

Gewissensirrtum und Gewissensfreiheit.

Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin
und Albertus Magnus*

Matthias PERKAMS (Jena)

a) Gibt es ein irrendes Gewissen?

Gibt es ein irrendes Gewissen? Die Frage ist provokativ, und eine positive Antwort scheint in mancher Hinsicht wenig plausibel. Denn der Spruch des Gewissens stellt die definitive Beurteilung des Einzelnen über das Gut- oder Schlechtsein seiner Handlung dar. Im Gewissen sind dem Handelnden nicht nur alle moralischen Regeln und konkreten Umstände bekannt, die ihn zu dieser Handlung bewegen oder ihn von ihr abhalten können, sondern er weiß ganz gewiss – im wörtlichen Sinn –, ob er sich entsprechend diesen Gründen verhält oder verhalten hat. Diese Gewissheit ist nicht mehr hintergebar, denn der Zusammenhang des eigenen Handelns mit dem dazu motivierenden praktisch relevanten Wissen ist für jeden anderen außer dem Handelnden selbst nicht zugänglich; ein Gewissensurteil gleichsam objektiv als „irrend“ einzuschätzen, muss man daher für unmöglich halten. Entsprechend betont Kant auch, „dass [...] ein irrendes Gewissen ein Unding sei“¹.

Eine genauere Betrachtung der Arbeitsweise des Gewissens zeigt aber, dass das Problem komplexer ist: Wer sich ein Gewissensurteil bildet und sein eigenes Verhalten daran prüft, stellt ja nicht nur die Frage, ob er sich subjektiv von den besten Gründen hat leiten lassen. Er fragt auch, ob diese Gründe ihn objektiv betrachtet zu einer richtigen Entscheidung geführt haben. Das wird besonders deutlich, wenn jemand die eigenen Handlungsgründe im Nachhinein beurteilt; hier lehrt die Erfahrung eines jeden Einzelnen, dass sich auch eine nach bestem Wissen und Gewissen begangene Tat nachträglich als falsch herausstellen kann. Ein Beispiel ist leicht gefunden, etwa: „Ich bin damals zu schnell gefahren, weil ich es besonders wichtig fand, mich bei einem Termin für eine gute Sache einzusetzen. Hätte ich gewusst, dass auf der Straße Kinder spielten, wäre ich niemals dieses Risiko eingegangen. Daher sehe ich mein damaliges Verhalten als falsch an, obwohl ich nach bestem

* Eine frühere Version dieses Beitrages konnte ich im Mittelbaukolloquium des Jenenser Philosophischen Instituts vortragen. Für diese Gelegenheit und die hilfreichen Anmerkungen sei allen Teilnehmern herzlich gedankt.

¹ MS Tug. Einl. XII b) A38 (Akad.-Ausg. 6, 401); vgl. Fichte, *System der Sittenlehre* III, § 15 *Corollaria* (Gesamtausg. 1, 5, 161).

Wissen und Gewissen gehandelt habe“. Eine solche Aussage impliziert offenbar, dass auch im Gewissensurteil ein Fehler auftreten kann, der zwar von einer objektiven Fehleinschätzung der Situation herrührt, aber sehr wohl als ein Irrtum des eigenen Gewissens empfunden wird – „ich hätte es besser wissen können und müssen“.

Noch schwieriger ist die Frage, ob man auch in anderer Hinsicht von einem Gewissensirrtum sprechen kann, nämlich dann, wenn ein Handelnder sich über die Geltung einer moralischen Regel irrt bzw. sich an moralischen Regeln orientiert, die nach Ansicht anderer Handelnder objektiv falsch sind. Beim Thema der ethischen Zulässigkeit von aktiver Sterbehilfe zur Verkürzung oder Verminderung von großem Schmerz können ein Befürworter und ein Gegner dieser Praxis entgegengesetzte Positionen vertreten, obwohl beide ihre Entscheidung nach Prüfung aller ihrer Ansicht nach relevanten ethischen Aspekte getroffen haben. Da beide ihre Position aus sittlicher Einsicht heraus begründen, werden sie auch nicht von dem Vorwurf der Gewissenlosigkeit getroffen: Den könnte man etwa dann erheben, wenn jemand Euthanasie damit begründete, dass gewisse Menschen gar kein Lebensrecht hätten.

Obwohl also die beiden Positionen zum Thema Sterbehilfe auf prinzipiell aner kennenswerten Anliegen beruhen, besteht zwischen ihnen ein kontradiktorischer Widerspruch: Die eine lehnt aktive Sterbehilfe unter allen Umständen ab, die zweite hält sie unter gewissen Umständen für erlaubt, wenn nicht gar für geboten. Diese einander ausschließenden Positionen werden nicht nur mit der Ansicht vertreten, dass sie für den jeweils Handelnden selbst richtig sind, sondern sie erheben einen höheren Anspruch: Es werden Argumente angeführt, die prinzipiell geeignet sind, die entgegengesetzte Position zu widerlegen oder auch selbst widerlegt zu werden. Sie beanspruchen eine gleichsam objektive Richtigkeit bzw. praktische Wahrheit ihrer jeweiligen Position. Dieser Anspruch setzt die Möglichkeit eines praktischen Irrtums mindestens einer der beiden Positionen voraus. Ohne diesen Anspruch entstünde ein subjektivistischer Dezisionismus, in dem ethische Urteile schon dadurch als richtig gelten würden, dass ein moralisch handelnder Mensch sie trifft – eine sicherlich unbefriedigende Position².

Die beiden genannten Fälle, in denen die Rede von einem irrenden Gewissen sinnvoll scheint, kann man sich auch miteinander verbunden vorstellen: Jeder der beiden Disputanten über die Sterbehilfe kann im Nachhinein, also nachdem er z. B. aktive Sterbehilfe geleistet oder sie unterlassen hat, zu der Überzeugung kommen, dass er falsch gehandelt bzw. gefährliche Ansichten vertreten hat. Der Unterschied zum ersten behandelten Fall liegt darin, dass der Irrtum hier nicht auf einer falschen Einschätzung der einzelnen Situation beruht, sondern dass der Akteur die Regel, der er gefolgt ist und die er gewissensmäßig für wahr hielt, als unrichtig erkennt.

² Zum Begriff der praktischen Wahrheit vgl. Honnefelder (1987), 147–169.

b) Probleme einer Theorie des irrenden Gewissens

Diese Problematik ist für eine Philosophie des Gewissens, wie sie in den letzten Jahren wieder stärker diskutiert wurde, von großer Bedeutung³: Das Gewissen jedes einzelnen ist ja der zentrale Ort der Vermittlung von subjektiver Selbstbestimmung und Lebensplanung mit den objektiven Ansprüchen von moralischen und gesetzlichen Normen⁴. Vor diesem Hintergrund erfordert die Frage, wie ein Irrtum des Gewissens in Bezug auf diese Normen zu beschreiben und zu bewerten ist, gerade dann eine philosophische Behandlung, wenn über Normen und Handlungsregeln in weiten Bereichen kein gesellschaftlicher Konsens besteht. Das ist heute ohne Zweifel der Fall, sei es weil traditionelle, etwa von den Kirchen vermittelte Normen als nicht mehr plausibel empfunden werden – man denke nur an den Bereich der Sexualethik –, oder weil die bislang anerkannten Regeln keine klaren Antworten auf neue Fragen geben können, so wie es im Bereich der Bio- und Wissenschaftsethik häufig der Fall ist.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Problematik, die die Annahme eines Gewissensirrtums für die Gewissenstheorie hervorrufen kann: Sobald man den Gewissensirrtum mit einem System ethischer oder gar gesetzlicher Regeln in Verbindung bringt, droht die Gewissensentscheidung des einzelnen als „irrendes Gewissen“ in Bezug auf diese Regeln qualifiziert zu werden. Damit wäre aber die Autonomie des Einzelnen in seiner regelsetzenden Kompetenz nicht mehr gegeben, sondern seine Gewissensentscheidung würde objektiv als richtig oder falsch bewertet werden können. Die Folge wäre, dass die eigentliche Bedeutung des Gewissens als Organ der Selbstbestimmung und Selbstprüfung verloren ginge und dieses nur als ein Element der Selbstanpassung an bestehende Regeln gedeutet würde. Die jeder moralischen Regel innewohnende Spannung, eine Norm mit objektivem Anspruch zu sein, die aber nur in der Anerkennung des Subjekts Gültigkeit gewinnt, würde zugunsten einer Verabsolutierung der objektiven Perspektive aufgegeben.

