen) zur Realisierung des auf die sittlichen Tugenden bezogenen Ziels führen können.⁵⁰¹ Der anschließende Akt des *iudicium* ist dann das angesichts der Überlegung über die spezifischen Handlungsmöglichkeiten gefällte Urteil darüber, was konkret zu tun geboten ist. Dabei mündet das *iudicium* in eine operativ wirksame Willensbestimmung, in den handlungsauslösenden Akt des *praeceptum*,

⁴⁹⁸ Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 47, a. 13: „*Tertia prudentia est vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit.*“ Vgl. Rhonheimer 1994, 375; Mager 1999, 25; Rhonheimer 2001, 200; Luckner 2005, 116.

⁴⁹⁹ Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* I-II, q. 14, a. 3, co.: „*Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.*“

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., a. 4.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., a. 2.

der für Thomas den für die Klugheit typischsten Akt darstellt, da er dem Ziel der auf das Tun gerichteten Vernunft näher steht als *consilium und iudicium*.⁵⁰² Er ist „geradezu das Spezifikum der Klugheit“⁵⁰³ (Luckner). Der Kluge ist nicht einer, der nur weiß, was zu tun ist, sondern einer, der auch danach handelt.⁵⁰⁴ Zu wissen, was zu tun ist, es jedoch nicht zu tun, ist gerade ein Fall von Unklugheit.

Angesichts obiger Gleichsetzungsthese von Gewissen und Klugheit überrascht zunächst: Der Gewissensbegriff (*conscientia*) kommt in dieser in der *Theologischen Summe* entfalteten handlungstheoretischen Analyse des zur Klugheit gehörenden Prozesses praktischer Vernunft gar nicht vor und hat in diesem Kontext offenbar gar keine Bedeutung.⁵⁰⁵ Zwar bindet Thomas die Klugheit an den natürlichen Habitus der *synderesis* (das Urgewissen)⁵⁰⁶, doch er scheidet im Unterschied zu seinem

⁵⁰² Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 47, a. 8, co.; hierzu Mager 1999, 20f.

⁵⁰³ Luckner 2005, 116; vgl. Kluxen 1998, 36, Anm. 38; Mager 1999, 22 und 34.

⁵⁰⁴ Vgl. Rhonheimer 1994, 374 und Luckner 2005, 116f.

⁵⁰⁵ Vgl. Rhonheimer 1994, 383; Mager 1999, 74f; auch Kluxen 1998, 34, Anm. 36: „Als besondere moralische Größe, gar als Vermögen oder Verfassung eines solchen zu unmittelbar-moralischer ‚Wertung‘ wird das Gewissen [von Thomas v. Aquin, P.D.] ausdrücklich abgelehnt; im Aufbau der Moral spielt es überhaupt keine Rolle und wird offenbar nur wegen der patristischen Tradition behandelt.“ Eine ähnliche Auffassung vertritt Uta Störmer-Caysa: Für Thomas werde „im Fortschreiten seines Werkes – vom Sentenzenkommentar über ‚De veritate‘ bis zur theologischen Summe – der Gewissensbegriff mehr und mehr entbehrlich“ (Störmer-Caysa 1998, 79) und gehe schließlich in der praktischen Vernunft auf. Beide Positionen stehen in einem gewissen Widerspruch zu der Emphase, die dem thomistischen Gewissensbegriff für die neuzeitliche Freiheitsgeschichte häufig beigemessen wird (etwa bei Heinzmann 1990; vgl. hierzu kritisch Spaemann 2001, 16). Ob das Gewissen jedoch wirklich im Ganzen der thomistischen Ethik keine Relevanz hat und „im Grunde entbehrlich“ (Kluxen 1998, 34, Anm. 36) ist bzw. „mehr und mehr entbehrlich“ (Störmer-Caysa 1998, 79) wird, wird im folgenden noch zu prüfen sein.

⁵⁰⁶ Während bei Aristoteles mit den in der Polis-Gemeinschaft inskribierten sittlichen Tugenden auch die Ausrichtung auf das Gute abschließend gegeben ist (vgl. Luckner 2005, 117), bindet Thomas die Klugheit an „eine andere, zusätzliche normative Quelle“ (ebd.) zurück, nämlich an die *synderesis*, das Urgewissen: „*Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam*“ (Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 47, a. 6, ad 3). Die Klugheit, die nach Thomas also über den sittlichen Tugenden steht und diese bewegt, wird wiederum durch die *synderesis* bewegt, so wie der Intellekt der Prinzipien das diskursive wissenschaftliche Erkennen bewegt. Analog zu den axiomatischen Prinzipien der theoretischen Vernunft (etwa das Kontradiktionsprinzip, der Satz der Identität etc.) enthält auch die praktische Vernunft elementare Sätze, über die es keinen Irrtum geben kann, und die allem praktischen Urteilen zugrunde liegen müssen. So erweist sich für Thomas die *synderesis* als die habituelle Kenntnis jener elementaren sittlichen Grundausrichtung, der allgemeinsten Bestimmungen des Naturrechts (vgl. *S. th.* I-II, q. 94, a. 1, ad 2: „*Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.*“).

Lehrer Albertus Magnus auch *synderesis* und *prudentia* (Klugheit) als thematisch differente (wenn auch aufeinander bezogene) Größen.⁵⁰⁷ Nun kann man immer noch sagen: Das Gewissen (*conscientia*) ist nur ein anderer Begriff für einen oder einige Aspekte des Klugheitsprozesses.⁵⁰⁸ Und in der Tat lassen sich, wenn man sich die einschlägigen Gewissensstellen in *De veritate* und der *Summa theologica* vergegenwärtigt, hierfür manche Indizien anführen, sodass die Identitätsbehauptung plausibel zu sein scheint.

Strukturanalogien von conscientia und prudentia

Zunächst wäre da die für die Klugheit wie für das Gewissen (*conscientia*) gemeinsame Rückbindung an die *synderesis*, als der grundsätzlichen Ausrichtung der menschlichen Natur auf das Gute. Wie die Engel ist der Mensch nach Thomas mit gewissen Wahrheiten ausgestattet, die ihm unmittelbar und ohne diskursive

Zu diesen obersten naturrechtlichen Forderungen zählt zuvorderst der Satz „*bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*“ (ebd., a. 2; vgl. *S. th.* I, q. 79, a. 12, co.: „*Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo*“; vgl. auch *De ver.*, q. 16, a. 1, ad 12), tue und erstrebe das Gute, meide das Böse – ein Satz, der also auch der Klugheit ihre prinzipielle sittliche Tendenz auf das Gute hin vorgibt (eine Quelle inhaltlich-normativer Erkenntnis ist die *synderesis* indes nicht). Man könnte auch sagen, dass Thomas den bei Aristoteles immer schon material gesättigten Sittlichkeitsbezug in einer abstrakt-formalen Weise prinzipientheoretisch artikuliert. Er schält den bei Aristoteles immanent arrangierten Rekurs der sittlichen Tugenden auf das Gute sezierend heraus und macht ihn als Prinzip ausdrücklich. Luckner bezweifelt im Gegensatz zu Rhonheimer, dass mit diesem Vorgang eine Aufwertung der Klugheit stattfindet. Schließlich handelt es sich um den Einbruch eines drittpersonalen Elements in das bei Aristoteles als erstpersonales Orientierungswissen verfasste Klugheitskonzept. Luckner verdeutlicht diese Umstellung durch den Hinweis darauf, dass Thomas die aristotelische *phrónêsis* nicht nur als *prudentia*, sondern ebenso als *sapientia practica* (praktische Weisheit) übersetzt, was wiederum aus der Bestimmung der *synderesis* als Obersatz im praktischen Syllogismus, der eine sichere, ewige Wahrheit darstellt, herrührt. Und eine (solche) Weisheit drückt eben ein „drittpersonales Wissen des Allgemeinen im Besonderen“ (Luckner 2005, 119) aus. Allerdings kommt Thomas mit dem in der *synderesis* enthaltenen basalsten Satz des Naturrechts „Tue das Gute, meide das Böse“ insofern wiederum mit Aristoteles überein, als er damit (für den Menschen als Sollensforderung) formuliert, wonach alle lebenden Wesen gemäß Aristoteles von Natur aus streben, nämlich nach dem Guten (vgl. Welzel 1962, 60).

⁵⁰⁷ Vgl. Rhonheimer 1994, 351f sowie Luckner 2005, 117f.

⁵⁰⁸ Vgl. Rhonheimer 1994, 383.

Untersuchung zukommen.⁵⁰⁹ Erst auf der Basis dieser axiomatisch sicheren und unumstößlichen Wahrheiten hat das praktische Urteilen und Handeln berechnete Aussicht auf sittliche Güte.⁵¹⁰ Zu jenen intuitiv evidenten, allen Einzeleinsichten (logisch) vorhergehenden, nicht verlierbaren sittlichen Wahrheiten gehören die Grundprinzipien des Naturrechts, zuoberst die Forderung, das Gute zu erstreben und das Böse zu meiden.⁵¹¹ Diese dem Menschen naturaliter zukommenden Prinzipien rechnet Thomas nicht zu einem speziellen Vermögen oder einer Potenz, sondern zu einem natürlichen Habitus (*habitus naturalem*), eben der *synderesis*.⁵¹² Analog dazu, wie die *synderesis* der *prudentia* ihre sittliche Grundausrichtung vorgibt, stellt sie auch die habituell gewussten Grundsätze bereit, die vom Akt des Gewissens (*conscientia*) im konkreten Einzelfall angewandt werden.⁵¹³ Und auch in dieser Hinsicht kommen *conscientia* und *prudentia* überein: beide beziehen sich in einem Akt der sittlichen Applikation auf das partikuläre Hier und Jetzt, auf die konkret gegebenen, situativ varianten Lebensbedingungen.

⁵⁰⁹ In *De veritate* bezieht Thomas den natürlichen Habitus der *synderesis* auf die dionysianische Hierarchienlehre (*De div. nom.* VII): Jede niedrigere Natur berührt in ihrem Höchsten die nächsthöhere Natur in ihrem Niedersten. Und da es zur Natur der Engel gehört, die Wahrheit ohne diskursive Nachforschung zu erkennen, gibt es auch für den Menschen, der an ihre Natur stößt, ebensolche Bereiche, im spekulativen wie im praktischen. Insofern kann man mit Luckner sagen, dass „bei Thomas wie tendenziell überhaupt in der ganzen christlichen Lehre des Gewissens, [...] das mit dem Handlungsentschluss einhergehende ‚Wissen‘ um die Angemessenheit des Handelns bestimmter Grundsätze des Handelns nicht aus der je individuellen Selbstorientierungskompetenz, sondern aus übermenschlicher Vorgabe abgeleitet“ (Luckner 2005, 117) wird. Vgl. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 16, a. 1, co.: „Unde anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturae angelicae; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat, quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.“ Vgl. ebd.: „Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis“. Vgl. auch *S. th.* I, q. 79, a. 12.

⁵¹⁰ Vgl. *De ver.*, q. 16, a. 2: „Unde et in operibus humanis, ad hoc quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinatur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat“.

⁵¹¹ Vgl. Heinzmann 1990, 48.

⁵¹² Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* I, q. 79, a. 12: „Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*.“ Vgl. auch *De ver.*, q. 16.

⁵¹³ Vgl. *De ver.*, q. 17, a. 2: „conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum“. Vgl. auch ebd., a. 1; ferner *S. th.* I, q. 79, a. 13 und *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4.

Doch damit enden auch schon die Strukturanalogien, die zu der Melangierung von Gewissen und Klugheit Anlass geben. Denn die Art und Weise, wie sie jeweils bei der *applicatio* funktionieren, ist höchst verschieden. Was unterscheidet also den Akt der *prudentia* von dem der *conscientia*? Die Klugheit steht immer schon im „intentional appetitiven Kontext des Strebens“⁵¹⁴ (Rhonheimer), in der operativen Tendenz zu einer Handlung.⁵¹⁵ Sie ist die „*applicatio rectae rationis ad opus*“⁵¹⁶, die ins Werk gesetzte rechte Vernunft. Luckner charakterisiert sie als „diejenige operative Vernunft, die das jeweilige Gute situationsspezifisch als das für ihn [den Klugen, P.D.] hier und jetzt Praktikable bestimmt *und in Handlungsentschlüsse, in einen Willen umzuschmelzen vermag*.“⁵¹⁷ Nicht so das Gewissen. Offensichtlich ist das beim nachfolgenden Gewissen, bei der Prüfung einer bereits geschehenen, in der Vergangenheit liegenden Handlung;⁵¹⁸ bedingt durch die zeitliche Uneinholbarkeit kann das Gewissen hier schlechterdings nichts mehr motivational ausrichten – es ist nur reflektiv.⁵¹⁹ Doch selbst beim vorhergehenden Gewissen, bei

⁵¹⁴ Rhonheimer 1994, 387. Vgl. ebd., 398, Hervorhebung dort: „Der Akt der Klugheit ist demnach ein *Bestandteil* des appetitiven Prozesses – seine operative Konkretisierung –, und was der Kluge im Akt der Klugheit als zu tun erkennt, das setzt sich auch auf gebietende Art und Weise in eine *electio* um. Der Kluge ist vor allem ein ‚praktikos‘, ein Handelnder, einer der tut, was er als gut und richtig erkannt hat.“ Vgl. auch Luckner 2005, 119.

⁵¹⁵ Vgl. Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II, q. 47, a. 16, ad 3: „*Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est.*“

⁵¹⁶ Ebd., a. 4, co. Vgl. hierzu Rhonheimer 1994, 387, Anm. 117; Kluxen 1998, 37f; Luckner 2005, 117.

⁵¹⁷ Luckner 2005, 117, Hervorhebung von mir, P.D.

⁵¹⁸ Vgl. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 17, a. 1, co.: „*Secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiae.*“

⁵¹⁹ Vgl. Luckner 2005, 118, letzte Hervorhebung von mir, P.D.: „Der Akt der Klugheit führt zu einem Handeln, nicht lediglich zu einem Satz der Art: ‚Das ist zu tun/soll getan werden‘. Das *praeceptum* oder *ultimum iudicium practicum* ist keine normative Aussage, sondern, wie die ‚Konsequenz‘ des praktischen Syllogismus bei Aristoteles, die kognitive Ausrichtung des Strebens, d.h. das die Handlung effizient ordnende kognitive Element der (Willens-)Wahl bzw. des Entschlusses zu einer bestimmten Handlung. Dagegen leitet das Gewissen nicht selbst zum Handeln an, es ist ein *reflektierender* Akt.“ Vgl. auch ebd., 103: „Im Gewissen wird ein *Urteil* gefällt, es hat also eher richterliche Kompetenzen, während es für die Klugheit als Tugend ja charakteristisch ist, dass sie eine *Handlungsmotivation* zu erzeugen im Stande ist, d.h. die Willensschwäche überwindet. *Das Gewissen kommt für eine Handlungsmotivation dagegen immer zu spät.*“ Letzte Hervorhebung

der Prüfung einer Handlungstendenz (also einer intentional-appetitiv geplanten, jedoch noch nicht vollzogenen Handlung, die daher prinzipiell noch korrigierbar ist), führt das Gewissen nicht notwendig zu einer Handlung. Man kann seinem Gewissen folgen oder eben auch nicht⁵²⁰, und – vielleicht mit einem schlechten Gewissen – der ursprünglichen Handlungstendenz treu bleiben.⁵²¹ Trotz der gemeinsamen Bindung von *conscientia* und *prudencia* an die *synderesis* und der von beiden gleichfalls geteilten grundsätzlichen Applikation sittlichen Wissens auf das je diskrete Hier und Jetzt muss man also festhalten: Das Gewissen (*conscientia*) ist etwas anderes als die Klugheit.⁵²² Ein Akt des Gewissens ist nicht, wie von der katholischen Moralphilosophie bis heute vielfach gedeutet, ein solcher der Klugheit.⁵²³ Thomas konstatiert unmissverständlich: „*Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis.*“⁵²⁴ Das Urteil des Gewissens (*iudicium conscientiae*) unterscheidet sich von dem der Klugheit⁵²⁵ dadurch, dass das Urteil des Gewissens in reiner Erkenntnis (*in pura cognitione*) besteht⁵²⁶, das Urteil der Klugheit jedoch in der Applikation der Erkenntnis auf das Gemüt (*ad affectionem*): Dieses Urteil ist aber ein Wahlurteil (*iudicium electionis*). Das Gewissen ist indes auch keine Vorstufe zur Klugheit (bzw. eine deprived Klugheit), der etwa die Stufe des *iudicium electionis* noch fehlt, und um die es – der

von mir, P.D. Vgl. auch ebd., 109: „Das Gewissen führt eben nicht unmittelbar zum Handeln“. Vgl. weiterhin Rhonheimer 1994, 385.

⁵²⁰ Vgl. ebd., 398; Kluxen 1998, 34; Luckner 2005, 119.

⁵²¹ Thomas spricht daher auch nur von einem Beratschlagen (*consilium*) des nachfolgenden Gewissens: „*Examinatio tamen non solum est de factis, sed etiam de faciendis; sed consilium est de faciendis tantum*“ (Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 17, a. 1, co.).

⁵²² Vgl. Rhonheimer 1994, 383. Rhonheimer weist ebd., Anm. 104 auf weitere Autoren hin, die bereits eine deutliche Diskriminierung von Gewissen und Klugheit vorgenommen haben.

⁵²³ Vgl. ebd., 398.

⁵²⁴ Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 17, a. 1, ad 4. Vgl. Kluxen 1998, 34, Anm. 36.

⁵²⁵ Thomas spricht hier vom *iudicium liberi arbitrii*, das mit der *vis electiva* übereinkommt und das zur Handlungswahl (*electio*) führende letzte praktische Urteil darstellt (vgl. hierzu Rhonheimer 1994, 386).

⁵²⁶ Vgl. auch ebd., 398.

sittlichen Vollständigkeit wegen – ergänzt werden müsste.⁵²⁷ Vielmehr stehen *conscientia* und *prudentia* von Anfang an in differenten Dimensionen: die Klugheit in einem intentional-appetitiven, das Gewissen in einem rein kognitiven Kontext.⁵²⁸ Daher sollte das Gewissen überhaupt nicht in eine lineare Relationalität, Reziprozität oder Konnaturalität mit der Klugheit gebracht werden.⁵²⁹ Die Aufweichung und Überspielung dieser Differenz (als Folge einer identifikatorischen Interpretation von Gewissen und Klugheit), soviel sei vorwegnehmend schon gesagt, hat für das Verständnis des Gewissens Folgen, die der Intention jener homogenisierenden Autoren geradewegs entgegengesetzt ist; die (eigenständige) sittliche Qualität des Gewissens wird durch den Klugheitstransfer (durch die Hinzusetzung des präzeptiven Moments an das intellektive Gewissen) nämlich nicht erwiesen, sondern sie verliert ihren Kontur und verflüchtigt sich. Was das Gewissen in einem ihm eigentümlichen Sinn sittlich auszeichnet, das kann an der *Divergenz* zur Klugheit nachgerade studiert werden.

⁵²⁷ Eine solche Auffassung vertritt Franz Furger (s.o.): Gewissen und Klugheit seien zwar „unter sich rational unterscheidbar“, sie dürften „aber ohne Schaden für die volle Sittlichkeit des Aktes nie wirklich getrennt werden“ (Furger 1965, 158). Daher kommt er letztlich zu dem Schluss: „Das Gewissensurteil muß zum Wahlurteil werden“ (ebd.).

⁵²⁸ Andreas Luckner hält fest: „Aufgrund des rein kognitiven (wiewohl normativ/präskriptiven) Charakters des Gewissens [...], kann man dem Gewissen folgen oder nicht, während dies bei der Klugheit (im Sinne der *phrónêsis/prudentia*) unmöglich ist, weil ihre Urteile *von vorneherein* im Kontext des Strebens stehen“ (Luckner 2005, 119, Hervorhebung von mir, P.D.; vgl. auch Rhonheimer 1994, 388, Anm. 120). In der handlungsauslösenden Entscheidung gibt es kein Gewissen; wer entscheidet, ist zugleich gewissenlos, da für das Gewissen eine reflektive Distanz zur Entscheidung unerlässlich ist. Dagegen besteht im handlungsinitiierenden *praeceptum* der eigentliche Akt der Klugheit.

Nicht von ungefähr behandelt Thomas *conscientia* und *prudentia* thematisch strikt getrennt und klassifiziert sie auch verschieden: Obwohl beide zur (praktischen) Vernunft gehören, handelt es sich bei der Klugheit um einen Habitus der Vernunft, beim Gewissen (*conscientia*) dagegen um einen bloßen Spruch (*dictamen*) bzw. Akt der Vernunft (vgl. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 17, a. 1; dazu Rhonheimer 1994, 383; Kluxen 1998, 34, Anm. 36, der den Akt bzw. Spruch des Gewissens als „nicht bewegend-bestimmend“ beschreibt; ferner Mager 1999, 74f sowie Luckner 2005, 118).

⁵²⁹ Vgl. wiederum das lineare Verständnis Furgers (Furger 1965, 157): „Weit davon entfernt, einander auszuschließen, bestehen also zwischen Gewissen und Klugheit nicht nur Beziehungen eines Nebeneinanders, sondern solche echter gegenseitiger Ergänzung und wesentlicher Bedingtheit.“ Demgegenüber soll im folgenden gezeigt werden, dass die eigentümliche sittliche Qualität des Gewissens gerade durch jenes von Furger verworfene „Nebeneinander“ erschlossen werden kann. Die sittliche Bedeutung, die Furger dem Gewissen beimisst, ist die Bedeutung der Klugheit, nicht des Gewissens.

Der begleitende Charakter des Gewissens

Bereits begrifflich unterscheidet sich die auf eine Handlungsdeterminierung gehende Klugheit (*prudentia*) von dem im strengen Sinn auf ein Wissen (*scientia*) bezogenen Gewissen (*con-scientia*).⁵³⁰ Im strengen Sinn heißt: Zwar ist auch die Klugheit auf die *synderesis* als dem Habitus des sittlichen Wissens (*scientia moralis*) rückbezogen, doch sie ist eben in das Streben und d.h. in die konkrete Handlungswahl eingebunden, sie ist effektiv praktisch wirksam und erfährt darin (im *praeceptum*) ihre spezifische Bedeutung. Sie ist die „operative Konkretisierung“⁵³¹ (Rhonheimer) des sittlichen Wissens. Dagegen verbleibt das Gewissen auf der Ebene der Überlegung, im Noetischen (obgleich es präskriptiv ist).⁵³² Von dort her muss es dann auch seine kennzeichnende sittliche Bedeutung bekommen. Würde sich das Gewissen nur dadurch sittlich qualifizieren lassen, dass es prudentiell erweitert bzw. umgeformt „zum Wahlurteil werden“⁵³³ (Furger) muss, so wäre Thomas' eingehende Traktierung der *conscientia* in eigenständigen Quästionen schwerlich nachzuvollziehen. Schließlich wäre es eine Doppelthematisierung der Klugheitsproblematik, die dann auch noch in verkürzter,

⁵³⁰ Vgl. Kluxen 1998, 35 und Mager 1999, 75.

⁵³¹ Rhonheimer 1994, 389.

⁵³² Vgl. Luckner 2005, 119. Da das Gewissen nicht wie die Klugheit analytisch eine Handlungsmotivation einschließt, muss sich die christliche Theologie fortwährend mit der Kluft zwischen einem Wert-Wissen im Gewissen und einem damit noch nicht implizierten Wert-Wollen auseinandersetzen. Drastisch spricht Paulus von der Sünde in seinem Fleisch, das dem göttlichen Gesetz in seinem Innern (im Gewissen) widerspreche. Er beklagt, dass er sein Handeln nicht verstehe, weil er das tue, was er eigentlich hasse (vgl. Paulus, *Röm.* 7, 14 – 7, 25). Doch nicht die seien vor Gott gerecht, „die das Gesetz hören, sondern er wird die für gerecht erklären, die das Gesetz tun“ (*Röm.* 2, 13). So wird es zu einer der wichtigen Aufgaben des Glaubens, diese Kluft zu schließen und d.h. die Willensschwäche zu überwinden. Vgl. Luckner 2005, 109: „Die zentrale Stellung des Glaubens sowie die gesamte Gnadenlehre sowie die mehr oder weniger latente Dichotomie von Vernunft und Affekt, Geist und Fleisch zeigt, dass in der christlichen Konzeption des Praktischen ständig ein *akrasia*-Problem behandelt wird. Die Schwäche der Menschen besteht generell gesprochen darin, dass sie zwar wissen, was das Richtige zu tun ist, es aber nicht in die Tat umsetzen. In gewisser Weise hat in der christlichen Ethik der Glaube als ‚Orientierungskraft‘ die Funktion der Überwindung der Willensschwäche von der aristotelischen *phronêsis* geerbt.“

⁵³³ Furger 1965, 158.

um den handlungsinitierenden Aspekt reduzierter Gestalt erschiene.⁵³⁴ Als Erklärung bliebe vielleicht der Hinweis auf die im scholastischen Betrieb eingespielte Traditionalität des Gewissensproblems.⁵³⁵ Doch selbst dann müsste Thomas, wenn er also dem rein intellektiven Charakter des Gewissens keine eigenständige sittliche Bedeutung beimessen würde, es als gegenüber der Klugheit defizitär beschreiben, da es sich eben nicht operativ finalisiert. Das macht er jedoch nicht. Wie soll man das Nebeneinander von Klugheit und Gewissen somit auffassen, mit dem man es ja nun einmal zu tun hat, wenn sich die *conscientia* nicht in den Prozess der *prudentia* überführen lässt? Ist es ein entweder-oder, eine Splittung von zwei Wegen der Sittlichkeit? Hört man also entweder nur auf sein Gewissen (und handelt dann nicht) oder man ist klug? Es wäre eine Alternativbildung von Handlungsverzicht, von *vita passiva* bzw. *contemplativa* einerseits und Handlungsbereitschaft oder *vita activa* andererseits. Thomas' eigene Argumentation weist auf etwas anderes als ein entweder-oder von *conscientia* und *prudentia* hin; nämlich auf ein sowohl als auch. Wenn das Gewissen nicht in einer Reihe mit den Akten der Klugheit steht, dann steht es außerhalb, genauer: neben diesen. Es geht mit der Klugheit keinen gemeinsamen Weg, sondern es begleitet sie auf einem Nebenweg, einem „Nebengeleise“⁵³⁶ (Rhonheimer). Es ist „ein Begleitphänomen (eben als *con-scientia*) zum Akt der Klugheit“⁵³⁷ (Luckner).

⁵³⁴ Die der Doppelung ebenfalls widersprechende Zuordnung der *conscientia* zu einem *actus* bzw. *dictamen* der Vernunft, der *prudentia* dagegen zu einem *habitus* (s.o.), kommt hinzu.

⁵³⁵ So die Vermutung von Kluxen 1998, 34, Anm. 36.

⁵³⁶ Rhonheimer 1994, 388.

⁵³⁷ Luckner 2005, 118. Dieser begleitende, ‚mitwissende‘ Charakter des Gewissens kommt mit dem überein, was man als Bewusstsein (einer Sache) bezeichnet. Dies ist denn auch die Grundbedeutung von *conscientia* sowie der griechischen Vorgängerbegriffe *syneidesis* und *syneidós*, nämlich das Gewährwerden eigener, innerer Zustände und Handlungsbestimmungen, mithin Selbst-Bewusstsein (vgl. Kap. 4; Stelzenberger 1963a, 23 – 27; Windelband 1980, 200). Im Unterschied zum von vornherein moralisch aufgeladenen deutschen Begriff ‚Gewissen‘ ist diese Grundbedeutung eines inneren Mit-Wissens im französischen *conscience* und im englischen *conscience* noch heute präsent, die beide als ‚Bewusstsein‘ wie als ‚Gewissen‘ Verwendung finden.

So hält auch Thomas fest, dass es dem Sprachgebrauch angemessen ist, das Gewissen mitunter für die Sache zu nehmen, deren man sich bewusst ist: „*Istud quidem secundum usum loquentium esse videtur ut conscientia quandoque pro re conscita accipiatur*“ (Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 17, a. 1, co.). Wenig später bemerkt er „eine doppelte Anwendung eines Wissens auf einen Akt“ („*Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter*“): „Zum einen, insofern man

Die Reflektivität des Gewissens

Objektivistische Gewissenstheorien diskriminieren das Gewissen funktional als Applikationsinstanz vorgegebener Normen. Auch das nationalsozialistische Gewissensmodell, das darf man bei aller intuitiven Verwerflichkeit und extremen Inhumanität nationalsozialistischer Werte nicht übersehen, entspricht dem formal. Und natürlich teilen soziologische und psychologische Modellbildungen, die nur deskriptiv vorgehen, diese Vorstellung. Von welchen kulturell, zeitlich, religiös, gesellschaftlich, familiär oder individuell-lebensgeschichtlich auch immer geprägten Sittenkodizes man ausgeht, man versteht das Gewissen als den Ort im Einzelnen, an dem sich derartige Introjektionen mehr oder weniger mechanisch in Urteilen oder dann auch in Handlungen äußern.⁵³⁸ Sie äußern sich durch das Gewissen, darauf kommt es an. Das Gewissen ist ihre Realisierungskraft in der je kontingenten und partikulären Lebenswelt.⁵³⁹ Das Gewissen der Einzelnen

erwägt, ob ein Akt ist oder gewesen ist“ („*uno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit*“). Und im Hinblick auf diese „Art der Anwendung heißt es, wir hätten ein Bewusstsein (*conscientiam*) von einem Akt, insofern wir wissen, dass jener Akt vollzogen worden ist oder nicht“ („*Et secundum quidem primum modum applicationis dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum*“). Zum Gewissen gehört folglich die spezifische Eigenschaft, zu einem Akt bzw. einer Aktfolge in einem indirekten oder nicht unmittelbar aktiven, sondern in einem distanziert-reflektierten Verhältnis zu stehen (vgl. Rhonheimer 1994, 384). So ist es eben auch kein konstitutives Strukturglied des handlungsdeterminierenden Prozesses der *prudentia*, und wird von Thomas in diesem Kontext daher nicht thematisiert. Das Gewissen hat vielmehr diese Aktfolge *bewusst* zum Gegenstand, es folgt ihr, indem es sie reflektierend vergegenwärtigt. Darum ist der thomistische sittliche Parallelismus von *conscientia* und *prudentia* weder ein (überdies unvollständiger) Pleonasmus des prudentiellen Determinationsprozesses (vgl. Furger), noch ein bloßes Tribut an die patristische Tradition (vgl. Kluxen).

⁵³⁸ Vgl. Dietrich Rüdiger: „Die Zentralinstanz der *Normation*, d.h. der in der Tiefe unseres Selbst erlebten, unser Handeln bestimmenden Sollensforderungen oder Imperative, ist das *Gewissen*“ (Rüdiger 1968, 461, Hervorhebungen dort).

⁵³⁹ Das ist zweifellos die verbreitetste Vorstellung vom Gewissen, die von Paulus bis heute reicht. Heinz-Dieter Kittsteiner führt als Beispiel das Gedicht von einem „warmen Bad an einem kalten Tag“ (Kittsteiner 1990, 7) an. Es handelt sich um das Gedicht einer Schülerin, das in der FAZ am 12.11.1988 abgedruckt wurde, und das vor allem deshalb aufschlussreich ist, weil es aus einem Alltagszusammenhang der Gegenwart stammt, sich aber ohne weiteres in die Sprache der Kasuistik des 17. Jahrhunderts übertragen lässt (vgl. ebd., 12). Ein Mädchen also sitzt in einer Badewanne und genießt, vom kalten Tag gekühlt, das warme Nass. Dann schlägt ihr das Gewissen. Und warum? „Weil ihr Gewissen nach den neuesten Normen funktioniert: Der Umwelt zuliebe“ (ebd., 8). Im Stil eines *casus conscientiae* in einem kasuistischen Handbuch sähe das nach Kittsteiner wie folgt aus:

„übersetzt“ überindividuell geltende Verhaltensregeln in konkrete Handlungszusammenhänge (inhaltlich ist diese Bestimmung völlig unspezifisch).⁵⁴⁰ Was dem Gewissen indes nicht zukommt ist, diese ihm gegebene Wertordnung zu hinterfragen und kritisch zu prüfen, schließlich ist sie ihm vorgegeben als etwas, das umgesetzt werden soll.⁵⁴¹ Praktische Philosophien, die von einem material

Der Obersatz, von dem aus das Gewissen bestimmend bzw. deduktiv urteilt, lautet: „Gott hat das Wasser nicht darum gegeben, damit eine Schülerin an einem kalten Tag sich im Bad die Glieder wärme“ (ebd., 12). Die Schülerin urteilt daraufhin richtig, dass ihre konkrete Situation unter diese Norm subsumiert werden muss und also verboten ist. Und das sagt ihr die Stimme ihres Gewissens. Entsprechend legt Kittsteiner seinen kulturgeschichtlichen Untersuchungen zum Gewissensbegriff auch als „allgemeinste Definition des Gewissens“ zugrunde: „Das Gewissen ist die Verbindung einer gewußten Regel oder Norm mit einer zugleich gefühlten inneren Verpflichtung, dieser Norm zu entsprechen“ (ebd., 16; vgl. auch ebd., 22).

Wie eingespielt die Vorstellung vom Gewissen als einer im Wege positiver Sollensforderungen sprechenden inneren Stimme ist, lässt sich auch anhand Dietrich Rüdigers Einteilung der gesamten Gewissenstheorie des 20. Jahrhunderts in vier Grundbereiche aufzeigen (vgl. Rüdiger 1968, 463): Er nennt 1) das *vox-dei*-Gewissen der Theologie, 2) das Regelgewissen der Soziologie, 3) das Vernunftgewissen der Pflichtethik und 4) das Schuldgewissen der Psychologie. In allen vier Ansätzen wird dasselbe Phänomen je unterschiedlich interpretiert: die letztgültig sprechende innere Stimme, die sagt, was man tun soll. Vgl. auch Hans-Joachim Werner, der das Gewissen summarisch als das „Vermögen der Normorientierung“ (Werner 1983, 180) anspricht, das den gemeinsamen Bezugspunkt divergierender Theoriebildungen (von Soziologie, Psychologie, Theologie) darstelle. Hannah Arendts Antwort auf diese verbreitete Vorstellung vom Gewissen lautet: Sie ist so dominant, weil den Menschen das Nicht-Denken leichter fällt als das Denken (vgl. Arendt 2003, 168; auch ebd., Anm. 84).

⁵⁴⁰ Vgl. Schopenhauer, *Preisschrift*, 548f (§13): „Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung [...]. Die Theologen, Scholastiker und Kasuistiker der mittlern und spätern Zeit nahmen es ebenso: Alles was Einer von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst dem Vorsatz es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus.“

⁵⁴¹ Das ist das „Fünftel Vorurteil“ (ebd., 548), das nach Schopenhauer in jedem Ausspruch des Gewissens steckt. Jedes Pflichtgefühl, das sich im Gewissen aufbaut, basiert auf einem Vorurteil. Denn über die Norm, die in das Urteil des Gewissens als Prämisse eingeht, wird ja kein Urteil gefällt, sie wird einfach vorausgesetzt. Sie ist der vorgegebene Maßstab der Subsumtion (der Obersatz), der selbst nicht beurteilt wird, sondern ein bereits vollzogenes (im besten Fall traditional verankertes und sanktioniertes) Urteil ist. Vgl. hierzu Arendt: „Es [das Urteilen, P.D.] meint einmal das ordnende Subsumieren des Einzelnen und Partikularen unter etwas Allgemeines und Universales, das regelnde Messen mit Maßstäben, an denen sich das Konkrete auszuweisen hat und an denen über es entschieden wird. In allem solchen Urteilen steckt ein Vor-Urteil; beurteilt wird nur das Einzelne, aber weder der Maßstab selbst noch seine Angemessenheit für das zu Messende. Auch über den Maßstab ist einmal entschieden worden, aber nun ist dies Urteil übernommen und gleichsam zu einem Mittel geworden, weiter urteilen zu können“ (Arendt 2003, 20; vgl. auch Saavedra 2002, 124). Unter normalen Umständen sind solche Vorurteile kein Makel, sondern ein Vorteil, der dem Menschen erlaubt, sich schnell zurechtzufinden (vgl. Arendt 2003, 21). Er kann sich ihrer bedienen, um sich zu orientieren. Ohne diese Vorurteile könnte niemand leben, man müsste in jeder Lebenslage bei Null anfangen, bräuchte sogar für unbedeutende Fälle sehr viel Zeit

feststehenden, auf irgendeine Weise in seiner Geltung begründeten Normenkanon ausgehen, greifen zu einer solchen Vorstellung vom Gewissen, das so als ‚Pforte‘ normativer Regung des Einzelnen erscheint. Eine Abgrenzung der Applikations- und Internalisierungsinstanz des Gewissens von ‚Gehorsam‘, von ‚Buchstaben- oder Gesetzestreue‘ ist allerdings schwerlich möglich. Allenfalls lässt sich sagen: Norm ist nicht gleich Norm, daher ist Normtreue auch nicht gleich Normtreue. Alles kommt auf den Inhalt der Norm an, die befolgt wird. Handelt es sich um eine ethisch einwandfreie, so ist der pejorative Beigeschmack von ‚Gehorsam‘ verschwunden. Gewissen-Haben ist nach applikationstheoretischem Verständnis also das von prävalenten Normen ausgehende (deduzierende) sittliche Urteilen des Einzelnen. Dieses Urteilen ist freilich reflektiv: Der Akteur wird sich seiner vergangenen Handlungen oder seiner futurischen Handlungstendenzen bewusst, bedenkt sie und fällt über sie ein sittliches Urteil. Und doch handelt es sich dabei nicht um denjenigen Reflektivitätsgrad der die *prudentia* begleitenden *conscientia*. Denn die Klugheit ist ja bereits sittlich imprägniert, wird ja schon durch die *synderesis* bewegt. Sie steht bereits unter der grundlegenden Differenz, das Gute zu tun und das Böse zu lassen, ist bereits das (intentional-appetitiv wirksame) Ergebnis sittlicher Urteilskraft.

Als ein Begleitphänomen zu den Akten der Klugheit ist die *conscientia* nicht der ‚Anflug‘, die Ankündigung des Normativen im Bewusstsein des im sittlich-indifferenten Alltag versunkenen Subjekts. Im Gewissen richtet sich der Akteur nicht anfänglich auf das Gute aus. Dieser Anfang ist von der *prudentia* bereits gemacht. Die *conscientia* ist nicht die erste Regung des Sittlichen, sondern die erneute. Das Gewissen urteilt vielmehr *über* die bereits sittlich gefärbten Urteile der Klugheit.⁵⁴² Rhonheimer hält daher fest: „Wenn wir somit sagen, daß jedermann

und Muße, um zu einem Urteil zu kommen. Die Wirklichkeit, das völlig kontingente Einzelne, würde alle Kräfte binden.

⁵⁴² Es ist ein Urteil *über* ein Urteil bzw. ein sittliches Urteil in seinem Selbstbezug. Vgl. auch Luckner 2005, 118 zum Rückbezug des sittlichen Akteurs in der *conscientia*: „Das Gewissen, aufgefasst als ein rein reflexives Urteilsvermögen, geht primär auf (Selbst-)Erkenntnis“. Das Gewissen (*conscientia*) lässt sich von der Klugheit (*prudentia*) also vor allem durch seinen

seinem Gewissen zu folgen habe, so kann damit nicht gemeint sein, daß man immer das tun müsse, was ‚hic et nunc‘ als gut erscheint. Denn dann verwechselte man das Urteil des Gewissens mit dem ‚iudicium electionis‘ [also dem die Handlungswahl anleitenden Urteil der Klugheit, P.D.]. Vielmehr müssen wir, um dem Gewissen auch tatsächlich zu folgen, unsere praktischen Urteile in einem Akt des Gewissens prüfend *reflektieren* und zudem darum bemüht sein, dieses Gewissen auch entsprechend zu *bilden*.⁵⁴³ Das Gewissen ist noch nicht dann gefragt, wenn es darum geht, sich „ursprünglich“⁵⁴⁴ (Rhonheimer) eine sittliche Überzeugung vom zu Tuenden zu bilden; obwohl bereits auf dieser Stufe häufig von ‚Gewissen‘ die Rede ist, dabei allerdings schlicht die ‚urwüchsige‘ sittliche Meinung angesprochen

reflektiven Charakter abgrenzen. Es hat offenbar nicht – wie die Klugheit – damit zu tun, dass die praktische Vernunft operativ handlungsbestimmend wirken kann. Eher ist es dadurch möglich, dass die Vernunft darüber hinaus die herausragende Fähigkeit besitzt, *über* ihren eigenen Akt auch noch zu reflektieren und dadurch *über* ihr eigenes Urteil zu urteilen, was nach Thomas ihre ganze Freiheit begründet: „*Judicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta*“ (Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 24, a. 2, co.).

Honnefelder und Rhonheimer beziehen sich gleichermaßen auf diese Thomas-Stelle zur Erläuterung des reflektiven Charakters des Gewissens (vgl. Honnefelder 1993b, 29, Anm. 48; Rhonheimer 2001, 273, Anm. 120; auch ebd., 269). Die praktische (handlungsleitende) Vernunft reflektiert somit im Gewissen auf sich selbst. Daher nennt Honnefelder das Gewissen den „Selbstbezug der handlungsleitenden Vernunft“ (Honnefelder 1993b, 26) und erachtet eine Gewissenstheorie als erforderlich, „in der die implizit reflexive Struktur der praktischen Vernunft unvermeidlich ins Spiel kommen muß“ (ebd.; vgl. auch ebd., 27: „Auf ihr Prinzip gebracht, wird praktische Vernunft notwendig zum Gewissen, zur Instanz der Selbstprüfung des eigenen Vollzugs.“). Die sittliche Urteilskraft prüft sich im Gewissen selbst, die Sittlichkeit wendet sich auf sich selbst zurück.

⁵⁴³ Rhonheimer 1994, 399, Hervorhebungen dort; vgl. auch ebd., 396f. Vgl. auch Ludger Honnefelder, der bei Thomas differenziert „zwischen dem zur Wahl des Willens führenden, also praktischen Urteil der prudentia und *dem dieses Urteil prüfenden*, also rein kognitiven Urteil der conscientia“ (Honnefelder 1993b, 26, Hervorhebungen von mir, P.D.). Vgl. auch ebd., 25, Hervorhebungen dort: „Im spezifisch *handlungsleitenden Akt* gelangt die Vernunft unter Leitung des obersten Prinzips [der *synderesis*, P.D.] zu dem unmittelbar in die Wahl der Handlung übergehenden ‚letzten praktischen Urteil‘ [dem *praeceptum* der Klugheit, P.D.]; im *Akt des Gewissens* aber prüft die Vernunft eben dieses Urteil am Maßstab des obersten Prinzips und der hinzukommenden Prämissen.“ Vgl. außerdem Michael Kneib zur die Akte der Klugheit prüfenden *conscientia*: „Diese vernunfthaft reflexive Dimension der freien Selbstbewegung meint im Sittlichen, daß das hier und jetzt zu Tuende durch die praktische Vernunft [i.e. die Klugheit, P.D.] erfaßt wird und die dementsprechend erfolgende vernünftige Ausrichtung der Freiheit *anschließend durch die conscientia beurteilt werde*“ (Kneib 1996, 36f, Hervorhebungen von mir, P.D.).

⁵⁴⁴ Das Zitat im ganzen Wortlaut: „Das Gewissen beurteilt nicht eigentlich oder ‚ursprünglich‘, was zu tun ist im Sinne der Aufgabe, intendierte Ziele operativ zu konkretisieren. Genau das ist hingegen Sache der Klugheit. Das Gewissen kontrolliert reflektiv die Handlungsbestimmungen der Klugheit (sowie die Akte der ihr ‚beigesellten‘ Tugenden)“ (Rhonheimer 1994, 385, Hervorhebung dort).

wird. Erst die vom ‚bohrenden Stachel‘, das Gute zu tun (*synderesis*) angeregte Prüfung *dieser* eigenen sittlichen Überzeugung, also die fragende Rückwendung auf die Bedingungen und das Zustandekommen des eigenen sittlichen Urteils, erst auf dieser höherstehenden Reflektionsebene kommt die *conscientia* ins Spiel. Der verbreitete Ausspruch vom Gewissen als der letzten subjektiv-sittlichen Instanz plausibilisiert sich ebenfalls nur so: Nicht die erstbeste Überzeugung kann die letzte sein, sondern diejenige, die sich einem hartnäckigen und revisionsbereiten inneren Ringen um das Gute verdankt.⁵⁴⁵

Die *conscientia* ist also im (minimal) zweiten Grad reflektiv. Die Sittlichkeit des Gewissens ist die einer zweiten Stufe. Honnefelder nennt es eine „Zweistufigkeit‘ der sittlichen Einsicht, aus der sich die spezifische Funktion des Gewissens ergibt“⁵⁴⁶, und hebt sie von der (einstufigen) Auffassung des Gewissens „als bloße Internalisierungs- und Applikationsinstanz einer dem Gewissen vorgegebenen, von ihm selbst aber *nicht* betroffenen inhaltlichen Sittenordnung“⁵⁴⁷ ab. Zweistufig heißt: Das Gewissen reflektiert auch und vor allem *über* das sittliche Urteil, das es nach applikationstheoretischem Verständnis implementierend einfachhin fällt. Dass normative Ethiken diese Reflektivität zweiter Stufe des Gewissens häufig übersehen, sie unterschreiten und es auf der ersten Reflektionsstufe zu fixieren suchen, ist allzu verständlich: Denn sie würden einen subversiven Faktor zulassen, der sich von ihren komplexen Begründungsargumentationen unabhängig wähnt, sich in keiner Weise vorher festlegen ließe. Sie setzen, so könnte man mit einiger Vorsicht und unter Voraussetzung des thomistischen sittlichen Parallelismus (s.o.) sagen, die *conscientia* auf der Ebene der *prudentia* an (d.h. natürlich nicht *als prudentia*). Sie

⁵⁴⁵ Eichmanns Gewissen dagegen funktionierte „automatisch und unreflektiert“ (Arendt 1991, 34).

⁵⁴⁶ Honnefelder 1993b, 33.

⁵⁴⁷ Ebd., Hervorhebung dort. Direkt anschließend ergänzt er: „Das aber trifft in dieser Weise schon für Thomas nicht zu“. Vielmehr bestehe „die im Gewissensurteil vorliegende ‚Applikation‘ zuvorderst darin, dieses der konkreten Handlung zugrundeliegende praktische Urteil an dem in ihm eingeschlossenen Prinzip praktischer Vernünftigkeit überhaupt zu prüfen. Gewissen ist Prüfung der konkreten Handlungsleitung an deren oberstem Prinzip“ (ebd.). Honnefelder erkennt im Gewissen die „selbstreflexive Seite des sittlichen Urteils“ (ebd., 114).

müssen dies, da der von präsumierten, introjizierten materialen Normen ausgehende Implementierungsfluss sonst ins Stocken käme, und zwar mit ungewisser Aussicht auf Normobservanz. Schließlich errichtet die *conscientia* über jedem sittlichen Urteil ein Fragezeichen, das allein von dem dieses Urteil prüfenden Akteur aufgehoben werden kann.⁵⁴⁸ Erst auf dieser zweiten Reflektionsstufe nimmt das Gewissen einen „ethisch-emanzipative[n] Charakter“⁵⁴⁹ (Mieth) an und lässt den triftigen Einwand, es sei das Produkt bloßer Konditionierung, nicht mehr gelten.⁵⁵⁰ Dagegen kann es unter applikationstheoretischem, einstufig-reflektivem Vorzeichen aus diesem Einwand, der im Fall Eichmann in drastischem Licht erscheint, keinen Ausweg geben. Ein Gewissen in dieser Bedeutung hat also nur, wer sich auch zu seinen Konditionierungen (seinen introjizierten Überzeugungen) kritisch verhalten kann und sich selbst darüber Rechenschaft gibt. Eichmann darf für die vollständige Ermangelung eines solchen Gewissens stehen.

Um auf die Identischsetzung von Gewissen und Klugheit zurückzukommen: Dieses Verfahren trägt zum Verständnis des spezifischen Charakters des Gewissens nicht bei (was dabei zum Ausdruck kommt, ist die – auf das Gewissen übertragene – Sittlichkeit der Klugheit), sondern es verdeckt die Möglichkeit, demselben auf die Spur zu kommen. Wenn Thomas die Funktion der *conscientia* beschreibt als ein konsiliatorisches Prüfen⁵⁵¹, als ein rückgreifendes Noch-einmal-Beurteilen⁵⁵²

⁵⁴⁸ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, 176f: „Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, daß er durch unser eignes Gewissen bestätigt werde [...]; es ist absolute Pflicht, ihn nicht ohne eigne Untersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an seinem eignen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut gewissenlos, diese Prüfung zu unterlassen.“ Vgl. hierzu Kap. 12.

⁵⁴⁹ Mieth 1991, 228. Vgl. ebd.: „Was immer im Gewissen als verbindlich für die Verantwortung erscheint, muß sich den beiden Perspektiven der Gewissenskritik (im Sinne einer Kritik der Gewissensgenese und der Kritik der Gewissensinhalte [d.h. der bestimmten Sollensforderungen, P.D.] stellen.“

⁵⁵⁰ Dietmar Mieth zählt anthropologische, individualgenetische und sozialgenetische Bedingungen auf, die die Handlungen eines Menschen determinieren, doch „auf der anderen Seite besteht aber gerade die Gewissensfreiheit des Menschen darin, seine Determinanten erkennen und sich zu ihnen verhalten zu können“ (ebd., 227f).

⁵⁵¹ Vgl. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 17, a. 1, co.: „*Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum sit, quasi consiliantes*“.

⁵⁵² Vgl. ebd., ad 4: „*et iudicat, quasi adhuc speculando per principia*“.

dessen, was man zu tun vorhat, so ist das keine redundante Wiederholung eines Aktes, der durch die *prudentia* bereits vollführt worden wäre. Sondern es ist eine eigenständige, nicht zu kürzende sittliche Leistung, die zum Akt der Klugheit hinzukommt. Es handelt sich um eine prüfende Reflektion, um ein *consilium*, eine *examinatio* und *deliberatio* der prudentiellen Handlungsbestimmungen⁵⁵³, also um eine *zusätzliche*⁵⁵⁴ Reflektionsebene, auf der der operative, im intentional-appetitiven Kontext stehende Prozess der *prudentia* in kritisch-prüfender Absicht zu Bewusstsein gebracht wird.⁵⁵⁵ Um Magers Frage aufzugreifen⁵⁵⁶: Das ist der Wert, den das Gewissensurteil hat, wenn es nicht unmittelbar in die Handlungsdeterminierung miteinbezogen wird. Um es noch präziser zu fassen: Um diesen sittlichen Wert zu sehen, darf die *conscientia* gar nicht in die intentional-appetitive Aktfolge der Klugheit hineingestellt werden. Hierzu müssen die beiden sittlichen Dimensionen von *conscientia* und *prudentia* vielmehr streng auseinandergehalten werden, erst dann zeigt sich die eine als höherstufige Reflektion (als eine „reflektive Kontrolle“⁵⁵⁷) der anderen. Die Distanz des Gewissens zum Handeln (im Unterschied zur Klugheit) ist kein Makel, der

⁵⁵³ Vgl. Rhonheimer 1994, 384f und 390f.

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., 391, Anm. 127, Hervorhebungen dort: „Selbstverständlich können solche ‚Gewissensfragen‘ [wie: „Ist das richtig, was ich da will“? Oder: „Darf ich das?“] als Element des Urteils der Klugheit betrachtet werden; sie können aber – *qua* Akte des Gewissens – nicht auf die Struktur der (deliberativen) operativen Konkretisierung von Zielen reduziert werden und bilden deshalb ein den Akt der Klugheit *zusätzlich* informierendes Element.“

⁵⁵⁵ Vgl. Thomas v. Aquin, *De ver.*, q. 24, a. 2, worauf Honnefelder und Rhonheimer gleichermaßen verweisen: Nur die Vernunft, die über ihren eigenen Akt reflektiere, vermöge über ihr eigenes Urteil zu urteilen (s.o.).

⁵⁵⁶ Vgl. Michael Mager, der die sittliche Bedeutung des Gewissens nur durch die Synchronisierung von *conscientia* und *prudentia* explizierbar sieht und sich daher fragt, „welchen Wert das Gewissensurteil hat, wenn es nicht auch unmittelbar in die Handlungsdeterminierung miteinbezogen werden kann“ (Mager 1999, 77).

⁵⁵⁷ Rhonheimer 1994, 385. Mit Hans Wagner könnte man Klugheit und Gewissen auch differenzieren als „bedachter Akt und bedenkender Akt“ (Wagner 1980, 37).

überwunden werden müsste, sondern Inbegriff des nächsten Reflektionsgrades⁵⁵⁸, einer spezifischen sittlichen Pointe des Gewissens.⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Statt von verschiedenen Graden der Reflektion kann man auch einfach von planender (*prudentia*) und prüfender praktischer Vernunft (*conscientia*) sprechen (vgl. Honnefelder 1993b, 25).

⁵⁵⁹ Da das Gewissen die Klugheit examinierend und deliberierend begleitet und darin seine sittliche Funktion findet, muss das Furgersche Diktum folglich korrigiert werden: Die *conscientia* kann nicht als „kluges Gewissen“ (Furger 1965, 157) gekennzeichnet werden, hingegen darf berechtigterweise von einer „gewissenhaften Klugheit“ (Rhonheimer 1994, 388) die Rede sein, wenn die Akte der *prudentia* sich im Gewissen widerspiegeln und die Klugheit auf den evtl. korrigierenden Hinweis des Gewissens hört.

