

Stephan Herzberg

Die thomanische Deutung des Gewissens

Die paradigmatische Bedeutung der Gewissenstheorie des Thomas von Aquin darf in erster Linie darin gesehen werden, die Reflexion auf das Phänomen „Gewissen“ einerseits so eng wie möglich an eine umfassende und mehrstufige Theorie von praktischer Vernunft zu binden, ohne andererseits das Gewissen bzw. das Gewissensurteil mit der praktischen Vernunft bzw. dem letzten Urteil der praktischen Vernunft schlechthin in eins zu setzen.¹ Vielmehr deutet Thomas das Gewissen als einen „spezifischen Vollzug der praktischen Vernunft“². Nur eine solche Deutung, so L. Honnefelder, ist in der Lage, die drei dem Phänomen „Gewissen“ notwendig zukommenden Merkmale konsistent erklären zu können, nämlich (1) die Erfahrung der Bindung, (2) die Möglichkeit des Zweifels oder des Irrtums hinsichtlich des sich im Gewissensurteil aussprechenden inhaltlichen Anspruchs, (3) die Prüfung und Bildung des Gewissens durch den Einzelnen.³

Der vorliegende Beitrag verfolgt ein zweifaches Anliegen: Zum einen geht es darum, das Spezifische dieses Vernunftvollzugs anhand verschiedener Aspekte genauer herauszuarbeiten und auf diese Weise der Differenziertheit und Vielschichtigkeit der thomanischen Gewissenstheorie ansichtig zu werden (1.–4.). Zum anderen geht es darum, Thomas' Diskussion der Verpflichtungskraft des irrenden Gewissens genauer zu analysieren und auf diese Weise die Erklärungskraft und Plausibilität seiner Gewissenstheorie zu verdeutlichen (5.).

1 *Synderesis* und *conscientia*: Die vermögenstheoretische Einordnung

Die verschiedenen, unmittelbar erfahrbaren ‚Wirkungen‘ des Gewissens – das Gewissen, so wird gesagt, legt Zeugnis ab (*testificari*), bindet (*ligare*), treibt an (*instigare*), klagt an (*accusare*), entschuldigt (*excusare*) etc.⁴ – werden von Thomas weder auf ein besonderes Erkenntnis- oder Urteilsvermögen als zugrundeliegende

1 Zur Verwendung der Termini „Gewissen“ und „praktische Vernunft“ als bloße Synonyma vgl. B. Schüller, *Überlegungen zum ‚Gewissen‘*, Opladen 1991, 8–12.

2 Vgl. L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, in: A. Hertz et al. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1993, 22; vgl. auch E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i.Br. 2003, 106.

3 L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, 22.

4 Vgl. Ver. 17,1 c.; STh I 79,13 c.

Ursache zurückgeführt, noch in der „Tiefe des Gemütes“, dem „Zentrum des ganzheitlichen Personlebens, dessen Fähigkeiten einheitlich wirken, noch bevor sich die vielfältigen Akte der Seele und des Geistes spezifizieren“⁵, verankert. Vielmehr entwickelt Thomas eine Erklärung der einzelnen Gewissensphänomene, die sich in einer sehr subtilen Weise in seine Theorie der unterschiedlichen Erkenntnisvermögen und Wissensformen in *De veritate* und in *Summa Theologiae* I 79 (*de potentiis intellectivis*) einfügt, ohne dass er dafür ein weiteres, spezielles Vermögen (*specialis potentia*) postulieren müsste. Von zentraler Bedeutung ist hier seine Analyse der Termini *synderesis* und *conscientia*⁶: Die verschiedenen Wirkungen des Gewissens resultieren, grob gesprochen, aus einem Akt der Anwendung eines bestimmten Wissens auf das, was wir tun. Diese besondere Art der Anwendung, die Thomas als *conscientia* bezeichnet, umfasst eine Aktualisierung verschiedener Habitus der Vernunft, deren Prinzip oder „erster Habitus“ *synderesis* genannt wird.⁷ Dieser uns mitgegebene und unverlierbare Habitus beinhaltet die Kenntnis der höchsten praktischen Prinzipien. Die konkretisierende Anwendung der *synderesis* und der anderen Habitus der Vernunft endet in der einen Richtung in dem Urteil, dass eine bestimmte Handlung in einer konkreten Situation getan oder vermieden werden muss, in der anderen Richtung in dem Urteil, dass eine schon begangene Handlung moralisch gut oder moralisch schlecht war. Thomas geht es erst einmal um eine präzise Klärung dessen, was genau es ist, das mit den Termini *synderesis* und *conscientia* bezeichnet wird.

Der Terminus *synderesis* bezeichnet nach Thomas weder das Vernunftvermögen (*ratio*) selbst, noch ein Vermögen, das höher als die Vernunft ist, sondern einen natürlichen Habitus (*habitus naturalis*). Zu welcher Tätigkeit disponiert dieser Habitus und welchem Vermögen ist er zugehörig? Thomas beantwortet diese Frage, indem er sich einer *Analogie* zur theoretischen Vernunft bedient: Das dem Menschen eigentümliche diskursive Denken (*ratiocinari*) geht einerseits auf dem Weg des Forschens oder Entdeckens (*via inquisitionis vel inventionis*) vom unmittelbaren Erfassen (*intellegere*) durch sich selbst bekannter (*per se nota*) Prinzipien aus (Grundbegriffe wie der des Seienden; Grundsätze wie das Nicht-

⁵ Vgl. R. Hofmann, Art. *Gewissen* II. *Moraltheologisch*, in: *LThK*², Bd. 4, Freiburg i. Br. 1960, 862.

⁶ Zum historischen Hintergrund dieses Begriffspaars vgl. T. C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980. Einen exzellenten Überblick bietet T. Hoffmann, *Conscience and Synderesis*, in: B. Davies/E. Stump (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012, 255–264.

⁷ Vgl. STh I 79,13 ad 3: „Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis.“

widerspruchsprinzip); andererseits kehrt es auf dem Weg des Urteilens (*via iudicii*) zu diesen Prinzipien zurück, indem das durch Schlußfolgerung Gefundene an jenen überprüft wird (*examinat*).⁸ Die Prinzipien, die die ‚Eckterme‘ in dieser ‚Bewegung‘ des *rationari* bilden, werden in einem besonderen Modus erkannt, nämlich ohne Forschen und schrittweises Vorgehen (*sine inquisitione et discursu*). Einzig diese besondere Art der Erkenntnis kann die hohe Gewissheit und epistemische Stabilität der Prinzipien garantieren, auf denen das gesamte Wissen basiert.⁹ Wären die Prinzipien nicht fest etabliert, könnte es keinerlei Festigkeit und Sicherheit in dem geben, was aus den Prinzipien abgeleitet ist.¹⁰ Da eine solche Prinzipienkenntnis gleichsam eine natürliche Pflanzstätte der gesamten folgenden Erkenntnis ist (*quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis*)¹¹, muss diese dem Menschen von Natur aus innewohnen (*naturaliter inesse*); damit diese Erkenntnis bereitsteht, wenn man ihrer bedarf, muss sie habituell präsent sein (*habitualement esse*). So wie es nun für die menschliche Seele einen natürlichen Habitus gibt, durch den die Prinzipien der theoretischen Wissenschaften unmittelbar erkannt werden, der *intellectus principiorum*, so gibt es analog dazu auch einen natürlichen Habitus für die ersten Prinzipien des Handelns, die *synderesis*.¹² Dieser Habitus gehört zu keinem besonderen Erkenntnisvermögen; er existiert in keinem anderen Vermögen als der Vernunft (*ratio*).¹³

Eine genauere Begründung hierfür lässt sich aus dem größeren metaphysischen Rahmen gewinnen, in den Thomas die verschiedenen Formen der Erkenntnis innerhalb von *De veritate* stellt: Gemäß der metaphysischen Hierarchie des Dionysius, in der die niedere Natur mit dem in ihr Höchsten das berührt (*atingit*), was der höheren Natur eigentümlich ist, hat der Mensch an der nicht-diskursiven, einfachen und absoluten Erkenntnisweise der Engel (*intellectus*) einen schwachen oder unvollkommenen Anteil (*secundum quamdam tenuem participationem; imperfecte illud participans*).¹⁴ Woran man aber in einer solchen

8 STh I 79,8 c.; STh I 79,12 c.

9 Ver. 16,1 c.: „[...] et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis [...] cum principia oporteat esse certiora et stabiliora.“

10 Ver. 16,2 c.: „Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita.“

11 Zum stoischen Hintergrund dieser Formulierung vgl. M. Forschner, *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, in: J. Szaif/M. Lutz Bachmann (Hg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre*, Berlin 2004, 126–150.