Diese Überlegung hätte auch Folgen für eine politische Philosophie: Denn der Einzelne wird nicht mehr als das autonome Subjekt gesehen, das als Souverän die gesellschaftliche Entwicklung einschließlich der in ihr geltenden moralischen und gesetzlichen Regeln prägt, sondern er wäre selbst ein Objekt, das durch und in dieser gesellschaftlichen Entwicklung zu einem bereits festliegenden Ziel gesteuert werden könnte. Tendenzen zu einer solchen Deutung des irrenden Gewissens finden sich dort, wo bestimmte umstrittene Handlungen oder Ansichten gleichsam von außen mit dem Etikett „irrendes Gewissen“ belegt werden, wie das etwa Eberhard Schockenhoff tut, der als Beispiele für ein irrendes Gewissen ebenso das gewaltsame Vorgehen von Abtreibungsgegnern wie auch eine im Gewissen erfolgte Ent-

³ Vgl. besonders Kittsteiner (1991); Höver / Honnefelder (1993); Hübsch (1995); Bechinger (2002); Schockenhoff (2003); eine ältere Übersichtsdarstellung (ursprünglich von 1949) zum Problem des irrenden Gewissens aus rechtsphilosophischer Perspektive ist Welzel (1976), 384–406.

⁴ Die unbefriedigenden Auswirkungen einer Vernachlässigung des Gewissensbegriffs in modernen ethischen Theorien wird eindrucksvoll gezeigt von Hübsch (1995), 68–91; vgl. auch Honnefelder (1982), 19–43.

scheidung zur Abtreibung anführt⁵. So verwerflich solche Taten auch sein mögen, das beobachtbare Tun allein scheint doch keine hinreichende Grundlage dafür zu sein, hier einen Irrtum *des Gewissens* feststellen zu können – denn gerade die Ebene des Gewissens ist ja einer Beobachtung von außen prinzipiell nicht zugänglich.

c) *Die Lehre vom Gewissen nach Thomas von Aquin und Albertus Magnus*

Eine Theorie des irrenden Gewissens hat also der Tatsache Rechnung zu tragen, dass auch bei Gewissensentscheidungen ein Irrtum möglich ist, ohne dass die Autonomie des einzelnen Gewissens dadurch ausgehöhlt wird. Auf der Suche nach einer solchen Theorie begeben sich nun in die Historie und analysiere die Theorie des irrenden Gewissens, wie sie bei Thomas von Aquin ausgeführt ist, der ohne Zweifel als ein Klassiker einer philosophischen Gewissenstheorie gelten kann⁶; ich ziehe auch einige Aussagen von Thomas' Lehrer Albertus Magnus heran, der die zu erläuternde Theorie bereits weithin vorgeprägt hat⁷.

1. *Die Synderesis*

Die mittelalterliche Gewissenslehre hat bekanntlich zwei Begriffe für das Gewissen, *synderesis* und *conscientia*. Diese terminologische Unterscheidung ermöglicht es, zwischen dem habituellen und dem aktuellen Gewissen, sprich zwischen den stets vorhandenen Grundprinzipien der Gewissensentscheidung und ihrer Anwendung im je konkreten Fall zu unterscheiden. Dabei ist zu beachten, dass beide Begriffe bei Thomas und Albert rationale Vermögen der Handlungsbeurteilung bezeichnen. Das Gewissensurteil ist für sie bei aller Subjektivität also auf rationaler Grundlage diskutier- und nachprüfbar, während die rein subjektiven Phänomene von „Gewissensbissen“ nur insoweit unter diesen Begriff fallen, als sie auf eine rational beurteilbare Fehlentscheidung zurückzuführen sind⁸. Wenn ich im Folgenden die thomasischen bzw. albertinischen Begriffe trotzdem mit Gewissen übersetze, geschieht das aus der Überzeugung heraus, dass Gewissen gerade als Selbstreflexivität der praktischen Vernunft ein zentraler Gegenstand der philosophischen Ethik ist, während subjektive „Gewissensqualen“ für eine Theorie richtigen Handelns erst in zweiter Linie von Bedeutung sind. Die thomasische Begriffsbestim-

⁵ Schockenhoff (2003), 210 f.

⁶ Vgl. dazu Honnefelder (1983), 8–19; ders., (1990a), 117–126.

⁷ Die Werke des Thomas werden zitiert nach dem Text der Editio Leonina: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII ed.*, Rom 1882 ff. Genaue Referenzen zu Band- und Seitenzahlen werden nicht gegeben, da die Werke in verschiedenen Ausgaben leicht auffindbar sind. Für Albertus Magnus wurden die Band- und Seitenzahlen der *Editio Colonienensis (Alberti Magni opera omnia / ad fidem codicum ms. ed. apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda cur. Inst. Alberti Magni Coloniense Wilhelmo Kübel praeside, Münster 1951 ff.)* mitgenannt, außer bei *De homine*, wofür ich ein Manuskript der in Vorbereitung befindlichen Edition in der Kölner Ausgabe benutzen konnte (hierfür sei Dr. Henryk Anzulewicz herzlich gedankt).

⁸ Einen anderen Begriff gebraucht bereits Wilhelm von Ockham, *Opera Theologica* 6, 358, 5–10.

mung sollte daher als Korrektiv gegen eine verunklarende Aufweichung der rationalen Begründbarkeit des Gewissensbegriffs, die auch in neuzeitlichen Autoren vorausgesetzt ist, verstanden werden⁹.

Albertus Magnus hat in *De homine* die Lehre von der *synderesis* systematisch geordnet und die Grundlage für eine Theorie gebildet, die Thomas von Aquin weiter ausbaute¹⁰. Albert definiert die *synderesis* als habituelles Vermögen der Vernunft, in der diese über die allgemeinen Prinzipien moralischen Handelns verfügt, die ebenso unableitbar und allgemein sind, wie die letzten Prinzipien der theoretischen Vernunft. Sie bilden das Naturgesetz, das jedem Menschen gegeben ist, bevor er etwas erlernt. Als Beispiele nennt Albert die Verbote zu töten oder Unzucht zu treiben, also grundsätzliche Vorschriften des Dekalogs¹¹, aber auch die Regeln, kein Unrecht zu tun oder die Eltern zu ehren¹².

Charakterzüge der *synderesis* sind, dass sie unfehlbar ist und dass sie nicht ausgelöscht werden kann. Die Irrtumsfreiheit begründet Albert mit der Allgemeinheit der Erkenntnisse der *synderesis*: Über die universalen Prinzipien dessen, was gut und zu tun ist, kann der Mensch nicht irren; dies ist nur bei der Anwendung dieser Prinzipien möglich, auf die bei der Behandlung der *conscientia* zu sprechen zu kommen ist¹³. Die Unmöglichkeit, ausgelöscht zu werden, sieht Albert auch dann gegeben, wenn ein Mensch durch einen schlechten Willen gar kein Gut mehr erstrebt: Auch dann behält er qua Mensch seine Ausrichtung auf das Gute und bekommt von seinem Gewissen den Verstoß gegen die grundlegenden Regeln der Moralität vorgehalten¹⁴. Obwohl die habituelle *synderesis* selbst nicht aktiv ist, enthält sie als Vermögen der praktischen Vernunft immer einen Antrieb zum Guten und ein Widerstreben gegen jede schlechte Handlung, wenn auch in Form einer Beurteilung, nicht eines konkreten Aufbegehrens¹⁵.

Thomas von Aquin übernimmt diese Lehre abgesehen von einigen Fragen der Definition¹⁶ und baut sie weiter aus. Er sieht als Gehalt des mit der *synderesis* gegebenen Naturgesetzes zunächst das Formalprinzip an: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen“¹⁷. Es besagt, dass eine Handlung nur gut sein kann, wenn man sie ausführt, weil man sie für gut ansieht. Thomas zufolge entspricht jede gute Handlung diesem Prinzip formal, nicht material¹⁸; es handelt sich also nicht um eine inhaltliche Grundregel. Doch impliziert gerade die Formalität der Regel, dass sie universal gültig ist, dass also jeder Einzelne bei jeder Handlung an den Spruch seines Gewissens darüber gebunden ist, was gut bzw. was schlecht ist. Auch nach Thomas ist diese formale Regel verbunden mit allgemeinen inhaltlichen Normen,

⁹ So Hübsch (1995), u. a. mit Analysen von Kant, Hegel und Nietzsche.

¹⁰ Vgl. Müller (2001), 235–241.

¹¹ *De homine* q. 71, 1 c.

¹² *Super Ethica* 5, 11, 2 ad 7 (*Ed. Colon.* 14, 1, 357).

¹³ *De homine* q. 71, 2 c.

¹⁴ *De homine* q. 71, 3 c.

¹⁵ „Per modum sententiantis, et non per modum insurgentis vel irae.“ *De homine* q. 71, 1 ad obi.

¹⁶ Thomas sieht die *synderesis* nicht wie Albert als eine *potentia cum habitu*, sondern als einen *habitus* an (STh I, 79, 12). Für unsere Frage ist der Unterschied kaum von Bedeutung.

¹⁷ STh I–II, 94, 2 c.

¹⁸ STh I–II, 94, 3 c.

worauf unten näher einzugehen ist. Zunächst entscheidend ist die Anwendung dieser Normen durch die *conscientia*, denn hier ergibt sich die Möglichkeit des Gewissensirrtums.

