

- Im Unterschied zur Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, die nur Freiheitsspielräume betrifft, geht es bei der transzendentalen Freiheit um jene Autonomie bzw. Selbstbestimmung, die im Praktisch-Werden reiner Vernunft aus sich selbst eine von aller Naturkausalität prinzipiell verschiedene Kausalität aus Freiheit verwirklicht. Sie ist die moralisch relevante Willensfreiheit.

4 Gewissen

Im Kontext der Ethik KANTS, an dem wir uns in Teil 3 orientierten, meinte »Gewissen« die je-eigene praktische Vernunft im kategorischen Anspruch des Sittengesetzes. Im folgenden geht es darum, den Gewissensbegriff zu präzisieren. Wir beziehen uns dabei zunächst auf eine andere wirkungsgeschichtlich wichtige Position der abendländischen Ethik, nämlich auf THOMAS VON AQUIN (1225–1274), den wichtigsten Denker der Hochscholastik. Einerseits bietet seine Ethik einen hervorragend differenzierten Gewissensbegriff und andererseits prägte die thomanische Ethik maßgeblich das moraltheologische Denken der katholischen Tradition. Dieses wiederum beeinflußte erheblich das europäische Ethik- und Moralverständnis.

Dabei verfolgen wir ein weiteres Anliegen: Die Thematik, um die es im folgenden geht, überschneidet sich in vieler Hinsicht mit Fragestellungen, die wir im Teil 3 erörterten. Wir wollen in der Entfaltung des thomanschen Gewissensbegriffs versuchen, einen vormodernen, anders akzentuierten ethischen Ansatz kennenzulernen und diesen Ansatz auf jenen zu beziehen, den wir im Anschluß an KANT erörterten. Häufig faßte man die Positionen von THOMAS und KANT als stark gegensätzlich. Es wird sich zeigen, daß sich die beiden Ansätze durchaus miteinander verbinden lassen. Die unterschiedlichen Akzentuierungen ergänzen einander.

THOMAS entfaltet seine Ethik im Kontext einer christlichen *Theologie*. Dabei ist allerdings folgendes zu beachten: Im Denken des Aquinaten lassen sich Fragesstellungen philosophischen Charakters im allgemeinen präzise unterscheiden von jenen, die nur unter bestimmten theologischen Voraussetzungen auftreten. Insofern kann durchaus von einer *philosophischen Ethik* (vgl. KLUXEN 1980) des Aquinaten die Rede sein.

4.1 Conscientia und synderesis

THOMAS erörtert die Gewissensproblematik in *zwei Ansätzen*. Wir wollen uns mit beiden beschäftigen. Der eine Ansatz ist terminologisch charakterisiert durch die Begriffe *conscientia* und *synderesis*, der andere durch den Begriff der *lex naturalis*.

Es gibt bei THOMAS keinen Ausdruck, der genau das bezeichnet, was wir im Deutschen mit »Gewissen« meinen. Die Ausdrücke *conscientia* und *ratio*, die er in

Deutschland mit »Gewissen« meinen. Die Ausdrücke *conscientia* und *ratio*, die er in einschlägigen Kontexten verwendet, haben eine allgemeinere Bedeutung als unser

»Gewissen«. Allerdings lassen die gegebenen Präzisierungen gut erkennen, worum es geht. Wir wenden uns zuerst dem Conscientia-Synderesis-Ansatz zu, der am ausführlichsten in den Fragen 16 und 17 der Schrift *De veritate* erörtert wurde.

4.1.1 Das Wissen im Gewissen

THOMAS definiert *conscientia* ausgehend von der Etymologie des Wortes (lat. *con-scire* = mit-wissen, zugleich wissen, davon *conscientia* = Mitwissen, Bewußtsein) als *Applikation eines Wissens auf einen bestimmten Akt (applicatio scientiae ad aliquem actum particularem, Verit. 17,1)*. Dabei gibt es *zwei Möglichkeiten* der Applikation:

- Im einen Fall erfolgt die Applikation als die Feststellung, *dass der Akt vollzogen wird oder vollzogen wurde (an actus sit vel fuit)*. Hier geht es also um die Reflexion, in der wir uns einen Akt bewußt machen, den wir gerade vollziehen oder den wir bereits vollzogen haben. Diese Applikation ist als solche noch nicht moralisch relevant.

- Im anderen Fall erfolgt die Applikation als die Überlegung oder die Feststellung, *ob der Akt moralisch richtig sei oder nicht (an actus sit recus vel non)*. Hier geht es um die Reflexion, in welcher ein Akt moralisch beurteilt wird. Diese Applikation entspricht dem, was wir »Gewissen« nennen. Dabei kann sich die moralische Reflexion einerseits beziehen auf den noch nicht vollzogenen, aber *vorgesetzten*, erwogenen, geplanten Akt; wir sprechen dann vom *vorausgehenden Gewissen (conscientia antecedens)*. Andererseits kann sie sich beziehen auf den bereits vollzogenen Akt; dann sprechen wir vom *nachfolgenden Gewissen (conscientia consequens)*.

Für die Pragerierung des Gewissensbegriffs ist es entscheidend, wie THOMAS dieses *Wissen* bestimmt, diese *scientia* in der *conscientia*. Welches Wissen wird in der moralischen Applikation des Gewissens auf den Akt appliziert? Nach THOMAS umfasst dieses Wissen drei Ebenen, die er mit den Namen *synderesis*, *sapientia* und *scientia* (im engeren Sinn) bezeichnet (17,1).

(1) *Synderesis* (16,1). Sie ist das *Wissen um die allgemeinsten moralisch-praktischen Prinzipien*. Dieses Wissen kommt der praktischen Vernunft (*ratio practica*) *natürlicherweise* zu, hat also (ähnlich wie das Sittengesetz bei KANT) apriorischen Charakter. THOMAS spricht von einem *natürlichen Habitus*. Insofern ist die Synderesis *allgemeinmenschlich, unveränderlich und unverlierbar*. In seiner Applikation auf Akte fungiert dieses Wissen wesentlich *normativ*: Es gebietet das Gute bzw. drängt dazu (*inclinare ad bonum*) und verbietet das Böse bzw. »murrat« dagegen (*remurrare malo*).

Das Wort *synderesis* entstand aus der Korrumperung einer Textstelle des Ezechielkommentars des HIERONYMUS für das griechische *synesis*, das in etwa gleichbedeutend ist mit dem lateinischen *conscientia*. Das Wort *Habitus* meint eine zuständliche Eigenschaft im Sinne einer dauerhaften Fähigkeit oder Disposition auf Tätigkeit hin. So etwa hat der Violinist den Habitus des Geigenspielens. Ein Habitus kann *naturalisch* sein und kommt dann dem, der ihn besitzt, immer und wesentlich (»angeboren«) zu. Er kann aber auch *erworben* sein und hat dann den Charakter einer bestimmten (erlernten) Fertigkeit. Bei THOMAS hat die Synderesis den Charakter eines natürlichen, die Tugend aber den eines erworbenen Habitus. – Welches diese allgemeinsten moralisch-praktischen Prinzipien sind, deren natürlicher Habitus die Synderesis ist, listet THOMAS nicht auf. Offenbar denkt er dabei an zwei Dinge (vgl. 1,1,2): einerseits an das allgemeine moralische Wissen, daß das Gute Pflicht und das Böse verboten ist, und andererseits an gewisse allgemeine Gebote (z. B. »Nicht morden!«, »Nicht lügen!«, »Mitmenschen im Not helfen!«). Wir werden sehen, daß er die Frage nach der genaueren Bestimmung des natürlichen Habitus des Moralischen im Lex-naturalis-Ansatz präzisiert.

(2) *Sapientia* (= lat. Weisheit). Sie ist der *erworbenen Habitus* jenes menschlichen Wissens, das sich auf die *höchsten und letzten Gründe* des Wirklichen bezieht. In diesem Kontext meint THOMAS offenbar das, was wir heute die *weltanschauliche Grundeinstellung* eines Menschen nennen können, die Einstellung also, die seine praktisch-relevanten Grundüberzeugungen und Grundwerteoptionen betrifft.

Es geht also im Fall der *sapientia* darum, wie ein Mensch Stellung bezieht zu den zentralen Fragen der Existenzherstellung, der Weltorientierung und der Transzendenzproblematisik. Hierher gehören vor allem die religiösen und philosophischen Überzeugungen eines Menschen.

(3) *Scientia* (= lat. Wissen, Wissenschaft). Gemeint ist hier der erworbenen Habitus jenes *empirischen Wissens*, jener Kenntnis der Tatsachen,

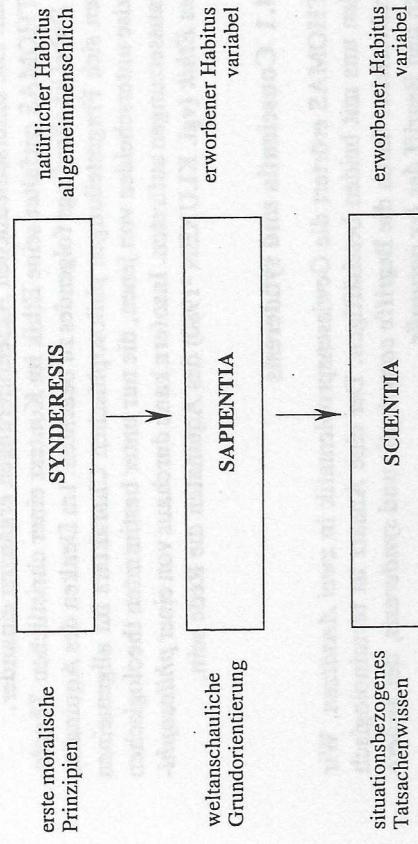


Abb. 10: Das Wissen im Gewissen

auf Grund dessen ein Mensch befähigt ist, Praxisfelder, Handlungszusammenhänge und Situationen (mehr oder weniger differenziert) zu kennen und zu beurteilen.

THOMAS verwendet hier *scientia* im engeren Sinne als eine der drei Ebenen, in welche sich die *scientia* in der *conscientia* ausdifferenziert. In diesem engeren Sinne meint *scientia* keineswegs notwendig wissenschaftliches Wissen, sondern einfach das je-gegebene Tatsachenwissen, den faktischen Kenntnisstand, der einem Menschen zur Verfügung steht, wenn er sich in einer konkreten Situation überlegt, was er tun bzw. wie er sich entscheiden solle.

Das Gewissen appliziert also das apriorische sittliche Bewußtsein, d.h. den natürlichen Habitus der *Synderesis*, differenziert durch die gegebenen weltanschaulichen Überzeugungen (*sapientia*) und konkretisiert durch die vorhandenen empirischen Kenntnisse (*scientia*), auf die bestimmte Handlung (*actus*) in einer gegebenen Situation. Die Analogie zum Konkretisierungsmodell in 3.2.5 (Moralprinzip-Maximen-Regeln-Situation) ist offenkundig. Versuchen wir, diese von THOMAS vorgelegte Differenzierung auf unsere aktuelle Fragestellung zu beziehen!

Ein Beispiel: Ein Betriebsleiter überlegt, ob er gifthaltige Industrieabwässer ungeklärt in den Flußleiten solle, um so Kosten zu sparen. Das apriorische sittliche Bewußtsein (*synderesis*) eröffnet lediglich die allgemeine moralische Perspektive: Man sollte das Gute tun und das Böse unterlassen und man sollte anderen nicht schaden. – Wie sich ihm die moralische Entscheidungssituation näherhin darstellt, hängt von seiner weltanschaulichen Einstellung (*sapientia*) ab: Welchen Stellenwert haben ökologische Überlegungen in seiner Wertorientierung? Wie vermittelt er die ökonomischen Interessen des Betriebs (Wettbewerbsfähigkeit, Sicherung der Arbeitsplätze, Gewinnaussichten) und die ökologische Perspektive? – Ihre abschließende Konkretisierung findet die Entscheidungssituation durch die Kenntnis der besonderen Gegebenheiten und Umstände (*scientia*): Wie giftig sind die Abwässer? Wie hoch ist die Kostenersparnis? Wie ist die Gesetzeslage? – Die Überlegung, ob eine bestimmte Handlung moralisch richtig ist oder nicht, erfolgt (zumindest implizit) immer als Applikation dieses dreistufigen Wissens.

Wir können dieses dreistufige Gefüge des Wissens im Gewissen den *Motivationshorizont* eines Menschen nennen, also den Rahmen, in dem er sich motiviert und in dem sich für ihn Moralitätsprobleme stellen. Dabei ist folgendes wichtig: Weil es sich im Fall der weltanschaulichen Einstellung (*sapientia*) und des empirischen Tatsachenwissens (*scientia*) grundsätzlich um *erworbenes* Wissen handelt, können sich die individuellen *Motivationshorizonte* der Menschen in vielfältiger Weise unterscheiden. Sie sind auf Grund ihrer weltanschaulichen Ausprägung und ihres Wissensstandes gesellschaftlich und geschichtlich vermittelt und schaffen sich darum kulturell und biographisch ab. Wohl konvergieren die individuellen Gewissen im ihrem Synderesis-Aspekt; jeder Mensch ist moralisches Subjekt und hat ein Gewissen. Aber sie können in ihrem Sapientia-

und *Scientia*-Aspekt, also in der weltanschaulichen Einstellung und im empirischen Kenntnisstand, vielfältig divergieren.

Die Divergenz in der weltanschaulichen Einstellung kann in unterschiedlichen Motivationshorizonten so groß sein, daß es manchmal schwer fällt, dahinter die Konvergenz im Synderesis-Aspekt zu erkennen. Denken wir an das biblische Gleichen vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)! Für Menschen unseres Kulturreises ist die Aussage dieses Gleichen ohne weiteres plausibel; offenbar war sie auch für die Menschen plausibel, zu denen Jesus sprach. Nehmen wir aber an, der Ort des Geschehens sei irgendwo in Indien, der unter die Räuber gefallene Mann sei ein Unberührbarer und der die Hilfe unterlassende Vorbeiziehende ein Brahmane. Der Brahmane ist der Überzeugung, daß der Unberührbare auf Grund seines Karma gerechterweise leidet und daß in diesem Leiden seine Chance liegt, die Schuld seines früheren Lebens zu sühnen. Auf Grund dieser religiösen Überzeugung ist dem Brahmanen die Forderung Jesu, jedem in Not geratenen Nächsten zu helfen, keineswegs plausibel. Allerdings ist dabei folgendes zu bedenken: Der Brahmane ist auf Grund dieser Überzeugung der Meinung, er hätte mit einer Hilfeleistung im Sinne Jesu dem Unberührbaren überhaupt nichts Gutes; diese Hilfeleistung sei vielmehr ausgesprochen kontraproduktiv, einerseits nützlichlich des Karma überhaupt und andererseits auch hinsichtlich der wahren Interessenslage des Unberührbaren. Er meint also, dem Unberührbaren mehr zu helfen, wenn er ihm nicht tätig hilft. So gesehen konvergiert seine Überzeugung, er müsse die Hilfeleistung unterlassen, durchaus mit jenem praktischen Prinzip, das THOMAS der Synderesis zugeordnet hätte, man solle anderen nicht schaden und ihnen im Fall der Not helfen.

4.1.2 Gewissen vor und nach der Handlung

Wir sahen, daß sich die moralische Applikation dieses dreistufigen Wissens einerseits auf die vorgestellte, bevorstehende Handlung beziehen kann und andererseits auf die bereits vollzogene Handlung. Wir unterscheiden insofern zwischen dem *vorausgehenden* (*conscientia antecedens*) und dem *nachfolgenden* (*consequens*) Gewissen bzw. dem Gewissen vor und nach der Handlung. Wir können fragen, *welches Gewissen für den moralischen Wert einer Handlung ausschlaggebend* ist. THOMAS ist mit KANT der Überzeugung, daß die moralische Qualität einer Handlung letztlich abhängt von dem *inneren Willensakt* (*actus interioris voluntatis*), der die Handlung bestimmt (STh I.II.19,5). Die moralische Qualität des inneren Willensaktes hängt aber ab vom *Objekt*, also vom Motiv des Willens. Die moralische Qualität des Objekts jedoch bestimmt sich im *Gewissen*, welches in der moralischen Applikation des erörterten dreistufigen Wissens angebt, welches Handlungsmotiv, welches Objekt bzw. welche Handlung gut und geboten oder böse und verboten ist. In seiner freien Selbstbestimmung entscheidet sich der Wille dann für das Objekt, das er im Handeln verwirklichen will. Genau dadurch bestimmt er sich zum *guten* oder *bösen Willen* (vgl. 3.2.6); und von dieser moralischen Qualität des Willens hängt die moralische Qualität der Handlung ab.

Gut und Böse sind die wesentlichen (*per se*) Differenzen des *tensktes*. Denn Gut und Böse sind wesentlich auf den Willen bezogen wie Wahr und Falsch auf die Vernunft [...]. Darum sind der gute und der böse Wille der Art nach (*secundum speciem*) verschiedene Akte. Ihrer Art nach unterscheiden sich Akte aber durch ihre Objekte [...]. Darum werden Gut und Böse in den Willensakten im eigentlichen Sinn (*properie*) auf Grund der Objekte festgestellt. (19,1) – Das Gute wird dem Willen durch das Gewissen (*ratio*) als Objekt vorgestellt; und genau insoffern, als es unter die Ordnung des Gewissens fällt, hat es moralische Bewandtnis und verursacht die moralische Guteit im Akt des Willens. (ad 3) – Die Guteit des Willens hängt im eigentlichen Sinne vom Objekt ab. Das Objekt des Willens aber wird diesem vorgestellt durch das Gewissen (*ratio*). Denn das im Gewissen erkannte Gute ist das Objekt des Willens, das ihm [als vernunfthaftem Streben] entspricht. Das sinnliche [...] Gute [d.h. das Gute in der Lust-Unlust-Motivation] jedoch entspricht nicht dem Willen, sondern dem sinnlichen Streben (*appetitui sensitivo*). Denn der Wille kann sich auf das universelle Gute (*bonum universale*) richten, welches das Gewissen als praktische Vernunft kennt. Das sinnliche Streben jedoch richtet sich immer nur auf das partikuläre Gute (*bonum particulare*), welches die Sinnlichkeit (*vis sensitiva*) erfaßt. Und darum hängt die Guteit des Willens genauso vom Gewissen ab, wie sie vom Objekt abhängt. (19,3)

Damit aber ist folgendes klar: Weil das Gewissen die moralische Qualität des Objekts, auf das sich der handelnde Wille richtet und von dem er seine moralische Qualität erhält, *vor der Handlung* bestimmen muß, ist das der Handlung vorausgehende Gewissen (*conscientia antecedens*) ausschlaggebend für den moralischen Wert einer Handlung. Definieren wir also die moralisch gute Handlung durch ihre Gewissengemäßheit (vgl. 3.2.6), so ist damit immer das Gewissen *vor der Handlung* gemeint. Das nachfolgende Gewissen (*conscientia consequens*) hat nach THOMAS (Verit. 16,1) eine doppelte Funktion:

- Im Fall der guten Handlung rechtfertigt es den Handelnden, indem es ihn verteidigt (*defendere*) oder entschuldigt (*excusare*).
- Im Fall der bösen Handlung wirft es dem Handelnden die Handlung vor in der Form der Anklage (*accusare*) und des »Gewissensbisses« (*remordere*).

Während also das Gewissen vor der Handlung die moralische Qualität des Handlungsmotivs (*objictum*) bestimmt und gebietend zum Guten drängt (*inclinare ad bonum*) sowie verbietet das Böse zurückweist (*remurmurare malo*), konfrontiert es den Handelnden nach der Handlung mit der moralischen Qualität dieser vollzogenen Handlung, indem es diese moralisch auf dessen Verantwortung bezieht.

Die Formulierungen, in denen THOMAS die Funktionen des Gewissens vor und nach der Handlung charakterisiert (*defendere, excusare, accusare, remordere, inclinare, remurmurare*), zeigen deutlich die eigentümliche *Dualität*, die im Phänomen des Gewissens zum Ausdruck kommt. *Ich* (als Gewissen) stehe gewissermaßen *mir selbst* (als Han-

delndem) gegenüber. Diese Dualität zeigt sich auch in den Formulierungen KANTS, das Gewissen sei die dem Menschen seine »Pflicht vorhaltende praktische Vernunft« und insofern »die Stimme des inneren Richters« (MST A 38f.). Wir können diese Differenz am besten im Anschluß an KANT erklären, indem wir an die *transzendente Differenz zwischen transzendentalem und empirischem Ich* erinnern (vgl. 3.1.1). Als Personen sind wir wesentlich beides, aber eben nicht im Sinne differenzloser Unmittelbarkeit, sondern so, daß unser Selbstbewußtsein immer schon jenes Reflektieren ermöglicht, in welchem wir (als transzendent fungierendes Ich) uns objektivierend auf uns selbst (als empirisches Ich) beziehen. Im Gewissen erfolgt diese Reflexion in moralisch-praktischer Bewandtnis. Das Gewissen als reine (praktische) Vernunft (bei THOMAS: als *ratio* im Unterschied zur *vis sensitiva*) stellt mir als empirisch Handelndem *vor der Handlung* praktisch gebietend den reinen Anspruch der Pflicht vor (bei THOMAS: das *bonum universale* im Unterschied zum *bonum sensible*). Es fordert, daß ich meinen empirischen Handlungswillen an ihm (dem Gewissen), als dem reinen Vernunftwillen, orientiere. *Nach der Handlung* bezieht das Gewissen die erfolgte Handlung rechtfertigend oder verurteilend auf meine Verantwortung und konfrontiert mich auf Grund der moralischen Qualität der Handlung mit meinem moralischen Wert.

