

Gewissensentscheidung und moralische Intuition*

|| Plädoyer für einen kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre

VON FRANZ-JOSEF BORMANN

Es gehört zu den guten Traditionen der katholischen Moralthologie, dass sie sich nicht nur mit abstrakten Begründungsproblemen der normativen Ethik beschäftigt, sondern immer auch die konkrete Lebenssituation der Menschen in den Blick nimmt, um die jeweils erhobenen sittlichen Forderungen auf ihre tatsächliche lebenspraktische Plausibilität hin zu überprüfen. Jahrhundertlang stand dieser direkt aus dem Alltag gewonnene Zugang zur Beschäftigung mit moralischen Fragen sogar so sehr im Vordergrund, dass sich Moralthologen fast nur noch mit der Diskussion von schwierigen Einzelfällen – so genannten *casus conscientiae* – beschäftigten, die ihnen damals vor allem durch die kirchliche Bußpraxis zur Lösung aufgegeben waren.

Da dieser am Einzelfall orientierte kasuistische Ansatz in jüngerer Zeit auch außerhalb der Moralthologie – etwa im Kontext der Bioethik beziehungsweise einer sich gerade erst entwickelnden so genannten Klinischen Ethik – zumal von solchen Autoren wieder verstärkt empfohlen wird, die einer prinzipienbasierten deduktiven Denkform generell eher skeptisch gegenüberstehen,¹ dürfte es sich lohnen, diesen viel begangenen Pfad ethischer Theoriebildung noch einmal zu betreten, um zu sehen, wohin die Auseinandersetzung mit einer dem konkreten Leben abgeschauten Konfliktsituation tatsächlich führt.

Der Verdacht liegt nahe, dass der behauptete Antagonismus von Kasuistik und Prinzipienethik jenen modischen Gegenüberstellungen etwa von Normen- und Tugendethik oder von aristotelischer und kantischer Moralphilosophie gleicht, die seit geraumer Zeit die akademische Diskussion beeinflussen, einer kritischen Überprüfung aber in aller Regel kaum standzuhalten vermögen. Da sich ein Denken in derart fragwürdigen, weil vordergründigen Alternativen auch unweigerlich negativ auf die Gewissenslehre auswirken muss, scheint es mir erforderlich, hier noch einmal grundsätzlicher anzusetzen und die gerade in konkreten Gewissenskonflik-

* Vortrag, gehalten anlässlich der Akademie zu Ehren des hl. Thomas von Aquin am 4. Februar 2007 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

¹ Vgl. A. R. Jonsen/S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, Berkeley 1988; G. Neitzke, *Was ist der Fall? Argumente für eine Zuspitzung der Kasuistischen Methode*, in: M. Düwll/J. N. Neumann (Hgg.), *Wie viel Ethik verträgt die Medizin?*, Paderborn 2005, 211–224; kritisch zu dieser extremen Variante der Kasuistik vgl. A. R. Jonsen, *Casuistical Reasoning in Medical Ethics*, in: Düwll/Neumann (Hgg.), 147–164.

ten virulent werdende Frage nach den epistemischen Voraussetzungen einer reifen Urteilsbildung in den Mittelpunkt zu stellen.

Dies dürfte im Übrigen umso notwendiger sein, als auch das kirchliche Lehramt selbst etwa in den einschlägigen Ausführungen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et Spes“ Nr. 16 zwei ganz verschiedene Gewissenskonzeptionen vertreten hat, die nur schwer miteinander zum Ausgleich zu bringen sind: Ein traditioneller gesetzes-theoretischer Ansatz und eine eher personalistische Sichtweise stehen hier im Grunde unvermittelt nebeneinander. Der damit provozierte Interpretationsstreit hat die nachkonziliare moraltheologische Diskussion denn auch nachhaltig beeinflusst, ohne dass bislang eine wirklich überzeugende Lösung der damit verbundenen Schwierigkeiten erreicht worden wäre.²

Es gibt also eine ganze Reihe von Gründen, die dafür sprechen, einmal ausdrücklich nach den erkenntnistheoretischen Implikationen einer überzeugenden Gewissenslehre zu fragen, auch wenn dies in dem Bewusstsein geschieht, dass mit einer solchen epistemologischen Zuspitzung der Thematik nur ein bestimmter Einzelaspekt des Gewissensphänomens getroffen ist, der durch weitergehende anthropologische Reflexionen zu ergänzen wäre.³

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen wähle ich eine zwar fiktive, aber dennoch ausgesprochen lebensnahe Problemkonstellation aus einer Kurzgeschichte des 1989 verstorbenen italienischen Schriftstellers Leonardo Sciascia, die den moraltheologisch vielversprechenden Titel „Un caso di coscienza“ (Eine Gewissensfrage) trägt. Sciascia erzählt darin vom Leserbrief einer geheimnisvollen Unbekannten an die Redaktion einer vorwiegend von Frauen gelesenen Wochenzeitschrift, der unter der Rubrik „Das Gewissen, die Seele. Padre Lucchesini antwortet“ veröffentlicht wird und damit eine Reihe ebenso dramatischer wie amüsanter Reaktionen in den Herzen und Gehirnen verschiedener sizilianischer Ehemänner auslöst. Dieser „sehr delikate und schwierige Fall“ liest sich aus der Sicht der Betroffenen wie folgt:

Vor einigen Jahren, in einem schwachen Augenblick, habe ich meinen Mann mit einem Verwandten von mir betrogen, der in unserem Haus verkehrte, und in den ich schon als junges Mädchen ein wenig verliebt war. Unsere Beziehung dauerte ungefähr sechs Monate. Während dieser Zeit liebte ich jedoch auch weiter meinen Mann, und ich liebe ihn jetzt mehr als zuvor. Die kleine Schwärmerei für diesen Verwandten ist völlig vorbei, ich leide aber dennoch darunter, einen so guten, anständigen und treuen Mann, der mich so sehr liebt, hintergangen zu haben. Es gibt Augenblicke, in denen ich den Drang verspüre, ihm alles zu gestehen, doch die Angst, ihn zu verlieren, hält mich davon ab. Ich bin sehr religiös, deshalb habe ich schon mehrmals mein schlechtes Gewissen Priestern gebeichtet. Alle, außer einem (aber der war vom Festland) sag-

² Vgl. E. Schockenhoff, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg im Breisgau 2003, 152–184; sowie J. Kuzár, Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren, Berlin 2006.