2. Die *Conscientia*

a. Funktion und Fehlbarkeit des Gewissens

Der *conscientia* obliegt die Aufgabe, die in der *synderesis* gegebenen allgemeinen Prinzipien des Naturrechts auf einzelne Fälle anzuwenden¹⁹. Sie ist anders als die *synderesis* eine aktuelle Handlung²⁰, die in erster Linie auf die *synderesis*, aber auch auf die übrigen habituellen Fähigkeiten der Vernunft bezogen ist²¹.

Auch zu der Frage, ob die *conscientia* irren kann, gibt Albert in *De homine* die entscheidenden Punkte vor. Ihm zufolge kann sie deswegen irren, weil in ihr als praktischer Syllogismus rekonstruiertes Urteil neben dem unfehlbaren Prinzipienwissen der *conscientia* auch Urteile der anwendenden Vernunft eingehen, die falsch sein können²². Thomas zufolge kann auch beim Schluss aus den Prämissen ein Fehler auftreten²³. Faktisch führt das dazu, dass die Regeln des Naturgesetzes im falschen Gewissensurteil nicht zur Geltung kommen²⁴.

b. Die Bindungskraft des irrenden Gewissens

Wie ist nun ein solcher Fall zu bewerten? Thomas unterscheidet drei Fragen: a) Verpflichtet ein irrendes Gewissen überhaupt? b) Entschuldigt es den Irrenden? c) Ist es eine gute Handlung, dem irrenden Gewissen zu folgen?

Seine Antwort auf die erste Frage ist ganz eindeutig: Jedem Gewissensurteil kommt für den Einzelnen die Kraft eines göttlichen Gebots zu²⁵, weil er nur hier die sittliche Verpflichtung erfährt, die von Gott her gegeben ist. Deshalb bindet auch das irrende Gewissen absolut; jede Zuwiderhandlung wäre automatisch eine Sünde²⁶. Thomas sagt sogar ausdrücklich, dass das eine Todsünde wäre, weil es den Entschluss einschliesse, dem Gesetz Gottes nicht zu gehorchen²⁷. Das gilt auch dann, wenn das Gewissen eine an sich schlechte Tat, etwa einen Mord, als gut vorstellen würde²⁸. Freilich gilt diese Bindungskraft für das Gewissen nur solange, wie

¹⁹ Albertus Magnus q. de conscientia II sol. (Ed. Colon. 25, 2, 240); Thomas von Aquin Quodl. 3, 12, 1 c. und ad 1.

²⁰ Thom. STh I, 73, 13 c. u. ad 3; ver. 17, 1 c.; Albert. q. de conscientia II sol. (Ed. Colon. 25, 2, 239 f.). Zu terminologischen Unterschieden zwischen beiden s. o. Anm. 16.

²¹ Alb. q. de conscientia II sol. (Ed. Colon. 25, 2, 240); Thom. ver. 17, 1 c. (am Ende).

²² *De homine* 72, 2 Sol. u. ad 2.

²³ ver. 17, 2 c.

²⁴ „actu naturalis ratio non dictat.“ ver. 17, 4 ad 6.

²⁵ ver. 17, 4 c. (am Ende).

²⁶ „Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrit.“ ver. 17, 4 c.

²⁷ ver. 17, 4 c., ad 3, ad 4.

²⁸ ver. 17, 4 c.; STh I-II, 9, 5 c.

es in seinem Irrtum verbleibt; es bleibt stets möglich, dieses Gewissen zu ändern. Für den, der dieses Gewissen hat, ist aber dieser Unterschied nicht erkennbar: Für ihn ist sein Gewissen das richtige Gewissen, in dem das Gesetz Gottes zu ihm spricht²⁹. Deshalb gibt es auch keine einzelne Handlung, die für einen moralisch handelnden Akteur indifferent ist, auch wenn sie objektiv nicht als gut oder böse bestimmt werden kann: Das Gewissensurteil, das der Handlungsentscheidung vorangeht, macht diese für den subjektiv urteilenden Einzelnen objektiv gut oder schlecht³⁰.

c. Die entschuldigende Kraft des irrenden Gewissens

Mit dieser Bindungskraft des irrenden Gewissens ist aber noch nichts über die mit ihm möglicherweise verbundene Schuld gesagt. Denn trotz des verpflichtenden Charakters des Gewissensurteils trägt der Einzelne auch die Verantwortung für die Richtigkeit seines Urteils, bzw., wenn es irrt, für dessen Irrtum. Niemand ist daher entschuldigt, wenn er ein entscheidendes Faktum bewusst nicht wissen wollte oder wenn er sich nicht darum gekümmert hat, es zu erfahren, obwohl er das hätte tun sollen³¹. Nur wenn er einen zufälligen Handlungsumstand nicht weiß, den er gar nicht kennen konnte, spricht Thomas von einer unüberwindbaren Unwissenheit, die von der Verantwortung für eine Tat entbindet und ein falsches Verhalten völlig entschuldigt³².

Das kann sich Thomas nur im Hinblick auf eine Tatsachenunwissenheit vorstellen, nicht auf eine Unkenntnis von Handlungsregeln³³. Als Beispiel führt er die Vorstellung an, ein Mann schlafe mit einer fremden Frau, halte sie aber für seine eigene³⁴, oder ein Jäger meine, einen Hirsch zu sehen, und töte mit seinem Pfeil versehentlich einen Menschen³⁵. Die Unkenntnis von Regeln, auch von rechtlichen, beinhaltet dagegen stets eine Nachlässigkeit, die nicht ganz frei von Schuld sein kann³⁶. Jeder Mensch muss sowohl die Form des moralischen Handelns, wie sie im Glauben an Gott gegeben ist, als auch ihren Inhalt, wie er aus den zehn Geboten ersichtlich ist, wissen. Wie der Verweis auf Form und Materie deutlich macht, wird Glaube hier als die grundlegende Einsicht verstanden, dass um Gottes als des höchsten Gutes willen zu handeln ist, d. h. dass Gutes auch mit dem Ziel zu geschehen hat, gut zu handeln. Die zehn Gebote geben die inhaltlichen Grundregeln des Handelns an, wie sie sich aus der Kenntnis des Naturgesetzes ergeben. Schließlich erwähnt Thomas noch, jeder Mensch müsse die Wissensvoraussetzungen seines eigenen Faches beherrschen³⁷.

²⁹ ver. 17, 4 c.; vgl. ad 2: „conscientiae dictamen nihil aliud est quam perventio praecepti Dei ad eum qui conscientiam habet.“

³⁰ STh I-II, 18, 8-9; ver. 17, 4 ad 7.

³¹ STh I-II, 19, 6 c.

³² STh I-II, 19, 6 c.

³³ ver. 17, 4 ad 5.

³⁴ STh I-II, 19, 6 c.

³⁵ mal. 3, 6 c.

³⁶ mal. 3, 8 c.; ver. 17, 4 ad 5.

³⁷ mal. 3, 7 c.

d. Irrendes Gewissen und gutes Handeln

Eine andere Frage ist, ob eine Handlung, die einem irrenden Gewissen folgt, gut ist. Diese Frage wird gemeinhin dahingehend beantwortet, dass für Thomas eine Handlung, die einem irrenden Gewissen folgt, niemals gut sein kann, da zur Güte einer Handlung nicht nur eine gute Absicht gehört, sondern auch der Wille, das Richtige zu tun, so wie es in Thomas' von Pseudo-Dionysios übernommenem Grundsatz ausgedrückt ist: „Das Gute kommt aus einer unversehrten Ursache, das Schlechte aus einzelnen Mängeln“³⁸. Nicht vollständig klar ist allerdings, ob das auch dann gilt, wenn eine Tatsachenunwissenheit ein irrendes Gewissen entschuldigt. Zwar klingt STh I–II, 19, 6 ad 1 so, als wäre der gerade zitierte Grundsatz auch hier gültig. Andererseits heißt aber nach Thomas die Frage, „ob das irrende Gewissen bindet“, nichts anderes als: „ob ein Wille, der mit einer irrenden Vernunft übereinstimmt, gut ist“³⁹. Daher könnte man vermuten, dass im Falle eines tatsächlich schuldlosen Irrtums des Gewissens doch ein guter Wille zustande kommen könnte. Doch ist in jedem Fall festzuhalten, dass Thomas diese Konsequenz nie explizit ausspricht⁴⁰ und man ihm diese Position daher sicher nicht zuschreiben kann.

Ein irrendes Gewissen bindet also, doch kann es niemals zu guten Handlungen führen, und den Handelnden in vollem Maße entschuldigen kann es nur in einzelnen Fällen. Eberhard Schockenhoff schreibt ganz richtig: „Eine Missachtung solcher Gebote, die jeder kennen kann und kennen sollte, erfolgt [...] praktisch immer aus schuldhafter Nachlässigkeit“⁴¹. Dieser Befund ist problematisch, wenn wir ihn im Lichte der eingangs dargelegten pluralistischen Situation moralischer Entwürfe in der heutigen Zeit betrachten: Das thomasische irrende Gewissen scheint kaum ausreichend, eine moralische Konfliktsituation wie die zwischen einem Gegner und einem Befürworter von aktiver Sterbehilfe zureichend erklären zu können. Entsprechend folgert Schockenhoff für die gesamte katholische Moraltheologie, aber mit explizitem Bezug auf Thomas: „Sie verstand die mögliche Pluralität der Gewissensurteile also nicht als gültigen Ausdruck menschlicher Freiheit“⁴², und schließt daraus, dass eine Theorie des irrenden Gewissens, die der heutigen Situation gerecht werden will, über die von Thomas in klassischer Weise entwickelte Theorie weit hinausgehen müsse.