12 Theorien der Subjektseite des Gewissens: Kant und Fichte

Die Reflektivität der *conscientia* verweist auf eine Leistung des Gewissens, die gegenüber dem direkt-linearen oder eindimensionalen⁵⁶⁰ Urteilsvollzug (i.e. die Normapplikation) einen sittlichen Mehrwert einschließt, der sich einer genuin subjektiven Anstrengung verdankt. Dieser eng zu den Begriffen von Gewissensbildung, -kritik und -prüfung⁵⁶¹ gehörende Aspekt des Gewissens wird von normativen Bestimmungen über die objektive Richtigkeit oder Wahrheit des Urteils nicht erfasst. Gewissen ist sonach „Selbstbezug der handlungsleitenden Vernunft, Wissen um die Art und Weise der Aneignung des zu tuenden Guten und deshalb nur für die eigene Person möglich“⁵⁶² (Honnefelder). Die begriffliche Fassung dieser reflexiven Struktur und Subjektgebundenheit des Gewissens ist bei Thomas jedoch, wie Honnefelder schreibt, „noch deutlichen Grenzen unterworfen: Die Differenz zwischen dem Vollzug der Synderesis im praktischen Urteil [dem Klugheitsurteil, P.D.] und im Gewissen wird – zum Kummer der Ausleger – noch nicht so herausgearbeitet, daß die Eigenstruktur des Gewissens hinlänglich deutlich wird. [...] die reflexive Struktur wird als solche noch nicht ausdrücklich.“⁵⁶³ Der Versuch eines konsequent auf die Subjektdimension abgestellten Gewissensverständnisses und einer begrifflichen Präzisierung der subjektiven und reflektiven Gewissensstruktur findet sich bei Kant.⁵⁶⁴ Allerdings handelt es sich bei den hierbei in Frage stehenden Überlegungen um mehr verstreut und experimentell

⁵⁶⁰ Vgl. Mager 1999, 79.

⁵⁶¹ Vgl. Mieth 1991, 228.

⁵⁶² Honnefelder 1993b, 26. Ebd., 28 spricht er vom Gewissen als dem „reflektierte[n] Selbstverhältnis des Handelnden“. Ein vom konkreten Gewissensträger abstrahiertes drittpersonales Urteil ist nicht in dieser Bedeutung reflexiv; denn es bedarf hierzu eines mit Bewusstsein ausgestatteten Subjekts, das sich selbst zum Objekt werden und abtasten kann, das sich von sich distanzieren, sich auf sich und seine sittliche Urteilsbildung kritisch beziehen kann.

⁵⁶³ Ebd., 26.

⁵⁶⁴ Vgl. den Hinweis ebd., 27. Kant steht allem Anschein nach in einer stärkeren problemgeschichtlichen Kontinuität mit der Scholastik als vielfach angenommen. So können seine Lösungen als Antwort auf Problemstellungen aufgefasst werden, wie sie etwa bei Thomas aufgeworfen werden.

denn systematisch durchgeführte Gedankenspiele.⁵⁶⁵ Sie stehen zudem in einer beträchtlichen Spannung zu Kants metaphorisch sogenanntem Gerichtshofmodell⁵⁶⁶, mit dem er das *synderesis*-Gewissen auf transzendentalphilosophischer Grundlage erneuert.⁵⁶⁷ Dieses Modell, das gemeinhin

⁵⁶⁵ Eine jede Interpretation des Kantischen Gewissensverständnisses hat es mit dem Problem zu tun, dass Kants veröffentlichte Schriften keine monographische Theorie des Gewissens enthalten, vielmehr eine eher sporadische und teilweise fragmentarisch durchgeführte Behandlung in kurzen Passagen, als Schlussanmerkung und in Unterkapiteln. So wird das Gewissen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) zweimal nur beiläufig genannt und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) zur Erläuterung transzendentaler Freiheit im Fließtext angeführt. Deziert gewissenstheoretische Überlegungen finden sich in einer Schlussanmerkung zu *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in einem Abschnitt von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793, 1794) und schließlich in der *Metaphysik der Sitten* (1797), deren Gewissenspassagen jedoch nicht argumentativ hergeleitet, sondern nur thetisch aufgestellt werden. Diese dürftige und komplizierte Quellenlage hat eine verbreitete Unklarheit über den Aufbau und den Entwicklungsgang der Kantischen Konzeption zur Folge, was darüber hinaus das Verständnis der Fichteschen Gewissenslehre (die auf der Kantischen gründet) erschwert. In der unveröffentlichten Magisterarbeit des Autors, die die Genese der Kantischen Gewissenstheorie von den Anfängen 1762 bis zur Endform 1797 nachzeichnet, konnte jedoch gezeigt werden, dass es sich um eine kohärente Konzeption handelt. Vgl. Paul Dauner, *Die Gewissenskonzeption Kants. Skizze oder kohärente Theorie?*, Magisterarbeit vom April 2004, vorliegend in der Universität Stuttgart, Abteilung für Philosophie.

⁵⁶⁶ Vgl. hierzu auch Wieland 1999, 42, der das Gerichtshofmodell als „eines der archetypischen Schemata“ menschlichen Selbstverständnisses bezeichnet.

⁵⁶⁷ Nachdem das stoisch-christliche *synderesis*-Gewissen im 17. Jahrhundert heftigen philosophischen Angriffen (bspw. durch Hobbes, Locke, Descartes, Spinoza) ausgesetzt war, tritt es in der deutschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts wieder in Erscheinung. Dabei finden sich auch die gewissenstheoretischen Distinktionen und Differenzierungen der Scholastik in ihrer ganzen Fülle wieder – bspw. bei Christian Wolff, der den Reflektionsstand über Baumgarten an Kant weitergibt. Auch von Crusius' Gewissenskonzeption, die in thomistischer Kontinuität steht, scheint Kant angeregt worden zu sein (vgl. hierzu Henrich 1963, 416).

Deutlich vernehmbar stellt sich Kant in die *synderesis*-Tradition eines höheren Selbst im Gewissen. So sei das Gewissen nicht (wie die Philosophen des 17. Jahrhunderts meinten) erworben, sondern stamme originär aus dem Menschen; es gehöre zu seiner ursprünglichen, wesensmäßigen Eigenart, über die es kein willentliches Verfügen gebe: „Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt“ (Kant, *MST*, AA VI, 438). In diesem Sinn spricht Kant auch davon, dass das Gewissensphänomen mit dem Umstand zusammenhänge, nicht vermeiden zu können, „dann und wann *zu sich selbst* zu kommen“ (ebd., Hervorhebung von mir, P.D.). Und in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* heißt es: „Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, [...] sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich“ (ebd., 400).

Dem Wortlaut nach sind derartige Aussagen ebenso wenig originell wie die grundsätzliche Anlage des als *sylogismus practicus* organisierten inneren Gerichtshofs, sondern eher ausgesprochen traditionalistisch. Kants eigentliche und originale Leistung besteht vielmehr darin, dass er das klassische *synderesis*-Konzept aufnehmen und verarbeiten kann ohne in die (um mit Kant zu reden) Bodenlosigkeit spekulativer Seelenmetaphysik zurückzufallen. Deren Anspruch einer

für die ganze Kantische Gewissenslehre steht, ist traditionell syllogistisch organisiert: Es geht vom moralischen Gesetz aus, das – im Gewissen – von der Urteilskraft auf den Einzelfall angewendet wird und dabei mit einem auch motivational wirksamen moralischen Gefühl verbunden ist.⁵⁶⁸

theoretisch-metaphysischen Erkenntnis der Seele hatte Kant im Paralogismen-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* als prinzipiell nicht einlösbar vorgeführt, da es sich bei der Seele um einen in der Erfahrung nicht darstellbaren Gegenstand handelt. Wenn Kant also von einem (mit dem Vernunftgesetz koordinierten) höheren oder eigentlichen Selbst des Gewissens spricht, dann gehört dies ausdrücklich nicht zu einer rationalen Ontologie des Selbst. Kant limitiert derartige Sätze vielmehr „zum praktischen Gebrauche“ (Kant, *KrV*, A 365) und stützt sich auf die durch das reine Vernunftgesetz des kategorischen Imperativ nur in dieser epistemischen Hinsicht eines genuin praktischen Wissens (vgl. Steigleder 2002, 100 und 108) eröffnete Unterscheidung zweier Standpunkte: „Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch (numero idem); aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten“ (Kant, *MST*, AA VI, 439).

Das heißt: Mit dem moralischen Gesetz und dem damit (in praktischer Hinsicht) eröffneten höheren, intelligiblen Selbst stellt Kant das säkulare Fundament bereit für eine Erneuerung des *synderesis*-Gewissens, das auf diese Weise wie der Phönix aus der Asche des 17. Jahrhunderts wiederauferstanden ist (man beachte Kants Rede von der Erhabenheit des Sittengesetzes, das er in der intelligiblen, außerhalb von Raum und Zeit stehenden Welt verankert, die der sensiblen, von Neigungen durchsetzten Sphäre supremativ gegenübersteht). Auch nach Kittsteiner ist der kategorische Imperativ an die Stelle getreten, die vormals von den Normen der *synderesis* besetzt war, und die Achtung hat die Stelle eingenommen, die ursprünglich der Rechtfertigung durch Gott zukam (vgl. Kittsteiner 1991, 284; zu Kants Wiederbegründung des klassischen Gewissenskonzepts ebd., 274, 278 – 284 sowie 466, Anm. 166; außerdem Tugendhat 1992a, 377 und Luckner 2005, 107).

⁵⁶⁸ Die Urteilskraft, so Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, ist „das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht“ (Kant, *KrV*, B 171, A 132). Vgl. auch Kant, *KpV*, AA V, 67: „Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (*in abstracto*) gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird.“ Näherhin handelt es sich, wie Kant dann in der *Kritik der Urteilskraft* differenziert, um die „bestimmende“ Urteilskraft: „Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, [...] bestimmend“ (Kant, *KU*, B XXVI, A XXIV; vgl. Vollrath 1977, 144). Dabei gilt bei apriorischen Gesetzen (ein solches ist der kategorische Imperativ): „Die bestimmende Urteilskraft unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumierend; das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können“ (Kant, *KU*, B XXVI, A XXIV).

Diese bestimmende Urteilskraft geht in das sogenannte Gerichtshofmodell als mittlerer Teil einer Trilogie ein, deren Ausgangspunkt das moralische Gesetz und deren Schluss ein moralisches Gefühl bildet: „Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (*in meritum aut demeritum*), gehört zur Urteilskraft (*iudicium*), welche, als das subjektive Prinzip der

Die selbstbezügliche Urteilskraft im Gewissen (Kant)

Bereits Mitte der 1770er Jahre, zeitgleich zu seinem vor allem in seinen Vorlesungen vorgetragenen applikationstheoretischen Gerichtshofmodell, stellt Kant Überlegungen zu einem subjektiven Beitrag des Gewissens an, der von der Vorstellung des Gewissens als bloßem Vermittlungsorgan des moralischen Gesetzes (ein solches ist die Urteilskraft im Gerichtshofmodell)⁵⁶⁹ nicht abgedeckt wird. In der Reflexion 6815 (1773 – 1778) heißt es:

„Gewissen ist das Bewußtsein der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu seyn. Aufrichtig ist, der das Bekenntnis seines Urtheils jederzeit dem Bewußtsein desselben gemäs fällt.“⁵⁷⁰

Im ersten der beiden Sätze bestimmt Kant das Gewissen als die aufrichtige Zurechnung der eigenen Handlung, d.h. als die aufrichtige Beurteilung der eigenen Handlung durch das moralische Gesetz. Im zweiten Satz erläutert er, was die Aufrichtigkeit ausmacht: Nicht die Prüfung des Urteils durch das im Urteil ausgesagte Objekt, sondern die Abgleichung des Urteils mit dem subjektiven Bewusstsein über das Urteil. Also die Selbstprüfung, ob im Urteil innerlich auch gedacht wird, was äußerlich durch das Urteil ausgesagt wird. Nicht aufrichtig wäre daher ein Urteil, bei dem der Urteilende subjektiv weiß, dass es falsch ist, und es

Zurechnung der Handlung, ob sie als Tat (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d.i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung) folgt: welches alles vor Gericht (*coram iudicio*), als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (forum) genannt, geschieht. – Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das Gewissen“ (Kant, *MST*, AA VI, 438). Vgl. auch Robert Spaemann, der das Gewissen definitorisch an diesen Kantischen Ausführungen geschult zu fassen versucht: „Der Gewissensspruch läßt sich rekonstruieren als Subsumtion [...] unter eine Regel [...], die mit Aufforderungscharakter, mit einer Stimme verbunden ist“ (Spaemann 1996, 178). Das Gewissen sei eine „Leistung der Urteilskraft“ (ebd., 182), die Kant so bezeichnet habe.

⁵⁶⁹ Vgl. Heideggers Einschätzung: „Daß Kant seiner Gewissensinterpretation die ‚Gerichtshofvorstellung‘ als Leitidee zugrundelegt, ist nicht zufällig, sondern durch die Idee des Sittengesetzes nahegelegt“ (Heidegger, *SuZ*, 293). Vgl. zur deduktiven Logizität des Gerichtshofmodells auch Saavedra 2002, 158.

⁵⁷⁰ Kant, *Reflexion* 6815, AA XIX, 170.

dennoch für richtig ausgibt. Für das Gewissen und das Gewissensurteil, um auf den ersten Satz zurückzukommen, ist die Aufrichtigkeit charakteristisch. Im Gewissen gibt es keine Falschheit, hier wird nicht nur nach äußeren Aussagen und Handlungen, sondern auch nach dem auf diese Aussagen und Handlungen bezogenen subjektiven Bewusstsein gerichtet.

Einen deutlicher erkennbaren Schritt über das deduktive Gerichtshofmodell hinaus vollzieht Kant in seiner kleinen Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), in der sich dann erstmals die anschließend auch von Fichte vertretene, berühmt-berüchtigte These findet, das Gewissen könne nicht irren.⁵⁷¹ Sie sorgt bis heute für großes Aufsehen und heftigen Widerspruch, man sieht in ihr die humanistische Größe und das Pathos, aber auch die Blindheit und Selbstüberschätzung des Deutschen Idealismus ausgesprochen. Sie habe das hohe Ansehen des modernen Gewissensbegriffs mitbegründet, ihm Eingang ins gesellschaftliche Bewusstsein verschafft und habe letztlich auch Anteil an der rechtlichen Durchsetzung der allgemeinen Gewissensfreiheit.⁵⁷² Andererseits drücke sie eine gefährliche Selbstermächtigung und Verabsolutierung des privaten Gewissensentscheids aus, einen unbeherrschbaren Subjektivismus, der für jede Berichtigung und vernünftige Lenkung unempfindlich geworden sei.⁵⁷³ Sogar zur

⁵⁷¹ Vgl. Kant, *Theod.*, AA VIII, 267: „ein irrendes Gewissen ist ein Unding“. Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, 173f: „Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren“. Bisweilen wird Kant der Satz „Das Gewissen kann nicht irren“ zugeschrieben (vgl. bspw. Lübke 1987, 47), den es jedoch in keiner Kantischen Schrift gibt.

⁵⁷² So Michael Kneib, der nach der Nennung der These von der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens feststellt: „Er [Fichte, P.D.] hat damit aber über Kant hinaus das Gewissen zu einer individuell unantastbaren und zu einer mit der individuellen Freiheit identischen Größe gemacht, die die spätere gesellschaftliche Rede von der Gewissensfreiheit in ihrem Pathos und ihrer Stringenz mitbegründete. Gerade jene Individualisierung des absolut wirkenden Gewissens darf als der Hauptbeitrag Fichtes zur späteren gesellschaftlichen Hochschätzung der Gewissensfreiheit als individueller Handlungsfreiheit angesehen werden“ (Kneib 1996, 151). In vergleichbarem Sinn erklärt Holger Jergius, es handele sich bei dieser These „um ein Politikum“ (Jergius 1976, 75). Fichtes Gewissenstheorie ist jedoch nicht nur geistesgeschichtlich mit der Entstehung säkularer Gewissensfreiheit verbunden, sondern sie stellt auch das theoretische Potential bereit, um das Gewissen ohne einen objektivistischen Ausgangspunkt in sittlicher Hinsicht überhaupt noch verstehen zu können.

⁵⁷³ Vgl. bereits Heinrich Heine, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts warnt vor erbarmungslosen Kantianern „mit Schwert und Beil“, vor bewaffneten Fichteanern, die durch nichts mehr zu bremsen seien – „denn sie leben im Geiste, sie trotzen der Materie“, sie seien unerreichbar „in der

Entstehung einer terroristischen Gesinnung, der Überzeugung, durch die Irrtumsfreiheit des Gewissens zu einem Gewaltakt berechtigt zu sein, könne jene brandgefährliche These beitragen.⁵⁷⁴

Kant erläutert seine veränderte Gewissensauffassung anhand des alttestamentlichen Schicksals Hiobs. Zunächst referiert er den biblischen Bericht⁵⁷⁵: Hiob wird als ein gesunder, wohlhabender, geachteter, zeitlebens frommer und moralisch tadelloser Mann inmitten einer großen glücklichen Familie geschildert. Und „über das alles“, betont Kant, „(was das Vornehmste ist) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen.“⁵⁷⁶ Plötzlich werden ihm alle diese Güter genommen: erst die Herde, dann seine Kinder und letztlich seine Gesundheit. Es bleibt ihm nur noch sein gutes Gewissen: „Alle diese Güter, das letzte ausgenommen [das Gewissen, P.D.], entriß ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal.“⁵⁷⁷ Schließlich hören seine Freunde von diesem Unglück und kommen, um ihn zu trösten. Als Hiob nach langem Schweigen den Tag beklagt, an dem er geboren wurde, kommt es zu einem Disput mit den Freunden, in dem diese und Hiob jeweils verschiedene Urteile über die Situation

Verschanzung des eigenen Gedankens“ (Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 101f).

⁵⁷⁴ Hermann Lübbe beschreibt die hypothetische Bewusstseinsgenese eines jungen Terroristen, zu dessen Gewaltbereitschaft auch der Besuch des philosophischen Seminars beigetragen habe – schließlich sei dort der Kantische Satz ‚das Gewissen kann nicht irren‘ traktiert worden (vgl. Lübbe 1987, 47). Und die Wohnung, in der der Terroranschlag konspirativ geplant wurde, habe in einer Straße gelegen, die nach einem Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus benannt wurde – also nach einem Gewissenstäter. So habe sich das heranreifende terroristische Bewusstsein allmählich von der Berechtigung der geplanten Tat überzeugt (was Lübbe hier vorführt, ist freilich die völlig inadäquate Kant-Interpretation des Terroristen selbst). Lübbe weist mit seinem Gedankenexperiment auf die spezielle ‚moralische‘ Verfasstheit von Terroristen hin, durch die sie sich von Kriminellen unterscheiden; so gelte „im Fall terroristischer Handlungen, daß die extreme Verletzung elementarer rechtlicher und moralischer Regeln, zu denen der Terrorist sich entschließt, ohne eine sehr spezielle moralische Verfassung des terroristischen Subjekts nicht denkbar wäre“ (ebd., 40). Lübbe macht weiter deutlich: „Um es im Widerspruch gegen ein verbreitetes Mißverständnis zu sagen: Nicht das ausgelöschte, vielmehr das überspannte Gewissen macht es möglich. Nicht die moralische Indifferenz, vielmehr die skrupelfreie Gewißheit, durch Orientierung an höchsten Zwecken im Recht zu sein, macht hier waffengebrauchsfähig“ (ebd., 41; vgl. auch ebd., 44f).

⁵⁷⁵ Vgl. Kant, *Theod.*, AA VIII, 265.

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Ebd.

fällen.⁵⁷⁸ Die Differenz, auf die es Kant ankommt, betrifft nicht den Inhalt der Urteile, sondern deren „Charakter“⁵⁷⁹: (1) Die angereisten Freunde erklären das über Hiob geschickte Leid nach Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit als Strafe für begangene Verbrechen, und das, obwohl sie nichts angeben können, was sich Hiob hätte zu Schulden kommen lassen.⁵⁸⁰ Somit urteilen sie, als hätten sie Einsicht in den göttlichen Weltplan – eine Einsicht, die sie gar nicht haben können.⁵⁸¹ Hingegen widersprechen sie dem, was ihnen bekannt ist: Dass sie keine Schuld Hiobs kennen. (2) Hiob dagegen beteuert, wie Kant schreibt, „daß ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe“⁵⁸². Das heißt, Hiob gesteht ein, dass er letztgültig nicht von seiner Schuld oder Unschuld wissen kann. Sein Urteil entspricht aber, im Unterschied zu dem seiner Freunde, genau dem, wovon er selbst überzeugt sein kann und ist: dass ihn keine Schuld trifft – und genau das sagt ihm sein Gewissen. Gott spricht nun, so Kant, das Verdammungsurteil gegen die Freunde, „weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob.“⁵⁸³

Dabei besteht die ausschlaggebende Differenz im „Charakter“ der Urteile nicht in der Wahrheit bei Hiob und der Falschheit bei den Freunden, es ist „nicht der Vorzug der Einsicht“⁵⁸⁴ in objektive Sachverhalte, der Hiobs Gewissenhaftigkeit ausmacht; diese Frage entscheidet Kant überhaupt nicht.

⁵⁷⁸ Vgl. ebd.

⁵⁷⁹ Ebd. im ganzen Wortlaut: „In dem, was beide Teile vernünfteln oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges; aber der Charakter, in welchem sie es tun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit.“

⁵⁸⁰ Vgl. ebd.: „Die Freunde Hiobs bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und, ob sie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch a priori urteilen zu können, er müßte deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich sei.“

⁵⁸¹ Vgl. ebd.: „Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der Tat nicht hatten“.

⁵⁸² Ebd.

⁵⁸³ Ebd., 266.

⁵⁸⁴ Ebd.

Maßgeblich ist vielmehr die subjektive Prüfleistung („nur die Aufrichtigkeit des Herzens“⁵⁸⁵), die mit diesem Urteil verbunden ist: Die Freunde geben in ihrem Urteil ein Wissen vor, das sie selbst nicht überprüft haben. Sie selbst können das subjektive Bewusstsein von der Wahrheit ihres Urteils gar nicht haben, dennoch geben sie es vor. Hiob dagegen gibt das für wahr aus, wovon er sich selbst sorgfältig überzeugt hat, er hat also in seinem für wahr ausgegebenen Urteil auch das subjektive Bewusstsein von Wahrheit. Entscheidend für die Gewissenhaftigkeit ist somit nicht der Objektbezug im Urteil, sondern der Subjektbezug:

„Daß das, was jemand sich selbst oder einem andern sagt, wahr sei: dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er stehen, daß sein Bekenntnis oder Geständnis wahrhaft sei: denn dessen ist er sich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Objekt im logischen Urteile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewissen).“⁵⁸⁶

Wenig später fällt der berühmte Satz, der dann nochmals klar erläutert wird:

„Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; [...] Ich kann zwar in dem Urteile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objektiv urteilt; aber in dem Bewußtsein: ob ich in der Tat glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloß sagt: daß ich den Gegenstand so beurteile.“⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Ebd. im ganzen Wortlaut: „Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.“

⁵⁸⁶ Ebd., 267.

⁵⁸⁷ Ebd. Vgl. auch die Erläuterung in der *Einleitung zur Tugendlehre der Metaphysik der Sitten*: „daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. 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, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat“ (Kant, *MST*, AA VI, 401).

Das Verstandesurteil bedeutet die Bezugnahme auf ein Objekt. Insofern kann es wahr (Übereinstimmung mit dem Objekt) oder falsch, ein Irrtum sein (Nichtübereinstimmung mit dem Objekt). Das Gewissensurteil dagegen bezieht sich auf das Subjekt, also gibt es hier weder Wahrheit noch Falschheit und so auch keinen Irrtum.⁵⁸⁸ Vielmehr wird dieser Subjektbezug, dessen sich das Subjekt „unmittelbar bewußt“⁵⁸⁹ ist (da es dazu gar nicht aus sich herausgehen muss), „Wahrhaftigkeit“⁵⁹⁰ genannt. Mit „Wahrhaftigkeit“ spricht Kant denselben Sachverhalt an, den er in der Reflexion 6815 (1773 – 1778) Aufrichtigkeit nennt.

Im letzten Paragraphen der Religionsschrift (1793, 1794)⁵⁹¹ greift Kant die in der *Theodizee* (1791) getroffene Unterscheidung von Verstandes- und Gewissensurteil auf:

„Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen.“⁵⁹²

Insofern bleibt das Gewissensurteil auch durch die bloße Urteilsfunktion ‚Subsumtion der Handlungen unter das moralische Gesetz‘ inadäquat bestimmt. Daher setzt Kant das Gewissensurteil vom Applikationsvorgang (den er dem Verstand zuschlägt) direkt ab:

„Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen“⁵⁹³.

⁵⁸⁸ Von einem irrenden Urteil kann man hier nicht darum nicht reden, weil es immer wahr ist, sondern weil es hier gar keine wahrheitswertfähige Objektbeziehung gibt (vgl. nochmals Kant, *MST*, AA VI, 401: „in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat.“), sondern nur (subjektintern): Gewissenhaftigkeit oder Gewissenlosigkeit. Diese Unterscheidung führt Kant zu einer Korrektur seiner früheren, in der Wolff-Baumgartenschen Tradition stehenden Inanspruchnahme eines irrenden Gewissens, die in der ab 1775 gehaltenen Vorlesung noch vorkommt.

⁵⁸⁹ Kant, *Theod.*, AA VIII, 267.

⁵⁹⁰ Ebd., 268.

⁵⁹¹ Zur Stellung des Gewissens innerhalb der Religionsschrift vgl. Kittsteiner 1991, 267 – 274.

⁵⁹² Kant, *Rel.*, 209. Wegen dieser von Kant selbst herausgestellten Differenz von Gewissen und allgemein-ethischer Beurteilung ist es ungereimt, von Kants ganzer Moralphilosophie als einer Gewissenstheorie zu sprechen, wie es etwa von Willem Heubült und Klaus Hartmann vorgeschlagen wird (vgl. Heubült 1980b, 449; Hartmann 1993, 103, Anm. 3).

Kennzeichnend für das Gewissensurteil ist vielmehr der Subjektbezug, der folglich als spezifische Differenz zur Gattung Urteilskraft hinzukommen muss, wenn die arttypische Eigentümlichkeit des Gewissensurteils adäquat erfasst werden soll. Aus diesem Grund modifiziert Kant die bislang durch den bloßen Terminus ‚Urteilskraft‘ unterbestimmte Urteilsfunktion im Gewissen definitorisch wie folgt⁵⁹⁴:

„Man könnte das Gewissen auch so definieren: es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“⁵⁹⁵.

Mit „sich selbst“ bezeichnet Kant den für das Gewissensurteil charakteristischen Subjektbezug; entsprechend erläutert er die Definition, wobei er die Urteilskraft mit der für das ganze obere Erkenntnisvermögen stehenden Sammelbezeichnung „Vernunft“ anspricht⁵⁹⁶:

„hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen

⁵⁹³ Kant, *Rel.*, 210. In der sachlich damit übereinstimmenden Vorlesungsnachschrift *Metaphysik der Sitten* von Vigilantius (1793/94) distanziert sich Kant von Baumgarten, der „das Gewissen bloß in der subsumtionem factorum nostrorum sub lege“ (Kant, *Vorl. Vigilantius*, AA XXVII, 615) sieht. Denn das heißt „also das Gewissen der Urteilskraft der Seele gleich achten, als welche die facta iudicantis den Regeln des Verstandes unterwerfen würde. Hieraus würde die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit der Handlung hervorgehen, aber nicht, ob der Handelnde mit Gewissenhaftigkeit verfahren“ (ebd.). Vgl. auch ebd.: „Es folgt hieraus auch sehr klar, daß das Urteil allein, welches auf die Prüfung der facti gegründet wird, nicht das Gewissen ausmacht.“

⁵⁹⁴ Kittsteiner hält hierzu fest, dass „Kant das alte Verhältnis von einem Gesetz und einer Handlung, die unter dem Gesetz steht, durch eine innerliche Übereinstimmung mit sich selbst“ (Kittsteiner 1991, 125) ersetzt.

⁵⁹⁵ Kant, *Rel.*, 210. Auffallend ist, dass Kant in dieser Definition das zweite Strukturelement der Gewissenstrilogie, die Urteilskraft bzw. Zurechnung, als hinreichende Bedingung für das ganze Phänomen formuliert.

⁵⁹⁶ Kant gebraucht „Vernunft“ in einem engeren und weiteren Sinn. Im weiteren Sinn bezeichnet „Vernunft“ (gelegentlich auch „Verstand“) als Sammelbegriff das ganze obere Erkenntnisvermögen, im Unterschied zum unteren Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit (vgl. Kant, *KrV*, B 863, A 835). Innerhalb des oberen Erkenntnisvermögens unterscheidet er dann (vgl. bspw. *KrV*, B 169, A 130) den Verstand (im engeren Sinn das Vermögen der Begriffe), die Urteilskraft und schließlich die Vernunft (im engeren Sinn das Vermögen der Prinzipien und Ideen bzw. das Vermögen, Schlüsse zu ziehen). Im vorliegenden Zitat ist dieser weitere Sinn von „Vernunft“ mit Bezugnahme auf die darunter gefasste Urteilskraft einschlägig, da Kant hier die „Beurteilung der Handlungen“, also eine Leistung der Urteilskraft, anspricht.

habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.“⁵⁹⁷

Das also ist die von Kant zu begrifflicher Schärfe gebrachte reflexive und subjektzentrierte Struktur des Gewissens⁵⁹⁸, die Honnefelder bei Thomas von Aquin vermisst.⁵⁹⁹

Die Selbstreflexivität Fichtescher Gewissenstheorie

Allerdings kommt es bei Kant zu keiner weiteren Vertiefung, systematischen Ausarbeitung oder Fortführung dieser in den in den frühen 1790er Jahren anzutreffenden Ansätze eines subjektzentrierten Gewissensverständnisses⁶⁰⁰; in der

⁵⁹⁷ Kant, *Rel.*, 210.

⁵⁹⁸ Vgl. Honnefelder 1993b, 28, Hervorhebung dort: „Das objektive Urteil, ‚ob etwas Pflicht sei oder nicht‘ [Honnefelder zitiert hier Kant, *MST*, AA VI, 401, P.D.], ist Sache des praktischen Verstandes, genauer gesagt, der Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist. Sache des Gewissens ist das Urteil über dieses Urteil, nämlich das Urteil darüber, wie ich dieses Urteil getroffen und auf mein Handeln bezogen habe.“ Zum reflexiven Urteil über das eigene Urteil vgl. auch Reist 1990, 290.

⁵⁹⁹ Vgl. Honnefelder 1993b, 26f.

⁶⁰⁰ Es ist zu vermuten, dass Kants Umstellung seiner Gewissenslehre in den frühen 1790er Jahren, die mit einer veränderten Einschätzung der Funktion der Urteilskraft einhergeht, mit den in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) vorgenommenen Weiterungen seiner Philosophie zusammenhängt. So führt Kant dort neben der für seine Moralphilosophie bislang einschlägigen „bestimmenden“ Urteilskraft (die auch im Gerichtshofmodell des Gewissens zum Zug kommt) eine neue ‚Art‘ von Urteilskraft ein, nämlich die sogenannte „reflektierende“. Im Unterschied zur „bestimmenden“ Urteilskraft, die ein gegebenes Allgemeines zur Anwendung bringt, hebt die „reflektierende“ Urteilskraft umgekehrt vom Konkreten an ohne von einem Allgemeinen bestimmt zu werden. Sie zeichnet sich durch ein „kritische[s] Verfahren“ anstelle des „dogmatische[n]“ der bestimmenden Urteilskraft aus (Kant, *KU*, B 330, A 326), ihr Urteil ist nicht gesetzmäßig, sondern das „einer freien Urteilskraft“ (ebd., B 119, A 119).

Hannah Arendt hat sich vehement diesem Kant der *Kritik der Urteilskraft* zugewandt (ihre Vorbehalte gegen Kant hingegen beziehen sich auf den prinzipienethischen Ansatz der *Kritik der praktischen Vernunft*), hat sich frei und selektiv interpretierend inspirieren lassen – und dafür nicht wenig Unverständnis geerntet. Denn Kant selbst thematisiert seinen veränderten Urteilsbegriff (der – was für Arendt entscheidend ist – nicht mit den kognitiven Vermögen Verstand und Vernunft, sondern mit der Einbildungs- oder Vorstellungskraft zusammenhängt) nicht innerhalb einer ethischen oder politischen Theorie, sondern innerhalb ästhetischer Problematik. Zwar gibt es mannigfache Andeutungen für Übergänge, doch einen echten Transfer in seine Moralphilosophie hinein gibt es nicht. Wenn es überhaupt einen Niederschlag der *Kritik der Urteilskraft* innerhalb seiner praktischen Philosophie gibt, dann findet sich dieser in den Gewissenspassagen aus den beginnenden 1790er Jahren. Doch es ist eben auffällig, dass diese Umstellungen einer „sich selbst richtende[n] moralische[n] Urteilskraft“ in der *Metaphysik der Sitten* (1797) wieder zugunsten des

Metaphysik der Sitten (1797) greift er vielmehr wieder auf das deduktive (und nicht: reflexive) Gerichtshofmodell zurück.⁶⁰¹ Ein anderer, mit der Kantischen Philosophie überaus vertrauter Autor dagegen hat Kants innovative, über das Gerichtshofmodell hinausgehende Überlegungen rasch aufgenommen, stringent durchzuführen versucht und zu einem eigenständigen Theoriestück seiner *Sittenlehre* erhoben: nämlich Fichte.⁶⁰²

Nach seiner im ersten Hauptstück der *Sittenlehre* (1798)⁶⁰³ ausgeführten Begründung der Sittlichkeit als Freiheit, und d.h. schlechthinniger Selbsttätigkeit

„bestimmenden“, vom kategorischen Imperativ ausgehenden Urteilens (im Gerichtshofmodell) zurückgenommen werden. Es sieht so aus, als ob Kant auf eine solche Ausarbeitung wegen Konsistenzproblemen, die sich dann vielleicht mit seinen prinzipienethischen Grundlagen ergeben hätten, verzichtet hat.

Einige Hinweise bzgl. der noch ausstehenden Erforschung der Voraussetzungen der Kantischen Gewissens-Modifikation in den 1790er Jahren seien noch gegeben: Von besonderem Interesse dürfte der §40 der *Kritik der Urteilskraft* sein; denn hier findet sich u.a. eine Erläuterung, wie man es sich vorzustellen hat, dass „über sein eigenes Urteil reflektiert“ (Kant, *KU*, B 159, A 157) wird – und das ist nun einmal eine Selbstbezüglichkeit des Urteils, die auch bei der Gewissensdefinition der Religionsschrift, der „sich selbst richtende[n] moralische[n] Urteilskraft“, vorkommt. In diesem Zusammenhang reflexiver Urteilsoperationen diskutiert Kant drei „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ (die auch von Arendt mehrfach aufgegriffen werden), nämlich: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“ (Kant, *KU*, B 158f, A 156f; vgl. hierzu Fischer 2003, 325ff). Die erste Maxime, die Kant auch die Maxime der „vorurteilsfreien [...] Denkungsart“ nennt, gehört nicht nur zentral zum ganzen Kantischen Denken und zu seinem Verständnis von Aufklärung, sondern sie steht im Hintergrund seiner reflexiven Gewissensumstellung und deren Erläuterung durch den Ketzerrichter (der ein Beispiel einer vorurteilsbehafteten bzw. unselbstständigen Denkungsart ist), und wird überdies von Fichte dezidiert zum Kernelement seines reflexiven Gewissens erhoben. Als ein weiteres Indiz für eine mögliche gewissensstheoretische Vorreiterrolle des §40 dürfen die Voraussetzungen der 2. Maxime gelten, die auf Einflüsse der schottischen Moralphilosophie verweisen, genauer gesagt auf gewissensstheoretische (!) Ausführungen Adam Smiths (darauf hat erstmals August Oncken aufmerksam gemacht, vgl. Oncken 1877; Fleischacker 1991, 254; auch Kittsteiner 1991, 281). Sie verweisen auf Smiths (mit dem *impartial spectator* umrissenen) Sympathieverfahren, bei dem es zu einer Miteinbeziehung fremder Perspektiven kommt, man sich also imaginativ-einführend an die Stelle von anderen versetzt. Nach dieser Richtung konnte Kant sein reflexives Gewissensverständnis jedoch nicht entwerfen, da sich aus der Gefühlsgrundlage (und der damit verbundenen komparativen Allgemeinheit) Widersprüche zu seiner auf reiner Vernunft basierenden Moral (bzw. zu deren notwendiger und strenger Allgemeinheit) ergeben hätten (vgl. Kittsteiner 1991, 281f).

⁶⁰¹ Kants unentschiedene Stellung kann mit Welzel als janusköpfig beschrieben werden: „Mit einem Januskopf sieht Kant auf die alte Naturrechtslehre zurück wie auf die Ideen der neuen Zeit hinaus, deren Boden niemand so wie er bereitet hat. Sein Hauptanliegen gilt von vornherein der subjektiv-moralischen Seite der Sittlichkeit“ (Welzel 1976, 392f). Erst Fichte wird sich radikal der Subjektseite zuwenden.

⁶⁰² Schockenhoff zufolge hat Fichte die Perspektive des Gewissenssubjekts „radikal zu Ende gedacht und geradezu emphatisch beschworen“ (Schockenhoff 1990, 134).

⁶⁰³ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, 39 – 62.

des praktischen Ich, geht Fichte im dritten Hauptstück daran, diese Selbsttätigkeit im konkreten Anwendungsbezug zu entfalten – und zwar anhand des Gewissens als einer der „formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen“⁶⁰⁴. Fichte stellt sich die Frage:

„Soll überhaupt pflichtmäßiges Verhalten möglich sein, so muß es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung über die Pflicht geben. Also es muß eine gewisse Überzeugung absolut richtig sein, bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müssen.“⁶⁰⁵

Wenn Sittlichkeit etwas für den Einzelnen Erreichbares sein soll, so Fichte, dann kann das Kriterium dafür nicht außerhalb seiner Perspektive liegen, also kein äußeres bzw. objektives sein. Mit „Richtigkeit“ und (an anderer Stelle) „Wahrheit“⁶⁰⁶ der sittlichen Überzeugung bezieht sich Fichte daher nicht, wie man aufgrund der Wortwahl erwarten könnte, auf eine objektive Verifizierung des sittlichen Urteils, mithin ist eine wahre und richtige sittliche Überzeugung nach Fichte nicht das, was Hegel mit „wahrhaftem Gewissen“ bezeichnet (also eine Kongruenz des subjektiven Gewissensurteils mit objektiver Sitte); im Gegensatz zu Hegel hält Fichte daran fest, dass es eben eine „Überzeugung“ ist, dass die Subjektseite der Sittlichkeit (die höchstpersönlich-subjektive Gewissensperspektive) unhintergebar ist und nicht in die Objektivität eines „wahrhaften Gewissens“ überführt werden kann. Fichte stellt unmissverständlich fest, dass es ihm folglich um eine reine Selbstbeziehung des Subjekts geht:

„Das Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung ist, wie wir gesehen haben, ein inneres. Ein äußeres, objektives, gibt es nicht, noch kann es ein solches geben, da ja das Ich gerade hier, wo es als moralisch betrachtet wird, ganz selbständig und von allem, was außer ihm liegt, unabhängig sein soll.“⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ Ebd., 163.

⁶⁰⁵ Ebd., 165.

⁶⁰⁶ Ebd., 167.

⁶⁰⁷ Ebd., 170.

So wie die *Überzeugung* von der Pflicht auf eine subjektive Komponente des Akteurs anspielt, die sich nur aus der Innenperspektive stellt, muss auch das „absolute Kriterium“ für die Sittlichkeit dieser Überzeugung in einer subjektiven Qualität bestehen, wenn es eben etwas sein soll, was dem Einzelnen zugänglich zu sein vermag. Daher kann es sich wiederum nur um „ein *Gefühl* der Wahrheit und Gewißheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung von Pflicht“⁶⁰⁸ handeln. Daraufhin bereitet Fichte im engen Anschluss an die Kantische Argumentation seine These von der Irrtumsfreiheit des Gewissens vor: Zweifel und sein Gegenteil, die Gewissheit, sind subjektive Aspekte, über die es keinen Irrtum geben kann, da das Subjekt, um sich ihrer zu vergegenwärtigen, nicht aus sich selbst herausgehen muss:

„Ich weiß z.B. daß ich zweifle. Woher weiß ich denn nun dies? Doch wohl nicht aus einer objektiven Beschaffenheit des gefällten Urteils. Der Zweifel ist etwas Subjektives; er läßt sich nur fühlen, ebenso wie sein Gegenteil, die Gewißheit.“⁶⁰⁹

Ebenso eindeutig lautet:

„Ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, deren Richtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises, und so ins Unendliche; sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur auf diese Art läßt sich subjektive Gewißheit, als Zustand des Gemüts, erklären.“⁶¹⁰

Seine bisherigen Überlegungen fasst Fichte dann zusammen:

„Es ist durch die soeben gegebene Deduktion auf immer aufgehoben und vernichtet die nach den meisten Moralsystemen noch stattfindende Ausflucht eines irrenden Gewissens. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren“⁶¹¹.

⁶⁰⁸ Ebd., 167, Hervorhebung von mir, P.D.

⁶⁰⁹ Ebd.

⁶¹⁰ Ebd., 169; vgl. auch ebd.: „Dieses Gefühl täuscht nie.“

⁶¹¹ Ebd., 173f.

Die Kontroverse um die Irrtumsthese

In der Rezeption der Kantischen und Fichteschen These von der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens ist es verbreitet, diese These mit dem Hinweis auf die verschiedenen mutmaßlich hinter der These stehenden fragwürdigen Argumentationsstrategien zurückzuweisen.⁶¹² So geht Hans Welzel davon aus, dass für Kant ebenso wie für Fichte gilt: „Der Gewissensirrtum ist ausschließlich ein Verstandesfehler, der den moralischen Wert der Handlung unangetastet läßt.“⁶¹³ Ebenso konstatiert Theodor Elsenhans: „Daß Irrtum im sittlichen Urteil stattfindet, ist nicht zu leugnen, aber er [Fichte, P.D.] ist geneigt, denselben den theoretischen Vermögen aufzubürden, um für das Gewissen die unmittelbare Gewißheit zu retten.“⁶¹⁴ Demnach hätte man es bei Kant und Fichte mit einer entlastungsstrategischen Argumentation zu tun, deren Argumentationsziel darin besteht, die objektive Irrtumslosigkeit des Gewissens durch eine Differenzierung innerhalb der Erkenntnisvermögen zu erweisen. Dieser unterstellten Strategie liegt implizit ein Gedanke zugrunde, wie er sich bspw. bei Wolfgang Janke findet: „Jede Gewissensethik muß sich dadurch methodisch absichern, daß sie den Satz beweist: ‚Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren.‘“⁶¹⁵ Kant und Fichte müssen demnach

⁶¹² Kant ist nicht ganz unschuldig an den mit seiner Irrtumsthese und dem Ketzerrichter verbundenen Missverständnissen, da er seine in den frühen 1790er Jahren vertretene reflexive Gewissensauffassung nicht in der nötigen didaktischen Klarheit vom Gerichtshofmodell absetzt, sondern in der *Metaphysik der Sitten* sogar unvermittelt zum Gerichtshofmodell zurückfindet; doch von diesem (und d.h. vom moralischen Gesetz) ausgehend müssen Irrtumsthese und Ketzerrichter geradezu zwangsläufig missdeutet werden. Unter den neueren Interpretationen ist v.a. die Darstellung von Thomas Sören Hoffmann hervorzuheben. Hoffmann untersucht Kants Gewissensphase der 1790er Jahre und stellt fest, dass Kants formal-reflexive Theorieausrichtung dazu führt, dass erstens die Rede von einem irrenden Gewissen sinnlos wird und ebenso zweitens die Vorstellung vom erworbenen Gewissen, das von der Psychologie thematisiert wird (vgl. Hoffmann 2002, 440). Zu einer adäquaten Darstellung von Kants Irrtumsthese vgl. auch Fritze 1998, 77, Anm. 38.

⁶¹³ Welzel 1976, 395. Heubült erhebt diese Fehlinterpretation sogar zum Theorem seiner eigenen Gewissensauffassung: „Die Stimme irrt nie; es gibt kein irrendes Gewissen. Ich kann in einer konkreten Situation das Sachlich-Richtige, das mir obliegt, verfehlen. Ist diese Verfehlung in einem unvermeidlichen Mangel an Sachkenntnis begründet, dann ist sie entschuldbarer Irrtum meines Verstandes und nicht Gewissensirrtum“ (Heubült 1983, 69).

⁶¹⁴ Elsenhans 1894, 48.

⁶¹⁵ Janke 1993, 51.

mit allen Mitteln das Gewissen von dem Makel objektiver Fehlerhaftigkeit befreien. Doch was ist, wenn es zu einer solchen Entlastungsstrategie keine Veranlassung gibt, da die Autoren die Voraussetzung nicht teilen, eine objektiv-ethische Fehlerlosigkeit des Gewissens erweisen zu müssen?⁶¹⁶ Es ist ohnehin ziemlich unverständlich, weshalb der Beweis einer objektiven Fehlerlosigkeit für eine Gewissenstheorie unerlässlich sein soll, insbesondere wenn es ihr um den spezifisch subjektiv-sittlichen Anteil des Gewissens geht (Kants und Fichtes These, das Gewissen könne nicht irren, soll außerdem weniger etwas beweisen, denn etwas zeigen). Davon ausgehend, Kant und Fichte hätten mit der Unterscheidung von Verstandes- und Gewissensurteil das Argumentationsziel objektiv-ethischer Tadellosigkeit des Gewissens im Blick, entgeht den genannten Interpreten, dass das Gewissen mit dieser Urteilsdifferenzierung von einem nur objektiv ausgerichteten Vermögen gerade abgesetzt werden soll – und sich damit die Prämisse, das Gewissen müsse objektiv-ethisch als irrtumsfrei deklariert werden, erübrigt.

Ein weiteres Missverständnis entsteht Theodor Elsenhans daraus, dass er Fichtes Formel vom Gewissen als dem Kriterium der „Richtigkeit unserer Überzeugung von der Pflicht“ dahingehend versteht, dass Fichte damit die Fehleranfälligkeit des objektbezogenen Urteilsaktes durch das Gewissen korrigiert sehe: „Was Pflicht ist, wird auf theoretischem Wege durch die Urteilskraft gefunden. [...] Würde das Sittengesetz freilich allein auf dieser Grundlage der rein theoretischen Überlegung des einzelnen ruhen, so wäre es der Unsicherheit und dem Irrtum in hohem Maße ausgesetzt. Hier tritt nun Fichtes Gewissensbegriff ergänzend ein.“⁶¹⁷ Wie eine solche objektiv-materiale Verifikation durch einen bloß formalen Rückgang auf das Gewissenssubjekt möglich sein soll, muss

⁶¹⁶ Die Kantische und Fichtesche These der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens wird oft als eine Aussage über ein objektives Urteilsverhältnis missverstanden. Daher hält auch Helmut Kuhn die Kantische Darstellung, der Ketzerrichter könne nicht von der Pflichtmäßigkeit seiner Handlung überzeugt gewesen sein, für eine „fragwürdige Behauptung“ (Kuhn 1954, 173; vgl. auch ebd., 172). Allerdings ist es richtig, dass – wie Hans Reiner (vgl. Reiner 1971, 302) betont – durch diese These die Autonomie des Gewissens begründet wird.

⁶¹⁷ Elsenhans 1894, 42. Zumindest liegt Elsenhans noch insofern richtig, als er von Fichtes (von Kant überkommenen) Diskriminierung von Gewissen und Urteilskraft ausgeht (vgl. ebd., 47).

berechtigterweise rätselhaft erscheinen. Und Fichte hat dafür (natürlich) keine Antwort parat, wie Elsenhans feststellt: „Das Zusammentreffen der theoretischen Vermögen und des unmittelbaren Gefühls der Gewißheit ist so sehr dem Zufall überlassen, daß nicht recht begreiflich ist, wie es in jedem Fall zu einem richtigen Bewußtsein der Pflicht kommen kann.“⁶¹⁸ Doch diese unlösbare Aufgabe stellt sich Fichte gar nicht. Denn es geht ihm hier nicht um die objektive Richtigkeit der Pflicht (darüber kann das Gewissen letztlich nicht entscheiden, sondern das muss einer distanzierten, vom Handlungssubjekt abstrahierenden, drittpersonalen Übersicht überlassen bleiben), sondern um die Richtigkeit der *Überzeugung* von der Pflicht, also um die Frage nach der sittlichen Richtigkeit subjektiver Haltungen. Würde die Irrtumsthese auf einer Proposition über eine objektive Urteilsbeziehung beruhen, wäre sie in der Tat abwegig.⁶¹⁹ Sie basiert aber auch nicht auf einer mit großer Begründungslast verbundenen metaphysischen Bewusstseinspekulation, sondern schlicht auf dem folgerichtigen Festhalten an der mit dem Gewissen eingenommenen Innenperspektive des sittlichen Subjekts und der dazugehörigen gefühlten Selbstwahrnehmung. Ebenso müsste eigentlich verständlich sein, dass Fichtes auf die Irrtumsthese folgende Bemerkung, das Gewissen „entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel“⁶²⁰ keine Verabsolutierung des Einzelnen in dem Sinn darstellt, dass dessen Gewissensposition zur unkritisierbaren, für jedermann objektiv gültigen sittlichen Wahrheit erklärt würde. Es ist vielmehr die Anerkennung einer für den Einzelnen unabänderlichen Grenze: Wenn nicht mehr das eigene Gewissen die letzte Instanz für den Einzelnen darstellte, sondern eine äußere Institution, dann wäre jegliche Selbstständigkeit und Authentizität aufgekündigt – und damit die Sittlichkeit des Subjekts als einer höchsteigenen Qualifikation. Auch die Entscheidung, einer für jedermann gültigen Norm zu

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Kerstiens nennt es zu Recht einen banalen Gedanken, dass es fehlerhafte moralische Urteile gibt (und zwar sowohl was die zugrundeliegende Einschätzung der Tatsachen als auch die moralische Bewertung betrifft). Denn die „begrenzte menschliche Vernunft kann immer irren“ (Kerstiens 1987, 71).

⁶²⁰ Fichte, *Sittenlehre*, 174.

folgen, ist eine selbst getroffene Entscheidung. Ist das Gewissen nicht die letzte Instanz, dann urteilt und entscheidet das Subjekt überhaupt nicht mehr. Die von Fichte gemeinte Inappellabilität des Gewissens folgt somit zwingend aus dem Festhalten an der subjektiven Perspektive des Gewissens. Es gilt:

„Über dasselbe [das Gewissen, P.D.] hinausgehen wollen, heißt, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen.“⁶²¹

Es spricht einiges dafür, dass zwischen den hartnäckigen Verwirrungen um die Irrtumsthese, dem Fehlen eines kohärenten philosophischen Gewissensdiskurses heute und dem dominanten drittpersonalen Paradigma moderner Moralphilosophie ein Zusammenhang besteht.⁶²² Denn das Unverständnis gegenüber jener einzelnen These offenbart ein tieferliegendes Unverständnis für die Differenz zwischen spezifisch erstpersonalem Standpunkt des Gewissens und drittpersonalem der Moralphilosophie. Die These, das Gewissen könne nicht irren, besagt nicht: Das Gewissen ist ein unfehlbares Erkenntnisorgan allgemeingültiger Normen.⁶²³ Ein

⁶²¹ Ebd. Ein solcher Perspektivensprung bedeutete die Aufkündigung des genuin erstpersonalen gewissenstheoretischen Horizonts und den Übergang zu einer allgemein-ethischen Moralphilosophie. Anhand der Frage des irrenden Gewissens lässt sich also der Unterschied zeigen zwischen dem 1) für den einzelnen Guten und dem 2) intersubjektiv kontrollierbaren, was man tun soll (vgl. Rhonheimer 2001, 20).

⁶²² Der durchaus zeittypische Irrtum mit dem irrenden Gewissen darf als Paradebeispiel für eine Fehlinterpretation gelten, die an der dominanten moralphilosophisch-drittpersonalen Perspektive geschult ist und daran festhält, obwohl eine erstpersonale Perspektive gemeint ist – woraus natürlich tiefgreifende Missdeutungen folgen. Aufgrund des gemeinsamen erstpersonalen Ansatzpunktes teilen die Kantische (der frühen 1790er Jahre) und die Fichtesche Gewissenslehre rezeptionsgeschichtlich auch dasselbe Schicksal.

⁶²³ Das typische Missverständnis dagegen besagt, Kant und Fichte behaupteten die objektive Unfehlbarkeit des subjektiven Gewissens (so etwa bei Honecker 1980b, 79f). Im übrigen widerspricht einer solchen Einschätzung bereits der argumentative Umkreis jener Thesen von der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens. Denn Kant (in der *Metaphysik der Sitten*) wie auch Fichte (in der *Sittenlehre*) unternehmen im Anschluss an ihre Gewissenspassagen eine detaillierte normative Begründung und Explikation allgemeingültiger und materialer Pflichten. Wie soll das nun zusammenpassen mit der von den Interpreten unterstellten Annahme objektiver Irrtumslosigkeit? Soll das etwa bedeuten, dass das, was in jenen Werken auf diskursivem Weg und nach langem und mühsamem Nachdenken an konkreten allgemeingültigen sittlichen Pflichten entworfen wird, vom je einzelnen Gewissen vollständig und mit irrumsfreier Genauigkeit stets gewusst wird? Welchen Zweck hat dann noch die wissenschaftlich-exakte Pflichtenaufstellung, wenn die einzelnen Gewissen darüber nie fehlgehen können? Der Einwand, Kant und Fichte behaupteten (als Konsequenz ihres Formalismus, ihrer materialen Leere und Unbestimmtheit) die objektive Irrtumslosigkeit des

irrendes Gewissen ist für Kant und Fichte vielmehr ein Unding, weil es ein solches aus der originären Eigenperspektive des Gewissensträgers nicht gibt.⁶²⁴ Es gibt ja auch kein Phänomen des irrenden Gewissens so wie es ein schlechtes oder ein gutes Gewissen gibt. Ein solches Gewissenserlebnis ist nicht einmal widerspruchsfrei denkbar: Denn wüsste der Gewissensträger, dass er in einem objektiv-ethischen Sinn irrt, dann befände er sich nicht mehr in einem Irrtum.⁶²⁵ Um von einem irrenden Gewissen reden zu können, muss die (wenn man so will: subjektiv getrübe) Teilnehmerperspektive des Gewissens überschritten und um eine externe (ideale) Beobachterperspektive erweitert werden, aus der dann die resultativ aufgefasste Gewissensposition bewertet wird. Jedoch wird man damit, wie Eberhard Schockenhoff bemerkt, „der unvertretbaren Entscheidungssituation des einzelnen nicht gerecht“, da „dessen Gewissensurteil nur unter dem Gesichtspunkt der

Gewissens ist also schon deswegen trügerisch, weil beide unmittelbar nach ihrem Gewissenspassus im darauffolgenden Kapitel eine objekt-ethische Pflichtenlehre en détail entfalten. Die objektiv-ethische Seite ist in beiden Werken durchaus vorhanden, doch die These vom irrenden Gewissen erscheint nicht in diesem Rahmen der inhaltlichen, allgemein-ethischen Pflichtenreflexionen. Das müsste sie jedoch, wenn sie eine darauf bezogene Irrtumsfreiheit artikulieren würde.