³ Vgl. dazu J.-G. Blühdorn (Hg.), Das Gewissen in der Diskussion (WdF 37), Darmstadt 1976; H. D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1991; sowie G. Höver/L. Honnefelder (Hgg.), Der Streit um das Gewissen, Paderborn 1993.

ten, dass, wenn meine Reue ehrlich war und die Liebe zu meinem Mann weiterhin besteht, ich schweigen müsse. Doch ich leide weiter. Welchen Rat können Sie, Vater, mir geben?⁴

Bevor wir uns der Antwort von Pater Lucchesini auf diesen Leserbrief zuwenden, wollen wir einige moraltheologische Zwischenüberlegungen anstellen, die eher grundsätzlicher Natur sind und vor allem die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gewissenslehre betreffen.

Auf den ersten Blick erscheint der hier geschilderte Fall nämlich aus mindestens zwei Gründen wenig repräsentativ für den modernen Umgang mit dem Gewissensbegriff: Erstens haben die meisten Zeitgenossen, die sich gegenwärtig auf ihr Gewissen berufen, dabei nicht das „schlechte“, sie persönlich anklagende Gewissen im Blick. Sie rekurren vielmehr gezielt auf die Kategorie des eigenen „guten Gewissens“, um die Unangreifbarkeit ihrer Position zu untermauern und kritische Rückfragen Dritter an ihr Verhalten abzuweisen. Zweitens dient der Hinweis auf die existentielle Dimension einer Gewissensentscheidung mittlerweile immer öfter dazu, die Frage nach der Richtigkeit oder Falschheit einer bestimmten Handlungsweise grundsätzlich zu unterlaufen. Während unsere Leserbriefschreiberin noch fraglos voraussetzt, dass es eine moralisch objektiv richtige und daher auch für sie selbst verbindliche Lösung ihrer Konfliktsituation gibt, haben viele Zeitgenossen den Glauben an die universale Geltung sittlicher Weisungen längst verloren. Die Suche nach der einen, für alle gültigen, weil vernünftig begründbaren Entscheidung wird hier immer öfter zugunsten des Bemühens verabschiedet, den je eigenen subjektiven Standpunkt nur in der größtmöglichen Authentizität zu artikulieren und damit zugleich gegen jede Form der kritischen Infragestellung zu immunisieren.

Ungeachtet dieser scheinbar unzeitgemäßen Haltung unserer Protagonistin gibt es aber auch ein wichtiges Element, das den hier illustrierten Umgang mit dem Gewissensbegriff mit der Einstellung vieler Zeitgenossen verbindet. Diese Gemeinsamkeit besteht in der unausgesprochenen Annahme, dass es sich bei einer „Gewissensentscheidung“ um ein außergewöhnliches, höchst seltenes moralisches Phänomen handelt, das nur in besonderen Extremsituationen auftaucht und folglich auch strikt von den alltäglichen Bedingungen unseres Handelns und Entscheidens abzugrenzen ist. Genau diese Vorstellung scheint mir aber in mehrfacher Hinsicht höchst problematisch:

Zum einen neigt sie – gewollt oder ungewollt – dazu, eine Barriere zwischen der Instanz des Gewissens und derjenigen der praktischen Vernunft (zumal in Gestalt der aristotelischen „Phronesis“ oder der kantischen „Urteilkraft“) zu errichten, die die strukturelle Entsprechung zwischen einer Gewissensentscheidung und einem situationsbezogenen prudentiellen Ver-

⁴ L. Sciascia, *Un caso di coscienza – Eine Gewissensfrage*, in: *Lasciami pensare un po'. Racconti italiani. Lass mich mal nachdenken. Italienische Erzählungen. Auswahl und Übersetzung von Ina-Maria Martens und Emma Vitale-Stein*, München 2003 (2. Auflage), 91–93.

nunfturteil, das bekanntlich allen unseren Handlungen vorausgeht, verdeckt.⁵

Zum anderen führt eine solche Sichtweise letztlich dazu, für die Entscheidungen des Gewissens einen besonderen Erkenntnismodus zu postulieren, der stark intuitionistische Züge trägt und wegen seiner Isolierung von den übrigen Operationen der Vernunft eine Reihe schwerwiegender Probleme nach sich zieht. Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, einige Überlegungen zum zuletzt genannten Problem, also zur Rolle von Intuitionen innerhalb der moralischen Urteilsbildung, anzustellen. Dazu werde ich die These vertreten, dass der Rückgriff auf Intuitionen für eine gehaltvolle Moraltheorie zwar letztlich unumgänglich ist, dass er zur Vermeidung fragwürdiger Begründungsabbrüche aber in ein umfassenderes Kohärenztheoretisches Erkenntnismodell eingebettet werden sollte.