Dieser Vorwurf ist sicherlich plausibel, wenn man Thomas' bis jetzt skizzierte Theorie vom irrenden Gewissen isoliert betrachtet. Eine andere Frage ist aber, ob er seine Gewissenstheorie als Ganzes trifft oder ob diese nicht noch andere Elemente enthält, die helfen, moralische Konfliktsituationen philosophisch zu deuten. Derartige Elemente sollen jetzt untersucht werden.

³⁸ STh I–II, 19, 6 ad 1; vgl. Schockenhoff (2003), 116 f.

³⁹ STh I–II, 16, 6 c. (am Anfang).

⁴⁰ Vorsichtige Formulierungen finden sich etwa ver. 17, 3 ad 5; Quodl. 3, 12, 2 ad 2.

⁴¹ Schockenhoff (2003), 114.

⁴² Schockenhoff (1993), 79.

3. Gewissensirrtum und Gewissensfreiheit

Entscheidend ist dabei, das Verhältnis des einzelnen Gewissens zu den objektiven Regeln und ihrer Bildung genauer festzustellen. Im Folgenden analysiere ich dazu drei Fragen: 1.) Gibt es Thomas zufolge Möglichkeiten, moralischen Regeln schuldlos nicht zu folgen? 2.) Hält Thomas moralische Konfliktsituationen für denkbar, in denen die verschiedenen Beteiligten keine Schuld trifft? 3.) Kann sich Thomas einen berechtigten Widerspruch des einzelnen Gewissens gegen die Gesellschaftsordnung vorstellen?

Zu 1.) Die inhaltliche Ausfüllung des mit der *synderesis* gegebenen Naturgesetzes führt Thomas auf die *inclinationes naturales*, das natürliche Streben jedes Lebewesens zu dem ihm gemäßen Gut zurück. Dieses Gut ist für den Menschen durch die Vernunft bestimmt, die ihm ein spezifisch menschliches bzw. moralisches Gut vorstellt⁴³. Dieses Gut ergibt sich, ähnlich wie in der theoretischen Vernunft, als konkrete Folge aus unbezweifelbar wahren Prinzipien, eben den Inhalten der *synderesis*⁴⁴. Anders als Albert sieht Thomas in ihnen keine direkten moralischen Handlungsregeln, wie das Verbot zu töten, zu stehlen usw., sondern ganz allgemeine Regeln rechten Handelns, wie etwa Anderen nicht zu schaden, nicht ungerecht zu handeln, das rechte Maß einzuhalten, am Rechten festzuhalten u. ä. Erst aus diesen Prinzipien werden die Normen gewonnen, die nach Albert die Sätze des Naturrechts ausmachen. So sind die Verbote zu töten und zu stehlen Ableitungen aus dem allgemeinen Prinzip, niemandem Schaden zuzufügen⁴⁵.

Auch Thomas gibt keine abschließende Liste dieser allgemeinsten Vernunftentscheidungen, sondern nennt nur einige Beispiele⁴⁶. Schwierig ist es auch festzustellen, wie er diese Vorschriften, von denen er nur in anderen Schriften unvollständige Auflistungen gibt, zu dem nur in der *Summa theologiae* erwähnten Formalprinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu lassen“ in Beziehung setzt. Klar ist aber, dass diese allgemeinsten Regeln des Naturrechts inhaltlich soweit gefüllt sind, dass sich aus ihnen konkret handlungsleitende Regeln ableiten lassen⁴⁷. Daher kann man sie mit den in STh I–II, 94, 2 c. genannten Vorschriften identifizieren, die sich direkt aus den *inclinationes naturales* ergeben. Die dort genannten Regeln, „dass der Mensch die Unwissenheit meidet, dass er andere nicht beleidigt, mit denen er Umgang pflegen muss, und anderes dieser Art“, stehen dann auf gleicher Stufe wie die oben genannten Beispiele „niemandem zu schaden“ etc. und sind ihrer Liste hinzuzufügen.

Aus ihnen folgen erst in zweiter Linie die praktisch direkt handlungsleitenden

⁴³ STh I–II, 94, 2 c.

⁴⁴ Zu Gewissen und Naturgesetz vgl. beispielshalber Kluxen (1965), 234–241; Honnefelder (1990 b); ders. (1994); Schockenhoff (1996), 143–232.

⁴⁵ STh I–II, 95, 2 c.; in Eth. 5, 12 n. 8.

⁴⁶ in III Sent. d. 37 q. 1 a. 4 ad 2; in de an. 3, 15 n. 9. in Eth. 5, 12 n. 3 stehen Vorschriften verschiedener Ebenen des Naturrechts nebeneinander, so dass diese Stelle für unseren Kontext kaum hilfreich ist.

⁴⁷ Schockenhoffs Aussage, „das Grundgebot [...] fächert sich gewissermaßen in die allgemeinen Prinzipien [...] auf“ (1996, 160), scheint mir diese Sonderstellung des Grundgebots, der insbes. STh I–II, 94, 3 gewidmet ist, eher zu verdecken.

Gebote wie etwa das Verbot der Tötung oder des Diebstahls. Auch diese sind zwar Bestandteil des prinzipiell jedem zugänglichen Naturrechts, doch unterliegt ihre Allgemeingültigkeit gewissen Einschränkungen⁴⁸. Sie sind zwar allgemeine Vernunftgrundsätze (*universalia*), aber nur in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle (*ut in pluribus*)⁴⁹ gültig, während es konkrete Fälle (*particularia*) gibt, in denen sie nicht angewandt werden können. Thomas erläutert das an dem Beispiel, dass Geliehenes zurückzugeben ist: Von dieser Regel gibt es etwa dann eine Ausnahme, wenn jemand etwas zurückfordert, um das Vaterland zu bekämpfen. In diesem Fall wäre es falsch, der allgemeinen Regel zu folgen; sie ist daher unter diesen Bedingungen nicht gültig. Es geht also nicht darum, eine allgemeine Regel auf einen Einzelfall anzuwenden; vielmehr muss man annehmen, dass anhand der selbst wieder einheitlich beschreibbaren Ausnahmefälle konkretere Handlungsregeln gebildet werden, von denen dann aber noch mehr Ausnahmen gelten. „Und es findet sich umso mehr, dass eine Regel aussetzt, je mehr zu Einzelfällen heruntergestiegen wird, wie z. B. wenn gesagt wird, dass Geliehenes unter diesem Vorbehalt oder auf diese Weise zurückzugeben ist“⁵⁰. Allgemeine Regeln und Einzelfälle sind also nicht zwei klar unterschiedene Bereiche moralischer Verpflichtung. Vielmehr gibt es dazwischen eine Vielzahl von Anwendungsregeln, die nur unter konkreten Bedingungen und deren korrekter Abschätzung gelten. Es gehört zur moralischen Kompetenz des Menschen, auch eine Kenntnis der für eine Regel relevanten Ausnahmen zu haben⁵¹.

Diese Ausnahmen ergeben sich aus Kollisionen mit anderen Regeln, über deren Kenntnis der Handelnde ebenfalls verfügen muss. So wird das Gebot, Geliehenes zurückzugeben, durch die Regel eingeschränkt, dass die eigene Gemeinschaft zu schützen ist. Von hier aus ergibt sich ein Ansatzpunkt, von dem aus sich in Thomas' Denken moralische Konfliktsituationen beschreiben lassen. Diese folgen aus dem gleichzeitigen Geltungsanspruch unterschiedlicher Normen, die dazu zwingen, einer Regel nicht zu folgen, um einer anderen folgen zu können. Die Gültigkeit beider Regeln wird dabei nicht bestritten, sondern im Gewissensurteil ausdrücklich anerkannt, obwohl die Entscheidung schließlich nur einer Regel folgen kann.

Das Zusammenkommen zweier unvereinbarer Regeln in einem konkreten Fall ist keine Situation, die mithilfe der Lehre vom irrenden Gewissen zu beurteilen ist. Liegt ein Gewissensirrtum vor, dann lässt sich die Situation zumindest theoretisch

⁴⁸ in Eth. 5, 12 n. 8. In Fällen wie der Lüge, der Unzucht oder auch bei einem geplanten Mord lehnt Thomas aber die Möglichkeit derartiger Ausnahmen ab: Quodl. 8, 6, 4 c.; 9, 7, 2 c.; das liegt daran, dass diese Taten anscheinend nicht mit einem guten Ziel ausgeführt werden können. Man wird dieses Argument ernst nehmen müssen, wenn man die Fälle eines absichtlichen Mordes oder der Folter Unschuldiger bedenkt, auch wenn man Thomas' Position für die Fälle der Lüge (Quodl. 8, 6, 4; STh II-II, 90, 3) oder der Unzucht (Quodl. 9, 7, 2 c.) nicht teilt. Vgl. auch Schockenhoff (1996), 197–232.

