

Weg zu gerechten Rechtsordnungen und Entscheidungen“) ist der öffentliche Diskurs in der Demokratie. Die Leitsterne, Stützen und Wegzeichen, wie wir Gerechtigkeit praktisch üben können, sind sieben Tugenden: die vier platonischen Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Klugheit, sowie die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Glaube bedeutet: Glaube an die Gerechtigkeit, um sich von ihr lenken zu lassen; Glaube an den Sinn und die Wirksamkeit des eigenen Tuns; Glaube des Menschen an sich selbst.

F. RICKEN S.J.

WITSCHEN, DIETER, *Gewissensentscheidung*. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten. Paderborn: Schöningh 2012. 130 S., ISBN 978-3-506-77404-0.

Nicht nur in der derzeitigen Politik und im Alltag ist der Begriff „Gewissensentscheidung“ zum Modewort geworden, sondern auch für die theologische und philosophische Reflexion handelt es sich durchaus um einen neuen Terminus (7 f.). Witschen (= W.) betrachtet den Begriff aus zwei Hauptperspektiven: derjenigen „des Akteurs“ (11–40) und derjenigen „des Anderen“ (41–129). Die erste Perspektive beleuchtet das semantische Problem, das sich bereits aus einer Betrachtung des Begriffs ergibt, der mit „Gewissen“ und „Entscheidung“ zwei unterschiedliche Dinge verbindet, während in der zweiten Perspektive die verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten gegenüber einer Gewissensentscheidung Dritter erörtert werden.

Im ersten Kap. wird zunächst zwischen dem kognitiven Gewissensurteil und der volitiven Gewissensentscheidung unterschieden: Während im ersten Fall komparativistisch entschieden wird, besteht die Wahl im zweiten Fall zwischen zwei konträren Alternativen (14). Im ersten Fall geht es um eine Abwägung, im zweiten Fall um eine wirkliche grundlegende Selbstbestimmung. Aus dieser kognitivistischen Grundposition heraus wird sofort jede dezisionistische Reduktion des Begriffs der Gewissensentscheidung und seine Funktionalisierung zur Autoimmunisierung abgelehnt (15). Hernach wird die Gewissensentscheidung positiv in dreifacher Hinsicht bestimmt: Sie ist erstens auf das eigene Handeln in vorausschauender Perspektive ausgerichtet (16 f.). Zweitens wird sie gegenüber sich selbst, anderen und Gott gefällt (18–21): Jede Einzelentscheidung des Individuums befindet sich „im Horizont einer transzendentalen Lebensentscheidung“, hat dialogischen Charakter und besagt die Erfahrung der ureigenen Verantwortung eines jeden im Gewissen als Ort der Gotteserfahrung. Drittens wird bezüglich des Kontextes der Gewissensentscheidung unterschieden: Sie kann gegenüber einer sozialen Majorität stattfinden (23 f.), gegenüber einer moralischen oder legalen Autorität (24–27), in normativer Unsicherheit, die auch aus dem Anzweifeln bestimmter moralischer oder legaler Normierungen erwachsen kann (27 f.), in Konfliktsituationen oder innerhalb von Gestaltungsfreiräumen (28–31).

Wenn das erste Kap. abschließend betont, dass die Letztinstanz des Gewissens stets ein „moralisches Selbstverhältnis“ (18) und also individuell, nicht kollektiv sein kann (31–40), so gibt diese Feststellung auch die normative Perspektive für das zweite Kap. vor, in welchem betrachtet wird, inwiefern Andere sich zu drei verschiedenen Zeitpunkten zur Gewissensentscheidung eines Subjekts verhalten können: während des Prozesses der kognitiven Urteilsbildung, im Moment zwischen der Gewissensentscheidung und der Handlung, oder eben nach der Handlung (41). Weiterhin kann dieser Dritte eine reale, eine juristische Person oder eine soziale Entität sein. W. legt phänomenologisch die verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten nun in zehn Schritten dar, wobei deutlich wird, dass Respekt oder Anerkennung vor der Gewissensentscheidung eines Anderen eben nur eine, nicht jedoch die einzig legitime Option darstellt (42). Die Skala verläuft von der positivsten Möglichkeit des Bewunderns (43–53) über das Zustimmung (53–60), das Tolerieren (61–68) bis zur Rücksichtnahme (68 f.) und dem Schützen (69–73), um dann zum Überlassen (73–79) und zu den negativeren des Kritisierens (79–87) und des Infragestellens (87–100) bzw. schließlich zum Eingrenzen (100–116) und zum Hindern und Zwingen (116–129) zu gelangen.