12 Ver. 16,1 c. Vgl. auch STh I II 94,1 ad 2: „[...] synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum.“

13 Ver. 16,1 c.; STh I 79,12 ad 3.

14 Ver. 15,1 c. und Ver. 16,1 c.

Weise Anteil hat, ist einem nicht als Besitz zu eigen, d. h. als etwas, das vollkommen dem Vermögen unterworfen ist, das es hat.¹⁵ Man hat jenes vielmehr, wie Thomas in seinem *Metaphysik*-Kommentar in Bezug auf die „göttliche Wissenschaft“¹⁶ sagt, wie eine *Leihgabe*.¹⁷ Daher gibt es im Menschen kein spezielles, von der *ratio* getrenntes Erkenntnisvermögen, das unerschütterliche Wahrheiten produziert, vielmehr kommt uns eine solche Erkenntnis gemäß einem natürlichen Habitus zu, den Thomas als *intellectus principiorum* bezeichnet. Es gibt also kein besonderes Vermögen mit dem Namen *intellectus*, vielmehr wird die *ratio* selbst *intellectus* genannt, insofern sie an der „Einfachheit des Geistigen“ Anteil hat; diese stellt für die diskursive Tätigkeit Ausgangspunkt und Ziel dar.¹⁸ Da sich in der Natur des Engels nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische einfache und absolute Erkenntnis findet, gibt es in der Natur des Menschen, insoweit sie die des Engels berührt, ebenfalls einen natürlichen Habitus der praktischen Prinzipien. Aufgrund der unvollkommenen Anteilhabe gilt auch hier, dass es für das unmittelbare Erkennen der praktischen Prinzipien kein spezielles, getrenntes Vermögen gibt. Das Wort *synderesis* kann daher nur den natürlichen Habitus als solchen bezeichnen oder das Vermögen der Vernunft selbst mit einem solchen Habitus (*ipsam potentiam rationis cum tali habitu*).¹⁹

Der Terminus *conscientia* im eigentlichen Sinn, so Thomas in Abweichung vom üblichen Sprachgebrauch, kann weder einem Vermögen noch einem Habitus beigelegt werden, sondern allein einem Akt (*solum actui*).²⁰ Nur in dieser Bezeichnungsweise sei es möglich, alles, was vom Gewissen gesagt wird, in einer konsistenten Weise von dem mit dem Terminus Bezeichneten auszusagen. Thomas begründet seine These in einem ersten Schritt mit einer linguistischen Beobachtung: Ein und derselbe Terminus kommt nur dann einem Vermögen, einem Habitus und einem Akt zu, wenn der Akt dem jeweiligen Vermögen oder dem jeweiligen Habitus eigentümlich ist, so wie das Sehen der eigentümliche Akt des Sehvermögens ist, weshalb *visus* manchmal das Vermögen, manchmal den Akt bezeichnen kann. Gibt es aber einen Akt, der mehreren oder allen Habitus oder Vermögen zukommt, dann wird gewöhnlich kein Vermögen oder Habitus mit einem solchen Aktnamen bezeichnet. Das ist der Fall beim Terminus *usus*, der den

15 Ver. 15,1 c.: „Id autem quod sic participatur, non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte subiacens potentiae habentis illud.“

16 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 982b28–983a7.

17 In I Met 1. 3 n. 64: „[...] non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum.“

18 Ver. 15,1 c.

19 Ver. 16,1 c.

20 Ver. 17,1 c. Im Hintergrund steht hier Aristoteles' Unterscheidung verschiedener Stufen von Potenz bzw. Aktualität in *De anima* II 1, 412a10f., a22–28; II 5, 417a21–b2.

Akt eines beliebigen Habitus bezeichnet. Ähnlich scheint es sich nun auch im Fall von *conscientia* zu verhalten, da dieser Name die Anwendung von Wissen auf etwas (*applicationem scientiae ad aliquid*) bezeichnet. Als Bestätigung dieser Bedeutungsfestlegung führt Thomas an, dass ja *conscire* so viel heißt wie „zugleich wissen“ (*simul scire*).²¹ Nun kann aber jedes beliebige Wissen auf etwas anderes angewendet werden. Aus diesem Grund kann der Terminus *conscientia* keinen speziellen Habitus und kein spezielles Vermögen bezeichnen, sondern nur den Akt selbst, der die Anwendung eines bestimmten Wissens auf einen partikulären Akt ist. Hier unterscheidet Thomas zunächst zwei grundlegende Weisen der Anwendung: Aufgrund der einen wissen wir, ob ein bestimmter Akt ist oder gewesen ist, ob wir etwa etwas Bestimmtes getan haben oder nicht; aufgrund der anderen wissen wir, ob der Akt sittlich richtig ist oder nicht. Diese zweite Weise der Anwendung kann nochmals unterschieden werden: Analog zu den beiden Wegen der *via inveniendi* und der *via iudicandi* kann uns entweder das aktualisierte Wissen zur Erkenntnis führen, dass eine bestimmte Handlung getan werden muss oder nicht getan werden darf (*conscientia antecedens*), oder das aktualisierte Wissen dient uns nach der Tat als Maßstab, an dem gemessen wird, ob die Tat sittlich richtig war oder nicht (*conscientia consequens*).²²

Welche Vermögen und Habitus sind aber bei diesen drei Weisen der Applikation beteiligt? Bei der ersten, *deskriptiven* Weise handelt es sich um eine Anwendung auf einen besonderen Akt des sinnlichen Wissens (*notitia sensitiva*), wie etwa des Gedächtnisses, durch das wir uns des Getanen erinnern, oder der Wahrnehmung (*sensus*), durch das wir uns des jetzigen Tätigseins bewusst werden. Diesem Gewissensvollzug liegt also das Wahrnehmungsvermögen zugrunde. In den anderen beiden *normativen* Weisen der Applikation können dagegen verschiedene Habitus der Vernunft Anwendung finden: der natürliche Habitus der *synderesis*, der Habitus der Weisheit (*sapientia*) als Vollendung der höheren Vernunft (auf ewige Wahrheiten bezogen: Vorschriften des *ius divinum*) sowie der Habitus des Wissens (*scientia*) als Vollendung der niederen Vernunft (auf irdische Wahrheiten bezogen: Vorschriften des *ius positivum*).²³ Diesen beiden anderen

21 Ver. 17,1 c. Eine etwas ausführlichere Begründung gibt Thomas in STh I 79,13: Dass *conscientia* einen Akt bezeichnet, ergibt sich zum einen aus der Bedeutung des Wortes (*ex ratione nominis*); Thomas rekurriert hier auf die Bildung des Wortes *conscientia* aus *cum alio scientia*, also „mit anderem (verbundenes) Wissen“. Diese Anwendung auf etwas geschieht aber durch einen Akt. Zum anderen ergibt sich der Aktcharakter aus dem, was nach allgemeinem Sprachgebrauch dem Gewissen zugeschrieben wird: All das folgt aber aus der Anwendung eines Wissens auf das, was wir tun.

22 Ver. 17,1 c. Thomas merkt aber später in diesem Artikel an, dass es eine Prüfung (*examinatio*) nicht nur für Getanes, sondern auch für erst zu Tuendes gibt.