Nicht weniger unverständlich sind die verzerrenden Interpretationen, wenn man berücksichtigt, dass Fichte in *Sittenlehre*, 208 – 210 die beiden Perspektiven klar unterscheidet und das Gewissen der an den konkreten sittlichen Akteur rückgebundenen Perspektive zuordnet, die sich vom material-explikativen Standpunkt der (objektiven) Wissenschaft abhebt: Das Gewissen beziehe sich auf den „Punkte des gemeinen Menschenverstandes“ (ebd., 208). Weiter heißt es: „Wir fanden im ersten Abschnitte des dritten Hauptstückes allerdings ein solches Kriterium, das Gefühl des Gewissens [...]. Das war genug für das Handeln im Leben, aber nicht für die Wissenschaft“ (ebd., 209). Auch Kant erläutert seine Irrtumsthese präzise durch eine Standpunktdifferenz: Im objektiven Urteil, ob etwas Pflicht sei, könne man wohl irren, nicht jedoch dann, wenn es um eine Selbstbeziehung des Subjekts gehe (s.o.).

⁶²⁴ Für ein in diskreten Handlungskontexten stehendes Gewissenssubjekt ist der Perspektivensprung zur objektiv-ethischen Beurteilungssicht auf sein eigenes Gewissensurteil nicht konsistent möglich, da diese eben keinen subjektiven Standpunkt mehr darstellt. Daher kann es innenperspektivisch auch kein irrendes Gewissen geben, sondern nur: Gewissenhaftigkeit oder Gewissenlosigkeit. *Tertium non datur*. Kant exiliert mit seinem Hinweis der *Theodizee*, das irrende Gewissen sei ein Unding, den scholastischen und auch für die Schulphilosophie der Aufklärung noch maßgeblichen Terminus des irrenden Gewissens aus der Gewissenstheorie, da dieser eine drittpersonale Standpunktnahme integriert.

⁶²⁵ Vgl. Schockenhoff 2003, 136, Hervorhebung dort: „Wenn sich der Träger einer Gewissensentscheidung mit dem erforderlichen Ernst darüber Klarheit verschafft, dass es nicht Einbildung oder Manipulation durch andere, sondern tatsächlich sein Gewissen ist, das ihn zum Handeln nötigt, dann gibt es [für ihn, P.D.] keine Möglichkeit festzustellen, ob er *darin* irrt oder nicht“. Schockenhoff spricht bzgl. des irrenden Gewissens auch von einer „Gedankenunschärfe“ (ebd., 135; vgl. auch ebd., 91) und von einem „unglücklichen Ausdruck“ (Schockenhoff 1993, 79).

Allgemeinheit bewertet“⁶²⁶ wird. Die Rede vom irrenden Gewissen „verbleibt auf der Ebene einer abstrakten Betrachtungsweise“ und erreicht nicht die „konkrete Gewissenssituation des anderen.“⁶²⁷

Die Kontroverse um den Ketzerichter

Kaum weniger berühmt-berüchtigt und kaum weniger kontrovers als die von Kant und (im Anschluss daran) von Fichte aufgeworfene These der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens ist die Exemplifizierung des selbstreflexiv-subjektzentrierten Gewissensverständnisses durch den Ketzerichter.⁶²⁸ Kants strittiges Beispiel findet sich in der Religionsschrift kurz nach seiner Definition der „sich selbst richtende[n] moralische[n] Urteilskraft“⁶²⁹, Fichte wird es im Gewissensabschnitt seiner *Sittenlehre* dann aufgreifen, da es „zur Erläuterung des hier von uns Vorgetragenen trefflich“⁶³⁰ passe. Kant schreibt:

⁶²⁶ Schockenhoff 1990, 134.

⁶²⁷ Ebd. Daher kann das irrende Gewissen kein Gegenstand einer streng auf den Innenstandpunkt des Gewissens abgestellten Theorie sein, sondern gehört thematisch zur universalistischen Moralphilosophie. Dasselbe gilt für Hegels „wahrhaftes Gewissen“, für die postulierte Symmetrie „des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist“ (Hegel, *Rechtslehre*, 133, § 137), das aus der Perspektive des Wissensträgers ebenso ein Unding ist wie das irrende Gewissen. Die Perspektivenverletzung ist jeweils dieselbe, nur besagt der (erstpersonal gesehen unzulässige) transsubjektive Abgleich im einen Fall eine Abweichung, im anderen eine Übereinstimmung mit dem an sich Guten. Hegel transformiert mit seiner dialektischen Synthese des Subjektiven und Objektiven die Gewissenslehre zwangsläufig in eine Moral- bzw. Staatsphilosophie. Hegels Forderung eines „wahrhaften Gewissens“ hat zur Folge, dass er dem Gewissen als einer höchstpersönlichen sittlichen Urteilsbildung (wie sie heutiger Rechtsauffassung zugrunde liegt) keine Respektierung durch das Staatswesen (dem Inbegriff objektiver Werte) zusprechen kann: „Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d.i. als *subjektives* Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive *Meinung*, die *Versicherung* und *Berufung* auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat“ (ebd., Hervorhebungen dort). Die moderne säkulare Gewissensfreiheit steht daher in der Kontinuität des Fichteschen, nicht jedoch des Hegelschen Gewissensverständnisses.

⁶²⁸ Die Diskussion des Ketzerichter-Beispiels gewinnt angesichts des heutigen islamistischen Terrors beträchtliche Aktualität.

⁶²⁹ Kant, *Rel.*, 210.

⁶³⁰ Fichte, *Sittenlehre*, 168.

„Man nehme z.B. einen Ketzer an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens bis allenfalls zum Märtyrertum fest hängt und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurteilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtsein unrecht getan haben, weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er tue hierunter nicht vielleicht unrecht.“⁶³¹

Nun könnte man Kant angesichts seiner Ausführungen sogleich entgegenen: Die Sache liegt doch eindeutig auf der Hand, alles andere ist ein Drumherumreden, denn der Ketzerrichter handelt einfach deshalb gewissenlos, weil es objektiv falsch ist, einen Menschen aufgrund seines Glaubens umzubringen. Einen solchen Einwand formuliert Hans Welzel, der sich zunächst an den üblicherweise gegen Kants Moralphilosophie erhobenen Einwand der Formalität hält: Kant sei der Blick auf die materialen ethischen Probleme dadurch verbaut, dass er „grundsätzlich das Gewicht des Materialen in der Ethik zu leicht [nimmt]. Seine Sorge war es allein, die Reinheit der Gesinnung vor der Trübung durch die andrängenden Triebe und Neigungen des unteren Begehrungsvermögens zu bewahren, und in dieser Reinheit des Willens sah er allen sittlichen Wert beschlossen. Dagegen stellte ihm die Frage nach dem Pflichteninhalt überhaupt kein sittliches Problem.“⁶³² Welzel verweist auf die bekannten Stellen aus der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft*, in denen Kant darauf hinweist, dass der kategorische Imperativ jedermann zur Verfügung stehe und daher leicht als Leitfaden in allen sittlichen Entscheidungen dienen könne.⁶³³ Die Frage nach dem Pflichteninhalt erschöpfe sich für Kant mit der bloßen Formalität des moralischen Gesetzes.⁶³⁴ In der Religionsschrift nun treffe „die Kantische Ethik auf einen Pflichteninhalt, von dem aus ein

⁶³¹ Kant, *Rel.*, 210.

⁶³² Welzel 1976, 395.

⁶³³ Vgl. ebd.

⁶³⁴ Vgl. ebd., 395f.

Gewissensirrtum möglich gewesen wäre“⁶³⁵, so Welzel. „Aber es ist bemerkenswert, daß Kant an der Stelle, an der er die Frage des Gewissensirrtums einmal kasuistisch behandelt, dem Problem ausweicht: kein Ketzerrichter könne aus irrendem Gewissen gehandelt haben, sondern nur gewissenlos, d.h. er könne nicht einmal von der Pflichtmäßigkeit seiner Handlung überzeugt gewesen sein.“⁶³⁶ Welzel unterstellt, was nicht von der Hand zu weisen ist, dass der Ketzerrichter objektiv-ethisch besehen ein verwerfliches Urteil fällt. Daher hätte Kant, so Welzel, sehr wohl die Möglichkeit eines Gewissensirrtums diskutieren und einräumen müssen. Nun stellt Welzel ebenso richtig fest, dass Kant gleichwohl, also trotz der offensichtlichen moralischen Fehlerhaftigkeit, den Fall nicht in der zu erwartenden (objektiv-ethischen) Weise behandelt. Ergo weiche Kant dem Problem aus, hebe vielmehr nur auf die mangelhafte Gesinnung des Ketzerrichters ab, womit sich sein ethischer Formalismus bestätige. Doch ist diese Schlussfolgerung wirklich plausibel?

Kant macht ja etwas für seine Ethik durchaus untypisches: Er bringt das moralische Gesetz nicht in Anschlag, sondern setzt den Gewissensbegriff unmittelbar vor dem Ketzerrichter-Beispiel von der Gesetzesapplikation ab („Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen“⁶³⁷). Doch wenn das moralische Gesetz nicht zur Anwendung kommt, kann auch der formalistische Makel des moralischen Gesetzes nicht zur Interpretation herangezogen werden. Welzel müsste schon sagen: Kant ist durch seine formalistische Ethik für die materialen ethischen Probleme derart blind geworden, dass er sie nicht einmal mehr formalistisch, sondern überhaupt nicht mehr behandelt – er nimmt sie gar nicht mehr wahr. Doch Welzels Analyse enthält eine weitere Ungereimtheit. Denn es ist nicht zu sehen, weshalb Kant den Fall des Ketzerrichters nicht mit den Mitteln seiner formalen Ethik hätte behandeln können, schließlich handelt der Ketzerrichter, wie Kant bei der Diskussion der religiösen

⁶³⁵ Ebd., 397.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Kant, *Rel.*, 210.

Voraussetzungen seines Urteils einfließen lässt, „auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht“⁶³⁸. Diese Bemerkung, die Welzel wohl übersehen haben muss, zeigt, dass er das Beispiel ohne weiteres mittels des kategorischen Imperativ hätte diskutieren und dann die Fehlerhaftigkeit des Ketzerrichters feststellen können – wenn es ihm um eine allgemein-ethische Beurteilung gegangen wäre. Das heißt, es ist in jedem Fall unplausibel, Kants Argumentationsverlauf auf den Formalismus seiner Ethik zurückzuführen. Dieser immer wieder gegen Kants normative Ethik vorgebrachte Einwand kann grundsätzlich nur dann sinnvoll sein, wenn sich Kant auch im Kontext seiner normativen Ethik bewegt. Doch Kant wie auch Fichte argumentieren anders; allerdings nicht, um der Frage auszuweichen⁶³⁹, sondern weil aus der externen Handlungsbewertung nicht hervorgeht, weshalb der Ketzerrichter in einem subjektiv-sittlichen Sinn nicht beanspruchen kann, gewissenhaft zu sein. Der Ketzerrichter rangiert eben nicht (obwohl er das natürlich könnte) als Beispiel für eine objektive Pflichtaberration sondern für die subjektiv-intrapersonale Charakterisierung von Gewissenlosigkeit.

Die Gewissheit sittlicher Selbsttätigkeit

Zweifelsohne ist der Ketzerrichter – wie es auch Eichmann war (und dieser Vergleich ist durchaus erlaubt und aufschlussreich) – von der Richtigkeit seines Urteils überzeugt, schließlich geht er ja davon aus, dem einzig wahren Glauben gemäß zu handeln. Es fehlt ihm also nicht, wie Fichte schreibt, an „Stärke, Erhabenheit, Innigkeit“⁶⁴⁰. Abwegig ist freilich der Gedanke, Kant und Fichte sähen den Ketzerrichter durch diese seine faktische Überzeugung in seinem Tun

⁶³⁸ Ebd., 211. Im übrigen verletzt der Ketzerrichter die Selbstzwecklichkeit bzw. Würde seines Opfers (vgl. bspw. Kant, *GMS*, AA IV, 434).

⁶³⁹ Nicht weniger falsch ist Welzels Hinweis, Kant spreche den Ketzerrichter frei (vgl. Welzel 1976, 397 und 400).

⁶⁴⁰ Fichte, *Sittenlehre*, 175.

legitimiert – genau dieser Einwand wird jedoch von Hans Welzel vorgebracht, der zu dem Schluss kommt, dass mit Kants und Fichtes These (der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens) „der Überzeugung des Handelnden, seine Pflicht zu erfüllen, die volle sittliche Berechtigung zuerteilt [wird] und ihm die schwere Frage, ob das, was man als Pflicht hält, auch wirklich Pflicht ist, als sittliches Problem abgenommen“⁶⁴¹ wird.

Welzels Einspruch stellt eine geradezu groteske Verzerrung des Kantischen und Fichteschen Ansatzes dar; er klagt ausgerechnet das ein, was von Kant und Fichte zu begründen versucht wird. Beide richten ihre Aufmerksamkeit auf die Begründung des Gewissens als einer Instanz, die vermeintlich feststehende Überzeugungen (etwa diejenige des Ketzerrichters, den Ungläubigen zu töten) hinterfragt und diese hinterfragende Haltung *aufgelegt* – ganz konträr zu Welzels Deutung, dies werde als sittliches Problem abgenommen. Welzel übersieht, dass Fichte mit dem Gewissen eine besondere Überzeugung anvisiert, die nicht als realisiertes Datum gemeint ist und die der Ketzerrichter nicht hat. Der Ketzerrichter hat zwar eine starke Überzeugung von der Richtigkeit seines Tuns, doch diesem Gefühl fehlt Fichte zufolge etwas Entscheidendes: es fehlt ihm an „Sicherheit“⁶⁴² bzw. an „Gewißheit“⁶⁴³ (beides sind wie gesagt sittliche Qualitäten, die es nur aus der Perspektive des Subjekts gibt). Es genügt somit nicht, von der Richtigkeit des Urteils einfachhin eine starke Überzeugung zu haben, sondern man *muss* ein

⁶⁴¹ Welzel 1976, 394. Es handelt sich hierbei um einen der frühen, vielleicht auf Hegel zurückzuführenden Einwände gegen die Kantische und Fichtesche Gewissenslehre, der besagt: Mit der These von der Unmöglichkeit des irrenden Gewissens könne prinzipiell jede subjektive Haltung als unbeschränkt gültig aufgefasst werden, so dass der Gewissensbegriff in einen bodenlosen Subjektivismus stürze, bei dem sich eine schlechte Subjektivität als das Absolute behauptete (vgl. zu diesem Einwand die knappe Darstellung bei Janke 1993, 52). Hegel spricht von der Möglichkeit, „die Willkür, die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzip zu machen, und sie durch Handeln zu realisieren – *böse zu sein*“ (Hegel, *Rechtslehre*, 135, § 139, Hervorhebungen dort). Ebenso dürfte die einflussreiche Darstellung Joachim Ritters eine ganze Generation von Interpreten geprägt und die Einschätzung gefestigt haben, dass Hegel – auch unter dem Eindruck der dramatischen Entwicklungen der Französischen Revolution stehend – die Kantische und Fichtesche Gewissenstheorie als Ausdruck einer gefährlichen subjektivistisch-privatistischen Zuspitzung der Ethik überführt habe (vgl. Ritter 1969 sowie hierzu die Einschätzung von Hübsch 1995, 112).

⁶⁴² Fichte, *Sittenlehre*, 175.

⁶⁴³ Ebd., 168.

Gefühl⁶⁴⁴ der „Sicherheit“ und „Gewißheit“ haben, dass das Urteil richtig ist. Dieses Bewusstsein ist nicht einfach deskriptiv gegeben wie die starke Überzeugung des Ketzerrichters, sondern es ist *aufgegeben* bzw. *gefordert*. Es ist ein Bewusstsein, das erst durch das Gewissen *erworben werden muss*, das einen präskriptiv aufgeladenen Zustand bezeichnet.⁶⁴⁵ Als ein solcher präskriptiver, einem jeden zugemuteter *Anspruch* ist das Gewissen von empirisch-faktischen Gewissensbeschreibungen oder ‚Gewissensdefekten‘ unabhängig (und dieser Gewissensbegriff ist auch von den Sätzen deskriptiver Theorien nicht betroffen).⁶⁴⁶ Fichte schließt sich wiederum eng an Kant an:

⁶⁴⁴ Dabei ist Fichtes Hinweis zu beachten: „Damit das Wort Gefühl nicht zu gefährlichen Mißverständnissen Anlaß gebe, schärfe ich noch dies ein: Ein theoretischer Satz wird nicht gefühlt, und kann nicht gefühlt werden; aber die mit dem nach theoretischen Gesetzen zustande gebrachten Denken desselben sich vereinigende Gewißheit und sichere Überzeugung wird gefühlt. Man soll nicht etwa beim bloßen Denken schon darauf bedacht sein, daß doch auch das Gewissen dabei bestehen möge [...]. Das Denken gehe seinen eignen Weg, unabhängig vom Gewissen, streng fort“ (ebd., 174).

⁶⁴⁵ Kant hat mehrfach diese Präskriptivität des Gewissens vorgebracht. In der Religionschrift nennt er die *Forderung* des Gewissens, nichts auf die Gefahr zu wagen, dass es unrecht sei, einen moralischen Grundsatz, „der keines Beweises bedarf“ (Kant, *Rel.*, 209). „Das Bewußtsein“, so Kant weiter, „daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte *Pflicht*. [...] Es ist auch nicht schlechthin notwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urteilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei“ (ebd., 209f, Hervorhebung von mir, P.D.; vgl. auch Kant, *Reflexion* 6303, AA XVIII, 579; Kant, *Theod.*, AA VIII, 269; Kant, *Vorl. Vigilantius*, AA XXVII, 615f). Ludger Honnefelder greift die von Kant offenbar axiomatisch angelegte Präskriptivität des Gewissens auf und nennt sie ein „Erstes, das nicht noch einmal – wie Aristoteles am Widerspruchsprinzip gezeigt hat – bewiesen, das aber auch nur um den Preis eines performativen Selbstwiderspruchs bestritten werden kann“ (Honnefelder 1993a, 116). Erst bei Zugrundelegung der Präskriptivität bzw. Normativität (diesen Begriff verwendet Honnefelder) des Gewissens, die sich durch die Erfahrung selbst ausweise, eine sittliche Grunderfahrung darstelle und nicht erst metaphysisch bewiesen werden müsse (vgl. ebd., 116f), könne – so Honnefelder – von einem persönlich zurechenbaren und moralisch qualifizierbaren Tun gesprochen werden (vgl. ebd., 113).

⁶⁴⁶ Gerhard Höver spricht von der „transzendental[e]n Genese einer dem Gewissen je schon eigenen Normativität“ (Höver 1993c, 123). Hans Lenk bringt die Differenz von empirischem Gewissensphänomen und präskriptiver Gewissensforderung auf den Punkt: „Unter ethischer Perspektive ist jedem idealerweise ein Gewissen zuzumuten – in Verbindung mit seinen Verantwortlichkeiten. Empirische Gewissenlosigkeit oder -blindheit widerspricht diesem ‚apriorischen‘ Zuschreibungsakt keineswegs“ (Lenk 1986, 46). „Moralische Verantwortlichkeit“, so Lenk an anderer Stelle, „ist mehr als die empirische Gewissensstimme“ (Lenk/Maring 1995, 248). Lenk versteht analog zu Kant das empirisch greifbare Emotionale des Gewissens als ein von der Forderung an sich selbst Abgeleitetes, Zweites: „Die gewissensmäßige Selbstverpflichtung als innere Bindung, als ‚Gefühl‘, ist die psychisch verinnerlichte Reaktion auf die entsprechende Verpflichtung. Das ‚Gefühlsmäßige‘ am Gewissen ist Ausdruck der verinnerlichten

„Kant sagt am angeführten Orte⁶⁴⁷: das Gewissen ist ein Bewußtsein, das selbst Pflicht ist. Ein richtiger und erhabener Ausspruch. Es liegt in ihm [...]: zuvörderst, es ist schlechthin Pflicht, sich jenes Bewußtsein zu erwerben [...]. Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was seine Pflicht sei“⁶⁴⁸.

Doch wie vermag sich der Akteur das Gefühl der „Sicherheit“ und „Gewißheit“, bei dem es sich um das „gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugung von Pflicht“⁶⁴⁹ handelt, zu erwerben? Fichte zeigt, dass dieses Gefühl nicht nur vom Gewissen als Pflicht aufgegeben ist, sondern auch nur durch das Gewissen erlangt werden kann. Wie schon Kant betont Fichte zunächst: „das Gewissen ist keine Urteilskraft“⁶⁵⁰; sondern es besteht in einer Reflexionsbewegung auf die Urteilskraft⁶⁵¹, was Fichte im Rahmen seiner handlungstheoretischen Bestimmungen ausführt: Das Gefühl der Gewissheit entsteht aus dem „Zusammentreffen eines Aktes der Urteilskraft mit dem sittlichen Triebe“⁶⁵², wobei es sich beim sittlichen Trieb um den in Handlungszusammenhängen stehenden

Selbstverpflichtung oder der Anerkennung des Anspruchs, der durch die Verpflichtung gesetzt ist“ (Lenk 1986, 45f).

⁶⁴⁷ Vgl. Kant, *Rel.*, 209: „Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist.“ Vgl. auch Kant, *Reflexion* 6303, AA XVIII, 579: „Der oberste Grundsatz des Gewissens ist: daß nichts erlaubt sei zu thun, wovon der Handelnde nicht ganz gewiß ist, daß es (überhaupt) zu thun erlaubt sey. Wir können nichts auf die Gefahr unrecht zu handeln unterfangen.“ Vgl. außerdem Kant, *Vorl. Vigilantius*, AA XXVII, 615: „Dies Bewußtsey n nun bis zur völligen Gewißheit, daß man, um etwas anzunehmen, vorher alles geprüft habe, und daß darnach das factum nicht anders seyn kann, ist der Gegenstand des Gewissens“.

⁶⁴⁸ Fichte, *Sittenlehre*, 173. Die von Kant und Fichte akzentuierte Präskriptivität des Gewissens stellt keine Erweiterung der materialen Pflichten dar, ist keine Pflicht unter Pflichten. Fichte fasst die materiale Leere in die Worte: „das Bewußtsein in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewußtsein der Pflicht“ (ebd.). Diese Forderung des Gewissens ist eine unabhängig von jeder diskreten materialen Pflicht bestehende (hinzukommende, sich auf die Überzeugung jeder Pflicht beziehende) Pflicht, die eigenen Überzeugungen zu hinterfragen und kritisch und selbstständig denkend zu prüfen und so allmählich ein gewisses Gewissen zu erwerben. Sie erzeugt ein Fraglichwerden, sie ist ein Fraglichmachen der eigenen Überzeugungen. Die formale Normativität des Gewissens hat nach Gerhard Höver einen „restriktiven, vernunftkritischen Sinn“ (Höver 1993c, 124; vgl. auch ebd., 123).

⁶⁴⁹ Fichte, *Sittenlehre*, 167.

⁶⁵⁰ Ebd., 173.

⁶⁵¹ Vgl. Kant, *Rel.*, 210: „es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“.

⁶⁵² Fichte, *Sittenlehre*, 175.

Drang nach schlechthinniger Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung handelt.⁶⁵³ Für die Urteilskraft bedeutet dieses Zusammentreffen mit dem „sittlichen Trieb“: Wenn

⁶⁵³ Was an dieser Stelle nur skizzierend angedeutet werden kann, ist die erhebliche und architektonisch zentrale Bedeutung des derart aufgefassten Gewissens für das Ganze des Fichteschen Systems: Fichte begründet in *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) mit der Formel von der Tathandlung das Selbstbewusstsein als Voraussetzung allen (Ding-)Bewusstseins (aller Bewusstseinsinhalte). In der *Zweite[n] Einleitung in die Wissenschaftslehre* wie auch im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (beide 1797) nähert er sich diesem obersten Grundsatz seines Systems dann von Seiten eines Terminus, den er in den Schriften von 1794 – möglicherweise aufgrund der Vorbehalte Kants – noch ausspart: der Begriff der intellektuellen Anschauung. Er expliziert ihn anhand des Bewusstseins des moralischen Gesetzes: Indem man unter dem unbedingten Anspruch des Sittengesetzes stehe, werde man sich einer schlechthinnig freien Selbsttätigkeit (welche sich als die Dinge bestimmend weiß) und damit absoluter Freiheit, obwohl in der Sinnenwelt unerfahrbar, bewusst. Dieses Bewusstsein sei nicht andemonstriert, nicht aus anderem gezogen, sondern unmittelbar – und wird von Fichte daher als Anschauung bezeichnet. Diese Anschauung wiederum sei nicht sinnlich (sie bestehe nicht in einer Wahrnehmung oder Empfindung, auch nicht des inneren Sinns), sondern – als Bewusstsein des moralischen Gesetzes, der Gesetzgebung reiner Intelligenz – intellektuell. Mit der somit explizierten intellektuellen Anschauung (dem Bewusstsein reiner Selbsttätigkeit) beansprucht Fichte, das Selbstbewusstsein als Einheitsgrund allen Bewusstseins aufgewiesen zu haben. Die intellektuelle Anschauung ist für Fichte daher der einzige feste Standpunkt für die ganze Philosophie, der höchste Punkt des Systems der Wissenschaftslehre.

Wie zentral die Rolle des Gewissens innerhalb dieses Systems ist, lässt sich ermesen, wenn man sich die im *System der Sittenlehre* (1798) entfaltete Gewissenslehre vergegenwärtigt. Denn diese gibt zu erkennen, dass das Gewissen nicht nur für den praktischen Teil der Philosophie, sondern sogar für das ganze System eine grundlegende Bedeutung hat. So spricht Fichte auch dem Gewissen den Prinzipienrang eines Wahrheits-, Einheits- und Bewusstseinsgrundes zu. Er bezeichnet es als „das unmittelbare Bewußtsein dessen, ohne welches überhaupt kein Bewußtsein ist, das Bewußtsein unserer höheren Natur und absoluten Freiheit“ (Fichte, *Sittenlehre*, 147) bzw. als das „unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht“ (ebd., 174). Um eine Prinzipienkonkurrenz oder einen Prinzipienkonflikt mit der intellektuellen Anschauung handelt es sich dabei jedoch nicht. Aufschluss gibt ein Schlüsselsatz der *Sittenlehre*: „Die intellectuelle Anschauung, welche der Transzendental-Philosoph jedem anmethet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung“ (ebd., 47). Während also die philosophisch-spekulative Abstraktion die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung formal-begrifflich darlegt, verbürgt dieselbe das Gewissen in der Wirklichkeit sittlichen Tuns. Diese systemarchitektonische Doppelung, bei der das Gewissen dem höchsten Prinzip der Systembegründung gleichgestellt wird, führt Fichte in der *Bestimmung des Menschen* (1800) dann deutlicher aus. So entfaltet das zweite Buch *Wissen* zunächst den theoretisch-spekulativen Standpunkt, Fichte deduziert die Grundzüge seines Systems: die Selbsttätigkeit des reinen Ich als Konstitutivum aller Vorstellungsinhalte. Doch dieses Ich als Einheit aller Vorstellungen ist selbst nur eine Vorstellung, und so verwandelt sich alle Realität „in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt“ (Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 245). Die Gewissheit einer diesen Vorstellungsbildern zugehörigen Realität vermittelt eben nicht die absolute Selbsttätigkeit der formalen intellektuellen Anschauung, sondern erst die wirkliche absolute Selbsttätigkeit, zu der die Stimme des Gewissens in konkreter Pflicht unbedingten Anspruch erhebt, dem Gegenstand des 3. Buchs *Glaube*. Daher bezeichnet Fichte diejenigen, die in der natürlichen Ansicht des Gewissens stehen, als praktisch transzendente Idealisten (vgl. Janke 1993). Natürlich müsste diese weitgehend unerforschte Stellung des Gewissens innerhalb frühidealistischer Systementwürfe (die sich übrigens in ähnlicher Weise in der Philosophie

der Urteilsakt schlechterdings selbst vollzogenen ist, dann kann es ein Gefühl der Gewissheit geben.⁶⁵⁴ Entsprechend lautet Fichtes Erläuterung:

„es ist sonach ausschließende Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, daß von dem Subjekt selbst wirklich geurteilt werde. Also findet Gewißheit und Überzeugung von fremden Urteilen schlechthin nicht statt; und das Gewissen kann sich absolut nicht durch Autorität leiten lassen. Es wäre ein klarer offener Widerspruch – Selbstgefühl von etwas, das ich nicht selbst bin, noch tue. Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos; denn er ist ungewiß, laut des soeben geführten Beweises.“⁶⁵⁵

Also: Die hier angesprochene sittliche Graduierung des Gewissens meint nicht die Koinzidenz mit objektiven Werten, sondern sie verdankt sich der undelegierbaren, höchstpersönlichen Leistung des Subjekts⁶⁵⁶, „selbst zu urteilen“⁶⁵⁷. Fichte fährt fort:

„Der Mensch muß um des Gewissens willen selbst urteilen, das Urteil an sein eignes Gefühl halten, außerdem handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es gibt sonach schlechterdings keinen äußeren Grund und kein äußeres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebotes.“⁶⁵⁸

Karl Leonhard Reinholds findet) auch hinsichtlich der gesamten geistesgeschichtlichen (bzw. freiheitsgeschichtlichen) Entwicklung des Gewissensbegriffs interpretiert werden, denn: Das Gewissen war einst wie gesagt eine abhängige, die (normative) Ordnung repräsentierende Größe, jetzt ist es zum transzendentalen Konstitutionsprinzip der Welt geworden. Und das ist die Umkehrung des Bedingungsverhältnisses.

⁶⁵⁴ In der Frage, ob diese sittliche Selbsttätigkeit anzutreffen ist, ist wiederum kein Irrtum möglich, da es dazu keines irrtumsfähigen äußeren Urteils bedarf, sondern einer Selbstbefragung.

⁶⁵⁵ Fichte, *Sittenlehre*, 175. Gewissenhaftigkeit steht folglich im Gegensatz zu jeglichem fremdbestimmten Urteilen und Handeln. Sie eröffnet ein autonomes Verhältnis des sittlichen Subjekts zu allen möglichen materialen Pflichten; vgl. Fichtes Erläuterung zu Kants Satz, das Gewissen sei ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht sei (s.o.): „Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was seine Pflicht sei; und jeder kann es in jedem Falle. Dies ist gleichsam das Konstitutionsgesetz aller Moral: das Gesetz, sich selbst ein Gesetz zu geben“ (ebd., 173).

⁶⁵⁶ Vgl. Kant, *Vorl. Vigilantius*, AA XXVII, 616, Hervorhebungen von mir, P.D.: „Zum Gewissen gehört nur *subjektive Gewißheit*, d.i. das Subjekt ist sich nicht anderer möglicher Umstände bewußt, die seine Gewißheit wankend machen könnten.“

⁶⁵⁷ Fichte, *Sittenlehre*, 176.

⁶⁵⁸ Ebd. Das Gewissen enthält die Verpflichtung zu, und ebenso die Vergewisserungsmöglichkeit von schlechthiniger sittlicher Selbsttätigkeit.

Der Ketzerrichter dagegen ist – unabhängig von etwaigen Anwendungsfehlern des moralischen Gesetzes, die Kant und Fichte an dieser Stelle nicht diskutieren – bereits gewissenlos aufgrund der subjektiven Art und Weise seiner Urteilsbildung. Man kann dem Ketzerrichter „schlechthin Gewissenlosigkeit schuld geben“⁶⁵⁹ (Kant), weil er seine Überzeugung nicht selbst prüft, weil er sein vermeintlich religiös legitimes Urteil nicht in Frage stellt, weil er gar keine Anstrengungen zu einem unabhängigen, eigenen Urteil unternimmt, sondern unkritisch von einem Offenbarungsglauben ausgeht⁶⁶⁰, weil er zu möglichen Normen (und dazu gehört die für ihn einschlägige religiöse Norm: ‚Ungläubige sind zu töten.‘) in einem fraglosen und heteronomen Verhältnis steht.⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Kant, *Rel.*, 210.

⁶⁶⁰ Kant fragt sich (ebd., 211): „Aber war er [der Ketzerrichter, P.D.] denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen?“ Gerhard Höver interpretiert das präzise: „Das Todesurteil ist unwiderruflich und kann nicht wiedergutmacht werden. Wenn der Richter sich hierbei, also im Falle der Inquisition, auf einen statutarischen Glauben beruft, der für Kant nur über die geschichtliche Überlieferung auf ihn gekommen sein kann, so müßte dieser Richter doch sein Gewissen befragen, ob es keinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Urteils gibt“ (Höver 1993c, 124).

⁶⁶¹ Vgl. Fichte, *Sittenlehre*, 176f: „Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, daß er durch unser eignes Gewissen bestätigt werde [...]; es ist absolute Pflicht, ihn nicht ohne eigne Untersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an seinem eignen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut gewissenlos, diese Prüfung zu unterlassen.“ Mehr als ein redliches persönliches Ringen um die Gewissenspflicht – sich nach allem in der eigenen Macht stehenden um eine eigene sittliche Urteilsbildung zu bemühen – kann man von einem Menschen nicht verlangen, daher kann auch eine Bestimmung genuin subjektiver Sittlichkeit nicht weiter reichen. Die objektiv-ethische Unfehlbarkeit kann nicht gefordert werden, weil sie letztlich nicht in der eigenen Macht steht.

E

Das radikal fragende Gewissen

13 Die Grenzen des sicheren Gewissens in der Gegenwart

Die Ermangelung des objektiv Guten

Auch die der Fichteschen und Kantischen Gewissenslehre vorhergehende Theorietradition betont, dass es sich beim gewissen bzw. sicheren Gewissen (in scholastischer Terminologie: *conscientia certa*) nicht um die erstbeste Überzeugung handeln dürfe, sondern dass es die präskriptive Zielvorgabe für den Gewissensbildungsprozess ist. Um dieses Ziel erreichen und damit ein sicheres Gewissen erwerben zu können, muss das Subjekt seine bestehenden Auffassungen befragen, ob sie zur geforderten Sicherheit hinreichen (dies impliziert ein ernsthaftes Nachdenken, sorgfältiges Sich-Informieren, kritisches Prüfen und Schlussfolgern).⁶⁶² Erst wenn der Gewissensträger keinen vernünftigen Grund mehr hat, an seiner faktischen und normativen Einschätzung zu zweifeln, darf er die Sicherheit des Gewissens für sich in Anspruch nehmen und erst dann kann von einem sicheren Gewissen als einem deskriptiven Datum die Rede sein. Bei einem auf diese Weise wirklich sorgfältig gebildeten Gewissen kann das Subjekt im scholastischen Verständnis mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass es auch ein objektiv richtiges (*conscientia recta*) bzw. wahres Gewissen (*conscientia vera*) hat, sprich: es kann sich dessen subjektiv gewiss sein.⁶⁶³ Die Stimme des

⁶⁶² Vgl. Heubült 1983, 67f: „Das Gewissen fordert Gewißheit und beide, Gewißheit und Gewissenhaftigkeit sind hier Wechselbegriffe. [...] Die Herstellung der Gewißheit erfordert über alle Aktivität, Vitalität und Kreativität hinaus sittliche Behutsamkeit bei der Gewissensentscheidung. Die bloße Handlungsabsicht als einfache Zwecksetzung ist noch keine Gewissenhaftigkeit.“

⁶⁶³ Für die katholische (thomistische) Moraltheologie vgl. Mausbach 1959, 171f: „Das sichere Gewissen entscheidet ohne Furcht zu irren über den sittlichen Charakter einer Handlung. Die Sicherheit (*certitudo*) ist ein wesentliches Erfordernis des Gewissens. Wie Gewissen und Gewißheit sprachlich zusammentreffen, so ist auch nach unserer Wesensbestimmung des Gewissens, wenn wir sie streng verstehen, intellektuelle Sicherheit mit dessen Wesen gegeben. [...] 1. Die Gewißheit im strengen Sinn beruht auf einer Klarheit des Erkennens, bei der ein Zweifel unmöglich ist. [...] 2. Die Gewißheit im weiteren Sinn beruht auf der Annahme von Wahrheiten, bei der ein Zweifel wohl möglich ist, aber unnötig und unvernünftig erscheint. Diese Gewißheit heißt ebenfalls oft ‚moralische Gewißheit‘. Auch bei ihr ist der Denkende beruhigt und fürchtet keine Täuschung. Der

Gewissens „ist im reifen selbstkritischen Menschen Wahrheit“⁶⁶⁴ (Heubült). Dass der Gewissensträger bei einem zu Recht bestehenden sicheren Gewissen dennoch, obwohl er vernünftigerweise keine Veranlassung mehr hat, an seiner Werterkenntnis und seiner Einschätzung der faktischen Umstände zu zweifeln, in objektiv-ethischer Hinsicht fehlgehen könne, wird traditionell eher als ein exotischer theoretischer Grenzfall eingeräumt denn als eine praktisch relevante Möglichkeit betrachtet.⁶⁶⁵ Man spricht dann vom unüberwindlich irrenden Gewissen (*conscientia erronea invincibilis*). Da das sichere Gewissen jedoch die letzte Instanz für das sittliche Handeln des Einzelnen darstellt (schließlich ist ihm das objektiv Gute nur vermittelt seines subjektiv generierten Gewissens zugänglich) und ein Handeln gegen die sichere Gewissensüberzeugung eine Sünde darstellen würde⁶⁶⁶, gilt (und insofern besteht traditionell ein praktisches Primat der erstpersonalen Gewissensperspektive), dass man niemals gegen sein sicheres Gewissen handeln darf, selbst wenn es unüberwindlich irren sollte.⁶⁶⁷

möglicherweise auftauchende Zweifel ist kein ernster, sondern ein nichtiger (*dubium negativum*).“ Vgl. auch Böckle 1966, 73: „Sicherheit (*Certitudo*): Mit dem sicheren Gewissen meint man eigentlich die Sicherheit des Wert- und Sachurteils. Der Handelnde hat keinen vernünftigen Grund, an seiner Beurteilung der Werte oder Umstände zu zweifeln.“

⁶⁶⁴ Heubült 1983, 69; vgl. auch ebd., 42.

⁶⁶⁵ Man betrachtete das unüberwindlich irrende Gewissen, so Schockenhoff, weniger „als gültigen Ausdruck menschlicher Freiheit, sondern als einen äußersten Grenzfall (immer gemessen an der unbestrittenen objektiven Sittenordnung), der um der Letztverbindlichkeit des Gewissens willen als theoretische Annahme zu denken ist, aber in der Praxis immer eine seltene Ausnahme bleibt“ (Schockenhoff 1993, 79). Die in der kasuistischen und katechistischen Literatur aufgeführten Beispiele des unüberwindlich irrenden Gewissens zeigten, so Schockenhoff weiter, dass es sich nicht um Fälle des Alltages handele, sondern meist um konstruierte Grenzfälle (vgl. ebd.). Ausschlaggebend war, dass die objektive Sittenordnung, „die Gesamtorientierung des sittlichen Lebens nicht ernsthaft in Frage“ (ebd.) stand. Nur den entfernteren Folgerungen des praktischen Syllogismus wurde überhaupt die Möglichkeit des Gewissensirrtums eingeräumt; der für die Alltagsbewältigung relevante Grundbestand sittlicher Überzeugungen galt als hiervon unbetroffen (vgl. ebd., 80).

⁶⁶⁶ Die hierfür traditionell stehende Autorität ist Paulus, *Röm. 14, 23*: „Was nicht aus redlicher Überzeugung stammt, ist Sünde.“

⁶⁶⁷ Ein subjektiv sicheres *und objektiv* wahres Gewissen bindet im thomistischen Verständnis *per se* (von seinem objektiven Inhalt, dem objektiv Gesollten her) und ist absolut verpflichtend bzw. unbedingte Handlungsnorm. Gegen ein unüberwindliches Gewissen darf man gleichfalls niemals handeln, es bindet jedoch nicht *per se*, sondern nur *per accidens* bzw. relativ aufgrund der sicheren Überzeugung und zwar nur sofern und solange diese besteht (vgl. Böckle 1966, 74).

Wie steht es nun mit der Möglichkeit eines sicheren bzw. gewissen Gewissens für den in der Gegenwart lebenden Menschen, der mit einem gegenüber vergangenen Zeiten ungleich inhomogener, divergenter, unverbindlicher und unübersichtlicher beschaffenen Sollensbereich konfrontiert ist? Kann es noch ein sicheres Gewissen geben, wenn die zur Bildung des sicheren Gewissens unerlässliche Heranziehung einer objektiv kodifizierten (einsichtigen und obligaten) Bewertung von Verhaltensweisen abhanden gekommen ist (wie es die durch Tradition verbürgte christlich-abendländische Sitte für die einzelnen Gewissen nun einmal darstellte)? Schließlich leitet sich, um es nochmals zu verdeutlichen, die subjektive Überzeugung einer Gewissensgewissheit davon ab, sich darauf verlassen zu können, mit größter Wahrscheinlichkeit – bei seltenen Ausnahmefällen – das in erkennbaren Kodizes festgelegte (objektiv) Gute zu treffen.

Das Abhandenkommen einer solchen Wertetafel muss, wie gesagt, kein Hinweis sein auf eine für das moderne Gewissen schicksalhafte Trübung und Schwächung des menschlichen Geistes gegenüber dem Guten. Es ist auch kein Unfall, schließlich handelt es sich um das emanzipatorisch zu begreifende, in der Tradition der Aufklärung stehende Ergebnis freiheitsgeschichtlicher Entwicklung, das im Grundrecht der Gewissensfreiheit programmatisch festgeschrieben ist. Es ist ja nicht so, dass es ein kodifiziertes, für jedermann bindendes objektives Gutes als Erkenntnisgegenstand noch gäbe und nur von der defizitären Erkenntniskraft der Gewissen nicht mehr erfasst würde. Sondern es gibt in der modernen, säkularen und pluralistischen Welt dieses an sich Gute nicht mehr und kann deshalb von den Gewissen nicht als solches erkannt werden. Im Verlauf seiner Emanzipation von der ursprünglich seine Dignität begründenden Repräsentation objektiver Werte hat das Gewissen eben seine Würde allein durch sich selbst erworben. In der Folge wird aber auch eine der wichtigsten Bestimmungen traditioneller Gewissenstheorie – die des richtigen bzw. wahren Gewissens – außer Kraft gesetzt, weil es sich einfach nicht mehr proportional zu einer extern vorgegebenen objektiv-ethischen Größe bemessen lässt.

Die bleibende Bedeutung der durch Kant vorbereiteten Fichteschen Wissenslehre für eine heutige Theorienbildung besteht darin, erstens diesen Schritt der Abkopplung von einer objektiven Qualifizierbarkeit (mit der These von der Unmöglichkeit des irrenden Wissens) kompromisslos vollzogen und zweitens den dann allein noch offenen Weg konsequent verfolgt zu haben: nämlich den Wissensbegriff subjektivistisch zu qualifizieren.⁶⁶⁸ Denn unter der Bedingung freischwebender und konkurrierender Normativitäten verstärkt sich die Bedeutung der genuin subjektiven Seite des Wissens.⁶⁶⁹ Wenn Werte nicht mehr als *per se* gültig rezipierbar sind, muss es in einer vordem nicht gekannten Weise darum gehen, souverän und kompetent mit ihnen umgehen zu können, nichts anzunehmen, weil es da oder dort steht, sondern kritisch prüfend zu hinterfragen, sich reflexiv zu seinen Wertungen verhalten zu können und somit das Wissen selbsttätig denkend zu bilden. Fichte geht dabei soweit, allein durch die Selbsttätigkeit des Wissens, durch den schlechterdings selbst vollzogenen Urteilsakt, die Gewissheit des Wissens begründet zu sehen. Entgegen oben gemachter skeptischer Nachfrage, wie es ein sicheres Wissen geben könne, wenn da nichts Objektives mehr ist, dessen sich das Subjekt gewiss sein kann, hält er damit fest am Gewissheitsparadigma des Wissens, das nunmehr ganz in die Gewissheit der eigenen Urteilstätigkeit verlegt wird. An dieser verblüffenden Weiterentwicklung des traditionellen Terminus des sicheren Wissens ist nicht der isolierte Gedanke

⁶⁶⁸ Vgl. Zippelius 2003, 127: „Nachdem die autoritativ vorgegebenen Prinzipien der Gerechtigkeit fragwürdig geworden waren, erschien das individuelle Wissen als letzte uns zugängliche moralische Instanz. Die Verunsicherung, die mit dem Verlust autoritativer Weltanschauungen verbunden war, ließ sich aber ins Positive wenden. Der Entschluß, sich auf sein eigenes Urteil zu verlassen, erschien Kant als der entscheidende Schritt zur Mündigkeit des Menschen.“

⁶⁶⁹ Auch Gerfried W. Hunold, der in den 1990ern im moralphilosophischen Diskurs eine Zuwendung zum Wissensproblem sieht, bemerkt einen aus den Rahmenbedingungen moderner Lebenswelt kommenden Bedeutungszuwachs für das Wissen: „Mit diesem erneuerten wissenschaftstheoretischen Interesse ist aber gerade angesichts der heutigen epochalen und interkulturellen Herausforderungen des gegenwärtigen Menschen der Begriff des Wissens selbst in die Diskussion geraten. Die Bestimmung seiner unverwechselbaren Handlungs- und Entscheidungskompetenz setzt an bei der Frage nach den Möglichkeiten, Voraussetzungen und Grenzen allen menschlichen Handelns. Wie ist es angesichts wertpluraler Verbindlichkeiten gesellschaftlicher Ansprüche grundsätzlich um die Moralfähigkeit des Menschen bestellt?“ (Hunold 1993, 70).

von der Gewissheit der Selbsttätigkeit problematisch. Dagegen kann der dazu unweigerlich gehörende und auch von Fichte so kalkulierte Umstand kaum überzeugen, dass dadurch das Ziel des Wissensbildungsprozesses erreicht sein soll und alle vom Gewissen gestreuten Zweifel und Fragen mit dem Gefühl der Sicherheit ihren Abschluss finden.

Hier muss man einwenden: Wenn sich der Wissensträger nicht mehr subjektiv sicher sein kann, dass er objektiv richtig handelt, dann hat er stringenterweise auch keine Berechtigung, an einem Endpunkt die Wissensbildung abzuschließen, an seiner Werterkenntnis und seiner Einschätzung der faktischen Umstände dann *nicht* mehr zu zweifeln und sich auf das Gefühl der Gewissheit zu verlegen. Der Sturz des objektiv richtigen Wissens zieht auch den Verlust des subjektiv gewissen Wissens nach sich. Änderungen der objektiven Sphäre schlagen unweigerlich auf die Innendimension des Wissens zurück, denn beide hängen zusammen, letztere ist nicht losgelöst von der ersteren. Der Sinn, den das Wissen beim Fehlen einer maßgeblichen Wertsphäre verliert – nämlich sich hierauf bezogen sicher sein zu können – kann daher nicht hinreichend durch die bloße Urteilstätigkeit ersetzt werden. Die verlorene Sicherheit kann durch die Selbsttätigkeit nicht wettgemacht werden. Daher ist es trügerisch, für die letztere noch den dann sinnentleerten Terminus des sicheren Wissens anzusetzen. Das sichere oder gewisse Wissen ist nun einmal ein Terminus objektivistischer Wissensqualifikation, der somit nicht überzeugend in ein rein subjektivistisches Konzept integrierbar ist. Die Gewissheit der Selbsttätigkeit (ein für sich genommen unproblematischer Gedanke⁶⁷⁰) verbürgt eben kein gewisses bzw. sicheres Wissen. Das Gefühl der Gewissheit ist dann eine unrealistische Option bzw. ein Trugbild, das den Akteur über seine wirkliche Situation (nämlich: keine subjektive Sicherheit über das an sich Gute erlangen zu können) hinwegtäuscht.

⁶⁷⁰ Von einer solchen Selbsttätigkeit des Wissens kann man sich introspektiv überzeugen, und da man hierzu nicht über sich hinausgehen muss, vermag man sich dessen sogar gewiss zu sein (vgl. Kap. 12).

Mit Fichte lässt sich zeigen, dass es beim Fehlen eines definiten objektiven Kodex in entscheidender Weise darauf ankommt, sich mit der Idee eines voraussetzungslos und schlechthin selbsttätig denkenden Gewissens auseinander zu setzen. Ein solches ursprüngliches Selbstdenken im Gewissen könnte dann eine fundamentale Voraussetzung des Prozesses der Gewissensbildung sein – nicht aber, und hier zeigen sich deutlich die Grenzen der Fichteschen Gewissenstheorie, seine Erfüllung respektive sein Abschluss. Schließlich stellt sich doch die Frage, ob es beim Fehlen eines an sich Guten überhaupt noch plausibel ist, sich die Gewissensbildung final abschließbar (und d.h. in einem subjektiv sicheren Gewissen kulminierend) vorzustellen. Oder ob es dann für das selbsttätige Gewissen nicht vielmehr darauf ankäme, den Ansturm des Fraglichmachens in Gang zu halten und gerade nicht abreißen zu lassen.

Die faktischen Bedingungen moderner Lebenswelt

Den heutigen, gegenüber der traditionellen Gewissenstheorie dramatischen Umwälzungen der Wertebene stehen im Bereich der Tatsachen kaum weniger eklatante Veränderungen gegenüber. Dass diese ebenso auf das Problem der Gewissensgewissheit zurückschlagen, lässt sich an einem der wohl bekanntesten Gewissensfälle jüngerer Zeit, demjenigen des Major Florian Pfaff, vorführen. Am 21. Juni 2005 fällte das Bundesverwaltungsgericht ein Aufsehen erregendes Urteil, das die Schlagzeilen der Tageszeitungen beherrschte: Major Pfaff, der den Befehl eines Vorgesetzten durch Berufung auf das Grundrecht der Gewissensfreiheit verweigerte, wurde vom Vorwurf der rechtswidrigen Befehlsverweigerung freigesprochen. Trotz ausdrücklichen Befehls hatte er es abgelehnt, weiterhin an der Entwicklung einer militärischen Software mitzuwirken. Zur Begründung führte er

an, er könne es mit seinem Gewissen nicht vereinbaren, Befehle zu befolgen, die zur Unterstützung von Kriegshandlungen im Irak beitragen könnten.⁶⁷¹

Der Fall Pfaff führt nicht nur (was vor allem in der öffentlichen Diskussion thematisiert wurde) den enormen Stellenwert der Gewissensfreiheit vor Augen⁶⁷², sondern auch (was eher beiläufig angesprochen wurde) die verwickelte und unsichere Situation heutiger Gewissensberufungen.⁶⁷³ Aufschlussreich an der Gewissensentscheidung des Majors ist ja zunächst, dass sie sich nicht auf eine exklusive Handlung mit direkt-linearer Folge bezieht, wie es etwa bei einem persönlichen Schusswaffengebrauch der Fall wäre. In Frage steht vielmehr ein Einzelbeitrag zu einem gemeinschaftlich generierten und technisch vermittelten Gesamtergebn, nämlich der von zahlreichen Spezialisten gemeinsam (und ohne dass ihre individuellen Beiträge im Endprodukt noch auseinandergelagt, unterschieden und d.h. nach Verantwortlichkeiten geordnet werden könnten) entwickelten Software. Doch damit nicht genug: Es handelte sich nicht etwa um Software eines Waffensystems, so dass ein direkter Konnex mit Kriegshandlungen ausgemacht werden könnte, sondern um eine Logistiksoftware – die also nur in einer indirekten und nicht ohne weiteres bewertbaren Beziehung zu Kriegshandlungen steht. Und auch das ist noch nicht alles: denn ob im konkreten Fall überhaupt eine solche nur indirekte Beziehung zu Kriegshandlungen bestand, war wiederum mit erheblichen Unsicherheiten und schwer bewertbaren Wahrscheinlichkeiten verbunden. Der Kausalnexus zwischen jener Logistiksoftware und dem Irakkrieg (an dem die Bundeswehr wiederum gar nicht

⁶⁷¹ Vgl. Pressemitteilung 38/2005 des BVerwG (2. Wehrdienstsenat). Erschwerend kommt indes eine zweite, völkerrechtliche Begründungsstrategie des Angeklagten hinzu.

⁶⁷² Natürlich ist zu bedenken, dass bei einem Verteidigungsfall sowie bei einer massenhaften Befehlsverweigerung die Rechtssprechung möglicherweise in der Gewichtung der entgegenstehenden Rechtsgüter zu einem anderslautenden Urteil gekommen wäre. Denn dann stünde das Rechtsgut der individuellen Gewissensfreiheit gegen das Rechtsgut der Verteidigungsfähigkeit, d.h. der Aufrechterhaltung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung.

⁶⁷³ Damit ist nicht gesagt, dass es auch heute nicht noch eine Vielzahl klassischer („einfacher“) Gewissensfälle gibt, sondern nur, dass komplexe Fälle wie die des Major Pfaff zeittypisch sind für eine technologisch strukturierte Lebenswelt (vgl. Schockenhoff 1993, 80 zu für die Moderne beispielhaften Gewissensfällen).

direkt beteiligt war) stand nicht fest, sondern konnte von einem Vorgesetzten nur nicht ausdrücklich ausgeschlossen werden.⁶⁷⁴

Offenbar haben die hochkomplexen Handlungszusammenhänge der Gegenwart erhebliche Auswirkungen auf die Frage des Gewissens. Sie konfrontieren mit Schwierigkeiten, die sich der klassischen Gewissenstheorie einfach nicht stellen: Die Umgestaltung der Lebenswelt und damit der rahmengebenden Handlungsbedingungen durch die technisch-wissenschaftlichen Revolutionen haben dazu geführt, dass sich der Einzelne in den Momenten seiner Wissensbildung gar nicht mehr vollumfänglich darüber klar werden kann, was er eigentlich plant und tut, in welche Fern-, Neben- und Zusammenwirkungen er eingebunden ist.⁶⁷⁵ Wie soll er unter diesen Bedingungen mit den Fragen seines Gewissens noch zu einer abschließenden Gewissheit kommen, wie soll er die Forderung nach einem gewissen Gewissen einlösen können? Und wäre eine schließlich nach einiger Prüfung angenommene Gewissheit nicht eine trügerische Täuschung und somit ein gewissenloser Abbruch des Fragens? In einer hochkomplexen, sich dynamisch rasant verändernden, technisch strukturierten, global verwickelten und digital vernetzten Gesellschaft muss der Blick auf die möglichen Folgen des eigenen Handelns jedoch ein anderer sein als in der vormodernen Lebenswelt.⁶⁷⁶ Längst haben sich die Handlungszusammenhänge derart verkompliziert, dass sie sich der Durchschaubarkeit für einen einzelnen Wissensträger – und insbesondere einer zur Gewissheit hinreichenden Durchschaubarkeit – entziehen. Die Lebensbedingungen der modernen Zivilisation stellen für die Gewissen der Einzelnen eine chronische Überforderung dar, die – und das ist das tückische daran – von den Gewissen kaum als solche bemerkt wird. Denn das Gewissen urteilt, wie es eben schon immer geurteilt hat, selbst wenn die

⁶⁷⁴ Vgl. Pressemitteilung 38/2005 des BVerwG (2. Wehrdienstsenat).

