

Das Gewissen

Herausgegeben von
Stephan Schaede und Thorsten Moos

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Stephan Schaede, geboren 1963; evangelischer Theologe und Philosoph; 2002 Promotion; 2002 Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Nachwuchswissenschaftler-Preises; 2004–10 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Leiter des Arbeitsbereichs „Religion, Recht und Kultur“ an der FEST Heidelberg; seit April 2010 Direktor der Evangelischen Akademie Loccum.

Thorsten Moos, geboren 1969; Physiker und evangelischer Theologe; 2006 Promotion; 2005–10 Studienleiter und stellvertretender Direktor der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt; seit Oktober 2010 Leiter des Arbeitsbereichs „Religion, Recht und Kultur“ an der FEST Heidelberg.

ISBN 978-3-16-153681-6

ISSN 1436-2600 (Religion und Aufklärung)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Inhalt

<i>Stephan Schaede/Thorsten Moos</i> Einleitung	V
--	---

I. Philosophie

<i>Werner Flach</i> Gewissen	3
---------------------------------------	---

II. Recht

<i>Fridtjof Filmer</i> Das Gewissen als Argument im Recht	11
--	----

<i>Ralf Kölbel</i> Gewissensbildung durch Strafrecht?	45
--	----

<i>Eberhard Schmidt-Aßmann</i> Verfassungsfragen staatlicher Gewissensbildung. Zur Verantwortung des Staates für eine freiheitliche Ausbildung des kollektiven und des individuellen Gewissens	81
---	----

III. Theologie

<i>Michael Lichtenstein</i> Die Menschenkenntnis Gottes als Prüfung. Überlegungen zum Gewissen im Alten Testament ausgehend von Psalm 139	121
---	-----

<i>Stephan Schaede</i> Gewissensproduktionstheorien. Ein Überblick über Gewissenstypen in Positionen reformatorischer und evangelischer Theologie	151
---	-----

Inhalt

<i>Thorsten Moos</i> Sünde, Tod, Teufel und Gesetz. Zur theologischen Bestimmung von Gewissensfreiheit	179
<i>Hendrik Stössel</i> Zwischen Freiheit und Bindung. Das Gewissen und das kirchliche Amt	207
<i>Notger Slenczka</i> Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht	235
<i>Philipp Stoellger</i> Was dazwischenredet – das mehrstimmige Gewissen. Gewissen als fremde Stimme in eigenem Namen	285

IV. Literaturwissenschaften

<i>Franz Fromholzer</i> Biograph oder Richter? Das Gewissen als Instanz der Identität in Dramen des 16. und 17. Jahrhunderts	315
<i>Klaus Manger</i> Der Autor – kritische Instanz und öffentliches Gewissen	339

V. Evolutionsbiologie

<i>Matthias Herrgen</i> Gewissen aus soziobiologischer Perspektive	369
---	-----

VI. Sozialwissenschaften und Psychologie

<i>Andreas Feige</i> Soziale Geltungsorte des Gewissensbegriffs. Ein sozialwissenschaftlich-empirischer Beitrag zur Phänomenerkundung	395
--	-----

Inhalt

<i>Carsten Gennerich/Micha Strack</i> Zur Sozialpsychologie des Gewissens. Persönliche und situationale Werte determinieren ethische Begründungsmuster	417
<i>Claudia Schweizer/Denis Köhler</i> Das Gewissen aus psychologischer Perspektive	443
<i>Christopher Zarnow</i> Institution und Gewissen	469

VII. Politologie

<i>Nikolaus Buschmann</i> Die Unterwerfung des Gewissens und die Autonomie des Subjekts. Historische Annäherungen an ein Grundproblem der politischen Ethik ..	495
<i>Stefan Engert</i> Das kollektive Gewissen. Warum Staaten sich (nicht) entschuldigen	511
<i>Jenny Tillmanns</i> Das Gewissen und die Frage nach historischer Verantwortung für den Holocaust. Zum Umgang mit empfundener Schuld	539
Die Autoren	555
Personenregister	559
Sachregister	571

Philipp Stoellger

Was dazwischenredet – das mehrstimmige Gewissen

Gewissen als fremde Stimme in eigenem Namen

Gewissen ‚gibt es‘, was immer damit gemeint sein mag. Der Ausdruck selber ist eine Metapher für etwas, das im Deutschen zuvor keinen eigenen Namen hatte. Um das Jahr 1000 ‚erfunden‘ von einem anonymen Mönch, der in der Übersetzung des Psalmenkommentars von Notker Teutonicus althochdeutsch *giwizzen* schrieb, wo im Lateinischen *conscientia* steht.¹ Wo Notker zu Ps 69,20² („Du kennst meine Schmach, meine Schande und Scham“) schrieb, „*quae mordet conscientiam*“, schrieb der anonyme Erfinder des ‚Gewissens‘: „*diu mihi pizzet in minero gewizzen*“ (die mich beißt in meinem Gewissen). ‚Gewissen‘ ist demnach eine Katachrese für lateinisch *conscientia* oder griechisch *syneidesis*.³ Begriffsgeschichtlich ist unvergesslich, dass die Einführung des Gewissens in die Sprache der christlichen Theologie auf Paulus zurückgeht, und die theologisch besondere Bedeutung des Ausdrucks ‚Gewissen‘ im Deutschen maßgeblich von Luther geprägt wurde.

Verschiedene Worte für das, was mit ‚Gewissen‘ bezeichnet wird, und die wandelbare Bedeutung dieser Worte, lässt fraglich werden, ob es damit immer um dasselbe geht. Und umgekehrt, bei aller sprachlichen Varianz und Verspätung des Ausdrucks ‚Gewissen‘, kann man davon ausgehen, dass es das Bezeichnete gibt, auch wenn die Worte wechseln. Nochmals umgekehrt: nur weil es Bezeichnungen dafür gibt, muss es das so Genannte keineswegs notwendig geben. Es könnte auch ein Verwandter des Einhorns sein. Aber von dieser Voraussetzung, ‚es gibt Gewissen‘, wird hier ausgegangen. Denn so leben und sprechen wir eben, nicht nur im Christentum: so, dass der Mensch als ein Wesen mit Gewissen angesehen und angesprochen wird. Wer das nicht täte, würde den Menschen als ‚gewissenlos‘ ansehen – und damit einen religiösen wie kulturellen Grammatikfehler begehen.

¹ So A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam 2007, S. 186.

² Zählung nach dem Masoretischen Text bzw. Luther.

³ Vgl. H.D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main 1991, S. 18.

Im Folgenden wird daher vorausgesetzt:

1. Gewissen ‚gibt es‘ am Orte des Selbst als gegenseitige Zuschreibung bzw. Unterstellung (ebenso wie ‚die Seele‘ bei aller Unklarheit der Bedeutung einander zugeschrieben wird).

2. Es gibt es als kulturelle Tradition und Selbstverständlichkeit, also vor und nach jedem Einzelnen in der kulturellen Grammatik einer Kultur (und Religion).

3. Diese Gegebenheit in Tradition und Kommunikation lässt die Frage offen, wie es jemandem in seinem Selbstverhältnis gegeben ist, wie es sich zeigt und manifestiert: ob als kognitives ‚Wissen um‘ oder ‚Bewußtsein von‘, ob als moralische Instanz oder ob als affektive bzw. pathische ‚Betroffenheit von‘ oder ‚Berührung durch‘. Sofern man davon ausgeht, Gewissen gebe es ursprünglich und eigentlich im Selbstverhältnis, ist die Weise der Gegebenheit keineswegs klar.

4. Es ist als wirksame Wirklichkeit *thesei*, nicht *physei*. Das heißt, es ist kulturelle Setzung, nicht naturale Gegebenheit. Andernfalls würde man das Gewissen naturalisieren und (dem Naturrecht) verwandt epistemisch zirkulär der Natur einschreiben, um es dann (letztbegründend?) aus ihr abzuleiten.⁴

5. Damit ist allerdings nichts gesagt über die neurologischen oder psychologischen Bedingungen und Gegebenheiten. Da dergleichen jenseits theologischer und philosophischer Kompetenzen liegt, kann hier nur geschlossen werden, es müsse ‚natürliche‘ Bedingungen geben, die als Möglichkeitsbedingungen für die Ausbildung und Prägung von Gewissen vorauszusetzen sind, damit es auch wirklich und wirksam werden kann. Das heißt, natürlicher ist es möglich und hat entsprechend natürliche Möglichkeitsbedingungen. *Dass* es auch wirklich wird und *wie* es wirklich wird, ist indes Sache kultureller Prägung, Erfahrung, Kommunikation, Interaktion und Normierung (Bildung, Sozialität, Religion etc.).

6. Wenn dem so ist, entsteht ein historisches Problem: Kann das Gewissen für alle Menschen aller Zeiten unterstellt werden, oder wäre das ein Anachronismus? Üblich ist wohl, aus anthropologischen Erwägungen das mit Gewissen Bezeichnete *allen* Menschen zu unterstellen. Auch wenn das anfechtbar ist, wird dieser systematischen Hypothese hier gefolgt. Damit wird die Faktizität von Gewissen generell unterstellt. Die Bestimmtheit indes ist variant (gegen metaphysische oder naturalistische Substantialismen).

7. Offen ist damit die Frage der Funktion des Gewissens. Es erscheint in erster Linie als soziokulturelle Normierungsinstanz, in deren Namen das

⁴ Eine analoge Frage ergibt sich beim Altruismus. Den zu naturalisieren und Tieren zuzuschreiben, scheint mir problematisch. Denn dann wird daraus meist ein Gattungs- oder Gruppen-Egoismus.

‚Böse‘ oder ‚Schlechte‘ exkludiert wird aus der Praxis. Es hat damit reale Effekte, ist selber eine symbolische Größe von Moral, Sittlichkeit oder Ethos und daher auch in deren religiösen Entsprechungen. Es kann im Diskurs der Religion allerdings noch weitergehende Funktion bekommen, etwa als der ausgezeichnete Ort des Gottesverhältnisses (so besonders in lutherischer Tradition). Dieser imaginäre Ort hat für das Subjekt und seine Gemeinschaft die Funktion der Bindung (an die ‚Stimme‘ des Gewissens) wie der Freiheit gegenüber allen anderen Instanzen. Die protestantische Pathosformel des ‚Ich stehe hier und kann nicht anders!‘ zehrt von der unbedingten Gewissensbindung wie -freiheit. Das hat nicht nur Schule gemacht, sondern auch Kultur und Recht.

