

II. Das Gewissen als Konvergenzpunkt der Wahrheit

In der Konzeption moderner Demokratie hat die Gewissensfreiheit als Grundrecht des Individuums eine kaum zu überbietende Tragweite. „Das in ihr liegende Prinzip“, stellt der ehemalige deutsche Bundesverfassungsrichter und Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde fest, „wird mit Recht als Grundlage der modernen individuellen Freiheitsrechte, ja des modernen Freiheitsgedankens überhaupt angesehen.“¹²⁴ Der ehemalige Bundespräsident und Bundesverfassungsrichter Roman Herzog betont, dass wir „das Grundrecht der Gewissensfreiheit als *den* Prüfstein unserer gesamten Staatsauffassung deuten müssen“¹²⁵.

Joseph Ratzinger hebt die allgemeine Gültigkeit des Gewissens hervor: „Vor allem aber wird das Gewissen als der Knotenpunkt der Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen und damit als die eigentliche Drehscheibe des Dialogs herausgestellt: Die Treue zum Gewissen verbindet Christen und Nichtchristen und gestattet ihnen, gemeinsam an der Lösung der sittlichen Aufgaben der Menschheit zu wirken, die sie beide zur demütigen

¹²⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, in: ders., *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1991, S. 203. „Der Staat hat ... sein Umwillen zuvörderst in der Gewährleistung und Sicherung der Menschenrechte des Individuums, in der Sicherung von Freiheit und Eigentum des einzelnen. Das Gewissen, als innerstes Zentrum der Persönlichkeit und ihrer Freiheit, ist ihm vorgegeben, ‚unverletzlich‘ und daher soweit nur irgend möglich zu respektieren.“ Vgl. auch ebd., S. 225 f.

¹²⁵ Roman Herzog, *Die Freiheit des Gewissens und der Gewissensverwirklichung*, in: *Deutsches Verwaltungsblatt* v. 15. September 1969, S. 719 (Hervorhebung im Original).

und offenen Frage nach der Wahrheit zwingt.“¹²⁶ Als Konvergenzpunkt der Wahrheit eignet sich das Gewissen in besonderer Weise, um die Frage nach der Wahrheit näher zu untersuchen.

Zugleich lässt sich im allgemeinen Bewusstsein zur Zeit ein verblüffendes Unvermögen beobachten, die Würde des Gewissens zu rechtfertigen oder gar zu erklären. Soll dieser Eckstein der Neuzeit nicht zu einem bloßen Vorurteil verkümmern, das im Falle eines Konflikts mit anderen Werten nicht mehr die innere Kraft besitzt, sich Geltung zu verschaffen, muss aber die Begründung seiner Würde „als letzte und höchste Instanz der autonomen Persönlichkeit“¹²⁷ nachvollziehbar sein.

Am deutlichsten kann man das Wesen der Gewissensfreiheit dem Blick freilegen, indem man das Augenmerk auf die Idee des irrenden Gewissens richtet, denn die ernststen Konfliktfälle entstehen, wenn vorausgesetzt wird bzw. werden kann, dass das individuelle Gewissen einem Irrtum unterliegt. Gewissensfreiheit verliert ihre Relevanz in einer politischen Gesellschaft, wenn das irrende Gewissen nicht im Vordergrund steht. Menschenrechte erhalten ihre Aktualität und Brisanz, sofern sie Abwehrrechte darstellen. Aber warum – so stellt sich dann die Frage – verdient ein ethischer Irrtum solch hohen Respekt? Die Antwort liegt in der Beziehung des Gewissens zur Wahrheit, denn im Gewissen konvergieren Wahrheiten und die Wahrheit, so dass ihre Differenz deutlich wird.

