

# Gedanken zur ethischen Erkenntnis

Von Josef de Vries S. J.

## 1. Problematik der ethischen Erkenntnis

Es fehlt nicht an neueren Arbeiten zur Erkenntnis des sittlich Guten und des sittlichen Sollens, sei es der allgemeinen sittlichen Normen, sei es des Sittlichen im Einzelfall, wie es durch den Spruch des Gewissens erkannt wird<sup>1</sup>. Und doch scheinen die hierher gehörigen Fragen nicht allseitig behandelt zu sein. Die an der scholastischen Überlieferung anknüpfenden Arbeiten bleiben zu sehr bei den mittelalterlichen Fragestellungen nach den Seelenvermögen und Haltungen (Habitus) stehen, aus denen als ihren Prinzipien die ethische Erkenntnis hervorgeht. So ist mehr die Rede vom theoretischen und praktischen Verstand, von der Synderesis, der Moralwissenschaft, der Klugheit usw. als von der Eigenart und der Struktur der Erkenntnisakte, die aus diesen Prinzipien hervorgehen. Gewiß ist mit der Herausarbeitung des jeweiligen „Formalobjekts“ ein Hinweis auf die Eigenart der entsprechenden aktuellen Erkenntnis gegeben; aber diese Hinweise genügen nicht, alle Fragen, die auftreten, zu

<sup>1</sup> Vgl. die Literaturangaben in der Neuauflage des LexThKir: zum Artikel „Ethik“ von E. Coreth: 3. Bd., Sp. 1130, zum Artikel „Gewissen“ von R. Hofmann: 4. Bd., Sp. 864, zum Artikel „Klugheit“ von E. Biser: 6. Bd., Sp. 354. An neueren und neuesten, dort (noch) nicht erwähnten Arbeiten seien nachgetragen: Im allgemeinen zur praktischen Erkenntnis: T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, 1958 (vgl. Schol 37 [1962] 456 f.); P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1963; J. E. Naus S. J., *The Nature of Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Roma 1959; Fr. Willam, *Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman*, Freiburg 1960 (vgl. Schol 37 [1962] 459); G. Van Riet, *Le problème morale et son épistémologie particulière*, in: *Problèmes d'épistémologie*, Löwen 1960, 233—248 (vgl. Schol 37 [1962] 582). Zur positivistischen Auffassung: A. Pap, *Elements of Analytical Philosophy*, New York 1949, 23—65 (vgl. Schol 27 [1952] 437 f.). Eine gute Kritik positivistischer Auffassungen gibt: S. Krohn, *Die normative Wertethik*, Turku 1958 (vgl. Schol 34 [1959] 474 f.). Unzureichende Ansätze zur Kritik des Positivismus bei: Fr. Vinding Kruse, *Erkenntnis und Wertung*, Berlin 1960 (vgl. Schol 38 [1963] 475 f.). Nur die Schlußfolgerung auf Grund vorausgesetzter sittlicher Grundsätze behandelt: G. H. von Wright, *Practical Inference*: PhRev 72 (1963) 159—179. Ein ähnliches Thema behandelt, dem Titel nach zu urteilen: P. W. Taylor, *Normative Discourse*, Englewood Cliffs 1961. — Zur Lehre vom Gewissen bzw. von der Klugheit: J. Stelzenberger, *Das Gewissen*, Paderborn 1961 (vgl. Schol 38 [1963] 265 f.); P. Palazzini, *La coscienza*, Roma 1961; P. Morisset S. J., *Prudence et fin selon saint Thomas*: ScEccl 15 (1963) 73—98 439—458; Ph. Delhay, *La conscience actuelle certaine*: ebd. 227—245; psychologisch: A. Roldán S. J., *Génesis e estructura de la conciencia moral en los diversos tipos caracterológicos*: Pens 19 (1963) 139—183.

lösen. Auch die bekannte Lehre des hl. Thomas vom Gesamtaufbau der sittlichen Handlung<sup>2</sup> reicht dazu nicht hin; schon in der „Sicht des Guten“, mit der die Reihe der Einzelakte anhebt, steckt das Problem des Wie dieser Erkenntnis.

Die Frage muß von Grund aus gestellt werden. Ist nicht die Lehre der Scholastik über das Erfassen der Werte bzw. des Guten überhaupt zu intellektualistisch? Kann überhaupt von einer Erkenntnis der Werte die Rede sein? Wurzeln nicht die Werte letztlich im Gefühl und nicht im Verstand? In einer äußersten Zuspitzung wird diese Auffassung vom Positivismus und jeder Form des ethischen Empirismus vertreten. „Erkenntnis“ kann stets nur das erfassen, was tatsächlich besteht; das „Gute“ ist aber zunächst das, was noch nicht ist, was „sein soll“, und auch, wenn es verwirklicht ist, ist seine Gutheit, d. h. seine Übereinstimmung mit dem „Sollen“, sein eigentlicher Wertcharakter, nicht eine empirisch feststellbare Eigenschaft wie die Farbe oder Gestalt. Dieser Wertcharakter besteht vielmehr darin, daß die Handlung gefühlsmäßig gebilligt wird. Aufgabe der Erkenntnis und damit der Ethik als Wissenschaft ist nur die empirische Erforschung der Mittel, die den gefühlsmäßig gebilligten Zustand, d. h. das „Glück“, herbeiführen; das ist aber, wie *A. Pap* meint<sup>3</sup>, eine empirische Frage genau so wie die Frage, welche Körper gute Wärmeleiter sind.