23 Zur „höheren“ und „niederen“ Vernunft vgl. Ver. 15,2 c.

Gewissensvollzügen liegt die praktische Vernunft zugrunde. Der Terminus *conscientia* bezeichnet also einen Akt der Anwendung von Wissen, der verschiedenen Habitus zugehörig sein kann und dem verschiedene Vermögen zugrunde liegen können. Zwischen den verschiedenen Vollzügen von *conscientia* gibt es folgende Zusammenhänge: (1) Die erste, deskriptive Weise der Anwendung ist für die beiden anderen Weisen der Anwendung unverzichtbar. Sowohl das Urteil der *conscientia antecedens* als auch das Urteil der *conscientia consequens* sind „nur möglich unter der Voraussetzung, dass ich um das eigene Handeln weiß.“²⁴ Besonders im Fall der nachträglichen Prüfung ist es notwendig, dass ich mir einer von mir hervorgebrachten Tat bewusst bin, sonst wäre ein Anklagen, Freisprechen etc. nicht denkbar. (2) Auch wenn in der zweiten und dritten Weise der Anwendung der Terminus *conscientia* einen Akt bezeichnet, der aus mehreren Habitus geformt sein kann, so haben dennoch beide ihre Wirksamkeit von einem primären Habitus her, der *synderesis*.²⁵ Es gibt also innerhalb der *komplexen Aktstruktur* der *conscientia* ein sachliches Abhängigkeitsverhältnis: Erst in der Kraft der *synderesis* als *principium actus* können sowohl das prüfende als auch das beratende Gewissen wirken.²⁶

2 Basalität und Infallibilität der *synderesis*: Der epistemologische Aspekt

Analog zum *intellectus principiorum*, der die Kenntnis der höchsten theoretischen Prinzipien enthält und zu deren unmittelbarem Bewusstsein disponiert, enthält die *synderesis* die Kenntnis der ersten praktischen Prinzipien: Diese sind die allgemeinen Prinzipien des Naturrechts (*ius naturale*)²⁷ oder, in der Formulierung des *lex*-Traktats, die Gebote des natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*) mit dem *primum praeceptum* an der Spitze: „Das Gute ist zu tun und zu verfolgen, das Böse ist zu meiden.“²⁸ Die besondere Art von Erkenntnis, zu der die *synderesis* als natürlicher Habitus disponiert, lässt sich allgemein mit drei Merkmalen beschreiben: (1) Es handelt sich um eine Erkenntnis der Wahrheit ohne Forschen und schritt-

24 L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, 26.

25 STh I 79,13 ad 3: „Habitum autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis.“

26 Ver. 17,1 ad 1: „[...] tota vis conscientiae examinantis vel consiliantis ex iudicio synderesis pendet, sicut tota veritatis rationis speculativae pendet ex principiis primis.“

27 Ver. 16,1 c.

28 STh I II 94,1 ad 2; 94,2 c.

weises Vorgehen. (2) Diese Erkenntnis liegt schon immer als Habitus im Menschen vor, so dass sie bei Bedarf unmittelbar zum Gebrauch bereit ist. (3) Bezüglich der Erkenntnis der höchsten Prinzipien ist kein Irrtum möglich.

Vertritt Thomas, so ist im Hinblick auf diese drei Merkmale zu fragen, einen epistemologisch überholten Prinzipienintuitionismus? Eine solche Position lässt sich durch drei Elemente charakterisieren: (1) *Idee eines Fundaments*: Es gibt zwei Klassen von Überzeugungen, zum einen solche, die durch andere begründet werden, zum anderen solche, die andere begründen, selbst aber weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig sind (= Prinzipien). Letztere bilden das Fundament aller anderen Überzeugungen. (2) *Axiomatisches Element*: Alle anderen Überzeugungen können aus den Prinzipien logisch deduziert werden bzw. werden von den Prinzipien logisch impliziert. (3) *Intuitionistisches Element*: Die Prinzipien werden in einem starken Sinn gewusst, also nicht bloß hypothetisch angenommen. Dieser besonderen, infalliblen Erkenntnis liegt ein spezielles, intuitives Erkenntnisvermögen zugrunde.

Es ist nun unbestreitbar, dass Thomas sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich von einem absolut sicheren Fundament allen Wissens ausgeht. Es könnte, so Thomas, keine Stabilität und Gewissheit in dem geben, was aus den Prinzipien folgt, wenn die Prinzipien selbst nicht fest etabliert wären, also etwa nur einen hypothetischen Status hätten.²⁹ Darum wird jede Erkenntnis von einer anderen Erkenntnis abgeleitet, die im höchsten Grad gewiss ist (*derivatur ab aliqua certissima cognitione*) und bezüglich derer kein Irrtum möglich ist. Wäre in Bezug auf die ersten Prinzipien, an denen alle anderen Erkenntnisse überprüft werden, ein Irrtum möglich, dann gäbe es keinerlei Gewissheit in der gesamten folgenden Erkenntnis.³⁰ Analog dazu gilt: Damit es in den menschlichen Handlungen überhaupt Rechtheit (*rectitudo*) geben kann, muss es auch hier ein „bleibendes Prinzip“ (*principium permanens*) von „unwandelbarer Rechtheit“ geben (*rectitudinem immutabilem*)³¹, an der alle menschlichen Akte geprüft wer-

29 Ver. 16,2 c. Nach Aristoteles' Beweistheorie, die hier im Hintergrund steht, muss der Wissende die Prinzipien in einem höheren Grad kennen als die Konklusionen und von ihnen in einem höheren Grad überzeugt sein (*Zweite Analytiken* I 2, 72a28–32, a38f.; *Nikomachische Ethik* VI 3, 1139b33–35).

30 Ver. 17,2 c.: „In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur.“

31 Zu einer ausgewogenen Kritik an einer überzogenen Statik und Infallibilität in Bezug auf die obersten Prinzipien der praktischen Vernunft, die meistens mit starken intuitionistischen Annahmen verbunden ist, und zur Notwendigkeit einer kohärenztheoretischen Einbettung moralischer Intuitionen in der Gewissenslehre vgl. F. J. Bormann, *Gewissensentscheidung und moralische Intuition. Plädoyer für einen kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre*, in: *ThPh* 82 (2007), 368–381.

den, und zwar in der Weise, dass dieses bleibende Prinzip „jedem Bösen Widerstand leistet und jedem Guten zustimmt. Und das ist die *synderesis*, deren Amt es ist, gegen das Böse aufzubegehren und zum Guten geneigt zu machen.“³²

Sehen wir erst einmal vom genuin praktischen Charakter dieser Art von Erkenntnis ab. Für ein adäquates Verständnis der epistemologischen Implikationen und einer darauf beruhenden philosophischen Bewertung ist es entscheidend, dass Thomas zwar von einem Fundament allen Wissens ausgeht, die Basalität bestimmter deskriptiver und präskriptiver Prämissen aber gerade nicht psychologisch begründet: Wie sich schon im letzten Abschnitt gezeigt hat, nimmt Thomas weder für die Erkenntnis der höchsten theoretischen Prinzipien noch für die Erkenntnis der höchsten praktischen Prinzipien ein besonderes Erkenntnisvermögen an, das unerschütterliche Wahrheiten produziert. Vielmehr kommt dem Menschen diese besondere Art der Erkenntnis in beiden Bereichen jeweils aufgrund eines natürlichen Habitus zu, welcher der Natur des Menschen von Anfang an mitgegeben wurde.³³ Das Merkmal der Infallibilität ist gerade nicht die Konsequenz aus einer besonderen, intuitiven Erkenntnisweise eines speziellen Vermögens, vielmehr folgt die Infallibilität aus rechtfertigungstheoretischen Gründen, wie sich in Ver. 16,2 c. zeigt: Wenn wir uns über die höchsten Prämissen innerhalb eines Begründungszusammenhangs immer noch täuschen könnten, gäbe es keinerlei Gewissheit oder Sicherheit in der gesamten daraus abgeleiteten Erkenntnis. Darum muss es eine in höchstem Maß sichere Erkenntnis geben, auf die alle anderen Erkenntnisse zurückgeführt werden können.³⁴ Das höchste Prinzip der praktischen Vernunft, dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist, hat den