I. Gewissen zwischen Materialität und Formalität

Das Bundesverfassungsgericht erklärte 1961, eine Gewissensentscheidung sei „jede ernste sittliche, d.h. an den Kategorien von Gut und Böse orientierte Entscheidung [...], die der einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte“.⁵ Dass Entscheidungen an einer *Leitdifferenz* orientiert werden, beispielsweise (nicht notwendigerweise) an der von ‚Gut und Böse‘⁶ bestimmt nach jüdischer Sicht die *conditio humana* seit dem Paradies, sofern man der priesterschriftlichen Erzählung von Genesis 2f. folgt oder der folgenden des Brudermords (als der ‚eigentlichen‘ Sündenfallgeschichte). Demzufolge ist die Unterscheidung von gut und böse und das mit ihr gesetzte Wissen um diese Differenz *nicht* natürlich, nicht dem Menschen schon ‚als Tier‘ zu eigen, sondern unnatürlich und erworben oder zugezogen. Um Gut und Böse zu wissen, ist nicht *physei*, sondern *thesei*, würde es philosophisch heißen. Es ist Kultur, nicht Natur. Natürlich wären Unterscheidungen wie essbar oder ungenießbar, wohl auch Freund oder Feind, vielleicht auch nützlich oder unnütz, aber nicht gut und böse. Daher können Tiere nicht sündigen, weil sie von gut und böse nichts wissen. Daher sind Tiere auch nicht vergebungs-, rechtfertigungs- oder versöhnungsbedürftig, weil sie nicht sündigen können.

Welche Differenz in welcher *Bestimmtheit* leitend ist oder geltend gemacht wird für das Gewissen, ist keineswegs eine rein formal zu entscheidende Frage reiner Vernunft, sondern stets und zutiefst kulturell verfasst. So ist das Gewissen auch in seiner *theologischen* Bestimmtheit *umstritten*,

⁵ Vgl. BVerfGE 12, 45, 55.

⁶ Alternativen gibt es diverse: Sünde und Gnade, Heil oder Unheil, lebensdienlich oder -schädlich.

bereits in der Auslegung von Paulus. Ist es ein (in Uroffenbarung oder natürlicher Gotteserkenntnis) wurzelndes materiales Wissen vom Guten (als dem von Gott gewollten)? Oder ist es eine formale Instanz, die zu unterscheiden vermag zwischen dem, was gut und daher verantwortbar ist? Ist es eine geschichtlich wie kommunikativ verfasste Prägung seiner Zeit, der er folgt, oder ist über diese Genesis hinaus gültig, was wer geltend macht?

Gängig ist, hier auf Micha 6,8 zu verweisen: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott.“ Daher wird dann auf Römer 1,19–21 verwiesen: „Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so dass sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie von Gott wussten, haben sie ihn nicht als Gott gepriesen noch ihm gedankt, sondern sind dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert.“ Aber die Folgerungen, die Paulus danach aufführt (Röm 1,22–2,4), sind alles andere als notwendig, geschweige denn heute geltend zu machen (wie die Homosexualität etc.).

Mit der stoisch inspirierten These eines natürlichen (kreatürlichen) Wissens um das Gute wird theologisch oder naturrechtlich *behauptet*, alle wüssten, was gut ist, und wären im Grunde im Konsens darüber, was das bedeute. Daher hätten sie ein ‚Mitwissen‘ um das Gute, und im Rekurs darauf seien sie zu verurteilen, da sie hätten einsehen können, dass sie falsch oder ungerecht leben. Die Argumentation ist ebenso metaphysisch wie naturrechtlich verfasst und daher jenseits ihrer zeitspezifischen Voraussetzungen nicht akzeptabel. Wenn und falls so argumentiert wird, ist das philosophische oder theologische Setzung und ggf. Tradition, nicht mehr, nicht weniger. Wer heute theologisch-ethische Argumentation an solche Voraussetzungen bindet, wird zurecht nur sehr partikuläre Zustimmung finden – und den Einsprüchen gegenüber dann vor allem mit der Verteidigung zweifelhafter Voraussetzungen befasst sein.

Da die materialen (oder semantischen) Bestimmungen des Gewissens *thesei* sind, Kultur, nicht Natur, sind sie variant – ohne bei aller Kulturrelativität darum gleich relativistisch verkürzt werden zu können (ebensowenig wie naturalistisch reduziert). Die Formalisierung des Gewissens als sozial geteiltes Wissen um eine normative Differenz und ebenso die Formalität der Instanz selber ist daher exegetisch wie systematisch die angemessene Unterstellung, um historische und milieuspezifische Bedingtheiten nicht als gottgewollt oder zeitlos zu härten und damit zu übertreiben. Gewissen ist

auch im Sinne der Paulus-Exegese recht verstanden eine *formale* Instanz, kein *materiales* Wissen *um* (Gott, das Gute, das Gerechte etc.).⁷

Andererseits: Da das Gewissen immer kulturelle eingebettet ist, geprägt und imprägniert durch Kultur und Religion, ist es *faktisch* immer *so oder so bestimmt*. Seine Gegebenheitsweise ist immer material, sozial und kulturell geprägt. Daher fragt sich, *was für Bestimmtheiten* und *welche Unterschiede* gemacht werden (gut und böse; oder heil und unheilsam). Die Strategien der Formalisierung des Gewissensbegriffs sind von kritischer Funktion gegenüber vergänglichen materialen Bestimmtheiten. Diese Formalisierung aber ihrerseits als Inhaltslosigkeit oder reine Formalität des Gewissens zu übertreiben, würde von der kritischen Reflexion dogmatischen Gebrauch machen. Gewissen ist in seiner Bestimmtheit formal normative Differenz, material aber stets im Werden und Vergehen – und ebensowenig ewig, wie es die biblischen Schriften sind. Was allerdings im Laufe der Zeiten sich als stabil bewährt, wird nicht als nur vergänglich verkürzt werden. Die Zehn Gebote sind dafür ein ebenso gravierendes wie unvollständiges Beispiel. Das Doppelgebot der Liebe indes ist in evangelischer Perspektive allemal gravierender – aber in seinen Konsequenzen stets neu auszuführen.

II. Gewissen im Werden

Die theologische wie philosophische Tradition unterstellt in der Regel das Gewissen als anthropologische Konstante oder als natürliche Grundausstattung, als wäre kein Mensch denkbar, der kein Gewissen habe. Das hieße, ein Mensch ohne Gewissen wäre eine Unmöglichkeit, und zwar nicht nur moralisch, sondern onto(theo)logisch. Das Problem ist nur, genau solche Unmöglichkeiten gibt es anscheinend wirklich. Üblicherweise ist es so möglich wie wirklich, dass der Mensch ein Gewissen hat. Die Möglichkeit ist allerdings komplex bedingt, naturaliter wie kulturaliter. Aber die Ausbildung des Gewissens, also die Verwirklichung der Möglichkeit, ist selber nur möglich. Denn (davon wird hier ausgegangen) es gibt seltsamerweise das, was Ernst Tugendhat den „lack of moral sense“ nannte: den Ausfall oder ein rätselhaftes Nichtvorhandensein des Moralbewusstseins bzw. -gefühls. Ob es physiologische, kulturelle oder individuelle (pathologische?) Gründe hat, wenn das Gewissen ausbleibt, ist offen. Aber die Ausbildung eines Gewissens ist nicht infallibel und nicht notwendig.

Was muss dann zur physiologischen Möglichkeit hinzutreten?

⁷ Vgl. H.-J. Eckstein, *Der Begriff der Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“*, Tübingen 1983.

Bildung wäre die aufklärerische Antwort, die sich an Kant exemplifizieren lässt anhand des analogen Problems der Menschenwürde und des Gewährwerdens derselben. Kant konnte sie anthropologisch ‚ex natura‘ herleiten, wenn er von ‚der angeborenen Würde des Menschen‘⁸ spricht. Aber angeboren ist seines Erachtens jedenfalls *nicht* das *Gewahrwerden* der Würde des anderen Menschen. Denn die muss mit dem entsprechenden ‚Recht des Menschen‘ einem Kind erst mühsam beigebracht werden, wie Kants ‚Butterbrot-Argument‘ demonstriert:

„Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen muß dem Kinde schon sehr frühe beigebracht werden, und man muß sehr darauf sehen, daß es dieselben in Ausübung bringe; z.E. wenn ein Kind einem andern, ärmeren Kinde begegnet und es dieses stolz aus dem Wege oder von sich stößt, ihm einen Schlag giebt u. s. w., so muß man nicht sagen: Thue das nicht, es thut dem Andern wehe; sei doch mitleidig! es ist ja ein armes Kind u. s. w., sondern man muß ihm selbst wieder eben so stolz und fühlbar begegnen, weil sein Benehmen dem Rechte der Menschheit zuwider war. Großmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man z.E. daraus ersehen, daß, wenn Eltern ihrem Kinde befehlen, es solle von seinem Butterbrode einem andern die Hälfte abgeben, ohne daß es aber deshalb nachher um so mehr wieder von ihnen erhält: so thut es dieses entweder gar nicht, oder doch sehr selten und ungerne.“⁹

Angeboren ist der Sinn für das Recht des Anderen und seine Würde offensichtlich *nicht*; auch wenn man beides für der Natur des Menschen zu eigen halten mag. Damit würde nur naturalisiert, was nicht naturgegeben ist, sondern in der Kultivierung der Natur erst ausgebildet *wird*. Kant begründet die Würde daher in *kritischer* Perspektive – inkompatibel mit der ‚Naturgegebenheit‘ – transzendental im Rekurs auf die Autonomie: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“.¹⁰ Daraus resultiert die Pflicht der Bewahrung desselben: „Die Pflicht gegen sich selbst aber besteht, wie gesagt, darin, daß der Mensch die Würde der Menschheit in seiner eignen Person bewahre“.¹¹

⁸ *I. Kant*, Gesammelte Schriften, Berlin 1900ff (=AA) VI, 420; vgl. AA XXIII, 258.

⁹ AA IX, 489. Und das dauert; vgl.: „Wenn die Zahl der Jahre anwächst, wenn die Neigung zum Geschlechte sich zu regen beginnt, dann ist der kritische Zeitpunkt, in dem die Würde des Menschen allein im Stande ist, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muß man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er sich vor diesem oder jenem zu bewahren habe“ (AA IX, 489f.).

¹⁰ AA IV, 436. Vgl. „Freyheit ist einzig und allein die Würde der menschlichen Natur“ (AA XV, 788).

¹¹ AA IX, 489; vgl. AA XI, 216.

III. Das unbedingte Gewissen?

Kant wie dem Bundesverfassungsgericht zufolge, auch schon Paulus oder Luther folgend, hat das Gewissen eine außergewöhnliche *Unbedingtheit*: Was einem das Gewissen sagt, sei unbedingt verpflichtend. Das ist so üblich wie dennoch schwer zu verstehen. Auch ein absoluter Sinn von Sollen ist einigermaßen rätselhaft, ist doch ein Sollen oder eine Pflicht stets bedingt, nie per se absolut. Die Frage ist daher, was für eine Unbedingtheit bei einer Wissensentscheidung im Spiel ist. Gegenüber der Vorstellung einer absoluten Pflicht sei vorgeschlagen: Die Unbedingtheit der Wissensentscheidung meint eine unausweichliche und unhintergehbare Fraglosigkeit, Selbstverständlichkeit oder Gewissheit, mit der nicht erst entschieden *wird*, sondern schon entschieden *ist*, bevor wir zu erwägen beginnen. Der Grund dieser Entschiedenheit ist eine *Intuition* (ähnlich der *cognitio intuitiva* gegenüber der *cognitio discursiva*), die alle unsere Entscheidungen muss begleiten können. Analytisch gesagt hat diese Intuition den Status einer grammatischen Struktur, die unser Leben orientiert.