Es ist jedoch klar, daß die eigentliche Frage nach dem sittlich Guten die Frage nach dem sittlichen Ziel ist, von dem her alle Mittel erst den Charakter des sittlich Guten erlangen. In dieser Frage aber, von der doch der eigentliche Wert der Person abhängt, wird der Mensch im ethischen Empirismus auf ein blindes Gefühl verwiesen. Mit Recht sagen wir: auf ein blindes Gefühl; denn eine geistige Erkenntnis des eigentlichen sittlichen Wertes wird ja ausdrücklich abgelehnt. Nicht deshalb wird das sittliche Ziel gefühlsmäßig gebilligt, weil es als Vollendung der menschlichen Person erkannt wird, sondern rein gefühlsmäßig. Eine solche Auffassung, nach der die geistige Person blind, d. h. auf ungeistige Weise zu ihrer eigentlichen Vollendung geführt wird, muß schwerste Bedenken erregen.

Die Wertethik entgeht dieser Folgerung dadurch, daß sie die Erfassung der sittlichen Werte nicht von einem bloßen „Gefühl“, sondern von einem geistigen, intentionalen „Wertfühlen“ abhängig macht. In diesem Wertfühlen kommt nach *M. Scheler* der Wert „zur Erscheinung“, die Wertqualität „tritt uns entgegen“, der Wert „erschließt sich“, das Wertfühlen ist ein „objektivierender Akt“; Scheler

<sup>2</sup> S. th. 1 II q. 8—17; vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute.

<sup>3</sup> A. a. O. (Anm. 1) 15.

spricht sogar von der „Evidenz des Werterfassens“<sup>4</sup>. Alle diese Ausdrücke entstammen offenbar der Welt der Erkenntnis. Der Erkenntnischarakter der Werterfassung wird nur deshalb geleugnet, weil „Erkenntnis“ auf das „kühle“ Feststellen von Tatsachen oder Wesensverhalten eingeschränkt wird. Dies ist aber keineswegs notwendig. Die Werterfassung hört nicht auf, Werterkenntnis zu sein, weil sie zugleich ein emotionales Verhalten, eine erste „Liebe“ zu dem erfaßten Wert einschließt. Daß die Werterfassung erst dann dem Gegenstand „Wert“ voll entspricht, wenn auch das Gemüt durch den Wert angesprochen wird, ist durchaus zuzugeben. Aus Erkenntnis und Zuneigung wird hier eine einzige ganzheitliche Antwort des Subjektes. Aber insofern diese Antwort auch eine erste Antwort des „Strebevermögens“, ein erstes affektives Sicheinstellen auf das Gute<sup>5</sup> einschließt, erfolgt dieses nicht blind, sondern sehend, und das heißt eben: erkennend.

Aber von welcher Art ist diese Erkenntnis — und wie kommt sie zustande? Es ist klar, daß sie sich im sittlichen Leben oft ganz spontan, ohne lange Überlegung, einstellt; in diesem Sinn kann sie „unmittelbar“ genannt werden. Aber es ist auch klar, daß damit eine wissenschaftlich-philosophische Antwort nicht gegeben ist. Selbst wenn man das „unmittelbar“ nicht bloß im genannten psychologischen Sinn, sondern streng gnoseologisch als eine durch keinen anderen Erkenntnisinhalt vermittelte Erkenntnis auffaßt, bleibt die Frage noch; denn es sind keineswegs alle gnoseologisch unmittelbaren Erkenntnisse von der gleichen Art. Sicher handelt es sich z. B. bei der ethischen Erkenntnis nicht um ein empirisches Wahrnehmen wie das von Farbe oder Ton. Aber auch die Frage, ob es sich überhaupt um eine gnoseologisch unmittelbare Erkenntnis handelt, kann nicht übergangen werden. Es hieße einer wissenschaftlichen Klärung ausweichen, wenn man sich mit der bequemen Antwort zufriedengäbe, es handle sich um eine weiter nicht mehr analysierbare unmittelbare Erkenntnis.