32 Ver. 16,2 c.: „[...] illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est *synderesis*, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum.“

33 Thomas spricht hier auch von einem „habituellen Licht“ (*lumen habituale*), das als ein unauslöschliches zur Natur der Seele gehört, wodurch sie geistig (*intellectualis*) ist (Ver. 16,3 c.). Er zitiert Ps 4,7: „Viele sagen: Wer zeigt uns das Gute? Erschienen ist über uns das Licht deines Angesichts, Herr.“ Damit deutet sich schon der derivative Charakter dieses Lichts an: Die natürlichen Habitus und damit auch die *synderesis* sind in uns aufgrund göttlicher Einsenkung (*ex immissione divina*), d. h. gerade nicht gnadenhaft eingegossen; die Erkenntnis der ersten Prinzipien wurde von Gott in unsere Natur hineingelegt (*indita*: Ver. 17,1 ad s. c. 6.). Das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden können, was gut und was böse ist, ist nichts anderes als eine „Einprägung des göttlichen Lichts in uns“ (*impressio divini luminis in nobis*: STh I II 91,2 c.).

34 Vgl. T. C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, 48: „This argument stands or falls with one’s view of the edifice of knowledge; if it is not a deductive hierarchy, then the argument will not be convincing. But it does at least have the merit of transferring the field of dispute from the psychological to the logical, since Aquinas’ criterion for basic deontic premisses is not that they are intuitively obvious, but that they are necessarily true.“

Status einer notwendigen Wahrheit³⁵; die allgemeinen Prinzipien des natürlichen Gesetzes werden unmittelbar und nicht-diskursiv erkannt.³⁶ Die hier geforderte Sicherheit wird durch die nicht-diskursive Erkenntnisweise eingelöst, die eigentlich den Engeln eigentümlich ist und an welcher der Mensch unvollkommen teilhat. Das intuitionistische Element liegt also im Ganzen gesehen nur in einem eingeschränkten Sinn vor.

Es wäre ebenfalls ein Missverständnis, die höchsten praktischen Prinzipien, zu deren Erkenntnis die *synderesis* disponiert, so zu verstehen, als bildeten sie die Spitze eines streng axiomatisch-deduktiven Systems, in dem sich alle Urteile bis hin zum Urteil der *conscientia* aus den höchsten Prinzipien logisch ableiten ließen. Zwar verwendet Thomas an vielen Stellen Termini und Ausdrucksweisen, die ein solches Verständnis erst einmal nahelegen: So spricht er etwa von einem „Fundiertsein“ aller anderen Vorschriften des natürlichen Gesetzes im *primum praeceptum*³⁷, von einer „Ableitung“ positiver menschlicher Gesetze aus dem natürlichen Gesetz³⁸, von „Konklusionen“³⁹, von den ersten Prinzipien nachgeordneten Vorschriften⁴⁰ etc. Hier ist aber ein Zweifaches zu beachten: (1) Thomas entwirft den praktischen Begründungszusammenhang *in Analogie* zum theoretischen, was nicht ohne Modifikationen und Korrekturen möglich ist.⁴¹ Das zeigt sich vor allem darin, dass es für Thomas in der Herleitung einer Vorschrift aus dem natürlichen Gesetz nicht nur die aus den theoretischen Wissenschaften bekannte *konklusive* Weise gibt: Bestimmte Verbote und Gebote (z. B. „Du sollst nicht töten“) werden in der Art von Konklusionen aus den allgemeinen Prinzipien des natürlichen Gesetzes („Du darfst niemandem ein Übel zufügen“) abgeleitet. Es gibt auch eine *determinative* Weise, wie sie in den Künsten üblich ist: Wie dort allgemeine Formen auf etwas Besonderes hin ausgearbeitet werden, so werden im Fall des praktischen Begründungszusammenhangs allgemeine Sätze auf etwas Besonderes hin näher bestimmt (z. B. eine bestimmte Art der Bestrafung eines Schuldigen).⁴² (2) Die

35 Zum Begriff notwendiger Wahrheiten als Gegenstand der *synderesis* vgl. Ver. 16,1 ad 9.

36 STh I II 94,2 c.

37 STh I II 94,2 c.: „Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.“

38 STh I II 95,2 c.: „Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur.“

39 Etwa STh I II 94,4 c.: „Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria [...]“.

40 Etwa STh I II 94,5 c.: „Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis [...]“.

STh I II 99,2 c.: „Circa alia vero praecepta moralia, quae sunt quasi conclusiones deductae ex communibus principiis legis naturae [...]“.

41 Hierzu genauer C. Schröer, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1995, Kap. II.

42 STh I II 95,2 c. Diese zweite „determinative“ Weise wird besonders betont von L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, 25, 33: Das partikuläre praktische Urteil könne nicht

synderesis selbst zeigt sich als ein in sich gegliederter Habitus⁴³, d.h. als ein *mehrstufiger* Fundierungszusammenhang von deontischen Prinzipien. Der besondere Charakter dieses Zusammenhangs im Bereich der höchsten Prinzipien soll im Folgenden noch etwas verdeutlicht werden, indem zuerst auf die Art von Erkenntnis eingegangen wird, zu der die *synderesis* disponiert.

Die Aktualisierung des habituellen Wissens der *synderesis* zeigt sich darin, gegen das Böse aufzubegehren und zum Guten geneigt zu machen.⁴⁴ Die sich hier artikulierende Erkenntnis ist also eine genuin praktische: Sie ist „Erkenntnis in Form der Anerkenntnis [...] Als sittlich gut wird etwas erkannt, insofern es als Anspruch erkannt wird, der Zustimmung erfährt und dadurch Verbindlichkeit für das eigene Handeln gewinnt.“⁴⁵ Diese basale Anerkenntnis, dass das Gute zu tun und das Böse zu lassen ist, ist in allen folgenden konkreten handlungsleitenden Urteilen „notwendig mitgesetzt“ und wird darin immer schon als gültig in Anspruch genommen; „erst durch sie gewinnt der Gegenstand der praktischen Vernunft seine spezifische Realität als ein praktisch Gutes, d. h. als zu Tuendes“⁴⁶. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft, das auch als „Grundvotum“ oder als ein natürlicherweise „Erstgewolltes“ verstanden werden kann⁴⁷, wirkt in den anderen Habitus der praktischen Vernunft bis hin zum Spruch des Gewissens als eine *konstitutive Form*, die Überlegungen und Urteile überhaupt erst zu genuin praktischen macht, indem sie ihnen ihre moralische Kraft oder Verbindlichkeit verleiht.⁴⁸ Als ein Prinzip, das in jeder praktischen Überlegung und Urteilsbildung schon immer vorausgesetzt und damit implizit gebraucht, d. h. gewusst, wird,

deduktiv aus den obersten praktische Prinzipien gewonnen werden, „sondern nur durch deren ‚Determination‘, die nicht ohne eine erfinderische ‚Ergänzung‘ und ‚Hinzufügung‘ durch die Vernunft möglich ist.“

43 Vgl. M. Forschner, *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, 142.

44 Ver. 16,1 ad 12: „Actus autem huius habitus naturalis, quem synderesis nominat, est re murmurare malo, et inclinare ad bonum.“ Zu dieser Formulierung vgl. auch Ver. 16,2 c.; STh I 79,12 c. Im *lex* Traktat dagegen, wo es um die äußeren Prinzipien des menschlichen Handelns geht, findet sich die klassische gerundivische Formulierung, die ein Sollen ausdrückt: „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum“ (I II 94,2 c.). Zu den unterschiedlichen Formulierungen und grammatischen Formen, die dieses praktische Erstprinzip bei Thomas annehmen kann, sowie zum biblischen Hintergrund vgl. V. J. Bourke, *The Background of Aquinas' Synderesis Principle*, in: L. P. Gerson (Hg.), *Graceful Reason*, Toronto 1983, 345–360.