⁶⁷⁵ Denn es ist „heute für den Einzelnen ungleich schwerer als in früheren Zeiten, sich in seinem Handeln darüber klar zu werden, was er eigentlich tut“ (Wieland 1999, 101). Vgl. auch Lübke 1987, 117: „Nie hat eine Zivilisation ihre Lebensbedingungen weniger verstanden als unsere eigene, nämlich aus der Perspektive des individuellen Bewußtseins gesehen“.

⁶⁷⁶ Vgl. Müller 1992, 126 und Apel 1998, 273.

Lebenswelt nicht mehr die gleiche ist. So wähnt sich das Gewissen womöglich in einer Gewissheit, die es einfach nicht mehr für es gibt, die es allein aus pragmatischen Gründen (und wiederum nicht, weil es gegenüber früheren Zeiten schwächer geworden wäre) gar nicht mehr erreichen kann.⁶⁷⁷

Vom Gewissheits- zum Ungewissheitsparadigma des Wissens

Die im traditionellen Wissensverständnis als prinzipiell erreichbar unterstellte objektive Wahrheit des Wert- und Sachurteils im wahren Wissen war die *ratio essendi* (der Seinsgrund) dafür, dass es überhaupt so etwas wie ein sicheres Wissen geben konnte. Das wahre Wissen war also die *conditio sine qua non* dafür, dass das Wissen auf der Subjektseite besehen überhaupt als sicher aufgefasst werden konnte. Andererseits war das sichere Wissen die *ratio cognoscendi* (der Erkenntnisgrund) dafür, dass so etwas wie ein wahres Wissen im Einzelnen anzutreffen sein könnte. Wer sich den Umständen entsprechend sorgfältig über die einschlägigen Pflichten und zugrundeliegenden Tatsachen informiert hatte, der konnte auch davon ausgehen, das objektiv Gute zu treffen und durfte daher ein gewisses Wissen haben. Auf die sakrosankte und mit finaler Gewissheit sprechende innere Stimme war dann Verlass. Irrte man dennoch, so irrte man unüberwindlich, was jedoch unter normalen Umständen und bei Erfüllung der

⁶⁷⁷ Zu einer vergleichbaren Einschätzung kommt Lothar Fritze: „Insbesondere sagt uns das Gewissen nur unzulänglich *positiv*, was wir tun sollen, eher noch, was wir *nicht* tun dürfen. Jedenfalls: Das Gewissen kann uns – und zwar auch dann, wenn es perfekt funktioniert – unter bestimmten Voraussetzungen (etwa in hinreichend verwickelten Handlungssituationen oder unter komplexen Gesellschaftsverhältnissen) im Stich lassen: entweder, indem es uns nicht von verwerflichem Tun abhält, oder aber zur Duldung des Bösen animiert. Daraus folgt zweierlei: erstens, daß unter den genannten Bedingungen das moralische Selbstbewußtsein [...] schon immer erschüttert ist (oder zumindest sein sollte); und zweitens, daß, wenn uns das Gewissen tatsächlich im Stich gelassen hat, daraus nicht zu schlussfolgern ist, es sei in irgendeiner Weise ge- oder zerstört gewesen – dies kann, muß aber nicht sein. Letztere Schlußfolgerung nämlich unterstellt die Möglichkeit eines praktisch zureichenden Wissens – eines Wissens, welches in der Verfassung wäre, uns in beliebigen Situationen zuverlässig zu orientieren“ (Fritze 1998, 78, Hervorhebungen dort).

gebotenen Sorgfalt als höchst unwahrscheinlich galt, weil die jeweilige Pflicht und die Handlungsbedingungen klar erkennbar waren.

Heute sieht es anders aus: Die Akteure sind integriert in hochkomplexe, kaum erfassbare Kooperationsstrukturen und Verbundsysteme, in eine beschleunigte technologische Umformung der Lebenswelt, in eine Extension der Handlungsmöglichkeiten mit erweiterten Handlungsspielräumen und Folgenqualitäten, deren – z.B. kumulative Effekte – sie sich meist nicht bewusst sind. Hinzu kommt die fehlende Eindeutigkeit eines mögliche Handlungen kanalisierenden Bewertungsinstrumentariums; und zwar nicht nur aufgrund des pluralistischen Wertumfelds, das nichts mehr evident und an sich gültig sein lässt, sondern auch weil neue normative Fragen sich aufdrängen, die in den alten Kodizes gar nicht vorgesehen sein konnten.

All das sind Entwicklungen, denen ein weiterhin am Gewissheitsparadigma ausgerichtetes Wissensverständnis nicht mehr genügen kann, dem der Plausibilisierungsboden schlicht entzogen worden ist: Fällt die *ratio essendi*, das wahre Wissen, nämlich als Möglichkeit weg, dann kann es auch kein sicheres Wissen mehr geben; es gibt dann keine Schlüssigkeit mehr, ein solches als subjektiven Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) objektiver Sitte anzunehmen. Theorien, die auch heute noch von einer durch das Wissen aufgegebenen und d.h. definitiv zu erreichenden Gewissheit (andernfalls könnte sie nicht konsistent gefordert werden) ausgehen, vernebeln die prekäre Handlungssituation moderner Akteure. Ein Wissen, das sich nichtsdestotrotz (obwohl es auf normativer wie auf faktischer Seite die zu einer definitiven Wahrheit erforderliche Eindeutigkeit nicht mehr gibt, die der Möglichkeit eines subjektiv sicheren Wissens jedoch zugrundegelegt werden muss) als gewiss zu verstehen gibt, läuft dann Gefahr, seine sittliche Funktion sogar zu verkehren: Es stellt dann keine Auszeichnung sittlicher Güte mehr dar, sondern ist eine gefährliche Täuschung, die blind macht für die gegenüber der traditionellen Sittlichkeit veränderten Rahmenbedingungen und für die unter diesen Voraussetzungen geforderte Neujustierung des Wissens (hin zu einer kontextsensitiveren Aufmerksamkeit, einem anderen Blick auf die Folgen

sowie einer anhaltend gespannten sittlichen Anstrengung, die sich immer wieder mit ihren eigenen Voraussetzungen kritisch auseinandersetzt). So ist es oftmals einigermaßen unnütz, etwa an das von den Umwälzungen der modernen Lebenswelt besonders betroffene Gewissen der Mediziner, Wissenschaftler oder Politiker zu appellieren, wenn es gerade das Gewissen in seinem ursprünglichen gewissheitsparadigmatischen Zuschnitt ist, das sich den modernen Handlungsbedingungen nicht gewachsen zeigt. Die mittlerweile verbreitet geteilte Einschätzung, dass die moralische Ausstattung des Menschen mit den technisch-wissenschaftlichen Innovationen (und auch mit den pluralistischen Herausforderungen) nicht Schritt halten kann, müsste nicht zuletzt zu einer Problematisierung des unter dem Gewissheitsparadigma stehenden Wissens führen. In vielen Fällen markiert das Gewissen eben nicht mehr eine Instanz zur plausiblen Lösung moralischer Schwierigkeiten, sondern stellt selbst ein moralisches Problem dar. Aus einer konstatierten Insuffizienz der Gewissensfunktion leitet sich indes keine durch Resignation oder Fatalismus zustande kommende Empfehlung zur Gewissenlosigkeit ab, sondern das Erfordernis einer grundlegenden theoretischen Auseinandersetzung, die das altehrwürdige Wissensmodell abtastet, auslotet und evtl. modifiziert. So ergibt sich für eine heutige Wissenstheorie die Herausforderung, das finalisierende Gewissheitsparadigma, das traditionell als zu erreichender Zielpunkt und Abschluss des Wissensbildungsprozesses rangiert, zu überprüfen. Das heißt, man muss die Möglichkeit und Plausibilität eines Abbruchs des vom Gewissen initiierten Fragens und Prüfens (an einem finalen Punkt der Sicherheit) überdenken und dann auch die eventuelle neue Wissensforderung in Betracht ziehen, das Fraglichmachen *nicht* abubrechen – also eine zu erwägende Forderung nicht mehr nach Gewissheit, sondern nach permanenter Berücksichtigung und Bedenkung der Ungewissheit, nach einer Kultur im Umgang mit Ungewissheit, die das Gewissheitsparadigma ablösen könnte. Denn in zahllosen für die Gegenwart typischen Situationen dürfte nicht mehr derjenige gewissenhaft zu nennen sein, der sich nach reiflicher Überlegung ein abschließendes Gefühl der Gewissheit verschafft, sondern

derjenige, der das Zweifeln und Hadern nicht aufgibt und auch sein Handeln von einem permanenten Fragen (und nicht von einem beruhigenden, weiteres Nachfragen dispensierenden und anspornenden Gefühl der Gewissheit) begleitet sein lässt. Gewissheit über seinen Handlungsbeitrag jedenfalls konnte Major Pfaff nicht bekommen, und offenbar bestand genau darin, im perennierend-ruhelosen Weiterfragen seine Gewissenhaftigkeit.

Eine Revision des Gewissheitsparadigmas und ein Übergang zum Ungewissheitsparadigma des Wissens liegt auf der Hand.⁶⁷⁸ Ein dogmatisches Zurück zu einer Wiederbegründung des wahren und damit des sicheren Wissens⁶⁷⁹ sowie ein nicht weniger dogmatischer Nihilismus dürften als Alternativen ausscheiden. Vielleicht erlangt das Wissen in einer normativ indifferenten (mit einer nicht mehr ein für allemal einrichtbaren Wertorientierung⁶⁸⁰) und faktisch unsicher gewordenen Welt wiederum zentrale Bedeutung durch eine permanent gesetzte Leistung, die es traditionell nur temporär (als Durchgangsstadium) innehatte: das Fraglichmachen und Zweifeln⁶⁸¹; so dass gewissenlos genannt werden müsste, wer den Prozess des Fraglichmachens an einem Punkt anscheinend absoluter Gewissheit beruhigte – und das heißt beendete. Das Wissen kann eben nicht mehr das Gefühl der Gewissheit vor sich hertragen, kann nicht aus der Vorsicht herauskommen, sondern muss sich wohl mit einer

⁶⁷⁸ Vgl. Mieth 1991, 221: „Das Problem des Wissens läßt sich vielleicht nur lösen, wenn man zwischen der historischen Entfaltung des Wissensphänomens einerseits und seiner bleibenden Bedeutung andererseits unterscheidet. Denn nur so können Unterschiede und Kontinuitäten zugleich deutlich gemacht werden“.

⁶⁷⁹ Vgl. Badura 2004, 11: „Aber lässt sich leugnen, dass das Denken im Modus der Eindeutigkeit in eine fundamentale Krise gekommen ist? Gibt es ein Zurück in die Unschuld der Gewissheit? Nein“.

⁶⁸⁰ Kittsteiner dagegen hält am Ende seiner Arbeit zur *Entstehung des modernen Wissens* daran fest, dass dem Wissen letzte Wertvorstellungen zugrundegelegt werden müssen. Sein Vorschlag einer solchen obersten Norm des Wissen ist die denkbar vage „Liebe zur Welt“ (Kittsteiner 1991, 410). Das steht natürlich in einem gewissen Widerspruch zu seinem Vorstoß in *Wissen und Geschichte*, sich das heute geforderte Wissen als eine Art „Radaranlage“ (Kittsteiner 1990, 22) vorzustellen, die die sich ständig ändernden Signale (Normen) aufnimmt und ordnet.

⁶⁸¹ Vgl. Rickens „Kriterien für die Ernsthaftigkeit einer Wissensentscheidung“, die sich auf die Wissensbildung beziehen: „die Bereitschaft, sich sorgfältig zu informieren; sich auf einen Diskurs über die eigenen Begründungen einzulassen; zu fragen, ob nicht noch andere als die bisher angeführten Tatsachen und Gesichtspunkte bei der Entscheidung zu berücksichtigen sind; die Bereitschaft, die eigenen Vorurteile, Vorlieben, Abneigungen, Gefühle, Affekte zu reflektieren“ (Rickens 1998, 211).

nonkognitivistischen, zurückhaltenderen Rolle (nicht mehr das zu tun Gebotene als eine abgeleitete Präskription *erkennen* zu können) begnügen, die jedoch nicht weniger wichtig sein dürfte. Der Nimbus des Gewissens bestünde dann nicht mehr in der Erzeugung subjektiv-sittlicher Sicherheit, sondern konträr dazu in der Kraft, jede Verfestigung ent-sichern, den Zweifel erhalten zu können.

14 Der Grundgedanke des radikal fragenden Gewissens

Die Gewissheit der Ungewissheit

Bereits in seiner traditionellen Form gründet die Fragedimension des Gewissens auf Erfahrungen der Defizienz und Fraglichkeit: Das Gute geht nun einmal nicht urwüchsig und selbstverständlich mit dem Handelnden einher, sondern ist befrachtet mit Schwächen der menschlichen Natur, durch dem Guten entgegenstehende Neigungen ebenso wie durch Fehlbarkeiten der Werterkenntnis, des Tatsachenwissens und des logischen Schließens. Gleichwohl gilt die sittliche Wahrheit für den je Einzelnen als prinzipiell erkennbar. So kommt es darauf an, vermeintlich richtige Auffassungen aufzubrechen und sich – begleitet vom mahnenden Fragestachel des Gewissens – hindurchzuarbeiten zu einer Überzeugung der Sicherheit bzw. Gewissheit (*conscientia certa*), die als normatives Ziel am Ende des Gewissensbildungsprozesses steht und dann zum Ausgangspunkt des Handelns werden soll. An dieser Stelle könnte man einwenden, dass der vorgeschlagene Verzicht auf das präskriptive Gewissheitsparadigma den gegenteiligen Effekt zur Folge hat, dass nämlich dem Gewissen somit auch der Anstoß zum Fraglichmachen – den das präskriptive Gewissheitsparadigma eben darstellt – genommen wird. Und in der Tat verliert der Gewissensbegriff dann *diesen* Ursprung des (nur temporären) Fraglichwerdens. Das heißt aber nicht, dass es nicht in der Gegenwart eine andere Grundlage für den Selbstprüfungs- und Frageprozess des Gewissens gäbe.

Für den heutigen Gewissensträger kommt zu den Schwächen der menschlichen Natur (an denen sich nichts geändert haben dürfte) noch etwas entscheidendes hinzu: es gibt keine verbrieftbare objektive Wahrheit für das Gewissen mehr. Ultimative Einsichten sind dem Gewissen sowohl in der Wertsphäre wie im Bereich der Tatsachen abgeschnitten. Die letzte Gewissheit des

Gewissens ist, dass es keine Gewissheit mehr gibt.⁶⁸² Die letzte Wahrheit, die das Gewissen vermitteln kann ist das Wissen des Nicht-wissen-Könnens finaler sittlicher Wahrheit.

Doch ist dies kein Grund, über das Schicksal des Gewissens zu trauern und es als sittliche Funktion zu Grabe tragen zu wollen. Die Ermangelung von definitiv fixierten Maßstäben für das Gewissen – und in der Folge der Verlust des richtigen und das heißt auch des sicheren Gewissens – muss weder eine Katastrophe für die moralische Vorstellungswelt bedeuten noch das Aus für den Gewissensbegriff; zumindest dann nicht, wenn er jenseits von Prinzipieninhärenz und –applikation noch eine sittliche Bedeutung finden kann.⁶⁸³ Katastrophen drohen der moralischen Vorstellungswelt vom Gewissensbegriff nur dann, wenn sich Wertfixationen (und unter Umständen gemessen an der christlich-abendländischen Sitte pervertierte Normativitäten) an die Stelle der einstmaligen objektiven Sittlichkeit drängen und ihren letztgültigen Status für sich reklamieren (und damit zweifellos ein für den modernen Menschen kennzeichnendes Bedürfnis nach einer Wiedergewinnung von unverbrüchlichen Orientierungspunkten erfüllen).⁶⁸⁴ Dagegen könnte die Einsicht in die Gewissheit der Ungewissheit eine Chance für das Gewissen darstellen, durch die es als sittliche Funktion weder abhanden kommt noch entwertet wird, sondern wiedergewonnen werden kann. Das hieße, dass sich bereits aus der konsequenten Zurkenntnisnahme der heutigen Gewissenssituation – den normativen und

⁶⁸² Vgl. Badura 2004, 12.

⁶⁸³ Vgl. Arendts ähnlichgelagerten Ausgangspunkt bei der Ermittlung ursprünglicher Urteilskraft, nämlich die negative Folie deduktiver (nach Kant „bestimmender“) Urteilskraft, die für den traditionellen Gewissensbegriff maßgeblich ist: „Der Verlust der Maßstäbe, der in der Tat die moderne Welt in ihrer Faktizität bestimmt und durch keine Rückkehr zum guten Alten und keine Aufstellung neuer Werte und Maßstäbe rückgängig gemacht werden kann, ist also eine Katastrophe der moralischen Welt nur, wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könne ihr nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß anzulegen“ (Arendt 2003, 22f). Arendt sucht ein „Denken ohne Geländer“ (Arendt 1985, 148), also ohne feststehende Regeln und Prinzipien (vgl. zu ihren fragmentarisch gebliebenen Überlegungen Saavedra 2002, 109, 158, 184ff sowie Volk 2005, 119). Zu Arendts Ablehnung einer normativ kodifizierten Moral vgl. auch die Kontroverse mit Hans Jonas, wiedergegeben von Ronald Beiner in Arendt 1985, 147, vgl. hierzu Kap. 7.

⁶⁸⁴ Vgl. Arendt 1991, 27f.

faktischen Ungewissheiten moderner Lebenswelt – konzeptionelle Grundlagen für eine philosophische Theorie des modernen Gewissens ableiten lassen. So wie der traditionelle Gewissensbegriff seine sittliche Schlüsselrolle dadurch erhält, dass er vom Vorhandensein ewiger sittlicher Wahrheiten ausgehen kann, so erlangt der unter säkularen und pluralistischen Bedingungen zu erstellende Gewissensbegriff seine sittliche Schlüsselrolle möglicherweise dadurch, dass er sich in konträrer Weise an das Wissen hält, dass es für das Gewissen keine objektive Wahrheit und Konvergenz zu einer solchen mehr gibt, dass der naturrechtlich-eidetische Ausgangspunkt unwiederbringlich verloren ist, dass diese Stelle leer ist und bleibt und auch nicht mehr wie bisher ausgefüllt werden kann. Das heißt nicht, dass das Gewissen nicht mehr in Verbindung mit Werten stünde, aber dass alle auf das Gewissen bezogenen möglichen Werte nicht mehr mit Ewigkeitsklauseln in einem *synderesis*-Konzept installierbar sind, so dass eben von einer Wahrheit, Richtigkeit und ergo Sicherheit des Gewissens nicht mehr überzeugend die Rede sein kann. Mit einigen Einschränkungen könnte das derartige Wissen des sittlichen Nichtwissens sogar als der erneuerte Kern des Gewissens (als Erbe der *synderesis*, die hierzu konträr das Wissenkönnen sittlicher Wahrheit im Gewissen begründete) deklariert werden, weil es die anvisierte Fragedimension evoziert.⁶⁸⁵

⁶⁸⁵ Den Zusammenhang zwischen einer Kenntnisnahme des sittlichen Nichtwissens und einer Kultur des Fragens hat Lothar Fritze gegen Ende seiner umfassenden Beschäftigung mit dem guten Gewissen von Tätern im diktatorischen Sozialismus mehrfach herausgestellt. Er betont einerseits eine notwendige „Pädagogik des Nichtwissens“: „Mindestens ebenso wichtig, wie Wissen zu vermitteln, scheint mir zu sein, (1) jedem Menschen deutlich zu machen, wie wenig wir wissen, (2) in ihm die innere Stärke wachsen zu lassen, dies nicht nur auszuhalten, sondern daraus auch Hoffnung zu schöpfen, und (3) ihm das Zutrauen zu den eigenen Kräften vermitteln, Probleme selbständig analysieren sowie theoretisch und praktisch angehen zu können“ (Fritze 1998, 372). Für eine „Kultur des Nichtwissens“ gelte (ebd., 372ff, Hervorhebungen dort): „Dieser menschlichen Schwäche zur Gutgläubigkeit, die Demagogen verschiedenster Couleur ausnutzen, können wir nur begegnen, indem wir lernen, Nichtwissen zu ertragen, und indem wir den Mut finden, uns zu unserem Nicht-wissen-Können zu bekennen. Nur dann können wir die innere Stärke und Unabhängigkeit gewinnen, die nötig sind, Denkangebote kritisch zu prüfen und gegebenenfalls auszuschlagen [...]. Ein zentrales Element einer *Kultur des Nichtwissens* ist die Betonung der Tatsache, daß wir vieles nicht wissen und nicht wissen können und daß das, was wir zu wissen meinen, unsicher ist. Wenn wir uns dessen bewußt sind, fällt es uns leichter, das, was uns als wahr hingestellt wird, kritisch zu beleuchten, oder demgegenüber, woran wir selbst glauben, skeptisch zu bleiben. [...] Unser Nichtwissen offensiv zu betonen setzt voraus, daß wir mit dem Gefühl leben lernen, die Welt nicht vollständig zu begreifen. Erst wenn wir dies gelernt haben, werden wir der

Das radikale Fragen des Gewissens

Wenn es eine verbrieft objektive Sitte für das Gewissen nicht mehr gibt, wenn eine letztgültige sittliche Einsicht für das Gewissen abgeschnitten ist, dann gibt es auch keine Antwort mehr, bei der das fraglichmachende Gewissen zur Sicherheit übergehen könnte. Das heißt, dass das Fraglichmachen nicht mehr wie bisher ein Durchgangsstadium (ein temporär gestellter Durchgang zur Gewissheit) sein kann; der Frageprozess ist dann an keinem Punkt suspendierbar, sondern muss erhalten werden als ein unüberwindbar perennierender, als ein virtuell unendlich gedachtes Fraglichmachen von Überzeugungen. Das Gewissen ist dann ein radikal fragendes.⁶⁸⁶ Das radikale Fragen muss nach Weischedel

Neigung widerstehen, angesichts offener Fragen nach der erstbesten oder der einfachsten Antwort zu greifen. [...] Unser Nichtwissen betonen heißt vor allem von der grundsätzlichen Revidierbarkeit allen Wissens auszugehen. [...] Unser Nichtwissen zu betonen ist ein Akt intellektueller Redlichkeit.“ Vgl. auch ebd., 370: „Das Wissen um unsere Fehlbarkeit hat also politisch-moralische Implikationen.“

Zur Beziehung von Nichtwissen und Fragen vgl. auch Gadamer 1960, 371: „Eine Methode, fragen zu lernen, das Fragwürdige sehen zu lernen, gibt es nicht. Vielmehr lehrt uns das Beispiel des Sokrates, daß es dafür auf das Wissen des Nichtwissens ankommt. Die sokratische Dialektik, die zu diesem Wissen durch ihre Verwirrungskunst führt, schafft damit die Voraussetzung für das Fragen. Alles Fragen und Wissenwollen setzt ein Wissen des Nichtwissens voraus – und dies so, daß es ein bestimmtes Nichtwissen ist, das zu einer bestimmten Frage führt.“

⁶⁸⁶ Für das radikal fragende Gewissen gilt, was Weischedel für seine skeptische Ethik feststellt: Dass die Erfahrung einer spezifisch verfassten Gegenwart (einer Gegenwart, die das Gewissensparadigma verloren hat) zu einer ethischen Theorienbildung führen muss, die dieser Spezifik auch Rechnung trägt: „Überall sind die sicheren Erkenntnisse, die gewissen Maßstäbe, die fordernden Leitbilder fraglich geworden. Das zeigt sich im Alltagsleben ebenso wie in Politik und Wirtschaft, in Religion, Wissenschaft und Kunst. Orientierungslosigkeit und Verlust des Gültigen breiten sich allenthalben aus. [...] Angesichts dieser gegenwärtigen Situation des Denkens ist es auch begreiflich, daß die Philosophie überall da, wo ihre Sachprobleme zur Diskussion stehen, keine stichhaltigen Antworten mehr findet. Die Erschütterung, die von Nietzsches Gedanken des heraufziehenden Nihilismus ausgegangen ist, hat sich immer mehr ausgebreitet und ist zu einem wesentlichen Moment im allgemeinen Zeitbewußtsein geworden. Alle als gesichert erscheinenden Verbindlichkeiten des Denkens, ja Verstand und Vernunft selber, sind äußerst verdächtig geworden. Soll es überhaupt noch Philosophie und im besonderen Philosophische Ethik geben, dann muß sie dem Skeptizismus als der die Zeit bestimmenden Denkweise Rechnung tragen, muß den Untergang jeglichen sich als gesichert vermeinenden Denkens auf sich nehmen und muß demnach Skeptische Ethik, Ethik aus dem Geiste des Skeptizismus sein. Die Ethik kann demnach, wenn sie denn überhaupt noch möglich sein soll, nicht mehr beanspruchen, absolut und für alle Zeiten gültig zu sein. Sie kann nur noch gegenwärtige Ethik, Ethik unserer Zeit, und das heißt: Ethik im Zeitalter des sich vollendenden Skeptizismus sein“ (Weischedel 1976, 36f; vgl. hierzu Angehrn 1999, 197).

„jede sich als gewiß ausgebende Antwort, jede sich als sicher anbietende positive Aussage erschüttern [...]. Es muß immer tiefer fragen; es muß jede Antwort überholen. Es kann nichts in fragloser Unbefragtheit stehen lassen. Denn wollte es sich in irgend einer Antwort festsetzen, dann verlöre es gerade das, was es doch vom Wesen her auszeichnet: seine Radikalität.“⁶⁸⁷

Radikal ist das Fragen des Gewissens, wenn es von keiner Verwurzelung ausgeht und auch auf keine führt, sondern alles immer in die entsichernde Offenheit der Frage stellt.⁶⁸⁸ Gegenüber der traditionellen Gewissenstheorie rückt damit die Fragedimension von der Peripherie ins Zentrum⁶⁸⁹ und begegnet auf diese Weise den normativen und faktischen Unsicherheiten der modernen Welt, die ein anderes Verhältnis zur Fragedimension des Gewissens erfordern als es in der Vergangenheit

⁶⁸⁷ Weischedel 1979a, 30. Vgl. zu Weischedels Konzeption des Philosophierens als „radikales Fragen“ auch Weischedel 1976, 37 – 39; Weischedel 1979a, 27; Weischedel 1979b, 154 sowie 185ff; ferner hierzu Angehrn 1999, 196 – 198.

⁶⁸⁸ Vgl. Angehrn 1999, 192f, der von einem „Entschlossensein zur radikalen Offenheit des Fragens“ (ebd., 192) spricht. Fragen, so auch Gadamer, „heißt ins Offene stellen. Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort. Das Gefragte muß für den feststellenden und entscheidenden Spruch noch in der Schwebe sein. Das macht den Sinn des Fragens aus, das Gefragte so in seiner Fraglichkeit offenzulegen. Es muß in die Schwebe gebracht werden, so daß dem Pro das Contra das Gleichgewicht hält. Jede Frage vollendet erst ihren Sinn im Durchgang durch solche Schwebe, in der sie eine offene Frage wird. Jede echte Frage verlangt diese Offenheit. Fehlt ihr dieselbe, so ist sie im Grunde eine Scheinfrage, die keinen echten Fragesinn hat“ (Gadamer 1960, 369). Eine solche Offenheit ist nicht gegeben, wenn der Fragende die Antwort bereits kennt und das Frage-und-Antwort-Spiel betreibt, um zu belehren, zu erläutern oder zu verwirren. „Es ist nicht so“, so der in Platons *Menon* sprechende Sokrates, „daß ich die Antworten weiß und deshalb andere Menschen in Verwirrung bringe. Vielmehr stecke ich in Wahrheit auch sie mit der Verwirrung, die ich selbst fühle, an“ (Platon, *Menon* 80c; vgl. Arendt 1971, 141). So ist die pädagogische Frage eine Scheinfrage, da es keinen wirklich Fragenden gibt. Ebenso die rhetorische Frage, die nicht nur keinen Fragenden, sondern auch keinen Gefragten hat (vgl. Gadamer 1960, 369).

⁶⁸⁹ In der Zentrierung der Frage (zu der ein Anfangen, Weiterfragen und Offenhalten gehört) sieht Derrida außerdem die heute noch verbliebene Gemeinsamkeit allen Philosophierens, die den verschiedenen Toterklärungen der Philosophie trotze: „Wir wissen, daß die Frage schon begonnen hat, und die befremdende Gewißheit um einen *ändern* absoluten Ursprung, eine andere absolute Entscheidung, die sich der Vergangenheit der Frage bemächtigt, setzt eine unermeßliche Lehre frei: die Disziplin der Frage. Durch diese Disziplin hindurch [...], die nicht einmal die schon unvorstellbar gewordene Tradition des negativen (der negativen Bestimmung) ist, und die weitaus älter ist als die Ironie, die Maieutik, die *ἐποχή* und der Zweifel, kündigt sich ein ausdrücklicher Befehl an: die Frage muß gewahrt werden. Als Frage. Die Freiheit *der* Frage (doppelter Genitiv) muß ausgesprochen und beschützt werden. Gründende Behausung, verwirklichte Überlieferung der Frage gebliebenen Frage. Wenn dieses Geheiß eine ethische Bedeutung hat, dann nicht, weil es dem *Bereich* der Ethik angehörte, sondern weil es – letztlich jedes ethische Gesetz überhaupt ermächtigen wird“ (Derrida 1967, 122f, Hervorhebungen dort).

der Fall war. Vermutlich kann in der Gegenwart nur noch so das Gewissen als eine sittlich auszeichnende Funktion plausibilisiert werden.⁶⁹⁰

Auch das sorgfältigst gebildete Gewissen ist dann keine Quelle der Gewissheit mehr, sondern im Gegenteil die sittlich auszeichnende Kultivierung der grundlegenden Möglichkeit des Menschen, *alle* seine Überzeugungen (auch bzw. gerade die, die sich als schlechthin gewiss und wodurch auch immer legitimiert ausgeben) dauerhaft hinterfragen zu können und den Mantel der Ungewissheit über jede vergangene, gegenwärtige oder zukünftig vorgeschlagene Überzeugung auszubreiten.⁶⁹¹ Aus dem Prinzip der sittlichen Gewissheitsbildung ist das Prinzip

⁶⁹⁰ Zur einer ähnlichen Einschätzung der bleibenden Bedeutung des Gewissens kommt Weischedel in seiner *Skeptischen Ethik*: „Betrachtet man schließlich das Gewissen im Gesamtzusammenhang des menschlichen Daseins, dann wird deutlich: So wie dieses durchgängig von Fraglichkeit durchzogen ist, so bleibt auch beim Gewissen als einem besonderen Phänomen dieses Daseins zuletzt alles in der Schwebelage der Fraglichkeit. Doch eben von daher erhellt die bleibende Bedeutung des Gewissens für den Menschen. Es ist in seinem Anspruch ein fraglich machendes Prinzip im Menschen und hindert diesen daran, aufs Geratewohl zu handeln; es wirft ihn, indem es sein Tun und Sein fraglich macht, darauf zurück, daß er nur in immer erneuten Versuchen das Richtige finden kann, das freilich im durchgängig fraglichen Dasein des Menschen auch immer nur das fraglich Richtige sein kann. Eben darum ist es von so großem Gewicht, gewissenhaft zu sein, und das heißt: ständig auf das Gewissen zu hören; denn dieses macht den Menschen auf sein wahres Sein als eines radikal fraglichen Wesens aufmerksam. So verstanden – nicht aber als absolute Instanz für das Handeln – gehört das Gewissen wesentlich zu einer Skeptischen Ethik“ (Weischedel 1976, 176). Auch Dietmar Mieth kommt – über eine Interpretation der Habermasschen Ich-Identität – zu einer die kritische Funktion betonenden Gewissensauffassung: „Das Gewissen als personaler Ort moralischer Konzentration wäre demnach nicht primär Instrument der Anpassung, sondern Instrument der Kritik für soziale Zustände“ (Mieth 1981, 178).

⁶⁹¹ Vgl. auch die Nähe des vorgeschlagenen radikal fragenden Gewissensmodells zu Rortys Ironiekonzeption (in der Ironie wiederum nicht zur Annäherung an Wahrheit oder Richtigkeit dient). Zu Rortys „Ironikerin“ (er verwendet die weibliche Form zur Abgrenzung gegenüber traditionellen Ironiemodellen) gehören drei Bedingungen: „(1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahmen; (2) sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht, ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst“ (Rorty 1989, 127). Ironikerinnen seien, so Rorty weiter, mit einem von Sartre entnommenen Begriff „metastabil“ zu nennen (was mit der Orientierungslosigkeit des radikal fragenden Gewissens übereinkommt, s.u.), d.h.: „nie ganz dazu in der Lage, sich selbst ernst zu nehmen, weil immer dessen gewahr, daß die Begriffe, in denen sie sich selbst beschreiben, Veränderungen unterliegen; immer im Bewußtsein der Kontingenz und Hinfälligkeit ihrer abschließenden Vokabulare, also auch ihres eigenen Selbst“ (ebd., 128).

des Gewissheitsentzugs geworden.⁶⁹² Es konfrontiert den heutigen Menschen mit der Ungewissheit von Wertungen, Situationseinschätzungen, Tatsachenkomplexen und Prognosen. Es streut und stiftet Ungewissheit und entzaubert so vermeintliche Fixierungen als vorläufig, als revidierbar und fraglich und das Wissen als unvollständig. Jegliche sich verabsolutierenden Orientierungen vermag es aufzusprengen. Über jeder Überzeugung errichtet es ein Fragezeichen, ohne dass dieses je mit einer Antwort völlig aufgehoben werden könnte.⁶⁹³ Es liefert jede Überzeugung einem Bewährungsprozess aus, ohne die Aussicht zu vermitteln, sie könne sich je letztgültig bewähren. Jede Verhärtung, jeder Versuch, Letztgültigkeiten und Gewissheiten zu erzeugen löst es auf, *jede* Normativität – insbesondere im Anstrich der Letztgültigkeit – ruft seine Zweifel und Störmanöver auf den Plan. Keine Norm und keine Autorität ist über diese unreduzierbar nur zum Gewissenssubjekt gehörende Leistung des Fraglichmachens erhaben. Jede sich als gewiss, selbstverständlich oder evident aufdrängende sittliche Wahrheit muss dann vom Gewissen erst einmal entsichert werden, nichts kann es unbefragt stehen lassen so wie es sich vorderhand zeigt. Das Gewissen überschüttet jede eingespielte oder sich aufdrängende Verpflichtung, ebenso wie scheinbar tadellose vergangene Handlungsweisen oder zukünftige Planungen mit einem zersetzenden Schwall von subversiven Fragen.

Das radikal fragende Gewissen gibt keinen Halt, da es jeder möglichen haltgebenden Manifestation sogleich wieder den Boden entzieht.⁶⁹⁴ Von einer durch

⁶⁹² Es besteht, um es mit Baduras Überlegungen zu einer „Ethik im Niemandsland“ zu formulieren, in dem Versuch, „den Prozess der Neukonstitution und der normativen Selbstorientierung dieser Subjekte ohne sichernden Rahmen in Gang zu halten und gerade *das* als Vernunftleistung zu deuten“ (Badura 2004, 13, Hervorhebung dort). Es ist dann eine „auf Dauer gestellte dekonstruktive Haltung“ (ebd.).

⁶⁹³ Vgl. Mieth 1981, 177: „Das Gewissen ist also ein Zeichen ethischer Fraglichkeit, das über der individuellen und sozialen Situation aufgerichtet bleibt.“

⁶⁹⁴ Vgl. Weischedel 1979a, 31: „Es [das Philosophieren als radikales Fragen, P.D.] ist eine bodenlose Sache. Indem es sich darauf einläßt, daß alles fraglich wird, und zwar von der Wurzel her, indem es daran mitwirkt, daß die scheinbar gesicherten Standpunkte der Weltanschauungen in den Wirbel der Fraglichkeit hineingerissen werden, hält es sich frei für den Untergang von allem, begibt sich im Verlust aller Halte in die äußerste Ungeborgenheit.“ Vgl. auch Rortys Beschreibung der Ironikerin: „Aber Maßstäbe, an denen das Falsche erkennbar wäre, hat sie nicht zu bieten. Sie wird also in dem

das Gewissen gestifteten Orientierung – im Sinne einer präzisen Richtungsgabe und Punktausrichtung⁶⁹⁵, die es mit der Inskription ewiggültiger naturrechtlicher Werte einmal gab – kann dann nicht mehr die Rede sein.⁶⁹⁶ Es sieht so aus, als kehre sich die altehrwürdige Funktion des Gewissens um⁶⁹⁷: es liefert jetzt dem Einzelnen keine Orientierung mehr durch transzendent und ewiggültig verankerte Zeichen, führt keine Gewissheit mehr herbei als Konvergenz zur sittlichen Wahrheit, sondern es generiert Desorientierung, indem es jedes Zeichen in Frage stellen und damit das an den Zeichengebrauch gewöhnte gedankenlose Urteilen in einer posttraditionalen, säkularen und pluralistischen Welt, in der es keine sicheren Zeichen mehr geben kann, aufbricht und die sittliche Urteilsbildung im Fluss hält. Dabei handelt es sich nicht um ein leichtfertiges oder erleichterndes Spiel, bei dem vorgebrachte Normen und Normsysteme in destruktiver⁶⁹⁸ oder nihilistischer⁶⁹⁹ Absicht zertrümmert würden. Ganz im Gegenteil: Das Aufrechterhalten der durch die Frage aufgerissenen

Maß, in dem sie sich gedrängt sieht, ihre Lage in philosophischen Begriffen zu artikulieren, sich an ihre *Wurzellosigkeit* erinnern, indem sie ständig Begriffe wie ‚Weltanschauung‘, ‚Perspektive‘, ‚Dialektik‘, ‚Begriffsrahmen‘, ‚historische Epoche‘, ‚Sprachspiel‘, ‚Neubeschreibung‘, ‚Vokabular‘ und ‚Ironie‘ verwendet“ (Rorty 1989, 130, Hervorhebung von mir, P.D.).

⁶⁹⁵ Orientierung, lat. *oriens* = aufgehend, sich ausrichten nach dem Sonnenaufgang (Orient, Osten).

⁶⁹⁶ Vgl. Luckner 2004, 55: „Man kann sich im Niemandsland nicht orientieren. Wenn man es könnte, wäre es kein Niemandsland, sondern ein Jemandland [...]. Das Niemandsland, radikal gedacht, hat keine Topographie.“ Wenn hier noch von Orientierung die Rede sein soll, so kann damit nicht mehr im klassischen Sinne ein Punkt (der Orient, der Osten) gemeint sein, an dem man sich ausrichtet, sondern man müsste mit Badura von einer „Kultur der Orientierung, die sich im Spannungsfeld von Erfahrung, Ereignis und Reflexion stets neu zu konstituieren und somit fortzuentwickeln hat“ (Badura 2004, 12) ausgehen.

⁶⁹⁷ Man kann auch von einem Übergang vom Primat des „Be-gründen[s]“ zum „Ent-gründen“ (ebd., 10) sprechen bzw. von der Radikalisierung der immer schon zum Gewissensbegriff gehörenden Entgründungsfunktion (dem Fraglichmachen bestehender Auffassungen) bei gleichzeitiger Ausschaltung der Be-gründungsfunktion (dem auf axiomatisch-letztgültige Prämissen rekurrierenden sicheren Gewissen).

⁶⁹⁸ Badura spricht von einer „Skepsis zweiter Ordnung“ (ebd., 11f) und erläutert: „Damit ist eine Skepsis gemeint, die sich a) der Möglichkeit des allumfänglichen Bezweifeln bewusst ist, zugleich aber b) dies nicht in destruktivem Vergnügen stehen lässt, sondern in Richtung einer Kontingenzkompetenz wendet“ (ebd., 13, Anm. 6).

⁶⁹⁹ Auch der Nihilismus hält dem Fragen des Gewissens nicht stand, da er ja nichts anderes als ein negativer Konventionalismus ist; vgl. Arendt 1971, 144: Der „Nihilismus ist nichts anderes als die andere Seite des Festhaltens an Konventionen.“ Auch der Nihilist legt seinem Denken unhinterfragte Ergebnisse zugrunde, nur handelt es sich eben um Negationen der alten Werte, an die er dadurch stets zurückgebunden bleibt. Seine Denkungsart ist damit dieselbe.

Spannung, der Verzicht auf die Aussicht auf eine Beruhigung durch ein sicheres und gutes Gewissen, bürdet dem Gewissensträger ungleich mehr auf.⁷⁰⁰

Die Frage nach der Freiheit des radikal fragenden Gewissens

Mit dem fraglichmachenden Gewissen erfährt der Mensch die ihn auszeichnende Befähigung, sich von allen Bestimmungen seines Denkens und Wollens distanzieren, sie in ein reflexives Verhältnis zu sich setzen zu können.⁷⁰¹ Sie stellen für ihn eben kein unantastbares Letztes dar, mit dem er fraglos umgehen müsste.⁷⁰² Dabei geht die Idee des radikal fragenden Gewissens so weit, den Prozess des Fragens nicht einmal bei einer Selbstgesetzgebung der reinen Vernunft (Kants kategorischem Imperativ, der Kant und in der Folge auch Fichte noch gestattet, am sicheren Gewissen festzuhalten) auszusetzen und in die Gewissheit des Gewissens zu überführen.⁷⁰³ Ein radikal bzw. total aufgefasstes Fragen bringt überhaupt keine

⁷⁰⁰ Auch Weischedel versteht das radikale Fragen als eminent standortlos und dadurch in permanenter Spannung verbleibend. Es sei „im Grunde kein Standort, sondern ein Schweben zwischen den verführerischen extremen Standorten [...]: zwischen dem Zurücksinken in die doch unterhöhlte Unmittelbarkeit der naiven Sinngeißheit mit ihrer Voraussetzung eines unbedingten Sinnes und dem Sich-fest-Machen in der dogmatischen Überzeugung von einer absoluten Sinnlosigkeit. Das Schweben ist darum kein ruhiges In-der-Schwebe-Sein, sondern ein unruhiges Sich-Halten im Fragen, das doch immer wieder sich selbst entfliehen will. Keiner, der sich diesem zugewandt hat, kann sich glücklich befriedigt dort ansiedeln; denn Fragenmüssen ist eine Last“ (Weischedel 1979b, 179). Vgl. auch ebd., 178: „So sich im Schweben zu halten ist freilich eine gewagte und gefährliche Sache. Der Philosophierende tritt damit aus jeglicher Bergung heraus. Weil es eine ungeheure Anstrengung kostet, das Schweben im unablässigen Fragen auszustehen, wird er immer wieder von den Verlockungen des Ausgleitens in die dogmatische Setzung eines Sinnes und eines unbedingten Sinnes oder in die ironische oder trotzig Annahme der absoluten Sinnlosigkeit verführt.“ Vgl. auch Weischedel 1979a, 31: „Im Fragen auszuharren ist eine Sache höchster Anspannung.“

⁷⁰¹ Vgl. Weischedel 1979b, 179.

⁷⁰² Der damit aufgeworfene Freiheitsgesichtspunkt betrifft zunächst nur die Reflektionsebene des Gewissens, d.h. nicht die Willensformation oder die handelnde Realisierung; so gehört es eben auch zur Erfahrung des Gewissens, dass die Willenskongretion den Tendenzen des Gewissens zuwidergeht, dass also im Gewissen eine Distanzierung – Freiheit – sich einstellt, die ohne Konsequenz für das Handeln bleibt.

⁷⁰³ Vgl. Badura 2004, 12: „Ein zentraler Angriffspunkt der hier gemeinten Kritik ist die halbherzige Konzeption von Autonomie, wie sie im Gewissheitsdenken vorherrscht und nicht mit der modernen Kontingenzdiagnose zusammengeht: Zwar kann, so das Argument, das autonome Subjekt für sich entscheiden, soll aber zugleich mittels bestimmter Gesetze der Vernunft richtig entscheiden, wobei

verwertbaren Ergebnisse hervor⁷⁰⁴ und geht an keinem Punkt in eine positive („antworthafte“) Bestimmung über (die dann direkt motivational sein könnte). Von einer Autonomie – einer Selbstgesetzgebung – des radikal fragenden Gewissens kann daher nicht die Rede sein, denn es impliziert keine positive Freiheit im Sinne der *Selbstbestimmung*. Mit der Idee des radikal fragenden Gewissens dagegen ist die Vorstellung von Freiheit nur in negativer Hinsicht im Sinne eines durch das Fraglichwerden erlebten Freiseins oder Nichtbestimmtseins von vorgegebenen Determinationen verknüpft.⁷⁰⁵ Und auch das gilt, um es zu betonen, nur für das subjektive Erleben (in der subjektiven Erfahrung des Gewissens), über ein etwaiges Ausscheren aus der allgemeinen Naturkausalität ist damit nichts entschieden (umgekehrt wäre eine vollständige naturgesetzliche Determination für das durch das Gewissen erfahrene und dadurch subjektiv entworfene und aufgebene Selbstverständnis ohne Belang).⁷⁰⁶

diese Gesetze einen genuin heteronomisierenden Charakter haben. Einerseits soll das autonome Subjekt sich die Gesetze selbst geben, sie andererseits zugleich aber als in seiner Vernunft bereits gegeben anerkennen. Das Niemandland-Denken setzt an diesem Punkt an und radikalisiert das Autonomie-Konzept bezüglich seiner Kontingenzsensitivität, indem es den festen Boden der Vernunft als sich entziehend denkt und damit die Bedingung der Möglichkeit zur Ableitung von Gesetzen aus Vernunftprinzipien generell in Frage stellt.“ Vgl. außerdem die Bemerkung von Kittsteiner 1990, 15: „Aber auch die Autonomieposition des Gewissens ist vielleicht weniger ‚autonom‘, als man gemeinhin glaubt.“

⁷⁰⁴ Vgl. Arendt 1971, 141.

⁷⁰⁵ Vgl. Angehrn 1999, 192.

⁷⁰⁶ Der (scheinbare) Determinismuseinwand sucht die Gewissenstheorie (wie auch die praktische Philosophie insgesamt) in regelmäßigen Abständen heim, neuerdings von Seiten der Hirnforschung: Hans Helmut Kornhuber und Benjamin Libet etwa untersuchten die (elektrischen) Bereitschaftspotentiale diskreter Hirnregionen bei Willensentscheidungen von Probanden (vgl. Libet 2004). Dabei konnten sie feststellen, dass noch (300 – 350 Millisekunden) bevor die jeweilige Person das Bewusstsein hatte, einen Entschluss gefasst zu haben, die prämotorisch zuständigen Areale des Vorderhirns bereits angeregt waren. D.h., dass der im Bewusstsein repräsentierte Willensentschluss eigentlich zu spät kam, um als wirksame Ursache in Frage zu kommen, er ist offenbar ein erst anhängend entstandenes Phänomen. Denn als der Akteur den Eindruck hatte, sich entschieden zu haben, war die ‚Entscheidung‘ wohl schon gefallen. Damit wird auf physiologisch-biochemischer Basis das bekräftigt, was Ulrich Pothast (vgl. Pothast 1987) in der strafrechtlichen Diskussion bereits stark gemacht hatte, dass nämlich sämtliche Freiheitsbeweise unzureichend seien, die Handlungsfreiheit daher auf einer Illusion beruhe und ergo auch nicht die Proposition aufrechtzuhalten sei, dass Personen die in einer bestimmten Art und Weise gehandelt haben, hätten anders handeln können (Pothasts strafrechtstheoretische Folgerung daraus ist, dass das Vergeltungsstrafrecht durch einen therapeutischen Ansatz ersetzt werden müsse).

Derartige Argumente stellen aus folgenden Gründen nur scheinbare Einwände gegen die handlungs- und entscheidungstheoretischen Grundlagen der Gewissenstheorie bzw. der praktischen

Doch selbst wenn das Fragen des Gewissens somit auf den Gedanken negativer Freiheit als einem Vorzug spezifisch menschlichen Sichverhaltens verweist, muss man mit Emil Angehrn weitergehend fragen, inwiefern diese bzw. das Fragen selbst „im Subjekt gründet: inwiefern die Frage nicht nur im *Subjekt*, sondern *aus* ihm entspringt, wieweit das Subjekt Ursprung des Fragens, Meister des Sinns ist, der sich im Fragen konstituiert.“⁷⁰⁷ Beginnt das Fragen des Gewissens

Philosophie allgemein dar: Zunächst ist es bereits irreführend, Moralphilosophie von einem theoretischen Freiheitsbeweis abhängig machen zu wollen bzw. zu unterstellen, sie gründe ihre Sätze darauf. Ein solcher Beweis ist, worauf Kant immer wieder aufmerksam gemacht hat, unmöglich. Er ist aber auch unnötig. Denn selbst bei Zugrundelegung eines vollständigen Naturdeterminismus (Kant hatte im Newtonschen Sinn eine durchgängige kausale Naturbestimmtheit vor Augen) muss der Mensch sich selbst und sein Handeln doch anders *entwerfen* (d.h. es gibt hier zwei verschiedene Hinsichten auf raum-zeitliche Geschehnisse, die sich – obwohl sie konträr sind – deshalb nicht widersprechen, weil sie zu zwei verschiedenen Interpretationsebenen, einer Ereignis- und einer Handlungsebene, gehören). Es ist eine primäre praktische Erfahrung, dass der Mensch sein eigenes Verhalten anders *deutet* als einen bloßen Naturvorgang. Würde man auf diese Deutung verzichten, so hätte man es eben nicht mehr mit einer im menschlichen Sinn gedeuteten Praxis zu tun. Die Ergebnisse der Hirnforschung hätten nur dann eine Relevanz für die praktische Philosophie, wenn die Probanden nicht einmal das Bewusstsein hätten, sich zu etwas entschlossen zu haben bzw. sich frei zu verhalten. Dieser Umstand, dass der Mensch offenbar auf den im Bewusstsein präsenten *Entwurf* eines genuin menschlichen Selbstverständnisses nicht verzichten kann (wäre es wirklich vorstellbar, dass die Probanden – nachdem sie mit dem Ergebnis des Experiments konfrontiert wurden – sich paradoxerweise entscheiden, künftig nichts mehr zu entscheiden?), verschafft der praktischen Philosophie ihre Existenzberechtigung und ihr Betätigungsfeld.

Das ganze Phänomen des Gewissens ist ein Produkt einer genuin menschlich gedeuteten Praxis und ergibt auf der physiologisch-biochemischen Ebene überhaupt keinen Sinn. Die Gewissenstheorie bewegt sich immer ‚oberhalb‘ des physiologischen Prozesses im Rahmen subjektiven Bewusstseins, umgekehrt hält sich die Hirnforschung stets ‚unterhalb‘ der menschlichen Selbstdeutung (für die allein es ein Gewissen gibt) auf. Vgl. zu diesem Problem auch Martin Rhonheimers neuerliche Klärungsbemühungen: „Es ist Bestandteil praktischer Erfahrung, dass unser Handeln *frei* ist [...]. Freiheit des Handelns muss nicht im Laufe der Ethik erst begründet werden. Sie ist Primärerfahrung, und ohne sie gäbe es so etwas wie Ethik oder praktische Philosophie gar nicht. Praktische Philosophie ist also immer auch Reflexion über die Erfahrung der Freiheit unseres Handelns. Wir brauchen diese Freiheit nicht zu postulieren. Sie ist nicht Postulat oder ‚Bedingung der Möglichkeit‘ von Praxis; sondern sie ist gerade *Anlass und Gegenstand* jener Reflexion, die wir praktische Philosophie nennen. Eine Ethik, die Freiheit postulieren muss oder ihre Existenz zu begründen sucht, hat in irgend einer Weise einen falschen Ausgangspunkt gewählt und damit ihren Gegenstand bereits verfehlt“ (Rhonheimer 2001, 53, Hervorhebungen dort; vgl. auch ebd., 55f; außerdem Hare 1962, 77ff; Tugendhat 1992b, 336ff und 350f; Lenk 1993, 26; Bucher 2000, 56).

⁷⁰⁷ Angehrn 1999, 194, Hervorhebungen dort. Hannah Arendt bspw. betont mehrfach die von ihr als wesentlich zum Menschsein gerechnete Fähigkeit, „selbst der Anfang“ (Arendt 1953, 125, hier in einer Interpretation von Augustinus’ *Gottesstaat*) zu sein. Das mache die (im Nationalsozialismus offenbare) Zerstörung der Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe „weniger beängstigend“ (ebd.). Vgl. ebd. weiter: „Selbst wenn wir die Maßstäbe zum Messen und die Regeln, unter die das Besondere zu subsumieren ist, verloren haben: Ein Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, mag in sich

also spontan, verdankt sich der Impuls zur Frage – und insbesondere zum radikalen Fragen – gänzlich der Initiative des Einzelnen?

Ein Gewissen mit einem ins Totale ausweiteten Fragen werden sich wohl nur Menschen machen, die in modernen säkularen, pluralistischen und hochtechnisierten Gesellschaften leben. Warum? Weil nur auf dem Boden einer derartig verfassten Lebenswelt eine verbindlich definierte Letztgültigkeit von Werten in programmatischer Weise fraglich ist (grundrechtlich festgeschrieben als Wertfreiheit jedes einzelnen, nicht als Schwächung der Werterkenntnis); weil durch Entwicklungen moderner Wissenschaft und Technik, die die Alltagswelt immer stärker durchformen, Realitäten geschaffen werden und Fragen entstehen, die auf der Grundlage traditioneller Sittlichkeit kaum mehr auflösbar sind; und weil hier das Handeln eine Qualität von Folgen angenommen hat, die klassische Sittenkodizes überfordert. Der Anstoß zu einem radikalen Fragen – mithin zur gleichursprünglichen Einsicht in die Inadäquatheit eines sicheren Gewissens – geht also von Erfahrungen der (radikalen) Fraglichkeit aus.