Das Problem, von welcher Art die Erkenntnis des sittlich Guten ist, verschärft sich noch, wenn wir nicht bloß an das sittlich Gute im allgemeinen denken, sondern das in der konkreten einmaligen Situation zu tuende Gute ins Auge fassen, das vom Gewissen beurteilt werden muß. Hier entsteht die Frage: Wie kann das sittlich Gute im Einzelfall erkannt werden? Bekanntlich lehrt Thomas von Aquin, daß unsere Vernunft direkt nur das Allgemeine erkennen kann. Gewiß fügt er sogleich hinzu: Indirekt, durch eine Art Rückwendung auf das

<sup>4</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. Aufl., Bern 1954, 272 f., 285.

<sup>5</sup> Thomas spricht von einer ersten „coaptatio“ voluntatis ad bonum, die das unwillkürliche Wohlgefallen am Guten ist: S. th. 1 II q. 26 a. 1.

Sinnenbild, erkennt sie auch das Einzelne<sup>6</sup>. Aber damit ist zugegeben, daß die Erkenntnis des Einzelnen als solchen kein „intelligere“ im strengen Sinn ist, d. h. nicht ein Begreifen des Wesensgehaltes. Vielmehr bleibt die Erkenntnis des Einzelnen ein bloß empirisches Feststellen der reinen Tatsächlichkeit ohne Erhellung des Wesensgehaltes der Einzelheit als solcher. Vielleicht wird man entgegen, diese Auffassung sei sogar innerhalb der Scholastik keineswegs allgemein anerkannt. Das ist richtig, aber entweder betreffen diese Meinungsverschiedenheiten nicht den entscheidenden Punkt — oder falls sie im entscheidenden Punkt eine von Thomas abweichende Auffassung einschließen, scheinen sie unhaltbar zu sein. Dieser entscheidende Punkt ist, ob das Einzelne als solches seinem Wesen nach begriffen oder nur in seiner bloßen Tatsächlichkeit empirisch festgestellt wird. Ein Beispiel mag das erläutern: Wir begreifen, warum jedes Rechteck Diagonalen von gleicher Länge hat, aber daß dieses bestimmte Rechteck gerade diese bestimmte Seitenlänge hat, das können wir nur als Tatsache feststellen. So scheint die Erfahrung Thomas recht zu geben: Das Einzelne als solches wird nicht eigentlich begriffen, sondern nur empirisch festgestellt.

Eine rein empirische Erkenntnis kann aber das Gewissensurteil nicht begründen. Denn erstens ist, wie wir schon sagten, die sittliche Gutheit überhaupt nicht rein empirisch feststellbar. Sie ist kein empirisches Phänomen wie etwa die Farbe oder Härte eines Körpers. Aber selbst wenn sie es wäre, könnte die Erfahrung doch nur die tatsächlich bestehende Gutheit anzeigen. Das Gewissen bedarf aber eines Urteils darüber, was in dieser konkreten Situation geschehen soll. Dieses Urteil setzt voraus, daß die konkrete Situation nicht bloß als tatsächlich vorhanden festgestellt wird, sondern daß sie in ihrem Fundierungszusammenhang mit der zu setzenden Handlung durchschaut wird: Weil die Situation so ist, darum ist es sittlich richtig, jetzt so zu handeln. In diesem Sinn scheint also eine Wesenserkenntnis der konkreten Situation, der zu setzenden Handlung und des Zusammenstimmens beider erforderlich zu sein.

Wenn es eine solche Wesenserkenntnis der konkreten Situation in ihrer Einmaligkeit nicht gibt, so scheint zu folgen, daß es auch keine auf Erkenntnis beruhende sittliche Weisung für den Einzelfall als solchen geben kann, daß vielmehr nur die in der konkreten Situation enthaltenen allgemeinen, stets wiederholbaren Züge für eine vernunftgemäße sittliche Entscheidung bedeutsam sein können. Das würde aber heißen: Entweder können uns nur allgemeine Gesetze sagen, was sittlich gut beziehungsweise geboten ist — der Standpunkt der

<sup>6</sup> S. th. I q. 86 a. 1.

reinen Gesetzesethik —, oder aber wir müssen für die sittliche Entscheidung im Einzelfall uns auf das bloße Gefühl verlassen — der Standpunkt einer Situationsethik, die von der überlieferten Lehre als „zu weit gehend“ beurteilt wird. Oder wie soll innerhalb der thomistischen Erkenntnislehre ein Mittelweg gefunden werden?

So ist der Vorwurf der Situationsethik, die überlieferte scholastische Ethik sei reine Gesetzesethik, verständlich. Und doch steht diesem Vorwurf all das entgegen, was in der scholastischen Ethik und Moraltheologie von jeher gelehrt worden ist über das von der bloßen Erkenntnis allgemeiner Normen verschiedene Gewissensurteil, über die Notwendigkeit der Berücksichtigung der konkreten Umstände (*circumstantiae*), über das „*medium rationis*“ in Tapferkeit und Mäßigung, über die Epikie, über die Klugheit als „*recta ratio agibilium*“, über die Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere die Gabe des Rates. Alles das zeigt, daß der Vorwurf, die scholastische Moral habe über den allgemeinen Normen die Anforderungen der konkreten Situation vergessen, unberechtigt ist. Aber das Problem bleibt: Wenn der konkreten Situation eine so entscheidende Bedeutung für das Gewissensurteil zuerkannt wird, wie ist das mit der These vereinbar, daß nur das Allgemeine im vollen Sinn Gegenstand der menschlichen Vernunftkenntnis ist?