45 L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, 23.

46 Ebd.

47 Vgl. C. Schröer, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, 37, 54, 73.

48 Im Sinne der aristotelischen „Form“: Die Form (*eidos*) von x ist die Ursache davon, dass x zur Art (*eidos*) F gehört.

kann es in einer reflexiven Analyse praktischer Urteile als solches bewusst gemacht und formuliert werden.⁴⁹

Die *synderesis* deshalb aber auf ein einziges, bloß formales Prinzip zu verengen, aus dem sich keinerlei materiale Gesichtspunkte gewinnen lassen, scheint mir zu kurz zu greifen. Eine sachgerechte Diskussion dieser Frage, die hier nicht geleistet werden kann, muss, wie M. Forschner gezeigt hat⁵⁰, von dem von Thomas in Ver. 16,1 verwendeten Bild der natürlichen Pflanzstätte ausgehen, das zweifellos eine stoische Vorlage hat: Das Prinzipienwissen verhält sich zum gesamten folgenden Wissen wie eine natürliche Pflanzstätte (*quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis*), so wie auch in allen Naturen natürliche Samen der folgenden Tätigkeiten und Wirkungen präexistieren. Die Aktualisierung dieses keimhaft oder natürlich angelegten Prinzipienwissens, die in einem nicht-diskursiven Erfassen der obersten praktischen Prinzipien resultiert, vollzieht sich nicht ohne sinnliche Wahrnehmung. In diesem Angewiesensein auf die Sinnlichkeit auch noch im höchsten Erkenntnismodus zeigt sich nach Thomas die Unvollkommenheit der Teilhabe der menschlichen Seele an der den Engeln eigentümlichen Erkenntnisweise.⁵¹ Im Fall der *synderesis* ist die Sinnlichkeit „über Selbstwahrnehmung und über die in ihr sich bekundenden sogenannten natürlichen Neigungen vertreten.“⁵² Indem sich der Mensch schrittweise seiner natürlichen Neigungen und ihrer Ziele bewusst wird und diese durch seine Vernunft auf natürliche Weise und unmittelbar als etwas Gutes und folglich als etwas zu Tundes erfasst, wird das *primum praeceptum* des natürlichen Gesetzes material ausgelegt. Der Habitus der *synderesis* gewährt somit auch inhaltliche Orientierung in Gestalt der allgemeinen Prinzipien des natürlichen Gesetzes.⁵³ Mit einer solchen Interpretation scheint mir ein viel versprechender Mittelweg zwischen einer rein formalen Interpretation des obersten Prinzips der praktischen Vernunft auf der einen Seite und einer streng axiomatischen *top-down*-Interpretation auf der anderen Seite skizziert zu sein.

49 Vgl. L. Honnefelder, *Praktische Vernunft und Gewissen*, 23.

50 M. Forschner, *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, 141–144.

51 Ver. 16,1 c.: „[...] scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo.“

52 M. Forschner, *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, 142.

53 Vgl. M. Forschner, *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, 144.

3 Die syllogistische Struktur der *conscientia*: Der logische Aspekt

Während der *synderesis* als solcher Infallibilität zukommt, kann der Irrtum im Rahmen der *conscientia* zustande kommen, also im Rahmen der Anwendung des allgemeinen Prinzipienwissens und anderer Arten von Wissen auf einen besonderen Fall des eigenen Handelns, und zwar entweder aufgrund einer fehlerhaften Deduktion oder aufgrund einer falschen partikulären Prämisse, die von der höheren oder von der niederen Vernunft bereitgestellt wird und mit der die von der *synderesis* bereitgestellte allgemeine Prämisse verknüpft wird.⁵⁴ Thomas greift hier auf das Modell des Syllogismus zurück, um das Phänomen des Gewissensirrtums zu erklären. Damit wird die Argumentationsfigur des Syllogismus zum Interpretationsrahmen für die *conscientia* im Ganzen, also für den Gebrauch (*usus*) eines allgemeinen Wissens zur Prüfung (*examinatio*) eines einzelnen Akts. Da aber das Urteil der *synderesis* von höchster Allgemeinheit ist, der Akt, auf den das Wissen angewendet werden soll, aber ein partikulärer ist, braucht es eine Vermittlung. Hierfür kommt nur der *praktische* Syllogismus in Frage, der von Aristoteles *in Analogie* zum klassischen Syllogismus zur Erklärung von Handlungen, aber auch zur Erklärung von animalischer Ortsbewegung konzipiert wurde: Der Obersatz hat hier die Form eines allgemeinen evaluativen oder deontischen Satzes (F ist gut; F muss getan werden), der Untersatz identifiziert eine bestimmte Handlungsoption als einen Fall von F und ist deskriptiver Natur (dies ist ein F). Die aus beiden Prämissen folgende Konklusion beinhaltet eine konkrete Handlungsaufforderung (dies ist gut; dies muss getan werden) oder auch die Handlung selbst (dies wird getan).⁵⁵ Der praktische Syllogismus liefert somit die zur Anwendung des Urteils der *synderesis* notwendige partikuläre Prämisse.⁵⁶ Diese wird im konkreten Fall entweder von der höheren oder von der niederen Vernunft zur Verfügung gestellt, die jeweils fehlbar sind. Auf diese Weise wird, so Thomas, das Gewissen gewissermaßen durch einen partikulären Syllogismus vollendet.⁵⁷ Das Beispiel, das Thomas in Ver. 17,2 c. anführt, lautet: (1) Nichts, was durch göttliches Gesetz verboten ist, darf getan werden (Obersatz; Urteil der *synderesis*). (2) Der Beischlaf mit dieser Frau ist durch göttliches Gesetz verboten (Untersatz; Urteil der höheren

⁵⁴ Ver. 16,2 ad 1; Ver. 17,2.

⁵⁵ Vgl. K. Corcilus/C. Rapp (Hg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart 2008, 24.

⁵⁶ Ver. 17,2 c.: „[...] non potest applicari iudicium synderesis ad actum, nisi fiat assumptio aliquid particularis.“ Zum *syllogismus in operabilibus* vgl. STh I II 76,1 c.

⁵⁷ Ver. 17,2 c.: „[...] et sic conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari“.

Vernunft). (3) Ich darf den Beischlaf mit dieser Frau nicht vollziehen (Konklusion; Spruch des Gewissens).

So einleuchtend auf den ersten Blick eine solche syllogistische Rekonstruktion⁵⁸ auch sein mag, so verdeckt sie doch die innere Komplexität der Bildung eines Gewissensurteils. Das soll an zwei Punkten verdeutlicht werden: (1) Der Untersatz im obigen Beispiel bezieht sich schon auf eine Handlung (*ista muliere*). Hier fehlt ein Vermittler zum Obersatz, nämlich eine Prämisse, die sich auf einen allgemeinen Handlungstyp bezieht (z. B. der Beischlaf mit einer verheirateten Frau ist verboten). Es muss dann festgestellt werden, ob im Untersatz des obigen Beispiels wirklich ein Fall des verbotenen allgemeinen Handlungstyps vorliegt. Neben einer möglichen (für Thomas stets schuldhaften) Unkenntnis moralischer Normen (*ignorantia iuris*) ist genau diese Identifikationsleistung am meisten irrtumsanfällig (*ignorantia facti*), was in der Unübersichtlichkeit und Inkonstanz des Bereichs des Praktischen begründet liegt.⁵⁹ (2) Ein grundsätzliches Problem ist die Vermittlung mit der konkreten Situation, in der *ich jetzt* stehe. Aus der Perspektive des Weges, auf dem ich durch das habituelle Wissen prüfe, was ich tun soll, gibt mir die Konklusion weniger eine Antwort auf die Frage, was ich jetzt unter diesen Umständen tun soll, sondern eher auf die Frage, was ein vernünftig Handelnder in einem bestimmten Typ von Situation tun soll.⁶⁰ Auch aus der Perspektive des Weges, auf dem ich anhand meines habituellen Wissens prüfe, ob eine einzelne, von mir schon vollzogene Handlung sittlich richtig war oder nicht, stellt sich das Problem, unter welcher Prämisse ich die konkrete Handlung subsumieren soll bzw. welches praktische Prinzip mittlerer oder höherer Ebene ich benutzen soll, um den vorliegenden Fall richtig zu beurteilen.⁶¹

58 Eine Rekonstruktion der logischen Struktur der thomanischen Gewissenstheorie im Sinne des Hempel Oppenheim Schemas gibt P. Weingartner, *Aquinas' Theory of Conscience from a Logical Point of View*, in: G. Zecha/P. Weingartner (Hg.), *Conscience: An Interdisciplinary View*, Dordrecht 1987, 201–230.