1. Zur Bedeutung von Intuitionen für die Gewissenslehre

Bevor wir uns etwas näher mit der speziellen Rolle von Intuitionen innerhalb der Gewissenslehre beschäftigen, sei mit wenigen Strichen jene weit grundsätzlichere Problematik skizziert, die der Rückgriff auf intuitionistische Elemente für die Ethik insgesamt darstellt. Obwohl vermutlich kein ethischer Ansatz gänzlich auf intuitive Annahmen verzichten kann, bestehen doch je nach Eigenart der verschiedenen Theoriemodelle erhebliche Unterschiede etwa hinsichtlich des Umfangs des jeweils vertretenen Intuitionismus: Während zum Beispiel rein formal-prozedurale Ethikmodelle infolge ihres grundsätzlichen Bemühens um möglichst schwache Voraussetzungen idealtypischerweise einen eher sparsamen Gebrauch von Intuitionen machen, neigen anspruchsvollere inhaltliche Moralkonzeptionen naturgemäß zu einem stärkeren Rückgriff auf intuitive Prämissen.

Dabei kann die genaue Funktion eines intuitionistischen Argumentes allerdings durchaus variieren. So können Intuitionen zum Beispiel dazu dienen, die Selbständigkeit der Ethik als distinkte Einzelwissenschaft zu sichern. Es kann aber ebenso gut auch das Ziel eines intuitiven Argumentes sein, eine bestimmte – etwa naturalistische oder dezidiert antinaturalistische – Stellungnahme zum Problem des so genannten moralischen Realismus abzugeben. Neben einer solchen eher ontologischen Ausrichtung ist aber auch eine primär erkenntnistheoretische Zuspitzung intuitionistischer Überlegungen denkbar, die zum Beispiel auf eine bestimmte Version eines epistemischen *foundationalism* abzielt.⁶

⁵ Vgl. dazu M. Mager, *Gewissen und Klugheit. Das Verhältnis des Gewissensaktes zu den Akten der Klugheit in der Handlungstheorie bei Thomas von Aquin*, Münster 1999.

⁶ Vgl. J. B. Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge 1990; sowie R. Audi, *Intuitionism, pluralism, and the foundations of ethics*, in: W. Sinnott-Armstrong/M. Timmons (eds.), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford 1996, 101–136.

Nicht allein hinsichtlich der funktionalen Ausrichtung auch bezüglich des inhaltlichen Bezugspunktes der jeweils postulierten moralischen Intuitionen scheint seit jeher eine erstaunliche Variabilität innerhalb der ethischen Theoriebildung zu bestehen: Während manche Autoren für die Gegenüberstellung von „Richtigkeit“ und „Falschheit“ eine intuitive Plausibilität reklamieren,⁷ beziehen sich andere Denker in diesem Sinne auf die semantische Differenz von „gut“ und „böse“⁸ oder auf die spezifischen Gründe, die für die Bewertung beziehungsweise Ausführung ganz bestimmter Handlungstypen beziehungsweise Einzelhandlungen (wie zum Beispiel Folter oder Sklaverei) ausschlaggebend sein sollen.⁹

Natürlich spielen alle diese grundsätzlichen Fragen auch im Rahmen einer intuitionistisch gefärbten Gewissenslehre eine Rolle. Allerdings scheint es hier darüber hinaus noch eine Reihe von zusätzlichen Spezialproblemen zu geben, die aus der spezifischen Eigenart des jeweils vertretenen intuitionistischen Argumentes im Gesamtgefüge der Theorie resultieren. Grob schematisierend kann man in diesem Zusammenhang einen abstrakten Prinzipienintuitionismus von einem konkreten Situationsintuitionismus unterscheiden. Während prinzipienintuitionistische Ansätze davon ausgehen, dass nur allgemeinste oberste Grundsätze einen intuitiven Status beanspruchen können, konkrete situationsbezogene Moralurteile aber auf einem diskursiven Wege zu gewinnen sind, vertreten situationsintuitionistische Theoriemodelle die genau entgegengesetzte Überzeugung, dass nämlich nur bestimmte Einzelurteile über eine intuitive Plausibilität verfügen, wohingegen die Einsicht in abstrakte Prinzipien das Resultat eines aufwendigen induktiven Erkenntnisprozesses darstellt. Die Stärken und Schwächen beider Modelle verhalten sich naturgemäß komplementär zueinander: So besteht der Vorteil eines Prinzipienintuitionismus vor allem darin, der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft auf der Ebene der konkreten Einzelurteile einen breiten Raum zugestehen zu können, ohne damit bereits die prinzipielle Objektivität der moralischen Urteilsbildung insgesamt zu gefährden. Umgekehrt kann der Situationsintuitionismus zu Recht darauf hinweisen, dass Menschen ungeachtet tiefsitzender Meinungsunterschiede auf der Prinzipienebene in konkreten situationsbezogenen Einzelurteilen oftmals eine erstaunliche Übereinstimmung zeigen. Ideal wäre natürlich ein Theorieansatz, der die Stärken beider Konzeptionen unter Vermeidung ihrer jeweiligen Schwächen miteinander verbindet.

Thomas von Aquin dürfte das historische Verdienst zukommen, mit seiner Gewissenslehre für die Entwicklung eines solchen integrativen Modells Pionierarbeit geleistet zu haben. Unter dem prägenden Einfluss insbeson-

⁷ Vgl. H. A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford 1949.

⁸ Vgl. z. B. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1903, chap. 5 und chap. 6.