Bevor wir an diese schwierige Frage herantreten, ist zunächst Klarheit darüber erforderlich, wie die Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen möglich ist. Denn schon diese Frage hat, wie gezeigt wurde, ihre Dunkelheiten. Sie gliedert sich wiederum in zwei Teilfragen auf. „Das Gute im allgemeinen“ kann zunächst vom generischen Wesen des sittlich Guten überhaupt verstanden werden, dann von den sittlichen Werten und Normen im besonderen, etwa von der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit usw., d. h. von den verschiedenen Arten des sittlich Guten. Diesen beiden Stufen der sittlichen Erkenntnis entsprechen die „*Synderese*“ und das sittlich-praktische „*Wissen*“ (*scientia moralis*) des hl. Thomas. Jedoch können diese beiden Arten der sittlichen Erkenntnis nicht einfach mit den genannten beiden Stufen der Allgemeinerkenntnis gleichgesetzt werden, da der Einteilungsgrund ein anderer ist. Die „*synderesis*“ entspricht im praktischen Bereich dem „*intellectus principiorum*“ der theoretischen Erkenntnis, d. h. sie bezieht sich auf die unmittelbar einsichtigen Grundsätze der sittlichen Ordnung<sup>7</sup>, während die „*scientia moralis*“ sich auf das mittelbar, diskursiv Erkennbare im sittlichen Bereich bezieht<sup>8</sup>. Beiden gemeinsam ist allerdings, daß sie sich nur

<sup>7</sup> S. th. I q. 79 a. 12; De ver. q. 16.

<sup>8</sup> S. th. I II q. 57 a. 2.

auf das Gute im allgemeinen beziehen und daher nicht unmittelbar praktisch sind. Unmittelbar praktisch ist erst das Urteil, das sagt, was hier und jetzt im konkreten Einzelfall zu tun ist. Dieses Urteil zu bilden, ist nach Thomas Sache der Klugheit<sup>9</sup>.

So ergibt sich die Gliederung der folgenden Ausführungen. Es geht um die Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen, der spezifisch unterschiedenen sittlichen Werte, des sittlich Guten im konkreten Einzelfall.

## 2. Erkenntnis des sittlich Guten im allgemeinen

Wir nennen Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit „gut“, „sittlich gut“, Unrecht, Lüge, Unmäßigkeit „böse“, „sittlich schlecht“. Was meinen wir mit diesen Ausdrücken? Und wie kommt die Erkenntnis zustande, daß das, was sie bezeichnen, mit Recht von einer bestimmten Handlungsweise ausgesagt wird? Die erste Frage ist die Grundfrage der Ethik überhaupt, die zweite die Grundfrage nach der Erkenntnis des Ethischen und damit nach der Methode der Ethik. Die erste Frage thematisch zu behandeln, ist hier nicht unsere Absicht. Aber die zweite Frage kann nicht angegangen werden, ohne daß eine Antwort auf die erste Frage vorausgesetzt wird. Denn wo die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des sittlich Guten verschieden ist, muß zum mindesten mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch der Erkenntnisweg ein verschiedener ist.

Welchen Begriff des sittlich Guten setzen wir also hier voraus? Über einen vorläufigen, wenn auch recht formalen und inhaltlich wenig gefüllten Begriff dürfte wohl verhältnismäßig leicht Übereinstimmung erzielt werden können. Es geht bei der Frage nach dem sittlich Guten um jenen Wertbereich, durch den ein Mensch nicht bloß unter dieser oder jener Rücksicht, etwa als Arzt oder als Schuhmacher oder als Schwimmer, „gut“ genannt wird, sondern einfachhin ein „guter Mensch“ ist. Es muß wohl nicht eigens gesagt werden, daß dabei „ein guter Mensch“ nicht gleichbedeutend ist mit „ein gütiger Mensch“, obwohl die Güte, die Herzensgüte, auch zu den Eigenschaften gehört, die wir bei einem schlechthin „guten“ Menschen erwarten. Ein „guter Mensch“ in dem hier gemeinten Sinn ist ein Mensch, der in dem, was sein eigentliches Menschsein ausmacht, so ist, wie er sein soll, der im Wesentlichsten „in Ordnung“ ist, auch wenn ihm etwa unter dieser oder jener Teilrücksicht mancherlei fehlt. Was allerdings inhaltlich das „Wesentliche“ und was „unwesentlich“ ist, darüber gehen die Auffassungen auseinander, etwa darüber, ob körperliche Tüchtigkeit, ob volkswirtschaftlich nützliche Arbeit, ob Kulturschaffen in dieser

<sup>9</sup> Ebd. 2 II q. 47 a. 3.

oder jener Form, ob eine bestimmte politische Auffassung, ob Religion für das Gutsein des Menschen einfachhin wesentlich sind.