Bei der Behandlung der zweiten Verhaltensmöglichkeit des Zustimmens wird auf die interessante Frage eingegangen, wie denn von außen erkannt werden könne, ob überhaupt eine Gewissensentscheidung vorliegt (54–60). W. arbeitet hierzu phänomenologisch einige Kriterien aus, etwa ob die betreffende Person das Prinzip der Unparteilichkeit als konsti-

tutives Merkmal für Moralität anerkennt. Zudem muss Nichtwidersprüchlichkeit als Mindestmaß an Rationalität eingefordert werden. Weitere Merkmale sind die unbedingte Verbindlichkeit, zudem starke emotionale Reaktionen und die Bereitschaft, Rechenschaft abzulegen, sowie die unbedingte subjektive Sicherheit, welche nicht ein bloßes Meinen ist, sondern sich darin ausdrückt, konsequent zur eigenen Gewissensentscheidung zu stehen. Ein anderer Anhaltspunkt ist die Kohärenz zur moralischen Biographie, welche allerdings bereits ein schwaches und nicht immer eindeutiges Kriterium darstellt.

Interessant sind auch die Überlegungen zur siebten Verhaltensmöglichkeit, dem Kritisieren, das an das Tolerieren (dritte Möglichkeit) anknüpft (79–87). Während das Tolerieren die Gewissensentscheidung anerkennt und deren Konsequenzen zulässt oder duldet, drückt der Kritisierende aus, dass er eine Entscheidung für falsch hält. Dabei werden die negativen Konsequenzen eben nicht zugelassen, sondern es wird versucht, sie zu vermeiden. Das Kritisieren sucht dem Akteur wichtige, möglicherweise in der Gewissensentscheidung vernachlässigte Gesichtspunkte nahezubringen. Für den mithin vorliegenden Irrtum kann es verschiedene äußere und innere Gründe sowie *errores facti* und *errores iuris* geben. Diese können nur durch einen konsiliatorischen Prozess individueller oder dialogischer Natur vermieden werden. Schwierig ist dies allerdings, wenn die Gewissensüberzeugung in religiösen oder weltanschaulichen Annahmen verwurzelt ist. Doch hat das Gewissen gerade auch in diesen Zusammenhängen eine wichtige Korrekturfunktion. Es wird auf Kant verwiesen, dem zufolge „das Gewissen Leitfaden der Religion sein [kann]“ (85). Für W. gilt gerade in diesem Bereich die Bedeutung der kognitiven Basis von Gewissensentscheidungen, weswegen „[d]ie Aufrichtigkeit des subjektiven Überzeugtseins [...] nicht an die Stelle sachlicher Argumente treten [kann]“ (85). Selbstverständlich muss dabei zunächst sichergestellt sein, dass es sich wirklich um Gewissens- und nicht um Ermessensfragen handelt.