Die Einsicht in die selbst durch einen Irrtum unbeeinträchtigte Würde des Gewissens ist eine Errungenschaft, die nicht nur dem marxistisch-leninistischen Sozialismus unerklärlich bleibt, da dieser das Gewissen so auffasst, dass es nichts als die persönliche Verinnerlichung gesellschaftlich geltender Normen darstellt¹²⁸, also die Idee eines irrenden Gewissens nicht zu denken vermag. Auch der Aufklärung erscheint es unverständlich, und zwar aufgrund der inneren Logik dieser die menschliche Vernunft

¹²⁶ Joseph Ratzinger, *Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Br. ² 1957–1968, Bd. 14, Freiburg 1968, S. 330.

¹²⁷ Ebd., S. 209.

¹²⁸ Vgl. zum Beispiel *Marxistisch-leninistische Ethik*, Berlin 1979, S. 130: „Das Gewissen ist Vermittler der gesellschaftlichen bzw. der Klassenmoral im psychischen Leben der einzelnen Persönlichkeit.“

verabsolutierenden Philosophie. Kant hält die Vorstellung eines irrenden Gewissens für „ein Unding“¹²⁹. Für Johann Gottlieb Fichte irrt das Gewissen nie „und kann nicht irren“¹³⁰.

Nun mag es sein, dass das irrende Gewissen eine Ausnahmeerscheinung in der Moral repräsentiert. Im Normalfall besteht die Schwierigkeit der Moral nicht so sehr darin, das Gewissen zu bilden, als ihm zu folgen. Hinzu kommt, dass in der Regel jemand mit einem irrenden Gewissen sich seines Irrtums nicht bewusst ist. Es ist der Blick von außerhalb der eigentlichen moralischen Situation, der den Irrtum wahrnimmt oder zumindest meint, ihn wahrzunehmen, und der durch die Eigenheit der Situation mit einer ethischen Herausforderung konfrontiert wird. Gleichwohl kann die Auseinandersetzung mit dem Paradox des irrenden Gewissens doch erhellend wirken, um Moralität in ihrem Wesen zu begreifen und somit die Individualität der menschlichen Person zu ergründen, zumal noch mehr als Wahrheiten Irrtümer die Einmaligkeit eines Individuums zu bezeugen vermögen. Denn, während objektive Wahrheit allgemein für alle Menschen gilt, ist die Gültigkeit der Wahrheit eines irrenden Gewissens gekennzeichnet durch ihre Ausschließlichkeit für das Individuum.

In den exakten und gründlichen Beobachtungen des Thomas von Aquin über Wahrheit und Gewissen erweist sich die ängstliche Idee des irrenden Gewissens nicht als eine bloße Ausnahme, sondern als ein Phänomen, an dem sich die Beziehung des Menschen zur Wahrheit besonders klar herausstellen lässt. Überdies zeigt sich meines Erachtens an keiner anderen Stelle die religiöse Grundlage der Moral so deutlich. In diesem Zusammenhang

¹²⁹ Immanuel Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, A 219: „Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding.“

¹³⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798, § 15, Corollaria [*Fichtes Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, ¹ 1845–1846, Neudr. Berlin 1971], Bd. 4, S. 173 f.: „Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewusstseyn unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewusstseyn hinausgeht; das nach keinem anderen Bewusstseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höheren Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen, heißt, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen.“

gründet zugleich eine unantastbare Individualität, so dass der Gottesbezug als die Kehrseite der Individualität erscheint.

Der Drehpunkt bei der Einsicht in die Würde des irrenden Gewissens nach Thomas liegt in der klaren Unterscheidung zwischen Wahrheit im abstrakten Sinne und Wahrheit im konkreten Sinne. Kennzeichnend für die Zusammenhänge ist das Paradox, dass beim Vollzug einer tatsächlich schlechten Tat ein Mensch als Individuum gut, sowie, umgekehrt, beim Vollzug einer objektiv guten Tat die Person schlecht sein kann, zum Beispiel der Opportunist. Selbst im Irrtum kann Wahrheit sich vergegenwärtigen. Konkret kann ein Mensch zwar das Falsche finden, dessen ungeachtet aber die Wahrheit abstrakt suchen.