4.2 Lex naturalis

Im sogenannten Lex-Traktat der Theologischen Summe (I.II. 90–108) erörtert THOMAS grundlegende Fragen des Gewissensverständnisses im Kontext einer umfassenden Differenzierung des Begriffs des Gesetzes (*lex*). Die Erörterung steht in einem theologischen Zusammenhang. Wir haben die darin enthaltene philosophische Entfaltung des Gewissensbegriffs herauszuarbeiten.

4.2.1 Lex naturalis als Teilhabe an der lex aeterna

THOMAS behandelt die Ordnung des Moralischen und des Rechtlichen im Rückgriff auf den metaphysischen bzw. theologischen Begriff des ewigen Gesetzes (*lex aeterna*). Dieses wird definiert als *der Plan der göttlichen Weisheit, sofern sie alle Handlungen und Bewegungen lenkt (ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum, STh I.II. 93,1)*. Dabei ist mit »Handlungen« (*actus*) der Bereich menschlicher Praxis und Geschichte angesprochen, mit »Bewegungen« (*motiones*) der Bereich der Natur. Beide Bereiche unterstehen

dem Plan der göttlichen Vorsehung (*providentia*) und partizipieren insfern das ewige Gesetz, allerdings in unterschiedlicher Weise. Darum werden zwei Partizipationsweisen des Geschaffenen am ewigen Gesetz unterscheiden, eine *generelle* und eine *spezielle* (93,6).

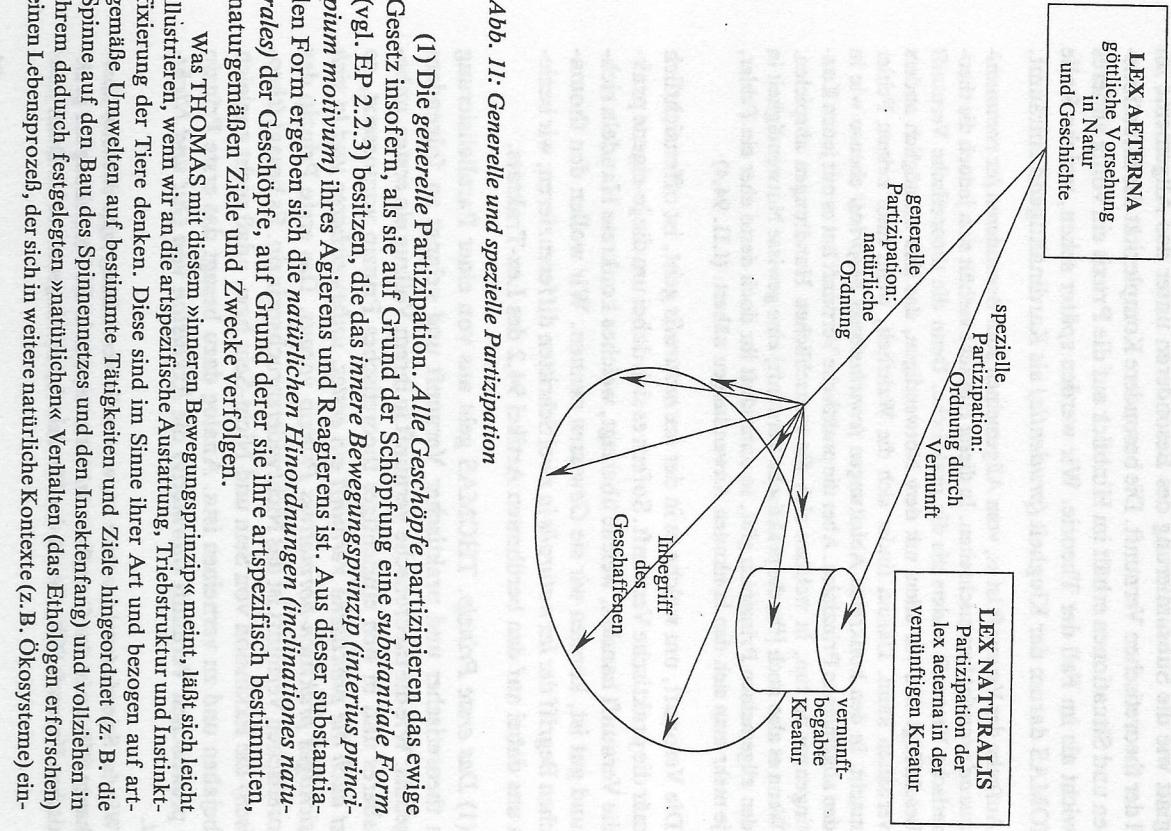


Abb. II: Generelle und spezielle Partizipation

(1) Die *generelle* Partizipation. Alle Geschöpfe partizipieren das ewige Gesetz inssofern, als sie auf Grund der Schöpfung eine *substantiale Form* (vgl. EP 2,2,3) besitzen, die das *innere Bewegungsprinzip* (*interius principium motuum*) ihres Agierens und Reagierens ist. Aus dieser substantiellen Form ergeben sich die *natürlichen Hinordnungen* (*inclinationes naturales*) der Geschöpfe, auf Grund derer sie ihre artspezifisch bestimmten, naturgemäßßen Ziele und Zwecke verfolgen.

Was THOMAS mit diesem »inneren Bewegungsprinzip« meint, läßt sich leicht illustrieren, wenn wir an die artspezifische Ausstattung, Triebstruktur und Instinktfixierung der Tiere denken. Diese sind im Sinne ihrer Art und bezogen auf artgemäße Umwelten auf bestimmte Tätigkeiten und Ziele hingekennzeichnet (z. B. die Spinne auf den Bau des Spinnnetzes und den Insektentfang) und vollziehen in ihrem dadurch festgelegten »natürlichen« Verhalten (das Ethologen erforschen) einen Lebensprozeß, der sich in weitere natürliche Kontexte (z.B. Ökosysteme) ein-

fügt. Nach THOMAS gibt es dieses innere Bewegungsprinzip des artspezifischen Agierens und Reagierens in der ganzen Schöpfung. Jedes Geschöpf ist auf Grund seiner artspezifischen Bestimmung auf natürliche Ziele und Zwecke hingeordnet, anorganische Substanzen ebenso wie Menschen. Der naturphilosophische Hintergrund dieser ganzen Überlegung ist das Substanz-, Entelechie- und Teleologie-denken des ARISTOTELES (vgl. EP 2,4,4,2).

(2) Die *spezielle* Partizipation. Auch die vernunftbegabten Kreaturen stehen in dieser generellen Partizipation. Aber darüber hinaus partizipieren sie das ewige Gesetz in *spezieller* Weise durch ihre Vernunft. Wie wir sahen, bezieht sich die *göttliche* Vernunft im ewigen Gesetz *planend*, also *vorsehend*, *providentiell* auf das Geschehen in Geschichte und Natur. Genau in diesem *Providenzaspekt* partizipiert die geschaffene (menschliche) Vernunft die göttliche der *lex aeterna*. Sie partizipiert die Vorsehung (*providentiae particeps*), indem sie selbst »für sich und andere vorsieht« (*sibi ipsi et aliis providers*, 91,2). Diese Partizipation des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Kreatur (*participatio legis aeternae in rationali creatura*) nennt THOMAS das *natürliche Gesetz* (*lex naturalis*).

Im Fall der generellen Partizipation gilt, daß jeder Kreatur als Naturwesen durch das ewige Gesetz von Natur aus »geregelt und bemessen« (*regulata et mensurata*), also in ihrer artspezifischen Bestimmung auf ihre natürlichen Inklinationen (*inclinationes naturales*) hin festgelegt ist. Der Mensch aber, der Natur- und Vernunftwesen ist, geht in dieser naturalen Festlegung nicht auf, sondern ist zugleich der, welcher – aktiv vorsehend – regelt und bemäßt (*regulans et mensurans*). Die göttliche Vernunft ist als universell vorsehende gesetzgebend (*lex aeterna*), und diesem Gesetz untersteht die ganze Schöpfung. Die menschliche Vernunft untersieht zwar auch dieser *lex aeterna*, aber so, daß sie, die göttliche Providenz partizipierend, an deren Lex-Bewandtnis teilnimmt und *selbst gesetzgebend* wird.

Terminologisch ist zu beachten, daß THOMAS mit einem *Gesetzesbegriff* arbeitet, der noch nicht über das Paradigma des modernen Naturgesetzes gelaufen ist. Das moderne Naturgesetz ist eine subsuntionsallgemeine Regel, die abstrakt einen funktionalen Zusammenhang (z. B. eine kausale Sukzession) in der Natur beschreibt (vgl. EP 5,2,3). Unser heutiger alltagsprachlicher Gesetzesbegriff ist maßgeblich vom modernen Begriff des Naturgesetzes geprägt. Für THOMAS ist Gesetz im eigentlichen Sinne immer etwas, was mit *Vernunft* zu tun hat (*aliiquid rationis, 90,1*). Es ist also gerade nicht nur eine abstrakte, subsuntionsallgemeine Regel, die man zur Beschreibung oder Normierung von Funktionszusammenhängen oder Verhaltensweisen verwenden kann. Vielmehr ist es primär als etwas Vernunfthaftes Regel und Maß (*regula et mensura*) im *regehenden und bermessenden Vernunftwesen*. Darum kommt nur dem Menschen, nicht aber den vernunftlosen Kreaturen die aktive Lex-Bewandtnis der *lex naturals* zu. Die vernunftlose Kreatur ist – geregelt und bemessen – der *lex aeterna* unterworfen. Die thomatische *lex naturalis* wäre völlig missverstanden, wollte man sie im Sinne des Paradigmas des modernen Naturgesetzes interpretieren.

Blenden wir den kunstvollen theologisch-metaphysischen Kontext aus, so geht es um folgenden zentralen philosophischen Gehalt: Alle Wesen, auch der Mensch, sind eingebunden in ein Gefüge vorgegebener, artspezifischer, natural unbeliebiger Fixierungen, aus denen (je nach Spezies) bestimmte natürliche Inklinationen (*inclinationes naturales*) im Sinn natürlicher Notwendigkeiten, Verhaltensweisen, Bedürfnisse bzw. Triebe folgen. Als Vernunftwesen geht der Mensch jedoch in diesen Fixierungen nicht auf, sondern er ist in der Lage, für sich und andere aus Vernunft Pravidenz zu üben und sich das Gesetz des Handelns zu geben. Insofern wird er sich *aus Vernunft selbst Gesetz*.

4.2.2 Differenzierung der lex naturalis

Die thomanische *lex naturalis* ist »Sache der Vernunft« (*aliiquid rationis*, vgl. 90,1). Bevor wir uns mit der Differenzierung des Begriffs der *lex naturalis* beschäftigen, sind einige Hinweise zum thomanischen *Vernunftbegriff* erforderlich. Die Vernunft (*ratio, intellectus*) des Menschen ist bei THOMAS eine strikt geistige Fähigkeit, die von der Sinnlichkeit (*vis sensitiva*) wesentlich unterschieden ist. Im Anschluß an ARISTOTELES sieht er die Grundvollzüge der Vernunft einerseits im *begrifflichen Erfassen des Universellen* und andererseits im *urteilenden und schließenden Verbinden und Trennen* von Begriffen. Von ARISTOTELES übernimmt THOMAS auch die Unterscheidung von *theoretischer* und *praktischer Vernunft* (*ratio speculativa et practica*). Er charakterisiert die Unterscheidung folgendermaßen: In beiden Fällen geht es um die *Vermittlung des Allgemeinen* und des empirisch in der sinnlich fundierten Erfahrung gegebenen *Besonderen*. Dabei zeigt sich in beiden Vollzugsweisen der Vernunft folgende Differenz:

- Die *theoretische Vernunft* geht vom Besonderen der Erfahrung (*singularia et contingentia*) aus und strebt danach, auf dem Weg der Analyse (*resolutio*) des empirisch Gegebenen jenes Allgemeine und Notwendige aufzuweisen und als Theorie wissenschaftlich darzustellen, welches das Besondere als subsummierbaren »Fall« des Allgemeinen zu erklären vermag. Ist die Theorie entwickelt, so kann die theoretische Vernunft auf dem Weg der Synthese (*compositio*) das Besondere als Fall des Allgemeinen rekonstruieren bzw. ableiten. Insofern bezieht sich die theoretische Vernunft lediglich *vorstellend*, nicht aber verursachend auf die Wirklichkeit (*est apprehensiva solum rerum*, II.II.83,1).
- Die *praktische Vernunft* bezieht sich dagegen auf das Handeln. Sie stellt also das Wirkliche nicht nur vor, sondern intendant seine Veränderung (*non solum apprehensiva, sed etiam causativa*). Dabei geht es ihr um die Richtigkeit der konkreten Praxis. Sie geht von einem Allgemeinen und Notwendigen aus, nämlich von ersten praktischen Prinzipien und Notwendigkeiten aus.

prien (vgl. 4.). Diese hat sie auf dem Weg einer Synthese (*compositione*) auf die empirischen Gegebenheiten der Situation hin zu konkretisieren, in welchen das Handeln erfolgt. Dabei setzt die praktische Vernunft in ihrer Synthese die theoretische voraus. Sie bezieht, wie wir in 4.1.1 sahen, *sapientia* und *scientia*, die THOMAS der theoretischen Vernunft zuordnet, in praktischer Absicht auf die Situation.

Allerdings erfolgt die Konkretisierung der praktischen Vernunft nicht so glatt wie die Subsummierung des Besonderen unter das Allgemeine im Fall der theoretischen Vernunft. Die besondere Komplexität der Situationsarten und Situationen erhält im Hinblick auf die Praxis ein völlig anderes Gewicht als im Fall der Theorie. Wir werden später sehen, welche Rolle THOMAS darum der Klugheit (*prudentia*) als Kardinaltugend einräumt.

Aufgabe der Vernunft ist es, vom Allgemeinen zum Besonderen (*ex communibus ad propria*) fortzuschreiten. In dieser Hinsicht verhält sich jedoch die theoretische Vernunft anders als die praktische. Denn die theoretische Vernunft beschäftigt sich vor allem mit dem Notwendigen, das sich unmöglich anders verhalten kann. Darum findet sich die Wahrheit, wenn man keinen Fehler macht, in den konkreten Ableitungen (*conclusiones propriae*) ebenso wie in den allgemeinen Prinzipien. Aber die praktische Vernunft hat es mit jenen Kontingenzen zu tun, in welchen sich die menschlichen Handlungen abspielen. Wenn es also auch [für die praktische Vernunft] eine gewisse Notwendigkeit in den allgemeinen Prinzipien gibt, so unterläuft ihr doch desto eher ein Fehler, je mehr man sich den konkreten Anwendungen nähert. (II.II.94,4)

Die Vernunft, um welche es in der *lex naturalis* geht, ist offensichtlich primär die praktische Vernunft. Sofern es sich dabei um die je-eigene praktische Vernunft handelt, welche überlegt, welches konkrete Handeln richtig und gut ist, können wir sie *Gewissen* nennen. Wir wollen den thomanischen Begriff der *lex naturalis* in zwei Schritten differenzieren, wir beziehen uns dabei auf den berühmten Artikel 94,2 des Lex-Traktaats.

- (1) *Das erste Prinzip*. THOMAS geht aus von einer Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft und gelangt zu folgendem Ergebnis: Wie die theoretische Vernunft in ihrem Vollzug ein erstes, unbeweisbares und in sich einsichtiges theoretisches Prinzip voraussetzt, so setzt auch die praktische Vernunft ein erstes, unbeweisbares und in sich einsichtiges praktisch-normatives Prinzip voraus. Das erste Prinzip der theoretischen Vernunft ist das Nichtwidderspruchsprinzip. Es besagt (*theoretisch*) die Exklusion von Sein und Nicht-Sein bzw. »daß nicht zugleich zu bejahen und zu verneinen ist«. Analog dazu besagt das erste Prinzip der praktischen Vernunft (*normativ*) die *Exklusion von Gut und Nicht-Gut*.

Wie das Seiende (*ens*) das erste ist, was in die Vorstellung (*apprehensio*) überhaupt fällt, so ist das Gute (*bonum*) das erste, was in die Vorstellung der praktischen Vernunft fällt, die auf das Handeln (*opus*) hingeordnet ist. Denn jedes

Agens ist um eines Ziels (*finis*) willen tätig, das die Bedeutung eines Guten hat. [...] Also ist das erste Gebot (*primum praeceptum*) des Gesetzes folgendes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben und das Böse zu meiden (*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*). Darin gründen alle anderen Gebote des natürlichen Gesetzes.

Wir können die Bedeutung dieses ersten Gebotes der *lex naturalis* folgendermaßen bestimmen:

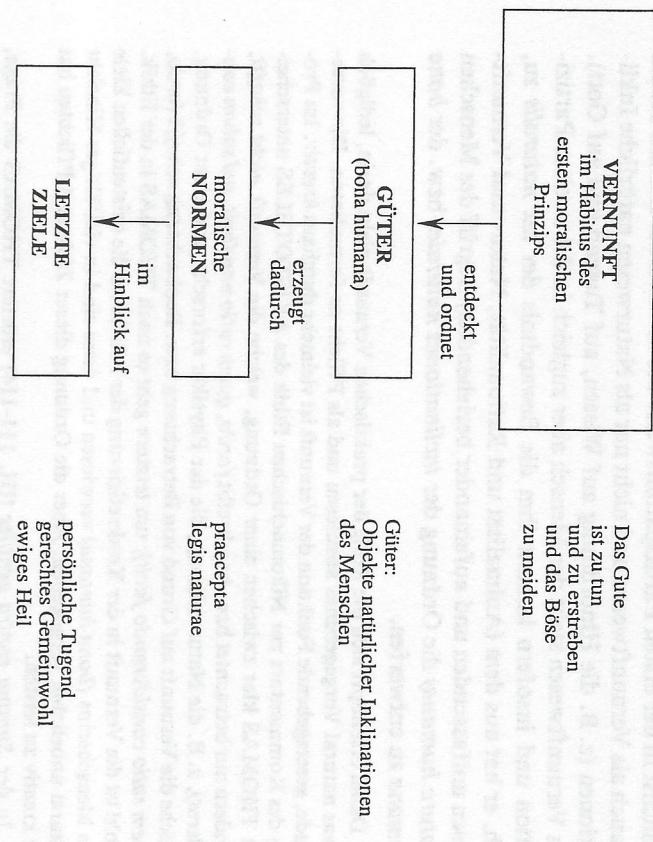
- Als tätige, strebende, bedürftige Wesen verfolgen wir im Rahmen unserer natürlichen Inklinationen immer schon Ziele und haben insofern mit *Gütern* und *Übel* zu tun. Diese Perspektive des Guten ist *vormoralisch*. Sie trifft auch für die vernunftlosen Agentien zu, etwa für die Tiere.
- Das ändert sich, wenn die Vorstellung des Guten in der *praktischen Vernunft* auftritt. Dann nämlich geht es darum, *das richtige Gute vernünftig zu bestimmen*.
- Dieses von der Vernunft in ihrer Providenz und Gesetzgebung (vgl. 4.2.1) bestimmte Gute erhält den strikt *moralischen Charakter der Pflichtung*, den es im vormoralischen, hedonistisch bestimmten Streben nach Gütern noch nicht gibt.
- Weil die Bestimmung des Guten in der *lex naturalis* durch die Vernunft erfolgt, stehen Pflichten grundsätzlich im Anspruch *rationaler* (kognitiver) Vermittlung; sie sind argumentativ begründbar.

Die Interpretation von I.II 94,2 ist allerdings sehr kontrovers und Gegenstand einer Jahrzehntelangen umfangreichen Diskussion. Als Einführung empfehlen sich z.B. PESCH 1977, 568–578, KLUXEN 1980, 233–237.

- (2) **Die Konkretisierung.** Wie kommen wir von diesem ersten moralischen Prinzip, das inhaltlich nichts aussagt, zu inhaltlich bestimmten praktischen Gesetzen und Regeln und schließlich zur konkreten Pflicht? Wie geht die Vernunft als Gewissen in ihrer Gesetzgebung vor? Dazu zunächst der zentrale Text:
- Alle jene Pflichten oder Verbote gehören zu den Geboten des Gesetzes der Natur, welche die praktische Vernunft natürlicherweise (*naturuit*) als gut für den Menschen (*bona humana*) erfaßt. Weil aber das Gute die Bedeutung des Ziels, das Böse aber die Bedeutung des Zielwidrigen hat, darum erfaßt die Vernunft alles das, woraufhin der Mensch eine natürliche Inklination besitzt, natürlicherweise als gut und darum als in die Tat umzusetzen und dessen Gegen teil als böse und als zu meiden. Die Ordnung der Gebote des Gesetzes der Natur entspricht also der Ordnung der natürlichen Inklinationen.

Mit dem Ausdruck »natürlicherweise« (*naturaliter*) vollzieht THOMAS eine Abgrenzung zu »übernatürlicherweise« (*supernaturaliter*). Die Konkretisierung der *lex naturalis* ist (zumindest prinzipiell) allgemeinmenschlich möglich. Sie ist auch ohne Voraussetzung der positiven göttlichen Offenbarung einsichtig. THO-

MAS denkt hier an das Wort des PAULUS: »Denn wenn Heiden, die das [geoffenbart] Gesetz nicht haben, von Natur aus tun, was das Gesetz befiehlt, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.« (Röm 2,14)



THOMAS faßt also die Konkretisierung so, daß er die zweite (spezielle) Partizipationsweise der *lex aeterna*, eben die *lex naturalis* der verantwortlich-frei vorsehenden kreatürlichen Vernunft, auf die erste (generelle) bezieht. Die Vernunft als Gewissen hat die Konkretisierung des natürlichen Inklinationen zu leisten, also an den existentiellen Zielen und Zwecken, die unbeliebig aus der natürlichen Verfaßtheit des Menschen resultieren und an denen sich zeigen läßt, welches die *bona humana* sind, also was »gut für den Menschen« ist. Im Hinschen auf diese natürlichen Inklinationen des Menschseins hat die Vernunft als Gewissen die Ordnung der Gebote bzw. Pflichten der *lex naturalis* zu bestimmen.