Um ein Beispiel zu geben: Wenn es im eigenen Haus brennt und die eigene Frau ist noch im Haus gefangen, wird man unbedingt und unwiderstehlich versuchen, sie zu retten (andernfalls wäre wohl manches im Argen). Ist das eine Verpflichtung, so dass man sie aus Pflicht rettet, die einem vom Gewissen diktiert wird? *Juristisch* ist man zur Hilfeleistung verpflichtet, aber nicht unter Gefährdung eigenen Lebens. *Moralisch* kann die Forderung weiter gehen, auch sich selbst zu riskieren zugunsten des Anderen. Familiär und emotional kann die Forderung *noch* weitergehen. Aber sind das Forderungen oder Verpflichtungen, denen man folgt, wenn man einen Geliebten (oder Nächsten) aus Gefahr rettet? Entscheidungstheoretisch ist hier fraglich, ob das im Modus des Gesetzes oder der Pflicht zu rekonstruieren ist: x rettet y , wegen z . Und z wäre ein verpflichtender Grund (juristisch, moralisch oder religiös etc.). Das scheint mir eine abwegige Rationalisierung zu sein. Zu retten wie Hilfe zu leisten dem, der sie benötigt, ist nicht bloß eine Verpflichtung, sondern eine Selbstverständlichkeit (andernfalls herrscht ‚moral confusion‘ oder ‚lack of moral sense‘). Man rettet *aus Liebe* oder *aus Menschenliebe*, zurückhaltender formuliert: Man rettet aus Verantwortungsgefühl, weil man sich unbedingt in Anspruch genommen sieht und diesem Anspruch nicht ausweichen kann, so oder so.

IV. Unmögliche Wirklichkeit: Gewissenlosigkeit

Vielleicht wird dem angedeuteten Hintergrund der dunkle ‚lack of moral sense‘ etwas verständlicher: als Ausfall solch einer Fraglosigkeit, Unwillkürlichkeit und Spontaneität, etwa wenn man wegsieht, wenn Ausländer angegriffen werden; wenn man bei einem Unfall gafft, statt zu helfen, oder wenn man von naher oder ferner Bedürftigkeit nicht angefochten wird.

Das Schwierige daran, ist die bleibende Mehrdeutigkeit. Ob wirklich Gewissenlosigkeit, oder nicht wenigstens ein Hauch von ‚schlechtem Gewissen‘ vorliegt, ist von außen nicht zu entscheiden (selbst bei den gerne vorgeführten imaginären skrupellosen Hedgefonds-Managern).¹² Aber es ist in gewisser Weise auch gleichgültig: Wer lebt und handelt, als hätte er kein Gewissen, legt eine Gewissenlosigkeit an den Tag, die es gleichgültig erscheinen lässt zu entscheiden, ob er eines hat oder nicht. Selbstredend aber sprechen wir *jeden* Menschen darauf an, *dass* er ein Gewissen hat (so wie wir jeden Menschen als *beseelt* behandeln), auch den, der gewissenlos handelt. Aber wenn die Zuschreibung und Unterstellung kontrafaktisch wirkt, dann – wird es prekär. Jemandem etwas zuzuschreiben, dem er zumindest de facto widerspricht, wird schlicht illusionär. Allerdings sind gerade solch kontrafaktische Zuschreibungen basal und unentbehrlich für ein menschliches Zusammenleben: Freiheit, Würde und eben auch Gewissen sind solch basale Zuschreibungen, die ihren transzendentalen Charakter, also ihren nicht-empirischen Status als Voraussetzung gerade darin erweisen, wider alle Fakten dennoch unterstellt zu werden.

Während beim Ausfall von Empathie unterentwickelte oder beschädigte Spiegelneuronen verantwortlich gemacht werden, ist das beim Gewissen nicht möglich. Denn es gibt (meines Wissens) bisher keine identifizierte Hirnstruktur, die als Sitz des Gewissens angesprochen würde. Wie sollte auch, wenn es denn eine Zuschreibung und nicht empirisch oder natural reduzible Unterstellung ist? Wie kann es dann zum ‚lack of moral sense‘ kommen – und was zeigt sich daran? Solch ein ‚Fehlen‘ ist so rätselhaft wie das *unde malum (morale)*, die Frage nach dem Ursprung zwischenmenschlichen Übels. Davon haben wir Narrationen als Entfaltung und Darstellung der orientierenden Intuitionen einer Kultur, wie die von Kain und Abel; aber wir kennen keine befriedigende Erklärung. Demgegenüber Gewissen zu *naturalisieren*, um dann den Ausfall als Schädigung oder Krankheit zu begreifen, ist alles andere als befriedigend. Selbst *wenn* Altruismus natürlich sein sollte (schon bei Tieren, erst recht bei Menschen), erklärt das nicht dessen *defectus*.

¹² Können da Neurowissenschaften weiterhelfen?

Vertraute Gründe für *gelegentliche* Gewissenlosigkeit wären Unsicherheit und *Egoismus*, ein Mangel an Verantwortung, an Sozialkompetenz oder an Empathie. All das wären Gelegenheitsgründe, aber keine brauchbaren Gründe, um den (wie dauerhaft auch immer) vorliegenden Ausfall des Gewissens zu begreifen. Das bleibt diskursiv wie sozial und erst recht christlich-theologisch ein ‚Grammatikfehler‘ – womit nichts anderes besagt wäre, als dass hier etwas vorliegt, was in der so bestimmten kulturellen Grammatik undenkbar und nur als Fehler verständlich ist.

Es gibt kulturelle Bedingungen der Ausfalls, die ihn begünstigen: Weisen der Verwahrlosung, sozialer, religiöser oder welcher Art auch immer. Wo Bildung reduziert wird, wird die Bildung des Gewissens vernachlässigt. Aber hilft das, die Abgründe der unmöglichen Wirklichkeit der Gewissenlosigkeit zu verstehen? Die unberührte Schau aus der Distanz und die Erosion lebensweltlicher Selbstverständlichkeiten? Die kulturelle Prägung und Ausbildung des Gewissens gehört zu den Fraglosigkeiten der Lebenswelt (als dem Universum der Selbstverständlichkeiten, in denen wir leben), die erst dann geboten und verpflichtend werden, wenn sie verletzt werden oder erodieren. Und noch in der Erosion zeigt sich die Selbstverständlichkeit des damit Geforderten.

Es gibt einen weitergehenden Wandel der Selbstverständlichkeiten, in denen wir leben. Wenn es in neoliberaler Weltanschauung vor allem um ‚mich‘ geht, wenn Glück vor allem geht (statt Sinn oder Wahrheit), wenn Glück vor allem Wohlfühlglück wäre (Wellness) – dann ist allenfalls sekundär, wie es dem Anderen geht. Oder wenn man sich lebensweltlich und politisch an der Differenz von Freund und Feind orientiert, ist das Schlechtergehen des Feindes wünschenswert, wenn nicht löblich. Das heißt, die kulturelle Grammatik orientiert sich an den *Vorteilen* der *Gewissenlosigkeit*. Darauf mit Moralisierung zu antworten oder mit Verrechtlichung der Lebenswelt, ist bestenfalls eine äußerliche Symptom-Kur. Dass in spätmodernen Zeiten Erodierteres juristisch supplementiert werden muss, ist eher ein Problem (der Verrechtlichung der Lebenswelt) als eine Lösung.

V. Gewissen als Pathosformel

Bei aller Unselbstverständlichkeit der Ausbildung des Gewissens und in aller Selbstverständlichkeit, ein Gewissen beim Anderen zu unterstellen, bleibt das Gewissen eine der basalen Pathosformeln von Reformation, Renaissance und Aufklärung. Es ist wie die Würde ein Hort des Humanum, der Freiheit und Selbstbestimmung. Daher klingt (bei aller Kritik der Gewissensethik) bei dem Ausdruck noch immer eine profane Aura mit.

In jeder Entscheidung ‚muss das Gewissen mitsprechend gedacht werden können‘. Es ist für gewöhnlich latent, aber eine valente Latenz: eine imaginäre Instanz, vor der verantwortet werden *können muss*, wie und was entschieden wird. In ‚jemeinigen‘ Entscheidungen (wie vor Zeiten bei der Wehrdienstverweigerung) kann in Berufung darauf *außerordentlich* entschieden werden; das heißt, nicht allein nach Recht, sondern auch nach Billigkeit; nicht verallgemeinerungsfähig, sondern höchst persönlich. Dafür steht dann der Rekurs auf das eigene Gewissen: ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders!‘ Luthers *Pathosformel* ist paradigmatisch dafür geworden.

Zu dieser Pathosformel gehört auch eine *Pathosgeste*, wie die Berufung auf die Schrift als materialisierte Instanz des Gewissens. Daher kann darauf auch geschworen werden. Nur ist diese Geste nicht wörtlich zu nehmen. Da steht nicht einfach geschrieben, was das Gewissen sagt. Sonst brauchte es keine Entscheidung, wenn schon vorgeschrieben wäre, was zu entscheiden ist. Die Berufung auf Gesagtes würde verschleiern, dass im Namen des eigenen Gewissens unvertretbar *selber* entschieden wird und in *eigener Verantwortung* gesprochen wird. Wenn die Verehrung eines Herrschers gefordert wird, die Grundlagen der eigenen Religion dergleichen aber verbieten, wird im Namen des *so religiös bestimmten* Gewissens entschieden. Das verdichtet sich in *Pathoszenen*, wie seit den Makkabäern bekannt.