Das radikal fragende Gewissen kommt demnach unter lebensweltlichen Voraussetzungen zum Vorschein, die von den Einzelnen gar nicht geschaffen wurden oder ursprünglich intendiert worden sind. Man findet sich einfach in ihnen vor, weil man in sie hineingeboren worden ist. Menschen, die unter säkularen und pluralistischen Bedingungen leben, werden von Zeit zu Zeit die (mitunter vielleicht schmerzliche) Erfahrung machen, dass ihnen die Erreichbarkeit einer ultimativen sittlichen Gewissheit versperrt ist. Wenn sie sich dessen bewusst werden, wird sich ihnen möglicherweise ein in die vollständige Offenheit hinein ausweitetes Fragen des Gewissens aufdrängen. Sie werden das radikale Fragen des Gewissens sozusagen erleiden und als eine unwillkürlich auftauchende und als unausweichbar sich vordrängende Herausforderung empfinden.⁷⁰⁸ Wer dagegen in einer modernen Welt

genügend Ursprung haben, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral zu urteilen.“

⁷⁰⁸ Mit dem aus der (durchaus ungewollten) Erfahrung radikaler Fraglichkeit hervorgehenden Erleiden eines radikalen Fragens ist auch eine Interpretationsgrundlage für die von

lebt, sich deren Bedingungen aber nicht bewusst vergegenwärtigt, hält wahrscheinlich am traditionellen, von fixierten letzten Prämissen deduktiv ausgehenden und mit Gewissheit abschließenden Gewissensbegriff fest und radikalisiert die Fragedimension des Gewissens eben nicht. Andererseits erscheint es in einer monolithisch und wertstabil strukturierten Gesellschaftsordnung sonderbar, sich ein radikal fragendes Gewissen zu machen – einfach weil es hierfür keinen Anstoß durch eine korrespondierende Fraglichkeit gibt. Das radikal fragende Gewissen ist also an bestimmte Voraussetzungen der Fraglichkeit gebunden.⁷⁰⁹ Es hebt nicht spontan im leeren, voraussetzungslosen Raum an.⁷¹⁰ Warum sollte es auch? Sondern es entsteht in einer spezifischen, vorgefundenen Situation, durch die

phänomenologischer Seite starkgemachte Passivitätscharakteristik des Gewissens (vgl. Reiner 1951, 115; Weischedel 1976, 163; Ricœur 1990, 411; Noichl 1993, 45) gegeben: Wenn das Gewissen sich unwillkürlich meldet, anklopft, über einen kommt etc., muss damit eben noch keine Passivitätserfahrung eines aktiven Agens (sei es des höheren Selbst, des Anderen oder Gottes) gegeben sein; der schlichte Umstand, in der modernen Lebenswelt zu existieren, genügt als Auslösungsbedingung. Natürlich kann das zunächst eher passiv angestoßene radikale Fragen dann in ein aktives, bewusst durchdrungenes und kultiviertes Fragen überführt werden. Auch Angehrn differenziert eine tendenziell rezeptive von einer tendenziell aktiven Frageform: „Es gibt auf der einen Seite die Sensibilität für die Brüchigkeit der Welt, als Erfahrung der Auflösung herrschender Meinungen, als Zustand des Schwindels beim Entgleiten fester Fundamente, als existentielle Verunsicherung in Extremsituationen [...]. Auf der anderen Seite gibt es die tätige Problematisierung“ (Angehrn 1999, 193).

⁷⁰⁹ Auch Weischedel fragt sich, wie „ein Fragen in Gang kommen kann. Das geschieht offenbar so, daß für den, der fragt, etwas fraglich geworden ist; eben das bringt ihn ins Fragen. [...] Die Fraglichkeit ist also nicht bloß das Resultat des Fragens, sondern, ursprünglicher noch, der Anlaß, der Anstoß zu diesem. Sie muß erfahren sein, damit es zum Fragen kommt. So ist sie diesem gegenüber vorgängig. Das gilt in besonderem Sinne für das radikale Fragen. Damit es als radikales in Gang kommen kann, muß ihm eine radikale Fraglichkeit, die Fraglichkeit von allem vorhergehen. [...] Das Fragen – und damit auch das radikale Fragen – ist also kein rein willkürliches Tun des Menschen“ (Weischedel 1979b, 186). Es gibt auch nach Gadamer, wie gesagt (s.o.), keine Methode, fragen zu lernen (vgl. Gadamer 1960, 371). Fragen kommen „wie einem ein Einfall kommt. [...] Wir sahen schon, daß die Negativität der Erfahrung logisch gesehen die Frage impliziert. In der Tat ist es der Anstoß, den dasjenige darstellt, das sich der Vormeinung nicht einfügt, durch den wir Erfahrungen machen. Auch das Fragen ist daher mehr ein Erleiden als ein Tun. Die Frage drängt sich auf. Es läßt sich ihr nicht länger ausweichen und bei der gewohnten Meinung verharren“ (ebd., 372). Vgl. auch Angehrn: „Fragen gilt dann nicht als ein von sich anfangendes Tun, sondern als ein Aufnehmen der Fragwürdigkeit der Sache, eine Reaktion auf das Herausgefordertsein durch undurchschaute Verhältnisse“ (Angehrn 1999, 195; vgl. ebd., 194–198).

⁷¹⁰ Auch Heidegger akzentuiert die Nicht-Spontaneität der Gewissenserfahrung: „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“ (Heidegger, *SuZ*, 275, Hervorhebungen dort).

es seinen Gehalt erhält, in der es zunächst als Idee überhaupt aufkommen, dann als das Denken und Tun prägende Kraft wirken kann. Nur von dort her gewinnt es seine Bedeutung und seine Funktion.⁷¹¹

Korrelation von Fragen und Antworten beim radikal fragenden Gewissen

Der Wegfall des wahren und sicheren Gewissens – und das heißt der im sakrosankten und finalen Gewissensspruch bestehenden Antwort auf die Sollensfrage – führt dazu, die bereits traditionell vorhandene Fragedimension des Gewissens über einen finalen Endpunkt hinaus virtuell unendlich zu stellen. Doch welche Konsequenzen ergeben sich daraus für den Antwortbereich? Wird dieser durch den endlosen Gewissheitsentzug vollständig eliminiert, so dass das Fragen für das Gewissen alles ist, es auf nichts anderes aus ist, als zu fragen und nur zu fragen?⁷¹²

Wenn jede mögliche positive Bestimmbarkeit der Sollensfrage (also die Bildung von inhaltlich-konkreten Handlungsweisungen) vom Gewissen ausgeschlagen wird, muss sich dann nicht eine totale Lähmung jedes aktiven und konstruktiven Weltverhältnisses einstellen? Ein solchermaßen verstandenes Gewissen müsste also unweigerlich in ein Bewusstsein einmünden, das Hegel als das der „schönen Seele“ bezeichnet: das Verharren „in der Angst die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken“, ein daraus folgendes Fliehen vor Berührungen mit der Wirklichkeit, „um die Reinheit seines Herzens zu

⁷¹¹ Selbst wenn das radikal fragende Gewissen ein bloßes Gedankenexperiment ohne praktischen Mehrwert (Funktion) wäre, bräuchte es irgendeine Veranlassung, die seiner Entwicklung zugrundeläge.

⁷¹² Vgl. Weischedel 1979a, 30, der sich in analoger Weise fragt: „Wenn das radikale Fragen als Grundbestimmung des Philosophierens angesetzt wird, dann könnte dies dahin mißverstanden werden, als ginge es in letzter Intention um Fragen und Infragestellen und sonst um nichts. Dann aber wäre das Philosophieren nichts anderes als das leichtfertige und leichtherzige Spiel der unverbindlichen Zertrümmerung aller Gewißheit“.

bewahren“, letztlich – weil es nie zur Bestimmtheit kommt – „ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst.“⁷¹³

Diesem Einwand ist zu entgegnen: Auch das ins radikale Fragen extensivierte Gewissen bleibt auf Antworten bezogen, ist auf Antworten aus.⁷¹⁴ Jedes ernstliche Fragen ist ein Suchen nach adäquaten Antworten.⁷¹⁵ So bedeutet das Movens radikalen Fragens, nämlich die Einsicht, dass es unter Bedingungen moderner Lebenswelt für das Gewissen keine finalen Antworten mehr geben kann, keinen resignativen Schritt, der das Antworten aufkündigt würde. Denn wozu sollte das Gewissen dann noch (radikal) fragen – es wäre ein gänzlich leeres und nutzloses destruktives Spiel. Die Pointe besteht im Gegenteil: Das radikale Fragen bewirkt, das Bemühen um Antworten nicht abreißen zu lassen, am Aussein auf Antworten beständig festzuhalten, den Prozess von Frage und Antwort nicht mit einer finalen Antwort auszusetzen. Was sich also gegenüber der klassischen Gewissenstheorie ändert ist nicht die prinzipielle Verweisung von Frage auf Antwort, sondern dass die Linearität, Progression und Finalität (die Abschließbarkeit) des Verhältnisses, also die Aufgipfelung des fragenden zum sicheren Gewissen aufgekündigt wird. Bisher galt: Ehe das Gewissen ein sicheres werden konnte, musste es sich zwar

⁷¹³ Hegel, *PhG*, 354f im ganzen Wortlaut: „Es fehlt ihm [dem Bewusstsein in Gestalt der schönen Seele, P.D.] die Kraft der Entäußerung, die Kraft sich zum Dinge zu machen, und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angst die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit, und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraction zugespitzten Selbst zu entsagen, und sich Substantialität zu geben, oder sein Denken in Seyn zu verwandeln, und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nur mit dem Bewußtseyn der Leerheit; sein Thun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlornes findet; – in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte *schöne Seele*, verglimmt sie in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst“ (Hervorhebung von mir, P.D.; vgl. auch ebd., 425f). Hegel freilich geht beim Problem der „schönen Seele“ nicht von einem radikal fragenden Gewissen aus, sondern von der (v.a. als Kritik der Fichteschen Gewissenstheorie zu verstehenden) formalen Leere der reinen Gewissheit seiner selbst (vgl. ebd., 354f).

⁷¹⁴ Vgl. wiederum Weischedels Beantwortung obengenannten Einwands: „Im Gegensatz dazu [zum Fragen um des Fragens willen, P.D.] liegt es im Wesen des ernstlichen Fragens, auf eine Antwort aus zu sein. Dieser Grundzug geht auch im radikalen Fragen nicht verloren“ (Weischedel 1979a, 30).

⁷¹⁵ Vgl. Angehrn 1999, 197, der drei „Knotenpunkte des Fragegeschehens“ nennt: „die bestürzende Erfahrung von Fraglichkeit, das aktive Hinterfragen des scheinbar Fraglosen, *das fragende Suchen nach Antworten*“. Hervorhebung von mir, P.D.

hindurcharbeiten durch Zweifel, durch ein inneres Durchsprechen und Hin-und-her-Erwägen, durch Prüfung, durch Überführung und Aufdeckung von Widersprüchen und Ungereimtheiten. Doch schließlich fand es sein als erreichbar unterstelltes und normativ gefordertes Ziel mit der Ausräumung der Zweifel und im Erfassen der einschlägigen Pflicht, die die innere Stimme dann sakrosankt, mit finaler Gewissheit ultimativ gebietend verkünden konnte. Damit war der Gewissensbildungsprozess abgeschlossen.

Im radikal fragenden Gewissen dagegen befinden sich Frage und Antwort in einem unauflösbaren, sich ständig erneuernden „Streit“⁷¹⁶, stehen in einem virtuell unendlichen, zirkulären und dialektischen Verhältnis von Konstitution und Dekonstitution: Jede Frage zielt auf eine Antwort, jede Antwort tendiert dahin, das Fragen abzulösen, und muss doch wieder durch ein erneutes Fragen unterminiert, zu neuangesetzten Antworten angeregt werden *ad infinitum*. Hier gibt es, wie Rorty sagt, kein „Konvergieren gegen eine schon existierende Wahrheit.“⁷¹⁷ Und zwar, wie Rorty an einer späteren Stelle mit Derrida betont, „weil nichts die Ursprünglichkeit – den nicht-relationalen, absoluten Charakter – hat, nach dem Metaphysiker suchen.“⁷¹⁸ Wem es um ein radikal fragendes Gewissen zu tun ist, der muss den in einem guten Gewissen versöhnbaren inneren Frieden meiden, muss immer im Kampf mit sich selbst bleiben⁷¹⁹, muss – um mit Nietzsches *Morgenröte* zu sprechen – seinen Feind lieben:

⁷¹⁶ Weischedel 1979a, 31. Vgl. zum folgenden ebd., 30f: „Frage und Antwort stehen hier in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Sie widersprechen einander und fordern sich doch im Medium des Philosophierens gegenseitig. Ernstliches Fragen muß auf Antwort aus sein und gegründete Antwort erwächst nur aus dem Fragen. Aber die Antwort dringt darauf, der Frage ihre Kraft zu nehmen, wie andererseits das radikale Fragen jede Antwort immer wieder unterläuft und fraglich macht. Das Philosophieren darf die Intention auf eine standhaltende Antwort nicht aufgeben und muß doch an seinem Wesen als dem radikalen Fragen festhalten und jede gefundene Antwort immer wieder in die Fraglichkeit hinein auflösen“.

⁷¹⁷ Rorty 1989, 17.

⁷¹⁸ Ebd., 213; vgl. auch Angehrn 1999, 200.

⁷¹⁹ Mit einer definiten Antwort (in Form der im Gewissen erhobenen Sollensforderung) ist die dynamische Spannung des personinternen Dialogs erschlaft. Während das Fragen das Gespräch in Gang hält, jede Antwort mit einer erneuten Frage ihrer Nicht-Endgültigkeit überführt und ein erneutes Antworten herausfordert, bedeutet die ultimativ antwortende (d.h. jede weitere Frage absetzende) bzw. befehlende Gewissensstimme das Ende der Deliberation. Dann ist alles gesagt, der

„*Inwiefern der Denker seinen Feind liebt.* – Nie etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann! Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens. Du musst jeden Tag auch deinen Feldzug gegen dich selber führen. Ein Sieg und eine eroberte Schanze sind nicht mehr deine Angelegenheit, sondern die der Wahrheit, – aber auch deine Niederlage ist nicht mehr deine Angelegenheit!“⁷²⁰

Während das Gewissen traditionell im Gewissensbildungsprozess solange auf dem Weg zum Guten ist bis es im sicheren Gewissen die Verankerung im Guten (die Vergewisserung der sittlichen Wahrheit) gefunden hat, findet das radikal fragende Gewissen seinen sittlichen Wert darin, immerzu auf dem Weg zum Guten zu sein, niemals am Ziel des Guten (und d.h. niemals an einem Punkt der Gewissheit, der die Gewissensbildung abschließen könnte) anzukommen. Das erscheint sogar zwingend, wenn das Gewissen heute nicht als gewissenlos abqualifiziert werden soll. Mit seinem zersetzenden Fragen schickt das radikal fragende Gewissen den Einzelnen immer wieder auf den *Weg* zum Guten, reißt ihn aus der Ruhe des fraglosen Selbstverständnisses heraus und zwingt ihn auf diesem mühsamen *Weg* zu bleiben. Dem Träger eines radikal fragenden Gewissens ist klar, dass es heute *das* Gute als eine erreichbare Finalisierung des Gewissens nicht mehr geben kann, weil die normative Bewertung wie die faktische Erfassung von Situationen nicht mehr als ein für allemal abschließbar gelten können; ihm ist klar, dass Sitte und Norm ständig im Werden sind und niemals abschließend gültig oder nicht anders denkbar, am allerwenigsten jedoch zu irgendeinem Stadium über die Fraglichkeit erhaben wären.

intrapersonale Gesprächspartner, der metaphorisch jetzt als Angeklagter dem unanfechtbaren Richterspruch gegenübersteht, mag noch Ausflüchte haben, doch letztlich muss er gehorchen – seinem höheren Selbst, Gott oder einer sonstigen Instanz (um neuere Vorschläge zu nennen: der Mitmensch, die Menschheit, die Natur, die Geschichte etc.).

⁷²⁰ Nietzsche, *Morgenröte*, 244 (§ 370), Hervorhebungen dort; vgl. hierzu Badura 2004, 12.

15 Die Entstehung und Erscheinung des radikal fragenden Gewissens

Abschied von der ultimativ antwortenden Gewissensstimme

Eine Theorie des radikal fragenden Gewissens sieht von letzten, moralische Gewissheit verschaffenden Wahrheiten im Gewissen ebenso ab wie von einer diese als positive Handlungsgebote verkündenden inneren Stimme, die auf eine wesens- und damit dauerhaft zum Menschen gehörende, leitende Gewissensfakultät hindeuten könnte. Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Natürlich gibt es die sakrosankt gebietende Gewissensstimme als Phänomen;⁷²¹ sie ist sogar ein bevorzugter Untersuchungsgegenstand phänomenologischer Arbeiten zum Gewissensbegriff.⁷²² Die Frage jedoch lautet: Was kann man heute noch aus ihrer Theoretisierung gewinnen? Abgetrennt von der ursprünglich festgefügtten Verbindung mit der objektiven (christlichen) Wertsphäre, aus der sie hervorgegangen ist, und von der sie als ihr Repräsentant ihren sakrosankten Charakter bezogen hat, hat sie ihre sittliche Plausibilität eingebüßt. Sie ist nur noch der Schein des wahren und somit auch des sicheren Gewissens. Gleichwohl rückt die sakrosankte Gewissensstimme nicht ab vom einmal erworbenen hohen sittlichen

⁷²¹ Vgl. Weischedel 1976, 172.

⁷²² Obwohl sich der phänomenologische Ansatz programmatisch von der christlich-theologischen Begriffsgeschichte abzuheben sucht und als Ausgangspunkt das Phänomen selbst wählt, „als das es sich unmittelbar darbietet“ (ebd., 160), wird bevorzugt aus der Vielzahl der unter dem Gewissensbegriff versammelten Phänomene exakt dasjenige als das ursprüngliche oder ‚eigentliche‘ extrahiert, das mit der *synderesis*-Tradition übereinkommt: das Phänomen der unverfügbaren Gewissensstimme als Äußerung einer prävalenten Seelenkraft. Vielleicht ist der phänomenologische Ansatz doch nicht so vordeutungs- und urteilsfrei, wie erwartet. Denn obgleich die Phänomenologen bei ihrer Phänomenbeschreibung auf tradierte Metaphern wie den inneren Gerichtshof bzw. den inneren Richter verzichten, leitet die stoisch-christliche Gewissenstradition des höheren Selbst eben doch ihren Aufmerksamkeitsfokus, indem sie sie zu einer bestimmten Auswahl veranlasst. Auch sollte berücksichtigt werden, dass die sakrosankte Gewissensstimme mit ihren Merkmalen der Persistenz und Unverfügbarkeit – die sie wie eine eigendynamische, unabhängig vom Akteur bestehende Kraft aussehen lassen und den erfahrungsgesättigten Hintergrund für die Identifizierung mit der Stimme Gottes bilden – zu den faszinierendsten Begebenheiten des menschlichen Daseins gezählt wird. Doch wer diesem Phänomen in der Theorienbildung folgt, bleibt unweigerlich in den Bahnen der *synderesis*.

Ruf, den sie im Angesicht der objektiven Wertsphäre erlangt hat. Sie will mehr sein als ihr mit Luhmann noch zugebilligt werden kann, sie will mehr als nur eine Eruption der Eigentlichkeit des Selbst sein. Die sakrosankte Gewissensstimme weckt weiterhin den Anschein, als schaue der edelste Seelenteil das Reich der ewiggültigen naturrechtlichen Ideen, doch dieses Reich gibt es nicht mehr. Gewiss ist das Gewissen noch seiner subjektiven Präferenzen oder irgendwelcher Normativitäten. Und weil es keinen definitiven sittlichen Kodex mehr gibt, durch den die sakrosankte Gewissensstimme sich ausweisen könnte, erscheint sie heute um so dunkler und geheimnisvoller. Sie verbirgt ihre Herkunft, ihre Spuren sind verwischt. Doch in diesem Sinn geheimnisvoll und den Nährboden des Gewissensrufs verdunkelnd war das Gewissen eigentlich nie. Die sakrosankte und positive Sollensforderungen verkündende innere Stimme ist heute ein ‚lebendes‘ Relikt, eine anachronistische Denkform, die einer vormodernen Sittlichkeit entstammt⁷²³ und die in einer säkularen und pluralistischen Welt einfach nicht mehr einleuchtet⁷²⁴, sondern zum irritierenden Problem wird. Theoreme, denen zufolge das Gewissen etwas ist, was der menschlichen Natur irgendwie ursprünglich als Organ, Seelenteil oder sonstige (das objektiv Gute erkennende) Entität zukäme, was den Menschen auf seinem Weg durchs Leben als ein stets vorhandener (wenn auch nur selten zu Bewusstsein kommender) und über das an sich Gute informierender Gefährte und Lenker begleitete, müssen daher abgewiesen werden als belastet mit einem unaufgeklärten Residuum vormoderner (religiöser) Sittlichkeit.⁷²⁵

⁷²³ „Das Ende einer Tradition“, so Arendt, „bedeutet noch nicht, daß das traditionelle Begriffsgerüst seine Macht über die Gedanken der Menschen verloren hat“ (Arendt 1957, 34).

⁷²⁴ Auch Lothar Fritze hält es für unplausibel, „das Gewissen als eine Art sakrosankte innere und ultimativ zu uns sprechende Stimme aufzufassen“ (Fritze 1998, 76).

⁷²⁵ Vgl. Schopenhauers beißende Theologiekritik an den Termini der Kantischen Moralphilosophie, wie unbedingtes oder absolutes Sollen, Gesetz, Gebot und an einer weisunggebenden inneren Stimme des Gewissens: „Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie hervorgegangen, verlieren überdem diese Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu ersetzen vermeint, daß man von *absolutem* Sollen und *unbedingter* Pflicht redet, so speist man den Leser mit Worten ab, ja, gibt ihm eigentlich eine *Contradictio in adjecto* zu verdauen. [...] Eine gebietende Stimme, sie mag nun von innen, oder von außen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders, als drohend, oder versprechend zu denken: dann aber wird

Eine Thematisierung der sakrosankt gebietenden Gewissensstimme mag noch zu existentialistischen Theoriebildungen hinreichen; doch eine Theorie, die das Gewissen auch in moralischer Hinsicht zu plausibilisieren sucht, lässt sich darauf nicht mehr gründen. Im Gegenteil muss vor diesem Gewissensphänomen heute eher gewarnt werden. Und um weiteren Missverständnissen vorzubeugen: Die hier vorgetragene Einschätzung folgt nicht aus einer Einsicht in so etwas wie das Wesen des Gewissens. Ihre Gültigkeit ist ausschließlich geknüpft an die Überlegungen zur Inadäquatheit des wahren und sicheren Gewissens sowie einer als Träger fungierenden Instanz des höheren Selbst unter den genannten Bedingungen der Gegenwart. Damit ist also nicht gesagt, dass es einen Gewissen genannten leitenden Seelenteil nicht gibt. Ein solcher Satz wäre genauso substantiell-metaphysisch wie die Aussage, es gebe diesen Seelenteil. Es werden hier überhaupt keine ontologischen Aussagen getroffen, sondern es wird nur in praktischer Hinsicht auf die Gewissensfunktion abgehoben: Und hierfür gilt, dass die Vorstellung einer sakrosankten und ultimativ-gewissen Gewissensstimme nicht mehr sittlich tragfähig ist, sondern unter säkularen und pluralistischen Bedingungen unweigerlich zu unlösbaren Aporien führt.

Das Gewissen als aktivierte Bewusstseinsdifferenz

Um sich auf den fraglichmachenden Prozess des radikal fragenden Gewissens einlassen zu können, bedarf es indes der grundsätzlichen menschlichen Fähigkeit, sich selbst thematisieren zu können. Fraglich kann man sich nur dann werden, wenn man generell in der Lage ist, sich zu seinen eigenen Gedanken, Intentionen und Taten zu verhalten. Und das heißt, man muss sich selbst (bzw. seine Zustände) zum Objekt machen. Dann erscheint der Mensch nicht nur für andere, sondern auch sich selbst. So wie er auch für sich ist, ist er nicht mehr nur einer (nach außen erscheint

der Gehorsam gegen sie zwar, nach Umständen, klug oder dumm, jedoch stets eigennützig, mithin ohne moralischen Wert sein“ (Schopenhauer, *Preisschrift*, 478f, § 4, Hervorhebungen dort).

der Mensch stets als einer im Sinn der Ding-Identität)⁷²⁶, vielmehr steckt in der personalen Identität dann ein Zwie-spalt, eine Zweiheit.⁷²⁷ Im für-sich-selbst-sein-könnenden Subjekt ist eine innere Spaltung gegeben; es erfährt sich zweifach, ist, wie Arendt sagt ein „Zwei in einem“⁷²⁸. Mit anderen Worten: Der Mensch hat Bewusstsein und Bewusstsein von sich selbst, das heißt Selbst-Bewusstsein. Im Unterschied zum von vornherein moralisch aufgeladenen deutschen Begriff ‚Gewissen‘ ist dies denn auch die Grundbedeutung des lateinischen *conscientia* sowie der griechischen Vorgängerbegriffe *syneidesis* und *syneidós*: nämlich das Gewährwerden eigener Zustände und Handlungsbestimmungen bzw. (Selbst-)Bewusstsein.⁷²⁹ Noch heute ist diese Grundbedeutung im französischen *conscience* und englischen *conscience* präsent; beide Begriffe können unausdifferenziert als ‚Bewusstsein‘ wie als ‚Gewissen‘ Verwendung finden.⁷³⁰

Natürlich verbringt der Mensch eher wenige Momente seines Alltags in der erlebten Spaltung seines Bewusstseins; man muss schon etwas tun, genauer gesagt: nichts tun, um sich selbst zum Objekt zu werden. Wenn man seinem Tagesgeschäft nachgeht ist der innere Zwiespalt des Bewusstseins verdeckt, man lebt unbewusst dahin, richtet seine Aufmerksamkeit auf externe Objekte, verliert sich in ihnen ohne sich selbst zum Objekt zu werden bzw. ohne es werden zu können. Das geschäftig-alltägliche Agieren muss ausgesetzt werden. Es sind jene äußerlich fruchtlosen und nutzlosen Augenblicke, etwa das Noch-Wachsein vor dem Einschlafen, das Warten, das Innehalten, das Verweilen, das In-sich-Gehen. In diesen kurzen Momenten ist das Treiben der äußeren Welt zum Stillstand gekommen und hat der Innenwelt Platz

⁷²⁶ Vgl. Luckner 1998, 119, der bei der Besprechung Paul Ricœurs auf das Scheinproblem hinweist, das daraus entsteht, dass Personen wie Dinge als Identität im Sinne des lat. *idem* (Selbigkeit) und nicht des lat. *ipse* (Selbstheit) aufgefasst werden.

⁷²⁷ Weischedel spricht vom „Zwiespalt im Menschen“ (Weischedel 1976, 168); vgl. auch Hengstenberg 1969, 146.

⁷²⁸ Arendt 1979a, 179; vgl. ebd., 182; Arendt 2002, 460 und 521. Im für den Menschen konstitutiven Zwiespalt des Bewusstseins sieht Arendt auch den Grund dafür, „weshalb die modische Suche nach der Identität vergeblich ist und unsere moderne Identitätskrise nur durch den Verlust des Bewusstseins gelöst werden könnte“ (Arendt 1971, 151).

⁷²⁹ Vgl. Stelzenberger 1933, 209; Stelzenberger 1963a, 23 – 27; Windelband 1980, 200.

⁷³⁰ Vgl. Arendt 1979a, 189 sowie Arendt 2002, 657; ferner Werner 1983, 176 und Störmer-Caysa 1998, 3.

gemacht.⁷³¹ Man muss das Handeln unterbrechen, denn beim Handeln fehlt die für das Gewissen unerlässliche reflexive Distanz zum eigenen Denken, Wollen und Verhalten.⁷³² Daher ist der Handelnde stets gewissenlos, ganz unabhängig davon, was er tut – nur weil er handelt.⁷³³ Erst in der Einsamkeit⁷³⁴, wenn alle äußeren Manöver eingestellt sind⁷³⁵, kann es ein Gewissen geben, eine öffentliche Seite hat es nicht.⁷³⁶ Auch von Mensch zu Mensch dürfte es Unterschiede geben: Manch einer kennt das zweistellige Für-sich-Selbst kaum, andere vermeiden es nach besten Kräften und flüchten sich in Aktivitäten, die einen von sich abziehen und möglichst nicht sich selbst vor sich selbst zur Sprache bringen lassen. Andere sind den Umgang mit sich selbst gewohnt und pflegen ihn regelrecht.⁷³⁷ Hannah Arendt

⁷³¹ Dabei darf die äußere Ruhe und Abgezogenheit von Handlungskontexten, deren das Gewissen zur Entstehung bedarf, nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Innern äußerste gedankliche Unruhe besorgt und einrichtet. Vgl. Arendt, 1979a, 173, Hervorhebung dort: Das, „was von außen – vom Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus – nur wie eine Lähmung aussehen kann, das *empfindet* man als höchste Tätigkeit und Lebendigkeit.“

⁷³² Vgl. Saavedra 2002, 180.

⁷³³ Vgl. Goethes treffende Bemerkung in seinen *Maximen und Reflexionen*, 399: „Der Handelnde ist immer gewissenlos. Es hat niemand Gewissen als der Betrachtende“.

⁷³⁴ Vgl. Arendt 2002, 73, dort mit Unterstreichung: „Pluralität: Das grundlegende Paradox der Erfahrung ist, dass man, solange und sowie man allein in einem strengen Sinne, d.h. ohne alle konkreten Vorstellungen eines Anderen, ist, man sich notwendigerweise als Zwei erfährt. Denken in der Einsamkeit ist immer ein Gespräch mit sich selbst.“ Vgl. auch ebd., 347.

⁷³⁵ Vgl. Arendt 1971, 133.

⁷³⁶ Vgl. Heidegger: „Die Gewissensrede kommt nie zur Verlautbarung. Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück. Das Gewissen-haben-wollen versteht daher diese schweigende Rede einzig angemessen in der Verschwiegenheit. Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort“ (Heidegger, *SuZ*, 296, §60; vgl. auch ebd., 272ff). Luckner 1997, 122 folgert: „Wer sich zum öffentlichen Gewissen macht, heuchelt. Umgekehrt gilt: Das Man ist gekennzeichnet durch Gewissenlosigkeit.“

⁷³⁷ Zur Erläuterung eines je verschiedenen Umgangs mit der inneren Bewusstseinsdifferenz weist Arendt auf Sokrates und Hippias hin (vgl. Arendt 1971, 152 sowie Arendt 1979a, 187): Gegen Ende des (umstrittenen) Dialogs *Hippias Major* wendet sich Sokrates auf dem Nachhauseweg an seinen Gesprächspartner Hippias: Er sei im Vergleich zu ihm in einer glücklicheren Lage, denn wenn er, Sokrates, heimkehre, so erwarte ihn da ein äußerst unangenehmer Kerl, ein naher Verwandter, der im gleichen Haus wohne und ihn hartnäckig ins Kreuzverhör nehme. Immer wieder verwickle er ihn in eine unangenehme Befragung und Konfrontation, gebe keine Ruhe mit seinen bohrenden Fragen, wolle sich mit keiner Antwort zufrieden geben. Wenn Hippias dagegen heimkehrt, so findet er Ruhe, niemand sucht ihn dort auf. Denn er bleibt einer, weil er das Gespräch mit sich selbst nicht sucht. Sokrates dagegen ist zu Hause nie allein, auch wenn es nach außen hin so aussieht, „sondern *bei* sich“ (ebd., Hervorhebung dort).

Der Einwand gegen eine solche Darstellung des Gewissens liegt auf der Hand: Wer wie Hippias jenes Zwiegespräch des Gewissens nicht praktiziert und sich daher auch niemals selbst

spricht von einer erforderlichen „Aktualisierung des im Bewußtsein gegebenen Unterschieds“⁷³⁸. Das damit generierte innere Gewährwerden der Zweiheit versteht sie dann als „Denken“⁷³⁹, das wiederum das Gewissen als ein „Nebenprodukt“⁷⁴⁰ hervorbringe. Im Wege einer etwas eigenwilligen und nicht ganz unproblematischen Sokrates-Interpretation⁷⁴¹ kommt sie bei ihrer Darstellung des

fremd wird dadurch, dass er andere Perspektiven imaginierend und konfrontativ in sein Selbstverständnis integriert, wer sich also nie einem inneren Frage- und Antwort-Spiel ausgesetzt sieht, für den ergeben sich einfach keinerlei innere Schwierigkeiten durch die schlechte Tat.

⁷³⁸ Ebd., 190. Vgl. auch Arendt 1971, 151: „Was das Denken in seinem Prozeß aktualisiert, ist der Unterschied, der im Bewußtsein gegeben ist.“

⁷³⁹ Arendt 1979a, 190. Dabei greift sie Platons Rede vom Denken als stummem Dialog mit sich selbst auf (vgl. Platon, *Theaitetos* 189e; Platon, *Sophistês* 263e; hierzu Saavedra 2002, 179f und Volk 2005, 116ff sowie 121). Arendt spricht präzisierend auch vom „kritischen Denken“ (Arendt 1985, 46), das sie auseinanderlegt als ein antiautoritäres, nicht-normativ-kodifiziertes Selbstdenken, das sich von Vorurteilen befreie und das von jeder Generation neu entdeckt werden müsse. In Philosophen und Literaten wie Sokrates, Kant, Lessing, Heine und Kafka erkennt sie die wichtigsten Vertreter des kritischen Denkens, die sie zu einer „verborgene[n] Tradition“ (Arendt 1976, 50) rechnet. Vgl. hierzu Beiner 1985, 143ff; Opstaele 1999, 124f; Villa 2000, 250; Magiera 2004, 146 und 417. Vgl. auch Arendts Bezugnahme auf Eichmann, der der Antipode des kritischen Denkens ist: „Je länger man ihm [Eichmann, P.D.] zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu denken verknüpft war“ (Arendt 1964, 126).

⁷⁴⁰ Arendt 1971, 154f im ganzen Wortlaut: „Wenn das Denken, das Zwei-in-Einem des stummen Dialogs, innerhalb unserer Identität den Unterschied, wie er im Bewußtsein gegeben ist, aktualisiert und dabei das Gewissen als ein Nebenprodukt hervorbringt“. Vgl. Arendt 1986, 293f. Arendt bezeichnet das Gewissen auch als „Begleitumstand“ (Arendt 1971, 154; vgl. auch ebd., 150; hierzu Saavedra 2002, 179). Vgl. auch Arendt 2002, 754: „Das Denken verlangte dann von sich selbst diese Rechenschaft im Dialog mit sich selbst. Dies auch der Ursprung des Gewissens, wie wir es verstehen.“

⁷⁴¹ Das Problem einer jeden Sokrates-Interpretation ist vorderhand, dass man es in erster Linie mit einem rezeptionsgeschichtlichen Produkt zu tun hat (das von Sokrates entworfene Bild ist in den verfügbaren Quellen eines Platon, Aristoteles, Xenophon oder Aristophanes ein im Detail je anderes), dessen Authentizität kaum entschieden werden kann – schließlich hat Sokrates seine Gedanken nur mündlich weitergegeben. Arendts Sokrates-Interpretation im speziellen ist an Platos aporetischen Frühdialogen orientiert und dezidiert unplatonisch. Um das zu verdeutlichen: Arendt setzt bspw. das Bild der Hebamme (vgl. Arendt 1971, 141) *nicht* platonisch-mäeutisch an als ‚Geburtshilfe‘ der Anamnese, bei der der Lehrer dem Schüler kein ihm äußerliches, fertig präpariertes Wissen präsentiert, sondern bei dem der Schüler durch geeignete Fragen dazu gebracht werden soll, sich wieder zu erinnern an die ewigen Formen der Ideen, die seiner Seele präexistent innewohnen. Es geht ihr also nicht um einen elenktischen Aufstieg von erschüttertem Scheinwissen (von *eikasia* und *pistis*) zur dialektisch erworbenen, noetischen Schau der Ideen. Dann wäre Arendt ja wieder beim stoisch-christlichen Konzept der *synderesis* angelangt, bei der Überwindung aller Ungewissheit und dem Erreichen eines absolut sicheren Bezugspunktes. Dagegen geht es ihr mit dem Hinweis auf den sokratischen Dialog überhaupt nicht um eine Vermittlung von Wahrheit, sondern um die Kultivierung des Nicht-wissen-Könnens. So steht die Hebamme bei Arendt für das Ausräumen, das Entbinden von Vorurteilen und Meinungen, genau genommen von jeder möglichen Fixation. Es geht ihr um die „ausräumende Seite des Denkens“ (Arendt 1979a, 191). Arendt betont, dass die Hebamme (wie es bei griechischen Hebammen in der Tat üblich war) selbst nicht mehr in

Denkens und des Denkens als Gewissen⁷⁴² schließlich zu Theoremen, die weithin mit dem zusammenfallen, was oben als radikales Fragen entwickelt worden ist⁷⁴³: Zum Denken gehört ein Primat des Fragens⁷⁴⁴, als eine „reine Tätigkeit“⁷⁴⁵ zollt es keine Ergebnisse⁷⁴⁶ und ist ein immerwährendes⁷⁴⁷ Zweifeln.⁷⁴⁸ Es führt

einem gebärfähigen Alter sei, dass sie, weil sie unfruchtbar sei, selbst nichts Positives gebären könne (ebd., 172). Die Hebamme befinde darüber, was ein zum Leben ungeeignetes Windei sei: „Denn wenn wir die sokratischen Dialoge betrachten, so ist da niemand unter den Gesprächspartnern des Sokrates, der jemals einen Gedanken hervorbrachte, der nicht ein Windei war“ (Arendt 1971, 142). Auch die weiteren, für Sokrates' Person stehenden (bzw. von Sokrates selbst gebrauchten) Metaphern expliziert Arendt nach dieser Maßgabe: etwa, wenn sie Sokrates als Stechfliege bezeichnet, die das Pferd daran hindere, träge zu werden, die die Mitbürger wachrüttelte und zur Tätigkeit des Denkens anstachele (vgl. ebd., 141). Zur problematischen Frage, ob Arendt mit ihrem unplatonischen Sokrates-Verständnis nichtsdestotrotz eine Nähe zum authentischen Sokrates hat vgl. Patzer 1987, 445.

⁷⁴² Arendt positioniert das über den Begriff des Denkens entwickelte, sokratisch inspirierte Gewissensverständnis als Gegenmodell zu dem mit Eichmann ad absurdum geführten, von axiomatischen Wahrheiten ausgehenden traditionellen Gewissensmodell: „Im Unterschied zur Stimme Gottes in uns oder dem ‚lumen naturale‘ macht solches Gewissen keine positiven Vorschriften – selbst sein δαίμόνιον (daimonion), seine göttliche Stimme, sagt Sokrates nur, was er nicht tun soll, in Shakespeares Worten: ‚it fills one full of obstacles‘“ (Arendt 1971, 153, Hervorhebung dort). Vgl. auch Arendt 2002, 656, wo sie ein auf das Denken zurückzuführendes (sokratisch akzentuiertes) Sittenverständnis dem christlichen, auf Sollensforderungen basierenden gegenüberstellt: „The basic difference between Socratic and Christian morality: the former based upon the I-think, the latter on the I-will. The answer to a Thou-shalt can only be: I will – I will not. This discovered by Paulus.“

⁷⁴³ Zu den Grundzügen des von Arendt entworfenen Gewissensverständnisses vgl. Arendt 1986, 291ff.

⁷⁴⁴ Vgl. Arendt 2002, 693: „In den sokratischen Dialogen: der Vorrang des Fragens vor der Antwort. Sokrates, der Überlegene, fragt, und – was entscheidend ist – Sokrates hat keine Antworten. Aus diesem Fragen steigt das Denken als Tätigkeit, die resultatlos ist – wie Spaziergehen.“

⁷⁴⁵ Ebd., 249 im ganzen Wortlaut, dort mit Unterstreichungen: „Denken ist die einzige reine Tätigkeit, die wir kennen, weil der Gedanke, der immer ein Gedankenblitz ist – dies die Wahrheit der Offenbarungsreligionen, dass jeder Gedanke und jede Wahrheit nur im Blitz offenbaren, was immer sie offenbarend für einen Moment erhellen –, niemals ein eigentliches Resultat dieses Tuns ist – wie das Getreide das Resultat von Säen, Mähen und Ernten. Die Gedanken, sofern sie resultathaft wiedergegeben werden können, sind nur die Folgen, die unsere Erinnerung aus jener reinen Tätigkeit, die plötzlich aus sich selbst erhellt, herüberrettet.“

⁷⁴⁶ Vgl. Arendt 2002, 590, dort mit Unterstreichungen: „Sokrates: Er hebt sich ab von den πολλοί auf der einen Seite und den σοφοί auf der anderen! Das ist seine und nur seine Position. Die Vielen beruhigen sich mit dem Anschein und der Meinung, die Weisen beruhigen sich mit dem Sein und der Wahrheit; nur Sokrates kann keine Ruhe geben, weil er denkt und das Denken resultatlos ist.“ Vgl. auch Arendt 1985, 53: „Die Einzigartigkeit des Sokrates liegt in dieser Konzentration auf das Denken selbst, unabhängig von allen Ergebnissen.“ Vgl. ferner bereits Arendt 1960a, 158: „Denken [...] zeitigt streng genommen nicht einmal Resultate.“

⁷⁴⁷ Vgl. Arendt 2002, 691, Hervorhebung dort: „The divine barrenness of Sokrates: To think without results. He discovered the distinction between thinking as an *everlasting activity* and all other mental, cognitive processes.“ Ebd., 249 spricht sie vom „unendliche[n] Dialog des Denkens“.

nirgendwohin bzw. beschreibt gedankliche Kreise, und mit seiner fluiden Charakteristik ist der „Wind des Denkens“⁷⁴⁹ subversiv für alle Verfestigungen⁷⁵⁰; das Denken entrollt kein Sollen, enthält kein an sich Gutes, sondern ist nur negativ, zersetzend, auflösend.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Arendt bringt das „Zwei-in-einem“ und das „Zweifeln“ unter Hinweis auf die etymologische Familiarität zusammen: „Insofern das Denken immer in der Einsamkeit dialogisch ist, ist es per definitionem Zweifeln. Der Zweifel hat die Zwei, die beiden Möglichkeiten dauernd in der Unterschiedenheit und Unentschiedenheit festzuhalten; zwischen ihnen geht der Dialog hin und her, bis aus ihm [...] der Funke des Gedankens herauspringt. Der Zweifel wird Verzweiflung, wenn er sich entscheidet für die Unentschiedenheit, d.h. die Geduld verliert. Verzweiflung ist eigentlich, wenn das Denken am Gedanken verzweifelt“ (ebd., 246). Vgl. auch ebd., 393: „Zweifel ist das Sich-in-Zwei-Spalten alles echten Denkens, das sich der Pluralität des Menschseins bewusst bleiben will.“ Mit dem Grimmschen *Wörterbuch* lassen sich Arendts Überlegungen stützen: „das substantivierte adj. zweifel [...] bezeichnet den zustand des menschen, gespaltenen, zweigeteilten sinnes zu sein; die grundbedeutung der zweiheit tritt als ungewisheit angesichts zweier möglichkeiten des entscheidens oder handelns bis heute meist noch deutlich heraus. A. zweifel als gemütszustand, in dem der mensch keine eindeutige entscheidung treffen kann, die für sein urteilen, glauben, handeln, erwarten usw. bestimmend wirkt, sondern zwischen zwei entgegengesetzten haltungen wechselt, weil die zu entscheidende sache kein sicheres urteil über ihre möglichkeit, zweckmäßigkeit oder wahrheit an die hand gibt“ (Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 997).

⁷⁴⁹ Arendt 1971, 143 im ganzen Wortlaut: „Die Folge dieser Eigenart ist, daß das Denken im Hinblick auf alle etablierten Kriterien, Werte, Maßeinheiten für Gut und Böse, kurz jene Sitten und Regeln des Betragens, die wir in Moral und Ethik behandeln, unvermeidlich eine destruktive Wirkung hat und diese unterminiert. Gefrorene Gedanken, scheint Sokrates zu sagen, kommen so leicht daher, daß du sie in deinem Schlaf benutzen kannst; aber wenn der *Wind des Denkens*, den ich jetzt in dir erregen werde, dich aus dem Schlaf gerissen und ganz wach und lebendig gemacht hat, dann wirst du sehen, daß du nichts weiter in Händen hast als Perplexitäten“ (Hervorhebung von mir, P.D.; vgl. auch ebd., 142f). Arendts Wind-Metapher, die sie der Metapher des (für normative Fixationen stehenden) Geländers entgegensetzt, stammt aus Xenophons *Memorabilien*, ferner rekurriert sie auf Heideggers „Zugwind des Denkens“ (Heidegger, *Was heißt denken?*, 52).

⁷⁵⁰ Vgl. Arendt 1996, 123: „Was allein uns wirklich helfen kann, meine ich, ist ‚réfléchir‘, Nachdenken [...]. Und denken heißt stets kritisch denken. [...] Alles Denken unterminiert tatsächlich, was immer es an starren Regeln, allgemeinen Überzeugungen etc gibt.“ Ein solches beständiges Aufweichen von Standpunkten ist für Arendts eigene Arbeitsweise im Übrigen typisch und wird ihr nicht selten als mangelnde Stringenz ihres Denkens bescheinigt. In ebd., 112 erklärt sie, alles, was sie getan und geschrieben habe, sei vorläufig. Alles Denken sei vor-läufig, sprich: nicht end-gültig. Vgl. hierzu Ludz 2000, 403 und 405 sowie Gray 1979, 343.

⁷⁵¹ Vgl. Arendt 1971, 154: „Das Denken als solches schafft keine Werte, es wird nicht ein für allemal herausfinden, was ‚das Gute‘ ist, und es bestätigt die angenommenen Regeln des Betragens nicht, sondern löst sie vielmehr auf.“ Arendt verweist bisweilen auf das sokratische *daimonion*, das nur abratend und nicht positiv empfehlend oder befehlend wirke (vgl. bspw. Arendt 1971, 153). Vgl. hierzu Diogenes Laërtius II, 40 sowie Platon, *Apologie* 31 c: „Hiervon ist nun die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches (*daimonion*) widerfährt [...]. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen: eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie.“ Obwohl es also richtig ist, dass das *daimonion* des Sokrates nur abrat (als Warnung vor einer geplanten Tat) und nicht zurät, ist Arendts Rekurs für das Verständnis des von ihr anvisierten Konzeptes nachteilig, denn: Das *daimonion* verleiht Sokrates – wenn auch *per negationem* – eine

Das radikal fragende Gewissen kann somit beschrieben werden als eine spezifische Aktivierung oder Aktualisierung der inneren Bewusstseinsdifferenz, bei der sich der Einzelne zu sich selbst – bzw. zu seinen eigenen Intentionen und Taten – radikal fragend verhält (vorausgesetzt ist eine Erfahrung radikaler Fraglichkeit). Menschen haben, da sie Bewusstsein haben, eben prinzipiell die Möglichkeit, die innere Selbstspaltung des Bewusstseins zu aktualisieren und dann auch in der spezifischen Weise zu aktualisieren, dass sie sich mit einem hartnäckigen inneren Fragen konfrontiert sehen.⁷⁵² Man muss sich das radikal fragende Gewissen auf diese Weise selbst *machen* – und zwar immer wieder, denn man hat es nur in den Momenten, in denen man es sich *macht*. Wer es sich nicht *macht*, hat es auch nicht.⁷⁵³ Das (radikal fragende) Gewissen ist daher ursprünglich und ausschließlich

Gewissheit, die göttlichen Ursprungs ist, das *daimonion* ist eine höhere, der individuellen Seele mit der Geburt beigegebene Schutzgeist-Instanz, die das Leben führend begleitet. Das kommt natürlich der christlichen *synderesis*-Konzeption nahe und ebenso der christlichen Tradition des individuellen Schutzengels – und ist daher einem hiervon abzusetzenden Gewissensentwurf abträglich. Vgl. zum Problem des sokratischen *daimonion* Chadwick 1978, 1040 – 1043; Vonessen 1993, 88ff; Alt 1995, 71 – 96; ferner Figal 1995, 31 – 33.

⁷⁵² Vgl. Arendt 1979a, 190: „Das Denken in seinem nichtkognitiven, nichtspezialisierten Sinne, als ein natürliches Bedürfnis des menschlichen Lebens, als die Aktualisierung des im Bewußtsein gegebenen Unterschieds, ist kein Vorrecht der wenigen, sondern eine stets bereitliegende Fähigkeit jedes Menschen; entsprechend ist die Denkfähigkeit nicht ein Mangel an Hirn bei den vielen, sondern eine stets bereitliegende Möglichkeit bei jedem – auch bei Wissenschaftlern, Gelehrten und anderen geistigen Spezialisten. Bei jedem kann es dazu kommen, daß er jenem Verkehr mit sich selbst ausweicht, dessen Möglichkeit und Wichtigkeit Sokrates als erster entdeckt hat. Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins; und da das Leben ein Vorgang ist, kann seine Quintessenz nur im aktuellen Denkvorgang bestehen und nicht in irgendwelchen festen Ergebnissen oder speziellen Gedanken. Ein Leben ohne Denken ist durchaus möglich; es entwickelt dann sein eigenes Wesen nicht – es ist nicht nur sinnlos, es ist gar nicht lebendig. Menschen, die nicht denken, sind wie Schlafwandler.“

⁷⁵³ Beim Konzept des radikal fragenden Gewissens verzichtet man, um Tugendhats Worte zu wählen, auf die Vorstellung eines „Eingerammtseins“ (Tugendhat 1993b, 62) des Gewissens; daher muss ein *lack of moral sense* (das Ausbleiben einer Gewissensregung), wie Tugendhat ebd. bemerkt, auch nicht als ein „Unfall“ angesehen werden: „Indem wir einsehen, daß das moralische Bewußtsein erst das Ergebnis eines – natürlich nicht unmotivierten – ‚ich will‘ ist, überwinden wir die von fast allen traditionellen Ethiken – insbesondere der Kantischen – gemachte Annahme, das moralische Bewußtsein sei etwas in unser Bewußtsein von Natur Eingerammtes. Es ist diese Annahme, die dazu geführt hat, die Moral, sei es von der menschlichen ‚Natur‘ überhaupt, sei es von einem Aspekt von ihr wie der ‚Vernunft‘, irgendwie ableiten zu wollen. Ich halte die Vorstellung so eines Eingerammtseins für ein theologisches Residuum“ (ebd.). Vgl. auch Arendt 1971, 152f, einer Stelle, an der sie die traditionelle Vorstellung vom Gewissen (als einer permanent vorhandenen Instanz) mit ihrem sokratisch inspirierten Modell des je und je aktualisierten, und nur im Moment der Aktualisierung vorhandenen, Zwei-in-einem konfrontiert: „Vom Gewissen wird – entsprechend dem

eine Eigenleistung, es verdankt sich einem höchstpersönlichen Vorgang, der niemandem abgenommen werden kann, der von dem Akteur an sich selbst vollzogen werden muss.⁷⁵⁴ Jede konkrete Gewissenserfahrung setzt voraus, dass sich der Akteur in diesem Sinn zunächst überhaupt ein Gewissen *macht*.⁷⁵⁵ Diese aktiv-konstruktive Selbstthematization ist damit eine Bedingung der Möglichkeit von partikulären Gewissensfällen; sie verweist auf eine apriorische, transzendente bzw. konstruktivistische Grundlage jeder Gewissenserfahrung.⁷⁵⁶ Das, was man in

in moralischen und rechtlichen Angelegenheiten üblichen Sprachgebrauch – angenommen, daß es immer in uns vorhanden ist, genauso wie das Bewußtsein. Von diesem Gewissen wird ferner angenommen, daß es uns sagt, was wir tun und lassen sollen; es war die Stimme Gottes, bevor es das ‚lumen naturale‘ oder Kants praktische Vernunft wurde. Ungleich diesem Gewissen ist der Geselle, von dem Sokrates spricht, zu Hause gelassen worden; Sokrates fürchtet ihn, so wie die Mörder in *Richard III.* ihr Gewissen fürchten – als etwas, das abwesend ist. Gewissen in diesem Sinne erscheint als ein nachträglicher Gedanke – jener Gedanke, der durch ein Verbrechen wie bei Richard selbst oder durch nicht erforschte Meinungen wie im Falle des Sokrates wachgerüttelt wird –, oder es erscheint als die vorweggenommene Furcht vor derartigen Nachgedanken wie im Falle der gedungenen Mörder in *Richard III.*“ Vgl. auch Joseph Fletchers situationsethische Spitze gegen das Gewissen als etwas Vorhandenem: Die „Situationsethik kennt überhaupt keine Ontologie oder Seintheorie für das Gewissen. [...] Es gibt kein Gewissen; Gewissen ist lediglich ein Wort für unsere Bemühungen, schöpferisch, weiterführend und angemessen Entscheidungen zu fällen“ (Fletcher 1967, 44f).

⁷⁵⁴ Wer sich kein Gewissen macht, dem ist, was das Gewissen angeht, letztlich nicht zu helfen.

⁷⁵⁵ Ein in diesem Sinne gemachtes Gewissen ist nicht deterministisch oder konformistisch zu verstehen. Die Genese des radikal fragenden Gewissens ist ja nicht gleich der Genese eines introjizierend zustande kommenden Wertebewusstsein-Gewissens.