Hier ist eine Klarstellung nötig: Der *moderne* Naturbegriff fungiert oft (z.B. bei KANT) als Gegenbegriff zum Begriff des vernünftig-freien Subjekts. Die thomanische Lex-naturalis-Lehre operiert mit einem anderen Naturbegriff. Wenn THOMAS von der *natura humana*, den *inclinationes*

naturales bzw. der *lex naturalis* spricht, so geht es ihm zu... st um das ganze Wesen des Menschen als *animal rationale*, d.h. modern: als Natur- und Vernunftwesen, und nicht bloß um seine biologisch-animalische, im modernen Sprachgebrauch »natürliche« Bewandtnis. Nach THOMAS steht der Mensch in beiden Hinsichten, als Natur- und Vernunftwesen, zunächst in der ersten Partizipationsweise der *lex aeterna*. Darum besitzt er auch als Vernunftwesen und nicht nur als Naturwesen natürliche Inklinatio[n]en (z. B. die Hinordnung auf Wissen, auf Tugend und auf Gott). Als Vernunftwesen steht der Mensch aber zugleich in der zweiten Partizipation und insoffern kommt ihm die Bewandtnis der *lex naturalis* zu, d.h. er hat aus dem (Animalität und Rationalität, Natur- und Vernunftwesen umfassenden und aufeinander beziehenden) Begriff des Menschen (*natura humana*) die Ordnung der *inclinationes naturales* bzw. der *bona humana* zu entwerfen.

Dabei erschöpft sich die Rolle der praktischen Vernunft nicht darin, lediglich etwas natural Vorgegebenes abzulesen und als Pflicht zu formulieren. Die vorsehende, gesetzgebende Funktion der Vernunft ist vielmehr durchaus *kreativ*. Im Prolog des Kommentars zur Nikomachischen Ethik des ARISTOTELES unterscheidet THOMAS klar zwischen einer Ordnung, welche die Vernunft nicht schafft, sondern nur betrachtet bzw. beschreibt (*ordo, quem ratio non facit, sed solum considerat*), z.B. die Naturordnung, die der Physiker erforscht, und einer Ordnung, welche die Vernunft auf Grund von Betrachtung bzw. Beobachtung schafft (*ordo, quem ratio considerando facit*); um letztere geht es nach THOMAS in der Ethik. Wohl ist die Vernunft in der Konkretisierung der Pflicht an die existentiellen Ziele des Menschseins (*bona humana*) verwiesen und diese sind in vielfältiger Hinsicht natural unbeliebig vorgegeben. Aber die Ordnung dieser Ziele und Pflichten hat sie kreativ zu leisten.

In der *Summa contra gentiles* (III, 111–114) erörtert THOMAS die Frage, warum die göttliche Vorsehung die Praxis des Menschen nicht wie das Verhalten der anderen Geschöpfe nur im Sinne der ersten (generellen) Partizipationsweise durch natürliche Instinkte und Inklinatio[n]en festgelegt habe. Die Antwort verdeutlicht die Perspektive der Offenheit und Variabilität, in welcher die moralische Gesetzesbewandtnis gesehen wird: Während sich die Vorsehung auf alle anderen Geschöpfe nur um der Art willen (*propter speciem*) bezieht, wofür die natürlichen Instinkte und Inklinatio[n]en ausreichen, bezieht sie sich auf den Menschen um seiner selbst willen (*propter seipsum*) als individuelle Person (*propter individuum*). »Darum mußte den Menschen [...] etwas gegeben werden, wodurch sie in ihren persönlichen Handlungen (*in personalibus actibus*) gelenkt werden können. Und das nennen wir Gesetz.« (114) Auf unserer Thematik bezogen heißt das: Die *lex naturalis* ist so zu verstehen, daß sie sich im individuellen Gewissen auf den je-personlichen Lebensentwurf zu beziehen vermag.

Nach welchen Gesichtspunkten ist diese Ordnung der Vernunft (*ordo rationis*) zu entwickeln, in welcher im Sinne des zitierten Textes (94,2) die Ordnung der Gebote (*ordo preeceptorum*) der *lex naturalis* auf die Ordnung der natürlichen Inklinatio[n]en bezogen ist? THOMAS verdeutlicht in einer kurzen Skizze, wie er sich den Aufbau dieser Ordnung vorstellt.

Die Skizze erinnert an ARISTOTELES (NE I, 1097 b 21 – 1098 a 20). Der Aquinate unterscheidet architektonisch drei Ebenen der natürlichen Inklinatio[n]en und ordnet ihnen drei Typen von *bona humana* zu:

- Die erste Ebene bezieht sich auf die *allen Creaturen* gemeinsame Inklinatio[n] zur *Selbsterhaltung (conservatio sui esse)*. Auf Grund dieser fundierenden Inklinatio[n] geht es in der *lex naturalis* um alles das, »wodurch das Leben des Menschen bewahrt wird« (*per quaer vita hominis conservatur*).
- Die zweite bezieht sich auf die *allen Animalien* gemeinsame Inklinatio[n] zur *Arterhaltung*. Auf Grund dieser spezielleren Inklinatio[n] geht es in der *lex naturalis* um alles das, was zu tun hat mit »der Verbindung von Mann und Frau und der Erziehung der Kinder« (*coniunctio maris et feminae et educatio liberorum*).
- Die dritte Ebene bezieht sich auf spezifisch menschliche Güter (*bonum secundum naturam rationis*) bzw. auf Inklinatio[n]en, die dem Menschen eigentümlich sind. THOMAS nennt zwei: Einerseits spricht er von der natürlichen Inklinatio[n], »die Wahrheit über Gott zu erkennen« (*quod veritatem cognoscat de Deo*) und andererseits von jener, »in der Gesellschaft zu leben« (*quod in societate vivat*).

Bei dieser Gliederung ist zu beachten, daß die beiden ersten Ebenen, die dem Menschen in *menschlicher Weise* Thema werden. Das gilt für das System der Bedürfnisse im Rahmen der Selbsterhaltung ebenso wie für den Bereich Sexualität, Ehe, Familie, Erziehung etc. THOMAS bezieht sich auf diese vormenschliche Fundierung aus ähnlichen Gründen, die Ethologen verlassen, bei der Interpretation menschlichen Verhaltens die stammesgeschichtliche Genese ins Spiel zu bringen; er hält diese Fundierungsfragen für anthropologisch relevant und darum für bedeutsam im Hinblick auf die Architektonik der skizzierten Ordnung.

Betrachten wir die genannten Inklinatio[n]en (die man durch Differenzierungen beliebig vervielfachen könnte) unabhängig von ihrem Ordnungsrahmen einfach für sich, so können die in ihnen intendierten *bona* (im Sinne KANTS) als völlig *heteronome, hypothetische Motive* interpretiert werden (vgl. 3.2.4), die als solche bloß empirisch sind und noch nichts mit Moralität zu tun haben. Selbst die Bezugnahme auf Gott könnte so interpretiert werden, etwa in einem hedonistischen Kalkül, indem es (irdisch oder ewig) bloß um Lohn und Strafe geht. Die moralische Relevanz kommt diesen Inklinatio[n]en offenbar erst dadurch zu, daß die Vernunft sie ordnet. Erst dieser *ordo rationis* macht sie zu Themen moralischer Gebote (*praecepta moralia*) im Rahmen der *lex naturalis*.

Versuchen wir, diese Ordnungsseite zu skizzieren! Am Anfang steht die menschliche Person mit ihrem elementaren, zunächst völlig heterogenen *Selbsterhaltungstrieb*, ihrer Inklinatio[n] nach Leben und Glück. Aber menschliche Selbsterhaltung verweist notwendigerweise und zu-

nächst durchaus heteronom auf das Zusammenleben mit anderen Menschen. THOMAS meint, daß sich diese Notwendigkeit zunächst in jenem Bereich erweist, den er *familial* faßt. Hier aber kommt ein *ordo rationis* ins Spiel; der familiäre Bereich soll so gestaltet werden, daß ein Zustand möglich wird, in welchem nicht nur mein subjektives *bonum*, sondern die *bona humana* dieses Bereichs verwirklicht werden können bzw. (in der Sprache KANTS) ein Zustand, der vernünftigerweise gewollt werden kann (3.2.1).

Wir können, worum es geht, folgendermaßen illustrieren: Ich fasse im familialen Kontext meine Selbsterhaltung, mein Leben und Glück, nicht nur als durch die anderen bedingt, sondern anerkenne auch die Selbsterhaltung der anderen, ihr Leben und Glück, als ein Recht, das ihnen als Personen zukommt. Ich anerkenne damit die Pflicht, mich nicht nur für mich selbst, sondern auch für die anderen zu erhalten und einzusetzen und das eigene Leben und Glück als Teilfunktion des gemeinsamen familialen Wohls zu begreifen und von diesem abhängig zu machen. Dabei kommen vielfältige natura unbeküpfte Gesichtspunkte ins Spiel: die Besonderheiten des Verhältnisses von Mann und Frau, die Asymmetrie der Beziehung von Eltern und Kind, das Generationenproblem etc. Das alles kompliziert sich durch die je konkreten Gegebenheiten des Wohnens, der Erwerbsmöglichkeiten, des Gesundheitszustandes etc.

Die allgemeineren Grundsätze, bestimmteren Regeln und konkreten Verpflichtungen, mit denen die Vernunft den Bereich dieser Inklinationgruppe zu ordnen sucht, erlangen unter diesen Voraussetzungen ganz offensichtlich *moralische* Bedeutung. Analoges gilt, wenn wir den *Gesellschaftsbezug* der dritten Ebene (*in societate vivere*) ins Auge fassen, wo es um die Integration in soziale Gebilde ökonomischer, kultureller und politischer Art und schließlich um die Perspektive der Menschheit geht. In der Einleitung des Lex-Traktes betont THOMAS unmittelbar nach der Feststellung, ein Gesetz sei immer Sache der Vernunft (*aliquid rationis*), daß ein Gesetz immer auf ein *Gemeinwohl* hingewandt sei (*lex semper ad bonum commune ordinatur*). Der zunächst durch die Selbsterhaltung heteronom bedingte Gesellschaftsbezug ist also durch die Vernunft im Sinne dieses *bonum commune* gerecht zu ordnen, also durch Gesetze, Gebote und Regeln, die wiederum moralisch relevant sind. Trotz aller Differenz zwischen vormodernem und modernem Gesellschaftsverständnis steht die im Sinne des *bonum commune* vernünftig geordnete Gesellschaft bei THOMAS in Analogie zum »Reich der Zwecke« bei KANT (3.2.3).

Für THOMAS als christlichen Theologen war es klar, daß das elementare Streben des Menschen nach Leben und Glück ihn nicht nur mit den moralisch relevanten *bona humana* des familialen und des sozialen Bereichs konfrontiert, sondern auch mit dem Gottesproblem. Wir werden auf den Zusammenhang von Ethik und Glaube noch genauer eingehen.

Wir illustrierten das Konkretisierungsprogramm der *lex naturalis* anhand der von THOMAS vorgelegten Skizze der drei Ebenen von Inkarnationen. Diese Skizze mag in mancher Hinsicht zeitbedingt sein, etwa angesichts der außerordentlich starken Stellung, die der Familie eingeräumt wird. Dennoch verdeutlicht sie die Theorie der *lex naturalis* bzw. die Bedeutung, die dem Gewissen als praktischer Vernunft in der Konkretisierung der *lex naturalis* zukommt. Der Rekurs auf die natural unbeküpfigen Bestimmungen und Vorgaben des Menschseins, die THOMAS *incarnationes naturales* nennt, hätte heute die vielfältigen Erkenntnisse der humanwissenschaftlichen Forschung einzubeziehen, die in den verschiedenen Disziplinen bestrebt sind, mit empirischen Methoden anthropologisch Unbeküpfbares aufzuzeigen, das für die Praxis im weitesten Sinne bedeutsam ist. Auch in dieser Einbeziehung ginge es im Sinne des Programms der *lex naturalis* darum, daß die Vernunft als Gewissen die Vielfalt natural unbeküpfbarer Vorgaben des Menschseins *auf das richtige Gute hin ordnet*. Dieses Gute hat also ein für den Menschen Gutes (*bonum humanum*) in den diversen Kontexten des Sozialen immer zugleich Gemeinwohlbewandtnis (*bonum commune*).

Erinnern wir uns an den Conscientia-Synderesis-Ansatz von 4.1.1! Wir können das Verhältnis von *lex naturalis* und Synderesis folgendermaßen bestimmen: Mit *lex naturalis* meint THOMAS die (zumindest in ihrer Grundstruktur apriorisch bestimmte) Selbstgesetzgebung der Vernunft. Die *lex naturalis* zeigt, in welcher apriorischen Bestimmung die praktische Vernunft praktische bzw. moralische Prinzipien, Regeln und konkrete Pflichten festsetzt. Sie ist insofern der natürliche Habitus des moralischen Urteilenkönnens; darum nennt THOMAS die *lex naturalis* auch »das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir beurteilen, was gut und böse ist« (91,2). Im Unterschied dazu faßt er die Synderesis als den natürlichen Habitus der ersten und allgemeinsten praktischen bzw. moralischen Prinzipien, die im »Licht« der *lex naturalis* festgesetzt bzw. geurteilt werden. Diese ersten Prinzipien sind auf Grund der *lex naturalis* durch sich selbst und für alle Menschen insgesamt einsichtig (*per se nota communiter omnibus*, 94,2, vgl. PESCH 1977, 571 f.).

Damit überblicken wir den Grundgedanken der Lex-naturalis-Lehre des Aquinaten. Zweifellos zählt sie zu den wirkungsgeschichtlich wichtigsten Ansätzen in der Tradition nicht-empiristischer Fundamentalethik. Wird heute von *klassisch-naturellichem* Denken oder von *Naturechts-ethik* gesprochen, so handelt es sich meist um Positionen, die dieser Lex-naturalis-Lehre verpflichtet sind.

4.2.3 Thomas und Kant

Wir wollen im Anschluß an die Erörterung der thomanischen Lex-naturalis-Lehre einen Blick auf KANT werfen. Wie verhält sich die Position des Aquinaten zu dem (in 3 skizzierten) fundamentalethischen An-

satz KANTS? Zunächst ist folgendes festzustellen: Beide ~~A~~^{ltere} stehen in der Tradition der *nicht-empiristischen* Ethik. In beiden gründet die Moralitätsbewandtnis darin, daß *reine*, d. h. nicht sinnlich-hedonistisch instrumentalisierte Vernunft aus sich selbst praktisch werden und gesetzgebend sein kann. Ebenso läßt sich bei THOMAS das rekonstruierten, was KANT die *transzendentale Freiheit* nannte (vgl. 3.3). Beide stimmen weiters darin überein, daß die moralische Qualität des Handelns eine Qualität des inneren Willensaktes, also der Gesinnung ist (vgl. 3.2.6). Allerdings lassen sich auch vielfältige Unterschiede aufweisen. Ich meine freilich, daß die meisten dieser Unterschiede nicht das Zentrum des fundamental-ethischen Ansatzes betreffen. Meiner Überzeugung nach liegt der zentrale Unterschied der beiden Ansätze in der *unterschiedlichen Akzentuierung des Universalisierungsprinzips*.

- Beziehen wir uns auf KANTS *Selbstzweckformel* des Kategorischen Imperativs (3.2.2) und auf die Idee des *Reichs der Zwecke* (3.2.3)! Die Maximientüberprüfung an der Idee eines Allgemeinen Gesetzes erhält bei KANT folgende Bedeutung: Wir sollen unsere Handlungsmöglichkeiten so bestimmen, daß wir darin jede Person als frei bzw. autonom anerkennen, sie also immer zugleich als Zweck an sich selbst und nie bloß als Mittel zu unseren subjektiven Zwecken betrachten. Im Zentrum der Universalisierung steht also der Gesichtspunkt der wechselseitigen Anerkennung personaler Autonomie. Es geht um die *Vereinbarkeit je-autonomer Zwecksetzungen im Reich der Zwecke auf Grund der Mitgesetzgebung einer jeden Person*. Im Vordergrund steht demnach ein *formaler Gesichtspunkt distributiver Gerechtigkeit*.
- Auch in den Geboten (*praeceptia*) der *lex naturalis* geht es um Universalisierbarkeit. Allerdings steht hier im Vordergrund der Gesichtspunkt der *bona humana*; es geht um das Gute für den Menschen als Menschen, d. h. um das vom allgemeinen Begriff des Menschen (*natura humana*) her geforderte »menschenwürdige« Gute. Dieses hat die Vernunft als Gewissen zu bestimmen, indem sie sich auf die natural unbeliebigen Inkarnationen (*inclinationes naturales*) des Menschseins bezieht und diese auf die Idee des *bonum commune* hin gestaltet und ordnet. Damit kommt in der thomanischen Selbstgesetzgebung der Vernunft (stärker als bei KANT) ein *anthropologischer, das System der menschlichen Bedürfnisse und existentiellen Ziele berücksichtigender Aspekt* ins Spiel.

Zweifellos hängt diese unterschiedliche Akzentsetzung damit zusammen, daß KANT ein typischer Denker der Neuzeit ist, die in der »Wende zum Subjekt« das Autonomiedenken in den Vordergrund stellte, das im vormodernen Kontext des thomanischen Denkens gerade nicht das zentrale Anliegen war. Dabei läßt sich allerdings zeigen, daß sich die beiden Gesichtspunkte verbinden lassen und ergänzen. Weiters läßt sich zeigen,

dass sowohl KANT als auch THOMAS den jeweils anderen Gesichtspunkt durchaus berücksichtigen.

Wenn auch bei THOMAS das Autonomiedenken in den Fragestellungen der Sozialphilosophie und der angewandten Ethik stark in den Hintergrund tritt, so spielt es doch in der Fundamentalethik eine wichtige Rolle. So wird im Prolog der I.II. der Theologischen Summe die Gottheitlichkeit des Menschen genau darin gesehen, »daß auch er [d. h. der Mensch, ähnlich wie Gott] Prinzip seiner Handlungen (*suorum operum principium*) ist, sofern er Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) und Macht über seine Handlungen besitzt«. Der Lex-Traktat zeigt, daß der Mensch in seiner praktischen Vernunft (Gewissen) genau die providentielle-gesetzgebende Bewandtnis der *lex aeterna* partizipiert. Insofern ist er »sich selbst Ursache des Handelns« auf Grund seines Vernunfturteils, da er sich im Urteilen selbst zum Handeln bestimmt (CG II, 48). Darum bezieht sich die Vorsehung auf ihn als *Selbstzweck* (*propter seipsum*, CG III, 114). Die Selbstgesetzgebung der Vernunft in der *lex naturalis* hat die Aufgabe, diese personale *Selbstzweckhaftigkeit* jedes Menschen in der Perspektive eines Gemeinswohls (*bonum commune*) zu ermöglichen und zu verwirklichen. Diese Motive verweisen systematisch durchaus auf die Perspektive eines Reichs der Zwecke als System autonomer Personen bei KANT, wenn auch diese Perspektive bei THOMAS – epochenbedingt – nicht voll zum Durchbruch kommen konnte.

Andererseits findet sich bei KANT durchaus jener anthropologische Gesichtspunkt, der in der Bestimmung der Maximen und vor allem in deren Konkretisierung in Regeln das natural Unbeliebige des Menschseins ins Spiel bringt, das die praktische Urteilskraft berücksichtigen muß. Vor allem zeigt sich dieser Gesichtspunkt in der *Tugendlehre* (MST), wo es KANT darum geht, die Lehre von den Pflichten *inhaltlich* zu entfalten. Der für die Systematik der Pflichten zentrale Begriff ist dabei »der Begriff von einem *Zweck* [...], der an sich selbst *Pflicht ist*« (A 5). In der Bestimmung dieser Zwecke ist KANT ständig auf jenes anthropologische Material verwiesen, das THOMAS die natürlichen Inkarnationen nennt. Allerdings sind, wie bei THOMAS, diese natural vorgegebenen Zwecke in die moralische Ordnungsperspektive der Vernunft zu integrieren, d. h. sie müssen durch die Vernunft als »Zwecke der reinen praktischen Vernunft« (A 5) begriffen und bestimmt werden. »Also wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen*, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen *sollten*, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.« (A 7 f.)

4.3 Die Autonomie des Gewissens

Wir schließen hier die Darstellung des Gewissensverständnisses bei THOMAS ab und wollen systematisch klären, was die Rede von der Gewissensautonomie meint. Worum es geht, läßt sich im Anschluß an die Erörterung zu THOMAS und KANT ohne weiteres aufzeigen. Der Grundgedanke findet sich im wesentlichen bereits bei ARISTOTELES (NE III).