Die *Unbedingtheit* solch einer Entscheidung, ihre Alternativlosigkeit, ohne verallgemeinerbar zu sein, ist das Absolute daran. Das ist stets perspektivisch (für mich, unvertretbar) und horizontgebunden (in dieser Religion, in dieser Kultur etc.); aber darum nicht weniger unbedingt (wie auch Wahrheit immer *in Perspektiven* gegeben ist). *Unbedingtheit* ist hier eine Hyperbole: wörtlich genommen Unsinn. Denn nichts ist ohne Bedingung. Aber mit diesem Ausdruck wird angezeigt und gesetzt, dass hier alles Begründen ein Ende findet, unausweichlich und unvertretbar. Kulturell wie religiös heißt es, dass hier der Grundbestand der eigenen Identität berührt ist, die man nicht aufgeben kann. Ethisch liegt hier eine Entscheidung vor, ‚bei der sich der Spaten umbiegt‘. Hier muss man die *Macht* des Gewissens ansprechen, die immerhin gegen soziale Regeln zu widersprechen erlaubt. Es ist die *Deutungsmacht*, die rhetorisch gefasst lautet: So sehe ich das eben. Wie Wittgenstein notierte: „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“¹³

Das ist eine Sprachgeste, mit der der Begründungsrekurs nicht arbiträr, sondern dezidiert und als solcher transparent *abgebrochen* wird. Das steht stets unter Verdacht des Eskapismus oder des Arbiträren. Daher ist nicht generell, sondern nur *in situ* zu entscheiden, ob dieser Abbruch plausibel

¹³ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1990, I, 217.

ist. Das gilt nicht nur für die Außen-, sondern auch für die Innenperspektive. Und es führt auf das Problem der Fallibilität und Konflikte des Gewissens.

VI. Die Mehrstimmigkeit des Gewissens – und seine Fehlbarkeit

Die Eindeutigkeit und Unbedingtheit von Luthers Pathosformel ist nur *ein* Fall, ein Grenzfall der Gewissensentscheidung, *in extremis*. Würde man das generalisieren, würde die Gewissensgeste inflationiert. Auch das gibt es, es trägt aber zur Erosion der Glaubwürdigkeit bei. In einer außerordentlichen Situation *kann* für den Betroffenen eine Klarheit und Gewissheit bestehen, die die Entscheidung so strittig wie für ihn eindeutig macht. Dieser Ausnahmezustand, über den das souveräne Gewissen entscheidet, bildet aber die Ausnahme, im Ausnahmezustand (womit das problematische Souveränitätsmodell in Gewissensfragen manifest wird). Das Gewissen derart als letzten Souverän zu inszenieren – zumal wenn darin die ‚Stimme Gottes‘ verortet wird – ist ausgesprochen prekär. Darauf kann sich auch jeder Übeltäter oder Soziopath berufen, wenn er ‚im Namen Gottes‘ agiert. Es ist in gefährlicher Nähe zu Heldengesten und deren Selbstinszenierung – oder zu solch Kranken, die Stimmen hören und sich als ‚Hand Gottes‘ missverstehen. Je eindeutiger und klarer das Gewissen sich meldet – desto eindeutiger *kann* es sein. Aber es weckt auch Zweifel, zumindest von außen gesehen. Denn wem das Gewissen eindeutig sagt, der eigene Glaube, die eigene Scholle oder die eigene Ansicht sei so gewiss wie vom Gewissen gedeckt – der läuft Gefahr, zuviel Eindeutigkeit in Anspruch zu nehmen.

Die Missbrauchbarkeit des Gewissens ist die Außenseite seiner inneren Irrtumsanfälligkeit. Denn es spricht keineswegs immer so klar und deutlich, wie es *ex post* in Pathoszenen stilisiert wird. Und ist es überaus eindeutig, ist es darum noch längst nicht vor Irrtum sicher. Spricht das Gewissen immer *einstimmig* und *eindeutig*? In der Regel verhält es sich komplizierter. Anders gefragt: Findet der Rekurs auf das Gewissen immer einen ‚sensus communis‘, einen ‚consensus‘, oder gar nur *eine* Stimme, die *eindeutig* spricht? Eben nicht, leider (oder zum Glück). Das zeigt sich im Umgang mit Embryonen wie in den Fragen der Sterbehilfe. Viele konkrete Gewissensfragen können oft unterschiedlich entschieden werden, sofern *konkurrierende Intuitionen* im Spiel sind (und Traditionen, Horizonte, Perspektiven, Selbstverständlichkeiten, Gewissheiten etc.) und daher heterogene Stimmen des Gewissens laut werden. Überall, wo *konkurrierende* Intuitionen gegeben sind, sprechen mehrere mit in Gewissensentscheidungen.

Wie in der Emotionsforschung die Probleme, in denen wir leben, erst auftauchen, wenn *gemischte Gefühle* in den Blick kommen, so auch in der Gewissens(er)forschung, wenn die *ursprüngliche Mehrstimmigkeit* des Gewissens thematisch wird. Die protestantische Urimpression von Luthers Pathosformel ist demgegenüber eine prekäre Vereinfachung. Wer das Gewissen auf solche Eindeutigkeit und fraglose Gewissheit verpflichtet – folgt nicht nur einem alten Souveränitätsmodell. Er verkennt auch die Komplexität der meisten Fragen, in denen das Gewissen als Appellationsinstanz angerufen wird. Die ‚*invocatio Dei*‘ tritt so meist pseudonym auf als ‚*invocatio conscientiae*‘. Nur ist das nicht weniger ambivalent. Wenn in diesem Sinne eine Entscheidung als eindeutige und alternativlose *Gewissensentscheidung* behauptet (oder bezeugt?) wird – wird der Diskurs meist abgebrochen. *De conscientia non est disputandum?* Gilt das beispielsweise in der Frage indirekt-aktiver Sterbehilfe, in Fragen der Selbsttötung, in Fragen von Scheidung oder von Abtreibung, in denen von kriegerischen Interventionen oder von Embargos? Es ist bedenklich leicht zu behaupten ‚Nichts ist gut‘, wenn zu Waffen gegriffen wird. So richtig das klingt, so wohlfeil ist es. Libyen erinnert daran, dass nichts ‚gut‘ ist, wenn Waffengewalt regiert; aber es wird nicht besser, wenn man die Gewalt wild wüten lässt.

Wenn, dann kommt es darauf an, *auf verantwortungsvolle Weise schuldig zu werden* – und nicht nur sein Gewissen rein und sauber zu halten. Insofern ist auch ein ‚reines‘ Gewissen in Gefahr, als wohlfeile Exkulpationsinstanz in Dienst genommen zu werden.

Wenn nicht nur eine *eigene* Entscheidung als Gewissensentscheidung behauptet wird, sondern das als Lehre der Kirche oder als biblisch vereindeutigt wird, wird es noch problematischer. Denn die Ableitungsverhältnisse sind gern traditionell, möglicherweise sogar plausibel, aber keineswegs notwendig, und schon gar nicht gewiss, wie der Glaube an den dreieinigen Gott gewiss sein mag. Die doktrinale Bestimmung des Gewissens, durch Lehramt oder selbsternannte Ordnungshüter, ist allerdings meist so extrinsisch und oktroyiert, dass sie weniger Probleme bereitet. Denn demgegenüber weiß sich das Gewissen des einzelnen meist zu wehren. Nicht nur unter römischen Katholiken ist das vertraut.

Aber diese Selbsterhaltung der eigenen Freiheit im Namen des Gewissens ist nicht die Rettung vor Abwegen. Wenn das Gewissen nur mit einer Stimme und eindeutig spricht, mag für den Einzelnen der ‚harte Felsen‘ erreicht sein, an dem sich der ‚Spaten umbiegt‘. Diese höchstpersönliche Entscheidung allerdings so zu rationalisieren, dass sie als christlich und alternativlos ausgegeben wird, tendiert zum *Absolutismus* des Gewissens. Ein Beispiel für die Abgründe solcher Argumentation war 1983 das ‚Nein ohne jedes Ja‘, mit dem das ‚Reformierte Moderamen‘ die Ablehnung des NATO-Doppelbeschlusses zum ‚status confessionis‘ erklärte. Geht das? Kann

oder darf eine Institution eine Entscheidung treffen und für alle Christen als alternativlos behaupten, als Gewissensentscheidung? Damit geschieht erheblich anderes als in Luthers Pathosgeste: Nicht ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders‘, sondern ‚Hier stehe ich und kein Christ kann anders können‘. Das ist eine Engführung, die zu geschlossenen Gesellschaften passen würde. Es wird hier reduziert, dass es begründete *Gewissenskonflikte* gibt und damit auch eine irreduzible *Fehlbarkeit* des Gewissens. Auch das Gewissen kann irren; und es spricht keineswegs immer nur mit einer Stimme.

Die Frage ist, ob die Mehrstimmigkeit der Stimme des Gewissens nur der zu beklagende Grund seiner Fallibilität ist, oder nicht gegenläufig die Möglichkeitsbedingung einer *ausgewogenen* und *sozial verfassten* Gewissensentscheidung? Das Modell des Gewissens als ‚Stimme Gottes in mir‘ oder dementsprechend als ‚Stimme der Vernunft‘ unterstellt mit der Einheit des Wahren und Guten, mit der Eindeutigkeit des Willens Gottes wie der Vernunft eine *konstitutive Einstimmigkeit* des Gewissens (und Einsprachigkeit). Und das kann leicht abstrakt – wenn nicht asozial werden. Es provoziert die Frage nach der *intrinsischen Mehrstimmigkeit* des Gewissens. Erörtert sei das im Folgenden exemplarisch in Auseinandersetzung mit Paul Ricœur, um zu fragen, ob das Gewissen in der Struktur eines *idem* oder eines *ipse* zu konzipieren ist. Ricœurs Phänomenologie des ‚Selbst – als ein anderer‘ entwirft diese Differenz, um einen Unterschied zu markieren: den des autonomen *Ego cogito* gegenüber dem Selbst, das ursprünglich und aller Intentionalität vorgängig von Anderen affiziert und in seinen Entscheidungen mitbestimmt wird. Zwar ist diese dialektische Theorie des Selbst nicht ohne Probleme, zumal in der Scheidung von egologischem *idem* und alterologischem *ipse* sowie deren Vermittlung.¹⁴ Aber anhand dieser Differenz lässt sich in Bezug auf das Gewissen ein gewisser Klärungsgewinn erarbeiten.

VII. Gewissen im Modus des autonomen idem

In der Selbstgewissheit des Subjekts wisse dasselbe immer schon um das Gute – auch wenn es sich für gewöhnlich nicht daran hält. Das ist die *condition humaine* in skeptischer Tradition, wie sie Kant repräsentiert. Der kategorische Imperativ sei evident und jedem, der es wage, sich seiner Vernunft zu bedienen, nicht nur zugänglich, sondern geradezu aufdringlich und unwidersprechlich. Die autonome Stimme der Vernunft widerspricht allerdings dem Vernunftverlust des Alltags oder der alltäglichen Vernunftlei.

¹⁴ Vgl. Ph. Stoellger, Selbstwerdung. Paul Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I.U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, S. 273–316.