⁷⁵⁶ Vgl. Norbert Matros, der eine Theorie des Selbst zu entwickeln versucht, die auch eine apriorische Grundlage für das Gewissen abgeben könne: „Da das Selbst als Apriori des Gewissens meta-psychisch ist, wie auch der Geist und seine Akte, so steht auch das Gewissen als Funktion des Selbst grundsätzlich ‚jenseits‘ des Psychischen, jenseits der Vermögen des Verstandes, des Willens und des Gefühls, jenseits aller Empfindungen und Strebungen“ (Matros 1966/67, 215). Hans Lenk, der sich ausdrücklich auf Matros bezieht, spricht dann von einer, vom empirischen Gewissen unabhängigen, „apriorische[n] Struktur des Gewissens“ (Lenk 1997, 35). Vgl. auch Lenk 1986, 46, hier gibt er zu bedenken, dass das Konstruktive des Gewissens „freilich von der psychischen Reaktion, der verinnerlichten Resonanz, der ‚gefühlsmäßigen‘ Gewissensstimme selbst säuberlich zu trennen“ ist.

Dieses Apriorische muss selbstverständlich nicht Kantisch als eine statisch verfasste Strukturierung des die Art des Weltzugangs organisierenden Bewusstseins aufgefasst werden. Hans Lenk etwa setzt das Apriorische des Gewissens genetisch als eine internalisierte Fremdzuschreibung an: „Das Apriorische ist nicht an sich gegeben, sondern wird als ein begründetes Interpretationskonstrukt im Zuge der zunehmenden Verantwortungszuschreibung entwickelt. Das Individuum übernimmt die zugeschriebene Verantwortung, schreibt diese sich selber zu, verarbeitet sie in Gedanken, Argumenten und Reaktionen sowie in einem verinnerlichten psychischen Reaktionsmodell. Der bewußtseinsgebundene Ausdruck des Gewissens (vielleicht ist das Gewissen damit identisch) ist das *Bewußtsein selbstzugeschriebener Verantwortlichkeit*“ (Lenk 1986, 44, Hervorhebung dort).

substantivischer Weise als Gewissen bezeichnet, kann also als Ergebnis eines vom Akteur selbst hervorgebrachten Konstitutionsprozesses aufgefasst werden, als eine Konstruktion.⁷⁵⁷ Auch das radikal fragende Gewissen ist, um es mit Hans Lenks Terminologie zu fassen, ein „Deutungskonstrukt“⁷⁵⁸ bzw. ein „Interpretationskonstrukt“⁷⁵⁹. Damit wird aber auch deutlich, dass das Gewissen dann nicht mehr als eine irgendwie abrufbare und fest im Gemüt installierte sittliche Institution gelten kann (ein höheres Selbst bzw. eine *synderesis*, d.h. eine Substanz mit ewiggültigen Ordnungsprinzipien), die als eine ‚schlafende‘ nur ‚geweckt‘ werden müsste.⁷⁶⁰ Sondern es wird dann aufgefasst als ein nur von Zeit zu Zeit Entstehendes und dann auch wieder (vollständig) Verschwindendes, das allenfalls

⁷⁵⁷ Eine solche transzendente Konstitution des Gewissens muss übrigens auch bei psychologischen, soziologischen oder theologischen Theoriebildungen – die das Gewissen als den Ort anlegen, an dem sich allgemeingültige (elterliche, kulturelle, gesellschaftliche oder religiöse) Normen widerspiegeln – unterstellt werden. Denn sie können zunächst, wie Andreas Luckner anmerkt, nicht erklären, „wie aus den ‚internalisierten‘ institutionellen Regeln, die drittpersonal für beliebige Personen gelten, solche erstpersonalen Ansprüche werden, die keinen Zweifel daran lassen, dass jeweils *ich* gemeint bin und nicht irgendjemand“ (Luckner 2005, 170, Hervorhebung dort; vgl. auch Luckner 1997, 116). Aus der universellen, überpersonalen Charakteristik von Normen kann erst dann eine den je Einzelnen subjektiv treffende und engagierende Verbindlichkeit erwachsen, wenn der Akteur das Allgemeine durch einen transzendental zu nennenden Vorgang der Selbstmoralisierung in seine erstpersonal-sittliche Perspektive transkribiert (vgl. Luckner 2005, 170). Erst dadurch drückt er den für jedermann (und d.h. für niemand bestimmten) geltenden Normen den Stempel persönlicher Bindung auf.

⁷⁵⁸ Lenk 1986, 45. Ebd., 64 spricht Lenk von einem „Deutungsartefakt“.

⁷⁵⁹ Ebd. Ebenso gilt für das hier vorgestellte Konzept des radikal fragenden Gewissens (wie auch für das verworfene Konzept des temporär fragenden Gewissens), dass es sich – obwohl es je individuell erzeugt wird – um ein überindividuelles Interpretationskonstrukt handelt (vgl. Lenk 1992, 77). Andernfalls wäre das vorgestellte Konzept für niemanden außer dem Autor von Interesse.

⁷⁶⁰ Die Rede von einem ‚schlafenden‘ Gewissen (die ein Vorhandenes, das da schlummert, voraussetzt) ist symptomatisch für die traditionelle *synderesis*-Konzeption. Vgl. etwa Wolfgang Trillhaas, der von einem „Schlafen des Gewissen“, einem „Erwachen des Gewissen“ und „Erweckungen der schlafenden Gewissen“ spricht (Trillhaas 1959, 107). Auch in heutigen Alltagszusammenhängen hält man wie selbstverständlich an der Vorstellung eines in den Menschen eingepflanzten Organ des Guten fest. „Wenn wir“, so auch Hannah Arendt, „heute das Wort Gewissen in moralischen wie in rechtlichen Zusammenhängen verwenden, ist in dieser Redeweise eine ständige Anwesenheit des Gewissens in uns unterstellt“ (Arendt 1986, 293). Dies wird bspw. deutlich bei der geläufigen Frage ‚Hat dieser Mensch denn kein Gewissen?‘ Es ist eine trügerische Frage, denn sie unterstellt mit ihrem dahinterstehenden Staunen angesichts irgendeiner Gewissenlosigkeit genau dies: dass das Gewissen etwas (wie ein höherer Seelenteil) dauerhaft anwesendes wäre, das man also ständig in sich trage und das einen informiere über die sittliche Wahrheit. Nicht wenige Ungereimtheiten schließen sich an diese Frage an, etwa: Wenn das Gewissen als Entität fehlen würde, hieße das nicht, dass die Person niemals mehr ein Gewissen haben könnte? Hätte sie es dann verloren oder nie gehabt? Und wenn sie dann doch einmal Gewissensbisse hätte, woher wäre das Gewissen dann – wieder – gekommen, wenn es doch zuvor nicht da war?

in der Erinnerung bestehen bleibt. Das eröffnet die Chance, das Gewissen unbelastet von der theologischen und metaphysischen Theorietradition auf einer epistemologisch akzeptablen Grundlage zu diskutieren⁷⁶¹ – das heißt, ohne durch Konnotationen einer hypostasierten höherrmächtigen Instanz im Akteur, eines Agens oder einer Substanz belastet zu sein.⁷⁶² Der Gewissensbegriff bezeichnet jetzt schlicht das Resultat davon, dass sich der Akteur selbst (bzw. seine eigenen Handlungen) in einer spezifischen Weise thematisiert und moralisiert.⁷⁶³

Kommt man folglich in den Zirkel des Gewissens nur dadurch hinein, dass man es gelernt hat und gewohnt ist, sich ein radikal fragendes Gewissen zu machen, dass einem das radikale Fragen durch bestimmte Lebenserfahrungen der Fraglichkeit unvermeidlich geworden ist? Ist es sozusagen eine Privatsache jedes Einzelnen, sich ein derartiges Gewissen zu machen oder eben nicht zu machen?⁷⁶⁴ Ohne diese Frage abschließend beantworten zu wollen, ist es zumindest nicht von

⁷⁶¹ Hans Lenk betrachtet die konstruktivistische Grundlegung des Gewissens außerdem als ein interdisziplinär integratives Konzept, das es ermögliche, die verschiedenen Bereichstheorien des Gewissens zu umspannen (vgl. Lenk 1986, 46).

⁷⁶² Derartige Substantialisierungen, Essentialisierungen oder Ontologisierungen bezeichnet Lenk als eine „aktionistische Homunkulussprechweise“ (Lenk 1997, 21). Homunkuluskonzepte, so Lenk (vgl. ebd., 33), würden das Gewissen hypostasieren als eine souverän agierende Entität innerhalb der Person, als ein selbstständiger Akteur (quasi ein Homunkulus) im Geist des Menschen, der über sein Bewusstsein und Handeln wacht und urteilend oder sogar motivational in den Handlungsablauf eingreift. Die Schwierigkeit solcher Ansätze, die also immer theoretisch-metaphysische Deutungsartefakte über die Seele als einem höheren Selbst implizieren, sieht Lenk vor allem darin, „daß hier eine Art von abstrakter Gegenständlichkeit projiziert wird, die dann in bezug auf das Handlungswissen und die Handlungssteuerung wirksam werden soll“ (ebd.).

⁷⁶³ Vgl. Lenk 1986, 46f, Hervorhebungen dort: „Als Konstrukt ist es kein Agens, kein handelnder Urheber: Nicht das Gewissen als kleiner Zensor *in* der Person, sondern die *Person* beurteilt ihre Handlungen und sich selbst unter dem verinnerlichten Gewissenskonzept“. Es handele sich um die Selbstkonstitution als einer moralischen Person (vgl. ebd., 37f und 46).

⁷⁶⁴ Vielleicht entwirft Hannah Arendt zu überstürzt auch in dieser Hinsicht eine Gegenposition zum traditionellen Gewissensbegriff, so dass ihrem Gewissensmodell nicht nur nichts Substantielles mehr zukommt, sondern überhaupt nichts, was irgendwie als ein nötiger Gedanke verstanden werden könnte. Lapidar hält sie fest, dass ihre Überlegungen zu einem sokratisch inspirierten Gewissen nichts zwingendes – und d.h. keinerlei normative Implikation – hätten: „Die Gültigkeit der sokratischen Lehrsätze hängt von der inneren Beschaffenheit desjenigen ab, der sie äußert, und desjenigen, an den sie gerichtet werden. Sie leuchten dem Menschen selbst ein, insofern er ein denkendes Wesen ist; für diejenigen, die nicht denken, die nicht mit sich selbst Umgang pflegen, sind sie nicht zwingend evident, geschweige denn beweisbar“ (Arendt 1986, 128). Das Fehlen einer normativen Argumentstruktur wird Arendt insbesondere von Seyla Benhabib mehrfach angelastet (vgl. etwa Benhabib 1998, 303). Benhabib übersieht jedoch, dass es sich um eine bewusste – von Arendt dezidiert zum Programm erhobene – Unterlassung handelt.

vornherein abwegig, dass es normativ relevante Gründe dafür geben könnte, dass sich gegenwärtig lebende Menschen ein radikal fragendes Gewissen machen *sollten*.⁷⁶⁵ Denn: Die Idee des radikal fragenden Gewissens leitet sich davon ab, dass es in der modernen Lebenswelt kein wahres und das heißt auch kein sicheres Gewissen mehr geben kann. Für Menschen, die unter derartigen Bedingungen leben und dennoch ihr Gewissen organisieren, als gebe es noch unumstößliche letztgültige Gewissensnormen und eine klar erfassbare Empirie ihrer Anwendung, stellt sich ernstlich die Frage, ob sie damit nicht ein inkonsistentes Selbstverständnis entwerfen. Wenn ja, dann wäre das radikal fragende Gewissen nicht nur etwas, das man haben kann oder auch nicht, sondern ein unter modernen, säkularen und pluralistischen Bedingungen normativ aufgegebenes Konzept. So wie es in einer christlich-monolithischen Lebenswelt eine normative Forderung war, sich mit Blick auf die ewiggültigen naturrechtlichen Normen und die überschaubaren Handlungsvoraussetzungen ein sicheres Gewissen zu erwerben (und hierfür in einen temporär gestellten Prozess des Fraglichwerdens einzutreten), so könnte es heute ein normatives Erfordernis sein, sich mit Blick auf die weggebrochene normative und faktische Sicherheit ein radikal fragendes Gewissen zu machen.

Zentrierung des zweifelnden und skrupulösen Gewissens

Wenn die noch plausibilisierbare Funktion des Gewissens unter Bedingungen moderner Lebenswelt nicht mehr darin bestehen kann, mit einem sicheren Gewissen (*conscientia certa*) letzte Gewissheit von der sittlichen Wahrheit der eigenen Überzeugung einzuholen, sondern jegliche sich als wahr (d.h. nicht-vorläufig, sondern endgültig) ausgebende Überzeugung durch ein radikales Fragen erschüttern

⁷⁶⁵ Auch Hans Lenk geht in seiner konstruktivistischen Gewissenstheorie von einer normativen Zuschreibung (bzw. wie er es nennt: Zumutung) des Gewissens genannten Interpretationskonstrukts aus: „Unter ethischer Perspektive ist jedem idealerweise ein Gewissen zuzumuten – in Verbindung mit seinen Verantwortlichkeiten. Empirische Gewissenlosigkeit oder -blindheit widerspricht diesem ‚apriorischen‘ Zuschreibungsakt keineswegs“ (Lenk 1986, 46; vgl. auch Lenk 1998, 171).

zu können, dann ergeben sich für die sogenannten Modi oder Erscheinungsformen des Gewissens beträchtliche Veränderungen in der Gewichtung.

Traditionell orientieren sich Wissensklassifikationen am sicheren Wissen, an einem finalen Werturteil, das der Akteur über sich selbst (über sein Denken, Planen und Handeln) fällt. Wendet man dieses Werturteil auf die Zeitdimensionen an, denen menschliches Sichverstehen und Handeln unterliegt, dann ergeben sich die vier Grundformen des Wissens⁷⁶⁶: das auf die Zukunft bezogene anspornende und warnende Wissen sowie das auf die Vergangenheit gerichtete gute und schlechte Wissen. Im einzelnen stellen sie sich wie folgt dar: 1) Das vorausgehende Wissen steht vor der Handlung und blickt auf sie als eine in der nahen Zukunft liegende Möglichkeit. a) Entspricht das über die futurische Situation gefällte Werturteil den aktuellen Handlungstendenzen, so folgt das anspornende Wissen. b) Widerspricht es ihnen jedoch, so resultiert der Modus des warnenden Wissens. 2) Das nachfolgende Wissen kommt nach der Handlung und betrachtet sie als eine in der Vergangenheit liegende Wirklichkeit. a) Entspricht das auf die vergangene Handlung bezogene Werturteil der faktischen Handlung, so ergibt sich das gute Wissen. b) Widerspricht es ihr jedoch, so folgt das schlechte Wissen.

Alle vier Wissensformen folgen der von Heidegger so genannten „vulgären Wissensauslegung“⁷⁶⁷, in der das Wissen dazu dient, „das Dasein als unter einer permanenten Sollensforderung stehend“⁷⁶⁸ (Luckner) aufzufassen. „Wo immer ein Sollen formuliert wird, gilt dann das Wissen als diejenige Instanz, die einen Abgleich von ‚Sollen‘ und ‚Sein‘ vollzieht“⁷⁶⁹ (Luckner). Bei dem im warnenden, anspornenden, guten und schlechten Wissen für den Abgleich enthaltenen finalen Werturteil handelt es sich um eine Fixation, bei der das Wissen stehen bleibt –

⁷⁶⁶ Vgl. zu folgendem Reiner 1951, 118f; Reiner 1974, 591f; Böckle 1966, 70f; Weischedel 1976, 158 – 161; Noichl 1993, 34 – 40.

⁷⁶⁷ Heidegger, *SuZ*, 289 (§ 59); vgl. Luckner 1997, 121f.

⁷⁶⁸ Ebd., 121.

⁷⁶⁹ Ebd. Franz Noichl spricht von einem „zweifachen Sichverstehen“ (Noichl 1993, 33), bei dem es zu einem Zusammentreffen von Sein und Sollen komme.

und bei der es prozedural gesehen an ein Ende gekommen ist. Dabei nehmen die affirmativen Formen des anspornenden und guten Gewissens den denkbar weitesten Gegensatz zu einem radikal fragenden Gewissen ein. Sie sind die eigentlich gefährlichen und ambivalenten Erscheinungsformen, aus denen die Desavouierungen des Gewissens (als extremes Beispiel darf Eichmanns gutes Gewissen gelten) erst erwachsen können. Die Gewissensruhe (der manchmal sogenannte ‚Herzensfriede‘) des guten Gewissens kommt einer völligen Erschlaffung der innerlich-unruhigen Dynamik des radikal fragenden Gewissens gleich.⁷⁷⁰ Es ist eigentlich pure Gedankenlosigkeit, die sich anmaßt, das Siegel des Gewissens zu tragen. Wer ein gutes Gewissen hat, hat daher eigentlich gar kein Gewissen bzw. macht sich kein Gewissen. In einem berühmt gewordenen Ausspruch bezeichnet Albert Schweitzer denn auch das gute Gewissen als eine „Erfindung des Teufels“⁷⁷¹.

Im Blickpunkt einer Theorie des radikal fragenden Gewissens stehen nicht mehr jene Gewissensformen, in denen normative Fixationen zur Geltung kommen. Vielmehr kommt es hier zu einer Aufwertung derjenigen Formen, die in der klassischen Gewissenstheorie als vorläufig, defizitär bzw. sogar pathologisch betrachtet werden⁷⁷², weil sie noch nicht bei einem Resultat, bei einer finalen Überzeugung von der sittlichen Richtigkeit der Pflicht angelangt sind. Schließlich galt (in einer christlich-monolithischen Gesellschaftsordnung) die objektive Wahrheit des Gewissensurteils nicht nur als erreichbar, sondern nur bei mangelnder

⁷⁷⁰ Vgl. Heubült 1983, 67: „Ganz anders ist das gute Gewissen ein kaum spürbarer Zustand der Zufriedenheit und Gewißheit“. Zum reinen und guten Gewissen vgl. auch ebd., 155 – 157.

⁷⁷¹ Schweitzer 1923, 249. Auch Martin Heidegger schließt das gute Gewissen aus dem Gewissensdiskurs aus: „Das ‚gute‘ Gewissen müßte, entsprechend wie das ‚schlechte‘ ein ‚Bösesein‘, das ‚Gutsein‘ des Daseins kundgeben. Man sieht leicht, daß damit das Gewissen, vordem der ‚Ausfluß der göttlichen Macht‘, jetzt zum Knecht des Pharisäismus wird. Es soll den Menschen von sich sagen lassen: ‚ich bin gut‘; wer kann das sagen, und wer wollte es weniger sich bestätigen als gerade der Gute? [...] Das Gewißwerden des Nichtgetanhabens hat *überhaupt nicht* den Charakter eines Gewissensphänomens. Im Gegenteil: dieses Gewißwerden kann eher ein Vergessen des Gewissens bedeuten [...]. Das ‚gute‘ Gewissen ist weder eine selbständige noch eine fundierte Gewissensform, das heißt überhaupt kein Gewissensphänomen“ (Heidegger, *SuZ*, 291f, §59, Hervorhebungen dort; vgl. hierzu Luckner 1997, 121; auch Arendt 1950, 52 zum guten Gewissen der Schuldigen und schlechten Gewissen der Unschuldigen).

⁷⁷² Vgl. Böckle 1966, 72f.

Sorgfalt oder krankhaft übersteigter Unsicherheit als nicht erreichbar. Es handelt sich um das – ebenso der Zeitdimension menschlichen Sichverstehens unterliegende – zweifelnde (*conscientia dubia*) und skrupulöse Gewissen (*conscientia scrupulosa*). Skrupel, das sind im Lateinischen spitze Steinchen, die einen – so das hinter dem Terminus technicus stehende Bild⁷⁷³ – beim Laufen im Schuh zwicken und drücken, die einen im Gehen des geplanten Wegs stören und hindern, die einen dazu bringen können, langsam zu machen, sogar anzuhalten und innezuhalten. Beide Wissensformen rücken in den Brennpunkt einer Theorie des radikal fragenden Gewissens, für die sich die moralische Funktion eben nur noch im perennierenden Zweifeln erfüllen kann, das gar nicht überstiegen werden darf, ohne seinen moralischen Sinn zu verlieren. Und bei beiden Wissensformen wird es darum gehen, nach ‚gesunden‘, vernünftigen Ausprägungen (also nach Formen jenseits einer Wissenserforschung „über kleinliche, oft lächerliche Dinge“⁷⁷⁴) Ausschau zu halten und sie in eine (Gewissens-)Kultur der Ungewissheit zu integrieren.

Das dekonstruktivistische Wissenserlebnis

Erst in einem Schritt zurück aus dem handlungsgesättigten Tagesgeschäft konstituiert sich das radikal fragende Gewissen als eine spezifische Aktivierung der inneren Bewusstseinsdifferenz. Dann hat nicht nur die unermüdliche Geschäftigkeit, sondern auch die diese Geschäftigkeit kanalisierende Ordnungsstruktur der Welt ihre Präsenz und d.h. ihren Einfluss verloren, dann ist der Einzelne aus seinem ihm angestammten, mit Regelsystemen, Beziehungsgeflechten und Funktionen koalierenden und dadurch bestimmten Ort herausgetreten in die Einsamkeit seines

⁷⁷³ Vgl. Mausbach 1959, 190; Kittsteiner 1990, 10.

⁷⁷⁴ Mausbach 1959, 190. Gemäß den traditionellen skrupulösen Wissensformen bedürfen Skrupulanten – weil sie selbst nicht zu einem sicheren und klaren Gewissen kommen – „einer klar bestimmten, aber gütigen Führung, der sie sich unbedingt im Urteil unterwerfen müssen, weil sie selber kein klares Wissensurteil haben“ (Böckle 1966, 73).

Selbst. Mit der Rückwendung auf das eigene Selbst tritt die Welt mitsamt ihren Gesetzen zurück, verliert ihren diskriminierenden Einfluss und begegnet dem Denkenden in der Distanz der Abwesenheit. Wer denkt und das Gespräch mit sich selbst anfängt ist nirgendwo: „Das Denken ist stets außer der Ordnung, es unterbricht alle gewöhnlichen Tätigkeiten und wird durch sie unterbrochen“⁷⁷⁵ (Arendt). Doch halt: Eine meditative Zurückgezogenheit, eine handlungspausierende reflexiv-kritische Distanz zum Handeln, wird in der abendländischen Gewissenstradition klassischerweise für das Gewissen veranschlagt; das bezeichnet gerade die spezifische Differenz gegenüber der direkt-konativen Klugheit. Wird dabei aber nicht die Gespaltenheit des Bewusstseins und Denkens als die Begegnung mit einem höheren, leitenden Selbst inszeniert? Dabei ist von einem strukturellen Vakuum, einer Boden- oder Ortlosigkeit nicht die Rede, vielmehr rückt das von der Verlorenheit an die Welt abgezogene Subjekt in unwandelbare, ewiggültige, überpositive Ordnungen ein.⁷⁷⁶ Von dort ertönt die persistente Stimme des Gewissens, und verkündet im Wege informativer positiver Sollensforderungen, was zu tun ist oder zu tun gewesen wäre. Diese in einem präskriptiven Monolog fixierte innere Stimme steht – in Heideggers Sprache – „im Auslegungshorizont des verständigen Besorgens, der das Existieren des Daseins

⁷⁷⁵ Arendt 1979a, 193. Vgl. auch Arendt 1971, 133: „Denn das Hauptmerkmal des Denkens ist, daß es alles Tun unterbricht – alle gewöhnliche Tätigkeiten, gleichgültig um welche es sich jeweils handeln mag. [...] Denn es stimmt, daß wir in dem Augenblick, in dem wir über etwas, ganz gleich was es ist, nachzudenken beginnen, alles andere anhalten, und daß dieses Alles-Andere, ganz gleich wiederum was dies sein mag, den Denkprozeß unterbricht; es ist, als ob wir uns in eine andere Welt hineinbewegen. Tun und Leben im so allgemein wie möglich gefaßten Sinne des ‚inter homines esse‘ (des Unter-meinen-Mitmenschen-Sein) – des lateinischen Äquivalents für Am-Leben-Sein – behindern auf jeden Fall das Denken.“ Wer sich ein radikal fragendes Gewissen macht, zieht sich ins außer aller Ordnung stehende Niemandsland des Denkens zurück. Reintegriert sich der Akteur dann wieder in die Ordnungssysteme, so weiß er: nichts derartiges ist an sich und nicht anders denkbar.

⁷⁷⁶ Die Erfahrung des Denkens, die evidenter als die äußere Wirklichkeit erlebt wird, unkörperlich ist, aber in der Sinnenwelt wirksam werden kann, in seiner Beweglichkeit und Spontaneität an keine zeitlichen oder räumlichen Grenzen gebunden ist, alles erfassen, sich sogar auf sich selbst beziehen kann, ist für die Metaphysiktradition der abendländischen Philosophie ein grundlegendes Datum: für die ‚Erfindung‘ eines höheren Selbst, für die sogenannten Unsterblichkeitsbeweise der Seele, für die *mundus intelligibilis* reiner Vernunftwesen, für die Vorstellung eines Ideenreichs, der Zweiweltentheorie, für das kartesianische Zweifeln an der Wirklichkeit der empirischen Welt, usw. Alle derartigen Spekulationen, methodische Strategien oder Postulate gründen auf dem basalen Erlebnis des Denkens, beziehen von dort erst ihre Schlüssigkeit.

unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganzen zwingt.“⁷⁷⁷ Nicht viel anders sieht es aus, wenn man die Stimme Gottes oder der reinen Vernunft im Gewissen enttarnt als internalisierte Präsikription der Gesellschaft oder des Elternhauses – allein ist man in allen diesen Fällen nicht und außerhalb einer definiten Struktur auch nicht. Man ist dann eben nicht nirgendwo, sondern man ist an seinem statt von himmlischen, von säkularen Kräften zugewiesenen festen Platz. Immer dann, wenn im Innern ein antworthafter Monolog (die Vermittlung einer inhaltlich fixierten Sollensforderung) erscheint, ist man nicht mehr allein, dann hat sich eine Macht eingeschlichen. Phänomenmerkmale des Gewissens, die das Wirken eines persistenten, indisponiblen Agens im Gewissen nahe legen, die also zur Hypostasierung der Gewissensstimme herangezogen werden können, deuten immer darauf hin, dass der Akteur selbst in der Abgeschlossenheit des Gewissens nicht allein ist bzw.: nicht allein sein muss. Wenn das Gewissen im Alltagsverständnis, in aktuellen Theoriebildungen wie auch in seiner langen Theorietradition v.a. auf diese Weise als Akteur im Akteur verstanden wird, dann dürfte das auch hierin seinen Grund haben: Die persistente und sakrosankte Stimme des Gewissens ist ein Remedium, das davor bewahrt, nur auf sich selbst gestellt zu sein. Im einsamen Gespräch mit sich selbst dagegen ist alles offen und ohne jede feste Struktur, hier gibt es keinen festen Punkt und keine Orientierung. Diese unauslotbare Haltlosigkeit ist Grund genug, *diesen* endlos-haltlosen Dialog mit sich selbst zu meiden und für den Fall der Weltabgeschlossenheit und der Konfrontation mit dem zweifachen Selbst vorzusorgen⁷⁷⁸: mit der Stimme Gottes, einem persönlichen Schutzgeist oder irgendeiner internalisierten Macht, also mit einem Gewissen, das

⁷⁷⁷ Heidegger, *SuZ*, 294 (§59).

⁷⁷⁸ Vgl. Arendt 2002, 134: „Wenn die Einsamkeit ohne Gott nicht zu ertragen ist, liegt der Schluss nahe, dass die Gesellschaft des eigenen Selbst, die erst in der Einsamkeit ohne Gott voll zur Geltung kommt, das wahrhaft Unerträgliche an der Einsamkeit ist“. Vgl. auch ebd., 444: „Die erste Macht, welche das Gewissen aus der Welt schaffte, war die Religion, und zwar nicht wegen ihrer dogmatisch-tyrannischen Maßstäbe, sondern weil der wirkliche ‚homo religiosus‘ die Einsamkeit nicht kennt; er ist, sobald er allein ist, mit Gott, nicht mit sich selbst zusammen. In diesem Zusammen, wo ihn die Stimme Gottes trifft, ist er genauso Einer wie in jeder anderen ‚Gesellschaft‘. Er gehorcht Gott, nicht wie man seinem Gewissen ‚gehört‘, sondern wie Menschen eben Anderen gehorchen, seien die Anderen Menschen oder Engel.“

dem Halt suchenden Individuum sagt, was es tun soll – das einem wieder Ruhe, Sicherheit und Gewissheit gibt und sei es die Gewissheit, schuldig geworden zu sein. Wenn man dagegen wirklich mit sich allein ist, dann gibt es keine durch Fixation zustandekommende Verselbstständigung des inneren Dialogpartners, dann gibt es überhaupt keine gebietende, ein Sollen fordernde hartnäckige Macht, keine Instanz, die einem mit Antworten, d.h. positiven Sätzen die Richtung weist.⁷⁷⁹ Das Gewissen in Form des einsamen Dialogs mit sich selbst ist ruhelos, kennt nur ein Bombardement von Fragen, reicht nie an eine definitive Antwort heran, mit der es sich beruhigen kann.⁷⁸⁰ Es kann als ein dekonstruktivistisches Gewissenserlebnis bezeichnet werden.

⁷⁷⁹ Vgl. ebd., 213: „In diesem Dialog des διαλέγεσθαι [Arendt übersetzt διαλέγεσθαι ebd. als „Durchsprechen mit sich selbst“, bei dem sich inhärierende Widersprüche zeigten, P.D.] waltet ursprünglich kein Zwang. In der Einsamkeit gibt es die Freiheit des denkenden Zwiegesprächs.“

⁷⁸⁰ Um die nicht-einsame, strukturinfizierte Erfahrung einer prädominanten Gewissensstimme von der einsamen, bodenlosen Selbstdeliberation abzugrenzen (beide gründen auf dem Zwie-spalt des Bewusstseins), sei noch einmal an das herausragende Merkmal des abendländischen Gewissens erinnert: Es ist eine Fixation, ein Definitivum, das sich nicht nur auf dem Weg zum (unbestimmten) Guten befindet, sondern im Guten verankert ist, vom Guten als seinem Fixpunkt ausgeht in die Niederungen des Lebens.

16 Die Frage nach der Wirkung des radikal fragenden Gewissens

Das Verhältnis des radikal fragenden Gewissens zu Normen

Das radikal fragende Gewissen geht weder von axiomatischen unwandelbaren Normen aus noch führt es zu letzten, sicheren Überzeugungen von der Richtigkeit der Pflicht. Aus einem solchermaßen verstandenen Gewissen gehen überhaupt keine positiven Sollensforderungen unmittelbar hervor. Und dennoch sind Prinzipien, Werte und Normen, die gegenüber dem auflösenden Prozess des radikalen Fragens einen allgemeingültigen, stabilisierenden Ordnungsrahmen für das Verhalten entwerfen, diesem Prozess nicht schlechthin äußerlich, sondern spielen in ihn hinein.

Der Gewissensträger befindet sich immer schon in diskreten, von Präskriptionen gesättigten Lebens- und Handlungsvollzügen; er findet sich in einer spezifischen Situation in der Welt vor, umgeben von den Forderungen des Tages, in deren Hintergrund der abgesteckte Bereich verschiedenster Normierungskräfte steht. Diese kulturell und zeitlich variante normative Kontextualität ist für das Gewissen der Input, *über* den es dann in Gang treten kann. Prinzipien, Werte und Normen stellen neben sonstigen Überzeugungen und Tatsachenwissen sozusagen den Nährstoff dar, von dem die Denkbewegung des Gewissens zehrt und *über*⁷⁸¹ den sie abrollt. Das entgründende und auf nichts Bestimmtes führende Gewissen ist in seiner meditativ abgeschiedenen Zirkelbewegung parasitär angewiesen auf solche nicht von ihm selbst begründete moralische Wertungen, mit denen es andere Wertungen kritisch prüft, und die es durch wieder andere Wertungen zu falsifizieren sucht *ad infinitum*. So gehen die Normen (ebenso wie auf sie bezogene

⁷⁸¹ Vgl. Arendt 1979a, 186, Hervorhebungen dort: „Bewußtseinsakte haben mit der Sinneserfahrung dies gemeinsam, daß sie ‚intentionale‘ und somit *kognitive* Akte sind, während das denkende Ich nicht *etwas* denkt, sondern *über* etwas nachdenkt, und dieser Akt ist ein dialektischer: er verläuft in Form eines stummen Zwiegesprächs“.

Tatsachenfaktoren) in den dialektischen, destabilisierenden Kreislauf des Gewissens ein ohne diesen dadurch zum Stillstand bringen zu können, dass sie etwa eine Letztgültigkeit beanspruchten. Das moralphilosophische Unternehmen, drittpersonale normative Ordnungsstrukturen aufzustellen und geltungstheoretisch immer wieder zu begründen zu suchen wird vom Gewissen nicht blockiert, wobei das Gewissen jeglicher Normativität den gewonnenen Boden der Gewissheit und Unwandelbarkeit wieder entzieht, was unkürzbar nur vom jeweiligen Subjekt im Gespräch mit sich selbst und in nicht gerade häufigen, eher lähmenden und unfruchtbaren Momenten des Lebens zu leisten ist. Auch das radikal fragende Gewissen ist noch der Ort im Menschen, „an dem drittpersonale unbedingte Ansprüche an das Handeln in eine erstpersonale Perspektive ‚übersetzt‘ und authentifiziert werden“⁷⁸² (Luckner), an dem sie repräsentiert werden, sich in ein Verhältnis zu ihm setzen. Doch sie finden dort keine Ruhe (mehr) und vor allem ruhen sie nicht als ein Letztes. Sie ruhen überhaupt nicht, sondern sind der nirgendwohin führenden, immer hinterfragenden und bei keiner Antwort verbleibenden Denkbewegung des inneren Dialogs ausgeliefert wie jedes andere Datum. Vor dem Gewissen haben normative Inhalte daher stets einen revisiblen Status.⁷⁸³ Man kann auch sagen: Das Gewissen verschafft (auch vermeintlich absolut) feststehenden Normen immer wieder aufs Neue diesen revisiblen Status.

⁷⁸² Luckner 2005, 170.

⁷⁸³ Vgl. Mieth 1991, 228 (mit Bezug auf Habermas). Als eine solche kritische Instanz ist das Gewissen in einer hochkomplexen und von mannigfachen Determinanten bestimmten pluralen Gesellschaft auch nach Mieth nicht überflüssig, sondern notwendig: „Das Gewissen als Kraftfeld des sittlichen Selbstentscheidens wird um so mehr gebraucht, als sich die Programmierung des menschlichen Handelns erhöht und auf der anderen Seite zwischen verschiedenen Programmierungen im pluralistischen Sinne die Wahl gelassen wird“ (ebd.).

Nicht-Motivationalität

Seit jeher werden dem Gewissen im Unterschied zur Klugheit „eher richterliche Kompetenzen“⁷⁸⁴ zugesprochen, d.h. eine reflexive und nicht direkt handlungsexekutierende Funktion.⁷⁸⁵ Dennoch steht es in der klassischen Gewissenstheorie außer Frage, dass das Gewissen letztlich auch einen Handlungsentschluss formen soll. „Das Gewissen ist müßig“, so Kant in seiner Vorlesung über Moralphilosophie, „wenn es keine Bestrebung hervorbringt, das auszuüben, was zur Satisfaction des Moralischen Gesetzes erfordert wird, und wenn man auch noch so viel Reue bezeugt, so hülft sie nichts, wenn man das nicht leistet, was man nach dem Moralischen Gesetz schuldig ist.“⁷⁸⁶ So ist dann auch die Metapher des inneren Gerichtshofes – die den Eindruck erweckt, als trete das Gewissen nur nach der Handlung und d.h. auch nach der Motivation hervor – bei Kant trügerisch, wie Kittsteiner bemerkt.⁷⁸⁷ Schließlich lässt Kant in seiner Gewissenstrilogie auf die Subsumtion der Handlung unter das moralische Gesetz den „rechtskräftigen“ Urteilsspruch des Richters folgen, der wiederum in der „Triebfeder“⁷⁸⁸ zur handelnden Realisierung des vom moralischen Gesetz geforderten besteht.⁷⁸⁹ Wenn es also im Gewissen eine Kognition von moralischen Gesetzen gibt, genügt dieses Erkennen nicht, sondern muss in einen

⁷⁸⁴ Luckner 2005, 103.

⁷⁸⁵ Vgl. Rhonheimer 1994, 385 sowie Luckner 2005, 103, 109, 118.

⁷⁸⁶ Kant, *Vorl. Powalski*, AA XXVII, 201.

⁷⁸⁷ Vgl. Kittsteiner 1991, 285: „Das moralische Gewicht des Gewissens ist eindeutig auf das vorhergehende Gewissen (*conscientia antecedens*) verlegt. Das Bild des inneren Gerichtshofes täuscht darüber hinweg, denn man muß sich ihn als ein Gericht vorstellen, das schon vor der Tat zusammentritt, weil es allein darauf ankommt, die *Maxime* für den Willen zu formulieren.“

⁷⁸⁸ Kant, *Vorl. Collins*, AA XXVII, 274f; vgl. auch Kant, *Vorl. Mrongovius*, AA XXVII, 1490: „Das Gewißen soll Principia der Thätigkeit haben, und nicht blos speculative seyn, folglich muß es auch Ansehen und Stärcke haben, sein Urtheil auszuführen.“

⁷⁸⁹ Indem das Gewissen den Willen zur Tat bestimme, erweise sich der Verstand nicht nur als „*potestatem legistoriam*“ (Kant, *Vorl. Powalski*, AA XXVII, 201), sondern auch als „*potestatem executoriam*“ (ebd.). Vgl. auch Kant, *Vorl. Mrongovius*, AA XXVII, 1490: „Die Verurtheilung des Gewißens ist rechtskräftig, wenn es empfunden und ausgeübt wird.“ Das unter dem Gesetz stehende Urteil müsse „würcklich in Ausübung“ (ebd., 1488) gebracht werden.

Willensentschluss überführt werden. Die sakrosankte Stimme des Gewissens sagt ja, was man *tun* soll.

Was jedoch, wenn man das Gewissen nicht mehr als eine Instanz versteht, die einen permanent durchs handelnd-tätige Leben begleitet, sondern als ein Geschehnis, das man selbst erzeugt – und zwar in den eher seltenen Momenten der inneren Einkehr, in denen man außerhalb von Handlungsbezügen steht? Was weiter, wenn das ins radikale Fragen hin ausgeweitete Gewissen gar keine positiven Bestimmungen mehr herbeiführen kann, weil es jedwede Fixierung wieder aufbricht? Mit jeder Überzeugung – die dann auch konativ wirksam sein könnte – ist das Gewissen an ein Ende gekommen, jede Überzeugung folgt aus einem Losreißen vom ewigen Fragen und keine Antwort gelten lassenden Gang des radikal fragenden Gewissens. Überzeugungen (und insbesondere letzte Überzeugungen), die auch handlungsinitiierend sein könnten, leiten sich im Gegenteil dann nicht vom Gewissen ab, sondern geben qua Fixation zu erkennen, dass der fluidisierende Gewissensmotor abgestellt worden ist. Das radikal fragende Gewissen ist gar keine die Handlungen (direkt) motivierende und legitimierende Instanz. Das Gewissen rechtfertigt dann nichts mehr (weder vergangene noch zukünftig geplante Handlungen) und ermächtigt zu nichts, und nichts lässt sich durch Berufung auf das Gewissen mehr letztgültig rechtfertigen.

Der Wert von Motivationsstörung und Nicht-Handeln

Das Abhandenkommen einer motivationalen und handlungslegitimierenden Funktion des Gewissens muss wiederum keine Katastrophe für die moralische Vorstellungswelt bedeuten. Das Gewissen ist in der Gegenwart auch nicht unbedingt „müßig“ (Kant), wenn es keinen Handlungsimpuls hervorbringt. Schließlich hat man es jetzt mit ganz andersartigen handlungstheoretischen Bedingungen zu tun als es in der Vergangenheit der Fall war: angefangen bei normativen Unsicherheiten über bruchstückhaftes Tatsachenwissen und

prognostische Faktoren inmitten hochkomplexer, vernetzter Handlungsbezüge bis zu kumulativen Effekten und einer Dynamisierung, die die dringend benötigte Übersicht behindert. Unter diesen Bedingungen dürfte ein Gewissen, das von (vermeintlichen) sittlichen Sicherheiten zu einem demgemäßen unerschütterlichen Handlungsentschluss führt, bedenklich sein. Dagegen könnte das radikal fragende Gewissen geradezu eine sittliche Bedeutung dadurch erlangen, dass es nicht nur keine Motivationen hervorbringt, sondern solche lähmen und Handlungsketten unterbrechen kann.⁷⁹⁰ Das radikale Fragen zerstört die Illusion der Sicherheit, diese heute gefährlich gewordene Erbschaft des aus vormoderner Sittlichkeit stammenden Gewissensbegriffs. Durch das Gewissen „wird unser Handeln gehemmt, wenn nicht verhindert“⁷⁹¹ (Luckner). Entsprechend vermag es, scheinbar zwingend erscheinende Kurzschlüsse zwischen Überzeugungen und Handlungsentschlüssen zu stören und aufzusprengen und stattdessen eine kritische Prüfung, ruhiges Überlegen, Skepsis, Nachfrage und vorsichtiges Bedachtsein einzuführen.⁷⁹² Es steht dann für den Rückzug aus einer direkten Handlungsinvolvierung hin zu einem Standpunkt der distanzierten und reflektierten Übersicht.⁷⁹³ Die

⁷⁹⁰ Der Einwand von Seyla Benhabib, Arendts Betrachtungen seien „seltsam kognitivistisch“ (Benhabib 1998, 300), da sie nicht der motivationalen Frage nachgehe, wie scharfsinniges Denken und Urteilen in begründetes Handeln überführt werden könne, verfehlt zumindest die in der Handlungslähmung bestehende Pointe der Arendtschen Überlegungen zum Gewissen. Vgl. dazu Arendt 1971, 143: „Die gedankliche Lähmung also ist eine doppelte: Sie ist der Aufforderung zum Anhalten und Denken, zur Unterbrechung aller anderen Tätigkeiten, inhärent, und es mag sich eine lähmende Wirkung einstellen, wenn Sie aus dem Denken herauskommen und dann sich dessen nicht mehr sicher sind, was für Sie über allen Zweifel erhaben schien, als Sie gedankenlos mit was auch immer beschäftigt waren. Wenn Ihre Tat darin bestand, allgemeine Regeln des Betragens auf besondere, im gewöhnlichen Leben sich ergebende Fälle angewendet zu haben, dann werden Sie sich gelähmt vorkommen, weil keine dieser Regeln dem Wind des Denkens standhalten kann.“

⁷⁹¹ Luckner 1997, 120 im ganzen Wortlaut: „Sind wir skrupulös und schalten das Gewissen vor unsere Handlungsaktion, wird unser Handeln gehemmt, wenn nicht verhindert.“

⁷⁹² Vgl. Fritze 1998, 370: „Es kommt darauf an, jede sich als eng, zu starr oder zu unmittelbar erweisende Verbindung zwischen Überzeugtsein und Handeln aufzubrechen. Dazu erweist es sich als förderlich, Routinen herauszubilden, denen solche Eigenschaften wie Nachdenklichkeit, Skepsis, Vorausschau, Geduld, Zurückhaltung, Wachsamkeit immanent sind. An der Herausbildung solcher Verhaltensgewohnheiten kann jeder selbst arbeiten. Es eröffnet sich hier aber auch ein weites Feld für die Erziehung und Pädagogik.“

⁷⁹³ Dieser betrachtende, sich der Handlung enthaltende Standpunkt ist dem ästhetischen Urteil und dem Gewissensurteil gemeinsam. Vgl. Arendts Überlegungen zu den moralischen Implikationen von

Handlungspausierung eröffnet so den meditativen Raum für Nachdenklichkeit, Ruhe und Zurückhaltung, um mit vermeintlichen Gewissheiten, mit vermeintlich sicheren Normen wie auch stets unvollkommenem Tatsachenwissen, mit entfernt Betroffenen, mit bislang ignorierten Hintergründen, Zusammenhängen, Voraussetzungen und Fernwirkungen in ein inneres deliberatives Gespräch einzutreten.⁷⁹⁴

Die motivationale Relevanz des nicht-motivationalen Gewissens

Das radikal fragende Gewissen führt auf keine (den Gewissensbildungsprozess abschließende) letzte Überzeugung und erzeugt somit keine motivational wirksame Willenskonkretion. Ist es für das Handeln also gänzlich fruchtlos? Außerdem: Wie kann ein derartiges Gewissen, das sich nur in sporadischen und eher seltenen Augenblicken des Alltags bildet und darüber hinaus nichts ist, überhaupt noch einen Effekt für das menschliche Leben haben?

Natürlich muss der Gewissensträger allein aus lebensweltlich-pragmatischen Forderungen irgendwann den intrapersonalen Prozess des radikal fragenden Gewissens unterbrechen. Es kann ein bewusster Abbruch sein oder auch ein mehr oder weniger bewusster, der auf äußere Einflüsse zurückgehen mag. Wenn der Akteur nun vor dem Hintergrund des abgelaufenen Gewissensprozesses einen Handlungsentschluss fasst, der auf einer zum Zeitpunkt des Abbruchs traktierten Auffassung aufbaut, so hatte er doch nur soweit ein Gewissen, insofern er den fluiden Gang des Denkprozesses aufrechterhalten hatte und kein Gewissen, insofern

Kants *Kritik der Urteilskraft* in Arendt 1958, 299f; Arendt 1985, 25f, 75f und 83 – 89; hierzu Saavedra 2002, 180.

⁷⁹⁴ Was hier andeutungsweise im Raum steht, ist ein Gewissensverständnis, das mit der Selbstaufhebung seines moralischen Sinns nicht einhergehen, das nicht zur Applikationsfunktion pervertierter moralischer Normen werden kann. Arendt zufolge könne der totale moralische Zusammenbruch der Gesellschaft in der NS-Zeit lehren, dass unter Umständen eben nicht auf diejenigen Verlass ist, die an moralischen Normen und Werten festhalten (weil sich all das ändern kann), sondern: „Viel verlässlicher werden die Zweifler und Skeptiker sein, nicht etwa weil Skeptizismus gut und Zweifel heilsam ist, sondern weil diese Menschen es gewohnt sind, Dinge zu überprüfen und sich ihre eigene Meinung zu bilden“ (Arendt 1991, 35).

er sich eine bestimmte Überzeugung zu eigen und sie zur Triebfeder seines Willens machte (dasselbe gilt für eine retrospektive Selbstbeurteilung, die ohne motivationale Konsequenzen ist). Weil er sich dessen bewusst ist, dass es keine über die Fraglichkeit schlechterdings erhabene Überzeugung geben kann, handelt er eben nicht aufgrund einer durch das Gewissen vermeintlich artikulierten Letztbestimmung. Er betrachtet all sein Handeln nicht als schlechthin legitimiert und unfehlbar, sondern stets mit einer nur relativen, die Revidierbarkeit und Fehlbarkeit mitbedenkenden Güte ausgestattet. Er wird all sein Handeln als vorläufig verstehen, als „Probearbeiten“⁷⁹⁵ (Fritze).

Das radikal fragende Gewissen stiftet ein ganz andersgeartetes Handlungsverständnis als der traditionelle Gewissensbegriff – und zwar ein Handlungsverständnis, das zu den Herausforderungen moderner Lebenswelt adäquater ist, das alles Handeln unter die dauerhaft eingerichteten Vorbehalte der Fallibilität, Widerlegbarkeit, Unsicherheit, Fraglichkeit, Korrigierbarkeit, der Vorläufigkeit und der möglichen Neu- und Andersbewertung stellt.⁷⁹⁶ Diese durch das radikale Fragen entworfene Sicht hindert den Akteur nicht daran, den Herausforderungen seines Lebens tatkräftig zu begegnen, sie schränkt seine Lebenstüchtigkeit nicht ein, aber sie macht ihn vorsichtiger, skeptischer und wachsamer, gerade auch wenn ihm warm ums Herz wird bei einer ‚guten‘ Sache, die er in der Welt durchzusetzen gedenkt.⁷⁹⁷ Sein Blick auf die einmaligen Umstände von Situationen, auf die Perspektive der anderen Betroffenen, auf die

⁷⁹⁵ Fritze 1998, 371, dort mit Hervorhebung, im ganzen Wortlaut (ebd., 370f): „Natürlich, jeder Reflexionsprozeß wird nach einer endlichen Zeit abgebrochen. [...] Über die zum Zeitpunkt des Abbruchs bestehenden Überzeugungen wird dann – zumindest vorläufig – nicht weiter reflektiert. Anzustreben, aber wohl kaum zu erreichen ist, dass man über die wesentlichen oder problematischen Überzeugungen reflektiert hat. Entschließen wir uns nun auf der Basis *solcher* Überzeugungen zum Handeln, hat dies Auswirkungen auf die Natur des Handelns, auf die Art, wie wir unser Handeln selbst verstehen: es wird *Probearbeiten* – ein Handeln, dessen mögliches Scheitern wir mitbedenken.“

⁷⁹⁶ Vgl. ebd., 367f.

⁷⁹⁷ Vgl. ebd., 373: „Sich im Urteil zurückzuhalten bedeutet dabei nicht, daß keine Meinungen mehr geäußert, keine Auffassungen mehr vertreten würden. Es werden sehr wohl Meinungen geäußert und vertreten – allerdings immer mit dem Vorbehalt, daß sie sich als falsch erweisen können, das heißt: daß sich die Meinung durchsetzen könnte, sie seien falsch.“

Komplexität der Wirklichkeit, auf die Unvollkommenheiten und Unsicherheiten des Tatsachenwissens ebenso wie für die zur Bewertung und Orientierungshilfe herangezogenen, niemals absoluten oder schlechthin unverbrüchlichen Normensysteme und Normierungsverfahren wird dann ein anderer sein, als der eines sich durch den finalen Spruch seines Gewissens schlechthin ermächtigt fühlenden Akteurs. Das nicht mehr von einem absoluten Punkt der Gewissheit ausgehende Wissen stellt den Akteur anders in den Handlungsraum, schärft den subjektperspektivischen Blick für Normen, für ihren Geltungsbereich sowie für die hinter ihnen stehenden Rechtfertigungs- und Begründungsstrategien ebenso wie für das Feld des Faktischen und Prognostischen; nicht weil es für all das ein letztgültiges Orientierungsprinzip hätte, sondern weil es beständig die Fraglichkeit und Wandelbarkeit aller Wertungen ebenso wie die Unsicherheiten allen Tatsachenwissens vor sich herträgt und mit dieser Ungewissheit den intradiologischen Denkprozess beständig katalysiert.

So bewirkt das radikal fragende Wissen indirekt, in dem es den Menschen zuvor vom Leben und der Welt abgezogen hat, dass er sich – wenn es schon gar nicht mehr aktuell vorhanden, sondern nur noch in der Erinnerung präsent ist – um so intensiver mit der Welt und all ihren Kontingenzen auseinandersetzt.⁷⁹⁸ Auch wenn das radikal fragende Wissen nicht unmittelbar handlungsmanifestierend ist, so wird doch derjenige, der es erlebt hat und in der Erinnerung behält, anders handeln. Er wird ein anderes Bild seines Handelns und Wirkens in der Welt haben;

⁷⁹⁸ In ähnlicher Weise spricht Arendt von einer indirekten „befreienden Wirkung“ des welt-distanzierten Denkens auf die der konkreten Welt zugewandte (reflektierende) Urteilskraft: „Denn diese Zerstörung [gemeint ist der subversive Denkvorgang, P.D.] hat eine befreiende Wirkung für ein anderes menschliches Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft [...]. Wenn das Denken, das Zwei-in-Einem des stummen Dialogs, innerhalb unserer Identität den Unterschied, wie er im Bewußtsein gegeben ist, aktualisiert und dabei das Gewissen als ein Nebenprodukt hervorbringt, dann gilt für das Urteilen, das Nebenprodukt der befreienden Wirkung des Denkens, daß es Denken verwirklicht und in der Welt der Erscheinungen, in welcher ich niemals allein und immer zu beschäftigt bin, um denken zu können, manifest macht“ (Arendt 1971, 154f).

Insofern zeigt sich, dass aus dem zunächst programmatisch resultatlosen Denken doch „etwas herauskommen“ (ebd., 135) kann für die Welt. Seyla Benhabib dagegen missversteht diese in einer indirekten Wirkung bestehende Pointe, wenn sie von Arendts „wenig schlüssige[n] Überlegungen über das Denken und Urteilen“ (Benhabib 1998, 298) spricht und es für kritikabel hält, dass Arendts Verbindung von Denken und Urteilen „bestenfalls eine schwache“ (ebd., 300) sei.

und zwar selbst dann, wenn er – was in der überwiegenden Zeit seines Lebens der Fall ist – gar kein Gewissen hat. Das radikal fragende Gewissen ist handlungsrelevant bei seiner Abwesenheit.⁷⁹⁹ Es steckt die ganze Lebenspraxis an.⁸⁰⁰ Man handelt dann nicht geleitet, nicht bestimmt vom Gewissen, sondern unter dem Eindruck des Gewissens stehend.

⁷⁹⁹ Seine Wirkweise auf die Welt ist eben eine andere: Das radikal fragende Gewissen ist, wenn auch nicht direkt motivational wirksam bei seiner Anwesenheit, doch motivational relevant bei seiner Abwesenheit. Hannah Arendt hebt gleichermaßen hervor, dass das Gewissen durch seine Abwesenheit für den Akteur bedeutsam ist: „Was den Menschen dazu bringt, jenes Gewissen zu fürchten, ist die antizipierende Vorstellung, es könnte ein Zeuge anwesend sein, der ihn erwartet, nur erwartet, *falls* und wenn er heimgeht“ (Arendt 1971, 153, Hervorhebung dort).

⁸⁰⁰ Das radikal fragende Gewissen wirkt nach und nachhaltig: Auch in Bezug auf Handlungen, über die sich der Akteur noch kein Gewissen gemacht hat – weil er die Erfahrung des radikal fragenden Gewissens in Bezug auf andere Handlungen gemacht hat und ihm diese Lektion in der Erinnerung noch präsent ist.

Schluss. Der Fall Eatherly

Im Frühjahr 1959 stößt der Wiener Philosoph und Publizist Günther Anders im amerikanischen Magazin *Newsweek* auf einen Artikel über den Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Da Anders seinem Schicksal und seiner Geschichte eine elementare Bedeutung für die Gewissenssituation des 20. Jahrhunderts beimisst, wendet er sich an ihn in einem Brief. In der Folgezeit entwickelt sich zwischen beiden ein reger freundschaftlicher Briefwechsel, der 1961 von Robert Jungk unter dem Titel *Off limits für das Gewissen* veröffentlicht wird.