Wir sahen (3.2.6, 4.1.2), daß die moralischen Qualitäten Gut und Böse letztlich Qualitäten des Willens des Handelnden sind. Ob ein Wille gut oder böse ist, hängt von seiner *Gewissensgemäßheit* ab, also davon, ob er sich »nach bestem Wissen und Gewissen« auf das bezieht, was die je-

eigene Vernunft qua Gewissen als Pflicht erkennt, oder aber ob er sich gewissenswidrig auf ein Neigungsmotiv bezieht, das die je-eigene Vernunft als böse beurteilt. Das heißt: Der kategorisch verpflichtende moralische Nomos (= gr. Gesetz) ist wesentlich der Nomos, der sich im eigenen Gewissen bekundet und konkretisiert. Darum gilt grundsätzlich folgendes: *Kein dem Gewissen äußerlicher Nomos kann den Anspruch erheben*, (gewissermaßen »hinter dem Rücken des Gewissens«) über die *Moralität unserer Motivationen und Handlungen entscheiden zu können*. Moralität im strikten und eigentlichen Sinn meint die Gewissensgemäßheit des Willens und nicht die Konformität des Willens oder Verhaltens gegenüber äußerlich-objektiven Geltungen (staatlichen Gesetzen, kirchlichen Vorschriften, Anordnungen von Vorgesetzten, sozial akzeptierten Sitten etc.). Derartige äußerlich-objektive Geltungen erhalten nur insofern strikt moralische Bedeutung, als sie vom je-eigenen Gewissen anerkannt, angeeignet, internalisiert sind; also dadurch, daß ihre heteronom-äußerliche Bewandtnis in die Autonomie des Gewissens übersetzt wird. Das aber kann nur die Person selbst.

Im Autonomie-Begriff KANTS (3.2.4, 3.3) geht es primär um die Selbstgesetzgebung der aus sich selbst praktisch werdenden Vernunft im Unterschied zur naturkausalen Heteronomie der Lust-Unlust-Motivation. In der Rede von der *Autonomie des Gewissens* liegt der Akzent vor allem auf dem Gesichtspunkt, daß nur das je-eigene, persönliche Gewissen die Pflicht und das Gute im strikt moralischen Sinne zu bestimmen vermag und nicht eine wie immer geartete, dem Gewissen äußerliche Instanz.

Damit hängt die Tatsache zusammen, daß die *Moralität anderer Menschen* für uns immer irgendwie transphänomenal bleibt, da wir die konkrete Gewissenssituation anderer nur beschränkt erkennen können. Hier gilt das Wort der Bergpredigt: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!« (Mt 7,1) Darum sind auch »Gewissensüberprüfungen« durch Gremien immer fragwürdig. Zugleich ergibt sich aus der Autonomie des Gewissens, daß niemand böse handeln kann, ohne es zu wissen.

Gegen die Lehre von der Autonomie des Gewissens wird oft von *gläubigen Menschen* folgender Einwand erhoben: Der Mensch habe seinen Willen nicht nach seiner je-eigenen Vernunft (Gewissen) auszurichten, sondern nach dem *Willen und Gebot Gottes*. An die Stelle des *Autonomiekonzepts* habe also ein *Theonomiekonzept* zu treten. – Es scheint, daß diesem Einwand ein Mißverständnis zugrunde liegt. Man meint, die Gewissensautonomie öffne der Beliebigkeit und Wilkür Tür und Tor und liefe letztlich die Moralität der Lust-Unlust-Motivation aus (vgl. 3.2.6). Das ist aber nicht der Fall. So wie wir den Gewissensbegriff von THO-MAS und KANT her entwickelten, geht es im Gewissen einerseits darum, aus reiner (nicht hedonistisch instrumentalisierter) Vernunft das richtige Gute zu bestimmen, und andererseits darum, daß wir uns durch dieses

eigene Vernunft qua Gewissen als Pflicht erkennt, oder aber ob er sich gewissenswidrig auf ein Neigungsmotiv bezieht, das die je-eigene Vernunft als böse beurteilt. Das heißt: Der kategorisch verpflichtende moralische Nomos (= gr. Gesetz) ist wesentlich der Nomos, der sich im eigenen Gewissen bekundet und konkretisiert. Darum gilt grundsätzlich folgendes: *Kein dem Gewissen äußerlicher Nomos kann den Anspruch erheben*, (gewissermaßen »hinter dem Rücken des Gewissens«) über die *Moralität unserer Motivationen und Handlungen entscheiden zu können*. Moralität im strikten und eigentlichen Sinn meint die Gewissensgemäßheit des Willens und nicht die Konformität des Willens oder Verhaltens gegenüber äußerlich-objektiven Geltungen (staatlichen Gesetzen, kirchlichen Vorschriften, Anordnungen von Vorgesetzten, sozial akzeptierten Sitten etc.). Derartige äußerlich-objektive Geltungen erhalten nur insofern strikt moralische Bedeutung, als sie vom je-eigenen Gewissen anerkannt, angeeignet, internalisiert sind; also dadurch, daß ihre heteronom-äußerliche Bewandtnis in die Autonomie des Gewissens übersetzt wird. Das aber kann nur die Person selbst.

Im Autonomie-Begriff KANTS (3.2.4, 3.3) geht es primär um die Selbstgesetzgebung der aus sich selbst praktisch werdenden Vernunft im Unterschied zur naturkausalen Heteronomie der Lust-Unlust-Motivation. In der Rede von der *Autonomie des Gewissens* liegt der Akzent vor allem auf dem Gesichtspunkt, daß nur das je-eigene, persönliche Gewissen die Pflicht und das Gute im strikt moralischen Sinne zu bestimmen vermag und nicht eine wie immer geartete, dem Gewissen äußerliche Instanz.

Damit hängt die Tatsache zusammen, daß die *Moralität anderer Menschen* für uns immer irgendwie transphänomenal bleibt, da wir die konkrete Gewissenssituation anderer nur beschränkt erkennen können. Hier gilt das Wort der Bergpredigt: »Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!« (Mt 7,1) Darum sind auch »Gewissensüberprüfungen« durch Gremien immer fragwürdig. Zugleich ergibt sich aus der Autonomie des Gewissens, daß niemand böse handeln kann, ohne es zu wissen.

Gegen die Lehre von der Autonomie des Gewissens wird oft von *gläubigen Menschen* folgender Einwand erhoben: Der Mensch habe seinen Willen nicht nach seiner je-eigenen Vernunft (Gewissen) auszurichten, sondern nach dem *Willen und Gebot Gottes*. An die Stelle des *Autonomiekonzepts* habe also ein *Theonomiekonzept* zu treten. – Es scheint, daß diesem Einwand ein Mißverständnis zugrunde liegt. Man meint, die Gewissensautonomie öffne der Beliebigkeit und Wilkür Tür und Tor und liefe letztlich die Moralität der Lust-Unlust-Motivation aus (vgl. 3.2.6).

Wir sehen also, daß das Theonomienmotiv des Glaubens keineswegs quer steht zur Autonomie des Gewissens, sondern diese voraussetzt und akzentuiert, indem es den kategorischen Anspruch des je-eigenen Gewissens theologisch bzw. religiös interpretiert. In *menscherechtstheoretischer* Hinsicht ist die transzendentale Bewandtnis der Gewissensauto-

Gute kategorisch verpflichtet wissen. Darum müssen für den gläubigen Menschen *Autonomie und Theorie zusammenfallen*. Für ihn ist das je-eigene Gewissen der einzige mögliche Ort, in welchem der Wille Gottes unmittelbar und konkret vernommen wird. Er weiß sich genau im Gewissen von Gott in die Verantwortung gerufen und interpretiert darum den kategorischen Anspruch des Gewissens als »Stimme Gottes«. Allerdings werden dann Wille und Gesetz Gottes gerade nicht als dem Gewissen äußerliche Geltungen gefaßt, vielmehr sieht das gläubige Gewissen sich selbst als die von Gott beanspruchte und ermächtigte letzte Instanz gegenüber allen äußerlich-objektiven Geltungen, Ansprüchen und Autoritäten; letzteren gegenüber gilt dann: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.« (Apf 5,29)

In diesem Sinne faßt, wie PLATON in der *Apologie* (31d, 40b) berichtet, SOKRATES die Stimme des Gewissens (*daimonion*) als Stimme und Zeichen des Gottes. Nach AUGUSTINUS steht der Gerechte in seinem Gewissen vor Gott (*in ipsa conscientia coram se*), »wo ihn keiner der Menschen sieht, sondern nur jener, der durchschaut, was ein jeder denkt« (Bnn. in Ps. 7,9). THOMAS illustriert die Partizipation des ewigen Gesetzes in der *lex naturalis* unserer Vernunft durch eine Interpretation eines Psalmverses:

Wenn es in Psalm 4,7 heißt »Viele sagen: Wer zeigt uns das Gute? Aufleuchtet über uns das Licht deines Angesichtes, Herr«, so heißt das gewissermaßen: »Das Licht der Vernunft [bzw. des Gewissens], das in uns ist, vermag uns insofern das Gute zu zeigen und unseren Willen zu lenken, als es das Licht deines Angesichtes, das heißt von deinem Angesicht angeleitet ist.« (I.II.19,4)

Für den frühen LUTHER ist das Gericht Gottes nur so denkbar, daß Gott im Gewissen richtet und damit die Autonomie des Gewissens anerkennt. Im Anschluß an Röm 2,14-16 läßt er Gott als Richter sprechen:

Siehe, ich spreche dir nicht das Urteil, sondern ich trete deinem eigenen Urteil über dich bei und bekräftige es; da du über dich selbst nicht anders urteilen kannst, kann ich es auch nicht. Also so wie deine Gedanken und dein Gewissen es als deine Zeugen sagen, bist du, sei es des Himmels, sei es der Hölle wert. (LUTHER 115)

Auch nach KANT führt das moralische Gesetz

zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d.h. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen. (KpV A 233)

Wir sehen also, daß das Theonomienmotiv des Glaubens keineswegs quer steht zur Autonomie des Gewissens, sondern diese voraussetzt und akzentuiert, indem es den kategorischen Anspruch des je-eigenen Gewissens theologisch bzw. religiös interpretiert. In *menscherechtstheoretischer* Hinsicht ist die transzendentale Bewandtnis der Gewissensauto-

mie die Voraussetzung für die *Gewissensfreiheit* als Mensch. Diese ist die menschenrechtliche Konsequenz der Gewissensautonomie im Raum der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit (3.3).

4.4 Richtiges und irrendes Gewissen

Kann das Gewissen irren? Die Frage wurde seit PLATON (z.B. Protagoras 355b–358e) und ARISTOTELES (z.B. NE III, 1110b 17–1111a 20) immer wieder erörtert. Unsere bisherigen Überlegungen zeigten im Anschluß an THOMAS und KANT, daß das autonome Gewissen letzte moralische Instanz und Maßstab unserer Motivationen und Handlungen ist. Das Gute im strikt moralischen Sinne besteht in der Gewissensgemäßheit des Willens, der dadurch ein guter Wille wird. Daraus folgt: *In strikter moralischer Hinsicht kann das Gewissen niemals irren*, weil es der ausschließliche Maßstab der Moralität ist. Nähme man die Möglichkeit eines moralisch irrenden Gewissens an, so würde die eigenständige Bedeutung der Moralität aufgelöst.

In diesem Fall würde die Frage nach dem moralisch Guten völlig abgetoppt von Gewissen und Gesinnung bzw. vom »inneren Willensakt« (3.2.6.). Die moralische Qualität der Praxis könnte nur noch als die äußere Konformität der Praxis mit einem dem Gewissen äußerlichen Maßstab bestimmt werden. Ich könnte dann gar nicht wissen, welche moralische Qualität meinem Handeln zukommt; ich könnte böse handeln und schuldig werden, ohne es zu wissen und zu wollen. Der kategorische Anspruch des Gewissens könnte mich irreführen und schuldig machen. Insofern hat KANT zweifellos recht, wenn er lehrt, daß »ein irrendes Gewissen ein Unding sei« (MST 38).

In einer anderen, *nicht-moralischen* Hinsicht ist die Rede vom irrenden Gewissen jedoch durchaus legitim und verweist auf offenkundig mögliche und sogar häufig anzutreffende Sachverhalte. Charakterisieren wir in drei Schritten eine legitime Variante der Rede vom irrenden Gewissen!

• Oft setzt die Rede vom irrenden Gewissen voraus, daß in einem bestimmten *sozialen Kontext* gewisse Maßstäbe oder *Standards des Richtigen* bekannt und überwiegend anerkannt sind. An ihnen können subjektive Überzeugungen gemessen werden. Stimmen sie mit den Standards überein, so nennt man sie »richtig«; weichen sie ab, so spricht man von Irrtum.

• Wir faßten in 4.1.1 das Gewissen (im Anschluß an THOMAS) als Applikation eines dreistufigen Wissens (Motivationshorizont: *syndesis, sapientia, scientia*) auf den Akt. Während die Gewissen im Synderesis-Aspekt konvergieren, können sie in den beiden anderen Aspekten divergieren; wir interpretierten letztere als *weltanschauliche Einstellung (sapientia)* und als *empirischen Wissensstand (scientia)*.

- Menschen in zumeist in sozialen Kontexten, in welchen es sowohl im Bereich der weltanschaulichen Einstellung als auch in dem des empirischen Wissensstandes überwiegend anerkannte Standards des Richtigen gibt. Von diesen können Einzelpersonen in ihren Überzeugungen und Meinungen aber abweichen. Diese Abweichungen werden von anderen Personen auf Grund der Standards als Irrtümer beurteilt.

In diesem Sinne kann also vom irrenden Gewissen die Rede sein. Ein Gewissen irrt in der skizzierten Variante insofern, als *in seinem Motivationshorizont weltanschauliche oder empirische Auffassungen enthalten sind, die – gemessen an sozial überwiegend akzeptierten Standards – falsch sind*. Illustrieren wir diese Variante durch zwei Beispiele:

- Als *weltanschauliche* Standards, die in unserer Gesellschaft überwiegend anerkannt sind, könnte man etwa das Menschenrechtsethos oder das Ethos des Grundgesetzes der BRD nennen. Hätte ein Terrorist die Gewissensüberzeugung, er sei verpflichtet, Bankiers zu erschießen, um die Gesellschaft zu befreien, so widerspräche diese Überzeugung unserer überwiegend anerkannten weltanschaulichen Standards; wir würden mit Recht sagen, er habe eine irrage Gewissensüberzeugung.
- Die Standards des *empirischen Wissensstandes* werden in unserer Gesellschaft weitgehend von den empirischen Wissenschaften gesetzt. Es gibt allerdings kaum Personen, die in allen praktisch relevanten Bereichen allen diesen Standards entsprechen. Gewisse Grundstandards pflegen sich jedoch durchzusetzen. Würde sich etwa ein Vater verpflichtet fühlen, in der Erziehung seiner Kinder häufig und intensiv die Prügelstrafe einzusetzen, so stünde diese Überzeugung im Widerspruch zu einem weitgehend anerkannten, von Pädagogen, Psychologen, Medizinern etc. vertretenen Standard. Auch hier können wir sagen, die Gewissensüberzeugung des Vaters sei falsch bzw. irrig.

Es gibt allerdings noch andere Varianten, in denen die Rede vom irrenden Gewissen legitim ist. So können wir unsere heute anerkannten Standards auf die Überzeugungen beziehen, die in *anderen Epochen oder Kulturen* dominant waren bzw. sind, und letztere, z. B. im Fall der Sklaverei, der Hexenverfolgung oder des indischen Kastensystems, als irrig bezeichnen. Oder: Es kommt immer wieder vor, daß wir *nach* bestimmten Handlungen bemerken, daß wir *vor* der Handlung diesen oder jenen *Ustand* nicht bedacht oder falsch eingeschätzt haben; auch dann sagen wir, wir hätten uns geirrt. Außerdem kommt es vor, daß wir im Lauf der Zeit unsere persönlichen Meinungen und Überzeugungen ändern; wir beurteilen dann oft unsere früheren als Irrtümer, d. h. wir setzen unsere gegenwärtige Meinungen und Überzeugungen als Standards fest.

Entscheidend ist folgendes: Der so oder ähnlich verstandene Gewissensirrtum ist *kein moralischer Irrtum*. Er besagt also nicht, daß ich im strikt moralischen Sinne böse handle, wenn ich gewissengemäß nach einem irrenden Gewissen handle. Vielmehr handelt es sich gewissermaßen um einen *theoretischen Irrtum*, der sich aus zwei Gegebenheiten ergibt:

- einerseits aus der subjektiven (gesellschaftlich und geschichtlich vermittelten, kulturell und biographisch bedingten) aktuellen Verfaßtheit meines Motivationshorizonts und andererseits aus der Akzeptanz bestimmter Standards in einer bestimmten Gesellschaft.
- Moralisch** fungiert auch das irrende Gewissen als *letzte Instanz*. Wir können auch im Fall des irrenden Gewissens dem nach bestem Wissen und Gewissen motivierten Willen nicht die Moralität absprechen, ohne die eigenständige Bedeutung der Moralität überhaupt aufzulösen. Allerdings kommt hier der wichtige Gesichtspunkt der **Gewissensbildung** ins Spiel, auf den wir noch zurückzukommen haben.
- Wir können insofern weder dem Terroristen noch dem prügelnden Vater deshalb einfachhin die Moralität absprechen, weil sie sich nicht standardkonform verhalten, so sehr wir ihre Gewissenüberzeugung ablehnen, verabscheuen und für irrg halten und so sehr wir es für gerechtfertigt halten, daß *rechtlich* gegen derartige Verhaltensweisen vorgegangen wird. Das Gewissen ist letzte Instanz, aber in seiner Irrtumsfähigkeit zugleich ein *Abgrund*. Wir müssen damit rechnen, daß viele, was wir heute als unmenschliche Verbrechen einschätzen (z.B. Sklaverei, Folter, Ketzер- und Hexenverfolgung, Unterdrückung der Frau) in der Geschichte von Menschen praktiziert wurde, die überzeugt waren, nach bestem Wissen und Gewissen das Gute zu tun.
- Der folgende Text des Aquinaten zeigt, wie präzise er bereits um die Autonomie und die moralische Unfehlbarkeit des Gewissens wußte. THOMAS schildert, wie das »an sich« (*per se*), also dem Standard nach, Gute, Böse und Indifferente im subjektiven (irrenden) Gewissen umgedeutet werden kann und was moralisch daraus folgt:

Das kommt aber nicht nur im Indifferenter vor, sondern auch im an sich Guten oder Bösen. Denn nicht nur das [an sich] Indifferente kann zufällig (*per accidens*) die Bedeutung des Guten oder Bösen annehmen, sondern auch das, was [an sich] gut ist, kann auf Grund der Vorstellung des Gewissens (*apprehensionis rationis*) die Bedeutung des Bösen annehmen und das, was [an sich] böse ist, die Bedeutung des Guten. So ist die Unterlassung der Unzucht (*fornicatio*) [an sich] etwas Gutes. Aber der Wille richtet sich nur insofern darauf als auf etwas Gutes, als sie [die Unterlassung] vom Gewissen als etwas Gutes vorgestellt wird. Würde sie von einem irrenden Gewissen (*ratio errans*) als etwas Böses vorgestellt, so richte er sich darauf in der Bedeutung des Bösen. Also wird ein Wille böse, weil er das Böse will; freilich nicht sofern er das an sich Böse will, sondern sofern er das will, was auf Grund der Vorstellung des Gewissens zufällig böse ist. [...] Darum ist zu sagen, daß schlichthinn jeder vom Gewissen abweichende Wille, ob das Gewissen nun richtig ist oder irrt, immer böse ist. (I.II.19,5)

Allerdings hielt THOMAS diese konsequente Autonomie-Position nicht durch, obwohl sie sich systematisch notwendig aus seinem Gewissensverständnis (vgl. 4.1 und 4.2) ergibt. Das Ergebnis, zu dem er gelangt, ist aus heutiger Sicht mit einer Inkonsistenz behaftet, die sich nur aus

dem historischen Kontext verstehen läßt. Wirkungsgeschichtlich verursachte diese Inkonsistenz bis heute Mißverständnisse hinsichtlich des Gewissensbegriffs, etwa in der katholischen Moraltheologie.

Nach THOMAS ist zwar die Gewissenswidrigkeit die hinreichende Bedingung des moralisch Bösen, die Gewissenstugheit jedoch nur die notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung des moralisch Guten. Das moralisch Gute muß nicht nur gewissengemäß, sondern auch »an sich« (*per se, secundum naturam*), also standardgemäß gut bzw. richtig sein. Damit aber ergibt sich folgende (prekäre) Möglichkeit: Jemand, dessen Gewissen irrt, kann zwar nach bestem Wissen und Gewissen, aber dennoch (ohne es zu wissen) böse handeln. (19,6) Eine solche Konsequenz ist im Sinne unserer bisherigen Erörterungen völlig unhaltbar. Auch THOMAS versucht, diesen Bruch zu überbrücken; er verlagert das Problem auf die Frage, inwieweit der Gewissensirrtum (*ignorantia*) freiwillig, d.h. bewußt oder fahrlässig verschuldet (*directe vel indirecte volita*), oder aber als unfreiwilliger Irrtum entschuldbar (*excusabilis*) ist. Die Fragestellung ist zwar im Hinblick auf die moralische Pflicht zur Gewissensbildung durchaus legitim, löst aber das Problem nicht. Denn die Frage nach der moralischen Qualität der Ignoranz ist wohl zu unterscheiden von der Frage nach der moralischen Qualität der durch die Ignoranz mitbedingten Handlung. Auch im Fall schuldhafter (z.B. fahrlässiger) Ignoranz kann die dem (irrenden) Gewissen gemäßigte gutwillige Handlung moralisch nicht so beurteilt werden, als ob sie im Widerspruch zum (richtigen) Gewissen böswillig vollzogen wäre. Wohl mag es im Strafrecht sinnvoll sein, Handlungen aus (vorwerbarer) Unwissenheit so zu beurteilen, als ob sie wissentlich und willentlich erfolgt wären. In der Ethik jedoch ist eine solche Sicht unmöglich; sie bewirkt bei THOMAS eine eigentümliche Verrechtlichung des Problems, die sich mit der eigenständigen Bedeutung der Moralität nicht vereinbaren läßt.