Über einen weiteren, allerdings ebenfalls noch recht formalen Punkt dürfte ebenfalls unschwer Übereinstimmung erzielt werden können. Die Frage, was wesentlich zum Gutsein des Menschen gehört, oder was dazu gehört, daß der Mensch so ist, wie er sein soll, hängt aufs engste zusammen mit der Frage nach dem „Sinn“ des menschlichen Lebens, wenn sie nicht sogar einfach mit ihr gleichbedeutend ist. Wenn jemand der Meinung ist, das menschliche Leben sei sinnlos, so vermag er auch weder sich selbst noch anderen ein Ziel zu setzen, dem nachzustreben ohne Einschränkung „gut“ ist. Wenn das menschliche Leben aber einen bestimmten Sinn hat, das heißt, wenn es auf ein letztes, unbedingt sein sollendes Ziel ausgerichtet ist, dann ist die Verwirklichung dieses Zieles und alles, was in der Richtung auf diese Verwirklichung liegt, gleichbedeutend mit dem, was der Mensch als Mensch letztlich tun soll und was ihn einfachhin „gut“ macht. Was dagegen gänzlich außerhalb dieser Zielrichtung liegt, das liegt auch außerhalb des einfachhin „Guten“, das heißt außerhalb des „sittlichen“ Wertbereiches.

Wenn dem so ist, dann ist die Frage nach dem sittlich Guten untrennbar von der Frage nach dem Sinn bzw. letzten Ziel des menschlichen Lebens. Wenn der Mensch sich dieses Ziel willkürlich wählen kann, so bestimmt er durch diese freie Wahl zugleich, was für ihn „gut“ ist. Es ist das allerdings eine Auffassung, die dem allgemein angenommenen Begriff des Sittlichen als eines von aller Willkür des Menschen unabhängigen Zieles widerspricht. Die allgemeine Überzeugung hält an einer vorgegebenen sittlichen Lebensaufgabe des Menschen fest. Aber wodurch ist sie bestimmt? Eine Denkmöglichkeit ist, sie sei frei durch eine dem Einzelmenschen übergeordnete Autorität bestimmt, sei es durch eine menschliche, sei es durch göttliche Autorität. Dann könnte dem Einzelmenschen diese Aufgabe nur dadurch bekannt werden, daß sie ihm von dieser Autorität kundgemacht wird. Freilich bliebe auch so noch eine entscheidende Frage übrig: Warum ist der Mensch verpflichtet, sich dieser Autorität unterzuordnen? Wenigstens dieses sittliche Sollen könnte nicht wiederum nur auf freier Setzung beruhen, es müßte sich also aus „der Natur der Sache“ selbst ergeben. Das gleiche gilt für das sittliche Lebensziel überhaupt, wenn dieses nicht bloß autoritativ festgelegt ist. Auf jeden Fall ist also grundlegend für alle sittliche Erkenntnis ein Wissen um ein Sollen, das sich aus der „Natur der Sache“ selbst ergibt.

Aber was ist das für eine „Sache“? Es handelt sich um ein Ziel, das vom Menschen als Menschen schlechthin „gesollt“ ist, durch dessen Verwirklichung der Mensch als Mensch einfachhin „gut“, durch dessen

Nichtverwirklichung er einfachhin „schlecht“ ist. Offenbar ist dieses Ziel nicht die bloße Existenz des Menschen — sonst wäre jeder Mensch allein dadurch, daß er als Mensch existiert, schon sittlich gut; das widerspricht dem, was alle Menschen unter dem sittlich Guten verstehen. Damit der Mensch einfachhin „gut“ ist, muß also zu seiner Existenz noch etwas Wesentliches hinzukommen, das wohl fehlen kann, aber nicht fehlen darf, etwas, was die wesentliche Ergänzung seines bloßen Daseins ist, die Ergänzung, die durch sein Wesen als Mensch gefordert ist.