⁹ Vgl. z. B. W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, chap. 2; sowie *ders.*, *The Foundation of Ethics*, Oxford 1939, 79ff. sowie chap. 8.

dere der aristotelischen Ethik hat sich Thomas bekanntlich darum bemüht, eine umfassende Theorie praktischer Vernunft auszuarbeiten, die den verschiedenen Einzelschritten unseren auf die konkrete Praxis gerichteten Raisonnements gerecht wird. Da im Gewissensurteil seines Erachtens grundsätzliche Erwägungen ebenso eine Rolle spielen wie kontingente situationspezifische Elemente, ist es nicht weiter verwunderlich, dass er nicht nur einen, sondern gleich zwei einander ergänzende Gewissensbegriffe kennt, zwischen denen offensichtlich so etwas wie eine Arbeitsteilung besteht: Die *synderesis* als das so genannte „Urgewissen“ ist dabei für die Einsicht in die allgemeinsten Grundsätze der praktischen Urteilsbildung verantwortlich, während der *conscientia* die Aufgabe zufällt, diese Prinzipienkenntnis mit den Erfordernissen einer konkreten Handlungssituation zu vermitteln und die jeweils hier und jetzt allein richtige Entscheidung zu treffen.¹⁰

Obwohl die Grundkoordinaten der thomanischen Gewissenslehre m. E. bis heute wenig von ihrer Aktualität verloren haben und gegenüber der augustinischen *vox dei*-Konzeption bereits einen erheblichen Fortschritt darstellen, dürften sich auch die Ausführungen des Aquinaten noch in wenigstens dreifacher Hinsicht als ergänzungsbedürftig erweisen: Erstens ist kaum zu übersehen, dass der genaue Sinngehalt bestimmter von ihm in Anschlag gebrachter allgemeiner Grundsätze der praktischen Vernunft zumindest umstritten ist und daher der näheren Auslegung bedarf. Der endlose Interpretationsstreit um das Erstprinzip der *ratio practica – bonum est faciendum et malum vitandum*¹¹ – legt davon ebenso beredt Zeugnis ab wie die Dauerkontroverse um die angemessene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Neigung, die für manchen Thomasexegeten sogar den Rang der eigentlichen Kardinalfrage innerhalb der thomanischen Ethik einnimmt.¹²

Zweitens stellt sich auch für die Gewissenslehre des Aquinaten – wie für jede andere mit einer Vielzahl von Prinzipien operierende ethische Konzeption auch – die Aufgabe, das so genannte Vorrangproblem zu lösen, also die logischen Beziehungen zwischen den einzelnen Grundsätzen genau zu bestimmen, um klare Richtlinien für die im Einzelfall anstehenden Abwägungsprozesse zu gewinnen. Hierzu finden sich bei Thomas selbst aber bestenfalls erste Ansätze, die noch der näheren Ausführung und Erweiterung bedürfen.

Am schwersten dürfte jedoch ein drittes Problem wiegen, das in einer gewissen Statik und Ungeschichtlichkeit des thomanischen Vernunftverständnisses selbst besteht. Zwar weist Thomas zur Abwehr eines übertriebenen ethischen Infallibilismus zu Recht darauf hin, dass die Irrtumsanfälligkeit

¹⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate 16,2; vgl. hierzu auch *Schockenhoff*, 104–108.

¹¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II 94,2.

¹² Vgl. dazu meine Überlegungen in: *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999, 208–236.

der *ratio practica* mit fortschreitendem Konkretionsgrad ihrer jeweiligen Urteile wächst,¹³ doch scheint er wenig geneigt, eine ähnliche Fehlbarkeit beziehungsweise Korrekturbedürftigkeit der Vernunft auch auf der Prinzipienebene zuzugestehen. Hier operiert Thomas dagegen mit ausgesprochen starken intuitionistischen Annahmen, die selbst eine wohlwollende Deutung seiner Position vor eine große Herausforderung stellen. So ist denn auch immer wieder zu beobachten, dass sich gerade dem thomanischen Grundansatz wohlgesonnene Interpreten dazu verleiten lassen, die historische Bedingtheit mancher seiner Überlegungen auszublenden und den Aquinaten zum Exponenten einer zeitlos gültigen Moralphilosophie zu stilisieren, die sich bruchlos ins Heute übersetzen lässt, während die Kritiker eines solchen Vorgehens umgekehrt dazu neigen, die Zeitgebundenheit mancher thomanischer Einzelaussagen in einen Beweis dafür ummünzen, dass der Gedanke eines moralischen Universalismus wegen seiner vermeintlichen Starre und Ideologieanfälligkeit grundsätzlich aufzugeben ist. Gegenüber solchen Extrempositionen wäre jedoch m. E. zu fragen, ob es nicht eine dynamischere und möglicherweise auch komplexere Sichtweise praktischer Erkenntnis gibt, die die offensichtlichen Schwachpunkte der thomanischen Ethik überwindet, ohne ihre unleugbaren Stärken leichtfertig zu verspielen.

2. Ansätze zu einer kohärenztheoretischen Interpretation moralischer Intuitionen

Ein reflektierter zeitgemäßer Umgang mit dem Hinweis auf die intuitive Plausibilität eines ethischen Urteils beziehungsweise Argumentes ist an wenigstens zwei Voraussetzungen gebunden: erstens an das Eingeständnis seiner Unvermeidlichkeit und zweitens an das Bewusstsein um seine Gefährlichkeit. Beide Voraussetzungen sehe ich im Werk zweier Denker erfüllt, die auf den ersten Blick verschiedener kaum sein könnten und die dennoch bei näherer Betrachtung gerade im Blick auf die uns hier interessierende Problematik viele Gemeinsamkeiten aufweisen: Diese beiden Denker sind Ludwig Wittgenstein und John Rawls. Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die einschlägigen Überlegungen Wittgensteins.