4.5 Unschräfen

Wir versuchten, in den Abschnitten 3 und 4 den Begriff der Moralität im Anschluß an KANT und THOMAS in mehreren Hinsichten systematisch zu differenzieren. Nun stoßen wir allerdings in unserer alltäglichen moralischen Erfahrung auf Phänomene, die sich nicht ohne weiteres in dieses systematische Konzept einfügen; sie sperren sich gewissermaßen und verweisen damit auf weitere Probleme. Wir verweisen im folgenden auf drei Themen dieser Art, die miteinander im Zusammenhang stehen:

- (1) *Das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens)*. Wir zeigten (4.1.2), daß es den Handelnden mit der moralischen Qualität der vollzogenen Handlung konfrontiert und diese auf seine Verantwortung bezieht. Wir erfahren jedoch immer wieder, daß damit nur *eine Komponente* des nachfolgenden Gewissens angesprochen ist. Es gibt wenigstens noch zwei weitere:
 - Offenbar hat das nachfolgende Gewissen neben der skizzierten *tatbezogenen*, moralisch rechtfertigenden oder anklagenden Funktion auch eine *präventive*, zukunftsorientierte Bedeutung. Als »schlechtes

- «Gewissen» etwa drängt es auf *Besserung*; es fungiert also „at nur als Vorwurf und Reue, weil gefehlt wurde (*quia peccatum est*), sondern auch als der Drang, künftig nicht mehr zu fehlen (*ne peccetur*).«
- Wir erfahren, daß das nachfolgende Gewissen oft *weit über die moralisch zurechenbare Qualität der Handlung hinaus konsequenzenbezogen ist*.

Beispiel: Frau Müller ist mit dem Auto unterwegs und hält sich gewissenhaft an die Verkehrsregeln. Da läuft ihr plötzlich ein Kind ins Auto. Infolge des Unfalls ist das Kind querschnittsgelähmt und insofern schwer körperbehindert. Im stritt moralischen Sinn kann sich Frau Müller im Grunde nichts vorwerfen, nicht einmal die kleinste Fahrlässigkeit. Dennoch quälen sie – tatbezogen – schwerste Selbstvorwürfe. Sie kommt nicht los von der Überzeugung, das furchtbare Elend eines Menschen verschuldet zu haben.

Die Handlung wird also nicht in ihrer eigentlich moralischen Bedeutung gefaßt, sondern auf Grund der *Tragweite ihrer Folgen*. Sind diese Folgen tragisch, so *belasten* sie im Gewissen oft weit über das hinaus, was moralisch zu verantworten ist. Sind sie »glücklich«, so können sie in analoger Weise *entlasten*.

Diese eigentümliche Verschränkung der genannten drei Komponenten bewirkt jene typische *Unschärfe des nachfolgenden Gewissens*, die sich in der Erfahrung zeigt. Es gibt *Schuldgefühle*, die nichts mit moralischer Schuld zu tun haben. Zweifellos geht es hier um eine wichtige Grenzfrage zwischen Ethik und Psychologie bzw. Psychotherapie.

(2) *Die Bedeutung der Tat.* Wir zeigten, daß das moralisch Gute und Böse primär Qualitäten des Willens sind (3.2.6). Das folgende Beispiel macht deutlich, daß dieser Sachverhalt der Moralität zu Problemen führt: Herr Schmitz hat beschlossen, Herrn Meier zu ermorden. Die Motive, die ihn dazu veranlassen, sind niedrig – und Herr Schmitz weiß das; er schätzt den geplanten Mord durchaus als etwas Böses ein. Aber der Entschluß steht fest und alle erforderlichen Vorbereitungen sind getroffen. Da Herr Meier die Gewohnheit hat, täglich zu einer bestimmten Zeit einen bestimmten Weg zu gehen (man könnte die Uhr danach stellen), und Herr Schmitz das weiß, begibt sich Herr Schmitz zu entsprechender Zeit an eine geeignete Stelle, um den Mord auszuführen. Nun wartet er auf Herrn Meier. *Aber Herr Meier kommt nicht!* (Er fuhrt mit dem Frühzug auf Kur.) Nach einem Warten fällt es Herrn Schmitz wie Schuppen von den Augen; er geht in sich, und große Freude erfüllt ihn. Er dankt Gott, daß er nicht zum Mörder geworden ist. Denn wäre Herr Meier gekommen, so hätte er ihn ermordet. *Aber er hat es nicht getan.*

Einerseits müssen wir die moralische Qualität an der Absicht, der Gesinnung, am guten oder bösen Willen festmachen; und in dieser Perspektive scheint es gar nicht so wichtig zu sein, ob es zur Tat selbst kommt oder ob sie (zufälligerweise) nicht erfolgt. Auch die Bergpredigt rückt die Sünde »im Herzen« in die Nähe der in der Tat vollzogenen Sünde

(z. B. Mt 5,28). *andererseits* gibt es im unserem sittlichen Vorverständnis eine moralisch entscheidende Differenz zwischen der (wenn auch noch so bösen und noch so entschiedenen) Tatabsicht und der Tat selbst. (Irgendwie können wir die Freude und den Dank von Herrn Schmitz verstehen.) Wohl bewerten wir die böse Tatabsicht moralisch als böse, aber doch weit weniger stark als im Fall ihrer Realisierung. Auch hier haben wir es mit einer Unschärfe zu tun.

Das Problem wurde bereits im 12. Jhd. intensiv diskutiert. Den Ausgangspunkt der Diskussion bildete die konsequente Autonomielehre des PETRUS ABAELARDUS (1079–1142). Im Anschluß an ABAAELARD lehrten mehrere Scholastiker, die moralische Qualität hänge so ausschließlich vom (guten oder bösen) Willen, also von der Gesinnung bzw. Absicht ab, daß überhaupt der Wille für das Werk (*voluntas pro facto*) zu gelten habe. Dieser Auffassung wurde allerdings auch vehement widersprochen (z. B. von PETRUS LOMBARDUS, 1095–1160).

(3) *Der moralische Zufall.* Unter diesem Titel werden heute vielfältige Probleme dieser Art zusammengefaßt. Der folgende Text von Th. NAGEL listet die wichtigsten Problemtypen auf:

Ob wir in unserem Tun erfolgreich sind oder nicht, hängt fast immer bis zu einem gewissen Grade von Faktoren ab, die außerhalb unserer Kontrolle liegen. Das gilt, wenn wir bestimmte Ansprüche und Interessen zugunsten anderer vernachlässigen, es gilt für Mord, für Altruismus, für Revolutionen, für fast jeden moralisch bedeutsamen Akt. Was getan und moralisch beurteilt wurde, ist teilweise durch externe Faktoren determiniert. Der gute Wille mag – für sich selbst betrachtet – wie ein Juwel glänzen; dennoch besteht ein moralisch signifikanter Unterschied zwischen der Situation, in der ich jemanden aus einem brennenden Gebäude in Sicherheit bringe und der Situation, in der ich ihn beim Rettungsversuch aus einem Fenster im zwölften Stock herunterfallen lasse. Und entsprechend gibt es einen moralisch signifikanten Unterschied zwischen rücksichtlosem Fahren und fahrlässiger Tötung. Aber ob ein Fußgänger tatsächlich überfahren wird, hängt davon ab, ob er sich gerade an der Stelle befindet, an der ein rücksichtloser Fahrer bei Rot über die Kreuzung fährt. Was wir tun, wird darüber hinaus durch die Möglichkeiten und Alternativen eingeschränkt, die uns offenstehen; und diese werden wiederum weitgehend von Faktoren beeinflußt, die nicht unserer Kontrolle unterliegen. Jemand, der Offizier in einem Konzentrationslager war, hätte vielleicht ein ruhiges und harmloses Leben geführt, wenn die Nazis in Deutschland nie an die Macht gekommen wären. Und jemand, der ein ruhiges und harmloses Leben in Argentinien führte, wäre vielleicht Offizier in einem Konzentrationslager geworden, wenn er Deutschland nicht 1930 aus geschäftlichen Gründen verlassen hätte. (1984,40)

Es geht um die »moralische Relevanz des Tatsächlichen« (48), also um die Spannung zwischen der »internen Sichtweise« (Gesinnung, guter oder böser Wille) und der Tatsache, daß wir mit unserer Praxis »Teil der Welt« sind, »in der sich unsere Handlungen der Kontrolle entziehen« (52). Die

Verstrickung unseres Handelns in die Zufälle der Welt, in die externen Faktoren, die für uns verfügbar sind, kann nicht glatt unterschieden werden von der rein internen Moralitätsbewandtnis. Vielmehr ist unsere Praxis gerade auch in ihrer moralischen Relevanz von dieser Verstrickung betroffen. Damit kommen »Glück und Pech« (43), Gelingen und Tragik gewissermaßen schicksalhaft ins Spiel auch unserer moralischen Lebensführung.

Der moralische Zufall ist kein Einwand gegen den systematischen Begriff der Moralität, den wir entwickelten. Aber er zeigt die Grenzen der Tragweite dieses Begriffs (vgl. WILLIAMS 1984, 30-49). Wir werden im Abschnitt »Ethik und Glaube« darauf zurückkommen.

Zusammenfassung 4

- THOMAS erörtert das Gewissen in zwei Ansätzen. Im ersten faßt er das Gewissen (*conscientia*) als praktische Applikation eines dreistufigen Wissens auf die (geplante oder vollzogene) Handlung. Dieses Wissen umfaßt 1) den natürlichen Habitus der ersten moralischen Prinzipien (*synderesis*), 2) die weltanschauliche Einstellung (*sapientia*) und 3) den empirischen Wissensstand (*scientia*).
- Die moralische Qualität einer Handlung hängt davon ab, wie das Gewissen vor der Handlung die Qualität des Handlungsbobjekts bestimmt, auf das sich der Wille im Handeln richtet. Das Gewissen nach der Handlung bezieht die Handlung (rechtfertigend oder vorwerfend) auf die Verantwortung des Handelnden.
- Im zweiten Ansatz werden zwei Partizipationsweisen des Geschaffenen am ewigen Gesetz (dem göttlichen Weltplan) unterschieden: Auf Grund der ersten (generellen) besitzen alle Geschöpfe artspezifisch natürliche Inklinationen. Die zweite (spezielle) kommt nur den vernunftbegabten Kreaturen zu; sie partizipieren das ewige Gesetz in seiner gesetzgebenden Ordnungs- und Providenzbundnis, indem sie selbst aus (praktischer) Vernunft ihre Praxisbereiche ordnen und providentiell-gesetzgebend regeln. Diese zweite Partizipationsweise heißt *lex naturalis*.
- Für die praktische Vernunft (Gewissen) steht apriorisch fest, daß das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen ist. In der Konkretisierung der *lex naturalis* ist die Vernunft auf die natürlichen Inklinationen des Menschseins (erste Partizipation) bezogen; sie hat den Raum der natural unbeliebigen existentiellen Ziele

und Bedürfnisse in den diversen Lebensbereichen auf die Idee eines Gemeinwohls (*bonum commune*) hin zu ordnen und normativ zu regeln. Damit kommt (stärker als bei KANT) ein anthropologischer Gesichtspunkt ins Spiel.

- Die Rede von der Autonomie des Gewissens meint, daß kein dem Gewissen äußerlicher Nomos beanspruchen kann, über die moralische Qualität von Motivationen und Handlungen entscheiden zu können. Für den Gläubigen fallen Autonomie und Theorie zusammen.
- Von einem irrenden Gewissen kann nur insofern die Rede sein, als man die subjektive Gewissensüberzeugung mit einem (z. B. sozial überwiegend akzeptierten) Standard als Maßstab vergleicht und (theoretische) Abweichungen feststellt. In moralischer Hinsicht kann das Gewissen niemals irren; auf Grund seiner Autonomie ist es letzte Instanz der Moralität.
- Am Beispiel des »moralischen Zufalls« läßt sich zeigen, daß die Differenzierung des Moralitätsbegriffs Unschärfen nicht vermeiden kann; die für uns (an sich) verfügbare Moralität ist nicht unbetroffen von den (für uns unverfügbar) Tatsachen der Welt.

5 Norm und Sittlichkeit

Anspruch Jewissens impliziert einen *Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch*. Nur auf Grund dieses Anspruchs sind wir im Gewissen überzeugt.

- Andererseits ist diese Überzeugung als *meine* Gewissensüberzeugung zunächst nur *subjektive* Überzeugung.

Die Gewissensüberzeugung schließt also immer die gegensätzlichen Gesichtspunkte *Objektivität und Subjektivität* in sich ein. Sie ist *subjektiver Objektivitätsanspruch*. In der (LUTHER zugeschriebenen) Formulierung »Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen.« kommt diese Dialektik der Gewissensüberzeugung zum Ausdruck. Das Problem, das damit entsteht, formuliert HEGEL folgendermaßen:

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 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. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Willens, und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre. 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 Guteinsollenden. 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. sinülichen Wissen, sondern wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*. Das Gewissen ist daher diesem Urteil unterworfen, ob es *wahrhaft* ist oder nicht, und seine Berufung nur auf *sein Selbst* ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. (RPH § 137)

Wir stoßen vor allem dann auf dieses Problem, wenn wir mit den abweichenden Gewissensüberzeugungen *anderer* konfrontiert werden. Denn die Gewissensüberzeugungen anderer sind uns nicht gleichgültig. Stimmen sie mit unserem überein, so sehen wir darin eine Bestätigung unserer Überzeugungen. Widersprechen sie den unseren, so ist dieser *Widerspruch* gewissermaßen ein Pfahl im Fleisch der eigenen Überzeugung. Der Widerspruch stellt den Objektivitätsanspruch meiner subjektiven Gewissensüberzeugung in Frage. Er drängt dazu, den Gegensatz *aufzuarbeiten*, sich zu *vergewissern* und in den *Diskurs* mit anderen einzutreten, um die Beliebigkeit des Subjektiven zu überwinden und *allgemeingültig*, also *objektiv richtig* überzeugt zu sein. Das heißt: Die Dialektik des Gewissens treibt in einen Prozeß der *Gewissensbildung*. Sein Ziel ist die Allgemeingültigkeit der Überzeugung, das objektiv wahre Wissen im subjektiven Gewissen und insofern die *subjektive Überzeugung sozial anerkannter Normativität*. Die Dialektik des Gewissens verweist also auf das *Desiderat sittlicher Normen*. Sie möchte erreichen, daß der Aspekt der subjekt-

Die Ethik beschränkte sich nie darauf, das Gute lediglich als das subjektiv Gewissensgemäße zu bestimmen. Sie erörterte in allen Epochen Probleme des *sittlich Richtigen* in den verschiedenen Praxisbereichen und war bestrebt, dieses Richtige *sozial als Norm zur Geltung zu bringen*, ihm also Akzeptanz in den Gewissen zu verschaffen. Die folgenden Überlegungen wollen zeigen, *warum Normen notwendig sind*, in welchem Sinne *Moralität und Sittlichkeit* als Sinnebenen menschlicher Praxis unterscheiden werden müssen und *wie Normen begründet werden können*.

Die Untersuchung über das richtige und das irrende Gewissen (4.4) brachte dieses Thema bereits in Sicht. Wir sahen, daß individuelle Gewissen ständig mit sozial mehr oder weniger akzeptierten (geltenden) Standards (Normen) konfrontiert sind und daß subjektive Gewissensüberzeugungen häufig von solchen Standards her beurteilt werden. Die Rede vom richtigen und irrenden Gewissen setzt die Differenz von Moralität und Sittlichkeit bereits voraus.

5.1 Die Notwendigkeit sittlicher Normen

Normen sind *soziale Handlungsregeln*. Während *Rechtsnormen* (unter anderem) dadurch sozial wirksam sind, daß ihre Erfüllung *erzwingbar* ist, leben *sittliche Normen* von ihrer überwiegenden *Akzeptanz* in sozialen Gebilden. Sie *gelten*, sofern sie in den Motivationshorizonten (4.1.1) der individuellen Gewissen weitgehend anerkannt sind. Sittliche Normen sind Elemente eines sozialen *Ethos*.

Warum beschäftigt sich die Ethik mit Normen? Warum genügt es nicht, die Praxis dem Urteil der individuellen Gewissen zu überlassen? Es gibt dafür vor allem *zwei Gründe*. Wir wollen sie erörtern und dann einige Überlegungen über das Verhältnis *Gewissen und Ethos* anstellen. Dabei werden wir uns öfters auf Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1770-1831) beziehen.

5.1.1 Die Dialektik des Gewissens

Jede *Gewissensüberzeugung* impliziert folgendes dialektische Verhältnis (EP 2.2.1.1 und 4.2):

- Einerseits sind wir überzeugt, daß das, wovon wir im Gewissen überzeugt sind, *objektiv wahr bzw. gut und richtig* ist. Der kategorische

tiv-besonderen Seite *meiner* Überzeugung bedeutungslos wird für den Aspekt des objektiv-allgemeingültigen Wahrheits- bzw. Geltungsanspruchs.

Wie weit der Prozeß der Gewissensbildung bzw. des Diskurses dieses Ziel zu erreichen vermag, hängt ab von den Motivationshorizonten (4.1.1) der Menschen, von ihrem Willen und ihrer Bereitschaft, in diesen Prozeß einzutreten, und von vielfältigen äußeren Umständen. Diskurse können scheitern und die soziale Akzeptanz der Norm kann unerreicht bleiben. Aber die Dialektik des Gewissens führt uns prinzipiell die *moralische Aufgabe* vor Augen, nach »bestem Wissen und Gewissen« zu streben. Sie zeigt, daß wir dabei notwendigerweise mit den Überzeugungen anderer zu tun bekommen und daß das Gewissen an sich darauf angelegt ist, *allgemeingültig*, d.h. im Sinne sittlicher Normen überzeugt zu sein, in welchen der Gesichtspunkt des bloß subjektiven Meins überwunden ist.

Die Subjektivität, die sich diesem Bildungs- und Diskursprozeß versagt und sich im Schneckenhaus des bloß subjektiven Meins abkapselt, versteht sich nach HEGEL als »abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur Ihrer selbst« und »verflüchtigt ebenso alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseins in sich« (§138). In diesem Sinne gilt: »Das einzelne Subjekt als solches hat deswegen schlechthin die *Schuld seines Bösen*.« (§139) HEGEL weiß allerdings auch um die Möglichkeit, daß die soziale Wirklichkeit das Gewissen ausweglos auf seine Subjektivität zurückwirft, etwa in Epochen, »wo das, was als das Rechte und Gute in der Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann«; das Gewissen ist dann genötigt, »nach ihnen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist.« Nach HEGEL befand sich SOKRATES angesichts »des Verderbens der atheniensischen Demokratie in einer solchen Situation. (§138)

5.1.2 Sittliche Normativität und Gesellschaft

Folgende These scheint ohne weiteres plausibel zu sein: *Nur auf der Basis gemeinsam anerkannter sittlicher Normen können Institutionen menschlicher Vergeellschaftung human lebbare Gestalten konkreter Freiheit sein.* Ohne ein Mindestmaß sozial akzeptierter sittlicher Normativität, d. h. ohne jedes Ethos, kann kein soziales Gebilde seine Aufgabe in sich selbst und im sozialen Ganzen verwirklichen. Nur sofern die Einzelpersonen das Interesse des Allgemeinen in der Weise der Sittlichkeit zu tätigen im Raum des Sozialen möglich. Der Übergang von (bloß subjektiver) Moralität zu Sittlichkeit ist die notwendige Bedingung menschenwürdigen Zusammenlebens in allen Gesellschaftsbereichen. Wohl kann in sozialen Gebilden auch die Gefahr einer *Hypertrrophie sittlich-normalitativer Reglementierungen* entstehen und eine gewisse Pluralität von Standpunkten sich als fruchtbar erweisen. Aber die Notwendigkeit eines Mindest-

maßes sittlicher Identität ist in allen sozialen Gebilden unabweisbar. Darbei wird dieses notwendige Mindestmaß je nach Eigenart des sozialen Gebildes vielfältig variieren.

So ist das Gelingen von *Ehe und Familie* unter anderem auch davon abhängig, wie weit die Partner in der Lage sind, von ihren subjektiven Standpunkten und Überzeugungen zur Anerkennung gemeinsamer sittlicher Geftügungen zu gelangen. Auch die im gesamtgesellschaftlichen Raum immer wieder aufbrechenden *Grundwerteklassationen* zeigen, daß es ohne normativen Basiskonsens kein human lebbares Miteinander in Gesellschaft und Politik geben kann. Denn auch die pluralistische Gesellschaft, so fruchtbar ihre Vielfalt auch sein mag, ist nur insofern *Gesellschaft*, als sie nicht pluralistisch ist, sondern Identität ausbildet. Auch Kirche kann auf dem Boden eines eingeschränkten Pluralismus nicht lebendiges Volk Gottes sein, weder in ihren Gemeinden und Teilkirchen noch als Weltkirche. Auch sie muß bestrebt sein, allzu krasse Divergenzen der subjektiven Moralität gläubiger Gewissen zu überwinden und zu einem gemeinsamen kirchlichen Ethos zu gelangen. Auf ein analoges Desiderat verweist der Versuch der letzten Jahrzehnte, das *Menschenrechtsethos* auf globaler Ebene als Ethos der Menschheit zu etablieren.

Für HEGEL ist die »Wirklichkeit der konkreten Freiheit« das Ziel aller Vergegesellschaftung. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn Besonderes (Subjektivität) und Allgemeines im »substantiellen Geist« sittlicher Identität aufgehoben sind. Im Anschluß an KANT ließe sich sagen: Das »Reich der Zwecke«, auf welches der Kategorische Imperativ verweist (3.2.3), setzt als notwendige Bedingung nicht nur (subjektive) Moralität, sondern auch ein gewisses Maß sittlicher Identität voraus.