Schließlich ist gerade für die letzten beiden Verhaltensmöglichkeiten, d. h. für das Einengen und das Hindern und Zwingen, die Unterscheidung „zwischen den Ebenen des moralisch Guten bzw. Schlechten und des moralisch Richtigen bzw. Falschen schlechthin grundlegend“ (130). Nur so kann verhindert werden, die Gewissensfreiheit a priori als „anarchisches Element“ anzusehen (91). Zunächst wird die Bedeutung des rechtlichen Schutzes sowohl des *forum internum* als auch des *forum externum* hervorgehoben. Dies wird gegen Zippelius, der die Gewissensfreiheit nur auf das *forum internum* beschränkt sehen wollte, betont (102 f.). Insgesamt sind die restriktiven Auslegungen der Gewissensfreiheit in diesem Zusammenhang von der Sorge um den Zusammenhalt und die Kohärenz des Gemeinwesens bewegt. Doch W. argumentiert, dass das Gewissen sich eben nicht nur auf die „Opposition gegen die Allgemeinheit bzw. die institutionelle Autorität“ in schwerwiegenden Einzelfällen reduziert, sondern auch „ein handlungsleitendes Vermögen des ‚moralischen Alltags‘“ ist (106). Ferner könne man das Gewissen nicht nur auf religiöse Inhalte reduzieren. Interessant ist weiterhin die Frage, ob die Gewissensfreiheit auch ein politisches Partizipationsrecht darstellt, was differenzierend betrachtet wird. W. lehnt dies grundsätzlich ab, da hier eine Vermischung individualmoralischer Verbindlichkeit und rechtsethisches-politischer Institution bzw. demokratisch-prozeduraler Realität vorliegt, wobei er gleichzeitig betont, dass gerade die politische Betätigung aufgrund von Gewissensüberzeugung volle Berechtigung hat. Gewissenskonflikte können darüber hinaus Indikatoren für reformbedürftige rechtliche Zustände sein.

Ebenso differenziert sind die Erörterungen zum Verhältnis von Zwingen und Hindern: Über die klassische Unterscheidung hinaus, die sich damit begnügt, dass das Hindern im Gegensatz zum Zwingen nicht in den Bereich des Gewissens eingreift, differenziert W.: Während der Zwang auf das *forum internum* auszuschließen ist, kann er als Einflussnahme auf das *forum externum* aus moralischen Gründen geboten sein, um moralisches Übel zu verhindern (119). Diese Einflussnahme wird dabei nochmals unterteilt in das „Zwingen zu äußeren Handlungen bei direkter“ und bei „allenfalls indirekter Verantwortung“ (126). Auch diese weitere Differenzierung löst zwar die prinzipielle „Konkurrenz zwischen individueller Gewissensüberzeugung und sozialer Norm“ nicht auf, bringt aber in der Frage nach der Lastenverteilung weiter (128): Im letzteren Fall trägt gerade die Übernahme der negativen Konsequenzen des Akteurs zur Wahrung seiner moralischen Integrität bei (126).

W.s phänomenologisch fundierte Unterscheidungen sind akribisch, ohne formalistisch-kasualistisch zu degenerieren. Dies macht die besondere Qualität dieser Studie aus, die damit ein modernes, längst überfälliges Pendant zur scholastischen Gewissenskasualistik darstellt. Dem Autor gelingt es, die Instanz des Subjekts in den Mittelpunkt der Gewissensproblematik zu stellen, ohne dadurch die Gewissenslehre subjektivistisch zu verflüchtigen. Gleichzeitig erscheint sie in konkreter Weise ethisch und politisch kontextualisiert. Eine interessante Studie, die sowohl der Lehre als auch der Forschung grundgelegt zu werden verdient.

M. KRIENKE

SCHMID, HANS BERNHARD, *Moralische Integrität*. Kritik eines Konstrukts. Berlin: Suhrkamp 2011. 307 S., ISBN 978-3-518-29593-9.