Auch in dem an sich versagenden Gewissen, welches objektiv Falsches für wahr hält, kann der Wille, welcher sich der Wahrheit im konkret Falschen zuwendet, tragend bleiben. Aber nur sofern er sich an das Gewissen hält. Der Mensch selbst ist in seinem Sein zwar richtig, wenn er seinem Gewissen folgt, aber das Gewissen selbst ist nicht immer richtig. Was den Charakter der Person betrifft, kommt es immer darauf an, die Wahrheit zu suchen.

Bevor wir mit der näheren Untersuchung anfangen, möchte ich vorerst die thomistische These bekräftigen. In seiner Lehre, dass das Gewissen immer und unter allen Umständen bindend sei, ist Thomas nämlich stets kategorisch und absolut. „Eine menschliche Handlung wird als tugendhaft oder lasterhaft beurteilt gemäß dem – subjektiv – wahrgenommenen Gut, das der eigentliche Gegenstand des Willens ist, und nicht gemäß dem materialen – das heißt realen – Gegenstand der Handlung . . . Und daher muss gesagt werden, dass jedes Gewissen, ob wahr oder irrig, ob in Bezug auf Dinge, welche in sich schlecht sind oder welche indifferent sind, verpflichtend ist, so dass, wer gegen sein Gewissen handelt, sündigt.“¹³¹ Das Gewissen ist also für Thomas das Kriterium schlechthin, um Gut und Böse im moralischen Sinne zu bestimmen – selbst wenn, wie wir noch sehen werden, eine solche Autonomie des Individuums keine absolute ist. Moralität bedeutet ihrem Wesen nach eine Beziehung zum eigenen Gewissen. Thomas lässt keine Ausnahmen zu.

¹³¹ Thomas von Aquin, *Quaestiones quodlibetales III*, q. 12, a. 2, corpus.

Thomas unterzieht seine eigene Position einem methodologischen Zweifel, das heißt, er konfrontiert sich selbst mit schwierigen Einwänden, welche ich kurz erwähnen will. Seine Behandlung solcher Schwierigkeiten wirft zusätzliches Licht auf die grundlegende Einsicht. Nehmen wir zum Beispiel den Fall eines irrenden Gewissens, das die Wahrheit nicht nur objektiv verfehlt, sondern darüber hinaus im Widerspruch zum Gebot einer anerkannten Autorität steht.

Müssen wir uns denn nicht, so könnte, sogar mit Unterstützung der Hl. Schrift, argumentiert werden, „der obrigkeitlichen Gewalt unterordnen, denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist“¹³²? Die Schlussfolgerung erscheint zwingend: „Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst das Gericht zu.“¹³³ Obwohl in diesem Beispiel vorausgesetzt wird, dass die legitime Autorität objektiv im Recht ist, bleibt Thomas dennoch mit unbeirrbarer logischer Stringenz bei seinem Prinzip, dem zufolge das Gewissen des Individuums immer den Vorrang behalten muss, auch gegenüber der Autorität eines Vorgesetzten. Das Gewissen des einzelnen Untergebenen steht höher. Freilich bestreitet er keineswegs die Autorität an sich oder die Richtigkeit ihres Gebotes, nichtsdestoweniger nimmt er eine Sichtweise ein, die das Gewissen höher einschätzt. Der Aspekt, den Thomas in diesem Zusammenhang als relevant zugrundelegt, ist die Tatsache, dass Gott noch höher steht als der Vorgesetzte. Mit diesem Vergleich artikuliert er seine Argumentation: „Die Bindung des Gewissens mit der Bindung, die von dem Gebot eines Vorgesetzten stammt, zu vergleichen, ist nichts anderes, als die Bindung eines göttlichen Gebotes mit der Bindung des Gebotes des Vorgesetzten zu vergleichen. Da also ein göttliches Gebot gegen das Gebot des Vorgesetzten bindet und mehr als das Gebot des Vorgesetzten bindet, wird die Bindung des Gewissens ebenfalls größer sein als die Bindung des Vorgesetzten, und das Gewissen wird auch dann binden, wenn das Gebot des Vorgesetzten im

¹³² *Röm* 13, 1.