59 Grundsätzlich gilt nach Thomas, dass mit zunehmender Konkretion die Fallibilität zunimmt: „[...] quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus“ (STh I II 94,4 c.).

60 Vgl. T. C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, 53.

61 Vgl. T. Hoffmann, *Conscience and Synderesis*, 258, der auf die Relevanz der *prudencia* für dieses Problem aufmerksam macht. Im Unterschied zur Klugheit und zum Wahlurteil besteht das Urteil des Gewissens in reiner Erkenntnis (*in pura cognitione*). Das Gewissen ist nicht handlungsbestimmend, sondern rein prüfend, was sich darin zeigt, dass ich auch gegen mein Gewissensurteil handeln kann wie im Fall der *Akrasia*, wo die Vernunft durch Begierden gefesselt ist (Ver. 17,1 ad 4). Eine ähnliche Unterscheidung findet sich bei Aristoteles: Während die Klugheit (*phronēsis*) Anweisungen gibt (*epitaktikē*), ist die Verständigkeit (*synesis*) nur beurteilend (*kritikē*) (*Nikomachische Ethik* VI 11, 1143a8–10).

Insgesamt zeigt sich, dass der Weg von der *synderesis* zum Spruch der *conscientia* komplexer ist, als dass er sich mit einem einfachen praktischen Syllogismus beschreiben ließe; die *Anwendung (applicatio)* meines allgemeinen praktischen Wissens auf das, was ich in einer konkreten Situation getan habe oder tun soll, lässt sich nicht vollständig syllogistisch einholen. Dennoch dürfte das syllogistische Modell noch das beste Instrumentarium an die Hand geben, um sowohl die relevanten Schritte zur Bildung eines Gewissensurteils möglichst präzise zu identifizieren als auch die verschiedenen Möglichkeiten des Gewissensirrtums zu erklären.

4 Was heißt: „Das Gewissen bindet“? – Der metaethische Aspekt

Das Gewissen bindet und die Frage, die sich Thomas in Ver. 17,3 vorlegt, ist, auf welche Weise genau es bindet. Was heißt es, dass sich jemand im Bereich des Moralischen als gebunden erfährt? Der Terminus „Bindung“ (*ligatio*) wird hier im Sinne einer „Metapher gemäß der Analogie“⁶² vom körperlichen Bereich auf den geistigen Bereich übertragen. Die analoge Gemeinsamkeit, in der beide Verwendungsweisen übereinkommen, liegt in der Bedeutung „Auferlegung einer Notwendigkeit“ (*necessitatis impositio*). Analysiert man diese Bedeutung, dann gewinnt man das notwendige Merkmal, dass der Terminus der Bindung nur auf solche Dinge angewendet werden kann, die nicht aus sich selbst heraus notwendig sind (*ex se necessaria sunt*); hier von „Bindung“ zu sprechen, ergäbe keinen Sinn. „Bindung“ bedeutet also immer eine dem Gegenstand *extern (ab alio)* auferlegte Notwendigkeit. Mit dieser ersten Bedeutungsanalyse verschiebt sich die Ausgangsfrage vom Begriff der Bindung auf den Begriff der Notwendigkeit. Thomas geht es im Folgenden um den Begriff der praktischen Notwendigkeit (bzw. um die Bedeutung von „sollen“ oder „müssen“ in präskriptiven Sätzen): Während sich die extern auferlegte Notwendigkeit im körperlichen Bereich als Zwang (*coactio*) zeigt, durch den jeder *absolut* notwendig das tun muss, zu dem er durch das Wirken des äußeren Faktors bestimmt ist, zeigt sich die extern auferlegte Notwendigkeit im Bereich des Geistigen als eine *bedingte (necessitas conditio-nata)*, die aus einem vorausgesetzten Ziel hervorgeht (*ex suppositione finis*). Diese zweite Weise der Notwendigkeit kann dem Willen, der von Natur aus frei von Zwang ist, auferlegt werden und hat die Form eines Konditionals (wenn man ein bestimmtes Gut x erlangen will, muss man notwendig y wählen).

62 Vgl. Aristoteles, *Poetik* 21, 1457b6–9; *Nikomachische Ethik* I 4, 1096b28f.

Die besondere Weise, wie diese Notwendigkeit dem Willen auferlegt wird, wird analog zur Auferlegung des Zwangs im körperlichen Bereich anhand folgender Elemente genauer bestimmt: (1) In beiden Fällen wird die Notwendigkeit *durch das Wirken einer externen Instanz* auferlegt. Im Fall des Willens ist es die Vorschrift eines Leiters und Lenkers. (2) In beiden Fällen braucht dieses Wirken *einen Vermittler*: So wie ein körperlich Wirkendes die Notwendigkeit in ein Ding niemals anders als durch eine Berührung (*per contactum*) einführt, so wird ein Untergebener durch den Befehl oder die Vorschrift eines Herrn nur gebunden, wenn ihn die Vorschrift erreicht (*atingat*); sie erreicht ihn aber durch das Wissen (*atingit autem eum per scientiam*). Im Bereich des Geistigen bindet die Vorschrift nicht anders als durch das Wissen (*mediante scientia*). Derjenige, der eine Vorschrift nicht kennt, ist nicht gebunden, sie zu erfüllen, es sei denn, er ist verpflichtet, die Vorschrift zu kennen (*tenetur scire praeceptum*). (3) So wie es im körperlichen Bereich *ein und dieselbe Kraft (eadem vis)* ist, durch die der Wirkende wirkt und durch die die Berührung wirkt, so ist es auch im geistigen Bereich ein und dieselbe Kraft, durch die die Vorschrift bindet und durch die das Wissen als Vermittler bindet. Mit Hilfe der Unterscheidung von Erstursachen und Zweitursachen⁶³ lässt sich das Ergebnis von Ver. 17,3 auch so formulieren: Das Wissen bindet nur in der Kraft der Vorschrift als Erstursache und die Vorschrift bindet nur vermitteltst des Wissens als Zweitursache. Wenn also die *conscientia* nichts anderes ist als die Anwendung des Wissens auf einen speziellen Akt, dann fungiert das Gewissen als eine solche vermittelnde Zweitursache, die nur „in der Kraft der Erstursache“ (*in virtute primae causae*)⁶⁴ bindet, welche Thomas in Ver. 17,3 als das göttliche Gebot bestimmt (*in vi praecepti divini*).