Schon darin zeigt sich die Vernunft als eine Störung der Unvernunft: als eine Stimme dessen, das verspielt oder vergessen wurde. Wäre dann nicht von einer Heteronomie im Namen der ‚reinen‘ Vernunft zu sprechen, wenn deren Stimme (als die des Gewissens) der alltäglichen Unvernunft widerspricht?¹⁵

Wie ist die autonome Stimme des Gewissens zu verstehen, nach Kant? Autonomie ist die Selbstgesetzgebung des Willens gemäß dem Sittengesetz praktischer Vernunft; und zwar nicht als willkürfreie individuelle Selbstbestimmung, nicht als sogenannte Selbstverwirklichung. Das wäre „Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen“.¹⁶ Damit wird die Autonomie paradoxiert: die apriorische Autonomie dieses, mit Ricœur zu sagen, *idem* ist rein und vernünftig (Autonomie des Subjekts, identisch für alle, gemäß der Struktur vernünftiger Subjektivität); erfahren wird sie aber (aposteriorisch) in der Regel als Kritik und Widerspruch zu den eigenen Neigungen (der willkürfreien Selbstbestimmung respektive der Selbstverwirklichung). Autonom ist nicht das, was ich (als Individuum) will, möchte, wünsche oder mag, sondern das, was die Vernunft gebietet. Autonomie in diesem Sinne ist nicht individuell, sondern generisch: Sie gilt für alle gleichermaßen, vergemeinschaftet daher und verpflichtet nach einem absolut begründeten Prinzip.

Die Begründung dessen ist axiomatisch, nicht ihrerseits ableitbar, sondern im (rätselhaften) Faktum der Vernunft gegeben (oder gesetzt). Individuelle Selbstbestimmung wäre Heteronomie, die nur sich selbst verpflichtet wäre (nicht zugleich allen). Autonomie bloß aus Achtung fürs Sittengesetz hingegen wäre nur äußerlich, nicht von der eigenen Anerkennung und Einsicht bestimmt, also auch nicht die vernünftige und moralische Autonomie.¹⁷

Max Scheler meinte daher, das sei „nicht Auto-nomie (ein Wort, in dem das ‚Auto‘ doch wohl auf die Selbständigkeit der *Person* hinweisen soll), sondern *Logonomie* und gleichzeitig äußerste *Heteronomie* der Person“.¹⁸ Die apriorische Autonomie ist empirisch ‚im gemeinen Verstande‘ eine Art Heteronomie: denn allein die Willensbestimmung nach Maßgabe des Sittengesetzes sei Autonomie. Da wir aber immer und überall von eigenen Neigungen mitbestimmt sind (und denen viel lieber folgen wollen), wird die so verstandene Autonomie als Fremdbestimmung durch ein abstraktes

¹⁵ Vgl. N. Fischer/D. Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn u. a. 1999.

¹⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, A 58 f.

¹⁷ Vgl. Fischer/Hatrup, *Metaphysik*, a. a. O., S. 221.

¹⁸ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [1913 und 1916], in: *ders.*, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern u. a. ⁶1980, S. 372.

Sittengesetz empfunden werden. Die doppelte Funktion von *Abwehr* ad extra und *Befreiung* ad intra hat die Autonomie daher *von Gnaden und im Namen der reinen praktischen Vernunft*. Politisch formuliert: Der absolute Souverän namens Vernunft ist diejenige Instanz, die alle anderen Ansprüche reguliert und gebietet, was zu wollen, zu tun und zu lassen ist. Der Struktur nach ist damit die Autonomie *transzendental* begründet und allen *empirischen* Verstrickungen gegenüber erhaben.¹⁹ – „Das Ich ist in ausgezeichneter Weise Einsamkeit“,²⁰ erklärte Emmanuel Levinas.²¹

VIII. Gewissen im Modus des affizierten ipse

Ricœur's ‚ipse‘ ist nicht das autonome, allein durch sich selbst bzw. das ‚eigentliche Selbst‘ der Vernunft bestimmte aktive Subjekt, sondern ein Selbst, das ursprünglich (und mehrdeutig) *passiv* ist.²² In zu präzisierendem Sinn bestimmt ‚die‘ Passivität auch das Gewissen. Um diese Intuition theologisch zu formulieren, kann man Wilfried Härle anführen: „Das G[ewissen] meldet sich zu Wort, auch ohne daß es gefragt oder gebeten wurde. Es begegnet als Widerfahrnis, längst bevor es etwa in der Situation der Gewissensprüfung oder -erforschung zum Gegenstand reflektierenden Nachdenkens gemacht wird.“²³ ‚Widerfahrnis‘ ist eins der neuzeitlich (v. a. seit Heidegger) gängigen Pseudonyme der Passivität, und zwar in dem Sinn, dass einem widerfährt, was nicht schon als Erfahrung gemacht ist. Im Grenzwert sind das Traumata, schlichter auch Affekte und Berührungen, jedenfalls das, ‚was einem dazwischenredet‘. Daher ist die metaphorische

¹⁹ Gibt es dann Autonomie für noch nicht oder nicht mehr in diesem Sinne vernünftige Subjekte (Komapatienten, Ungeborene, Demente etc.)? Ist für Andere an deren Stelle eine in deren Sinn autonome Entscheidung möglich – wenn man doch auf ‚die Vernunft‘ rekurriert? Dann wäre Autonomie delegierbar, antizipierbar – und nicht von der je selbst getroffenen Entscheidung und Einsicht abhängig. Wie verhält sich die vernünftige Autonomie zu empirischen, aposteriorischen Problemen: zur kulturellen Imprägnierung, zur Leibhaftigkeit des Menschen, zur Affektivität etc.? Sind das nur Autonomie gefährdende Fremdbestimmungen von Kultur und Natur – gegenüber der ‚reinen Vernunft‘? Sowohl der *natural turn* der Naturwissenschaften zur Empirie als auch der *cultural turn* der Kulturwissenschaften sind dem Modell einer rein vernünftigen Autonomie gegenüber kritischer als Kants Kritik. Entweder muss man die Kantische Vernunft als Souverän behaupten – und marginalisiert damit Natur- wie Kulturwissenschaft als ‚nur empirisch‘. Oder aber die Vernunft büßt ihre souveräne Autonomie ein.

²⁰ E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg im Breisgau/München 42003, S. 165.

²¹ <http://www.capurro.de/levinas.htm>.

²² Vgl. Ph. Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen 2010, S. 36 ff., 59 f.

²³ W. Härle, Art. Gewissen, dogmatisch-ethisch, in: RGG, Bd. 3, Tübingen 42000, Sp. 902–906, hier 903.

Wendung, das Gewissen melde sich ungefragt oder ungebeten zu Wort, auch sehr treffend.

Nur, wie wäre das anthropologisch explikabel? Sofern die fugenlose *idem*-Identität sich als prekär erweist, das transzendente, selbstgewisse und infallible Subjekt, gerät es aus eigenen Antrieben wie aus Ansprüchen Anderer auf den Umweg einer relationalen, falliblen *Selbstwerdung*. Dafür steht bei Ricœur (im Anschluss an Levinas) die andere, die *ipse-Identität*. Seine anthropologisch wie christologisch lesbaren Grundfiguren dafür sind das ‚beauftragte‘ und das ‚antwortende‘ Selbst.²⁴ Im Anklang an Rosenzweigs Argumentation für ein ‚Selbst mit Charakter‘ statt einer ‚individuellen Persönlichkeit‘ wählt Ricœur den ‚Charakter‘ und das ‚gehaltene Wort‘²⁵ (wie im Versprechen²⁶) als diejenigen Antworten auf die offene Frage nach der Kontinuität des Selbst *over time*, also nach dem *diachronen* Zusammenhang in der *Selbstwerdung*, die mittels einer fugenlosen, vermeintlich zeitlosen *idem*-Identität nicht beantwortet werden konnte.²⁷

Ricœur versteht das „Gewissen als Bezeugung“,²⁸ nicht als Behauptung über eine apriorische notwendige Setzung, auch nicht als empirische Behauptung über eine natürliche Ausstattung oder eine intersubjektive Zuschreibung. Der Ausdruck ‚Bezeugung‘ bestimmt sowohl, wie sich das Gewissen meldet, als auch die Art der Rede vom Gewissen. Indem es die Präsenz der Anderen bzw. des Anderen im Selbst ‚bezeugt‘, *zeigt es*: „Daß die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzukommt [...], sondern daß sie zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit gehört“.²⁹ Dieses (zu eigen gewordene) ‚Anderer‘ oder die immanente Externität ist allerdings ambig. Denn sie könnte auch eine Wiederholung des *alter ego* im Selbst sein, das Gewissen als die nicht mehr fremde, sondern schon angeeignete, verinnerlichte Gegebenheitsweise des Anderen. Daher rührt Ricœurs Frage: „Wie aber soll man der Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit [ipséité] Rechnung tragen [...]“,³⁰ wenn diese Andersheit nur als angeeignete gegeben wäre, wären ihre *dynamis* oder *energeia* immer nur verliehene, in der das Selbst schon an der Arbeit ist.

²⁴ P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 37.

²⁵ A. a. O., S. 147 ff.

²⁶ Vgl. B. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg im Breisgau/München 1999.

²⁷ Die Umstellung ist so gravierend, dass eigens zu erörtern wäre, ob sich diese materiale und lebensweltliche Konkretion als ontologisches Modell der Selbstheit noch mit einer transzendentalen oder analytischen Subjektivitätstheorie dialektisch vermitteln lässt.

²⁸ Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 372 ff. Vgl. J. Fischer, *Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990), S. 224–244.

²⁹ Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 382.

³⁰ A. a. O., S. 383.

Das transzendente Argument der Vorgängigkeit des Subjekts wäre unabweisbar.³¹

An dieser Schlüsselstelle führt Ricœur eine das Folgende bestimmende fremde Kategorie ein.

„Um unser Vokabular zu bestimmen, wollen wir festhalten, daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen [la variété des expériences de passivité] besteht, die auf vielfache Weise mit dem menschlichen Handeln verschlungen sind. Der Begriff ‚Andersheit‘ bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung [attestation] der Andersheit selbst wird.“³²

Demnach tritt in Ricœurs Sprachgebrauch die *Passivität* als phänomenologische Kategorie an die Stelle der Andersheit, die er als ‚Meta-Kategorie‘ dem spekulativen Diskurs vorbehält.

Die Passivitätserfahrungen sollen offenbar *nicht* nur einen angeeigneten oder verinnerlichten Anderen bezeichnen, sondern die Andersheit *bezeugen*. Sofern das Zeugnis bzw. die Bezeugung als Grundfigur der Selbstheit eingeführt wurde, wird demnach unter der Kategorie der (erfahrenen) Passivität die entscheidende Bestimmung des *ipse* erörtert. Negativ wird damit ausgeschlossen, dass das Selbst „die Stelle eines Grundes“ einnimmt.³³ Zur positiven Entfaltung der sich in der Erfahrung zeigenden Andersheit schlägt Ricœur als „Arbeitshypothese“ einen „Dreifuß der Passivität, *mithin der Andersheit*“³⁴ [le trépied de la passivité, et donc de l’altérité] vor. In dieser Triade (wie man Dreifuß wohl übersetzen könnte) sucht Ricœur die „disparaten [disparates] Erfahrungen“ der Andersheit bzw. die „Verschiedenheit der Brennpunkte“ [diversité de foyers] zusammen zu denken.