¹³³ *Röm* 13, 2. Auf diese Weise begründet die Inquisition die Verurteilung Galileo Galileis; vgl. Galileo Galilei, *Opere*, hg. v. Antonio Favaro, 20 Bde., Florenz 1890–1909, Bd. 19, 1907, S. 403: „Auf die gegen dich mehrfach erhobenen Einwände von der Heiligen Schrift her hast du geantwortet, indem du die besagte Schrift gemäß deiner eigenen Meinung auslegtest.“

Widerspruch dazu steht.“¹³⁴ Verglichen mit der Stimme des Gewissens sei die Stimme des Vorgesetzten nichts weiter als lediglich die Stimme des Vorgesetzten. Das Problem auf die Spitze treibend stellt sich Thomas darüber hinaus die noch verschärfte Frage, wie es sich dann verhält, wenn man an das Gebot des Vorgesetzten durch ein Gehorsamsgelübde gebunden ist.¹³⁵ Auch diese Situation rechtfertigt aber in seinen Augen keine Ausnahme.

Die Frage lässt sich noch weiter radikalisieren. Fyodor Mikhailovich Dostojewskij formuliert eine extreme Frage, indem er sich vor die fiktive Wahl zwischen der Wahrheit und dem Gottmenschen Christus stellt. Er antwortet zuungunsten der Wahrheit: „Würde mir jemand beweisen, dass Christus außerhalb der Wahrheit sei, und wäre es wirklich so, dass die Wahrheit außerhalb Christi sei, dann würde ich lieber mit Christus bleiben als mit der Wahrheit.“¹³⁶ Thomas von Aquin hingegen hält selbst in dem Fall kompromisslos an der Wahrheit fest, wenn das Gewissen – natürlich irrtümlicherweise – überzeugt ist, dies sei gegen die Wahrheit. Das ändert nichts daran, dass er die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus ungeschmälert voraussetzt.¹³⁷ Dadurch werden die Zusammenhänge unmissverständlich deutlich. In einem solchen Menschen würde der Glaube an Christus eine Verleugnung der Wahrheit an sich implizieren und somit dem Sinn des Christusklaubens widerstreben. Schließlich radikalisiert Thomas das Problem so weit, dass er von einer Trennung zwischen der Wahrheit und Gott selbst ausgeht. Wenn die biblische Figur Hiob sich anmaßt, ein Streitgespräch mit Gott selbst zu führen, und damit die göttliche Überlegenheit missachtet, ist der folgende Einwand von Thomas nur folgerichtig: „Die Wahrheit ändert sich nicht aufgrund der Verschiedenheit der Personen; wenn jemand die Wahrheit sagt, kann er also nicht besiegt werden, mit wem auch immer er das

¹³⁴ Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 5, corpus.

¹³⁵ Vgl. ebd., ad 1.

¹³⁶ Fyodor Mikhailovich Dostojewskij, *Brief v. 20. Februar 1854 an Natal'ja D. Fonvizin*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, 30 Bde., Leningrad 1972–1990, Bd. 12, 1975, S. 297. Mehrere Jahre später erscheint das Dilemma wieder in dem Roman: *Die Dämonen*, 2. Teil, 1. Kap., 7. Abschn.: „Aber haben Sie nicht selbst zu mir gesagt, dass Sie sogar dann, wenn man Ihnen mathematisch bewiesen hätte, dass die Wahrheit außerhalb Christi liege, dennoch lieber mit Christus bleiben würden als bei der Wahrheit? Haben Sie mir das gesagt? Haben Sie das?“

¹³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 5, corpus.