2.1 Ludwig Wittgensteins pragmatische Erkenntnisfundierung

In den letzten eineinhalb Jahren vor seinem Tod am 29. April 1951 hat sich L. Wittgenstein nicht zuletzt unter dem Eindruck zweier Aufsätze G. E. Moores¹⁴ in einer Reihe locker zusammenhängender Bemerkungen,

¹³ Vgl. S.th. I II 94, 4.

¹⁴ Vgl. G. E. Moore, Proof of an External World, in: Proceedings of the British Academy 25 (1939), 273–300 (reprinted in: Selected Writings, London 1993, 106–133); sowie ders., A Defence of Common Sense, in: J. H. Muirhead (ed.), Contemporary British Philosophy, London 1921, 193–223 (reprinted in: Philosophical Papers, New York 1959, 147–170).

die später unter dem Titel „Über Gewißheit“¹⁵ publiziert wurden, mit dem Problem des Skeptizismus auseinandergesetzt. Wittgenstein geht in diesen Aufzeichnungen nicht nur den speziellen Voraussetzungen nach, an die auch ein sinnvoller Akt des Zweifels selbst noch einmal gebunden ist, sondern er fragt weit grundsätzlicher nach der Verwobenheit der verschiedenen Sprachspiele des Wissens, Begründens und Bezweifeln mit einem bestimmten Handlungszusammenhang, der als „Lebensform“ den praktischen Hintergrund für das rechte Verständnis unserer sprachlichen Äußerungen bildet. Diese pragmatische Fundierung unserer Erkenntnisansprüche und Begründungsbemühungen hat nun aber auch einschneidende Konsequenzen für das Verständnis dessen, was traditionell als „Intuition“ beziehungsweise „Evidenz“ bezeichnet wird. So stellt Wittgenstein fest:

Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.¹⁶

Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher *annehmen*, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel *handeln*.

Was wir „Irrtum“ nennen, spielt eine ganz bestimmte Rolle in unsern Sprachspielen, und was wir als sichere Evidenz betrachten, auch.¹⁷

Wittgenstein lehnt also eine intellektualistische Konzeption von Wissen und Erkenntnis ab, die sich nicht erst seit den Tagen Descartes' gern in das Gewand einer optischen Metaphorik kleidet und das „intuitive Erkennen“ vom „alltäglichen Handeln“ und „sozialen Leben“ der Menschen isoliert.¹⁸ Eine zweite notwendige Korrektur besteht in der Kritik eines überzogenen Infallibilismus, der traditionell meist mit einem Rückgriff auf intuitive Akte verbunden ist. Hören wir dazu noch einmal Wittgenstein:

Die Äußerung „ich weiß ...“ kann nur in Verbindung mit der übrigen Evidenz des „Wissens“ ihre Bedeutung haben.¹⁹

¹⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* [im Folgenden: ÜG], herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright, Frankfurt am Main 1984.

¹⁶ ÜG, Nr. 204.

¹⁷ ÜG, Nr. 196.

¹⁸ In diesem Sinne stellt Wittgenstein fest: „Ich weiß“ hat eine primitive Bedeutung, ähnlich und verwandt der von „Ich sehe“. („Wissen“, „videre“.) Und „Ich wußte, daß er im Zimmer war, aber er war nicht im Zimmer“ ist ähnlich wie „Ich sah ihn im Zimmer, aber er war nicht da“. „Ich weiß“ soll eine Beziehung ausdrücken, nicht zwischen mir und einem Satzsinne (wie „Ich glaube“), sondern zwischen mir und einer Tatsache. So daß die *Tatsache* in mein Bewußtsein aufgenommen wird. (Hier ist auch der Grund, warum man sagen will, man *wisse* eigentlich nicht, was in der Außenwelt, sondern nur, was im Reich der so genannten Sinnesdaten geschieht.) Ein Bild des Wissens wäre dann das Wahrnehmen eines äußeren Vorgangs durch Sehstrahlen, die ihn, wie er ist, ins Auge und Bewußtsein projizieren. Nur ist sofort die Frage, ob man denn dieser Projektion auch sicher sein könne. Und dieses Bild zeigt zwar die *Vorstellung*, die wir uns vom Wissen machen, aber nicht eigentlich, was ihr zugrunde liegt“ (ÜG, Nr. 90).

¹⁹ ÜG, Nr. 432.

Es wäre gänzlich *irreführend* zu sagen: ich glaube, ich heiße L. W. Und es ist auch richtig: ich kann mich darin nicht *irren*. Aber das heißt nicht, ich sei darin unfehlbar.²⁰

Ich habe ein Recht zu sagen „ich kann mich hier nicht irren“, auch wenn ich im Irrtum bin.²¹

Wittgenstein kämpft also an zwei Fronten: Zum einen möchte er die Einbettung unserer Sprechakte in einen komplexen, gesellschaftlich vermittelten Handlungs- und Lebenszusammenhang zu Bewusstsein bringen. Zum anderen wendet er sich gegen eine Verhexung unseres Verstandes durch den Wissensbegriff²², die darin besteht zu glauben, dass die elementaren Grundlagen unserer Erkenntnisse etwas ein für allemal Feststehendes und damit der Veränderlichkeit Entzogenes wären. Wie so oft gebraucht er hierfür einen überaus anschaulichen Vergleich:

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.²³

Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.²⁴

Das Bild eines sich nur langsam verschiebenden Flussbettes, das den Lauf der Wassermassen kanalisiert, führt uns nicht nur eindrucksvoll die Unverzichtbarkeit bestimmter für unser Weltbild grundlegender intuitiver Annahmen vor Augen. Es verdeutlicht auch, dass selbst dasjenige, was uns aus der Nahperspektive völlig unveränderlich erscheint, in der große Zeiträume üblickenden Rückschau als selbst dem Wandel unterworfen durchschaut werden kann. Diese Einsicht in die nur relative Stabilität unserer Intuitionen beeinträchtigt jedoch deren Funktion in keiner Weise, sondern stellt lediglich einmal mehr unter Beweis, dass wir als menschliche Wesen eben auch nur über eine menschliche Vernunft verfügen, der es verwehrt ist, sich auf einen absolut unveränderlichen Gottesstandpunkt i. S. eines *god's eye view* zu stellen.