Major Claude Eatherly fliegt in der Nacht des 6. August 1945 einen Bomber des Typs B 29 mit dem Zielort Hiroshima. Er ist auf einer Aufklärungsmission, seine Aufgabe besteht darin, das Wetter vor Ort auszukundschaften und den Luftraum auf Feindkontakt und Flugabwehraktivitäten zu untersuchen. Eine dreiviertel Stunde lang kreist er über dem Zielort, dann gibt er einer weiteren, ihm folgenden B 29 namens *Enola Gay* die Freigabe, das Ziel zu bombardieren. In der anschließenden Atombombenexplosion werden etwa 70.000 Menschen sofort, durch nachfolgende Strahlenschäden weitere 130.000 Menschen getötet. Claude Eatherly soll nach jenem Flug tagelang mit keinem mehr gesprochen haben, und er ist offenbar der einzige Soldat der Bombergruppe, der nicht bereit ist, sich von seinem Land als Kriegsheld feiern zu lassen.⁸⁰¹ Er verlässt nach seiner Ausmusterung 1947 Amerika, kehrt jedoch bald wieder zurück und versucht, ein normales bürgerliches Leben als Angestellter eines Ölkonzerns zu beginnen. Das Umfeld ist dafür eingerichtet: Er ist verheiratet, hat Kinder und ein Haus mit Garten. Doch die tagsüber bestehende gutbürgerliche Idylle ist trügerisch. Des Nachts suchen ihn die Bilder von Hiroshima heim, er findet keine Ruhe mehr, hat Alpträume, leidet an Ängsten, Schlaflosigkeit und Depressionen. Auch Alkohol und Beruhigungspillen bringen keine Linderung. Er fängt an, Briefe mit Selbstbeichtigungen, Entschuldigungen und Geld nach Japan zu schicken; doch

⁸⁰¹ Vgl. zum folgenden Jungk 1961, 8 – 15.

auch das hilft nicht, bringt ihm keine Ruhe. 1950 begeht Eatherly seinen ersten Selbstmordversuch. Man findet ihn noch lebend, nach zwei Tagen im Krankenhaus begibt er sich freiwillig sechs Wochen lang in das für psychisch kranke Soldaten eingerichtete Militärkrankenhaus von Waco. Doch er wird entlassen, ohne dass sich sein Zustand gebessert hätte. Daher startet er eine eigene Therapie, gibt seinen Bürojob auf, um sich mit körperlicher Arbeit auf den Ölfeldern zu verdingen. Und dank der physischen Belastung findet er für einige Zeit sogar einen etwas ruhigeren Schlaf. Doch nach kurzer Zeit geht es wieder los wie zuvor, beginnt wieder das rastlos-schmerzhaft Nachdenken über das Vergangene und darüber, was deswegen geschehen wird, muss oder müsste.

Anfang 1953 wird Eatherly durch höchst merkwürdige Straftaten polizeilich auffällig: Er versucht, einen auffällig schlecht gefälschten Scheck mit einer minimalen Summe einzulösen, er begeht einen Raubüberfall, ohne die Beute mitzunehmen. Doch statt ins Gefängnis zu kommen, gelangt Eatherly zur Behandlung wieder in die Psychiatrie. Man anerkennt ihn nicht als schuldigen Verbrecher, sondern betrachtet ihn als therapiebedürftigen Kranken. Nach einem mehrmonatigen Aufenthalt im Militärhospital Waco arbeitet er ein halbes Jahr als Nähmaschinenvertreter. Dann schneidet er sich die Pulsadern auf, wird von seiner Frau jedoch rechtzeitig gefunden und gerettet. Und wieder gelangt Eatherly nach Waco. Der von Chefarzt Dr. McElroy ausgestellte Befund lässt wohl keinen Zweifel mehr an seiner Verfassung: „Deutlich erkennbare Veränderung der Persönlichkeit. Patient völlig von der Wirklichkeit zurückgezogen. Angstzustände, zunehmende seelische Spannungen, Gefühlsreaktionen abgestumpft, Wahnvorstellungen.“⁸⁰² Mit extrem starken Medikationen versuchen die Ärzte nun seine Schizophrenie zu behandeln: Vier- bis fünfmal in der Woche versetzt man Eatherly mit Insulinschocks in ein künstliches Koma, um ihn dann mit Traubenzuckerinjektionen wieder aufzuwecken. Seine Wahnvorstellungen sollen aus seinem Gehirn ausgetrieben werden. Ein halbes Jahr später sieht es so aus, als

⁸⁰² Zitiert nach ebd., 11f.

könne man den ehemaligen Bomberpiloten wieder in das normale Leben entlassen. Er zieht zu seiner Frau, doch die Ehe hält nicht mehr. Es folgt bald die gesetzliche Trennung, dann die Scheidung, es wird ihm sogar untersagt, seine Kinder zu besuchen. Und wieder versucht sich Eatherly dilettantisch als Ganove, bricht in Postämter ein, ohne etwas mitzunehmen, überfällt Kassierer, ohne sie auszurauben. Und jedes Mal führt sein Weg vom juristischen Schnellverfahren zur psychiatrischen Klinik. Just als Eatherly mit allen Kräften daran gehen möchte, sein weiteres Leben der Aufklärung über die Gefahren der atomaren Rüstung zu widmen, zieht sich die juristische und medizinische Schlinge um ihn zu: Vor einem Geschworenengericht wird der Major a.D. im Januar 1961 zu schärfster Zwangsverwahrung verurteilt und ein für alle Mal in die Heilanstalt Waco eingewiesen. „Well, so wird das eben gemacht“⁸⁰³, bleibt Eatherly zu dem über ihn gefällten Urteilsspruch noch zu sagen. Man überstellt ihn in die Abteilung für Tobsüchtige, er kommt zu jenen, die nicht einmal ihren eigenen Namen kennen. Umgeben von 30 Geisteskranken sind die Wärter die einzigen Menschen, mit denen er überhaupt noch sprechen kann. Eatherly steht morgens früh auf, doch er bekommt weder etwas zu tun, noch kann er irgend etwas tun. Er darf nicht einmal in die Anstaltskapelle gehen. Vor diesem verrücktgewordenen Bomberpiloten, da ist sich der überwiegende Teil der amerikanischen Presse und Öffentlichkeit einig, muss die Gesellschaft wirksam und endgültig geschützt werden.

War dieser Claude Eatherly, der Pilot, der die Freigabe zum atomaren Angriff auf Hiroshima gegeben hat, ein verrückter Kranker? Ist es ein Indiz für seinen pathologischen Geisteszustand, wenn er nicht mehr weiterleben kann wie bisher, nachdem er daran beteiligt war, eine zuvor pulsierende Metropole in ein alle Vorstellungskraft übersteigendes apokalyptisches Inferno zu verwandeln, all ihr Leben auszulöschen? Wenn er keine Ruhe und keinen Schlaf mehr findet, weil ihn sein Gewissen deswegen mit entsetzlichen Bildern, stechend-bohrenden Zweifeln und unaufhörlichen Fragen quält? Weil sich dieses marternde Gewissen durch

⁸⁰³ Zitiert nach ebd., 14.

keinen Schnaps, keine Tablette und keine Therapie, nicht einmal durch Insulinschocks und Komazustände abstellen oder austreiben lässt? Ist es ein Zeichen seiner Verrücktheit, wenn Eatherly zu einem letzten verzweifelten Mittel greift, da ihm die Gesellschaft – obwohl auf ihm die jedes menschliche Maß übersteigende Gewissenslast hunderttausender Toter liegt – nicht nur keine Gewissenskrupel zuerkennen, sondern ihn im Gegenteil als Held feiern will: Wenn er sich also in Straftaten versucht, die in der Sprache seiner Gesellschaft wenigstens als ein Vergehen behandelt werden (im Unterschied zum Atombombeneinsatz!), um so eine seinem Selbstverständnis angemessenere Behandlung zu erfahren? Doch auch das wird ihm nicht vergönnt, er darf nicht ins Gefängnis (bei den wenigen Gefängnisaufenthalten hat er sich deutlich besser gefühlt), sondern muss in die psychiatrische Klinik, in der die Ärzte alle erdenklichen Maßnahmen ergreifen, um sein Gewissen wegzuschaffen. Wäre Eatherly gesund, wenn er sein Leben nach Hiroshima so einrichten könnte wie seine gefeierten Kameraden, die man ihm als gutes Beispiel vorhält: Wenn er wie der Radaroffizier der *Enola Gay* (dem Flugzeug, das die vier Tonnen schwere, „Little Boy“ genannte Uranbombe abgeworfen hatte) in bester Laune erklären könnte, es sei eben eine etwas größere Bombe gewesen? Wenn ihm wie dem Präsidenten nur einfallen würde, er bereue allenfalls, erst als 30-Jähriger geheiratet zu haben?

Claude Eatherly ist wohl eher der sittlich Gesunde oder Gesundgebliebene. Sein Scheitern, seine Verzweiflung und seine Qualen sind Ausdruck der sittlichen Intaktheit seines Gewissens. Eatherly ist eine tragische Figur: Sein Leben muss zusammenbrechen, weil sein Gewissen gesund ist.⁸⁰⁴

⁸⁰⁴ Vgl. Günther Anders in seinem ersten Brief an Claude Eatherly (3. Juni 1959): „Sie sind ungeheuer wichtig für uns, geradezu unentbehrlich. Gewissermaßen unser *Lehrer*. Natürlich werden Sie diesen Titel abwehren. ‚Nichts weniger als das‘, werden Sie antworten, ‚denn ich werde mit meinem Zustand ja gerade *nicht* fertig.‘ Sie werden erstaunt sein, aber gerade dieses ‚nicht‘ ist es, was für uns den Ausschlag gibt. Ja, was für uns sogar tröstlich ist. [...] Für uns ist die Tatsache, daß Sie mit dem Geschehenen ‚nicht fertig werden‘, tröstlich. Das ist sie für uns deshalb, weil sie beweist, daß Sie den Versuch machen, dem (damals nicht vorgestellten) Effekt Ihrer Tat nun nachträglich doch noch nachzukommen; weil dieser Versuch, auch wenn er scheitert, ein Zeugnis dafür ist, daß Sie Ihr Gewissen haben wach halten können [...]. ‚Auch wenn Ihr Versuch scheitert‘, sagte ich. Er *muß* nämlich scheitern. Aus folgendem Grunde: Schon wenn man einem einzigen

Eatherlys Gewissen ist keine Applikations- oder Kontrollinstanz vorgefundener Regeln. Es geht nicht deduzierend von letzten Prinzipien aus, auch nicht von einem gesellschaftlich vorliegenden Normenkatalog. Es ist die Antithese zu einem solchen Gewissenstypus. Eatherly wird zum Verrückten gestempelt, weil sein Gewissen die (normale) normative Ordnung der Gesellschaft verstört.⁸⁰⁵ Seine durch die Ungeheuerlichkeit der Tat aufgerissenen skrupulösen Gewissenszweifel, -bedenken und -fragen verweigern sich in einem anhaltenden Aufschrei dem Diktat der allgemein akzeptierten Regeln.

„Der ‚Fall Eatherly‘“, so Robert Jungks verallgemeinerndes Resümee, „ist nur der Neubeginn des sich ewig wiederholenden Prozesses, in dem ein heiliger Tor die gerade herrschende Schicht und ihre zerfallende Moral durch sein Anderssein

Menschen Unrecht angetan hat – ich rede noch gar nicht von Töten –, ist es, obwohl die Tat übersehbar bleibt, keine leichte Aufgabe, damit ‚fertig zu werden‘. Aber hier handelt es sich ja um etwas anderes. Sie haben ja das Unglück, zweihunderttausend Tote hinter sich gelassen zu haben. Und wie sollte man einen Schmerz aufbringen können, der 200.000 Menschenleben umfasst? Wie sollte man 200.000 bereuen können? Das können nicht nur Sie nicht, das können nicht nur wir nicht, das kann niemand. Wie verzweifelt wir es auch versuchen, Schmerz und Reue bleiben unzulänglich. Die Vergeblichkeit Ihrer Bemühung, die ist also nicht Ihre Schuld, Eatherly. Sie ist die Folge dessen, was ich vorhin als das entscheidend Neue unserer Situation bezeichnet hatte: Daß wir nämlich mehr herstellen können, als was wir *vorstellen* können; daß die Effekte, die wir mit Hilfe unserer von uns selbst hergestellten Geräte anrichten, so groß sind, daß wir für deren Auffassung nicht mehr eingerichtet sind. Größer als das, was wir innerlich meistern, womit wir fertig werden können. Machen Sie sich keine Vorwürfe dafür, daß Ihnen die Reue nicht gelingt. Das fehlte noch gerade. Die Reue kann nicht gelingen. Aber das *Scheitern* Ihrer Mühe, das müssen Sie freilich tagtäglich erfahren und durchmachen; denn außer dieser Erfahrung des Scheiterns gibt es nichts, was die Reue ersetzen könnte, was uns davon abhalten könnte, uns noch einmal auf so ungeheuerliche Taten einzulassen. Daß Sie, da Ihre Mühen nicht gelingen können, panisch und unkoordiniert reagieren, ist also durchaus begreiflich. Beinahe darf man sagen: Es ist ein Zeichen Ihrer moralischen Gesundheit. Denn Ihre Reaktion beweist die Lebendigkeit Ihres Gewissens“ (ebd., 18ff, Hervorhebungen dort).

⁸⁰⁵ Vgl. Günther Anders in einem offenen Brief, den er angesichts Eatherlys Internierung und der gerichtlichen Feststellung seiner Geisteskrankheit an Präsident Kennedy gerichtet hat (13.1.1961): „Als ‚abnorm‘ kann man diesen Mann nur dann klassifizieren, wenn man – was im Zeitalter des Konformismus freilich naheliegt – ‚normal behaviour‘ als identisch mit ‚average behaviour‘ definiert, nicht als der Norm entsprechendes behaviour – dann allerdings haben wir die Unerbittlichkeit und die pausenlose Wachsamkeit des Gewissens, die wir bei Eatherly vorfinden, als etwas Abnormes hinzustellen. [...] Wenn Eatherly die nur mitgetane Tat als die seine auf sich nimmt, dann [...] versucht er, im Zeitalter des Apparats [Anders bezeichnet damit die moderne, technisch strukturierte Lebenswelt, P.D.] das Gewissen lebendig zu erhalten: und da Gewissen stets Kritik darstellt, also stets unkonformistisch ist, wird ihm das nicht erlaubt“ (ebd., 121ff).

herausfordert und bloßstellt. Das geschieht meist gerade bevor neue Gesetze auf neue Tafeln gemeißelt werden.“⁸⁰⁶

Wenn es zu Anfang der vorliegenden Arbeit Eichmanns Regelgewissen war, das jeglichen sittlichen Sinn des Gewissens entplausibilisiert und damit die Suche nach einem solchen in Gang gesetzt hat, so ist es am Ende das *Bild*⁸⁰⁷ von Eatherlys unbestechlich kritischem Gewissen, das den mit dem Begriff des radikal fragenden Gewissens aufgespürten, (auch unter den teils verheerenden Bedingungen moderner

⁸⁰⁶ Ebd., 15. Vgl. hierzu Eatherlys zweiten Brief an Günther Anders (12.6.1959): „Obgleich ich, wie ich hoffe, in keiner Hinsicht, weder in religiöser noch in politischer, ein Fanatiker bin, bin ich doch seit einiger Zeit davon überzeugt, daß die Krise, in die wir alle verwickelt sind, eine gründliche Neuprüfung unseres ganzen Schemas der Werte und unserer Treueverpflichtungen (loyalties) erfordert. In der Vergangenheit hat es zuweilen Zeitalter gegeben, in denen Menschen durchkommen konnten (coast along), ohne sich selbst zu viele Gewissensfragen über ihre Denkgewohnheiten und Handlungssitten zu stellen. Heute aber ist es nun deutlich genug, daß unser Zeitalter diesen Zeitaltern nicht zugehört. Im Gegenteil, ich glaube, daß wir uns rapide einer Situation nähern, in der wir gezwungen sein werden, neu zu prüfen, wie es mit unserer Bereitschaft steht, die Verantwortung für unsere Gedanken und unsere Taten sozialen Einrichtungen (wie politischen Parteien, Gewerkschaften, der Kirche oder dem Staat) auszuliefern (to surrender). Keine dieser Institutionen ist ausreichend in der Lage, unfehlbaren moralischen Rat zu geben, und deshalb ist es notwendig, deren Anspruch, solchen Rat zu erteilen, anzufechten (to challenge). Die Erfahrung, die ich persönlich gemacht habe, muß, wenn ihre wahre Bedeutung nicht nur für mich selbst, sondern für jedermann, überall aufgefaßt werden soll, unter diesem Gesichtspunkt studiert werden“ (ebd., 22).

⁸⁰⁷ Um gegen Schluss nicht noch ein vermeidbares Missverständnis aufkommen zu lassen: Natürlich ist der von Günther Anders präsentierte Eatherly auch ein typisierend überformtes Konstrukt (oder ein Mythos) seiner eigenen Antiatombombenphilosophie, wenngleich er keine frei erfundene Figur ist (vgl. Geiger 1991). Hingewiesen sei auch auf die völlige Entmystifizierung durch William Bradford Huie (vgl. Huie 1964), der man jedoch mit großer Skepsis begegnen muss, da sie sich v.a. auf Dokumente von Eatherlys Gegenspieler (zu der die engste Verwandtschaft, etwa seine Ex-Frau oder sein Bruder, gehört) stützt und bspw. keine einzige Briefzeile Eatherlys berücksichtigt, ihn von vornherein für einen schlaun Betrüger hält. Das Problem, was nun – abgesehen von dem Hiroshima-Einsatz und dem dissozialen Lebenswandel danach – an der Figur Eatherly genau Wahrheit oder Fiktion ist, steht hier, am Ende vorliegender Untersuchung, nicht zur Debatte. Wenn es Eatherly nicht gegeben haben sollte, wäre er zumindest gut erfunden gewesen. D.h., Eatherly steht an dieser Stelle für ein plastisches und drastisches *Bild* einer bestimmten Konzeption des Gewissens, nicht für einen empirischen Beweis. Dieses *Bild* hat auch nur entfernt mit den alltäglichen Gewissensfällen zu tun (wer wird schon mit der Option konfrontiert, eine Atombombe abzuwerfen oder mit dem Vorwurf, eine solche abgeworfen zu haben bzw. daran beteiligt gewesen zu sein?), doch es veranschaulicht eben, wie in der riesenhaften Vergrößerung eines Hohlspiegels, die Funktionsweise und den Sinn des radikal fragenden Gewissens.

Wissenschaft und Technik) bleibenden sittlichen Sinn des Gewissens illustriert.⁸⁰⁸

⁸⁰⁸ Vgl. Günther Anders in seinem offenen Brief an Präsident Kennedy (13.1.1961): „Nein, Eatherly ist eben nicht der Zwilling von Eichmann, sondern dessen großer und für uns tröstlicher Antipode. Nicht der Mann, der die Maschinerie als Vorwand für Gewissenlosigkeit ausgibt, sondern umgekehrt der Mann, der die Maschinerie als die furchtbare Bedrohung des Gewissens durchschaut. Und damit trifft er wirklich ins Schwarze des moralischen Kardinalproblems von heute, damit gibt er uns wirklich die heute entscheidende Warnung: Denn wenn wir auf den Apparat hinweisen, in den wir ja nur als nichts wissende Schrauben eingefügt seien, und wenn wir den Satz: ‚Wir haben ja nur mitgemacht‘ als unter allen Umständen rechtmäßig akzeptieren, dann schaffen wir damit die Freiheit der moralischen Entscheidung und die Freiheit des Gewissens ab“ (Jungk 1961, 124).

Literatur

Siglenverzeichnis

AA	Kant, <i>Akademie-Ausgabe</i>
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BVerfGE	Bundesverfassungsgerichtsentscheid
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht
BVerwGE	Bundesverwaltungsgerichtsentscheid
De ver.	Thomas v. Aquin, <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
Enzyklopädie	Hegel, <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)</i>
Genealogie	Nietzsche, <i>Genealogie der Moral</i>
GG	Grundgesetz
GMS	Kant, <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
KpV	Kant, <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
KrV	Kant, <i>Kritik der reinen Vernunft</i>
KU	Kant, <i>Kritik der Urteilskraft</i>
MST	Kant, <i>Die Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i>
PhG	Hegel, <i>Phänomenologie des Geistes</i>
Preisschrift	Schopenhauer, <i>Preisschrift über die Grundlage der Moral</i>
Rechtslehre	Hegel, <i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i>
Rel.	Kant, <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>
Sent.	Thomas v. Aquin, <i>Sentenzenkommentar</i>
S. th.	Thomas v. Aquin, <i>Summa theologica</i>
SuZ	Heidegger, <i>Sein und Zeit</i>
SW	Fichte, <i>Sämtliche Werke</i>
Theod.	Kant, <i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee</i>
Vorl.	Kant, <i>Vorlesung</i>
WA	Luther, <i>Weimarer Ausgabe</i>
WRV	Weimarer Reichsverfassung

Primärtexte

- Arendt 1945: Hannah Arendt, *Das „deutsche“ Problem ist kein deutsches Problem*, in: La Otra Alemania. Das andere Deutschland 97, 7 – 10 und 98, 8 – 9; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 9 – 25.
- Arendt 1946: Hannah Arendt, *Organisierte Schuld*, in: Die Wandlung 1 (1946), 333 – 344; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 26 – 37.
- Arendt 1950: Hannah Arendt, *The Aftermath of Nazi Rule: Report from Germany*, in: Commentary 10, 342 – 353; dt. erschienen als und zitiert nach: *Die Nachwirkungen des Naziregimes: Bericht aus Deutschland*, in: ders., *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 38 – 63.
- Arendt 1953: Hannah Arendt, *Understanding and Politics*, in: Partisan Review 20, 377 – 392; dt. erschienen als und zitiert nach: *Verstehen und Politik*, in: ders., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 110 – 127.
- Arendt 1955: Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1958.
- Arendt 1957a: Hannah Arendt, *Tradition und die Neuzeit*, in: ders., *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays*, Frankfurt a. M., 9 – 45; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 23 – 53.
- Arendt 1957b: Hannah Arendt, *Was ist Autorität?*, in: ders., *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays*, Frankfurt a. M., 117 – 168; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 159 – 200.
- Arendt 1958: Hannah Arendt, *Kultur und Politik*, in: Merkur 12, 1122 – 1145; wiederabgedruckt in und zitiert nach: ders., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Lutz, München 2000, 277 – 304.
- Arendt 1960a: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart.
- Arendt 1960b: Hannah Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Hamburg.
- Arendt 1964: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, unverändert wiederabgedruckt 2006.

- Arendt 1971: Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, in: *Social Research* 38, 417 – 446; dt. erschienen als und zitiert nach: *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, in: ders., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Ludz, München 2000, 128 – 155.
- Arendt 1976: Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition*, in: ders., *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a. M., 50 – 79.
- Arendt 1979a: Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, München.
- Arendt 1979b: Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2, *Das Wollen*, München.
- Arendt 1985: Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, hg. v. Ronald Beiner, München.
- Arendt 1986, Hannah Arendt, *Ziviler Ungehorsam*, in: Marie Luise Knott (Hg.), *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, 119 – 159; wieder abgedruckt in und zitiert nach: Hannah Arendt, *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, hg. v. Ursula Ludz, München 2000, 283 – 321.
- Arendt 1991: Hannah Arendt, *Persönliche Verantwortung in der Diktatur*, Vortrag von 1964/65, abgedruckt in: ders., *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, hg. v. Eike Geisel, Klaus Bittermann, Berlin, 7 – 38.
- Arendt 1993: Hannah Arendt, *Philosophie und Politik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 381 – 400.
- Arendt 1994: Hannah Arendt, *Some questions of moral philosophy*, in: *Social Research* 61, 739 – 764.
- Arendt 1996: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. v. Ursula Ludz, München.
- Arendt 2002: Hannah Arendt, *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, 2 Bde., hg. v. Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann, München.
- Arendt 2003: Hannah Arendt, *Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlass*, hg. v. Ursula Ludz, München, 2. Aufl. 2005.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf Grundlage der Übers. v. Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien, Hamburg, 4. Aufl. 1985.
- Arnim, Hans von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Bd. 1, Leipzig 1905, Nachdruck Stuttgart 1964.
- Cicero, Marcus Tullius, *De legibus*, übers. v. Karl Büchner, Stuttgart 1989.
- Diogenes Laërtius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. Otto Apelt, Hamburg, 2. Aufl. 1967.

- Fichte, Johann Gottlieb, *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke* (SW), hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bde., Berlin 1845f.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Bd. II der SW, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845f.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre*, Bd. IV der SW, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845f.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, München 1998.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Maximen und Reflexionen (II)*, Bd. 12 der *Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, München 1998.
- Gregor XVI., Enzyklika *Mirari vos*, zitiert nach: Arthur Utz, Brigitta Gräfin von Galen (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)*, Bd. 1, Aachen 1976, 136 – 159.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Bd. 6 der *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 5 der *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 2 der *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg 1999.
- Heidegger, Martin. *Platon: Sophistês* (= Heidegger Gesamtausgabe Bd. 19), Frankfurt a. M. 1992.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, mit den Randbemerkungen des Autors, Tübingen, 17. Aufl. 1993.
- Heidegger, Martin, *Was heißt denken?*, Tübingen, 5. Aufl. 1997.
- Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: *Sämtliche Werke in 4 Bänden*, nach d. Text d. Ausg. letzter Hand, Bd. 3, Hamburg 1834.
- Hieronymus, *Opera omnia*, in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, series latina*, Bde. 22 – 30, Paris 1877ff.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner, Frankfurt a. M., 8. Aufl. 1998.
- Johannes XXIII., *Rede zur Konzilsöffnung, 11. Okt. 1962*, in: *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 54, 678 – 685.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis Splendor*, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993.

- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akad.-Ausg.), Berlin 1910ff.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Bernd Kraft, Dieter Schönecker, Hamburg 1999.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg, 10. Aufl. 1990.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg, 7. Aufl. 1990.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1910ff.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg, 9. Aufl. 1990.
- Kant, Immanuel, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: *Kants gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin 1910ff.
- Locke, John, *Versuch über den menschlichen Verstand*, übers. v. C. Winkler, Hamburg, 5. durchges. Aufl. 2000.
- Luther, Martin, *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883ff.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden*, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Monzinari, Bd. 5, München/Berlin/New York 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *Morgenröte*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden*, hg. v. Giorgio Colli, Mazzino Monzinari, Bd. 3, München/Berlin/New York 1980.
- Origenes, *Ta heuriskomena panta*, in: Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, series graeca*, Bde. 11 – 17, Paris 1857ff.
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, 6 Bde., übers. v. Theresia Heither, Freiburg i. Brsg. 1990.
- Philon von Alexandria, *De decalogo*, in: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 Bde., hg. v. Leopold Cohn, Paul Wendland, Siegfried Reiter, Bd. 4, Berlin 1902.
- Platon, *Werke in acht Bänden*, griech.-dt. Ausgabe, übers. v. Friedrich Schleiermacher, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt, 2. Aufl. 1977.

- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: *Gesammelte Werke in 15 Bänden*, hg. v. Maria Scheler, Bd. 2, Bern 1954.
- Schopenhauer, Arthur, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: *Werke in fünf Bänden*, nach den Ausgaben letzter Hand hg. v. Lutker Lütkehaus, Bd. 3, Zürich 1988.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De otio*, hg. u. übers. v. Gerhard Krüger, Stuttgart 2005.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Epistulae morales ad Lucilium*, in: ders., *Philosophische Schriften*, hg. u. übers. v. Manfred Rosenbach, Bd. 3, Darmstadt, 4. Aufl. 1995.
- Thomas von Aquin, *Opera omnia* (Editio Leonina), Rom 1882ff.
- Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, hg. u. übers. v. Joseph Bernhart, 3 Bde., Stuttgart 1954.
- Thomas von Aquin, *Untersuchungen über die Wahrheit (quaestiones disputatae de veritate)*, übers. v. Edith Stein, 2 Bde., Breslau 1931f.
- Weber, Max, *Politik als Beruf*, in: *Max Weber Gesamtausgabe I*, Bd. 17, Tübingen 1992, 113 – 252.
- Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Max Weber Gesamtausgabe I*, Bd. 17, Tübingen 1992, 49 – 111.

Sonstige Literatur

(bei mehreren Schriften eines Autors geordnet nach Erscheinungsjahr)

- Abel 1978: Günter Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin/New York.
- Ackeren 2006: Marcel van Ackeren, „Sage zu Dir selbst...“ – *Zur Dialogizität bei Marc Aurel*, in: Martin F. Meyer (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt, 54 – 67.
- Ahlers 2003: Rolf Ahlers, *Fichte, Jacobi und Reinhold über Spekulation und Leben*, in: *Fichte-Studien* 21, 1 – 25.
- Alberigo 1998: Guiseppe Alberigo, *Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 139 – 157.
- Alberigo 2002: Guiseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959 – 1965)*, 3 Bde., Mainz/Leuven.

- Alt 1995: Karin Alt, *Das sokratische Daimonion in der Darstellung Plutarchs*, in: Herbert Kessler (Hg.), *Sokrates, Geschichte, Legende, Spiegelungen* (= Sokrates-Studien 2), Zug (Schweiz), 71 – 96.
- Angehrn 1999: Emil Angehrn, *Vom Sinn des Fragens. Wege nachmetaphysischen Philosophierens*, in: Karl Pestalozzi (Hg.), *Der fragende Sokrates* (= Colloquium Rauricum 6), Stuttgart/Leipzig, 189 – 207.
- Angehrn 2004: Emil Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist, 2. Aufl.
- Anzenbacher 1993: Arno Anzenbacher, *Wie autonom ist das thomanische Gewissen?*, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 24, 179 – 192.
- Apel 1998: Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M.
- Archangelski 1976: L. M. Archangelski, *Das Gewissen*, in: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, 353 – 383.
- Auer 1962: Alfons Auer, *Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz*, in: Karl Forster (Hg.), *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip*, Würzburg, 37 – 60.
- Badura 2004: Jens Badura, *Niemandsland. Vom Be-Gründen und Ent-Gründen*, in: ders., Sarah Schmidt (Hg.), *Niemandsland – topographische Ausflüge zwischen Wissenschaft und Kunst*, Stuttgart, 10 – 13.
- Bähr 2002: Andreas Bähr, *Der Richter im Ich. Die Semantik der Selbsttötung in der Aufklärung*, Göttingen.
- Bardt 2006a: Ulrike Bardt, *Denken im Dialog. Senecas Epistulae morales*, in: Martin F. Meyer (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt, 40 – 53.
- Bardt 2006b: Ulrike Bardt, *Die dialogische Struktur des Selbst. Paul Ricæurs Konzeption der narrativen Identität in Auseinandersetzung mit Derek Parfit*, in: Martin F. Meyer (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt, 202 – 213.
- Bartels 1976: Peter H. G. Bartels, *Gesellschaft und Freiheit in der politischen Theorie Hegels. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie*, Hamburg.
- Bauman 1992: Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg.
- Bavaj 2003: Ricardo Bavaj, *Die Ambivalenz der Moderne im Nationalsozialismus. Eine Bilanz der Forschung*, München.

- Bayertz 1990: Kurt Bayertz, *Verantwortung als Reflexion*, in: Christoph Hubig (Hg.), *Verantwortung in Wissenschaft und Technik. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin WS 1987/1988*, Berlin, 89 – 101.
- Bayertz 1995: Kurt Bayertz, *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in: ders. (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 3 – 71.
- Bayertz 1999: Kurt Bayertz, Art. *Verantwortung*, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg, 1683 – 1686.
- Becker 1997: Michael Becker, *Reflektierende Urteilskraft und politische Philosophie*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 38, 225 – 246.
- Bedouelle 2000: Guy Bedouelle, *Die Geschichte der Kirche*, Paderborn.
- Beiner 1985: Ronald Beiner, *Hannah Arendt über das Urteilen*, in: Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, hg. v. Ronald Beiner, München, 115 – 198.
- Benhabib 1995: Seyla Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt a. M.
- Benhabib 1998: Seyla Benhabib, *Hannah Arendt – die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg.
- Benhabib 2000: Seyla Benhabib, *Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 95 – 119.
- Bernstein 2000: Richard J. Bernstein, *Verantwortlichkeit, Urteilen und das Böse*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 291 – 309.
- Bielefeldt 1990: Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorie*, Würzburg.
- Bierhoff 1995: Hans Werner Bierhoff, *Verantwortungsbereitschaft, Verantwortungsbwehr und Verantwortungszuschreibung. Sozialpsychologische Perspektiven*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 217 – 240.
- Birnbacher 1988: Dieter Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart.
- Birnbacher 1995a: Dieter Birnbacher, *Tun und Unterlassen*, Stuttgart.
- Birnbacher 1995b: Dieter Birnbacher, *Grenzen der Verantwortung*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 143 – 183.
- Bischof 2004: Franz Xaver Bischof, *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, in: ders., Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg, 334 – 354.
- Bitter 1959: Wilhelm Bitter, *Das Gewissen in der Tiefenpsychologie*, in: ders. (Hg.), *Gut und Böse in der Psychotherapie. Ein Tagungsbericht*, Stuttgart, 43 – 74.

- Blühdorn 1976: Jürgen-Gerhard Blühdorn, *Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, 1 – 19.
- Blühdorn 1984: Jürgen-Gerhard Blühdorn, Art. *Gewissen I, Philosophisch*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin/New York, 192 – 213.
- Bocheński 1987: Joseph M. Bocheński, *Über einige strukturelle Probleme der Verantwortung*, in: ders., *Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie*, Freiburg i. Brsg., 142 – 146.
- Bodenheimer 1980: Edgar Bodenheimer, *Philosophy of Responsibility*, Littleton.
- Böckenförde 1970: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer (VVDStRL) 28, 33 – 81.
- Böckenförde 1991: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M.
- Böckle 1966: Franz Böckle, *Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung*, Aschaffenburg.
- Böhler 1988: Dietrich Böhler, *Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des – heute (post-)modernen – Relativismus und Dezisionismus*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M., 166 – 216.
- Böhlig 1914: Hans Böhlig, *Das Gewissen bei Seneca und Paulus*, in: Theologische Studien und Kritiken 27, 1 – 24.
- Böhme 1972: Wolfgang Böhme, *Das Gewissen als Problem der Psychologie und Theologie*, in: Rolf Denker, Joachim Scharfenberg (Hg.), *Die Gewissens-Frage. Wissenschaftler antworten*, Stuttgart, 29 – 41.
- Böhnigk 2000: Volker Böhnigk, *Kant und der Nationalsozialismus. Einige programmatische Bemerkungen über nationalsozialistische Philosophie*, Bonn.
- Böhnigk 2002: Volker Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Würzburg.
- Bondeli 1995: Martin Bondeli, *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt a. M.
- Bonhoeffer 1949: Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München, 7. Aufl. 1966.
- Brandt 1959: Richard B. Brandt, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs.
- Braunleder 1990: Margot Braunleder, *Selbstbestimmung, Verantwortung und die Frage nach dem sittlich Guten. Zum Begriff einer skeptischen Ethik*, Würzburg.

- Brechtler 1968: Heinrich Suso Brechtler, *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, lat.-dt., Erg.bd. 3 zum *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner, Freiburg i. Brsg./Basel/Rom/Wien.
- Brinkmann 1965: Karl Brinkmann, *Grundrecht und Gewissen im Grundgesetz. Eine rechtsphilosophisch-staatsrechtliche Untersuchung*, Bonn.
- Broad 1952: Charlie Dunbar Broad, *Conscience and Conscientious Action*, in: ders., *Ethics and the History of Philosophy*, London, 244 – 262.
- Broadie 1990: Alexander Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy. A New Perspective on the Enlightenment*, Edinburgh.
- Brockdorff 1926: Baron Cay von Brockdorff, *Die deutsche Aufklärungsphilosophie*, München.
- Brown 1994: Vivienne Brown, *The dialogic experience of conscience*, in: ders., *Adam Smith's discourse. Canonicity, commerce and conscience*, London, 55 – 75.
- Brown 2005: Vivienne Brown, *Moralische Dilemmata und der Dialogismus von Adam Smiths Theorie der moralischen Gefühle*, in: Christel Fricke, Hans-Peter Schütt (Hg.), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin, 190 – 213.
- Buchanan 1984: James M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen.
- Bucher 2000: Alexius J. Bucher, *Verantwortlich handeln. Ethik in Zeiten der Postmoderne*, Regensburg.
- Buhr 2001: Manfred Buhr, *Übergang philosophischer Erkenntnis in Praxis – ein Kernpunkt der Philosophie J. G. Fichtes*, in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (Hg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 333 – 340.
- Chadwick 1974: Henry Chadwick, *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition*, Opladen.
- Chadwick 1978: Henry Chadwick, Art. *Gewissen*, in: Theodor Klauser et al. (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 10, Stuttgart, 1026 – 1107.
- Crimmann 1992: Ralph P. Crimmann, *Metaphysik und Praxis. Gewissensethische Überlegungen*, Essen.
- D'Arcais 1993: Paolo Flores d'Arcais, *Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*, Frankfurt a. M.
- Darwall 2005: Stephen Darwall, *Smith über die Gleichheit der Würde und den Standpunkt der 2. Person*, in: Christel Fricke, Hans-Peter Schütt (Hg.), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin, 178 – 189.

- Dembowski 1980: Hermann Dembowski, Art. *Verantwortung, verantworten*, in: Theodor Schober et al. (Hg.), *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart/Berlin, 7. Aufl., 1357 – 1359.
- Denker 1972: Rolf Denker, *Ist das Gewissen eine Funktion gesellschaftlicher Verhältnisse?*, in: ders., Joachim Scharfenberg (Hg.), *Die Gewissens-Frage. Wissenschaftler antworten*, Stuttgart, 7 – 22.
- Denker 2002: Rolf Denker, *Abschied vom Gewissen*, Gießen.
- Derrida 1967: Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris; dt. erschienen als und zitiert nach: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M., 6. Aufl. 1994.
- Derrida 1987: Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris; dt. erschienen als und zitiert nach: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M. 1992.
- Dietrich 1935: Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Ein Ruf zu den Waffen deutschen Geistes*, Breslau.
- Diner 2000: Dan Diner, *Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 120 – 135.
- Dossa 1984: Shiraz Dossa, *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, The Private and Evil*, in: *The Review of Politics* 46, 163 – 182.
- Düker 1987: Manfred Düker, *Die Rolle des Gewissens in der ‚Skeptischen Ethik‘. Anmerkungen zu Wilhelm Weischedel*, in: Wilhelm Baumgartner (Hg.), *Gewißheit und Gewissen. Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Würzburg, 165 – 173.
- Ebeling 1962: Gerhard Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen, 2. Aufl., 429 – 446; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 142 – 161.
- Eicke 1966: Dieter Eicke, *Das Gewissen und das Über-Ich*, in: Nikolaus Petrilowitsch (Hg.), *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt, 65 – 91.
- EKD 1978: Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Frieden, Versöhnung und Menschenrechte* (= Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland), Gütersloh.
- EKD 1997: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Gewissensentscheidung und Rechtsordnung. Eine Thesenreihe der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Frankfurt a. M.
- Eklund 1937: Harald Eklund, *Das Gewissen in der Auffassung des modernen Menschen*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 14, 197 – 224; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 114 – 141.
- Elm 1996: Ralf Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn.

- Elon 2000: Amos Elon, *Hannah Arendts Exkommunizierung*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 17 – 32.
- Elsenhans 1894: Theodor Elsenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens. Eine Psychologie der Ethik*, Leipzig.
- Engelmayer 1968: Otto Engelmayer, *Die Frage des Gewissens in psychologischer Sicht*, in: ders. (Hg.), *Gewissen und Gewissensbildung*, Donauwörth, 109 – 149.
- Fabbianelli 2001: Faustino Fabbianelli, *Elementarphilosophie und Wissenschaftslehre: zwei Modelle der Transzendentalphilosophie*, in: Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Giovanni Moretto (Hg.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 129 – 146.
- Falkenhagen 2004: Hilke Falkenhagen, *Die Macht der Unterscheidung. Über den Urteilsbegriff bei Hannah Arendt im Kontext ihrer Totalitarismus-Analyse*, Berlin.
- Figal 1995: Günter Figal, *Sokrates*, München.
- Filmer 2000: Fridtjof Filmer, *Das Gewissen als Argument im Recht*, Berlin.
- Fischer 1997a: Wolfgang Fischer, *Die sokratische Negation des Wissens – pädagogisch*, in: ders., *Kleine Texte zur Pädagogik in der Antike*, Hohengehren, 83 – 135.
- Fischer 1997b: Wolfgang Fischer, *‚In Wahrheit aber bin ich nie irgend jemandes Lehrer gewesen‘ (Apol. Plat. 33A)*, in: ders., *Kleine Texte zur Pädagogik in der Antike*, Hohengehren, 71 – 82.
- Fischer 2003: Peter Fischer, *Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, München.
- Fischer-Fabian 1987: Siegfried Fischer-Fabian, *Die Macht des Gewissens. Von Sokrates bis Sophie Scholl*, München.
- Fleischacker 1991: Samuel Fleischacker, *Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith*, in: *Kant-Studien* 82, 249 – 269.
- Fleischacker 1992: Samuel Fleischacker, *Integrity and moral relativism*, Leiden.
- Fletcher 1967: Joseph Fletcher, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh.
- Forschner 1979: Maximilian Forschner, Art. *Verantwortung*, in: *Staatslexikon*, hg. v. d. Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien, 7. Aufl., 589 – 593.
- Forschner 1989: Maximilian Forschner, *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt.
- Frank 1942: Hans Frank, *Technik des Staates*, Berlin/Leipzig/Wien.
- Frankl 1966: Viktor E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, in: Nikolaus Petrilowitsch (Hg.), *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt, 269 – 302.
- Freihalter 1973: Gerd Ulrich Freihalter, *Gewissensfreiheit. Aspekte eines Grundrechts*, Berlin.

- Fritze 1998: Lothar Fritze, *Täter mit gutem Gewissen. Über menschliches Versagen im diktatorischen Sozialismus*, Köln/Weimar.
- Funke 1971: Gerhard Funke, *Gutes Gewissen, falsches Bewußtsein, richtende Vernunft*, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 25, 226 – 251; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 252 – 284.
- Furger 1965: Franz Furger, *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte*, Luzern/Stuttgart.
- Gabriel 1998: Karl Gabriel, *Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 35 – 47.
- Gadamer 1960: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 6. Aufl. 1990.
- Gadamer 1990: Hans-Georg Gadamer, *Die Gegenwart der sokratischen Frage in Aristoteles*, in: Karl-Otto Apel (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart – Bad Cannstatt, 17 – 43.
- Garbe 1935: Heinrich Garbe, *Die Zweiweltenlehre Kants vom Standpunkte der Rassenseelenkunde*, in: Rasse 2, 222 – 231; zitiert nach: Volker Böhnigk, *Kant und der Nationalsozialismus. Einige programmatische Bemerkungen über nationalsozialistische Philosophie*, Bonn 2000, 73 (Anm. 89).
- Gareewa 2003: Elvira Gareewa, *Die Bedeutung der Populärphilosophie bei J. G. Fichte und A. Schopenhauer*, in: Fichte-Studien 21, 183 – 192.
- Gauweiler 1939: Otto Gauweiler, *Rechtseinrichtungen und Rechtsaufgaben der Bewegung*, München; zitiert nach: Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1958.
- Geiger 1991: Georg Geiger, *Der Täter und der Philosoph - der Philosoph als Täter: die Begegnung zwischen dem Hiroshima-Piloten und dem Antiatomkriegphilosophen oder: Schuld und Verantwortung im atomaren Zeitalter*, Bern.
- Gerhardt 1991: Volker Gerhardt, *Vernunft und Urteilskraft. Politische Philosophie und Anthropologie im Anschluß an Immanuel Kant und Hannah Arendt*, in: Martyn P. Thompson (Hg.), *John Locke und Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz*, Berlin, 316 – 334.
- Ginters 1977: Rudolf Ginters, *Freiheit und Verantwortlichkeit*, Düsseldorf.
- Goldhagen 1996: Daniel J. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin.

- Good 1982: Paul Good, *Von der Verantwortung des Wissens*, in: ders. (Hg.), *Von der Verantwortung des Wissens. Positionen der neueren Philosophie der Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 123 – 159.
- Grafton 2000: Anthony Grafton, *Arendt und Eichmann am Esstisch*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 57 – 77.
- Gray 1979: J. Glenn Gray, *Die Winde des Denkens*, in: Adalbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 335 – 352.
- Greven 1993: Michael Th. Greven, *Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit*, in: Peter Kemper (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M., 69 – 96.
- Grimm, Jacob und Wilhelm, Art. *Zweifel*, in: ders., *Deutsches Wörterbuch*, hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 16, Leipzig 1954, 996 – 1006.
- Gründel 1968: Johannes Gründel, *Das Gewissen in moraltheologischer Sicht*, in: Otto Engelmayr (Hg.), *Gewissen und Gewissensbildung*, Donauwörth, 39 – 87.
- Gudopp v. Behm 2005: Wolf-Dieter Gudopp v. Behm, *Was heißt ‚modern‘? Das Recht der Modernität und Formen des Antimodernismus: Mit der Renaissance und der Aufklärung zu Hegel und Marx und über Weber zurück zu Heidegger*, in: Hanns-Werner Heister (Hg.), *Antimoderne, Faschismus, modernisierte Reaktion. Die Ambivalenz der Moderne*, Bd. 1, Berlin, 15 – 60.
- Günther 1920: Hans Friedrich Karl Günther, *Ritter, Tod und Teufel. Der heidnische Gedanke*, ohne Ort.
- Günther 1988: Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M.
- Habermas 1976a: Jürgen Habermas, *Moralentwicklung und Ich-Identität*, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 63 – 91.
- Habermas 1976b: Jürgen Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 92 – 126.
- Habermas 1979: Jürgen Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: Adalbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 287 – 305.
- Habermas 1983: Jürgen Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 53 – 126.
- Hänggi-Kriebel 1984: Marc Hänggi-Kriebel, *Ontologie des Gewissens. Ein Beitrag zur Metaphysik der Person*, München.

- Hamel 1960: Walter Hamel, *Glaubens- und Gewissensfreiheit*, in: Karl August Bettermann, Hans Carl Nipperdey, Ulrich Scheuner (Hg.), *Die Grundrechte*, Bd. 4, Berlin, 37 – 109.
- Hamel 1964: Walter Hamel, *Die Gewissensfreiheit im Grundgesetz. Eine Erwiderung*, in: Archiv des öffentlichen Rechts (AöR) 89, 322 – 335.
- Hammacher 1993: Klaus Hammacher, *Jacobis Brief „An Fichte“ (1799)*, in: Walter Jaeschke (Hg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799 – 1807)*, Hamburg, 72 – 84.
- Hamm-Brücher 1983: Hildegard Hamm-Brücher, *Der Politiker und sein Gewissen. Eine Streitschrift für mehr parlamentarische Demokratie*, München.
- Hare 1962: Richard Mervyn Hare, *Freedom and Reason*, Oxford; dt. erschienen als und zitiert nach: *Freiheit und Vernunft*, übers. v. Georg Meggle, Düsseldorf 1973.
- Hartmann 1955: Albert Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube*, Frankfurt a. M.
- Hartmann 1993: Klaus Hartmann, *Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische Begründung für die Normativität des Gewissens?*, in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 101 – 121.
- Hauth 1962: Theodor Hauth, *Das Gewissen in der Rechtsprechung*, in: Karl Forster (Hg.), *Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip. Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern*, Würzburg, 81 – 105.
- Heidbrink 1994: Ludger Heidbrink, *Grenzen der Verantwortung*, in: Philosophische Rundschau 41, 277 – 299.
- Heinzmann 1990: Richard Heinzmann, *Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin*, in: Johannes Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf, 34 – 52.
- Hengstenberg 1969: Hans-Eduard Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart.
- Henrich 1963: Dieter Henrich, *Über Kants früheste Ethik*, in: Kant-Studien 54, 404 – 431.
- Henrich 2004: Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena. 1790 – 1794*, 2 Bde., Frankfurt a. M.
- Herbert 1996: Ulrich Herbert, *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft. 1903 – 1989*, Bonn.
- Herdegen 1989: Matthias Herdegen, *Gewissensfreiheit und Normativität des positiven Rechts*, Berlin.
- Heubült 1980a: Willem Heubült, *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797. Eine Anthroponomie*, Bonn.
- Heubült 1980b: Willem Heubült, *Gewissen bei Kant*, in: Kant-Studien 71, 445 – 454.
- Heubült 1983: Willem Heubült, *Gewissen vor Gott. Wertgrund und Werte der Gewissensreligion*, München.

- Hilpert 1991: Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf.
- Hilpert 1995: Konrad Hilpert, Art. *Gewissen II, Theologisch-ethisch*, in: Josef Höfer, Karl Rahner (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, Freiburg i. Brsg./Basel/Rom/Wien, 621 – 626.
- Hilpert 2001: Konrad Hilpert, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg (Schweiz).
- Höffe 1986: Otfried Höffe, Art. *Verantwortung*, in: ders. (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München, 3. Aufl., 263 – 264.
- Höffe 1989: Otfried Höffe, *Schulden die Menschen einander Verantwortung? Skizzen einer fundamentalethischen Legitimation*, in: Ernst-Joachim Lampe (Hg.), *Verantwortlichkeit und Recht*, Opladen, 12 – 35.
- Höffe 1993a: Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a. M.
- Höffe 1993b: Otfried Höffe, *Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt*, in: Peter Kemper (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M., 13 – 33.
- Hörmann 1969: Karl Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck/Wien/München.
- Hoerster 1977: Norbert Hoerster, *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*, Freiburg i. Brsg., 2. Aufl.
- Höver 1993a: Gerhard Höver, *Einleitung. Normativität und Gewissen*, in: ders., Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 11 – 24.
- Höver 1993b: Gerhard Höver, *Wahrheit und Freiheit. Diskussionsbericht*, in: ders., Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 93 – 96.
- Höver 1993c: Gerhard Höver, *Transzendentalität und argumentative Leistungskraft des Gewissens. Diskussionsbericht*, in: ders., Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 123 – 125.
- Hoffmann 2002: Thomas Sören Hoffmann, *Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen*, in: Kant-Studien 93, 424 – 443.
- Hohn 1990: Hannsjosef Hohn, *Die Freiheit des Gewissens. Gewissensfragen in Gesellschaft, Politik und Recht*, Heidelberg.
- Holderegger 1992: Adrian Holderegger, Art. *Verantwortung*, in: Jean-Pierre Wils, Dietmar Mieth (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 199 – 208.
- Holl 1980: Jann Holl, *Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit*, Meisenheim.
- Holzhey 1975: Helmut Holzhey (Hg.), *Gewissen?*, Basel/Stuttgart.
- Honecker 1980a: Martin Honecker, *Zur theologischen Deutung des Gewissens*, in: Evang. Kirchenamt für d. Bundeswehr (Hg.), *Gewissen im Dialog*, Gütersloh, 64 – 88.

- Honecker 1980b: Martin Honecker, „*Mein Gewissen*“ und das Recht der anderen. Von der Fragwürdigkeit des Gewissens, in: Evang. Kirchenamt für d. Bundeswehr (Hg.), *Gewissen im Dialog*, Gütersloh, 44 – 63.
- Honecker 1993: Martin Honecker, *Testimonium conscientiae. Was ist norma proxima des sittlichen Urteils?* (Korreferat), in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 83 – 92.
- Honnefelder 1991: Ludger Honnefelder, *Absolute Forderungen in der Ethik. In welchem Sinn ist eine sittliche Verpflichtung „absolut“?*, in: Walter Kerber (Hg.), *Das Absolute in der Ethik*, München, 13 – 52.
- Honnefelder 1993a: Ludger Honnefelder, *Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische Begründung für die Normativität des Gewissens?* (Korreferat), in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 113 – 121.
- Honnefelder 1993b: Ludger Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, in: Anselm Hertz et al. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg i. Brsg./Basel/Wien, 19 – 43.
- Hoping 1998: Helmut Hoping, *Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre. Pragmatik und Programmatik des II. Vatikanums im Kontext der Globalisierung*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 83 – 99.
- Horkheimer 1962: Max Horkheimer, *Um die Freiheit*, Frankfurt a. M.
- Hoye 1996: William J. Hoye, *Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitätsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin*, in: Jan A. Aertsen, Andreas Speer (Hg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin, 419 – 435.
- Hubig 1990: Christoph Hubig, *Verantwortung in Wissenschaft und Technik. Fragen und Probleme*, in: ders. (Hg.), *Verantwortung in Wissenschaft und Technik, Colloquium an der Technischen Universität Berlin 1987/1988*, Berlin, 1 – 10.
- Hübsch 1995: Stefan Hübsch, *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*, Göttingen.
- Huie 1964: William Bradford Huie, *The Hiroshima Pilot: The Case of Major Claude Eatherly*, New York.
- Hunold 1993: Gerfried W. Hunold, *Einführung*, in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 69 – 71.
- Ilting 1994: Karl-Heinz Ilting, *Verantwortung. Eine transzendentalphilosophische Grundlegung*, Frankfurt a. M.

- Isensee 1987: Josef Isensee, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis*, Stuttgart, 138 – 167.
- Isensee 1993: Josef Isensee, *Gewissen im Recht. Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens? (Korreferat)*, in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 41 – 61.
- Isensee 1999: Josef Isensee, *Die alte Frage nach der Rechtfertigung des Staates. Stationen in einem laufenden Prozeß*, in: Petra Kolmer, Harald Korten (Hg.), *Recht. Staat. Gesellschaft. Facetten der politischen Philosophie*, Freiburg i. Brsg./München, 21 – 68.
- Jacobi 1997: Klaus Jacobi, *Sokratesbilder. Neuere Versuche über Sokrates, den Athener*, in: Herbert Kessler (Hg.), *Sokrates. Bruchstücke zu einem Portrait (= Sokrates-Studien 3)*, Zug (Schweiz), 253 – 272.
- Janke 1993: Wolfgang Janke, *Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems*, in: Fichte-Studien 5, 21 – 55.
- Jaspers 1958: Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München.
- Jaspers 1966: Karl Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*, München, 10. Aufl. 1988.
- Jellinek 1895: Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964, 1 – 77.
- Jergius 1976: Holger Jergius, *Johann Gottlieb Fichte: Die Theorie des Gewissens*, in: Josef Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit II*, Göttingen, 71 – 108.
- Jonas 1979a: Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Jonas 1979b: Hans Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, in: Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 353 – 370.
- Jung 1966: Carl Gustav Jung, *Das Gewissen in psychologischer Sicht*, in: Nikolaus Petrilowitsch (Hg.), *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt, 38 – 58.
- Jungk 1961: Robert Jungk (Hg.), *Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders*, Reinbek b. Hamburg.
- Kähler 1878: Martin Kähler, *Das Gewissen. Erste Hälfte: Altertum und NT*, Halle a. S., Neudruck Darmstadt 1967.