Streitgespräch führt.“¹³⁸ Das subjektive Festhalten an der Wahrheit bleibt also für Thomas unter allen Umständen das Kriterium schlechthin für Moralität. In diesem Zusammenhang räumt er nie der Objektivität den Vorrang vor der Subjektivität ein.

Eine weitere Verdeutlichung: Diese Lehre soll nicht so ausgelegt werden, als ob ein irrendes Gewissen lediglich entschuldige. In der *Summa theologiae* stellt Thomas zwei verschiedene Fragen, von denen die Frage, ob ein irrendes Gewissen entschuldigend wirkt, nur die eine ist. Die zweite Idee, die er dadurch unterstreicht, dass er ihr einen eigenen Artikel widmet, ist, dass ein irrendes Gewissen außerdem in einem positiven Sinne verpflichtend sei. Es handelt sich also nicht bloß um eine Ausnahme, eine Dispensation, als ob die objektive Wahrheit immer noch irgendeine bindende Kraft auf die betreffende Person beanspruchen könnte. Im Falle eines irrenden Gewissens ist es einem nicht nur erlaubt, das Falsche zu tun; man ist dazu sogar verpflichtet. Hier gestattet Thomas keine Kompromisse, auch nicht wenn der Irrtum selbst verschuldet ist.¹³⁹ Insofern geht er über die von der Katholischen Kirche übernommene Ansicht hinaus, wonach nur ein schuldlos irrendes Gewissen binde.

1. Die inneren Zusammenhänge

Ist zu Genüge herausgestellt worden, wie radikal Thomas diese Lehre vertritt, drängt sich nun die Frage nach den inneren Zusammenhängen auf. Mit anderen Worten, wie ist es zu erklären, dass es moralisch gut ist, das objektiv Falsche, bzw. moralisch schlecht, das objektiv Gute zu tun, unter der Bedingung, dass das Gewissen die Handlung motiviert? Lässt es sich im Übrigen verständlich machen, wieso die individuellen Fähigkeiten des jeweiligen Verstandes außer Acht gelassen werden dürfen? Weder Intelligenz noch Dummheit noch der Grad der Informiertheit oder der Lebenserfahrung machen bei diesem moralischen Prinzip einen Unterschied. Wenn das Gewissen die unmittelbare Stimme Gottes ist, wie lässt es sich dann verständlich machen, dass es überhaupt irren kann? Angesichts solcher

¹³⁸ Thomas von Aquin, *In Job*, c. 13.

¹³⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 4, ad 4.

Probleme erklärt beispielsweise der Theologe Joseph Ratzinger die Lehre des Thomas von Aquin für „unerfindlich“¹⁴⁰. Ratzinger wirft dem Kirchenlehrer schlichtweg einen Widerspruch vor und spricht von „vorkritischem Denken“. Gegen den Heiligen schreibt der spätere Papst: „Sachlich ist die These des Thomas (sc. von der verpflichtenden Geltung des irrenden Gewissens) im Grunde dadurch aufgehoben, dass er von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ist. Die Schuld liegt so zwar nicht im Willen, der ausführen muss, was ihm die Vernunft aufträgt, aber in der Vernunft, die um Gottes Gesetz wissen *muss*.“¹⁴¹ Während er die Bindungspflicht des Gewissens anerkennt, bemängelt Ratzinger die Vernachlässigung der Bildungspflicht bei Thomas. Objektive Wahrheit müsse nicht nur gesucht, sondern auch gefunden werden. Das bedeutet für Ratzinger, dass ein irrendes Gewissen selbst schuldhaft ist. Unbestritten ist die Feststellung, dass die Suche nach möglichst objektiver Wahrheit mit allen möglichen Mitteln durchgeführt werden soll. Das wiederum repräsentiert auch in sich eine moralische Verantwortung, die ebenfalls verletzt werden kann.