Hier zeigt sich etwas für die thomanische Gewissenskonzeption Entscheidendes: Die *conscientia* ist nicht die Quelle der Bindung oder moralischen Verpflichtungskraft, sondern nur eine vermittelnde Instanz; als eine solche ist sie die *regula proxima* des menschlichen Handelns.⁶⁵ Der Mensch, so Thomas, macht sich nicht selbst ein Gesetz, vielmehr wird er *durch den Akt seiner Erkenntnis (per actum suae cognitionis)*, durch die er ein von einem anderen gemachtes Gesetz erkennt, gebunden, dieses Gesetz zu erfüllen.⁶⁶ Für ein präzises Verständnis davon, welche Rolle die menschliche Subjektivität in diesem Vermittlungsgeschehen spielt, muss in einem ersten Schritt auf das hinter der obigen Passage stehende Ursachen-

63 Vgl. STh I II 19,4 c.

64 STh I II 19,4 c.

65 Vgl. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 111.

66 Ver. 17,3 ad 1. Hierzu E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 112: „Das Gesetz Gottes trägt zwar alle Verpflichtungskraft in sich, aber diese überträgt sich auf den Handelnden nicht anders, als indem sie von ihm in seinem Gewissen erkannt und in Freiheit angenommen wird.“

verständnis kurz eingegangen werden. Thomas greift hier, wie auch in seiner „Metaphysik der Schöpfung“, auf ein spezifisch neuplatonisches Kausalverständnis zurück, das er im *Liber de causis* vorfindet, für seine eigenen Zwecke aber an manchen Stellen modifiziert.⁶⁷ Nach der *propositio* 1 des *Liber* hat jede primäre Ursache einen größeren Einfluß auf das von ihr Verursachte als die universelle zweite Ursache. Daraus folgt ein Zweifaches: (1) Wird die Erstursache aufgehoben, dann wird auch die Zweitursache aufgehoben, nicht aber wird mit der Aufhebung der näherliegenden Zweitursache die Erstursache aufgehoben. Die entferntere Erstursache ist „umfassender und stärker“ (*plus comprehendens et vehementius*) als die näherliegende Zweitursache. (2) Die Zweitursache kann nur kraft der Erstursache tätig sein (*in virtute primae causae*).⁶⁸ Das bedeutet zum einen, dass die Zweitursache nur in der *ständigen Präsenz* der Erstursache wirken kann.⁶⁹ Zum anderen bedeutet dies aber auch, dass der Zweitursache eine *gewisse Eigenständigkeit* zukommt: Ihr Ursachesein wird durch das Verursachtsein durch die Erstursache gerade nicht aufgehoben. Die Erstursache lässt die Zweitursache in einer bestimmten Weise an ihr teilhaben und stiftet somit eine Ähnlichkeit.⁷⁰

Der Gewissensvollzug im Ganzen zeigt sich als ein komplexes Vermittlungsgeschehen der Verpflichtungskraft des göttlichen Gesetzes, das von Thomas, so haben wir bisher gesehen, mit unterschiedlichen Instrumentarien interpretiert wird: (1) Mit Hilfe der aristotelischen Beweistheorie und Syllogistik wird die Applikation des Prinzipienwissens der *synderesis* und anderer Arten des Wissens auf die einzelne Handlung gedeutet, also der mehrstufige Vollzug der reflexiven praktischen Vernunft. Die ganze Kraft der *conscientia* hängt, so Thomas, vom Urteil der *synderesis* ab, so wie die ganze Wahrheit der theoretischen Vernunft von den ersten Prinzipien abhängt.⁷¹ (2) Mit Hilfe des neuplatonischen Kausalverständnisses wird die Beziehung zwischen der praktischen Vernunft des Menschen und dem göttlichen Gesetz gedeutet. Das Gewissen ist nur deshalb *regula proxima* des menschlichen Handelns und bindet nur deshalb, weil es in der Kraft des göttlichen Gebots als seiner Erstursache wirkt.

⁶⁷ Ich orientiere mich in diesem Absatz an C. Schröer, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, 175–180.

⁶⁸ *Liber de causis*, Kap. 1.

⁶⁹ Thomas sagt in ScG I 26, dass Gott „wie eine Ursache [...] die in keiner Weise von ihrer Wirkung abwesend ist“ in allen Dingen ist. Vgl. auch STh I 8,1.

⁷⁰ Vgl. STh I II 19,4 ad 3.

⁷¹ Ver. 17,1 ad 1; STh I 79,13 ad 3.

5 Das irrende Gewissen und die moralische Qualität des Willens: Der normative Aspekt

Wenn gilt, dass das Gewissen letztlich nur in der Kraft des göttlichen Gebots als seiner Erstursache bindet und gerade als eine solche derivative Instanz die Richtnorm des menschlichen Willens ist, sich nun aber das Urteil des irrenden Gewissens (oder der irrenden Vernunft⁷²) nicht vom ewigen Gesetz, das im göttlichen Geist liegt, herleitet, sondern eine Unterbrechung oder Störung dieses Vermittlungsgeschehens ist, dann könnte man daraus die Konsequenz ziehen, dass das irrende Gewissen, das vorschreibt, was an sich schlecht ist, oder verbietet, was an sich gut ist, keine Regel des Willens mehr ist und nicht mehr bindet oder verpflichtet.⁷³ Für die moralische Qualität des Willens würde das bedeuten: Derjenige, der in diesem Fall seinem Gewissen nicht folgt, würde nicht sündigen bzw. ein vom irrigen Vernunfturteil abweichender Wille wäre nicht schlecht.⁷⁴ Einer solchen Position entgegnet Thomas in Ver. 17,4 schlicht, dass hier noch nicht verstanden ist, was es heißt, dass das Gewissen bindet. Thomas stellt folgende These auf: Dass das Gewissen bindet, heißt, dass jemand, der seinem Gewissen (auch dem irrenden) nicht gehorcht, in Sünde verfällt.⁷⁵ Daraus folgt aber gerade nicht, wie man nun annehmen könnte, dass jeder, der seinem Gewissen (sei dies recht oder irrend) folgt, (schon allein aufgrund dieser Tatsache) recht handelt bzw. einen guten Willen besitzt.⁷⁶ Schon hier wird deutlich, dass für Thomas das gewissensgemäße Handeln nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das moralische Gutsein ist. Jeder, der moralisch gut handelt, folgt seinem Gewissen, aber nicht jeder, der seinem Gewissen folgt, handelt moralisch gut. Es gilt also nicht: Jemand handelt moralisch gut genau dann, wenn er seinem Gewissen folgt. Wenn man unter einem „Kriterium der Moralität“ die notwendigen *und* die hinreichenden Bedingungen versteht, deren Erfülltsein das Zuschreiben eines bestimmten moralischen Prädikats rechtfertigen, dann lässt sich schon an dieser Stelle sagen, dass für Thomas die Gewissensgemäßheit *kein* Kriterium der Moralität (in diesem strengen Sinn) ist.

⁷² Das Gewissensurteil ist ein „Spruch der Vernunft“ (*dictamen rationis*).

⁷³ Ver. 17,4; STh I II 19,5 obi. 1.

⁷⁴ Grundsätzlich gilt für Thomas: Die moralische Qualität des Willens ist im eigentlichen Sinn vom Objekt des Willens abhängig (STh I II 19,3). Das Objekt des Willens ist der Zweck, also das, was der Wille beabsichtigt (19,2 ad 1). Das Objekt wird dem Willen durch die Vernunft vorgestellt (19,3). Der Wille wird gut genannt, wenn er das will, was die Vernunft ihm *als etwas Gutes* vorstellt (19,1).

⁷⁵ Ver. 17,4 c.: „[...] aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurrit.“

⁷⁶ Vgl. auch STh I II 19,6 obi. 1.