⁴⁹ Dass der Ausdruck so zu verstehen ist, betont zu Recht Schockenhoff (2003), 213.

⁵⁰ „Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur: puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo.“ STh I-II, 94, 4 c.; vgl. II-II, 57, 2 ad 1.

⁵¹ „Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae deformitatem vel inordinationem quamdam important, quae tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonae efficiuntur, sicut occidere hominem vel percutere in se deformitatem quamdam importat, sed si addatur occidere malefactorem propter iustitiam vel percutere delinquentem causa disciplinae non erit peccatum, sed virtuosum.“ Quodl. 9, 7, 2 c.

verhältnismäßig leicht lösen: Denn sobald der Irrende seinen Irrtum einsieht, wird er den Konflikt nicht mehr als solchen empfinden. In wirklichen moralischen Konfliktsituationen ist dagegen der Konflikt nicht letztlich auflösbar, sondern macht eine Entscheidung erforderlich, die nicht in jedem Fall objektiv als richtig oder falsch bezeichnet werden kann. Thomas zeigt dies anhand der zu seiner Zeit umstrittenen Frage, ob ein Kleriker mehrere Kanonikerstellen haben kann. In dieser nicht klar entscheidbaren Situation plädiert er dafür, die Alternative zu wählen, deren Richtigkeit weniger fraglich ist: Die Kategorie der Moralität ist von solcher Bedeutung, dass man hier kein Risiko eingehen darf⁵².

Zu 2.) Diese Entscheidungskompetenz des moralisch guten und informierten Einzelnen bestätigt Thomas auch für den Fall, dass verschiedene Handelnde in einer Situation zu unterschiedlichen Urteilen darüber kommen, was zu geschehen hat. Thomas trifft diese Aussage in Bezug auf die Frage, ob jeder Mensch das zu wollen hat, was Gott will. Diese These lehnt er dann ab, wenn sie bedeutet, dass jeder Mensch inhaltlich dasselbe zu wollen hat wie Gott; ein Mensch müsse lediglich formal Gottes Willen entsprechen, insofern er sich um ein möglichst allgemeines Gut bemüht. Material, also in Bezug auf die konkrete Handlung, sei es dagegen legitim, dass verschiedene Akteure zu unterschiedlichen Urteilen darüber kämen, was zu tun sei. „Verschiedene Willensentscheidungen verschiedener Menschen in gegensätzlicher Richtung können gut sein, wenn sie aus verschiedenen konkreten Gründen wollen, dass dies ist oder dass dies nicht ist“⁵³. Thomas erläutert das an dem Beispiel, dass ein Richter die Hinrichtung eines Verurteilten will, dessen Frau und Kind aber wollen, dass er am Leben bleibt. So wie der Richter ein allgemeines Gut des Staates vertritt, so vertreten die Verwandten das private Gut der Familie; beide seien weit entfernt davon, den ganz allgemeinen Willen Gottes zu verstehen, und handelten daher entsprechend den Regeln, die sich aus ihrer persönlichen Verwicklung in den Streitfall ergeben. Thomas schließt hieraus, dass sie den Willen Gottes dann erfüllten, wenn sie das wollten, wovon Gott will, dass sie es wollen, wenn sie also dasjenige Urteil fällen, das sie angesichts ihrer Einsichtsfähigkeit und ihrer Rolle im jeweiligen Konflikt fällen sollen⁵⁴.

Die Partikularität menschlicher Interessen wird also prinzipiell anerkannt: Die Regeln, an die jeder Mensch konkret gebunden ist, sind nicht abstrakt objektivierbar, sondern ergeben sich aus seiner eigenen Lebenssituation. Jemand handelt dann richtig, wenn er sich für die an seiner Stelle richtige Handlungsoption entscheidet. Robert Spaemann interpretiert diese Aussage sogar im Sinne eines ausgesprochenen Partikularismus. Er verweist darauf, dass ihr Hintergrund das Vertrauen darauf ist, dass Gott diese Welt zu einem guten Ziel führt: Für die Handelnden dürfe nicht eine Meinung über den Ausgang der Sache entscheidend dafür sein, zu einem Urteil darüber zu kommen, was sie jeweils aus ihrer Situation heraus im Gefolge der sitt-

⁵² „Si manente tali dubitatione plures praebendas (Kanonikerstellen) habet, periculo se committit et sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem.“ Quodl. 8, 6, 3 c.

⁵³ „Possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.“ STh I-II, 19, 10 c.

⁵⁴ Spaemann (1989), 108f., weist darauf hin, dass der Konflikt verschiedener Güter selbst nur durch die vorherige Verletzung der moralischen Ordnung durch den Mord zu Stande gekommen ist.

lichen Ordnung tun müssen, sondern: „Was Gott will, erfahren wir immer erst nachträglich, belehrt durch den Gang der Ereignisse. Wovon er will, dass wir es wollen, das lehren uns Natur und ‚gute Sitten‘“⁵⁵.

Diese Interpretation erweckt den Eindruck, als sei Gottes Willen der ungewisse Ausgang der Ereignisse, und jeder Beteiligte handle dann richtig, wenn er das für ihn sittlich richtige Ziel mit aller Radikalität durchhalte. Diese Argumentation verkennt aber die Komplexität von Thomas' Argumentation: Der Richter und die Ehefrau müssen nicht zu entgegengesetzten Urteilen kommen, weil sie der Richter und die Ehefrau eines Mörders sind; ihre persönliche Situation befreit sie nicht von der Pflicht, zu einem eigenen Urteil zu kommen, das auch die Gegenstände berücksichtigt. Thomas zeigt das daran, dass ein Urteil in Bezug auf die Materie der Handlung, also das, was man konkret tun will, nur dann gerechtfertigt ist, wenn es formal, also in Bezug auf das erstrebte Ziel, dem Willen Gottes entspricht. Die Ehefrau handelt also nicht deswegen richtig, weil sie einfach der Pflicht folgt, ihren Mann zu lieben. Sondern sie hält das Urteil des Richters für falsch, weil ihrer Einschätzung nach die Gründe dafür, dass ihr Mann am Leben bleiben soll, die Gegenstände überwiegen, etwa weil, wie Thomas selbst sagt, „das Töten von Natur aus schlecht ist“⁵⁶. Andernfalls käme sie ihrer formalen Aufgabe, das Allgemeinwohl im Auge zu haben, nicht nach, und Thomas könnte sie nicht als Beispiel für einen guten Willen anführen. Sittliches Handeln besteht also nicht darin, gemäß einer sittlichen Ordnung das Richtige zu tun, sondern unter Berücksichtigung der Pflichten, die sich aus seiner eigenen Situation ergeben und die selbst einen Wert für den Erhalt der sittlichen Ordnung haben, muss jeder Einzelne die verschiedenen Aspekte abwägen und eine Entscheidung treffen, die nach seiner persönlichen Vernunft Einsicht richtig ist. Der Partikularismus findet seine Grenzen in den universalistischen Pflichten, die sich aus einer übergeordneten Ordnung ergeben; eine Entscheidung kann hier nur das einzelne Gewissen treffen.

Das Beispiel von der Frau und dem Richter ist auffällig in seiner Radikalität. Es bezieht sich nicht auf einen Fall, zu dem innerhalb einer Gesellschaft verschiedene Meinungen akzeptierbar sind: In einem Staat gilt dessen Recht absolut; ohne Zweifel wird eine Ehefrau zu Recht bestraft, wenn sie sich aus ihrer Gewissensentscheidung heraus einem richterlichen Urteil widersetzt, etwa indem sie ihren Mann durch Bestechung vor der Todesstrafe zu schützen sucht. Trotzdem erkennt Thomas ihren Willen, ihren Mann zu retten, als gut an. Dafür, dass verschiedene Menschen in derselben Situation jeweils gut handeln können, wenn sie unterschiedliche Entscheidungen treffen, lassen sich in einer pluralistischen Gesellschaft leicht weniger weitgehende Beispiele finden: In einer Tarifverhandlung etwa wird ein Gewerkschaftler dann nicht gut handeln, wenn er die Arbeitsbedingungen erstrebt, die ein Arbeitgebervertreter ganz zu Recht aus der Perspektive seines Betriebs für wün-

⁵⁵ Spaemann (2001), 9–10.

⁵⁶ „In quantum est secundum naturam mala occisio“; STh I-II, 19, 10 c. Vgl. ebd. ad 1: „Quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformam voluntati divinae quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformari voluntati divinae.“

schenswert hält. Jeder von beiden muss aber, um sittlich gut zu handeln, bei aller Wahrung seiner legitimen Interessen das gemeinsame Wohl aller in dem Betrieb oder Tarifbezirk Betroffenen im Auge behalten.