Es muß also erkannt werden, daß das Wesen des Menschen eine Ergänzung fordert, und welches diese Ergänzung ist. Eine solche Erkenntnis kann nicht durch eine rein empirische Feststellung einer Tatsache zustande kommen. Durch eine solche wird nur festgestellt, daß der Mensch etwa tatsächlich die Wahrheit sagt, daß er tatsächlich den Mitmenschen aus einer Lebensgefahr rettet usw. Es muß also eine Erkenntnis wesentlich anderer Art hinzukommen, eine Einsicht, die mir sagt, diese Handlungsweise entspreche einer Forderung, die mit dem Wesen des Menschen gegeben ist, oder sie sei wenigstens diesem Wesen gemäß, ihm als seine Vervollkommnung zugeordnet, und zwar nicht bloß unter dieser oder jener Teiltrübsicht, sondern nach seinem eigentlichen Seinssinn, der eigentlichen Aufgabe seines Lebens. Das setzt voraus, daß diese Lebensaufgabe zuerst erkannt ist. Ihre Verwirklichung ist es ja, die vor allem und an erster Stelle „gut“ ist und von der her alles andere in dem Maße „gut“ ist, als es ihr dient. Wir sagten schon, daß auch dann, wenn diese Lebensaufgabe nur durch Kundmachung von seiten einer Autorität uns bekannt würde, immer noch die Notwendigkeit bliebe, die Unterordnung unter diese Autorität durch eigene Einsicht als unbedingt gesollt zu erfassen. Das wäre dann aber wieder eine Einsicht in den Sollenszusammenhang zwischen dieser Unterordnung und dem Wesen des Menschen.

Die wesentliche ethische Erkenntnis — wenn sie überhaupt möglich ist — muß also in der Einsicht in einen Sollens- oder wenigstens Vervollkommnungszusammenhang bestehen, der zwischen dem Wesen des Menschen und dem dieses Wesen Vervollkommnenden vorliegt. Das Wesen des Menschen muß dabei als das Wesen aufgefaßt werden, durch das der Mensch Mensch — und nicht etwa bloß Lebewesen, bloß Wissender, bloß Künstler usw. — ist; es sei erlaubt, dieses Wesen das personale Wesen des Menschen zu nennen. Entsprechend ist das „Vervollkommnende“ das, was den Menschen in seiner personalen Ganzheit letztlich vervollkommnet, das, was den eigentlichen Sinn seines Lebens als Menschen ausmacht, das heißt sein Lebensziel und das, was in der Richtung auf dieses Ziel liegt (vorausgesetzt, daß das Ziel nicht ohne vermittelnde Handlungen erreicht wird).

Diese Erkenntnis kann offenbar keine rein empirische sein. Es ist nur folgerichtig, daß der Positivismus ihre Möglichkeit leugnet. Sie setzt eine Erkenntnis des personalen „Wesens“ des Menschen voraus und ebenso eine Erkenntnis des Wesens dessen, was den Menschen wesensmäßig ergänzt. Beides muß in Beziehung zueinander gesetzt werden, und dabei muß es zur Evidenz kommen, daß z. B. eine bestimmte Handlungsweise das personale Wesen des Menschen wesensmäßig ergänzt, durch das potentielle, auf weitere Entfaltung angelegte Wesen geforderter Akt ist, der eben deshalb das dem personalen Wesen entsprechende „Gut“ ist. Derartige unmittelbare Einsichten sind es, die Thomas der „synderesis“ zuschreibt, wie etwa die Einsicht, daß den Geboten Gottes Gehorsam gebührt<sup>10</sup>. Es ist klar, daß solche Einsichten im Bereich rein empirischer Erkenntnis nicht möglich sind. Sie sind „apriorisch“, und zwar in einem doppelten Sinn: erstens in dem gleichen Sinn, wie auch die theoretischen Einsichten des „intellectus principiorum“ apriorisch sind, nämlich insofern durch diese Einsichten eine unbedingt allgemeine Erkenntnis „vor“ der Erfahrung aller Einzelfälle gewonnen wird; dazu kommt zweitens im praktischen Bereich noch die besondere „Apriorität“, die darin besteht, daß die Einsicht das zu verwirklichende, seinsollende Ziel vorwegnimmt. Denn es handelt sich in der praktischen Erkenntnis ja nicht bloß um die sittliche Beurteilung eines bereits verwirklichten Aktes, sondern zunächst und an erster Stelle um eine in die Zukunft gerichtete, weisunggebende Einsicht. Eine solche wird nicht vom bereits Wirklichen abstrahiert, sondern sie entwirft, allerdings auf Grund eines bereits Wirklichen (des personalen Wesens des Menschen), das noch nicht Wirkliche als etwas Seinsollendes.

Einer empiristischen Erkenntnistheorie muß eine solche Einsicht als unmöglich erscheinen. Ihr bleibt nur die Berufung auf ein blindes Gefühl übrig, das gewisse Handlungsweisen „billige“, andere „mißbillige“ — wobei zu fragen bleibt, was denn dieses „Billigen“ mehr besage als ein Gefühl des Wohlgefallens. Nur einer Erkenntnistheorie, die der Vernunft (dem „intellectus“) eine der Empirie überlegene, unmittelbare Erkenntnis von Wesen und Wesensverhalten zugesteht, ist die dargelegte Lösung möglich.