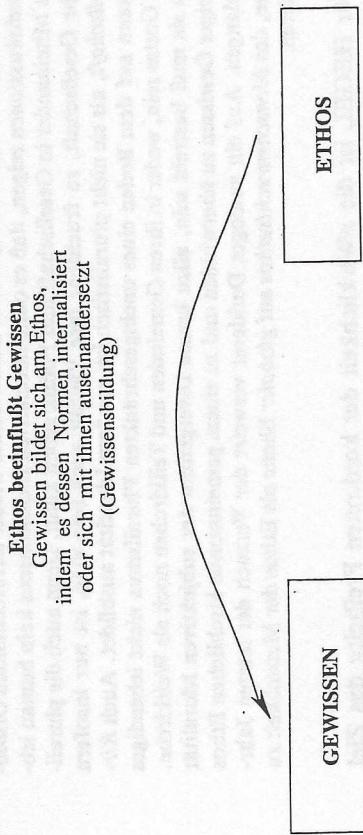
Die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im System der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. (HEGEL, RPh § 260)

5.1.3 Gewissen und Ethos

Individuelles Gewissen und soziales Ethos stehen zueinander in einer Wechselbeziehung:

- Einerseits bildet und bestimmt sich das Gewissen am vorgegebenen Ethos, indem es dieses *verinnerlicht* (internalisiert), sich *mit ihm aus-einandersetzt* oder sich *von ihm absetzt*.

- Andererseits ergibt sich von den vielen Gewissen her die Lernmik des Ethos und seiner Normen (z.B. im Sinne dessen, was wir als Wertewandel bezeichnen).
- Dabei sind die Prozesse, in welchen sich diese Wechselbeziehung abspielt, in vielfältiger Weise gesellschaftlich vermittelte; man denke etwa an das Bildungs- und Erziehungswesen sowie an die Öffentlichkeit und ihre Medien.



- oder weniger, d.h. ihre Geltung fluktuiert mit der Extension und der Intensität ihrer Akzeptanz in den individuellen Gewissen.
- Die Prozesse, die wir hier nur grob und undifferenziert andeuten können, lassen sich in vielfältiger Hinsicht humanwissenschaftlich differenzieren. So etwa wurde die Entwicklung von Gewissen und Moralitätsverständnis im Kontext des sozialen Ethos Thema der entwicklungspychologischen Forschungen von L. KOHLBERG und J. PLAGET, die ihrerseits wieder Thema philosophisch-ethischer Brörterungen wurden (z.B. HABERMAS 1983, 127-206).

Die Wechselbeziehung von Gewissen und Ethos stellt sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten sehr unterschiedlich dar. In *homogenen* Gesellschaften, in welchen die Normenakzeptanz (z.B. auf Grund einer nicht in Frage gestellten Tradition) stark und einheitlich ist, tendieren die Gewissen dazu, sich unkritisch und spannungsfrei am sozialen Ethos und seinen Normen zu orientieren, so daß Gewissen und Ethos so ineinanderrücken, daß sie oft gar nicht mehr unterscheiden werden. Wir sahen, daß die etymologischen Wurzeln von *ethos*, *mos* und *Sitte* in diese undifferenzierte Identität verweisen (1.2). Ganz anders in *heterogenen*, »wertpluralistischen« Gesellschaften, in welchen im Rahmen der Gewissensfreiheit eine Pluralität von Ethosformen besteht oder in bestimmten sozialen Kontexten und Praxisbereichen überhaupt von keinem gemeinsamen Ethos die Rede sein kann.

5.2 Sinnebenen der Praxis

Die Überlegungen, die wir in 5.1 anstellten, zeigen, daß Moralität nicht der einzige Gesichtspunkt ist, von dem aus wir Praxis werten und beurteilen. Wir wollen im folgenden *vier Sinnebenen menschlicher Praxis* unterscheiden. In allen vier geht es darum, Praxis zu qualifizieren. Die Gesichtspunkte der Qualifizierung unterscheiden sich, stehen aber in einem *systematischen Zusammenhang*. Die ersten zwei, die uns in der Fundamentaltheistik primär interessieren, haben wir bereits aufgewiesen. Auf die beiden anderen weisen wir in diesem Kontext lediglich hin. Sie sind Thema rechtsphilosophischer bzw. theologischer (oder religionsphilosophischer) Erörterung.

(1) *Moralität*. Der Maßstab der strikt moralischen Beurteilung der Praxis ist das *Gewissen des Handelnden*. Das *moralisch Gute* ist insofern definiert als das Gewissensgemäße, das *moralisch Böse* als das Gewissenswidrige. Dabei liegt die moralische Qualität in der *Gesinnung* des Handelnden. Sie ist eine Qualität seines *inneren Willensaktes*. Darum ist die Moralitätsbewandtnis der Praxis prinzipiell *transphänomenal*. Die Sinnebene der Moralität ist in der Systematik der Sinnebenen schlechthin grundlegend. Nur weil der Mensch *moralisches Subjekt* ist, ist seine Praxis auch auf die drei anderen Sinnebenen bezogen.

Abb. I3: Gewissen und Ethos

Als Kinder werden wir hineingeboren in soziale Gebilde, in welchen gewisse Ethosformen in Geltung sind; wir denken an Familie, Kindergarten, Verwandtschaft, Nachbarschaft, Schule und natürlich auch die Medien, mit denen Kinder konfrontiert werden. Kinder tendieren zunächst dazu, die Normen des vorgefundenen Ethos relativ problemlos zu internalisieren, sie also als Überzeugungen in ihr sich bildendes Gewissen aufzunehmen. Kommen sie dann »zum Gebrauch ihrer Vernunft«, so entdecken sie in sich, im je eigenen Gewissen, jene subjektive Instanz, von der sie die Normen des vorgegebenen Ethos überprüfen und kritisieren. Dabei kann die pubertäre Kritik bis zur »Raserei der Negation« (HEGEL) führen. Ist dann aber die *Reife* des Erwachsenen erreicht, so beruhigt sich diese Raserei in der Regel allmählich, doch die Spannung zwischen den geltenden Normen des Ethos und dem subjektiven Gewissen bleibt grundsätzlich bestehen. Normen gelten zumeist nicht ausnahmslos und uneingeschränkt, sondern nur *mehr*

(2) **Sittlichkeit**. Als Maßstab dieser Sinnebene fungiert das sozial geltende *Ethos* mit seinen *Normen*, also das, was im bestimmten sozialen Kontext *Sitte* ist. Beurteilen wir Praxis unter diesem Gesichtspunkt als *sittlich* oder *unsittlich*, so beurteilen wir ihre *Konformität gegenüber den sozial akzeptierten normativen Standards*. Während die Moralität als solche transphänomenal ist, ist die Konformitätsbewandtnis des Sittlichen durchaus *phantomenal*, d. h. empirisch-objektiv konstatierbar. In der Rede vom richtigen bzw. irrenden Gewissen beurteilen wir subjektive Gewissensüberzeugungen unter dem Gesichtspunkt dieser Konformität bzw. Normgemäßheit.

(3) **Recht**. Wir denken hier primär an das *positive, staatlich gesetzte Recht*. Rechtsnormen (Gesetze) sind gegenüber sittlichen Normen unter anderem dadurch bestimmt, daß die Staatsgewalt ihre Wirksamkeit garantiert. Das geschieht, indem sie (z. B. im Strafrecht) ihre Befolgung durch Strafandrohung sanktioniert, oder indem sie (z. B. im Verfassungsrecht) die Befolgung der Normen zur Bedingung der Gültigkeit von Verfahren macht. Wir fassen positives Recht dann als *gerechtes Recht*, wenn es *rechtlich positiveres Ethos* ist, d. h. wenn seine grundlegenden Normen sozial akzeptiert sind und auch sittlich gelten. Wird Praxis auf der Sinnebene des Rechts beurteilt, so steht sie in der Differenz von *legal* und *illegal*. Der Maßstab dieser Differenz ist die *äußere Gesetzeskonformität*.

Im weiteren Sinn sind auch nicht-staatliche Gebilde rechtlich verfaßt. Man spricht insofern z. B. vom Kirchenrecht und von der (z. B. in Statuten festgelegten) rechtlichen Verfaßtheit von Parteien, Verbänden, Vereinen etc. Auch hier geht es, bezogen auf das jeweilige soziale Gebilde, um Legalität und Illegalität von Praxis.

(4) **Glaube**. Fassen wir diese Sinnebene der Praxis *christlich*, so geht es um das *Verhältnis der Praxis zu der in Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe Gottes*. Auf dieser Sinnebene gerät die Praxis in die Differenz von *Liebe* (*agápe, caritas*) und *Sünde*. In dieser Differenz ist zunächst die Sinnebene der Moralität weiterbestimmt. Darüber hinaus können hier auch Aspekte des kirchlichen Ethos und Rechts bedeutsam werden.

Wir wollen im folgenden einige Hinweise skizzieren, die das Verhältnis der vier Sinnebenen betreffen:

- Nur weil der Mensch in der ersten Sinnebene steht, sind die drei weiteren für ihn bedeutsam. Nur die Praxis moralischer Subjekte ist sittlich, rechtlich und gläubig relevant. Weil Tiere keine moralischen Subjekte sind, fehlt ihrem Verhalten diese Relevanz.
- Handlungen können objektiv als sitten- und normwidrig oder als illegal beurteilt werden. Daraus folgt aber nicht notwendig, daß sie unmoralisch sind. Gerichtsurteile beziehen sich primär auf die Legalität der Praxis und nur bedingt auf deren Moralität.

Sinnebene	Alternative	Maßstab
MORALITÄT	gut – böse	persönliches Gewissen
SITTLICHKEIT	sittlich – unsittlich	Normen des Ethos
RECHT	legal – illegal	Rechtsgesetze
GLAUBE	Liebe – Sünde	gläubiges Gewissen

Abb. 14: Sinnebenen der Praxis

- Wir zeigten im Abschnitt 5.1, daß sich von der ersten Sinnebene her notwendigerweise der Übergang zur zweiten als Desiderat aufweisen läßt. Der Übergang von der zweiten zur dritten ergibt sich notwendigerweise im Kontext von Gesellschaft und Staat. Auf die Stellung der vierten werden wir noch zu sprechen kommen.
- Furcht vor Strafe als Handlungs- oder Unterlassungsmotiv ist aus der Sicht der ersten Sinnebene heteronom und insoffern moralisch wertlos (3.2.4), aus der Sicht der zweiten und dritten jedoch zureichend. Während das Recht mit formellen gesetzlichen Sanktionen, mit welchen die Gesellschaft (oft äußerst wirksam) auf die Verletzung ihrer Srite reagiert.

Im alltäglichen Vorverständnis sind wir uns der Differenz dieser Sinnebenen oft gar nicht bewußt. Häufig fließen die Gesichtspunkte differenziell ineinander. Man verwechselt dann etwa das moralisch Gute mit dem Sittlichen eines bestimmten Ethos und dieses wieder mit dem Legalen einer bestimmten Rechtsordnung und spricht auch außerhalb der vierten Sinnebene von Sünde. Terminologisch folgten wir in der Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit HEGEL.

5.3 Normenbegründung

In diversen sozialen Gebilden können aus verschiedenen Gründen *Normenprobleme* entstehen:

- (1) Normen einer bisher akzeptierten Ethosform können in einer bestimmten Gesellschaft (z. B. im Zuge eines sogenannten Wertewandels) ihre soziale Akzeptanz verlieren. Man denke etwa an den Akzeptanzverlust des traditionellen Sexualethos in unserer Gesellschaft, auch innerhalb der christlichen Kirchen.
- (2) Neue Praxistypen können entstehen oder bereits vorhandene eine neue soziale Bedeutung erlangen. Sie bedürfen dann einer geeigneten normativen Regeln.

lung. So etwa sind wir heute mit den relativ jungen Fragestellungen : ökologischen Ethik, der Ethik der Gentechnologie und der Dritten Welt konfrontiert.

(3) Sektoriale Ethosformen können miteinander oder mit umfassenderen normativen Ansprüchen in Kollision geraten. So etwa kann das Binnenethos eines Unternehmens mit dem Binnenethos einer Gewerkschaft kollidieren oder das am nationalen Interesse orientierte politische Ethos mit den Anforderungen des internationalen Ethos.

In solchen Fällen kann folgende Situation entstehen: Sozial bedeutsame Praxisbereiche erweisen sich als unzureichend normiert. Geltungsansprüche werden problematisiert. Normendissense behindern das soziale Handeln, weil wechselseitige Rollenerwartungen nicht erfüllt werden. In solchen Situationen stellen sich Normenprobleme und verweisen auf die Frage: *Wie können wir im betroffenen sozialen Gebilde aus der Situation divergierender Geltungsansprüche zu sozial anerkannter Normativität gelangen?* Wie kann ein vernünftiges, human lebbares Ethos hergestellt werden? »Wie können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?« (HABERMAS)

Prinzipiell bieten sich hier zwei Möglichkeiten an, die allerdings in vielfältiger Weise kombinierbar sind: *Autorität oder Diskurs*. Entweder es gibt normensetzende Autoritäten, die in der Lage sind, Normenprobleme zu entscheiden, oder aber Normenprobleme werden in Diskursprozessen bewältigt, in welchen Normen sich dadurch durchsetzen, daß Menschen überzeugt werden und zustimmen.

Normenprobleme können auch ungelöst bleiben. Je größer die Bedeutung bestimmter Normenprobleme für die humane Lebbarkeit des Sozialen ist, desto prekärer und nachteiliger wirkt sich ein derartiges Normendefizit aus (5.1.2). Für die Sinnebene der Moralität bedeuten Normendissense, daß das Gewissen völlig an sich selbst verwiesen ist, ohne sich an den Normen eines sozial akzeptierten Ethos orientieren zu können. Es bleibt ihm dann nur »die Richtung, *nach innen* in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist« (HBGEL, § 138), bzw. zwischen den öffentlich diskutierten Alternativen zu entscheiden. KANT spricht in einem ähnlichen Kontext vom »ethischen Naturzustande« (Rel B 131).

5.3.1.1 Personen

Personen können für soziale Gebilde in *zwei Weisen* Autoritäten auf dem Gebiet von Normen sein: Ihre normensetzende Kompetenz hat entweder *informellen* oder *formellen* Charakter.

(1) Im Fall der *informellen Autorität* geht es darum, daß bestimmte Personen wegen gewisser außerordentlicher *persönlicher Eigenschaften* ein so hohes Ansehen erlangen, daß ihnen in der betreffenden Soziätät eine mehr oder weniger weitreichende normensetzende Kompetenz informell zuerkannt wird.

Man wird hier zunächst an moralisch hochstehende, heiligmäßige bzw. charismatische Personen denken. In diesem Sinne meinte schon ARISTOTELES hinsichtlich des Sittlichen, man neige gemeinhin dazu, das für wahr zu halten, »was der Tugendhafte für wahr hält« (NE X, 1176a 16). In diesem Fall geht es also um das beispielhafte, durch seine moralische Authentizität überzeugende Vorbild. Allerdings können Personen auch durch ganz andere Eigenschaften normenbildenden Einfluß erlangen, etwa medienvirksame Journalisten, geschickte Demagogogen und populäre Schauspieler.

(2) Im Fall der *formellen Autorität* ist die normensetzende Kompetenz institutionalisiert; sie hat *Amischarakter*. Für diese Variante stellen die *Philosophenkönige* bei PLATON das klassische Paradigma dar: Weil sie als Philosophen mit dem an sich Wahren und Guten vertraut sind, wird ihnen das Amt übertragen, zu regieren und in Staat und Gesellschaft festzusetzen, was wahr und gut ist. Dabei versuchte PLATON allerdings, diese amtliche Ermächtigung an bestimmte persönliche Qualifikationen zu binden.

Dieses Paradigma fand mehrere ganz verschiedene Ausprägungen. Man denke etwa an das im Primat des Papstes gipflende Lehramt der katholischen Kirche, das traditionell auch auf dem Gebiet der Sittenlehre Kompetenz beansprucht. Hier wird die normensetzende Kompetenz der lehramtlich relevanten Personen theologisch begründet durch den Rekurs auf die Heilige Schrift, auf Christus und damit letztlich auf Gott. – Bis vor kurzem erhob auch das Zentralkomitee der KPdSU einen quasi lehramtlichen Anspruch und legitimierte ihn dadurch, daß die Partei als Kopf und Herz des Proletariats im Sinne des historischen Materialismus die Avantgarde schlechthin sei.

5.3.1 Normenbegründung durch Autorität

Wir fassen im folgenden »Autorität« in weiter Bedeutung und beschäftigen uns mit der Autorität von *Personen*, *Texten*, *Traditionen*, des staatlichen *Rechts* und der *Wissenschaft*. Wie weit können Normenprobleme durch Autoritäten solcher Art gelöst werden? Wie weit kann ihnen normensetzende Kompetenz eignen?

5.3.1.2 Texte

Hier geht es vor allem um die Autorität jener *Heiligen Schriften*, die in bestimmten Religionen als *Wort Gottes* anerkannt sind und darum im Anspruch stehen, kraft göttlicher Autorität zu normieren. Wir denken etwa an die Bibel, den Koran oder an die Veden. Die normensetzende Rolle Heiliger Schriften geriet jedoch historisch permanent in Probleme der *Auslegung*, der *Exegese*. Einerseits bringen die Texte selbst häufig

kein eindeutiges, einheitliches und differenziertes Ethos zum Ausdruck.

Andererseits involviert die Exegese notwendigerweise ein *hermeneutisches* Problem: Die Textinterpretation ist bedingt durch das Vorverständnis des Interpreten, das wiederum abhängt von seinem Lebensweltlich-kulturellen Kontext. Traditionen Auslegungsformen treten von Zeit zu Zeit Aufklärungsbewegungen entgegen, die neue Instrumentarien und Methoden der Auslegung (z. B. die historisch-kritische Methode) ins Spiel bringen. Damit ergeben sich in der Auslegung der Heiligen Schriften *zwei Tendenzen*:

- Die eine führt zu einer zunehmenden Vielfalt von divergierenden Aus-

legungen, was in der Bildung einer wachsenden Anzahl von Schulen, Gruppierungen oder Sektionen zum Ausdruck kommen kann.

• Die andere führt zur Ausbildung von Instanzen (Personen, Gremien), welche als authentische Interpreten anerkannt werden, also zur zweiten Variante von 5.3.1.1.

Trotz dieser Probleme kann nicht bezweifelt werden, daß den großen Heiligen Schriften der Menschheit in der Geschichte eine eminente sitzbildende Bedeutung zukam. So etwa ist der Einfluß der Bibel auf die Entwicklung des europäischen Ethos enorm und wirkt auch heute noch nach.

5.3.1.3 Traditionen

Die normierende Autorität tradierte Ethischen und Geltungen variiert stark mit dem Entwicklungsstand der betreffenden Gesellschaften. Besonders in eher statischen, homogenen Gesellschaften besteht die starke Tendenz, *Überlieferungen, Sitten und Gebrüüche* schon auf Grund ihres Alters und Herkommens als ehrwürdig und verbindlich zu betrachten. Der Hinweis, »daß das immer schon so gehalten wurde«, erlangt dann eine sozial akzeptierte normative Bedeutung. In Gesellschaften, die den Typus der *Moderne* realisieren, verliert der Rekurs auf das alt-ehrwürdige Herkommen an normenbegründender Relevanz. Man sollte allerdings die Bedeutung jener Normen und Geltungen nicht unterschätzen, die auch noch in unserer modernen Lebenswelt auf Grund mehr oder weniger unproblematischer Traditionen transportiert werden.

Trotz der modernen Skepsis gegenüber Traditionen, die sich nur durch Beurteilung auf ihr Alter legitimieren, spricht vieles für die Überlegung, die René DESCARTES (1596-1650) hinsichtlich einer »provisorischen Moral« anstellt. Er plante von seinem Ansatz *Cogito ergo sum* aus (vgl. EP 3.2.3.2) eine neue, vollkommen rational aufgebaute, deduktive Ethik. Dabei stellte sich ihm die Frage, nach welcher Moral er leben sollte, solange das geplante Gebäude der Ethik noch nicht errichtet sei. Schließlich legte er sich eine »Moral auf Zeit«, eben eine provisorische Moral zurecht, deren erster Grundsatz es war,

den Gesetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, an der Religion beharrlich festzuhalten, in der ich durch Gottes Gnade seit meiner Kindheit unterrichtet worden bin, und mich in allem anderen nach der maßvollsten, jeder Übertreibung fernsten Überzeugung zu richten, die von den Besonnensten unter denen, mit denen ich leben würde, gemeinhin in die Tat umgesetzt werde. (Von der Methode 3)

DESCARTES kombiniert in diesem Grundsatz der provisorischen Moral Traditionssaspekte mit der ersten Variante von 5.3.1.1. Er optiert für das traditionell Bewährte und die Erfahrung der Besonnenen, weil er darin mehr Vernunft vermutet als in den eigenen, ohne gründliche Überlegung aus dem Armel geschüttelten Meinungen.

5.3.1.4 Recht

Einerseits charakterisierten wir gerechtes Recht als rechtlich positiviertes Ethos (5.2), da seine grundlegenden Normen auch im sozialen Ethos verankert und anerkannt sind. Andererseits wirkt das positive Recht auf das Ethos und seine Normen zurück, denn gesetzliche Regelungen können Ethosbereiche *stabilisieren*, aber auch *destabilisieren*; letzteres etwa dann, wenn das Recht (z. B. im Zuge der »Entkriminalisierung« des Strafrechts) darauf verzichtet, bestimmte Ethosbereiche gesetzlich zu normieren. Der rechtsbildenden Relevanz des Ethos steht die *ethosbildende Relevanz des Rechts* gegenüber. Die im Bereich des Ethos normenbegrundernde Bedeutung des Rechts wurde in besonderer Weise betont durch ARISTOTELES und HEGEL.