2.2 John Rawls' Idee eines ‚Überlegungsgleichgewichts‘

Was Ludwig Wittgenstein eher indirekt in einigen kryptischen Bemerkungen andeutet, das nimmt in den Arbeiten des am 24. November 2002 verstorbenen amerikanischen Ethikers John Rawls einen breiten Raum ein. Rawls war sich von Anfang an im Klaren darüber, dass die Ausarbeitung einer inhaltlichen Gerechtigkeitstheorie vom Zuschnitt seiner eigenen über-

²⁰ ÜG, Nr. 425.

²¹ ÜG, Nr. 663.

²² Vgl. ÜG, Nr. 435.

²³ ÜG, Nr. 96.

²⁴ ÜG, Nr. 97.

aus ambitionierten Fairnesskonzeption im ethikfeindlichen, szientistischen Klima der 50er- und 60er-Jahre nur dann würde Erfolg haben können, wenn es ihm gelänge, auch in methodischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht überaus reflektiert vorzugehen. So überrascht es denn auch nicht, dass er sich bereits in seiner ersten Veröffentlichung aus dem Jahre 1951, einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Outline of a Decision Procedure for Ethics“²⁵, eingehend mit der Rolle von Intuitionen innerhalb einer Begründungstheorie beschäftigt hat.

Rawls versucht in diesem Text, die Grundzüge eines Verfahrens zu skizzieren, mit dessen Hilfe sich moralische Konflikte rational, das heißt auf der Basis allgemein akzeptierter Grundsätze eindeutig lösen lassen. Da sich die streitenden Parteien in Konfliktsituationen üblicherweise auf unterschiedliche Beurteilungsmaßstäbe berufen, ist es erforderlich, sowohl die jeweils verwendeten Entscheidungsregeln auf ihre tatsächliche Überzeugungskraft hin zu überprüfen als auch eine eindeutige Rangordnung der einander widerstreitenden Interessen festzulegen. Beide Aufgaben scheinen in dem Maße lösbar, wie es gelingt, allgemein akzeptierte übergeordnete Moralprinzipien zu identifizieren, die als Grundlage der anzustrebenden Konfliktlösung dienen können. Wie aber soll es möglich sein, solche Prinzipien zu gewinnen? Grundsätzlich sind für Rawls hier zwei unterschiedliche Strategien denkbar:

Nach der ersten, in der traditionellen Ethik vorherrschenden Auffassung können richtige moralische Entscheidungen einfach aus intuitiv erkennbaren synthetisch-apriorischen Aussagen abgeleitet werden. Dieser rein deduktive Ansatz führt Rawls zufolge jedoch insofern in die Irre, als er mit viel zu starken epistemologischen Voraussetzungen in Gestalt eines im Grunde naiven und daher extrem ideologiefälligen Begriffs der Intuition arbeitet. Im Gegensatz zu diesem ausgesprochen kurzschlüssigen und letztlich statischen Verständnis moralischer Objektivität zeichnet sich Rawls' eigener Ansatz zur Prinzipiengewinnung durch einen ungleich höheren Komplexitätsgrad und eine eigentümliche Dynamik aus. Da es s. E. unmöglich ist, „im voraus zu wissen, wie diese vernünftigen Prinzipien zu finden und zu formulieren sind“²⁶ und auch keine simplen „mechanischen Entdeckungsmethoden“²⁷ für sie existieren, kann ihre Auffindung erst am Ende eines mehrstufigen Reflexionsprozesses stehen, der mit der Identifikation so genannter „wohldurchdachter moralischer Urteile kompetenter Moralbeurteiler“ beginnt und unter Heranziehung bestimmter allgemeiner Rationalitätskriterien (wie zum Beispiel umfassende Erklärungskraft, Akzeptanz, Konfliktlösungspotential, Selbstbehauptungs- und Durchsetzungskraft)

²⁵ J. Rawls, Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: PhRev 60 (1951), 177–197 (gekürzte deutsche Übersetzung. In: *Bimbacher/Hoerster* [Hgg.], 124–138).

²⁶ Rawls, Outline, 178.

²⁷ Ebd.

schließlich zu „anwendungsfähigen“ und „umfassenden“ Grundsätzen führt. Obwohl Rawls die näheren Details des von ihm geforderten explikativen Verfahrens zur Prinzipiengewinnung in diesem frühen Text noch nicht im Einzelnen erläutert, wird doch bereits soviel deutlich, dass er den Rückgriff auf intuitive Annahmen zwar letztlich für notwendig erachtet, dass diese Intuitionen aber nicht einfach als solche das letzte Wort zur Konfliktlösung darstellen, sondern ihrerseits noch einmal einer kritischen Reflexion unterzogen werden müssen.