Zugleich ist dabei klar, daß eine solche Einsicht eine andere, theoretische Einsicht voraussetzt; nicht als ob sie aus ihr durch Schlußfolgerung gewonnen würde — aus bloßen Seinsaussagen können rein logisch stets nur Seinsaussagen folgen, nicht Sollenssätze —, sondern in dem Sinn, daß innerhalb der unmittelbaren Einsichten eine naturhafte Ordnung besteht: Wenn nicht zuvor das personale Wesen des

<sup>10</sup> Praeceptis Dei obediendum fore: In 2 Sent. d. 24 q. 2 a. 3.

Menschen theoretisch erkannt ist, kann sich eine praktische Einsicht nicht einstellen, die besagt, welche Handlungsweise diesem Wesen entsprechend ist. Für die Ordnung der Wissenschaften besagt das: Philosophische Ethik setzt zu ihrer Ermöglichung eine philosophische Anthropologie voraus, die insofern „metaphysisch“ ist, als sie das personale, geistige Wesen des Menschen betrifft.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei noch bemerkt, daß sich alles Gesagte auf die reflex-philosophische Grundlegung der Ethik als Wissenschaft bezieht. Im alltäglichen lebendigen Vollzug der ethischen Erkenntnis werden die verschiedenen Schritte nicht als solche voneinander abgehoben, sondern sie verschmelzen zumeist miteinander und mit den im 3. und 4. Teil zu besprechenden weiteren Schritten zu einem zugleich gefühlsdurchseelten Gesamterlebnis, in dem der Mensch die sittliche Qualität und „ihre die letzte Erfüllung seines Personseins betreffende Bedeutung erlebt“<sup>11</sup>. Die der wissenschaftlichen Ethik zustehende kritische Rechtfertigung dieses Erlebnisses muß allerdings die in ihm enthaltenen einzelnen Erkenntnisschritte herausarbeiten.

### 3. Erkenntnis der artlich unterschiedenen sittlichen Werte

Wenn einmal in der dargelegten Weise der sittliche Wert a priori erkannt ist, dann scheint es möglich zu sein, die Wege zur Verwirklichung dieses Wertes empirisch-induktiv festzustellen, ähnlich wie die positivistische Ethik die Mittel zur Erreichung des „Glücks“ empirisch erforschen will. Ein Beispiel: Wenn der sittliche Wert der Rettung eines menschlichen Lebens erkannt ist, dann bedarf es keiner weiteren apriorischen Einsicht mehr, um die Verfahrensweisen, die zu diesem Ziel führen, festzustellen; vielmehr werden diese durch empirische Methoden, etwa durch die medizinische Forschung oder durch die Erfahrungen der Rettungsschwimmer, erkannt. Die auf Grund solcher Erfahrungen ausgeführten Handlungen nehmen dann, falls sie in der Absicht auf das sittlich wertvolle Ziel hin vollzogen werden, an dessen sittlicher Gutheit teil. So gibt es sittlich gute Handlungen, die recht verschiedenartig sind, wenn sie in ihrem äußeren Vollzug betrachtet werden. Darum sind sie aber keineswegs auch in ihrer sittlichen Qualität artlich verschieden. Die physische Verschiedenheit der Mittel zur Erreichung des Zieles bedeutet vom ethischen Standpunkt aus keinen artlichen Unterschied.

Wenn die allgemeine Überzeugung, daß es artlich verschiedene sittliche Werte gibt, als berechtigt erwiesen werden soll, muß dies also

<sup>11</sup> R. Hofmann im Artikel „Gewissen“: LexThKir IV<sup>2</sup> 861.

auf andere Weise geschehen. Der Unterschied muß nicht nur in den empirisch feststellbaren verschiedenen Wegen zur Verwirklichung eines als sittlich wertvoll erkannten Zieles liegen, sondern in den sittlichen Zielen selbst. Andererseits kann es sich nicht um ein je verschiedenes *letztes* Ziel handeln. Eine Mehrheit von nebengeordneten letzten Zielen würde bedeuten, daß das Streben des Menschen nicht bloß rein tatsächlich, sondern der gesollten Ordnung entsprechend in verschiedene Richtungen auseinandergerissen würde. Das ist ein Ungedanke. Die verschiedenen Ziele müssen also in einer abgestuften Ordnung einander untergeordnet sein. Und diese Ordnung müßte aus der Natur des Menschen erkennbar sein, wenn es eine *philosophische* Erkenntnis der spezifisch verschiedenen sittlichen Werte geben soll.