Ratzingers Position gegenüber muss aber hervorgehoben werden, dass die Lehre des Thomas wesentlich anders konzipiert ist. Sie ist nämlich in eminenter Weise subjektiv – was natürlich nicht heißt, dass er eine absolute Autonomie des Subjekts lehrt –, und gerade in dieser Subjektivität vollzieht sich die religiöse Gottesbeziehung. Der Angelpunkt für Thomas liegt in der Eigenheit des Gewissens, die Wirklichkeit als wahr zu erfassen. Auf die Beobachtungsweise, nicht auf den objektiven Sachverhalt kommt es an. Die Unterscheidung zwischen objektiver, in der Realität der Handlung vorkommender Wahrheit – *verum* – und der subjektiven, im Denken vorkommenden *formalitas* – *ut verum* – ist, wie gesagt, ausschlaggebend. Auch wenn das Gewissen irrt und zu einer die Realität verfehlenden Stellungnahme gelangt, erfasst es sein Ergebnis immer ‚*ut verum*‘ und gerade deshalb und insofern als von Gott stammend: „Der irrende Verstand stellt sein Urteil als wahr dar, und infolgedessen als von Gott abgeleitet, von dem alle Wahrheit herrührt.“¹⁴² Und diese Bezogenheit als solche ist weit davon entfernt,

¹⁴⁰ Ratzinger, *Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, a.a.O., S. 329.

¹⁴¹ Ebd., S. 331.

¹⁴² Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 5, ad 1.

eine subjektive Täuschung zu sein. Dementsprechend weist Thomas das Argument zurück, Gottes Gesetz verdiene es mehr als das Gewissen, dass ihm gehorcht werde.¹⁴³ Denn andernfalls implizierte dies eine Relativierung des Gewissens. Thomas geht sogar so weit zu behaupten, dass im Bereich des konkret einzelnen, das heißt im Bereich moralischer Entscheidungen und Handlungen, das, was Gott tatsächlich will, uns Menschen unbekannt bleibt: „Im einzelnen jedoch wissen wir nicht, was Gott will, und in Bezug darauf sind wir nicht gehalten, unseren Willen dem göttlichen anzugleichen.“¹⁴⁴ Für die betreffende Person ist es einfachhin unmöglich, den Willen Gottes von der konkreten Vorschrift des Gewissens zu trennen. Dies für zumindest denkbar zu halten, enthält bereits ein Missverständnis, das dem Wesen des Gewissens widerspricht. „Der Spruch des Gewissens ist nichts anderes als das Ankommen – *perventio* – des Gebotes Gottes bei dem, der ein Gewissen hat.“¹⁴⁵ Selbst wenn er in Wirklichkeit falsch ist, wird der Gewissensspruch als Gesetz Gottes gesehen.¹⁴⁶ Insofern kommt das Gesetz Gottes durch das Gewissen mit Unfehlbarkeit durch. Thomas ist in diesem Zusammenhang auffallend präzise. So stellt er sich die Frage, ob wir immer wollen müssen, was Gott will, das heißt, was wirklich das Gute ist. Er beantwortet diese etwas überraschende Frage mit einer noch überraschenderen Verneinung. Zur Klärung unterscheidet er zwischen dem, was Gott will, und dem, wovon Gott will, dass wir es wollen. Was wir Menschen wollen sollen, ist das, „wovon Gott will, dass wir es wollen“¹⁴⁷. Das heißt, Menschen sollen ihrem Gewissen folgen. Diese Analyse der Subjektivität der Moralität wird in Ratzingers Kritik übersehen.

Eine differenziertere Kritik an der von Thomas verteidigten Verabsolutierung des Gewissens wird von Robert Spaemann geübt. Wie Ratzinger will auch Spaemann den Geltungsbereich des irrenden Gewissens einschränken. Er deutet Thomas dahingehend, dass dessen Lehre von der Bindung eines irrenden Gewissens sich lediglich auf die Analyse der vorliegenden Tatsachen – ‚*ignorantia facti*‘ bzw. ‚*particularis circumstantiae*‘ –, nicht auf die

¹⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 4.