Das Gewissen bindet also nur als eine „negative Regel“⁷⁷, und zwar in dem Sinne, dass man in Sünde gerät, wenn man nicht gemäß dem Gewissen handelt.⁷⁸ Der Grund hierfür – und damit auch für die „Würde des irrenden Gewissens“ – ist nach Ver. 17,4, dass jemand, der dem Spruch seines Gewissens nicht folgt, das ja grundsätzlich nur in der Kraft des göttlichen Gesetzes bindet⁷⁹, den Willen hat, das Gesetz Gottes nicht zu beobachten und daher eine Todsünde begeht.⁸⁰ Damit zeigt sich die Formalität des Wollens als moralisch relevant. Die Begründung lässt sich mit STh I-II 19,5 auch so formulieren: Wenn gilt, dass die moralische Qualität des Willens vom Objekt des Willens abhängt, dieses Objekt aber dem Willen durch die Vernunft *als* gut oder schlecht, d. h. als zu Tuendes oder zu Meidendes, vorgestellt wird, so nimmt der Wille, wenn er sich auf das richtet, was ihm seine Vernunft als schlecht vorstellt, den Charakter des Schlechten an. Das ist der Fall, *wann immer* jemand vom Urteil seiner Vernunft oder seines Gewissens abweicht und bloß einer äußeren Vorschrift folgt. Der Wille ist hier schlecht, weil er etwas will, das seine Vernunft als schlecht erfasst hat (unabhängig davon, ob dasjenige an sich schlecht ist), d. h. er will gerade nicht das tun, was seine Vernunft oder sein Gewissen als gut erkannt hat. Es gilt also: Jeder Wille, der von der Vernunft abweicht, sei diese richtig oder irrend, ist *immer* schlecht.⁸¹

Wie lässt sich eine solche Verpflichtungskraft des irrenden Gewissens genauer erklären? Eine zentrale Rolle spielt hier die Annahme, dass sich der Wille nur insofern auf eine bestimmte moralische Vorschrift als etwas Gutes, d. h. zu Tuendes, beziehen kann, als diese ihm von der Vernunft *als etwas Gutes* vorgestellt wird.⁸² Die menschliche Vernunft ist hier also unhintergebar. Diese Annahme ist nicht nur für die Frage relevant, auf welche Weise auch der Irrtum moralisch

⁷⁷ Vgl. R. Schenk, *Perplexus supposito quodam. Notizen zu einem vergessenen Schlüsselbegriff thomanischer Gewissenslehre*, in: *RThAM* 57 (1990), 65, 90.

⁷⁸ Ver. 17,4 c.: „Non igitur propter hoc conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare, quod si illud fiat, ex tali conscientia bonum sit: sed quia si non fiat, peccatum incurritur.“

⁷⁹ Vgl. Ver. 17,4 ad 2: „Denn der Spruch des Gewissens ist nichts anderes als das Gelangen des göttlichen Gebots (*perventio praecepti Dei*) zu dem, der das Gewissen hat.“ Vgl. auch die Ausagen zum derivativen Charakter des Lichts der *synderesis* in Ver. 17,1 ad s. c. 6.; STh I II 19,4 c.; 91,2 c.

⁸⁰ Ver. 17,4 c.: „Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi; unde mortaliter peccat.“ Die schöpfungstheologische Begründung der Würde des irrenden Gewissens wird betont von C. Schröder, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, 183.

⁸¹ STh I II 19,5 c.: „Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.“

⁸² Vgl. STh I II 19,3 ad 1: „[...] appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur“; 19,5 c.: „[...] tamen in hoc bonum non fertur voluntas nisi secundum quod a ratione proponitur.“ Vgl. auch das Beispiel vom Imperator und Prokonsul (Ver. 17,4 ad 2; STh I II 19,5 ad 2).

bindet, sondern überhaupt für die Frage nach der Rolle der menschlichen Subjektivität in der Vermittlung sittlicher Verpflichtungskraft bei Thomas. Eine zentrale Aussage zu diesem Fragenkomplex findet sich in STh I-II 19,5 ad 1: Auf den Einwand, die irrende Vernunft leite sich nicht vom ewigen Gesetz her und sei daher keine Norm des menschlichen Willens, habe also keine Verpflichtungskraft, antwortet Thomas: „Auch wenn das Urteil der irrenden Vernunft sich nicht von Gott herleitet, so stellt doch die irrende Vernunft ihr Urteil als wahr (*proponit ut verum*) und demzufolge als von Gott hergeleitet vor (*et per consequens ut a Deo derivatum*), von dem ja alle Wahrheit stammt“ (Übers. Schönberger). Es ist also der spontane Akt des *proponere ut verum* bzw. des *apprehendere ut bonum* der menschlichen Vernunft, durch den die Verbindung mit jenem Vermittlungszusammenhang der Verpflichtungskraft hergestellt wird, der seine Quelle im göttlichen Gesetz hat, und zwar sowohl im Fall des rechten als auch des irrigen Gewissens. Allerdings bindet das irrende Gewissen nicht in derselben Weise wie das rechte Gewissen: Das rechte Gewissen bindet schlechthin und an sich, das irrende nur in bestimmter Hinsicht und akzidentell.⁸³ Die Verpflichtungskraft, so interpretiere ich Thomas' Ausführungen, kommt der irrigen Gewissensmeinung nicht *als solche* zu, sondern nur aufgrund der Tatsache, dass diese für wahr gehalten wird, d. h. als Konkretion des göttlichen Gesetzes angesehen wird. Sobald diese *akzidentell-parasitäre Verbindung*, die durch den spontanen Akt des *proponere ut verum* zustande gekommen ist, (ohne Sünde) beseitigt ist, d. h. die irrige Gewissensmeinung abgelegt ist, verliert diese auch ihre Verpflichtungskraft.

Das *proponere ut verum*, das weit mehr ist als eine bloße Meinung, sondern vielmehr ein begründetes Überzeugtsein von der sittlichen Wahrheit, kann somit als ein *Signum kreatürlicher Subjektivität* angesehen werden. Es spielt für ein adäquates Verständnis der thomanischen Gewissenslehre eine entscheidende Rolle. Diese steht immer in der Gefahr, entweder für eine objektivistische oder für eine subjektivistische Position vereinnahmt zu werden. Auf der einen Seite wird durch das *proponere ut verum* die (bedingte) Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft deutlich: Das menschliche Erkennen ist unhintergebar bei der Vermittlung der sittlichen Verpflichtung; das objektive göttliche Gesetz bindet nur *mediante scientia*, indem es als solches erkannt und als gut anerkannt wird. Auf der anderen Seite kann das *proponere ut verum* niemals der letzte Grund für die Verpflichtungskraft des Gewissens sein: Der Mensch bleibt stets auf das je größere objektiv Wahre und Gute bezogen; das Gewissen bindet letztlich nur in der Kraft der göttlichen Vorschrift.

⁸³ Ver. 17,4 c.: „recta quidem ligat simpliciter et per se; erronea autem secundum quid et per accidens.“

Die Spannung zwischen einem mehr subjektiven und einem mehr objektiven Element in der thomanischen Gewissenslehre⁸⁴ zeigt sich in Thomas' Behandlung der Frage, ob der Wille gut ist, der mit einer irrenden Vernunft übereinstimmt.⁸⁵ Aus der These, dass jeder Wille, der von der Vernunft abweicht, sei diese eine rechte oder eine irrige, immer schlecht ist, darf man nach Thomas gerade nicht den Schluss ziehen, dass jeder Wille, der mit der Vernunft übereinstimmt, immer gut ist. Einer solchen „Autonomiethese“, nach der die moralische Qualität des Willens einzig und allein davon abhängt, ob er das will, was ihm seine Vernunft oder sein Gewissen *als gut* vorstellt, widerspricht Thomas entschieden: Auch ein Wille, der mit einer irrenden Vernunft übereinstimmt, kann schlecht sein.⁸⁶ Zentral für Thomas ist hier ein Satz des Dionysius: „Das Gute geht aus der vollständigen Ursache hervor, das Schlechte aber schon aus einzelnen Mängeln“ (*bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*). Thomas' Interpretation dieses Satzes lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ein Wille ist schlecht genau dann, wenn er sich auf etwas richtet, das *entweder* (a) gemäß seiner Natur schlecht ist *oder* (b) von der Vernunft als schlecht aufgefasst wird. Ein Wille ist gut genau dann, wenn er sich auf etwas richtet, das (a) gemäß seiner Natur gut ist *und* (b) von der Vernunft als gut erfasst wird. Für das Zuschreiben des moralischen Gutseins ist also die Gewissengemäßheit nicht der einzige relevante Gesichtspunkt, sondern auch die objektive moralische Qualität der Handlung selbst.

84 Hierzu genauer A. Anzenbacher, *Wie autonom ist das thomanische Gewissen?*, in: *WJP* 24 (1992), 179–192.

85 *STh* I II 19,6.

86 Entschuldigend ist nach Thomas nur die unfreiwillige Unkenntnis einzelner Handlungs umstände, nicht aber die Unkenntnis moralischer Normen, die zu kennen man gehalten ist (vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III 2).