Ein Blick in seine genau zwei Jahrzehnte später veröffentlichte monumentale „Theorie der Gerechtigkeit“²⁸ genügt, um festzustellen, dass Rawls den Grundlinien seiner früheren Überlegungen im Wesentlichen treu geblieben ist. Trotz der Anreicherung seines Methodenrepertoires durch ein stark in den Vordergrund gerücktes kontraktualistisches Element bekennt er sich weiterhin zu einem eindeutig kohärenztheoretischen Begründungsansatz. Ausdrücklich stellt er in diesem Sinne fest, dass „die Rechtfertigung eine Sache der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, des Zusammenstimmens zu einer einheitlichen Auffassung“²⁹ ist. Auch an seiner ablehnenden Haltung gegenüber einem naiv intuitionistischen so genannten „cartesischen Denkweg“ hat sich nichts geändert³⁰. Statt einem einzelnen Segment des mehrstufigen Begründungsganges die alleinige Beweislast aufzubürden, sollen die Gewichte gleichmäßiger verteilt und die wechselseitigen Abhängigkeiten der verschiedenen Theorieelemente deutlicher herausgearbeitet werden, um die Stabilität der Beweisführung insgesamt zu erhöhen. Genau darauf will auch der von Rawls mittlerweile zur Bestimmung des angestrebten epistemischen Idealzustandes verwendete Begriff eines „Überlegungsgleichgewichts“ (*reflective equilibrium*) aufmerksam machen. Demnach durchläuft die menschliche Vernunft in ihren Erkenntnis- und Begründungsanstrengungen eine Art Spiralbewegung, die prinzipiell unabschließbar und durch einen Rückkopplungseffekt zwischen den einzelnen Elementen gekennzeichnet ist. Ausgehend von bestimmten moralischen Einzelurteilen, die uns fraglos richtig erscheinen, werden in einem mehrstufigen Prozess schließlich abstrakte Prinzipien gewonnen, die sich wiederum in der Lösung konkreter Konflikte zu bewähren haben. Dabei ist eine wechselseitige Korrektur von Einzelurteilen und Prinzipien ausdrücklich vorgesehen. Weder die als Ausgangspunkt dienenden „wohlerwogenen Urteile kompetenter Moralbeurteiler“ noch die *per explicationem* gewonnenen „Prinzipien“ gelten Rawls als schlechthin unfehlbar, sondern haben immer wieder neu ihre Plausibilität unter Beweis zu stellen und sind gegebenenfalls zu ergänzen, zu modifizieren oder sogar gänzlich zu revidieren.³¹ So bietet

²⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971; deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1995 (5. Auflage).

²⁹ Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 628.

³⁰ Vgl. ebd. 627.

³¹ Der späte Rawls hat die Unabschließbarkeit dieses Prozesses im Zuge seiner Wende zum

das Rawlssche „Überlegungsgleichgewicht“ ein gutes Beispiel dafür, wie sich eine substantielle Moraltheorie der intuitiven Überzeugungskraft bestimmter Annahmen sowohl im Bereich der Einzelurteile wie auch auf der Ebene allgemeiner Prinzipien versichern kann, ohne sich dadurch sogleich des Verdachtes eines ideologischen Begründungsabbruchs oder einer Verharmlosung der menschlichen Irrtumsanfälligkeit auszusetzen. Zur Vermeidung möglicher Missverständnisse sei allerdings ausdrücklich betont, dass mit einer solchen Einschätzung noch keinerlei Urteil über die inhaltliche Plausibilität der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie verbunden ist. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe³², ist Rawls selbst seinen zu Recht erhobenen methodischen Forderungen an mehreren neuralgischen Punkten seiner eigenen Theorie untreu geworden. Diese Inkonsistenzen zeigen einmal mehr, wie schwierig es ist, den eigenen Intuitionen gegenüber jene kritische Distanz zu wahren, die aufzubringen uns immer dann keine Mühe bereitet, wenn wir es mit den „unreflektierten Vorurteilen“ unserer Gegner zu tun haben.

3. Ertrag

Damit scheint sich als Ergebnis unseres Denkweges eine wenigstens dreifache Einsicht nahelegen: Erstens dürfte es grundsätzlich verfehlt sein, einen prinzipienbasierten und einen kasuistischen Ansatz in der Ethik gegeneinander auszuspielen. Statt eines Gegensatzes handelt es sich eher um komplementäre Theoriemodelle, die jeweils unterschiedliche Aspekte praktischer Rationalität in den Vordergrund rücken und sich somit wechselseitig ergänzen.³³ Der Kasuist ist ebenso auf prinzipielle Erwägungen angewiesen, wie der Prinzipialist seinerseits verpflichtet ist, die Überzeugungskraft seiner abstrakten Grundsätze durch die Lösung konkreter Konfliktsituationen unter Beweis zu stellen.

Zweitens wurde deutlich, dass sowohl kasuistische als auch prinzipienorientierte Ethikansätze nicht nur, aber eben auch innerhalb der Gewissenslehre dazu neigen, auf intuitive Annahmen zurückzugreifen, was immer dann zu Problemen führt, wenn diese Intuitionen isoliert für sich betrachtet und ihrer Vernetzung mit anderen Theoriebausteinen beraubt werden.

„Politischen Liberalismus“ noch einmal im Blick auf die so genannten „*Bürden der Vernunft*“ unterstrichen; vgl. J. Rawls, Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: *Ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, herausgegeben von W. Hirsch, Frankfurt am Main 1997, 293–332; sowie *ders.*, Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, 333–363.

³² Vgl. F.-J. Bormann, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg im Breisgau 2006.

³³ Dies bestätigt auch A. R. Jonsen: „Failure to appreciate the weight of principles allows good casuistry to collapse into situationism: the ethical doctrine that circumstances alone determine the moral quality of decision and action. A proper philosophical consideration of the source, meaning and importance of principles of morality is a necessary prelude to Kasuistik“ (Casuistical reasoning in medical ethics: paper, Wittenberg AEM conference, 2003, 11).