¹⁴⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 10, ad 1.

¹⁴⁵ Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 4, ad 2.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., ad 1.

¹⁴⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I-II, q. 19, a. 10.

sittlichen Normen selbst – *ignorantia iuris* – erstrecken soll. Täuscht sich das Gewissen in Bezug auf eine allgemeine Einzelnorm, so trägt nach Spaemann, wie auch nach Ratzinger, die Person stets moralische Schuld für ihre Entscheidung. Spaemann unterscheidet mit anderen Worten zwischen einem normativen Irrtum und einem Tatsachenirrtum: „Für Thomas ist Gewissen eine solche Regel nur deshalb, weil es die subjektive Erscheinungsweise der an sich geltenden sittlichen Ordnung ist. Seine Urteile entspringen nicht einer irrationalen Tiefe des Gemütes, sondern sie sind Urteile der praktischen Vernunft. Diese Urteile können schuldlos irrig sein hinsichtlich des Vorliegens oder Nichtvorliegens bestimmter sittlich relevanter Tatsachen. In diesem Fall ist die Handlung nach dem Gewissen trotz ihrer objektiven Falschheit sittlich gut. Anders aber, wo das Gewissen hinsichtlich der sittlichen Ordnung selbst irrt. Ein solcher Irrtum ist nach Thomas von einem Tatsachenirrtum qualitativ zu unterscheiden, und er ist stets mehr oder weniger schuldhaft.“¹⁴⁸ Nach Spaemann steht man hier vor einer Aporie: nicht nur ist es immer unmoralisch, eine Entscheidung gegen das sich bezüglich des Sittengesetzes täuschende Gewissen zu fällen, auch eine mit dem Gewissen konforme Entscheidung beinhaltet in diesem Fall moralische Schuld. „Wer ihm aber folgt, sündigt nicht minder.“¹⁴⁹ Der Beleg, den er für diese Behauptung in seinem Text anführt, bezieht sich allerdings nur auf den ersten Teil der Aporie.

Spaemann hält die thomistische Lehre vom irrenden Gewissen für irreführend, zumal es nach ihm eigentlich gar kein irrendes Gewissen geben kann. In seinen Worten: „Es ist immer wieder zu hören, dass auch das irrende Gewissen nach Thomas verpflichtet. Diese Behauptung ist irreführend.

¹⁴⁸ Robert Spaemann, *Einleitung* zu: Thomas von Aquin, *Über die Sittlichkeit der Handlung: Summa theol. I-II, q. 18–21*, übers. und komm. v. Rolf Schönberger, Weinheim 1990, S. VII ff., hier S. XV. Thomas ist natürlich vertraut mit der klassischen Unterscheidung von ‚*ignorantia iuris*‘, die immer mit Schuld belastet ist, und ‚*ignorantia facti*‘, die völlig entschuldigend sein kann. Vgl. *Super II Sententiarum*, dist. 22, q. 2, a. 2, corpus: „ex toto excusat peccatum“; *Super IV Sententiarum*, dist. 21, q. 2, a. 2, ad 4; *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 8, corpus; q. 77, a. 7, ad 2; II-II, q. 59, a. 4, ad 1; III, q. 80, a. 4, ad 5; *De veritate*, q. 17, a. 4, ad 5. Im Fall von ‚*ignorantia iuris*‘ ist es das irrende Gewissen selbst, nicht dessen Ausführung, die sündhaft ist.

¹⁴⁹ Spaemann, *Einleitung*, a.a.O., S. XV; vgl. Thomas von Aquin, *Super Ad Galatas*, c. 5, lectio 1.

Die Wirklichkeit der Wahrheit
Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des
Unbedingten

Hoye, W.J.

2013, XII, 279 S. 1 Abb., Hardcover

ISBN: 978-3-658-01337-0