Jedem, der so handelt, bescheinigt Thomas einen guten Willen. Das ist in Bezug auf die Bedeutung eines irrenden Gewissens zu beachten: Wie schon gezeigt wurde, wird niemand, der einem Gewissensirrtum unterliegt, Thomas zufolge einen guten Willen haben; er wird allerhöchstens entschuldigt sein. Hier zeigt sich noch einmal deutlich, dass Konfliktsituationen zwischen verschiedenen Akteuren nicht notwendig einen Gewissensirrtum voraussetzen, sondern dass sie sich aus der Komplexität der Sachlage selbst und der Mannigfaltigkeit moralischer Regeln ergeben, die einzelne Beteiligten legitimerweise ganz unterschiedlich einschätzen können.

Zu 3.) Thomas wendet die Lehre vom irrenden Gewissen demnach weder automatisch dann an, wenn jemand die Gültigkeit einer Regel in einem bestimmten Fall nicht anerkennt, noch erklärt er moralische Konfliktsituationen dadurch, dass er einem oder allen Beteiligten einen Gewissensirrtum unterstellt. Noch nicht geklärt ist dagegen der Fall, wenn sich jemand entsprechend seinem Gewissen gegen die Gesellschaftsordnung als Ganze bzw. gegen einzelne in diesem Kontext fraglos gültige und ihm bekannte Vorschriften in ihr auflehnt. Hier scheint Thomas' Theorie vom irrenden Gewissen die Möglichkeiten des Einzelnen zur Setzung moralischer Regeln so einzuschränken, dass eine Freiheit des Gewissens gegenüber der Gesellschaft unterlaufen wird: Wer von den gesellschaftlich anerkannten Normen abweicht, kann zwar nicht zur Änderung seiner Meinung gezwungen werden, bleibt aber offenbar gleichwohl verpflichtet, sich belehren zu lassen. Doch ist auch zu diesem Punkt Thomas' Position nicht so eindeutig, wie sie scheinen könnte. Das zeigt seine Erklärung der Ableitung von positiven Gesetzen aus dem Naturgesetz. Die Grundregel dabei ist, dass positive Gesetze auf das Naturrecht bezogen sind und von ihm her begründbar sein müssen. Die Regeln moralischen Handelns, die jeder Mensch in der *synderesis* kennt und anerkennt, bilden die Grundlage für die Erstellung und Beurteilung der Regeln, die in einer Gesellschaft gelten.

Die Entwicklung einzelner Gesetze aus diesem Naturrecht erfolgt entweder durch Schlussfolgerung (*conclusio*) oder durch Festlegung (*determinatio*)⁵⁷; das Ergebnis der Schlussfolgerung wird als Völkerrecht (*ius gentium*), das der *determinatio* als Bürgerrecht (*ius civile*) bezeichnet⁵⁸. Das Verfahren der Schlussfolgerung entspricht der oben geschilderten Konkretisierung des Naturrechts durch die einschränkenden Bedingungen, die jede Handlungsregel bei ihrer Anwendung auf die Praxis erfährt; so ergeben sich Konkretisierungen der Naturrechtsnormen unter besonderer Berücksichtigung der dabei zu beachtenden Ausnahmen⁵⁹. Die Festlegung ist dagegen eine konkrete Regelung, etwa bezüglich Höhe und Art einer Strafe, die so und anders ausfallen kann. Thomas vergleicht sie mit der Planung eines Hauses: Wie das Haus aussieht, kann sehr verschieden sein, doch sind gewisse Elemente wie Dach, Türen oder Fenster unverzichtbar. Die durch Festlegung geregelten Sachverhalte

⁵⁷ STh I-II, 95, 2 c.

⁵⁸ STh I-II, 95, 4 c.

⁵⁹ STh I-II, 97, 6 c.

sind also Rechtsfälle, deren Regelung der Bestimmung durch die jeweilige Regierung anheim gestellt ist. Wie bedeutend dieses Vorgehen Thomas zufolge ist, zeigt sich daran, dass ganze Handlungsfelder menschlichen Lebens, etwa die generelle Einführung von Ungleichheit in Bezug auf Abhängigkeitsverhältnisse oder auch in Bezug auf materielle Mittel, nicht vom Naturrecht vorgegeben sind, sondern von Menschen per Erfindung (*adinventio*) „zum Nutzen des menschlichen Lebens eingeführt“ wurden⁶⁰.

Dieser große Spielraum menschlicher Gesetzgebung hängt mit der weitgehenden Unbestimmtheit des menschlichen Ethos durch das Naturrecht zusammen: Dieses begründet das tugendhafte Leben des Menschen zwar durchgängig formal, indem jede Tugend Ausdruck eines vernunftgemäßen, also am Guten orientierten Lebens ist. Inhaltlich legt das Naturrecht aber nur gewisse Grundprinzipien fest, die der Mensch durch eigene Erfindung seiner Vernunft ausfüllen muss. „Denn vieles wird tugendgemäß getan, wozu nicht zuerst die Natur geneigt macht; sondern durch die Untersuchung der Vernunft haben die Menschen es als etwas Nützliches zum gut leben erfunden“⁶¹. Die Regelungskompetenz des Menschen, sowohl was rein moralische als auch was gesetzliche Vorschriften anbelangt, schafft Rahmenstrukturen, in denen das naturgesetzlich vorgegebene Ziel des Menschseins, nämlich ein Leben nach der Vernunft, konkret verwirklicht werden kann. Die Fähigkeit zu einer solchen Konkretisierung des Naturrechts ist sowohl jedem einzelnen Menschen als auch der menschlichen Gesellschaft mit den in der *synderesis* enthaltenen Prinzipien gegeben.

Andererseits ist diese Konkretisierung nicht beliebig, sondern bleibt an das Naturrecht gebunden: „Wenn (das menschliche Gesetz) irgendwohin vom Naturgesetz abweicht, dann ist es nicht mehr Gesetz, sondern Verderbnis eines Gesetzes“⁶². Das Naturrecht bleibt die kritische Instanz jeder menschlichen Weiterentwicklung des Gesetzes. Dementsprechend billigt Thomas dem einzelnen Gewissen, das ja direkten Zugriff auf die Prinzipien des Naturrechts hat, das Recht zu, von einem menschlichen Gesetz abzuweichen und dieses von der Einsicht in das Naturrecht her zu kritisieren; das einzige, was es dabei zu beachten hat, ist die Vermeidung eines möglichen Skandals⁶³. Natürlich bleibt es dabei in jedem Fall offen, ob die Abweichung zu Recht erfolgt oder fälschlicherweise annimmt, dass ein Gesetz ungerecht ist. Ob das der Fall ist, wird sich de facto nur in einer gesellschaftlichen Diskussion klären lassen.

Entscheidend ist, dass Thomas es ebenso wie sein Lehrer Albert für möglich hält,

⁶⁰ STh I-II, 94, 5 ad 3.

⁶¹ „Multa enim secundum virtutem fiunt ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.“ STh I-II, 94, 3 c.; vgl. auch STh I-II, 95, 1 c.

⁶² „Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.“ STh I-II, 95, 2 c.; vgl. auch Albertus' Magnus Stellungnahme zum Verhältnis von Gesellschaft und sittlicher Ordnung: „Sub istis universalibus assumit ratio quasi minorem propositionem conferens et componens universale et particulare, dicens hoc vel illud esse fornicationem vel furtum vel moechiam [...] et iam circa istud plurimum est error, quoniam et tyrannus universale bene accipit, scilicet leges esse custodiendas, sed mentitur in hoc quod dicit hoc esse legem quod in nocumentum populi statutum est.“ in De an. 3, tract. 4 cap. 10 (Ed. Colon. 7, 240, 81–91).

⁶³ STh I-II, 96, 4.

dass jedes menschliche Gesetz dem Naturgesetz widerspricht und zu Recht kritisiert werden kann: Ganze Gesellschaften können sich in eine so falsche Richtung entwickeln, dass selbst grundsätzliche Verbote wie das des Tötens oder des Diebstahls nicht mehr anerkannt sind⁶⁴. Ebenso rechnet er damit, dass Gesetze stets weiter entwickelt werden müssen, um den Veränderungen in der menschlichen Lebenswirklichkeit gerecht zu werden und möglichst optimal ein Leben nach dem Naturgesetz zu ermöglichen⁶⁵. Vor diesem Hintergrund kann man die Auseinandersetzung des einzelnen Gewissens mit den sozialen Vorgaben als den stets neu wirksam werdenden Motor notwendiger Veränderungen im Ethos und im Rechtssystem einer Gesellschaft ansehen.