- Kahlefeld 2003: Susanna Kahlefeld, *Standpunkt des Lebens und Standpunkt der Philosophie. Jacobis Brief an Fichte aus dem Jahr 1799*, in: Fichte-Studien 21, 117 – 130.
- Kaiser 1979: Joachim Kaiser, *Der Stärkste ist am ohnmächtigsten allein – Zu Hannah Arendts Thesen über ‚Macht und Gewalt‘*, in: Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 307 – 315.
- Kallscheuer 1993: Otto Kallscheuer, *Der verweigerter Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen*, in: Peter Kemper (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M., 142 – 179.
- Kamlah 1972: Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim/Wien/Zürich.
- Kasper 1988: Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg.
- Kateb 1984: George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford.
- Kaufmann 1990: Arthur Kaufmann, *Das Gewissen und das Problem der Rechtsgeltung*, Heidelberg.
- Kaufmann 1995: Franz-Xaver Kaufmann, *Risiko, Verantwortung und gesellschaftliche Komplexität*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 72 – 97.
- Kaufmann 1996: Franz-Xaver Kaufmann, *Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung: historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 9 – 34.
- Kaufmann 1998: Franz-Xaver Kaufmann, *Globalisierung und Christentum*, in: Peter Hünemann (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 15 – 30.
- Kaulbach 1976: Friedrich Kaulbach, *Gewissen im Aspekt analytischer Philosophie*, in: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, 317 – 342.
- Kerstiens 1987: Ludwig Kerstiens, *Das Gewissen wecken. Gewissen und Wissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts*, Bad Heilbrunn/Obb.
- Kittsteiner 1990: Heinz-Dieter Kittsteiner, *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewusstseins*, Heidelberg.
- Kittsteiner 1991: Heinz-Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M./Leipzig.
- Klein 1972: Martin Klein, *Beweis und Gewissen, Zur Beweiswürdigung im Anerkennungsverfahren des Kriegsdienstverweigerers*, Berlin.
- Klier 1978: Gerhard Klier, *Gewissensfreiheit und Psychologie. Der Beitrag der Psychologie zur Normbereichsanalyse des Grundrechts der Gewissensfreiheit*, Berlin.

- Klose 1982: Alfred Klose, *Gewissen in der Politik. Ethik für die Entscheidungskrise*, Graz/Wien/Köln.
- Kluxen 1980: Wolfgang Kluxen, *Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87, 327 – 339.
- Kluxen 1998: Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg.
- Kluxen 1999: Wolfgang Kluxen, *Über ethische Grundlagen der Demokratie*, in: Petra Kolmer, Harald Korten (Hg.), *Recht. Staat. Gesellschaft. Facetten der politischen Philosophie*, Freiburg i. Brsg./München, 141 – 150.
- Kneib 1996: Michael Kneib, *Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit. Zur Rezeption der Gewissensfreiheit durch die katholische Moraltheologie und das kirchliche Lehramt zwischen 1832 und 1965*, Frankfurt a. M.
- Koschut 1989: Ralf-Peter Koschut, *Strukturen der Verantwortung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns*, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris.
- Krämer 1992: Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M.
- Kraft 1964: Alfons Kraft, *Rechtspflicht und Gewissenspflicht*, in: *Archiv für die civilistische Praxis* (AcP) 163, 385 – 394.
- Krölls 1983: Albert Krölls, *Kriegsdienstverweigerung. Das unbequeme Grundrecht*, Frankfurt a. M., 2. Aufl.
- Krüger 1984: Friedhelm Krüger, Art. *Gewissen III, Mittelalter und Reformationszeit*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin/New York, 219 – 225.
- Krummacher 1964: Friedrich A. Krummacher (Hg.), *Die Kontroverse: Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München.
- Kubes-Hofmann 1994: Usula Kubes-Hofmann, *Der beginnende Dialog. Zur Aktualität des Arendtschen Werkes*, in: ders. (Hg.), *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien, 21 – 59.
- Kühnl 2005: Reinhard Kühnl, ‚*Deutscher Sonderweg*‘? *Zur politischen und geistigen Vorgeschichte des deutschen Faschismus*, in: Hanns-Werner Heister (Hg.), *Antimoderne, Faschismus, modernisierte Reaktion. Die Ambivalenz der Moderne*, Bd. 1, Berlin, 199 – 210.
- Kümmel 1969: Friedrich Kümmel, *Zum Problem des Gewissens*, in: Otto Friedrich Bollnow (Hg.), *Erziehung in anthropologischer Sicht*, Zürich, 168 – 192; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 441 – 460.
- Kuhlmann 1988: Wolfgang Kuhlmann, *Einleitung*, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M., 7 – 23.

- Kuhn 1954: Helmut Kuhn, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 162 – 186.
- Kuhn 1981: Helmut Kuhn, *Der Weg vom Bewußtsein zum Sein*, Stuttgart, 404 – 438.
- Kuhn 1983: Helmut Kuhn, *Dialogische Existenz. Über die Möglichkeiten philosophischer Verständigung heute*, in: Philosophisches Jahrbuch 90, 2 – 19.
- Kuhn 1986: Helmut Kuhn, Art. *Gewissen, Gewissensfreiheit*, in: *Staatslexikon*, hg. v. d. Görres-Gesellschaft, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien, 7. Aufl., 1050 – 1059.
- Lang 1982: Jochen von Lang, *Das Eichmann-Protokoll. Tonbandaufzeichnung der israelischen Verhöre*, Berlin.
- Laun 1984: Andreas Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Innsbruck/Wien.
- Laun 1989: Andreas Laun, *Das Urteil des Gewissens. Richtige und falsche Subjektivität*, in: ders., Martin Rhonheimer, Walter Mixa (Hg.), *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral*, St. Ottilien, 9 – 44.
- Leber 1960: Annedore Leber, Willy Brandt, Karl Dietrich Bracher (Hg.), *Das Gewissen steht auf: 64 Lebensbilder aus dem deutschen Widerstand 1933 – 1945*, Berlin.
- Lenk 1986: Hans Lenk, *Verantwortung und Gewissen des Forschers*, in: Otto Neumaier (Hg.), *Wissen und Gewissen*, Wien, 35 – 55.
- Lenk 1987: Hans Lenk, *Gewissen und Verantwortung als Zuschreibung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 571 – 591.
- Lenk 1992a: Hans Lenk, *Deskriptive und normative Zuschreibungen von Verantwortung*, in: ders., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., 76 – 100.
- Lenk 1992b: Hans Lenk, *Verantwortung zwischen Individualismus und Institutionalismus*, in: ders., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., 101 – 116.
- Lenk 1992c: Hans Lenk, *Technik- und Wirtschaftsfolgen: Ökologie und Ethik*, in: ders., *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., 117 – 153.
- Lenk 1993: Hans Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt a. M.
- Lenk 1995: Hans Lenk, *Schemaspiele. Über Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte*, Frankfurt a. M.
- Lenk 1997: Hans Lenk, *Einführung in die angewandte Ethik: Verantwortlichkeit und Gewissen*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Lenk 1998: Hans Lenk, *Gewissen*, in: ders., *Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit*, Frankfurt a. M., 156 – 198.

- Lenk 2001: Hans Lenk, *Das Denken und sein Gehalt*, München.
- Lenk/Maring 1993: Hans Lenk, Matthias Maring, *Verantwortung – Normatives Interpretationskonstrukt und empirische Beschreibung*, in: Lutz H. Eckensberger, Ulrich Gähde (Hg.), *Ethische Norm und empirische Hypothese*, Frankfurt a. M., 222 – 243.
- Lenk/Maring 1995: Hans Lenk, Matthias Maring, *Wer soll Verantwortung tragen? Probleme der Verantwortungsverteilung in komplexen (soziotechnisch-sozioökonomischen) Systemen*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, Darmstadt, 241 – 286.
- Lenk/Maring 2001: Hans Lenk, Matthias Maring, Art. *Verantwortung*, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel, 566 – 575.
- Libet 2004: Benjamin Libet, *Haben wir einen freien Willen?*, in Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M., 268 – 289.
- Lohmar 2005: Achim Lohmar, *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit*, Frankfurt a. M.
- Lucas 1993: John R. Lucas, *Responsibility*, Oxford.
- Luckner 1997: Andreas Luckner, *Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘. Ein einführender Kommentar*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2. korr. Aufl. 2001.
- Luckner 1998: Andreas Luckner, *Ethik- oder Moralprimat? Ein Universalienstreit*, in: Philosophische Rundschau 45, 113 – 128.
- Luckner 1999: Andreas Luckner, Art. *Klugheit*, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie der Philosophie*, Hamburg, 678 – 684.
- Luckner 2000: Andreas Luckner, *Technikethik und Orientierungswissen*, in: Dialektik 2, 57 – 78.
- Luckner 2001: Andreas Luckner, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (= Klassiker Auslegen Bd. 25), Berlin, 149 – 168.
- Luckner 2002a: Andreas Luckner, Art. *Klugheitsethik*, in: Marcus Düwell, Christoph Hübenthal, Micha H. Werner (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, 206 – 217.
- Luckner 2002b: Andreas Luckner, *Handlungen und Haltungen. Zur Renaissance der Tugendethik*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 779 – 796.
- Luckner 2004: Andreas Luckner, *Orientierung im Niemandland. Oder: Was Hermes den Charon sich nicht zu fragen traute*, in: Jens Badura, Sarah Schmidt (Hg.), *Niemandland – topographische Ausflüge zwischen Wissenschaft und Kunst*, Stuttgart, 54 – 59.
- Luckner 2005: Andreas Luckner, *Klugheit*, Berlin/New York.
- Ludz 2000: Ursula Ludz, *Nachwort der Herausgeberin*, in: Hannah Arendt, *In der Gegenwart, Übungen im politischen Denken II*, hg. v. Ursula Ludz, München, 403 – 412.

- Lübbe 1964: Hermann Lübbe, *Gewissensfreiheit und Bürgerpflicht. Aktuelle Aspekte der Gewissenslehre Hegels*, in: Richard Reich (Hg.), *Humanität und Verantwortung*, Zürich, 194 – 213.
- Lübbe 1987: Hermann Lübbe, *Politischer Moralismus: der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlin.
- Lübbe 1990: Hermann Lübbe, *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, Berlin/Heidelberg/New York.
- Luhmann 1965: Niklas Luhmann, *Die Gewissensfreiheit und das Gewissen*, in: Archiv des öffentlichen Rechts (AöR) 90, 257 – 286; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Annette Schavan, Bernhard Welte (Hg.), *Person und Verantwortung. Zur Bedeutung und Begründung von Personalität*, Düsseldorf 1980, 71 – 98.
- Luhmann 1973: Niklas Luhmann, *Gewissen und normative Selbstbestimmung*, in: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz, 223 – 243.
- Mager 1999: Michael Mager, *Gewissen und Klugheit. Das Verhältnis des Gewissensaktes zu den Akten der Klugheit in der Handlungstheorie bei Thomas von Aquin*, Münster.
- Magiera 2004: Günter Magiera, *Die Rehabilitierung der Meinung. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger*, Hannover.
- Maier 1966: Hans Maier, *Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen*, in: Karl Rahner et al. (Hg.), *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München, 24 – 53.
- Matros 1966/67: Norbert Matros, *Das Selbst in seiner Funktion als Gewissen*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 10/11, 169 – 213; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 187 – 251.
- Mau 1977: Rudolf Mau, *Gebundenes und befreites Gewissen. Zum Verständnis von conscientia in Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum*, in: Theologische Versuche 9, 177 – 189.
- Maurer/Laubach 2000: Alfons v. Maurer, Thomas Laubach, *Gewissen. Zur Lebensform sittlicher Entscheidungsfähigkeit*, in: Gerfried W. Hunold, Thomas Laubach, Andreas Greis (Hg.), *Theologische Ethik. Ein Werkbuch*, Tübingen/Basel, 244 – 263.
- Mausbach 1959: Joseph Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, Bd. 1, *Die allgemeine Moral. Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt*, hg. v. Gustav Ermecke, Münster, 9. Aufl.
- Mette 2004: Norbert Mette, *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes*, in: Franz Xaver Bischof, Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg, 280 – 296.

- Meyer 1964: Rudolf Meyer, *Vernunft und Gewissen. Ein Beitrag zur politischen Ethik Kants*, in: Richard Reich (Hg.), *Humanität und Verantwortung*, Zürich, 214 – 251.
- Meyer 2006: Martin F. Meyer, *Form und Inhalt des platonischen Dialogs*, in: ders. (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt, 27 – 39.
- Mieth 1981: Dietmar Mieth, *Gewissen*, in: Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilbd. 12, Freiburg i. Brsg., 137 – 184.
- Mieth 1991: Dietmar Mieth, Art. *Gewissen, Verantwortung*, in: Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München, 221 – 231.
- Mieth 1992: Dietmar Mieth, Art. *Gewissen*, in: ders., Jean-Pierre Wils (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 225 – 242.
- Mirbt 1930: Hermann Mirbt, Art. *135 und 136. Glaubens- und Gewissensfreiheit*, in: Hans Carl Nipperdey (Hg.), *Die Grundrechte und Grundpflichten der Reichsverfassung. Kommentar zum Zweiten Teil der Reichsverfassung*, Bd. 2, Berlin.
- Mock 1983: Erhard Mock, *Gewissen und Gewissensfreiheit. Zur Theorie der Normativität im demokratischen Verfassungsstaat*, Berlin.
- Möller 1983: Thomas Möller, *Ethisch relevante Äußerungen von Max Weber zu den von ihm geprägten Begriffen der Gesinnungs- und Verantwortungsethik*, München.
- Monakow 1966: Constantin von Monakow, *Die Syneidesis, das biologische Gewissen*, in: Nikolaus Petrilowitsch (Hg.), *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt, 1 – 37.
- Mosès 2000: Stéphane Mosès, *Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 78 – 92.
- Müller 1968: Friedrich Müller, *Normbereiche von Einzelgrundrechten in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts* (= Schriften zum Öffentlichen Recht 82), Berlin.
- Müller 1984: Friedrich Müller, *Strukturierende Rechtslehre*, Berlin.
- Müller 1992: Christian Müller, Art. *Verantwortungsethik*, in: Annemarie Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Bd. 2, Tübingen, 103 – 131.
- Müller 1998: Anselm Winfried Müller, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens. Mit einem Gespräch mit August Everding*, Stuttgart/Berlin/Köln.
- Musmanno 1963: Michael A. Musmanno, „*Man with an unspotted conscience*“, in: The New York Times, Nr. 1857 v. 19. Mai 1963, 40 – 41.
- Negt 1993: Oskar Negt, *Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt*, in: Peter Kemper (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M., 55 – 68.

- Neuhäusler 1968: Anton Neuhäusler, *Phänomenologie des Gewissens*, in: Otto Engelmayr (Hg.), *Gewissen und Gewissensbildung*, Donauwörth, 11 – 37.
- Neumaier 1986: Otto Neumaier, *Die Verantwortung im Umgang mit dem Begriff der Verantwortung*, in: ders. (Hg.), *Wissen und Gewissen*, Wien, 213 – 228.
- Nickel 1984: Egbert Nickel, *Parteilnehmende Bemerkungen zur Reaktivierung des Gewissens im politischen Prozeß*, in: ders., Ulrich O. Sievering (Hg.), *Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln*, Frankfurt a. M., 95 – 102.
- Nipperdey 1986: Thomas Nipperdey, *Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Modernität*, in: ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, München, 21 – 30.
- Noichl 1993: Franz Noichl, *Gewissen und Ideologie. Zur Möglichkeit der Rekonstruktion eines unbedingten Sollens*, Freiburg i. Brsg.
- Nordmann 1994: Ingeborg Nordmann, *Hannah Arendt*, Frankfurt a. M.
- Nummer-Winkler 1989: Gertrud Nummer-Winkler, *Kollektive, individuelle und solidarische (fürsorgliche) Verantwortung*, in: Ernst-Joachim Lampe (Hg.), *Verantwortlichkeit und Recht*, Opladen, 169 – 187.
- Nusser 2003: Karl-Heinz Nusser, *Märtyrer und Selbstmordattentäter. Reflexionen zum Gewissen bei Sokrates und Hannah Arendt*, in: *Die Neue Ordnung* 57, 416 – 423.
- Oberreuter 1984: Heinrich Oberreuter, *Gewissensentscheidung und Konsens im Prozeß der demokratischen Willensbildung. Individuum und Ordnung in der wertgebundenen Demokratie*, in: Egbert Nickel, Ulrich O. Sievering (Hg.), *Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln*, Frankfurt a. M., 78 – 94.
- Oncken 1877: August Oncken, *Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und das Wechselverhältnis ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirtschaft*, Leipzig; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Horst Claus Recktenwald (Hg.), *Ethik, Wirtschaft und Staat. Adam Smiths politische Ökonomie heute*, Darmstadt 1985, 315 – 329.
- Opstaele 1999: Dag Javier Opstaele, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg.
- Patzer 1987: Andreas Patzer, *Sokrates als Philosoph*, in: ders. (Hg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, 434 – 452.
- Perrinjaquet 1993: Alain Perrinjaquet, „Wirkliche“ und „philosophische“ Anschauung: Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes System der Sittenlehre (1798), in: *Fichte-Studien* 5, 57 – 81.

- Pestalozzi 1999: Karl Pestalozzi, *Nietzsches Agon mit Sokrates*, in: ders. (Hg.), *Der fragende Sokrates* (= Colloquium Rauricum 6), Stuttgart/Leipzig, 165 – 185.
- Picht 1969: Georg Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Freiburg i. Brsg., 3. Aufl. 2004.
- Pieper 1949: Josef Pieper, *Traktat über die Klugheit*, München, 7. Aufl. 1965.
- Pleger 1998: Wolfgang H. Pleger, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, Reinbek bei Hamburg.
- Pleger 2006: Wolfgang H. Pleger, *Sokrates und der Beginn des philosophischen Dialogs*, in: Martin F. Meyer (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt, 15 – 26.
- Pleines 1983: Jürgen-Eckardt Pleines, *Praxis und Vernunft. Zum Begriff praktischer Urteilskraft*, Würzburg.
- Podlech 1963: Adalbert Podlech, *Der Gewissensbegriff im Rechtsstaat. Eine Auseinandersetzung mit Hamel und Witte*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts (AöR)* 88, 185 – 221.
- Podlech 1984: Adalbert Podlech, *Leben nach der Ordnung des Staates oder dem eigenen Gewissen*, in: Egbert Nickel, Ulrich O. Sievering (Hg.), *Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln*, Frankfurt a. M., 10 – 19.
- Pöggeler 1968: Franz Pöggeler, *Das Gewissen in der Sicht der Pädagogik*, in: Otto Engelmayr (Hg.), *Gewissen und Gewissensbildung*, Donauwörth, 151 – 181.
- Postone 2000: Moishe Postone, *Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 264 – 290.
- Pothast 1987: Ulrich Pothast, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a. M.
- Prechtl 1999: Peter Prechtl, Art. *Verantwortung, Verantwortungsethik*, in: ders., Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart/Weimar, 2. Aufl., 627 – 628.
- Pross 1979: Harry Pross, *Die Welt absoluter Selbstlosigkeit – Zu Hannah Arendts Theorie des Totalitarismus*, in: Adalbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 203 – 209.
- Rabinbach 2000: Anson G. Rabinbach, *Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 33 – 56.

- Radkau 2005: Joachim Radkau, *Faschismus gleich Antimoderne? Gründe und Gegengründe*, in: Hanns-Werner Heister (Hg.), *Antimoderne, Faschismus, modernisierte Reaktion. Die Ambivalenz der Moderne*, Bd. 1, Berlin, 185 – 197.
- Raffay 2006: Anita von Raffay, *Die Gewissensfrage in Psychanalyse und Analytischer Psychologie. Neue Untersuchung einer alten Wunde*, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Ratzinger 1968: Josef Ratzinger, *Kommentar zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“*, in: Erg.bd. 3 zum *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner, Freiburg i. Brsg./Basel/Rom/Wien, 313 – 354.
- Ratzinger 1993: Josef Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Brsg.
- Rauschenberger 1972: Hans Rauschenberger, *Kann das Gewissen anerzogen werden?*, in: Rolf Denker, Joachim Scharfenberg (Hg.), *Die Gewissens-Frage. Wissenschaftler antworten*, Stuttgart, 42 – 48.
- Rauschnig 1940: Hermann Rauschnig, *Gespräche mit Hitler*, Zürich.
- Recki 2006: Birgit Recki, „An der Stelle [je]des anderen denken.“ *Über das kommunikative Element der Vernunft bei Kant*, in: Martin F. Meyer (Hg.), *Zur Geschichte des Dialogs. Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt, 150 – 161.
- Reiner 1951: Hans Reiner, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim a. G.
- Reiner 1971: Hans Reiner, *Die Funktionen des Gewissens*, in: Kant-Studien 62, 467 – 488; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 285 – 316.
- Reiner 1974: Hans Reiner, Art. *Gewissen*, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel, 574 – 592.
- Reiner 1978: Hans Reiner, *Die Gewissensproblematik in der neueren Philosophie*, in: Klaus Kürzdörfer (Hg.), *Gewissensentwicklung und Gewissenserziehung*, Bad Heilbrunn/Obb., 7 – 11.
- Reinhard 2003: Rebekka Reinhard, *Gegen den philosophischen Fundamentalismus. Postanalytische und dekonstruktivistische Perspektiven*, München.
- Reist 1990: Manfred Reist, *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*, Würzburg.
- Renz 1911: Oskar Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster i. W.
- Revers 1966: Josef Revers, *Der Aufbau des Prozesses der Gewissensbildung*, in: Nikolaus Petrilowitsch (Hg.), *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt, 303 – 327.
- Rhonheimer 1988: Martin Rhonheimer, *Gut und böse oder richtig und falsch – was unterscheidet das Sittliche?*, in: Hans Thomas (Hg.), *Ethik der Leistung, Colloquium Köln 1987*, Herford, 47 – 75.

- Rhonheimer 1989: Martin Rhonheimer, *Menschliches Handeln und seine Moralität. Zur Begründung sittlicher Normen*, in: ders., Andreas Laun, Walter Mixa (Hg.), *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral*, St. Ottilien, 45 – 114.
- Rhonheimer 1994: Martin Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin.
- Rhonheimer 2001: Martin Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin.
- Ricœur 1990: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris; dt. erschienen als und zitiert nach: *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch, München 1996.
- Ricken 1984: Friedo Ricken, *Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?*, in: *Theologie und Philosophie* 59, 161 – 177.
- Ricken 1998: Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart/Berlin/Köln, 3. Aufl.
- Riedel 1989: Manfred Riedel, *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Urteilskraft in Kants Lehre vom ‚Faktum der Vernunft‘*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14, 27 – 50; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Karl-Otto Apel (Hg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, 418 – 445.
- Ritter 1948: Gerhard Ritter, *Wesen und Wandlungen der Freiheitsidee im politischen Denken der Neuzeit*, in: ders., *Vom sittlichen Problem der Macht. Fünf Essays*, Bern, 105 – 138.
- Ritter 1969: Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M.
- Römelt 1994: Josef Römelt, *Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen*, Freiburg (Schweiz).
- Ropohl 1990: Günter Ropohl, *Ob man die Ambivalenzen des technischen Fortschritts mit einer neuen Ethik meistern kann?*, in: Christoph Hubig (Hg.), *Verantwortung in Wissenschaft und Technik, Colloquium an der Technischen Universität Berlin 1987/1988*, Berlin, 165 – 180.
- Rorty 1989: Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.
- Rorty 1991: Richard Rorty, *Freud and moral reflection*, in: ders., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge, 143 – 163.
- Rorty 1992: Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M., 2. Aufl.
- Rorty 1994: Richard Rorty, *Ethik ohne allgemeine Pflichten*, in: ders., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien, 67 – 89.

- Rossetti 1987: Livio Rossetti, *Neueste Entwicklungen in der sokratischen Frage*, in: Andreas Patzer (Hg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt, 391 – 433.
- Rothe 1869: Richard Rothe, *Theologische Ethik*, Bd. 2, Wittenberg.
- Rudin 1958: Josef Rudin, *Das Gewissen in katholischer Sicht*, in: *Das Gewissen*, hg. v. C.-G.-Jung-Institut, Zürich, 139 – 165.
- Rüdiger 1968: Dietrich Rüdiger, *Der Beitrag der Psychologie zur Theorie des Gewissens und der Gewissensbildung*, in: *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 16, 135 – 151; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 461 – 487.
- Ruggieri 1998: Guiseppe Ruggieri, *Das II. Vatikanum. Ereignis von Weltkirche*, in: Peter Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 31 – 34.
- Saavedra 2002: Marco Estrada Saavedra, *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg.
- Schär 1958: Hans Schär, *Das Gewissen in protestantischer Sicht*, in: *Das Gewissen*, hg. v. C.-G.-Jung-Institut, Zürich, 119 – 137.
- Schambeck 1986: Herbert Chambeck, *Ethik und Staat*, Berlin.
- Scharfenberg 1972: Joachim Scharfenberg, *Das Gewissen als „falsches Bewußtsein“?*, in: ders., Rolf Denker (Hg.), *Die Gewissens-Frage. Wissenschaftler antworten*, Stuttgart, 23 – 28.
- Schatz 1986: Klaus Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.
- Schlösser 2001: Ulrich Schlösser, *Das Erfassen des Einleuchtens. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 als Kritik an der Annahme entzogener Voraussetzungen unseres Wissens und als Philosophie des Gewisseins*, Berlin.
- Schluchter 1992: Wolfgang Schluchter, *Einleitung*, in: *Max Weber Gesamtausgabe I*, Bd. 17, Tübingen, 39 – 41.
- Schmidt 1993: Gerhart Schmidt, *Die ironische Existenz des Sokrates in Platons Staat*, in: Herbert Kessler (Hg.), *Sokrates. Gestalt und Idee* (= Sokrates-Studien 1), Zug (Schweiz), 47 – 70.
- Schmidt 2006: Gerhart Schmidt, *Der platonische Sokrates, Gesammelte Abhandlungen 1976 – 2002*, Würzburg.
- Schmithals 1984: Walter Schmithals, *Gewissen und biblisches Zeugnis als Grundlage politischer Aussagen des Christen, christlicher Gruppen und kirchlicher Leitungsorgane. Bekenntnis und Gewissen*, in: Egbert Nickel, Ulrich O. Sievering (Hg.), *Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln*, Frankfurt a. M., 45 – 61.
- Schmitt 1928: Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, München.

- Schmitt 1999: Arbogast Schmitt, *Sokratisches Fragen im Platonischen Dialog*, in: Karl Pestalozzi (Hg.), *Der fragende Sokrates* (= Colloquium Rauricum 6), Stuttgart/Leipzig, 30 – 49.
- Schneiders 1990: Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg.
- Schneiders 1997: Werner Schneiders, *Das Zeitalter der Aufklärung*, München.
- Schockenhoff 1987: Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz.
- Schockenhoff 1990: Eberhard Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz.
- Schockenhoff 1993: Eberhard Schockenhoff, *Testimonium conscientiae. Was ist norma proxima des sittlichen Urteils?*, in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 73 – 81.
- Schockenhoff 2003: Eberhard Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg/Basel/Wien.
- Schöpf 1986: Alfred Schöpf, Art. *Gewissen*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München, 3. Aufl., 87 – 88.
- Scholler 1958: Heinrich Johannes Scholler, *Die Freiheit des Gewissens*, Berlin.
- Scholler 1962: Heinrich Johannes Scholler, *Das Gewissen als Gestalt der Freiheit. Das Gewissen als Sinngestalt und Strukturprinzip im Verfassungsrecht*, Köln.
- Scholler 1969: Heinrich Johannes Scholler, *Gewissen, Gesetz und Rechtsstaat*, in: Die öffentliche Verwaltung 22, 526 – 535; wiederabgedruckt in und zitiert nach: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976, 407 – 440.
- Schreiber 1993: Hans-Ludwig Schreiber, *Gewissen im Recht. Gilt das allgemeine Gesetz nur nach Maßgabe des individuellen Gewissens?*, in: Gerhard Höver, Ludger Honnefelder (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, 29 – 40.
- Schrödter 1968: Hermann Schrödter, *Zum Problem der Gewissensbildung in der Katechetik*, in: Otto Engelmayer (Hg.), *Gewissen und Gewissensbildung*, Donauwörth, 183 – 204.
- Schulz 1972: Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen.
- Schwaiger 2000: Clemens Schwaiger, *Christian Wolff. Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie*, in: Lothar Kreimendahl (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 48 – 67.
- Schwartländer 1974: Johannes Schwartländer, Art. *Verantwortung*, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 6, München, 1577 – 1588.
- Schweitzer 1923: Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, München.

- Schwöbel 2001: Gerlind Schwöbel, *Allein dem Gewissen verpflichtet. Auf den Spuren von Frankfurter Frauen*, Frankfurt a. M.
- Seidlmayer 1958: Michael Seidlmayer, *Atomrüstung und Gewissen*, Würzburg.
- Siep 1990: Ludwig Siep, *Autonomie und Vereinigung. Hegel und Fichtes Religionsphilosophie bis 1800*, in: Christoph Jamme, Helmut Schneider (Hg.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt a. M., 289 – 302.
- Smith 1974: Bradley F. Smith, Agnes F. Peterson (Hg.), *Heinrich Himmler. Geheimreden 1933 bis 1945 und andere Ansprachen*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien.
- Smith 2000: Gary Smith, *Einsicht aus falscher Distanz*, in: ders. (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 7 – 13.
- Spaemann 1982a: Robert Spaemann, *Der Einzelne oder: Muß man immer seinem Gewissen folgen?*, in: ders., *Moralische Grundbegriffe*, München, 73 – 84.
- Spaemann 1982b: Robert Spaemann, *Gesinnung und Verantwortung oder: Heiligt der Zweck die Mittel?*, in: ders., *Moralische Grundbegriffe*, München, 61 – 72.
- Spaemann 1982c: Robert Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik*, in: Herder-Korrespondenz 36, 345 – 350 sowie 403 – 408.
- Spaemann 1996: Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart.
- Spaemann 2001: Robert Spaemann, *Einleitung*, in: Rolf Schönberger (Hg.), *Thomas von Aquin. Über sittliches Handeln. Summa theologiae I – II q. 18 – 21*, Stuttgart, 7 – 18.
- Spranger 1978: Eduard Spranger, *Weckung des Gewissens als Kern des höheren Selbst*, in: Klaus Kürzdörfer (Hg.), *Gewissensentwicklung und Gewissenserziehung*, Bad Heilbrunn/Obb., 54 – 62.
- Stegmaier 1995: Werner Stegmaier, *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*, in: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a. M., 213 – 238.
- Steigleder 2002: Klaus Steigleder, *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*, Stuttgart.
- Steinberg 1984: Rolf Steinberg, *Gewissensentscheidung und Konsens im Prozeß der demokratischen Willensbildung. Konsensfindung und Konfliktregelung im pluralistischen Gemeinwesen*, in: Egbert Nickel, Ulrich O. Sievering (Hg.), *Gewissensentscheidung und demokratisches Handeln*, Frankfurt a. M., 62 – 77.
- Stelzenberger 1933: Johannes Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, Neudruck Hildesheim 1989.
- Stelzenberger 1959: Johannes Stelzenberger, *Conscientia bei Augustin. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, Paderborn.

- Stelzenberger 1961: Johannes Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn.
- Stelzenberger 1962: Johannes Stelzenberger, Art. *Gewissen*, in: Heinrich Fries (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München, 519 – 528.
- Stelzenberger 1963a: Johannes Stelzenberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes*, Paderborn.
- Stelzenberger 1963b: Johannes Stelzenberger, *Syneidesis bei Origenes*, Paderborn.
- Störmer-Caysa 1995: Uta Störmer-Caysa (Hg.), *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Weinheim.
- Störmer-Caysa 1998: Uta Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York.
- Stoker 1925: Hendrik Gerhardus Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn.
- Styczeń 1985: Tadeusz Styczeń, *Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder der Knechtung?*, in: *Archiv für Religionspsychologie* 17, 130 – 147.
- Thiele-Dohrmann 1991: Klaus Thiele-Dohrmann, *Abschied vom Gewissen? Die allmähliche Auflösung unserer moralischen Instanz*, Hamburg.
- Tillich 1965a: Paul Tillich, *Das transmoralische Gewissen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Stuttgart, 56 – 70.
- Tillich 1965b: Paul Tillich, *Das religiöse Fundament moralischen Handelns*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Stuttgart, 13 – 83.
- Tomberg 2005: Friedrich Tomberg, *Aufstand gegen die Moderne zur Erneuerung der Welt. Hitlers ‚Nationalsozialismus‘ als reaktionäre Modernisierung*, in: Hanns-Werner Heister (Hg.), *Antimoderne, Faschismus, modernisierte Reaktion. Die Ambivalenz der Moderne*, Bd. 1, Berlin, 227 – 236.
- Traub 1997: Hartmut Traub, *Wege zur Wahrheit. Zur Bedeutung von Fichtes wissenschaftlich- und populär-philosophischer Methode*, in: *Fichte-Studien* 10, 81 – 98.
- Trillhaas 1959: Wolfgang Trillhaas, *Ethik*, Berlin.
- Tugendhat 1979: Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M.
- Tugendhat 1992a: Ernst Tugendhat, *Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute*, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 371 – 382.
- Tugendhat 1992b: Ernst Tugendhat, *Der Begriff der Willensfreiheit*, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 334 – 351.
- Tugendhat 1993a: Ernst Tugendhat, *Begründung in der Moral; traditionalistische und natürliche Moralkonzepte*, in: ders., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M., 65 – 78.

- Tugendhat 1993b: Ernst Tugendhat, „gut“ und „schlecht“, in: ders., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M., 49 – 64.
- Tugendhat 1997: Ernst Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Frankfurt a. M.
- Twomey 2006: Vincent D. Twomey, *Benedikt XVI. Das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg.
- Ulrich 1988: Hans Günter Ulrich, *Widerstand und Widerspruch – theologisch-ethische Überlegungen zur Erforschung des ‚Widerstands‘*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 1, 124 – 129.
- Ungler 1979: Franz Ungler, *Zu Fichtes Theorie des Gewissens*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 12, 212 – 235.
- Unruh 2000: Peter Unruh, *Sokrates und die Pflicht zum Rechtsgehorsam. Eine Analyse von Platons ‚Kriton‘*, Baden-Baden.
- Uthmann 1996: Jörg von Uthmann, *Attentat. Mord mit gutem Gewissen*, Berlin.
- Vetlesen 2001: Arne Johan Vetlesen, *Über das Gewissen und das Böse bei Arendt*, in: Bernd Neumann, Helgard Mahrdt, Martin Frank (Hg.), *„The Angel of History is looking back“, Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt, Texte des Trondheimer Arendt-Symposiums vom Herbst 2000*, Würzburg, 225 – 254.
- Villa 2000: Dana R. Villa, *Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke eines repräsentativen Täters*, in: Gary Smith (Hg.), *Hannah Arendt Revisited: ‚Eichmann in Jerusalem‘ und die Folgen*, Frankfurt a. M., 231 – 263.
- Vogel 2000: Thomas Vogel, *Aufstand des Gewissens. Militärischer Widerstand gegen Hitler und das NS-Regime 1933 – 1945. Begleitband zur Wanderausstellung des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes*, Hamburg/Berlin/Bonn, 5. Aufl.
- Volk 2005: Christian Volk, *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts ‚Banalität des Bösen‘*, Berlin.
- Vollrath 1977: Ernst Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart.
- Vollrath 1979a: Ernst Vollrath, *Politik und Metaphysik – Zum politischen Denken Hannah Arendts*, in: Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 19 – 57.
- Vollrath 1979b: Ernst Vollrath, *Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens*, in: Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 59 – 84.
- Vollrath 1979c: Ernst Vollrath, *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*, in: Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 85 – 107.
- Vollrath 1987: Ernst Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg.

- Vollrath 1993: Ernst Vollrath, *Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilkraft‘*, in: Peter Kemper (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M., 34 – 54.
- Vonessen 1993: Franz Vonessen, *Das Daimonion des Sokrates in platonischer Sicht*, in: Herbert Kessler (Hg.), *Sokrates, Gestalt und Idee* (= Sokrates-Studien 1), Zug (Schweiz), 71 – 95.
- Waas 1995: Lothar Waas, *Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M./New York.
- Wagner 1980: Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel, 3. Aufl.
- Wald 1997: Berthold Wald, *Moralische Verbindlichkeit und menschliche Richtigkeit. Zur Rehabilitierung der Tugend*, in: *Theologie und Philosophie* 72, 553 – 564.
- Wallroth 2000: Martin Wallroth, *Moral ohne Reife? Ein Plädoyer für ein tugendethisches Moralverständnis*, München.
- Wand 1961: Bernard Wand, *The Content and Function of Conscience*, in: *The Journal of Philosophy* 58, 768 – 771.
- Wegemund 2003: Timm Wegemund, *Gewissen, Struktur und Person. Grundlagen einer strukturanthropologischen Gewissenstheorie*, Vechta.
- Wehler 1987: Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1, München.
- Weischedel 1933: Wilhelm Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch*, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1972.
- Weischedel 1976: Wilhelm Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt a. M.
- Weischedel 1979a: Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 1, *Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie*, Darmstadt.
- Weischedel 1979b: Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 2, *Abgrenzung und Grundlegung*, Darmstadt.
- Welzel 1962: Hans Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 4. Aufl.
- Welzel 1976: Hans Welzel, *Vom irrenden Gewissen*, in: Jürgen Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, 384 – 406.
- Welzer 1999: Harald Welzer, *Moralische Mörder? Einige Überlegungen zu den moralischen Selbstbildern von Holocaust-Tätern*, in: Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung*, Opladen, 279 – 293.
- Wenz 2004: Gunther Wenz, *Die bleibende Bedeutung des Konzils für die Ökumene der Gegenwart*, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg i. Brsg., 137 – 153.

- Werner 1983: Hans-Joachim Werner, *Das Gewissen im Spiegel der philosophischen Literatur von 1945 – 1976*, in: Philosophisches Jahrbuch 90, 168 – 184.
- Werner 2006: Micha H. Werner, Art. *Verantwortung*, in: ders., Marcus Düwell, Christoph Hüenthal (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, 521 – 527.
- Weyer 1984: Adam Weyer, Art. *Gewissen IV, Neuzeit/Ethisch*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin/New York, 225 – 234.
- Wiegel 2005: Gerd Wiegel, *NS-Modernisierung. Schattenseiten der Moderne*, in: Hanns-Werner Heister (Hg.), *Antimoderne, Faschismus, modernisierte Reaktion. Die Ambivalenz der Moderne*, Bd. 1, Berlin, 217 – 226.
- Wieland 1998: Wolfgang Wieland, *Verantwortungsethik als Spielart des Utilitarismus*, in: Akademie-Journal 1/1998, 37 – 40.
- Wieland 1999: Wolfgang Wieland, *Verantwortung – Prinzip der Ethik?*, Heidelberg.
- Windelband 1980: Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hg. v. Heinz Heimsoeth, Tübingen, 17. Aufl.
- Witte 1962a: Franz Werner Witte, *Der Gewissensbegriff des Artikels 4 Abs. 3 des Grundgesetzes*, in: Archiv des öffentlichen Rechts (AöR) 87, 155 – 196.
- Witte 1962b: Franz Werner Witte, *Die persönliche Gewissensentscheidung des Kriegsdienstverweigerers*, in: Deutsches Verwaltungsblatt (DVBl) 62, 891 – 894.
- Wolf 1973: Ernst Wolf, *Christliche Freiheit für die „freie Welt“*, in: Theodor Storm, Heinz-Dietrich Wendland (Hg.), *Kirche und moderne Demokratie*, Darmstadt, 206 – 229.
- Wolf 1993: Jean-Claude Wolf, *Kollektive Verantwortung – Ausräumung einiger Mißverständnisse*, in: Philosophisches Jahrbuch 100, 337 – 356.
- Wolter 1984: Michael Wolter, Art. *Gewissen II, Neues Testament*, in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin/New York, 213 – 218.
- Wundt 1945: Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen.
- Young-Bruehl 1979: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin*, in: Adelbert Reif (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, 319 – 325.
- Young-Bruehl 1986: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. M.
- Zbinden 1958: Hans Zbinden, *Das Gewissen in unserer Zeit*, in: *Das Gewissen*, hg. v. C.-G.-Jung-Institut, Zürich, 9 – 51.
- Zippelius 2003: Reinhold Zippelius, *Rechtsphilosophie*, München, 4. Aufl.

Summary. The study's question, course and tenor

The study's question

The phenomena of conscience are a natural and unimpeachable part of human's life. In spite of this facticity, conscience is a very controversial term in present philosophy. Behind this, there is on the one hand the plurality and variety of the phenomena called 'conscience'. Of course a matter which such multifaceted and partially contrarian shapes results in similarly variegated theories. That's an understatement. In philosophy, indeterminacy and wide interpretability lead to an unmanageable, chaotic conception flow. Every philosophic discipline and school used to adapt conscience in their own way, and proved the correctness of their approach by means of one single phenomenon of conscience.

Conscience served everybody. But now, it looks like conscience has fallen into disuse in philosophy. This has nothing to do with modern ignorance compared to the old, time-honoured authority of conscience. If today's philosophers avoid the term conscience, they don't want to enlarge the chaotic conceptual situation. There is simply no agreement about what could be exactly meant by the term. The sole accord says, there is no accord. So it is recommended, for reasons of scientific unambiguousness and consistency, to avoid the term. Furthermore conscience has a problematic heritage, because of its Christian connotations of salvation and Last Judgement, which shall be anticipated by conscience – aspects that belong to theology, rather than to philosophy. Using conscience in philosophy therefor is likely to provoke theological interpretations, so it seems reasonable to exclude the term in favour of a strict secular conception. Perhaps conscience is outdated. Because conscience is always limited to a single agent and his action in the world (there is no conscience phenomenon in a group of people, only an individual has a conscience), and in contrast, the dominant problem of modern industrial society comes from a totally different type of action, from collective agents and cumulative effects. But their moral problems couldn't be solved by conscience, depending on

single agents. Philosophers had to surmount the term in order to understand new problems.

There can be found many developments resulting in currently highly problematic setting of conscience. Everybody who now expects an apologetic rescue or at least rehabilitation efforts – like some authors do – will be disappointed. The mentioned factors, that bring the term in distress today, are nothing in comparison to what must be effectively put forward against conscience. Despite head wind, conscience is still abstractly and vaguely regarded as something good, quasi as a placeholder for personal moral quality. Even though conscience term nowadays is highly controvers in ethics, hardly anybody would deny that it belongs in principle to moral goodness. Someone denying this categorical classification, will no longer be understood.

Hannah Arendt did it. She pronounced the fundamental objection against conscience (which concerns conscience's quintessence) in her book *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Or better: She tried to put forward the objection. Because her considerations to Adolf Eichmann (one of the important planner of the national socialist mass murder) and his conscience went down in a hysterical indignation and content distortion. Arendt's theses didn't activate a refelection upon what moral meaning conscience perhaps could maintain for modern man. In fact they provoked one of the biggest controversies of contemporary history. If Arendts *Eichmann in Jerusalem* stands for the most fundamental objection against conscience, then the so called Eichmann controversary stands for the disability first to cognize and then rationally reflect this objection (not to mention the conclusion of theoretical or practical consequences maybe). The Eichmann controversary voices a still existing naïve belief in the good in man (and that means in conscience), a persistent belief that a 'good heart' results necessarily in good acting, and that inversely bad acting roots in a 'bad heart'.

The Eichmann controversary stands for taking no notice what really happened with conscience in modern times: a total collapse in 20th century. It's a collapse which is not generated by a complete lack of conscience (so again some writers

think), but by a continual working of conscience. After the collapse nothing is as it was before. If Holocaust offenders (modern Holocaust research indicates that Eichmann was by no means the sole 'morally' characterized offender) had a good conscience, a conscience that didn't hinder, rather empowered them for their killing deeds, then not only traditional ideas of evil have lost their validity. Then also the ideas of good, and the attribution of conscience to repertoire of moral goodness, have lost their sense.

Doubtless there are many examples of intact conscience cases today as well. But there is a methodical reason why they shouldn't serve as starting point: The collapse of conscience in 20th century is the needle eye which must be passed by every ethical theory of conscience in present. And because after the collapse there isn't anymore unquestionable, self-evident identification of conscience and moral goodness, therefore one must ask generally: Why do we actually assume, conscience could discriminate moral right and wrong? The statement for this commonly accepted expectation may be found in a review of the conscience's stoic and Christian roots, going back to the natural law role conscience has had. Then without fail, the next question will be: Wouldn't there be a necessity to bring this moral function back today? Isn't it the only adequate response to the collapse of conscience? When furthermore that firstly obvious answer displays itself as a false conclusion which conflicts with tendencies of history of freedom (this means specifically freedom of conscience), the present conscience study gathers momentum. The conscience's resting moral meaning in modern world – for what the study is looking for – may only be found in the way of a genuine subjective (and not objective) qualification.

The study's course and tenor

This philosophical study towards the conscience of modern man has 16 chapters, which are separated in five parts. It begins and opens the problematic dimension in part A (chapters 1 – 3) with *The collapse of conscience in 20th century (Der Kollaps*

des Gewissens im 20. Jahrhundert). This will lead to the discussion of a *Back to the roots* (*Zurück zum Ursprung*), back to the natural law origins of conscience (part B, chapters 4 – 6). The question is: Is there any chance to rebuild and revive the conscience's traditional moral function? Yet this way will prove to be definitely and irreversibly locked because of *The subjective conscience today* (*Das subjektive Gewissen der Gegenwart*), which is the result of a complicated history of freedom and which has to be analysed accurately in part C (chapters 7 – 9). The sole remaining way in order to obtain an ethical profile of modern conscience is to start *Considerations to a subjective qualification of conscience* (*Überlegungen zu einer subjektseitigen Qualifikation des Gewissens*) in part D (chapters 10 – 12). The final part E (chapters 13 – 16) continues these considerations and evolves *The radically asking conscience* (*Das radikal fragende Gewissen*), an ethical theory of modern conscience.

A. THE COLLAPSE OF CONSCIENCE IN 20th CENTURY (DER KOLLAPS DES GEWISSENS IM 20. JAHRHUNDERT)

In 1961 Hannah Arendt set out for Jerusalem as an observer of the trial against Adolf Eichmann, one of the most important culprit of the Holocaust. Arendt published her impressions and thoughts shortly after, first in articles, afterwards as a book – and evoked an incredible controversy (chapter 1). The reasons for this may be found in her characterization of Eichmann: She described him as a person that had acted with a good and pure conscience. Such an assessment however seems to be crazy and even impertinent. Almost everybody expected that the monstrous killing of millions of people must be traced to a just as monstrous offender. The National Socialists and their crimes – so many people think until today – belonged to a time that had an extreme lack of conscience. In this time, so they believe, only the few 'inner emigrants' and the very few men and women of the German resistance had a conscience. This understanding of conscience depends from classical conception of evil as an inferior and selfish motivation. But this understanding misjudges the 'moral' structure and the 'moral' motivation of some (not of all) NS-criminals. It was the 'moral' character of Eichmann's conscience

that made Arendt to revise the classical conception of evil to the so called “Banality of Evil” (chapter 2). It means the total collapse of our moral interpretation (and this wouldn’t happened if the National Socialism would have had an antimoral basis): Now, assigning conscience to moral goodness, as it has been always done, isn’t obvious anymore. Looking (in chapter 3) onto the extensive amount of common Germans (the millions of followers, supporters, sympathizers and admirers), which were less or more involved in NS-crimes, the thesis of a conscience-lacking time loses plausibility completely. Because they participated not against or without any conscience, but *with* their conscience (their inner feelings about what is right or wrong). It wasn’t an entire loss of the moral function called conscience, it was the continuity of that function (in some reasons) that lead into the disaster.

B. BACK TO THE ROOTS (ZURÜCK ZUM URSPRUNG)

The collapse of conscience (which means no passive coma-situation, but the loss of moral plausibility because of the conscience’s activity) indicates a turning point in the term’s history. An intuitive or self-evident explication of conscience as a reliable moral function is not longer allowed. One has to do some rethinking and must basically ask: Why do we expect at all that conscience could be able to recognize what should be done? Which unnamed ideas are forming this (nowadays illusive) expectation? The answers will be found in the stoic and Christian sources of our understanding of conscience (chapter 4). Originally it was a sign of the most noble and leading part of the soul, that has outlasted the fall of mankind and that enables each one – independent from given rules – to perceive primary norms of natural law. Commensurate with this objective and in itself existing normativity, conscience gained its moral value. What would be more apparent than regarding the National Socialism as a historical cognition crisis upon these objective norms of natural law? And then, what would be more necessary than trying to reconstruct and renew this traditional cognition of objective normativity? In the 1960s there was a small fraction of Western German legal philosophers and also a minority of theologians in the Second Vaticanum who both made attempts to reinstall the

classical function of conscience (chapter 5). But why didn't they succeed in today's world? Why do these attempts look like blimpish and restaurative measures? The answer to this will be found in the complex genesis of modern spirit, a process speeding up in 19th century and resulting in a disconnection of individual conscience and objective Christian order (chapter 6). Here should be considered that behind this epoch-making development there is not just the incitement of upcoming genetical theories of conscience, meaning a devaluation to natural law conscience. There is also an operative valorization of genuine subjective share of conscience due to the appearance of secular freedom of conscience.

C. THE SUBJECTIVE CONSCIENCE TODAY (DAS SUBJEKTIVE GEWISSEN DER GEGENWART)

The secular freedom of conscience gains full validity as a basic right in the Basic Constitutional Law of the Federal Republic of Germany. That is to say that the freedom of highly private and personal conscience is guaranteed independent from all types of predetermined ideal (objective) systematics (chapter 7). For this reason, every verification of single consciences concerning right/wrong respectively errant – and this was the approved classical method in qualifying individual consciences – is utterly impossible by now. This kind of highly subjective conception of conscience inevitably overburdens theological conscience theories, precisely because it means the release of any reference to things like truth or God. But today's posttraditional subjective idea of conscience has a quite problematic downside (chapter 8): Because the emancipation from objectively given (Christian) normativity also means the losing of the conscience's clearness, reliability and moral plausibility. Only now conscience has obtained much criticized notes like arbitrariness, mysteriousness, ambivalence, absoluteness, perverseness, even: dangerousness. Despite programmatic deficits of objective ethical criteria it seems unavoidable to look out for an (other) possibility of qualifying conscience – unless one will accept that conscience has forfeited a comprehensible moral meaning. A similar problem urgently engages modern jurisprudence because a not rateable conscience would be not even actionable (chapter 9). Jurisprudence finds its way

out in a neutral empiric-psychologic grasp. This new qualification strategy bases upon specific phenomenal features of conscience, upon the fact that conscience differs from other subjective attitudes (which are not protected by the basic right of freedom of conscience) through its heavy affective psychic component. But which moral value has the strong affectivity? Isn't it mainly a sign of mad people? The argumentation of jurisprudence in this case often gets circular since the basic law apparently aims nevertheless for a assertive *moral* attitude. Niklas Luhmann however concluded impressively: If conscience lost its objective ethical reference (and secular freedom of conscience constitutes that loss), then there cannot be any moral meaning of conscience anymore. The only meaning that remains is an existential one. So the end of the conscience's era seems near. And that's an assessment which may be strengthened by the desolate state of philosophical discourse relating to conscience. Conscience looks like a phased-out model.

D. CONSIDERATIONS TO A SUBJECTIVE QUALIFICATION (ÜBERLEGUNGEN ZU EINER SUBJEKTSEITIGEN QUALIFIKATION)

If conscience was only an immanent theoretical construct, its leave wouldn't be problematical. Yet conscience firstly is a pre-theoretical matter being toughly applied in private and public circumstances (against all theoretical objections), namely in explicit moral contexts (chapter 10). That daily use of the term forces philosophy to reflect along about conscience's moral claim, whereupon one should keep one thing in mind: The remaining approach, which doesn't attempt to go back behind modern western history of freedom, must stick with subjective and first-person perspective of conscience. That perspectivity shares conscience with prudence, but there ia a remarkable difference: Moral denotation of conscience doesn't meet its purpose as an effective cause of actions (like prudence), rather being a reflexive-critical, examining authority (chapter 11) Fichte's conscience theory (being prepared by Kant's) uncompromising went the remaining subjective way of theory and considered conscience's self-acting, highly personal judging as its adequate moral attribute (chapter 12).

E. THE RADICALLY ASKING CONSCIENCE (DAS RADIKAL FRAGENDE GEWISSEN)

In one central aspect Fichte's conscience theory no longer satisfies. Because Fichte holds the agent is allowed to obtain subjective certainty by self-acting judging alone. It must be argued here (chapter 13): When modern subject, which is undocked from objective normativity, runs out of objective verification and qualification, then there is also a loss of subjective certainty, just because it can't be subjectively sure to be objectively right (and the latter one traditionally was a condition for the first one). Additionally, evolutions of modern science and technology, which are more and more shaping every day life, lead to an acting that has lost the outlook towards final surety. Nowadays, there are ethical problems of collective and involved agents, of long range effects, adverse effects, comprehensive effects, prognostics and so on – things which can't be known with final certainty. And that of course can't be filled up by a highly personal act of judging that would regain the final certainty. But if there is no chance to reach a point of terminal certainty, then there is also no eligibility to halt the conscience's questioning, to freeze the highly personal process of being confronted with the own thinking, planning and acting, of criticizing the own moral valuations and the estimation of factual situation. In the modern, pluralistic and technologically structured lifeworld not the one feeling finally legitimated with a certain conscience – so it was in the past – is to be called conscientious. Conscience of modern man must be enhanced to a radical, potentially never-ending asking (chapter 14). The remaining moral function of conscience can't consist in final legitimation of facts, but in durable cultivation of the values' and the norms' questionability and changeability and unsureness of factual knowledge (chapters 15 and 16).