Etwa zeitgleich mit dem Jerusalemer Prozess gegen Adolf Eichmann zeigt der junge Sozialpsychologe Stanley Milgram an der Yale-Universität ebensolche Rissstellen der Zivilisation auf, die böse und banal zugleich sind. Nicht deshalb banal, weil das Böse banal sein könnte, sondern weil die Akteure des Bösen ebenso banal wie alltäglich und alles andere als monströs erscheinen: Die aus allen Schichten und Altersgruppen von Milgram beobachteten Probandinnen und Probanden waren bereit, ohne jede Aversion massive physische Gewalt gegen einen Menschen anzuwenden, oft genug bis zu dessen Ohnmacht und Tod, nur weil eine (vermeintliche) Autorität sie dazu aufforderte. Milgrams Experiment zur Gehorsamsneigung in der Bevölkerung lud offiziell zu einem Versuch zum Lernverhalten ein. Es ging um folgendes Versuchsdesign: Probandinnen und Probanden begegneten zu Beginn des Versuchs einem Versuchsleiter und einem weiteren Probanden, der in Wirklichkeit ein Schauspieler war, aber als „Schüler“ vorgestellt wurde. Aufgabe des echten Probanden als „Lehrer“ war es, einen Wort-Paar-Test durchzuführen. Bei Erinnerungsfehlern sollte der Schüler durch Applikation von elektrischen Schocks Schmerz empfinden. Zum Make-up des Versuchs gehörte ein Schockgenerator, den die Versuchspersonen zu bedienen hatten. Von hier konnten sie Stromschläge von 15 Volt bis zu 450 Volt auslösen, die jedoch nie das Gewebe des „Schülers“ erreichten, was aber die Kooperanden nicht wussten. Die deutliche Mehrheit der Versuchsteilnehmer – etwa zwei Drittel – folgte den Anweisungen der Autorität und war zur Stromfolter bis zur Dekompensation des „Schülers“ bereit; oft zwar unter Zweifel und Protest, aber ihre Praxis unterbrachen die wenigsten. Ein Drittel der Versuchsteilnehmer konnte irgendwann der „malevolent authority“ (Milgram) widerstehen und beendete das Experiment. Obwohl keiner der Versuchsteilnehmer nach Sichtung des Schockgenerators die Teilnahme überhaupt verweigerte, zeigen Milgrams vorgestellte Insurgenten, dass es ein Entkommen aus bemächtigten Situationen gibt, obwohl Gehorsam vor dem Nimbus der Autorität leichter ist als Ungehorsam, der die Distanz zwischen Wollen und Sollen nicht mehr erträgt. Die moralische Zivilcourage der wenigen „Helden“ in Milgrams Versuchsreihe kann nicht über die Erosionen hinwegtäuschen, die Milgrams Versuche ebenso wie die seines Freundes Philipp Zimbardo im Gefängnis-Experiment von Stanford zeigten. Besteht nicht ein großer Teil des Schocks über den Kulturbruch im Terror des Hitlerismus und, mutatis per multis mutandis, im moralpsychologischen Experiments eines Milgram oder Zimbardo darin (13, 35–36), dass das schlechthin Schlechte, das grauenhafte Böse gar nicht von Monstern und schlechten Personen, sondern von den sogenannten „good people“ begangen wird, denen man vor den Taten einen integren Charakter nie abgesprochen hätte?

Um dieses Vorurteil der Integrität von Personen geht es Hans Bernhard Schmid (= S.), Professor für Philosophie an der Universität Wien, im vorliegenden Band. Seine Monographie ist eine nicht nur der analytischen Handlungstheorie verpflichtete, besonders umfassende und elaborierte philosophische Erörterung des Schocks, den das Milgram-Experiment auslöst. Die tiefe moralische Verwirrung über das menschliche Konformitätsstreben in Gruppen und im Angesicht von Autoritäten rechtfertigt zur Genüge eine weitere Erörterung der viel zu alltäglichen Unterbietung elementarer Normen. S. ist es gelungen, umfassend und ausgesprochen instruktiv den bisherigen philosophisch-psychologischen Forschungsstand zur Ethik nach Milgram darzustellen. Zugleich ist die Arbeit des Verf.s ein gewichtiger Beitrag zu einer Philosophie und Ethik