Thomas' Lehre vom irrenden Gewissen schließt also nicht aus, dass dieses Gewissen sich zu Recht gegen bestimmte falsche Normen in der Gesellschaft wendet. Das Gewissen des Einzelnen ist vielmehr zur kritischen Bewertung geltender Vorschriften berechtigt, weil es auf die gleichen Grundregeln rekurriert, die auch zur Ausbildung positiver Gesetze geführt haben. Aus diesem gemeinsamen Rekurs heraus sind beide prinzipiell gleichermaßen anfällig gegenüber einem Irrtum, als dessen Folge die jeweils anerkannte Regel entweder dem Naturgesetz oder der aktuellen Situation seiner Anwendung nicht mehr angemessen ist. Die Lehre vom irrenden Gewissen, die sowohl für das einzelne Gewissen als auch für die Gesellschaft als Ganze gilt, liefert somit die theoretische Begründung einer Gewissensfreiheit, die nicht eine völlige Gewissensbeliebigkeit aussagt, sondern davon ausgeht, dass das einzelne Gewissen ein ernstzunehmender Kritiker gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Thomas' Theorie trägt damit in hohem Maße dem Faktum Rechnung, dass die Gewissensablehnung einer geltenden Vorschrift auch berechtigt sein kann und damit nicht schuldhaft ist.

d) Schlussfolgerungen

1. Bedeutung der Lehre vom irrenden Gewissen

Als Ziel einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Gewissensirrtums hatte sich ergeben, eine Theorie zu entwickeln, in der die tatsächliche Erfahrung der Möglichkeit eines Gewissensirrtums in einer Weise erklärt wird, die die Autonomie des Subjekts weder in ihrer ethischen noch in ihrer politischen Dimension in falscher Weise einschränkt. Als Fazit der Diskussion von Thomas von Aquins Theorie des irrenden Gewissens lässt sich festhalten, dass eine solche Einschränkung in dem von ihm geschaffenen theoretischen Rahmen nicht gegeben ist: Die Irrtumsfähigkeit ist ebenso wie die Autonomie des einzelnen Gewissens darin begründet, dass dieses die grundsätzlichen Regeln moralischen Handelns in sich selbst a priori präsent hat. Der Irrtum des Gewissens erklärt sich dadurch, dass dieses in seinem notwendigen Meinungsbildungsprozess zu Ansichten über kon-

⁶⁴ STh I-II, 94, 4 c. (am Ende); vgl. Albertus Magnus in De an. 3, tract. 4 cap. 10 (Ed. Colon. 7, 241).

⁶⁵ STh I-II, 97, 1.

krete Handlungen oder über Handlungsregeln kommt, die von den in der *synderesis* gegebenen Strukturen des Naturgesetzes abweichen.

Bemerkbar machen sich derartige Fehlentscheidungen häufig dort, wo das einzelne Gewissensurteil mit anderen, unterschiedlichen Gewissensurteilen konfrontiert wird, so dass sich die Frage nach der Richtigkeit des eigenen Urteils verstärkt stellt. Dabei kann sowohl die Konfrontation mit entgegenstehenden Meinungen anderer einzelner Akteure zu einer Prüfung des einzelnen Gewissensurteils führen als auch das Abweichen von Normen, die innerhalb der Gesellschaft als ganzer gültig sind. Dieses Abweichen selbst stellt jedoch nicht den Grund für die Unrichtigkeit des Gewissensurteils dar; dieser ist vielmehr als Abweichen von den im Handelnden selbst angelegten Prinzipien der Sittlichkeit zu deuten. Der Grund dafür, dass diese Abweichung gerade in der Konfrontation mit anderen Ansichten bewusst werden kann, liegt darin, dass diese auf dieselben moralischen Werte zurückgreifen, die jedem Einzelnen in der eigenen *synderesis* zur Verfügung stehen.

Dieser gemeinsame Rekurs des einzelnen Gewissens wie auch einer ganzen gesellschaftlichen Ordnung in ihren vielfältigen Regelungen auf ein ursprüngliches, das richtige Verhalten definierendes Regelsystem begründet die Relevanz einer philosophischen Gewissenslehre für das Verständnis der sittlichen Verfasstheit des Menschen und seiner Rechtssysteme. Dabei spielt die Annahme eines irrenden Gewissens eine systematisch zentrale Rolle: Die Möglichkeit von Fehlern bei der Umsetzung moralischer Normen betrifft im Prinzip das Gewissen des Einzelnen und die gesellschaftlich anerkannten Normen, die das Naturrecht ja ebenfalls nur umsetzen, in gleicher Weise; man könnte von einem gesellschaftlich irrenden Gewissen sprechen. Das von Albert und Thomas als Naturgesetz bezeichnete gemeinsame Bezugssystem aller vom Einzelnen und der Gesellschaft festgelegten moralischen Regeln ist konkret genug, um einen Dialog darüber zu ermöglichen, welche Maßnahmen die unbezweifelbaren Regeln der Sittlichkeit in der jeweiligen historisch-gesellschaftlichen Situation haben; zugleich ist es aber so abstrakt, dass die Normen aus ihm nicht einfach abgeleitet werden können, sondern vom Menschen immer wieder neu zu setzen sind. Mit einer derartigen Gewissenstheorie lässt sich also nicht nur eine plausible Theorie von Konstanz und historischem Wandel bzw. der kulturell variablen Gestalt moralischer Normen erstellen, auch das Verhältnis des einzelnen und der Gesellschaft lässt sich aus ihr heraus schlüssig begründen: Weil jeder einzelne unmittelbaren Zugang zu den Normen hat, auf deren Grundlage seine Gesellschaft ruht, ist er zugleich ihr stets kompetenter Kritiker, der das Recht und die Pflicht hat, seine Einsicht zur Geltung zu bringen.

d) Irrendes Gewissen und Gewissensfreiheit

Damit ist im Rahmen einer Theorie, die das Faktum des irrenden Gewissens ernst nimmt, auch eine grundlegende Anerkennung der Gewissensfreiheit gegeben. Es ist dabei wichtig, ebenso wie Thomas die Lehre vom irrenden Gewissen davon zu unterscheiden, dass das einzelne Gewissen nicht durch Normen gebunden wird, die es aus seiner eigenen moralischen Kompetenz heraus als falsch ansieht: Die Möglich-

keit eines Gewissensirrtums liegt allein im einzelnen Gewissen begründet und ist nur hier diagnostizier- und korrigierbar, und zwar immer erst im Nachhinein; in dem Moment, wo der Irrtum vorliegt, ist der Handelnde von der Richtigkeit seines Urteils überzeugt und daran gebunden; sonst wäre es kein Gewissensurteil. Eine Unterscheidung von richtigem und irrendem Gewissen ist zu keinem Zeitpunkt sicher gegeben, und daher ist im gesellschaftlichen Meinungsprozess jedes Gewissensurteil prinzipiell als solches ernst zu nehmen. Auch nach Thomas muss man, wenn sich, wie in den von Schockenhoff angeführten Beispielen⁶⁶, nach außen hin ein Widerspruch ergibt zwischen den grundsätzlichen Zielen des Gewissens und seiner konkreten Durchführung, den Gewissensirrtum nur vermuten, nicht diagnostizieren. Soweit gesellschaftliche Maßnahmen gegen Menschen nötig sind, die sich auf ein Gewissensurteil berufen, müssen diese dadurch begründet sein, dass das Wohl der Gesellschaft als ganzer oder einiger ihrer Glieder gefährdet ist; der Begriff des irrenden Gewissens leistet hier keine Hilfe und hat hinter den der Gewissensfreiheit zurückzutreten.

Es ist als eine Konsequenz dieser Sachlage zu sehen, dass Thomas die Theorie vom irrenden Gewissen nicht zu einer generellen Theorie über Konfliktsituationen zwischen verschiedenen Einzelnen und zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft weiterentwickelt. Zwar betont er, dass das einzelne Gewissen auch dann verpflichtet, wenn es irrt. Doch andererseits bietet er alternative Denkmodelle zur Deutung divergierender Überzeugungen an: Sowohl die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis bei der Beurteilung von Konfliktsituationen als auch die Möglichkeit, dass menschliche Gesetze vielerlei Implikationen haben, die stets neu gegeneinander abgewogen werden müssen und verschieden interpretiert werden können, lassen die Annahme zu, dass auch konkurrierende unterschiedliche Gewissenssprüche zustande kommen können, die nicht auf einen Gewissensirrtum zurückzuführen sind. Auch zwei Menschen, die über alle für sie erreichbaren Kenntnisse verfügen und nach bestem Wissen und Gewissen handeln, können einander widersprechen, und dieser Widerspruch kann nur argumentativ aufgelöst werden.

3. Irrendes Gewissen und Schuld

Von dieser geringen Relevanz der Lehre vom irrenden Gewissen für die gesellschaftliche Debatte sind Thomas' Annahmen zur Schuldhaftigkeit des irrenden Gewissens zu unterscheiden. Das betrifft weniger seine Unterscheidungen dazu, unter welchen Bedingungen überhaupt eine Unkenntnis relevanter Sachverhalte vom einzelnen nicht selbst zu verantworten ist. Die Texte sprechen hier für sich und sind auch, etwa von Friedo Ricken, in geeigneter Weise referiert worden⁶⁷. Wie verhält es sich aber mit der Ansicht, dass nur ein Tatsachenirrtum schuldlos sein kann, das Nichtwissen einer Regel aber nicht? Die eingangs gemachten Beispiele deuten darauf hin, dass in einer pluralistischen Gesellschaft diese individuelle ethische Annah-

⁶⁶ S. o. Anm. 5.