Zum „trépied de la passivité“ zählt er: erstens die „Erfahrung des Eigenleibes“ [corps propre] bzw. des Leibes [chair], der als „Vermittlung zwischen dem Selbst und einer Welt“ verstanden wird, die ihrerseits als fremd erfahren wird [étrang[èr]ité]; zweitens die Fremderfahrung des Selbst im

³¹ Vgl. zum Problem Ph. Stoellger, *Imagination Ltd. Considerations on the Quest for Limits of Imagination*, in: *Ars Disputandi* 2 (2002), <http://www.ArsDisputandi.org>.

³² Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 383. Vgl. zuvor S. 75 (nicht terminologisch), S. 84 (Affektion bzw. Passion), S. 230 (in der Levinas-Erörterung), S. 253 (zum ‚pathologischen Begehren‘ bei Kant), S. 259 (zur passiv empfangenen Affektion in der Achtung des Sittengesetzes), S. 333 (zu den Zeichen der Rezeptivität, Passivität und Ohnmacht in der Autonomie), S. 357 (Vorgriff auf Kapitel 10), S. 381 (zu Spinoza). Die zitierte Stelle S. 383 ist die systematische Einführung der Kategorie in diesem Werk.

³³ A. a. O., S. 383. Seltsamerweise bezeichnet Ricœur dieses Verbot als den „wichtigste[n] Vorzug“ seiner dialektischen Bestimmung. Wäre das das Wichtigste daran, bliebe die Dialektik eine bloße Negation.

³⁴ A. a. O., S. 384; vgl. B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, S. 286 f.

Verhältnis zum ‚Anderen als es selbst‘ [la relation de soi à l'*étranger*, au sens précis de l'autre que soi]; und drittens die Passivitätserfahrung im Selbstverhältnis im Gewissen.³⁵ Alle drei Passivitäten sind Relationen (also nicht irrelational oder unmittelbar), sie sind Alteritätsverhältnisse (zur Welt, zum Anderen, zu sich selbst), und als Erfahrungen gegeben (wobei hier im Deutschen der Ausdruck ‚Widerfahrung‘ passender wäre).³⁶ Das Gewissen bekommt hier die regulative Position der Triade, sofern es „im nachhinein seine Bezeugungskraft auf sämtliche Passivitätserfahrungen“³⁷ projiziert.

Die Metaphern des ‚Anrufs‘ wie der ‚Stimme‘ seien Anzeichen dieser „unvergleichbaren Passivität“.³⁸ Dass es sich dabei um eine Passivitätsrelation handele, zeige sich daran, dass man sich durch die Stimme des Gewissens *angesprochen* wie *betroffen* [être-affecté] und darin ethisch *aufgefordert* [être-enjoint] finde. Diese Affektion ist keine *Autoaffektion* in reiner Immanenz, sondern eine „vertikal zu nennende Asymmetrie“³⁹ zwischen rufendem Anderen und gerufenem Selbst.⁴⁰ Diese Relation ist ein Rückgriff auf die biblische Tradition, sowohl der Berufung der Propheten, als auch auf das ‚chromorphe Subjekt‘ bei Paulus, wie es Ricœur am (sekundär publizierten) Schluss seiner Gifford Lectures von *Soi même* vorgetragen hat.⁴¹

Im Verhältnis zum Gewissen entdeckt das Selbst eine *interne Externität*, vor der und von der her das Selbst *wird*, d.h. verantwortlich wird und handelt. Man wird jedoch fragen, ob nicht die ‚Internität‘ dieses Externen ihrerseits *geworden* ist (etwa in der Bildung, in der Kulturgeschichte oder in religiöser Lebensform durch Katechese und Verkündigung), und ob von Ricœur nicht eine Innerlichkeit angenommen wird, die in der forensischen Metaphorik von Gesetz und Evangelium dezidiert an das ‚öffentliche Außen‘ rückgebunden wurde. Sofern uns ‚gesagt ist, was gut sei‘, ist das mit der Stimme des Gewissens nicht identisch. Erst wenn sich diese Stimme ihrerseits als vom Sagen des Guten bestimmt wahrnehme, würde das Innen des Gewissens vor einem Außen verantwortet.

³⁵ Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 384.

³⁶ *Waldenfels*, *Gedankengänge*, a. a. O., S. 296, spricht von der Passivität als „phänomenologischer Erlebnisgestalt der Andersheit“.

³⁷ Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 384.

³⁸ A. a. O., S. 411; vgl. S. 423.

³⁹ A. a. O., S. 411.

⁴⁰ Hier heißt es in der deutschen Übersetzung ‚Ich‘ für das französische ‚soi‘ – als müsste es ‚Selbst‘ heißen (dt. S. 411/frz. S. 394).

⁴¹ P. Ricœur, *Le sujet convoqué*. A l'école des recits de vocations prophétique, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1988), S. 83–99.

Erkennt man die Kritik der moralisierenden Verzerrungen des Gewissens an und versteht man es vor- oder a-moralisch,⁴² also nicht immer schon moralisch codiert, sondern ursprünglich *diesseits* von gut und böse, zeigt sich in der absoluten Metapher der ‚Stimme des Gewissens‘ die ‚Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens‘ (Ricœur mit Heidegger).⁴³ Diese Stimme bezeugt eine Möglichkeit des Selbst, die unterschieden von seiner aktualen Wirklichkeit *zeigt*, wie er leben und handeln könnte und sollte, wenn er dem Anspruch des Anderen in guter Weise entspräche. Das Vor- oder Amoralische darin, benennt die Vorgängigkeit dieser Stimme gegenüber im eigentlichen Sinne moralischen Urteilen. Es ist vor dem Auseinandertreten von Ethos und Logos eine Widerfahrung des Pathos. Die Wirklichkeit dieser Möglichkeit ist ein Ereignis der Affektion, „des Berührt-werdens“,⁴⁴ das diesseits von Wahl und Akt liegt. Wenn aber diese Wirklichkeit abkünftig ist von einer Differenz und der Anruf eines Anderen im Selbst, kann das dann ein „Ruf in die eigensten Möglichkeiten“ sein, wie Ricœur formuliert?⁴⁵ Hier setzt er sich von Heidegger ab, um die Stimme des Gewissens als ein „Aufgefordertsein durch den Anderen“⁴⁶ zu verstehen – nicht als entschlossenen Ruf in die Eigentlichkeit, mit dem das Dasein sich selbst ruft.

Diese sprechende, hervor- oder anrufende Alterität *im* Selbst und ihm *gegenüber* unterscheidet Ricœur in *drei Aufforderungen*:

1. „Ich bin dazu aufgerufen, gut zu leben, mit dem Anderen und für ihn [!], in gerechten Institutionen [...]“⁴⁷

2. Das *Gebot*, das noch kein Gesetz ist (mit Rosenzweig), wie das Gebot ‚Du aber, liebe mich‘ aus dem Hohelied. Damit setzt er sich (scheinbar) gegen Levinas ab, der mit dem Zitat ‚Du sollst nicht töten‘ das Verbot des Gesetzes anführt, wodurch die Stimme des Gewissens auf den Richteranspruch reduziert würde.

3. In der moralischen Entscheidung sei schließlich die *Überzeugung* maßgeblich [conviction], die einen besonderen Passivitätsaspekt hat. Ricœur führt dazu Luthers „Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders!*“⁴⁸ als Beispiel an.

Alle drei sind Figuren der Passivität, indem sie als *Aufforderungen* eingeführt werden. Darin setzt sich Ricœur von Heideggers Verständnis des Gewissens ab. Denn *in* diesen Aufforderungen sei jeweils das *Zeugnis* des An-

⁴² Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 417.

⁴³ A. a. O., S. 418, mit *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen¹⁶1986, S. 234.

⁴⁴ Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 419.

⁴⁵ A. a. O., S. 420.

⁴⁶ A. a. O., S. 421.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A. a. O., S. 422.

deren präsent, vor dem ich mich zu verantworten habe. Aufforderung wie Zeugnis sind hier keine formalen Kategorien mehr, auch keine formal forensischen, sondern sie sind lebensweltlich situiert und daher auch nur in ihrer Geschichte wie Tradition bestimmbar. Ricœur kann und will hier den Rückgriff auf die jüdische und christliche Prägung, ihre kulturelle Prägnanz, offenbar nicht vermeiden.

Umso bemerkenswerter ist, dass er hier die Metaphorik des *Gerichts* dezidiert vermeidet.⁴⁹ Rechtfertigungstheologisch gesprochen wird von ihm die forensische in die effektive Rechtfertigung überführt, mit der Pointe, das dieser ‚Effekt‘ als passive Genesis vom Anderen her gefasst wird. Das heißt, das Selbst wird nicht aus sich selbst (*facere quod in se est*), etwa indem es sich entwirft und darin seine Möglichkeit ergreift, sondern es wird erst, was es sein soll und wird, indem es aufgerufen wird, sich so zu verstehen, wie es die Stimme des Gewissens beansprucht. Das werdende Selbst ist im Gebrauch seiner Freiheit daher *a limine* bestimmt durch die drei Aufforderungen, *ohne* dass diese zur Stimme des Gesetzes (Gericht) würden und es Selbst erst durch die ‚Genugtuung‘ demgegenüber würde, was es sein soll. Allerdings kann man fragen, ob nicht mit dem Einsatz bei der *Aufforderung*, rechtfertigungstheologisch gesprochen, *zu spät* eingesetzt wird. Setzt nicht die dreifache Aufforderung schon eine Vorgeschichte voraus, in der dem Angesprochenen zugesprochen wird, wozu er aufgefordert wird? Bedarf das Zeugnis im Gewissen nicht einer Rückbindung an die Selbstwerdung in Schöpfung und Versöhnung, bevor dem Selbst aufgegeben werden kann ‚gut zu leben‘, ‚zu lieben‘ und zu handeln?

Ricœur hält seine Ausführungen seltsam in der Schweben, wie es für das Miteinander einer theologischen *und* nicht-theologischen Lesbarkeit erforderlich ist. Man kann seine dritte, finale Passivitätserfahrung ‚remoto deo‘ lesen und verstehen. Je genauer man sie zu verstehen sucht, desto merklicher wird aber ihre Inspiration aus einer bestimmten Geschichte. So ist in der *Überzeugung* die Phronesis wirksam, kein leerer Ruf, keine reine Form, sondern eine erfahrungs- und widerfahrungs-gesättigte Materialität des eigenen Lebens, wie sie in der Erinnerung⁵⁰ mit den ‚Geschichten, in denen wir leben‘ gegeben ist. In der *Erinnerung* ist nolens oder volens, also auch nicht-intentional, der Andere gegenwärtig, auch wenn es nur der vergegenwärtigte Andere ist. In einer Wiedererinnerung wäre er dann nur der ‚erinnerte Andere‘, eine Repräsentation also. Da die Erinnerung aber regulativ von Traum und Phantasie unterschieden wird, ist sie eine Spur des Anderen

⁴⁹ A. a. O., S. 421.