ARISTOTELES argumentiert folgendermaßen: die *Polis*, d. h. die Verfassung der atheniensischen Polis, ist die vollkommenste Verfassung schlechthin, denn ihre Prinzipien sind die Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit der Bürger. Darum ist in der Polis die menschliche Vergesellschaftung auf den Begriff gebracht und das Endziel des Menschen, nämlich die Glückseligkeit im »guten Leben und guten Handeln« ermöglicht. Aus diesem Grunde ist die sich an den Gesetzen der Polis orientierende Tugend der Gerechtigkeit, die *gesetzliche Gerechtigkeit*, die *ganze Tugend*. Das soziale Ethos hat sich also an den Gesetzen der (als Polis verfaßten) Polis zu orientieren und im Geist dieser Gesetze aufzubauen.

[Die gesetzliche] Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend [...], deshalb gilt sie oft für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, daß nicht der Abend- und nicht der Morgenstern gleich ihr erglänzt; und sie gilt als die vollkommene Tugend, weil sie die Anwendung der vollkommenen Tugend ist. Vollkommen ist sie aber, weil ihr Inhaber die Tugend auch gegen andere ausüben kann und nicht bloß für sich selbst. [...] Die gesetzliche Gerechtigkeit ist demnach kein bloßer Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit kein Teil der Schlechtheit, sondern wieder die ganze Schlechtheit. (NE V 1129b 27 - 1130a 10)

Dabei ist zu beachten, daß diese Autorität des Rechts bei ARISTOTELES nur unter der *nature rechtlichen* Bedingung gilt, daß der Staat tatsächlich auf seinen Begriff gebracht ist. Wo das nicht der Fall ist, ist die gesetzliche Gerechtigkeit höchstens bedingt eine Tugend. Wollte man die Überlegung des ARISTOTELES aktualisieren, so könnte man vielleicht sagen: Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist die moderne Freiheitsgeschichte mit ihren christlichen, liberalen und sozialistischen Wurzeln konstitutionell so auf den Begriff gebracht, daß das Grundgesetz eine optimale Verfassung darstellt. Aus diesem Grunde ist das *Ethos des Grundgesetzes* für die Bürger als sittlich normierend zu betrachten.

HEGEL (vgl. EP 4.2) akzentuiert dieses Motiv des ARISTOTELES *geschichtsphilosophisch* und nimmt dabei die Idee der göttlichen Vorsehung auf: *Es ist in der Geschichte vernünftig zugegangen*. Darum bringt sie Vernünftiges hervor. Die Vernunft in der Geschichte gerinnt gewissermaßen in den Gestaltungen und Institutionen, die in ihr entstehen, etwa in der Familie, in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat. Dabei sind die Bestimmungen der Familie und der Gesellschaft aufgehoben in der rechtlichen Verfaßtheit des *Staates*. Darum ist der Anspruch des staatlichen Rechts zugleich der sittlich-vernünftige Anspruch, der Ethos begründet und die Gewissen verpflichtet. Allerdings setzt sich auch HEGEL mit dem Problem des »schlechten Staates« auseinander, der seinem Begriff nicht entspricht.

»Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (Rph., Vorrede) Der Staat ist »die Wirklichkeit der sittlichen Idee« (§ 257), die »Wirklichkeit der konkreten Freiheit« (§ 260) und insofern »das an und für sich Vernünftige« (§ 258). »Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seirenden Rechts.« (§ 141) »Eine immanente und konsequente Pflichtenlehre kann [...] nichts anderes sein als die Entwicklung der *Verhältnisse*, die durch die Idee der Freiheit notwendig, und daher *wirklich* in ihrem ganzen Umfange, im Staate sind.« (§ 148). »Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend, was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit.« (Phän. 189 f.)

5.3.1.5 Wissenschaft

Inwieweit kommt der Wissenschaft (die wir hier zunächst als Einzelwissenschaft fassen) und ihren Experten eine normenbegründende bzw. ethosbildende Funktion zu? Im Anschluß an THOMAS zeigten wir (4.1.1), daß das Wissen im Gewissen außer dem sittlichen *Apriori (syndesis)* immer auch weltanschauliche Einstellungen (*sapientia*) und Tat-sachenwissen (*scientia*) umfaßt. Eine analoge Sachlage ergibt sich, wenn es um die Normenbegründung geht. Sollen bestimmte Praxisfelder sittlich normiert werden, so ist zunächst ein hinreichendes *Informationsniveau* hinsichtlich der Tatsachen erforderlich, die für das betreffende Praxisfeld relevant sind. Diese Informationen müssen heute durch die

empirischen Wissenschaften bereitgestellt werden. So setzt z. B. eine ökologische Ethik eine vielschichtige Fülle interdisziplinären Wissens voraus. Insofern kommt den empirischen Wissenschaften zweifellos eine unverzichtbare Rolle in der Normenbegründung zu. Dabei sind allerdings zwei Dinge zu bedenken:

- Empirische Wissenschaften bestehen *nie bloß aus Tatsachen*, sondern bringen immer ein bestimmtes *theoretisch-methodisches Konzept* ins Spiel (z. B. ein Modell, einen Systemansatz), durch welches aus Tatsachen erst eine Wissenschaft entsteht. Dieser theoretisch-methodische Zugriff, durch den das Tatsachenmaterial ausgewählt, interpretiert und systematisiert wird, ist als solcher gerade nicht empirisch bestätigungsfähig, sondern ein nicht-empirischer *Theorieüberhang, ein Paradigma* (Th. S. KUHN, vgl. EP 5.2.5), das häufig durch *weltanschauliche Einstellungen* einer Epoche bedingt ist.
Darum beziehen sich empirische Wissenschaften immer nur *methodisch-abstrakt* auf die Wirklichkeit. So etwa ist der zweckrational eingestellte *homo oeconomicus*, mit welchem die Nationalökonomie ihr Modell entwickelt, nicht der wirkliche Mensch, sondern ein (für die Entfaltung der Theorie brauchbares) abstraktes theoretisches Konstrukt. Wenn Einzelwissenschaften im Prozeß der Normenbegründung das erforderliche Tatsachenwissen beisteuern und dafür Autorität beanspruchen, sollte man sich stets klar sein über Eigenart und Status ihrer methodischen Abstraktionen, Theorieüberhänge und darin enthaltenen weltanschaulich-paradigmatischen Implikationen. Denn die soziale Praxis sollte so normiert werden, daß sie der Wirklichkeit selbst gerecht wird und nicht nur wissenschaftlichen Modellen von der Wirklichkeit.
- Wissenschaftliche Experten sind nicht nur kompetente Vertreter ihres Faches, sondern zugleich auch Menschen, die (über die Theorieabhängigkeiten ihres Faches hinaus) *vielfältige weltanschauliche Einstellungen* philosophischer oder religiöser Art haben. Es ist eine verbreitete Tendenz, die Autorität, die einem Experten in seinem Fachgebiet zu kommt, auszudehnen auf das Gebiet von weltanschaulichen Fragen, die als solche gerade keine Fragen dieses Fachgebietes sind.

So etwa ist das Problem der transzendentalen Freiheit (3.3) kein Thema einer empirischen Psychologie oder Soziologie, weil transzendentale Freiheit nichts Empirisches ist. Dennoch nehmen Vertreter der empirischen Psychologie häufig Stellung zu diesem Problem. Die Tendenz, wissenschaftliche Autorität bzw. Kompetenz von einem legitimerweise beanspruchten Gebiet auf ein anderes zu übertragen, auf welchem sie nicht ausgewiesen ist, wirkt sich im Prozeß der Normenbegründung verhängnisvoll aus, da dadurch häufig die eigentlichen Probleme verschleiert werden.

Wissenschaftsinterne Divergenzen und weltanschaulich unterschiedliche Standpunkte bringen es mit sich, daß »die Wissenschaft«, wenn es um Normenprobleme geht, selten mit einer Stimme zu sprechen vermag.

Darum gelangen Experten (z.B. in Ethikkommissionen) häufig zu kontroversen Normierungsvorschlägen. Einzelwissenschaftliche Kompetenz ist zwar für die Normierung von Praxisfeldern unverzichtbar, aber als solche nicht hinreichend.

Aber welche Rolle kommt in diesem Zusammenhang jenen Wissenschaften zu, die keine empirischen Einzelwissenschaften sind, sondern Kompetenz in Fragen der *weltanschaulichen Einstellungen* beanspruchen, wie vor allem die *Philosophie* und die *Theologie*? Unsere kulturelle Situation scheint durch folgende Sachlage charakterisiert zu sein: Die Divergenzen der verschiedenen philosophischen Positionen sind so beträchtlich und die soziale Akzeptanz theologischer Positionen ist so beschränkt, daß sich in diesem Bereich kaum eine sozial effiziente normensetzende Autorität etablieren kann. Dennoch kommt Philosophen und Theologen eine große Bedeutung zu: Sie können und sollen jene *weltanschaulichen Fragen differenzieren*, die in allen Normenproblemen involviert sind. Sie sollen helfen, diese Fragen zu klären, ihre Fundierungsprobleme zu verdeutlichen und Lösungsalternativen aufzuweisen. Ihre Chance besteht nicht so sehr darin, als normensetzende Autoritäten zu fungieren, sondern vielmehr darin, *Vernunft und Problembewußtsein in normenethische Diskurse einzubringen*.

5.3.1.6 Übersicht

Alle skizzierten Varianten normensetzender Autoritäten mögen in den diversen sozialen Kontexten eine mehr oder weniger große Rolle spielen. Dabei dürfte folgendes unbestritten sein: Die Bedeutung derartiger Autoritäten hängt – soziologisch gesehen – völlig von ihrer *sozialen Akzeptanz* ab. Wie Normen nur von ihrer sozialen Akzeptanz leben (5.1), so auch Autoritäten. Sie können nur in dem Ausmaß sittlich normieren, als ihre normensetzende Kompetenz sozial anerkannt wird. Wodurch immer sie diese auch zu rechtfertigen suchen (durch Gott, die Heilige Schrift, ehrwürdige Traditionen, Rechtsordnungen, wissenschaftliche Qualifikation etc.), sie sind prinzipiell von diesem Sachverhalt betroffen.

Dabei wird folgender *geschichtsphilosophischer* Gesichtspunkt wichtig: Auf dem Boden der neuzeitlichen *Wende zum Subjekt* und der Etablierung des modernen *Autonomiedenkens* entwickelte sich die Tendenz, Normen nur dann als Gewissensüberzeugungen zu internalisieren, wenn *die objektiven Gründe ihrer Geltung begriffen und eingesehen sind*. Nach HEGEL möchte »der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben« (§ 138). Er neigt dazu, Normen nur dann zu akzeptieren, wenn ihn ihre Vernünftigkeit überzeugt. Damit ist die sittenbildende bzw. normensetzende Kraft der genannten Autoritäten vielfach nicht größer als die Überzeugungskraft der normenbegründenden Argu-

mente, die sie vorbringen. Trotz dieser Tendenz können Autoritäten in bestimmten sozialen Kontexten nach wie vor eine beträchtliche Rolle spielen.

Innerhalb der katholischen Moraltheologie versucht die sogenannte *Autonome Moral* im Anschluß an A. AUER, christliche Moral auf europäisch-neozzeitlichem Boden zu konzipieren. Eine zentrale Annahme dieser von vielen Moraltheologen rezipierten Position könnte man etwa so zusammenfassen: Die *Heilige Schrift* sensibilisiert uns moralisch, indem sie uns *allgemeine Zielbestimmungen der Praxis* vorgibt, deren moralische Verbindlichkeit für Christen ohne weiteres einsichtig ist, z.B. Nächstenliebe, Option für die Armen, Bewahrung der Schönung, Streben nach der je größeren Gerechtigkeit, Einsatz für Frieden. Die *konkrete materiale Normenfindung* jedoch ist weder durch die Heilige Schrift (Exegese) noch durch eine andere autoritative Normensetzung (z.B. Lehramt) zu leisten. Vielmehr ist die menschliche Vernunft in dieser Normenfindung *autonom*; sie hat die normative Verständigung *rational-argumentativ* im Diskurs zu leisten. Im Grunde ist diese Auffassung nicht neu. Auch nach THOMAS reichen die moralischen Verpflichtungen des geoffenbarten Gesetzes (*lex divina*) im Rahmen des *naturalis* (vgl. 4.2).

5.3.2 Normenbegründung durch Diskurs

In dem Ausmaß, in welchem sich Normenbegründung durch Autorität als unzureichend oder ungangbar erweist, ist die Normenbegründung nur in Diskursen möglich. Normenakzeptanz läßt sich heute in sozialen Gebilden vielfach nur in Diskursprozessen herstellen, in welchen es darum geht, *durch Argumente zu überzeugen und Zustimmung zu erreichen*. Dabei werden Diskursprozesse in diversen sozialen Gebilden sehr unterschiedlich strukturiert sein müssen und sehr unterschiedlichen Anforderungen zu genügen haben. Der Rahmen normierender Diskurse reicht von den Tischrunden kleiner Gemeinschaften über repräsentativ-kommissielle Diskurse (z.B. Ethikkommissionen) bis zu gesamtgesellschaftlichen Diskursprozessen. Das Gelingen von Diskursen in großen sozialen Gebilden hängt eng mit der *öffentlichkeitbildenden Rolle der Medien* zusammen. Diese haben die relevanten Argumente in fairer Weise bekannt und verständlich zu machen und über die Entwicklung des Diskursprozesses sachlich zu informieren. Eine wichtige Aufgabe kommt in den großen Diskursprozessen den *wissenschaftlichen Experten* zu; sie fungieren allerdings nicht einfachhin als epistemische Autoritäten, sondern müssen – mit Hilfe der Medien – ihre Fachkompetenz diskursiv-überzeugend einbringen und sollten das Niveau des Diskurses mitprägen.

Häufig wird die Chance, durch Diskursprozesse Normenakzeptanz und Ethosbildung zu erreichen, sehr skeptisch betrachtet. Dabei sollte man sich allerdings folgendes vor Augen halten: Wenn die Bewältigung gewisser Normenprobleme

Bedingung der Humanität in Sozietäten ist (5.1.2) und wenn diese Bedingung nur bedingt durch Autoritätsen geleistet werden kann (5.3.1), dann gibt es oft gar keine Alternative zur diskursiven Bewältigung von Normenproblemen. Man sollte ihre Chance nicht unterschätzen. Die Bedeutung gesamtgesellschaftlicher Diskursprozesse für die Entwicklung des Ethos und seiner Normen ist tatsächlich beträchtlich. Man denke nur daran, wie sehr z. B. die Friedens-, Umwelt- oder die Feminismuskritik das öffentliche Bewußtsein und damit das Ethos veränderten.

Das Gelingen derartiger Diskurse hängt maßgeblich davon ab, inwiefern ein *Klima der Sachlichkeit und der rationalen Argumentation* erreicht wird. Auf allen Ebenen besteht die Gefahr, daß Diskurse auf Grund sich aufschaukender *Emotionalisierungen* zu unfruchtbaren Streitereien verkommen. In diesem Risiko steht jeder Diskurs, wir haben im folgenden zu überlegen, welche *Argumentationsformen* der Normenbegründung zur Verfügung stehen. Dabei gilt grundsätzlich: Die Rationalität, in der ethischen Diskurse zu erfolgen haben, ist prinzipiell analog der Rationalität der praktischen Vernunft im individuellen Gewissen. Die Argumentation externalisiert im Diskurs Gewissensüberlegungen. Trotz der eminenten Vielfalt ethischer Theorien dürfte es ausreichen, auf die folgenden drei Argumentationsformen einzugehen. Sie sind heute die offenkundig bedeutendsten. Ihre Ansatzprobleme haben wir in den Abschnitten 2, 3 und 4 bereits skizziert.

beansprucht, d. h. mit breiter Zustimmung rechnen können. Sie interpretiert das *Gute hedonistisch* und das *Richtige* im Sinne eines *sozialen Nutzenkalküls*, in welchem das Gute (als soziale Nutzensumme oder Durchschnittsnutzen) maximiert werden soll. Wir sollen so handeln bzw. unser Handeln so regeln, daß die Folgen unserer Handlungen bzw. Handlungsregeln für das Wohlergehen aller Betroffenen optimal sind. Insofern hat die utilitaristische Ethik den Charakter einer *Sozialpragmatik* bzw. eines wissenschaftlichen *Sozialendämonismus*.

Wir wiesen allerdings auch auf gravierende *Nachteile* dieser Argumentationsform hin, welche die Grenzen ihrer Brauchbarkeit deutlich machen:

- Der Utilitarismus verfügt auf Grund seines empiristischen Ansatzes über *kein Gerechtigkeitsprinzip*, d. h. im sozialen Nutzenkalkül läßt sich das Problem einer gerechten Verteilung nicht stringent lösen. Auf empiristischer Basis ist es unmöglich, die personale Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als absoluten Zweck anzunehmen (3.2.2) und sie (z. B. im Sinne KANTS) zu einem Moral- und Gerechtigkeitsprinzip nach Art der Selbstzweckformel auf die Idee eines Reiches der Zwecke hin (3.2.3) zu universalisieren. Darum läßt es der utilitaristische Nutzenkalkül zu, daß das Leid des einen gegen ein größeres Maß an Freude des anderen aufgewogen wird, daß die Optimierung der Nutzensumme die Marginalisierung einzelner in Kauf nimmt und daß im Rahmen dieser Sozialpragmatik der gute Zweck (d. h. die Optimierung von Nutzensumme bzw. Durchschnittsnutzen) auch jene Mittel heilig, die mit der personalen Selbstzweckhaftigkeit und Würde des Menschen unvereinbar sind.

- Wird der Nutzenkalkül *quantitativ* gefaßt, so führt das Problem der Quantifizierung bzw. der *Kommensurabilität* der diversen hedonistischen Präferenzen, Interessen und Optionen zu oft ausweglosen Schwierigkeiten. Eine *Qualifizierung* der Präferenzen, die schon MILL versuchte (2.5.1), erscheint jedoch unter rein empiristischen Voraussetzungen ungangbar zu sein.

Es gibt vielfältige utilitaristische Versuche, die Hauptmotive der Utilitarismuskritik zu berücksichtigen und die klassische Position zu modifizieren (2.5.2). So wurde mittels der Grenznutzlehre eine Annäherung an den Gerechtigkeitsaspekt angestrebt und mittels des Regelutilitarismus versucht, den Universalisierungsspektrum einzubauen, um den prekären Zweck-Mittel-Konsequenzen der klassischen Position zu entgehen. Manchmal werden (wie z. B. bei P. SINGER) auch Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzipien in die utilitaristische Position eingebaut. Dabei stellt sich jedoch stets die Frage, ob diese Annäherungen an die zweite, gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform im Rahmen der empiristischen Voraussetzungen möglich sind oder ob sie diesen Voraussetzungsrahmen sprengen.

Trotz dieser Nachteile kommt dem Utilitarismus in der diskursiven Normenbegründung eine wichtige Rolle zu. Denn in vielen praktischen

Argumentationsform	Kriterium
UTILITARISMUS	Maximierung von Nutzensumme/Durchschnittsnutzen für die Betroffenen
GERECHTIGKEITS- UND DISKURSTHEORIEN	Konsensfähiger Ausgleich divergierender Interessen
KЛАSSИЧЕСКИЕ НАТУРРЕЧТ	Das natural Unbeliebige der Humanität

Abb. 15: *Argumentationsformen der Normenbegründung*

5.3.2.1 Die utilitaristische Argumentationsform

Wir charakterisierten diese Argumentationsform im Abschnitt 2.5 und wiesen kritisch ihre Grenzen auf. Ihr *Vorteil* besteht darin, daß sie als empiristische Argumentationsform lediglich schwache Voraussetzungen

Diskursen geht es um die Regelung von Materien, die zumindest partiell so behandelt werden können, daß sie nicht direkt und explizit Gerechtigkeitsfragen involvieren. So gibt es vielfältige Fragen der ökologischen Ethik, der Ethik der Technologie und der Wirtschaft, zu deren Brörterung der utilitaristische Nutzenkalkül zureicht, weil es in ihnen nicht direkt um gerechte Distribution oder um problematische Zweck-Mittel-Relationen geht. Das heißt: Oft genügt es, sich im Diskurs darüber zu einigen, welche Handlungsweise für die Betroffenen die größte Nutzensumme bzw. den höchsten Durchschnittsnutzen bewirkt.

So etwa steht das Modell der Sozialen Marktwirtschaft eine gewisse Arbeitsteilung von Wirtschaft und Politik vor. Während die Politik als Wirtschafts- und Sozialpolitik der Wirtschaft eine soziale Rahmenordnung vorgibt und Fragen der sozial-gerechten Distribution zu lösen sucht, wird die Wirtschaft als Marktirtschaft in diesem sozial gestalteten Rahmen freigesetzt. Dadurch entlastet die Politik die Wirtschaft von vielen Problemen der distributiven Gerechtigkeit. Auf Grund dieser Entlastung kann die Wirtschaft viele normierungsbedürftige Materialien so erörtern, daß die utilitaristische Argumentationsform zureicht. So etwa stellt das Wachstum der Wirtschaft bzw. des Sozialprodukts eine typisch utilitaristische Zielsetzung dar, die Verteilungsfragen ausblendet. Kann die Wirtschaft nun davon ausgehen, daß die Fragen der sozialen Distribution durch die Politik gelöst werden, so kann sie rein utilitaristisch überlegen, welche wachstumsfördernde Maßnahmen ergriffen werden sollen, zumindest solange, bis z. B. die Ökologie einen anderen Kalkül ins Spiel bringt.