⁶⁷ Ricken (1998), 86 f., 211.

me nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Auch hierbei kann aber Thomas' Position interessant sein.

Denn zum einen ist auch heute häufig nicht umstritten, ob eine moralische Regel gilt oder nicht, umstritten ist, wie die Tatsachen zu interpretieren sind, unter denen diese Regel Anwendung findet. Für die moralische Beurteilung etwa der Berechtigung von Abtreibung oder Präimplantationsdiagnostik ist entscheidend, inwieweit der betroffene Embryo tatsächlich als ein Mensch mit vollen Rechten anzusehen ist. Je nachdem, wie man dieses Urteil fällt, wird man eine solche Tat als unberechtigte Tötung bezeichnen bzw. das nicht tun. Auch etwa aktuelle Diskussionen über Tier-Ethik erhalten von daher ihre Brisanz, dass unklar ist, inwieweit Tiere ebenso wie Menschen eine Art Würde haben, die ihnen Anspruch auf Schutz gibt. Inwieweit ein Handelnder bereit ist, Tiere zu töten oder zu schädigen, wird von seiner Antwort auf diese Frage abhängen, die rein die Interpretation der Fakten betrifft: Die ethische Regel, jegliches unnötige Leiden zu vermeiden, ist nicht strittig. Ein beredtes Zeugnis dieser Bedeutung des Faktischen für heute umstrittene Fragen in der angewandten Ethik ist die große Rolle, die aus Natur- und Wirtschaftswissenschaften gewonnene Fakten spielen: Der philosophische Ethiker hängt in seiner Bewertung der Sachlage entscheidend von Erkenntnissen der Naturwissenschaften ab. Seine ethische Argumentation ist wie jedes Gewissensurteil keine Deduktion von Prinzipien, sondern eine Konfrontation dieser Prinzipien mit der komplexen Wirklichkeit, und hier liegt der Grund, dass ein solches Urteil auch irren kann. Vor diesem Hintergrund scheint Thomas' Unterscheidung von großer Aktualität zu sein: Dass ein Irrtum über Fakten, der ein falsches moralisches Urteil nach sich zieht, entschuldigbar ist, ist ebenso plausibel wie die Tatsache, dass es nicht verzeihlich ist, wenn jemand die jedem Menschen zugänglichen grundsätzlichen Regeln der Moralität, unabhängig davon, wie sie angewandt und konkretisiert werden müssen, nicht aneignet bzw. nicht angeeignet hat.

Andererseits scheint es auch Konflikte zu geben, für die Thomas' Position keinen Raum mehr lässt. Etwa scheint die zu Beginn dieses Artikels dargestellte Auseinandersetzung um die Euthanasie nicht dadurch begründet werden zu können, dass beide Parteien aufgrund einer unterschiedlichen Beurteilung von Tatsachen zur Propagierung verschiedener Handlungsregeln kommen⁶⁸; beide werden darin übereinstimmen, dass auch ein unheilbar leidender Mensch ein Wesen ist, das prinzipiell ebenso ein Recht auf den Schutz seines Lebens sowie auf Verringerung seiner Leiden hat. Ob jedoch der zweite Wert so groß ist, dass der erste dafür unter bestimmten Bedingungen geopfert werden kann, wird ein Streitpunkt bleiben. Thomas würde hierzu betonen, dass diese Frage innerhalb der anerkannten sittlichen Ordnung eindeutig erklärt werden kann und dass jeder Beteiligte, der von dieser zu erreichenden Meinung abweicht, schuldhaft ein irrendes Gewissen hat. Schon allein dieses Risiko sollte jeden einzelnen zur Vorsicht bei der Bildung seines eigenen Gewissensurteils mahnen; ein solches ist immer mit einem moralischen Risiko verbunden.

⁶⁸ Ausgeschlossen ist natürlich der unsägliche Rekurs auf eine Bewertung von Leben als „nicht lebenswert“.

Thomas und Albert können plausible Gründe dafür anführen, dass ein Gewissensirrtum möglich ist. Das widerspricht nicht dem Anliegen der Gewissensfreiheit: Jedes Gewissensurteil stellt aufs Neue die Frage, ob die in einer Gesellschaft anerkannten Regeln den Gedanken der Moralität optimal verwirklichen, und insofern ist es anzuerkennen. Doch mahnt die Möglichkeit des Gewissensirrtums jeden einzelnen, nicht leichtfertig zu urteilen, sondern verantwortlichen Gebrauch von der eigenen Freiheit zu machen.

LITERATURVERZEICHNIS

Siglen und Abkürzungen

in De an.	= Thomas von Aquin oder Albertus Magnus, In Aristotelis De anima commentaria
in Eth.	= Thomas von Aquin, In Aristotelis Ethicam Nicomacheam commentaria
in III sent.	= Thomas von Aquin, In librum tertium sententiarum Petri Lombardi
mal.	= Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de malo
MS Tug.	= Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre
Quodl.	= Thomas von Aquin, Quodlibet
STh	= Thomas von Aquin, Summa theologiae
ver.	= Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate

- Bechinger, W., u. a. (Hgg.) (2002), *Umstrittenes Gewissen*, Frankfurt u. a.
- Höver, G./Honnefelder, L. (Hgg.) (1993), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn u. a.
- Honnefelder, L. (1982), „Praktische Vernunft und Gewissen“, in: A. Herz u. a. (Hgg.), *Handbuch der christlichen Ethik. 3: Wege ethischer Praxis*, Freiburg u. a. 1982, 19–43.
- Honnefelder, L. (1983), „Conscientia sive ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs“, in: J. Szövérfy (Hg.), *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewusstseins*. Mittelalterliches Colloquium im Wissenschaftskolleg zu Berlin, Berlin, 8–19.
- Honnefelder, L. (1987), „Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik“, in: E. Coreth (Hg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf, 147–169.
- Honnefelder, L. (1990 a), „Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen und Gewissensurteil bei Thomas von Aquin“, in: W. Huber/Th. Sundermeier (Hgg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München, 117–126.
- Honnefelder, L. (1990 b), „Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrechtsdenken“, in: M. Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im mittelalterlichen Diskurs*, Münster, 1–27.
- Honnefelder, L. (1994), „Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus“, in: J. Miethke/K. Schreiner (Hgg.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen, 195–213;
- Hübsch, S. (1995), *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs*, Göttingen 1995.
- Kittsteiner, H. D. (1991), *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/Leipzig.
- Kluxen, W. (1965), *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz (bzw. unverändert: Darmstadt ³1998), 234–241.
- Müller, J. (2001), *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 59), Münster.
- Ricken, F. (³1998), *Allgemeine Ethik*, Stuttgart u. a.
- Schockenhoff, E. (1993), „Testimonium conscientiae. Was ist norma proxima sittlichen Handelns?“, in: Höver/Honnefelder, 73–81

- Schockenhoff, E. (1996), *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz.
- Schockenhoff, E. (2003), *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg u. a.
- Spaemann, R. (1989), *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart.
- Spaemann, R. (2001), „Einleitung“, in: Thomas von Aquin, *Über sittliches Handeln*. Lateinisch/Deutsch, übers., komm. u. hrsg. von R. Schönberger, Stuttgart, 7–18.
- Welzel, H. (1976), „Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie“ (1949), in: J. Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt, 384–406.

ABSTRACT

Von einem Irrtum des Gewissens kann man dann sprechen, wenn sich jemand entweder im Hinblick auf einzelne moralische Urteile oder in Bezug auf allgemeinere Handlungsregeln täuscht. Die Möglichkeit eines solchen Irrtums wird durch die subjektive Erfahrung plausibel gemacht, sich bei moralischen Urteilen in der Vergangenheit getäuscht zu haben. Diese Möglichkeit stellt aber gemäß der Theorie des Thomas von Aquin die Autonomie des einzelnen Gewissens nicht in Frage, denn ein Gewissensirrtum ist ein Abweichen von im Handelnden selbst angelegten Prinzipien der Sittlichkeit. Der Irrtum kann sowohl den Einzelnen betreffen wie auch ganze Gesellschaftsordnungen, die sich auf dieselben moralischen Grundwahrheiten beziehen wie jedes einzelne Gewissen, weswegen der Einzelne das Recht und die Pflicht hat, aus seinem Gewissensurteil heraus am Aufbau der Gesamtgesellschaft mitzuwirken.

If someone is mistaken concerning either a particular moral judgement or a general rule of action, conscience has made an error. The subjective experience of a false moral judgement in the past makes it plausible that it is possible to make such a mistake. According to Thomas Aquinas, this possibility does not question the freedom of the individual conscience, because conscience errs, if it deviates from principles of action which one finds within oneself, and were not put forward by an external authority. Such an error can occur to individuals as well as to societies, as the moral principles of an individual conscience are universally valid. As a consequence, everyone can and must participate in improving society by means of the judgement of their conscience.