⁵⁰ A. a. O., S. 422. Im Deutschen steht hier ‚Gedächtnis‘, im Französischen ‚mémoire‘.

im Selbst, in der er dem Selbst gegenüber das Wort ergreifen kann.⁵¹ Gewissen ist daher nicht ohne Geschichte zu denken, ohne die Geschichte der passiven Genesis des Gewissens.

Statt der Genesis des Gewissens in seiner Vorgeschichte näher nachzugehen, nimmt Ricœur es als Spur der Geschichte, in der diese ‚objektive‘ symbolische Form dem Einzelnen *gegeben* ist, eben im Gewissen. Die Großgeschichte wird transponiert in personale Verhältnisse: „[S]o besteht die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme gegenübergestellt findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist.“⁵² Nicht der *Gehorsam* gegenüber dem Verbot oder dem Gesetz, eine Unterwerfung unter den Richter, sondern das *Hören* auf die Stimme des Anderen ist das Wie des so als Bezeugung des Anderen verstandenen Gewissens. Bezeugung, weil es vom Anderen Zeugnis gibt. „Die Andersheit des Anderen ist dann das Gegenstück dieser spezifischen Passivität des Aufgefordertseins“.⁵³

Er wendet sich damit *gegen* Levinas’ Alteritätstheorie, sofern sie eine „Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Andersheit des Anderen“ sei, so dass keine andere Modalität der Andersheit als „*diese* Exteriorität“ mehr denkbar sei.⁵⁴ Ricœur hingegen wählt die *andere* Modalität als Modell der Selbstwerdung, „*das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit*“,⁵⁵ die er für irreduzibel hält. Die Stärke und Plausibilität dieser Differenz zu Levinas besteht in der damit gegebenen medialen (Sprache) und personalen Einbindung der Aufforderung durch den Anderen. Erst kraft der „Selbstbezeugung“ [attestation de soi], in der das Selbst der Aufforderung als Antwortender [répondant] begegnet, entfaltet der Andere seine Wirksamkeit, die einem widerfährt.⁵⁶

Ricœurs Spurenlese der Passivität ist, wie gesehen, phänomenologisch an den Passivitätserfahrungen orientiert, statt wie Levinas von der meta-ethischen und meta-physischen Passivität von radikaler Externität und Alterität auszugehen. Man kann plausibel so optieren; nur lässt Ricœur offen, warum die Passivitätserfahrung nicht auf die darin widerfahrende externe Alterität soll zurückgeführt werden können. Hier formuliert Ricœur seinen transzendentaltheoretischen Einwand, diesmal psychologisch gewendet: „Wenn nicht [...] das Selbst bereits ursprünglich als Empfangsstruktur für die Sedimentierungen des Über-Ich konstituiert wäre, so wäre die Verinner-

⁵¹ Hier unterstelle ich die Triftigkeit von Ricœurs Erwägung, dass „das Gewissen die Stimme des Anderen im Sinne des anderen Menschen [autrui] ist“, nicht nur ‚das Andere‘ [autre]; a. a. O., S. 423.

⁵² A. a. O., S. 423.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A. a. O., S. 425.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Den Antwortcharakter des Selbst führt Ricœur leider nicht aus.

lichung der Stimme der Ahnen undenkbar [...]. Die Eignung dafür, in der Weise der Aufforderung berührt zu werden, scheint wohl die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Phänomens der Identifikation zu bilden.⁵⁷ Statt diese Möglichkeiten als von der Wirklichkeit des Anderen her ‚gestiftet‘ zu verstehen, hält er an einer vorgängigen *idem*-Identität fest, also an seiner basalen *Identitätsorientierung*. Damit gerät er plötzlich und unerwartet gegen Ende doch noch in die Nähe von Michel Henrys Theorie der Autoaffektion:⁵⁸ „Eliminiert man diese Dimension der Selbstaffizierung [cette dimension d’auto-affection!], so macht man letztlich die Meta-Kategorie des Gewissens überflüssig.“⁵⁹ Wenn diese Autoaffektion nicht ein reines Immanenzgeschehen sein soll, wie bei Henry, kann das Gewissen nur als *vom Anderen her geworden* verstanden werden, die Autoaffektion daher als Spur der *Heteroaffektion* – derjenigen, von der Ricœur mit der ‚Stimme des Gewissens‘ ausgegangen ist. Dementsprechend sind die moralischen Affekte (wie Scham oder Stolz) nur *vor* den (oder dem) Anderen und *von* ihnen provoziert denkbar. Ricœur will vermutlich vermeiden, eine nur externe Heteronomie oder ein fremd bleibendes Über-Ich zum Modell des Gewissens zu machen. Die Aneignung dieser Fremde verortet sie im Selbst, das durch sie ‚selbstaffiziert‘ wird. Aber das ändert nichts an der Alterität und Externität, die dadurch nicht aufgehoben oder innerlich wird. *Ohne Erfahrung keine Passivität*, könnte man seinen transzendentalen Einwand gegen Levinas kurzfassen. Diese Erwägung findet sich auch bei Levinas – nur so gewendet, dass er von Anspruch und Anforderung auf die ‚Passibilität‘ des Selbst schließt, auf seine Sinnlichkeit bis zur Verletzlichkeit.

VIII. Das antwortende Selbst

In den separat publizierten, letzten beiden Teilen seiner Gifford Lectures wagt Ricœur einen theologischen Horizontvorgriff auf den Hintergrund von *Soi même* und damit auf den ‚genealogischen‘ Grund der Gewissensgenese: „Le soi y est constitué ed défini par sa position de répondant“.⁶⁰ Ricœur plädierte in *Soi même* dafür, „auf rein philosophischer Ebene eine gewisse Äquivozität des Status des Anderen [Autre] beizubehalten“, es also offen zu lassen (oder zu halten), „ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein

⁵⁷ A. a. O., S. 424.

⁵⁸ Vgl. Ph. Stoellger, Entzugserscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, in: G. Figal (Hg.), Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, Bd. 5, Tübingen 2006, S. 165–200.

⁵⁹ Ricœur, Das Selbst, a. a. O., S. 425.

⁶⁰ Ricœur, Le sujet convoqué, a. a. O., S. 83.

Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen⁶¹. Die gewählte Offenheit bestätigt die oben genannte Vermutung, es gehe bei der theologischen Epoché Ricœurs nicht um ein Verschweigen der Genesis, sondern um die topische Qualität seiner Ausführungen, von verschiedenen Perspektiven aus gelesen zu werden und auch entsprechend verschieden an sie anschließen zu können.

Diese bestimmte Unbestimmtheit hat allerdings einen gewissen Preis: Während er das ‚Soi‘ in Selbigkeit und Selbstheit unterschied mit den erörterten Konsequenzen, blieb diese Differenz im Begriff der Andersheit latent. Dasjenige Andere, das nicht nur *alter ego* ist, verdoppelt sich entsprechend in ‚diversité‘ und ‚étrangeté‘. Sofern Ricœur die Fremdheit unter die Andersheit subsumierte, blieb die ‚Äquivozität‘ eine Unterbestimmung.⁶² Das wird in seinen beiden theologischen Studien korrigiert.

Die theologisch bestimmtere Figur des *antwortenden Selbst* entdeckt Ricœur in der Berufung der Propheten als „*médiateurs [...] souffrants*“.⁶³ An den Berufungsgeschichten erhebt er deren Gattungsstruktur, die symbolisch prägnant werden lässt, was unter einem konkreten Anspruch des fremden Anderen zu verstehen ist, von dem her das Selbst des Propheten wird. In der Konfrontation mit Gott wird das Selbst ‚dezentriert‘. Die Einführung in das ‚Amt‘ durch eine ‚parole immémoriale‘ überschreitet den versammelnden Horizont des intentionalen Bewusstseins, weil und sofern sie früher ist als das Selbst des Propheten. Und in der Beauftragung schließlich *wird* das Selbst des Propheten (ein anderes), auf dass dieses Selbst als Prophet vom Auftrag Zeugnis gibt. Dieses Schema des ‚moi prophétique‘ werde konstituiert [singularisé] durch den Appell und die Beauftragung sowie die Antwort [réponse].

Darin entdeckte Ricœur das Paradigma des „*soi-répondant*“,⁶⁴ wie es auch für das *christomorphe* Subjekt des Paulus grundlegend sei. Diese Bezeichnung ist bemerkenswert, sofern Ricœur sie die „*métaphore centrale du soi chrétien*“⁶⁵ nennt. Das heißt erstens, dass das Selbst ‚begriffen‘ wird durch Metaphern, symbolisch prägnant durch eine Grundmetapher, zweitens, dass für die passive Genesis des christlich verstandenen Selbst eine Struktur angenommen wird, wie sie als ‚antwortendes Selbst‘ von Ricœur

⁶¹ Ricœur, *Das Selbst*, a. a. O., S. 426. Vgl. die beiden Folgestudien im Französischen.

⁶² A. a. O., S. 398 ff.; S. 389, notiert, dass er den Begriff der Fremdheit unthematisch lässt.

⁶³ Ricœur, *Le sujet convoqué*, a. a. O., S. 85.

⁶⁴ A. a. O., S. 89.

⁶⁵ A. a. O., S. 90.

angedeutet wird, denn drittens lässt sich in der Relation von Anspruch und Antwort sowohl das Schöpfungs- wie das Versöhnungsverhältnis des Menschen zu Gott verstehen – auf dem Umweg über dessen mediale Gestalt, den und die anderen Menschen. Dass sich dies viertens in den biblischen Figuren der Propheten und Paulus verdichtet, und sie dementsprechend als Grundfiguren der Theorie der Selbstwerdung in Anspruch genommen werden, ist wenig überraschend. Überraschend ist vielmehr, dass Ricœur eine seltsame Lücke lässt zwischen beiden. Denn es läge durchaus im Rahmen des Plausiblen, auch das Selbst Jesu Christi in diesem Sinne zu verstehen.