■ Drittens müssen wir uns dessen bewusst bleiben, dass die hier in den Vordergrund gerückte Idealvorstellung der Kohärenz nicht nur eine erkenntnistheoretische Dimension aufweist, sondern in einem wesentlich umfassenderen Sinne zu verstehen ist. Letztlich geht es um den Zustand der radikalen Einheit der Person, die neben der rein geistig-rationalen auch die gemüthhaft-emotionale Dimension des Menschseins mit einschließen muss. Erst wenn Denken, Fühlen und Handeln in ein stimmiges Gleichgewicht gekommen sind, entstehen jene Stabilität und Verlässlichkeit, deren wir insbesondere bei der Bewältigung von Gewissensfragen dringend bedürfen.

■ Was folgt nun aber aus den hier angestellten Überlegungen zur Notwendigkeit einer kohärenztheoretischen Einbergung intuitiver Überzeugungen für die Lösung der eingangs geschilderten Konfliktsituation unserer Leserbriefschreiberin in Leonardo Sciascias Geschichte?

■ Es hat den Anschein, dass der hier beschriebene Gewissenskonflikt vor allem daher rührt, dass die betroffene Frau zwar einerseits von der Richtigkeit verschiedener moralischer Einzelgebote überzeugt ist, dass es ihr andererseits aber nicht gelingt, die aus diesen intuitiv bejahten moralischen Weisungen resultierenden Pflichten in eine überzeugende Rangordnung und damit in ein kohärentes Gesamtbild zu bringen. Die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit ihrem Ehemann gegenüber steht im Widerspruch zu dem ebenso berechtigten wie subjektiv verständlichen Wunsch, den Fortbestand ihrer Ehe zu sichern. Die eigene Schuld verlangt nach einem freimütigen Bekenntnis, das jedoch neue unabsehbare Folgen für die Fortsetzung der als zutiefst erfüllend erlebten ehelichen Gemeinschaft heraufbeschwören könnte. Die Verworrenheit der Situation zeigt sich zudem darin, dass es zwischen der Denk- und der Gefühlswelt der Betroffenen zu Spannungen kommt, die sich im Erlebnis einander widerstrebender Neigungen und Angstreaktionen manifestieren. Kurzum: Die verschiedenen Werte und Einzelnormen stehen für das Gewissen der Frau beziehungslos nebeneinander, ohne dass ein übergeordnetes Prinzip erkennbar wäre, anhand dessen sich die offenkundigen Rivalitäten und Widersprüche auflösen ließen.

Man darf gespannt sein, wie ein erfahrener Beichtvater und Seelenführer wie Pater Lucchesini mit dieser Situation umgeht. Werfen wir daher zum Schluss noch einen kurzen Blick auf seine – wie Sciascia uns wissen lässt – „mit Blut in den Augen geschriebene“ Antwort auf den Leserbrief der Frau:

Ein Augenblick der Schwäche? Ein Augenblick, der sechs Monate dauert? Wie können Sie sich selbst und Ihrer Schuld gegenüber so nachsichtig sein und eine Untreue, die sechs Monate gedauert hat, *sechs Monate*, für die Schwäche eines Augenblicks halten, eine Untreue zum Schaden eines Mannes, der, wie Sie selber sagen, gut, anständig, treu und liebevoll ist? ... Aber wenn Ihre Reue ehrlich, Ihr schlechtes Gewissen sich immer noch regt und der Vorsatz fest ist, nie mehr in Sünde zu fallen ... Sie haben für Ihre Schuld mit der Qual des schlechten Gewissens bezahlt und zahlen immer noch. Doch Sie können und dürfen nicht so weit gehen, einen so guten und ahnungslosen Mann, wie es der Ihre ist, einem Mann, der von echter Liebe begleitetes Vertrauen in Sie hat, einen Verrat beichten, dessen Kenntnis ein vielleicht nicht wiedergutzumachendes Leid in ihm verursachen würde. Theoretisch kann man den Drang des Ge-

wissens, den Verrat dem betroffenen Opfer zu beichten, nur loben, doch wenn die Person ahnungslos ist und die Enthüllung nichts als Schmerz und Unruhe bringen würde, ist Schweigen eine Pflicht. Schweigen und leiden. Es war also richtig, dass die Priester Ihnen empfohlen haben, Ihrem Mann den Betrug nicht zu offenbaren. Was denjenigen betrifft, der Ihnen das Gegenteil geraten hat, so bin ich der Meinung, dass der unvorsichtige Ratschlag seiner geringen Kenntnis des menschlichen Herzens zuzuschreiben ist, und nicht der Tatsache, dass er, wie Sie sagen, vom Festland ist. Beten Sie auf jeden Fall, beten Sie, auf dass das Schweigen für Sie ein größeres Opfer sei, als eine Beichte gegenüber dem Mann, den Sie betrogen haben.³⁴

Leonardo Sciascia lässt diesen Ratschlag in seiner Geschichte wie folgt kommentieren:

Gute Antwort ... wirklich gut! Empörung, Barmherzigkeit und gesunder Menschenverstand: alles dabei. Ein erstklassiger Mann, dieser Pater Lucchesini.³⁵

Empörung, Barmherzigkeit und gesunder Menschenverstand – nicht nur „alles dabei“, sondern alles in die richtige Ordnung gebracht. Denn auf diese kohärente Ordnung kommt es in einem reifen Gewissensurteil entscheidend an. Mag sein, dass Pater Lucchesini „nur“ ein kluger und lebenserfahrener Beichtvater war. Als Moraltheologe hätte er bestimmt Sympathie für die Kohärenztheorie gehabt.

³⁴ Sciascia, 93–95.

³⁵ Ebd.