5.3.2.2 Die gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform

Wir fassen unter diesem Namen eine Vielzahl unterschiedlich akzentuiertter Positionen zusammen, die jedoch in folgendem übereinstimmen: Sie anerkennen (explizit oder implizit) ein deontologisches *Moralprinzip* (2.5.1), das als *Universalisierungs- und Gerechtigkeitsprinzip* fungiert. Dieses drückt (in irgendeiner Form) die gleiche Freiheit und Unverfügbarkeit aller Personen aus. Normenprobleme erhalten unter dieser Voraussetzung folgende *Grundsstruktur*:

- Sie treten auf im Fall von *Interessen- bzw. Verteilungskonflikten*. Die gesuchten Normen haben insofern den Charakter von *Regeln gerechter Konfliktlösung* bzw. von *Koordinationsregeln der Freiheit*.
- Auf Grund des im Moralprinzip implizierten Universalisierungs- und Gerechtsprinzips müssen Normen grundsätzlich *konsensfähig* sein, d.h. so, daß ihnen *prinzipiell jede betroffene Person zustimmen kann*. Diese prinzipielle Konsensfähigkeit ist die notwendige und hinreichende Bedingung der Gültigkeit von Normen. Sie besteht darin, daß alle Betroffenen die Norm als *gerecht* betrachten, weil sie die Interessen eines jeden berücksichtigt. Normen sind also nur dann gültig, wenn sie gerecht, d. h. *distributiv vorteilhaft* für alle sind.

Während der Utilitarismus das sittliche Richtige lediglich als die Optimierung der Nutzensumme bzw. des Durchschnittsnutzens im sozialen Kalkül bestimmen kann, ohne das Problem der gerechten Distribution zu lösen, bringt die gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform ein Gerechtigkeitsprinzip ins Spiel, das bei der Unverfügbarkeit (Selbstzweckhaftigkeit) der menschlichen Person ansetzt und darum nur solche Normen als begründet zuläßt, die distributiv vorteilhaft für jeden Betroffenen und darum prinzipiell konsensfähig sind.

Diese Argumentationsform ist in dieser Ausprägung typisch *neuzeitlich*. Ihr Grundanliegen ist es, die Idee des Sittlichen von der Idee des *freien Subjekts* her zu bestimmen. Sittliche Normen sind (ebenso wie Rechtsnormen) gerechte Koordinationsregeln subjektiver Freiheiten bzw. »Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (KANT, MSR B 33). Grundgelegt wurde diese Argumentationsform in den modernen *Vertragstheorien* (Th. HOBES, J. LOCKE, J. J. ROUSSEAU). Ihre wirkungsgeschichtlich zentrale Ausprägung fand sie bei KANT in seiner Theorie des *Reichs der Zwecke* (3.2.3). KANT faßt die Person als Zweck an sich selbst und insofern als den absoluten Zweck aller Moralität. Ihre *Autonomie* bedingt a priori ihre Stellung in der Gesellschaft als unverfügbares, *mitgesetzgebendes* Glied, dessen Würde es verbietet, bloß als Mittel behandelt zu werden (z.B. im utilitaristischen Nutzenkalkül). Darum ist im Reich der Zwecke keine andere Gesetzung gültig als die »eigene [...] aller Personen als Glieder« (GMS BA 83).

In Rückbesinnung auf das vertragstheoretische Denken sowie auf KANT entstand seit 1970 eine beträchtliche Anzahl bedeutender gerechtigkeitstheoretischer und diskursethischer Positionen, auf welche die oben gegebene Charakterisierung zutrifft. Man denke etwa an J. RAWLS, R. NOZICK und J. M. BUCHANAN in den USA und an J. HABERMAS, K. O. APEL, W. KUHLMANN, D. BÖHLER, O. SCHWEMMER und O. HOFFE in Deutschland. Im einzelnen unterscheiden sich diese Positionen in vielfältiger Weise. Eine Divergenz ergibt sich z.B. in der Frage, ob die Konsensfähigkeit von Normen *in realer Diskursen* erwiesen werden muß (so HABERMAS) oder ob es schon genügt, sie »monologisch«, also im stridenten philosophischen Denken aufzuweisen.

Der gerechtigkeitstheoretischen Argumentationsform eignet eine signifikant *vernunftfrechliche* Tendenz. Sie faßt Normen als vernünftig-universalisierbare, formale Koordinationsregeln subjektiver Freiheiten und begründet sie in ihrer Konsensfähigkeit. Zugleich neigt sie dazu, sogenannte *evalutive Fragen*, also Fragen, welche die Wert- und Sinnoptikon des »guten Lebens« betreffen, entweder überhaupt als nicht rechtfertigungs- und diskursfähig der Beliebigkeit des privaten Meinens und den zufällig vorgegebenen Normierungen der Lebenswelt zu überlassen oder sie zumindest als sekundär zu betrachten. Darin zeigt sich ein (für die Moderne typischer) *konstruktivistischer* Zug: Die Frage nach dem sittlichen Normativen wird beschränkt auf den Raum vernunft-mach-

barer, konsensfähiger Koordinationsregelungen, während **a** Problem **natural-unbeliebiger** und insofern sittlich verbindlicher Wert- und Sinnperspektiven des Menschseins in den Hintergrund tritt.

In diesem Sinne unterscheidet HABERMAS »die moralischen Fragen«, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der **Gerechtigkeit** grundsätzlich rational entschieden werden können von den »evaluativen Fragen«, welche einen »nicht moralisierungsfähigen« Bereich darstellen, »der die besonderen, zu individuellen oder kollektiven Lebensweisen integrierten Wertorientierungen umfaßt«. (HABERMAS, 1983, 118).

5.3.2.3 Die klassisch-naturrechtliche Argumentationsform

Wir fassen diese Argumentationsform so, daß sie nicht nur die rechtsethische Normenbegründung im engeren Sinn betrifft, sondern darüber hinaus den Gesamttraum sittlicher Normenbegründung. Dabei beziehen wir uns vor allem auf die *Lex-naturalis-Lehre* des THOMAS VON AQUIN (4.2). Es geht in dieser Argumentationsform darum, den Raum der sittlichen Normierung nicht auf formale Koordinationsregeln der Freiheit einzuschränken, sondern darüber hinaus auch das *natural Unbeliebige des Menschseins und seiner natürlichen Inklinationen* in den normenbegründenden Diskurs einzubringen. Es gilt also, den Aspekt des Unbeliebigen, das dem Konstruktivismus Grenzen setzt, diskursiv zu thematisieren. Damit erhebt diese Argumentationsform den Anspruch, daß auch *materiale Bestimmungen des Menschenwürdigen im Sinne praktisch relevanter Wert- und Sinnoptionen* diskurstätig und rational entscheidbar sind. Dabei kommt ein *anderer Typus von Diskurs ins Spiel*: Es geht nicht nur darum, beliebige Interessen diskursiv zu koordinieren, sondern auch um die argumentative Erörterung von *Wahrheitsfragen*, welche jene unbeliebigen anthropologischen Sachverhalte betreffen, die in bestimmten ethischen Normenproblemen involviert sind.

Daß die gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform an Grenzen ihrer Anwendbarkeit stößt, zeigt folgendes Beispiel: Der australische Präferenzutilitarist P. SINGER vertritt die international intensiv diskutierte Auffassung, das Leben menschlicher Föten, Neugeborener und Geisteskranker sei weniger wert als das Leben (erwachsener und normaler) Schweine, Hunde und Schimpansen (1984, 169); insofern gebe es keine direkten Argumente für das Lebensrecht dieser menschlichen Wesen. Es scheint aussichtslos zu sein, gerechtigkeits- bzw. diskursthetisch zu dieser Position Stellung zu nehmen. Denn Gerechtigkeits- und Diskursethiker gehen davon aus, daß es unumstritten ist, wer von einer Normierung betroffen und darum als Träger relevanter Interessen zu berücksichtigen ist bzw. als Diskursteilnehmer zu gelten hat oder, falls er seine Interessen nicht selbst vertreten kann, advokatorisch vertreten werden muß. Sie setzen also die Klasse der Betroffenen als eindeutig definiert voraus. Die Frage, was jemanden zum Rechtssubjekt, zum Diskursteilnehmer bzw. zum relevanten Betroffenen qualifiziert, wird

nicht gestellt. A eben diese Frage stellt SINGER. Soll SINGERS Position ethisch diskutiert werden, so wird es nötig sein, die Begriffe »Mensch« und »Person« zu klären und aufzuweisen, auf welche Aspekte dieser Begriffe sich die sogenannten Menschenrechte beziehen. Eine solche Diskussion ist aber nicht gerechtigkeits- oder diskursthetisch zu führen, sondern anthropologisch.

Es scheint, daß der harte Kern dieser Argumentationsform für die Ethik unverzichtbar ist. Darum fließen klassisch-naturrechtliche Motive indirekt und ohne ausdrückliche Thematisierung zwangsläufig in nahezu alle ethischen Argumentationen ein. So sehr der Mensch einerseits autonomes Subjekt ist, so sehr ist er andererseits auch ein endliches Wesen, das durch das Gefüge seiner Bedürfnisse und seiner existentialen Verfaßtheit unbeliebig bestimmt ist. Darum ist seine Autonomie (*ratio*) immer schon auf diese Bestimmungen (*inclinationes naturales*) bezogen und kann das Richtige der Praxis nur aufweisen, indem sie dieses unbeliebige Gefüge ins Spiel bringt und berücksichtigt. Heute können die *Humanwissenschaften* in vielfältiger Weise helfen, die Relevanz dieser Bestimmungen zu präzisieren und das Richtige in den diversen Bereichen aufzuweisen. Dabei zeigt sich, daß kein menschlicher Praxisbereich einfach hin beliebig entworfen und bestimmt werden kann. Vielmehr gibt es in jedem Bereich unbeliebige Bedingungen und Voraussetzungen, anthropologische Sachverhalte und Konstanten, von deren Berücksichtigung das humane Glücken und Gelingen der bereichsspezifischen Praxis abhängt oder zu mindest beeinflußt wird.

Geht es um die Bestimmung des Richtigen in den Bereichen Ernährung, Körperpflege, gesunde Lebensweise oder auch im ökologischen Bereich, so ist man sich ziemlich klar darüber, daß da keine beliebigen Konsensbildungen gefragt sind; vielmehr hängt die Chance richtiger Resultate maßgeblich davon ab, wie weit man in den betreffenden Diskursen die natural-unbeliebigen Faktoren der Bereiche thematisiert und entsprechende Informationen einholt. Auch in weniger »naturnah« bestimmten Bereichen werden unbeliebige anthropologische Sachverhalte relevant. Man denke etwa an die Vielfalt des anthropologisch Unbeliebigen, das Entwicklungspychologen, Pädagogen, Soziologen und Mediziner hinsichtlich des Bereichs *Erziehung* aufzuweisen vermögen. Die klassisch-naturrechtliche Argumentationsform zielt darauf ab, die Autonomie der Subjekte sittlich so zu koordinieren, daß in allen Lebensbereichen auch dieses anthropologisch Unbeliebige thematisiert wird und Berücksichtigung findet. Sie sucht insofern, die notwendigen materialen Bedingungen des Glückens menschlichen Lebens aufzuweisen, und bringt damit die Fragen nach dem unbeliebigen Wert- und Sinnoptionen des »guten Lebens« ins Spiel.

Dabei ist allerdings darauf zu achten, daß diese Argumentationsform nicht *naturalistisch* mißdeutet wird. Solche Fehlinterpretationen traten (z. B. in der neuscholastischen katholischen Moraltheologie) immer wieder auf. Man meinte, gewissermaßen mit einem Schlag »das Sein selbst« bzw. die ungeschichtlich-konstante Natur des Menschen (*natura*

humana) samt ihren natürlichen Inklinationen als die schlechthin vorgegebene Schöpfungsordnung so in Sicht bringen zu können, daß die Vernunft nur noch die Rolle eines passiv rezipierenden Ableseorgans objektiv-vorgegebener Normen zu spielen habe. Eine solche Fehlinterpretation, die sich zweifellos nicht auf THOMAS berufen kann, unterbietet ungleichzeigerweise das Autonomiekonzept der Moderne, um das es in der gerechtigkeitstheoretischen Argumentationsform geht.

Will man dieser Fehlinterpretation entgehen, so ist folgender dialektischer Sachverhalt zu beachten:

- Einerseits ist zwar das *Wesen des Menschen* in gewisser Hinsicht unverfügbar und unveränderlich *vorgegeben*. Darum können wir den Menschen vom Tier und die Weltgeschichte von der Naturgeschichte unterscheiden; und darum haben die Ethologen recht, wenn sie den Menschen als stammesgeschichtlich bedingte und bestimmte Spezies fassen und auf Konstanten menschlichen Verhaltens verweisen.
 - Andererseits ist *unser Begriff des Menschen* prinzipiell *geschichtlich*. Das heißt: Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist nie schlechthin beantwortet, sondern bleibt trotz des Problembeußsteins vieler vernünftiger Antworten immer auch eine *offene Frage* (H. PLESSNER). Denn es geht in dieser Frage nie bloß um den Aufweis des Vorgegebenen, sondern immer auch darum, wie der Mensch sich (in gesellschaftlicher und geschichtlicher Vermittlung) begreift, interpretiert und entwirft.
- Diese Offenheit des Begriffs des Menschen besteht zugleich mit dem Wissen, daß das Wesen des Menschen in gewisser Hinsicht unbeliebig vorgegeben ist. Die heute mögliche (und unverzichtbare) Rezeptionsform klassisch-naturrechtlichen Argumentierens hat insofern *diese Offenheit und das in ihr angesiedelte Autonomiekonzept ernst zu nehmen*. Sie hat aber zugleich diese Offenheit vor der konstruktivistischen Beliebigkeit zu bewahren. Sie hat (im Rahmen der je-geschichtlich gegebenen, z. B. wissenschaftlichen Möglichkeiten) die *Frage nach dem vorgegebenen Unbeliebigen anthropologisch ins Spiel zu bringen* und im ethischen Diskurs zu thematisieren.

W. KORFF skizziert im Anschluß an THOMAS, welche »Zuordnungslogik« sich auf der Basis der Lehre von den natürlichen Inklinationen für das Normenproblem ergibt:

Eine Zuordnungslogik, die sich für ihn [THOMAS] grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, daß die *inclinationes naturales* ein unbeliebig offenes System von Strebungen darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von einem und derselben *lex aeterna* [vgl. 4.2.] getragen und bewegt ist und als solches seinerseits von sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die sich zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst. Auch die *inclinationes naturales* tragen somach eine Teologie in sich. Sie sind nicht bloßes Material der Hand-

lungsvernunft, sondern entziehen diese gerade der Beliebigkeit. Dennoch bedürfen sie als dispositive, entwurfsöffne Größen auch ihrerseits »ordinare«. Sie sind keine unmittelbar handlungsleitenden Regeln. Sie sind nicht Normen, sondern Metanormen. Soll das mit ihnen von Natur aus intendierte erreicht werden, so bedürfen sie der praktischen Vernunft [...], die hierzu die geeigneten Wege und Mittel zu erkunden und darin letztendlich auch das jeweilige Ziel in seiner genaueren Gestalt zu formulieren hat. Die Welt der Normen, die menschliches Handeln konkret regeln, ist dem Menschen nicht einfachin vorgegeben, sondern kraft des in ihm wirkenden »natürlichen Gesetzes« zur Gestaltung aufgegeben. (1987, 289)

5.3.2.4 Übersicht

Wir können das Verhältnis der skizzierten drei Argumentationsformen folgendermaßen charakterisieren: Es geht nicht darum, sich exklusiv für diese oder jene zu entscheiden. Vielmehr sollte man sie aufeinander beziehen und die zweite als die Weiterbestimmung der ersten sowie die dritte als die Weiterbestimmung der zweiten interpretieren. Die gerechtigkeitstheoretische Argumentationsform kann und soll das berechtigte konsequentialistische und sozialpragmatische Anliegen des Utilitarismus in sich aufnehmen. Ebenso kann und soll die klassisch-naturrechtliche Argumentationsform die gerechtigkeitstheoretische voll rezipieren und weiterbestimmen; durch die Rezeption des Autonomiekonzepts der zweiten entgeht die dritte der naturalistischen Fehlinterpretation, kann aber dennoch ihr zentrales Anliegen ins Spiel bringen. Damit überblicken wir die Grundvarianten ethischen Argumentierens, die uns heute zur Verfügung stehen. Rational-argumentative Normenbegründung im Diskurs scheint heute im wesentlichen auf diese Argumentationsformen angewiesen zu sein.

Zusammenfassung 5

- Die Notwendigkeit sittlicher Normen läßt sich in zweifacher Hinsicht aufweisen: Einerseits zeigt die Dialektik des Gewissens, daß moralische Überzeugungen immer objektive Geltungsansprüche sind, die im subjektiven Gewissen erhoben werden; die Spannung von Objektivität und Subjektivität treibt zu Gewissensbildung und Diskurs und zielt auf sozial anerkannte Normativität. Andererseits läßt sich zeigen, daß die Institutionen menschlicher Vergesellschaftung nur auf der Basis gemeinsam anerkannter sittlicher Normen human lebbare Gestalten konkreter Freiheit sein können.

- Individuelles Gewissen und soziales Ethos bestimmen Jh aneinander: Einerseits entwickelt sich das Gewissen in Auseinandersetzung mit dem vorgegebenen Ethos (Gewissensbildung) und andererseits leben die Normen des Ethos von ihrer Akzeptanz in den Gewissen und werden von diesen her verändert (Dynamik des Ethos, Wertewandel).

• Wir unterscheiden vier Sinnebenen der Praxis: Auf der Sinnebene der Moralität steht Praxis in der Differenz von moralisch gut (= gewissengemäß) und böse; auf der Sinnebene der Sittlichkeit geht es um die Differenz von sittlich (= norm- bzw. ethosgerecht) und unsittlich; auf der des Rechts geht es um die Differenz von legal und illegal und auf der des Glaubens um die Differenz von Liebe und Stünde. Diese Sinnebenen hängen systematisch zusammen.

- Normenbegründung kann autoritativ oder diskursiv erfolgen.
 - Normenbegründende Autoritäten können Personen, Texte, Traditionen, Rechtsordnungen oder Wissenschaften sein. Die Effizienz normenbegründender Autoritäten hängt grundsätzlich von ihrer sozialen Akzeptanz ab. Im Zuge des modernen Autonomiedenkens wuchs die Tendenz, Normen nur dann zu akzeptieren, wenn die objektiven Gründe ihrer Geltung subjektiv begriﬀen sind.
 - Für die diskursive Normenbegründung stehen heute vor allem drei Argumentationsformen zur Verfügung: die utilitaristische, die gerechtigkeitstheoretische und die klassisch-naturrechtliche. Die erste ermöglicht Normenbegründung im Rahmen sozial-pragmatischer Nutzenkalküle. Die zweite betont die Unverfügbarkeit der Person und bestimmt das Normative als das Gerechte, d. h. als das für alle Betroffenen distributiv Vorteilhafte und darum Konsensfähige. Die dritte bringt darüber hinweg aus natural unbeliebige Konstanten der Humanität ins Spiel und weitet den normenbegründenden Diskurs auf Fragen der Normierung des guten Lebens hin aus.

6 Tugend

- Neben Normen (*Pflichtenlehre*) und Handlungszwecken (*Güterlehre*) bildet die Tugend (*Tugendlehre*) ein zentrales Thema der traditionellen Ethik. Als Einstieg in die Differenzierung des Tugendbegriffs wählen wir die berühmt gewordene Kontroverse zwischen dem Dichter F. SCHILLER (1759-1805) und KANT. Wir wenden uns dann dem klassischen Tugendbegriff zu und beziehen uns dabei vor allem auf PLATON, ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN.

6.1 Schiller und Kant

Wir sahen (3.2.6), daß nach KANT eine Handlung nur dann moralisch gut ist, wenn sie *aus Pflicht* erfolgt, d. h. wenn ihre Triebfeder in der *Achtung vor dem Sittengesetz* besteht. An manchen Stellen fordert KANT geradezu das Mißverständnis heraus, eine Handlung müsse, um moralisch zusein, »ohne alle Neigung« (GMS BA 11), ja geradezu ungern erfolgen. Gegen diese Tendenz vertrat SCHILLER in der Schrift *Über Anmut und Würde* (1793) folgenden Standpunkt: Er stimmt zwar KANT in der Unterscheidung von kategorischer Pflichtmotivation (aus reiner Vernunft) und hypothetischer Neigungsmotivation (aus Sinnlichkeit) prinzipiell zu, kritisiert aber die Art, wie KANT das Verhältnis beider bestimmt.

»Der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen.« (Bd. XX, 283) »In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davor zurückstreckt [...]« (284) Er befähelt diesen Rigorismus KANTS in dem Distichon: »Gerne dien' ich den Freunden, doch tu ich es leider aus Neigung, / und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.« (I, 357) »Es ist dem Menschen [...] aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonisches Ganzes zu sein, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln.« (XX, 289)

SCHILLER insistiert auf einem inneren Zusammenhang von Pflicht und Neigung, der selbst moralisch bedeutsam ist. Die Würde als Ausdruck des herrschenden Geistes, d. h. der kategorisch gebietenden reinen Vernunft, solle sich vereinigen mit der sinnlich-frohen Anmut der Neugagen, und erst diese Vereinigung sei »sittliche Vollkommenheit«. Die »schöne Seele« wird dieser Idee sittlicher Vollkommenheit gerecht in einem Handeln, das einerseits aus Pflicht erfolgt und damit der Würde