Aber statt dem nachzugehen, schreitet Ricœur in seinem theologischen Rückgriff eilig fort. Was bei den Propheten und Paulus als ein Externitätsverhältnis dargestellt wurde, *verinnerlichte* Augustin mit der Figur des ‚inneren Meisters‘, dessen Ruf das Selbst evoziert. Die Alterität wird intensiv verortet gemäß dem *interior intimo meo*: „Même intérieur, même plus intérieur à moi-même que moi-même, le maître reste l’autre de l’âme“.⁶⁶ Auf diesen Hintergrund versteht Ricœur nicht nur das ‚neuzeitliche Gewissen‘, sondern damit auch die anthropologische Voraussetzung der paulinischen Rechtfertigungslehre.⁶⁷ Damit ist nicht nur klar, dass Ricœurs Anthropologie von *Soi même* theologisch, genauer paulinisch inspiriert ist. Es zeigt sich auch, dass er die finale Passivitätserfahrung von dort her gewonnen hat, das Gewissensverhältnis – allerdings in der Engführung der augustini-schen Psychologie. Das Problem von Ricœurs Rückgriff auf den ‚inneren Meister‘ ist offensichtlich, dass der Wille Gottes und die Stimme des Gewissens ununterscheidbar werden – und damit die interne Alterität leicht verwechselbar wird mit der kritisch zu unterscheidenden externen Alterität Gottes. Das ist der – theologisch inakzeptable – Preis der Aneignung des Anderen im spekulativen Diskurs. Das dürfte die oben genannten Einwände gegen die Appräsenz der externen Alterität bestätigen.

Herausgefordert [convoqué] sei und bleibe das Selbst in der Spannung zwischen der Autonomie des Gewissens⁶⁸ und der Symbolik des *ab extra* begründeten Glaubens.⁶⁹ Damit kehrt eine Differenz in der Externität wieder, die im bisherigen eingeklammert wurde. Wenn das Selbst in der Position des Antwortenden sei, herausgefordert durch das ‚Kerygma‘ wie im Gewissen (das dann schwerlich autonom genannt werden dürfte), fragt sich,

⁶⁶ A. a. O., S. 93.

⁶⁷ A. a. O., S. 94 ff., mit Ebeling.

⁶⁸ *Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, a. a. O., S. 333; zur Konkurrenz von ‚Persona-Wechsel‘ und Identität: „aus der ‚Person‘ kann erst ein identisch sich durchhaltendes ‚Ich‘ werden, wenn alle ihre religiösen Rollenwechsel in gesellschaftlichen Mißkredit geraten“. Der ‚Persona-Wechsel‘ ist die Möglichkeit in einem retrospektiven Bußakt einen Ständeswechsel zu vollziehen, „den Stand des Sünders hinter sich zu lassen und neue Qualitäten eines ‚Heiligen‘ zu beanspruchen“ (a. a. O., S. 335).

⁶⁹ *Ricœur*, *Le sujet convoqué*, a. a. O., S. 98.

wie dieser *Antwortcharakter* des Selbst zu verstehen ist. Darauf gibt seine zweite theologische Studie der Gifford Lectures etwas nähere Auskunft, indem sie nach dem ‚sujet convoqué‘ das ‚soi mandaté‘ skizziert.⁷⁰ Das geschieht unter Rückgriff auf die bekannten Figuren der basalen oder schlechthinnigen Passivitäten bei Schleiermacher, Barth, Bultmann, Tillich und Rosenzweig, und wird von Ricœur verdichtet im Gebet (mit Ebeling?): „La prière se tourne activement vers cet Autore par lequel la conscience est affectée au plan du sentiment. En retour, cet Autre qui l’affecte est aperçu comme surce d’appel à quoi la prière répond.“⁷¹

Hermeneutisch ist bemerkenswert, dass Ricœur hier in Parallelaktion zu Bernhard Waldenfels eine gravierende Umbesetzung vornimmt. An die Stelle der traditionellen Figur von Frage und Antwort tritt diejenige von *Anspruch und Antwort*.⁷² Letztere sei bestimmt durch die Verhältnisse von ‚obéissance‘ und ‚invocation‘ – so dass man darin eine gewählte Formvarianz gegenüber Levinas’ Gebrauch dieser Relation sehen kann. Die Struktur von *appel* und *réponse*⁷³ könne eine Phänomenologie entfalten, im Blick auf die Gefühle bzw. Affekte als ‚obéissance‘ und im Blick auf die Haltung (!) des Gebets als ‚invocation‘. Hier manifestiert sich die *invocatio conscientiae*, wie sie oben eingeführt wurde. Allerdings ist das so aufgefasste Gewissen stets – die Stimme des Anderen. Was als die des ‚großen Anderen‘ ausgegeben wird, ist geworden und wirksam als Stimme der Früheren, der Väter (und Mütter), und etwas leiser, aber unüberhörbar, auch die Stimme der Späteren, der Kinder. Im Gewissen sprechen einem die Anderen dazwischen, mehrstimmig und daher in der Regel deutungsfähig und -bedürftig.

Die entscheidende Schwierigkeit dabei sei, so Ricœur, der Übergang von der Unmittelbarkeit der Gefühle und Haltungen zur Mittelbarkeit der Sprache. Kategorial verkürzt heißt das, wie das basale Pathos des Gewissens in Ethos und Logos übergeht. Weniger problematisch (ohne Rekurs auf „Unmittelbarkeit“⁷⁴) kann man das reformulieren als den Übergang vom Ereignis-

⁷⁰ P. Ricœur, *Phénoménologie de la Religion* (1), in: *Revue de l’Institut Catholique de Paris* 45 (1993), S. 59–75.

⁷¹ A. a. O., S. 60.

⁷² Ebd.: „Une phénoménologie peut sans aucun doute se proposer de décrire sous ses traits les plus universellement répandus cette structure de l’appel et de la réponse qui paraît régir tant les sentiments que les attitudes. A cet égard, cette phénoménologie aurait pur tâche essentielle de distinguer la structure appel/réponse du rapport question/réponse, en raison de l’équivoque attachée au terme réponse, commun aux deux couples de corrélatifs. Autant le rapport question/réponse implique, comme le rappelle Gadamer à la suite de Collingwood, un domaine préalable d’entente commun, autant le rapport question/réponse a-t-il pur fonction d’engendrer ce domaine d’entente par l’obéissance au plan du sentiment affecté et par l’invocation au plan de l’attitude de prière.“

⁷³ Die von der von Frage und Antwort zu unterscheiden sei, wie Ricœur (ebd.) notiert, ohne B. Waldenfels zu erwähnen.

⁷⁴ Die von Ricœur selber problematisiert wird (a. a. O., S. 61 f.).

nis zur Thematisierung der Vollzüge. Ricœur geht nur leider nicht der ‚réponse‘ weiter nach, sondern analysiert den ‚appel‘, den Anspruch der Schrift, deren „totale étrangeté“.⁷⁵ Die drei Teile des Alten Testaments, Tora, Propheten und Schriften, bedeuten „l’un sur l’autre le moment de l’appel et celui de la réponse“.⁷⁶ Die Polyphonie und Dezentriertheit der Schrift zeige eine „pluralité des figures de réponse“.⁷⁷ Deutlicher noch: „C’est ainsi qu’au ternaire de l’appel – Torah, Prophètes, Sagesse – répond le système ternaire de l’identité fondée, de l’identité ébranlée, et de l’identité à la fois singularisée et universalisée.“⁷⁸ In dieser Trias kann man eine konkretisierte Version des ‚Dreifuß‘ der Passivität entdecken, in der das basale Eigenleibverhältnis, das Alteritätsverhältnis und das interne Verhältnis zum Gewissen variiert und wiederholt werden.

Gelöst ist damit das Problem des Gewissens nicht, aber doch entfaltet und differenziert, einmal kategorial, dann phänomenologisch und schließlich hermeneutisch im Rückgang auf die biblischen Intuitionen und Zeugnisse. Dabei verdichtet und verschärft sich das Problem, das hier zu manifestieren und zu entfalten unternommen wurde: die Mehrstimmigkeit des Gewissens und seine seltsame Gegebenheit, in der es einem ‚dazwischenredet‘. Es wäre eine einfache Lösung, das autonome Subjekt als ‚Herr und Meister‘ dieser Vielstimmigkeit aufzurufen. Aber es wäre zu einfach, denn das Werden des Selbst in der Antwort auf diese Stimmen der Anderen würde damit verkannt und transzendentaltheoretisch verkürzt. Daher bleibt es bei der Figur des Gewissens als Anspruch *der* Anderen, die einem dazwischenreden, wenn die implizite Antwort auf sie nicht der eigenen Verantwortung ihnen gegenüber gerecht zu werden Gefahr läuft. Dass eben solches Gerechtworden immer schon verfehlt wird – das zu erörtern wäre eine Aufgabe der Rechtfertigungslehre: dass der Mensch gerecht *wird*. Daher ist das Gewissen auch nicht das letzte Wort über die Zukunft des Menschen. Denn vor den Ansprüchen der Anderen, Früheren und Späteren, kann einem ernsthaft nur zu oft Angst werden. Daher wird zwischen den vielen Stimmen der Ansprüche und Aufforderungen hoffentlich auch eine Stimme der *promissio* sein, der quer dazu stehenden Befreiung von der Logik des Anspruchs.

⁷⁵ A. a. O., S. 66, mit Frye.

⁷⁶ A. a. O., S. 73.

⁷⁷ A. a. O., S. 73 f.

⁷⁸ A. a. O., S. 74.

Literaturhinweise

- Eckstein, Hans-Joachim*: Der Begriff der Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“, Tübingen 1983.
- Fischer, Johannes*: Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87 (1990), S. 224–244.
- Fischer, Norbert/Hattrup, Dieter*: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas, Paderborn u. a. 1999.
- Härle, Wilfried*: Art. Gewissen, dogmatisch-ethisch, in: RGG, Bd. 3, Tübingen ⁴2000, Sp. 902–906.
- Heidegger, Martin*: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁶1986.
- Kant, Immanuel*: Gesammelte Schriften, Berlin 1900ff (=AA).
- Kittsteiner, Heinz Dieter*: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1991.
- Levinas, Emanuel*: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg im Breisgau/München ⁴2003.
- Liebsch, Burkhard*: Geschichte als Antwort und Versprechen, Freiburg im Breisgau/München 1999.
- Ricœur, Paul*: Das Selbst als ein Anderer, München 1996.
- Ders.*: Le sujet convoque. A l'école des recits de vocations prophétique, in: Revue de l'Institut Catholique de Paris 28 (1988), S. 83–99.
- Ders.*: Phénoménologie de la Religion (1), in: Revue de l'Institut Catholique de Paris 45 (1993), S. 59–75.
- Ders.*: Soi-même comme un autre, Paris 1990.
- Scheler, Max*: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus [1913 und 1916], in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 2, Bern u. a. ⁶1980.
- Schinkel, Andreas*: Conscience and Conscientious Objections, Amsterdam 2007.
- Stoellger, Philipp*: Entzugerscheinungen. Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, in: Günter Figal (Hg.), Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, Bd. 5, Tübingen 2006, S. 165–200.
- Ders.*: Imagination Ltd. Considerations on the Quest for Limits of Imagination, in: *Ars Disputandi* 2 (2002), <http://www.ArsDisputandi.org>.
- Ders.*: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen 2010.
- Ders.*: Selbstwerdung. Paul Ricœur's Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, S. 273–316.
- Waldenfels, Bernhard*: Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt am Main 1995.
- Wittgenstein, Ludwig*: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1990.