Auf den ersten Blick mögen diese Forderungen schwer erfüllbar erscheinen. Aber die philosophische Anthropologie offenbart uns den Menschen wirklich als ein äußerst vielschichtiges Wesen, ja als Einheit von Gegensätzen. Er ist Einheit von Leib und Seele, und wiederum sind in seinem seelischen Leben Sinnliches und Geistiges zu einer spannungsreichen Einheit verbunden; er ist auf die materielle Welt angewiesen und erfährt von ihr vielerlei Hilfe, aber auch Bedrohung; er steht ebensowohl als Person in sich selbst wie er als Person auf den Mitmenschen hingeordnet und als Glied der Gemeinschaft Teil eines größeren Ganzen ist; er erfährt sich schließlich als über alle Grenzen hinaus auf die ganze Weite des Seins und des Guten und damit auf die absolute Fülle alles Seins und alles Guten angelegt. Wir erfahren unser Sein als in all diese Dimensionen hinausweisend. Zugleich tut sich dadurch unser Sein als in mannigfacher Weise ergänzungsbedürftig kund. Diese Ergänzung können wir nicht durch ein untätiges Abwarten zu erlangen hoffen. Sie fordert unser eigenes Handeln. Bestimmte Handlungsweisen erscheinen daher als das den vielfachen Anlagen des Menschen entsprechende und durch sie geforderte „Gute“. Auch diese Erkenntnis ergibt sich durch eine Wesenseinsicht, die bestimmte Handlungsweisen schon vor ihrer tatsächlichen Verwirklichung als den eigenen Wesensanlagen entsprechend, sie erfüllend, kundtut. So ergibt sich eine Mehrheit von artlich verschiedenen sittlichen Werten, etwa entsprechend der seinshafte Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft der sittliche Wert und die sittliche Forderung des Dienstes an der Gemeinschaft, entsprechend der schon vor allem willentlichen Handeln im Sein des Menschen bestehenden Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Geist der Wert und die Forderung des Maßhaltens in sinnlichen Genüssen.

Zwei Fragen bedürfen vielleicht noch einer genaueren Beantwortung: Sind diese Werte *sittliche* Werte — und bedeuten sie eine *Mehrheit* von artlich verschiedenen sittlichen Werten? Beide Fragen

ergeben sich daraus, daß der sittliche Wert die Richtung auf das letzte Ziel des Menschen besagt, dieses aber nur *eines* sein kann. Wenn die genannten Werte also sittlich sind, scheinen sie nicht artlich verschieden sein zu können; wenn sie eine Mehrheit von artlich verschiedenen Werten ausmachen, scheinen sie nicht sittliche Werte sein zu können. Die Frage läuft darauf hinaus, ob die verschiedenen Handlungsweisen, die durch die Seinsordnung des Menschen gefordert sind, als an sich sittlich indifferente „bloße Mittel“ zur Verwirklichung eines einzigen sittlichen Wertes aufzufassen sind oder aber als an sich sittlich werthafte Zwischenziele. Im letzteren Fall wird die generische Einheit des sittlichen Wertes und zugleich die artliche Mehrheit der sittlichen Werte gewahrt: die generische Einheit des sittlichen Wertes durch die Einheit des letzten Zieles, die Mehrheit der artlich verschiedenen sittlichen Werte durch die Mehrheit der nicht nur physisch, sondern werthhaft verschiedenen Objekte, die durch die Natur selbst als Wege zu dem einen letzten Ziel vorgezeichnet sind. Wenn die verschiedenen Wege nur *physisch* verschiedene Mittel zum gleichen Ziel sind, sind sie nicht Unterschiede im Wertbereich, wie wir schon sagten: Die Anwendung medizinisch wesentlich verschiedener Heilmethoden bedeutet als solche keine sittlich wesentlich verschiedene Handlungsweise. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch um artlich verschiedene *Werte*: Gerechtigkeit, Mäßigung usw. sind werthafte Erfüllung, gefordert durch die verschiedenen im Sein des Menschen gegebenen Wesensbeziehungen. Und sie sind *sittliche* Werte, weil sie wesentlich auf das letzte Ziel des Menschen hingeeordnet sind: Ohne die Verwirklichung dieser Werte kann der Mensch in den mannigfachen Bedingungen dieses Lebens sein letztes Ziel nicht verwirklichen. So bestimmt auch Thomas das Gattungsmäßige im sittlichen Bereich durch das Ziel, das Artmäßige durch das wesentlich auf das Ziel hingeeordnete Objekt (*obiectum per se ad talem finem ordinatum*)<sup>12</sup>.

#### 4. Erkenntnis des sittlich Guten im einzelnen

Aus den bisherigen Darlegungen geht hervor, daß die Erkenntnis der artlich verschiedenen sittlichen Werte erkenntnistheoretisch sich von der Erkenntnis des sittlichen Wertes im allgemeinen nicht wesentlich unterscheidet. In beiden Fällen handelt es sich um eine Wesenserkenntnis, genauer um die Erfassung eines Wesensverhältnisses, nämlich des wesentlichen Verhältnisses bestimmter Handlungen zu dem

<sup>12</sup> S. th. 1 II q. 18 a. 7. Im Sinn der dort dargelegten Unterscheidung einer „*differentia per se*“ und „*differentia per accidens*“ wäre die Unterscheidung sittlicher Handlungen allein auf Grund der Verschiedenheit der physischen Mittel eine „*differentia per accidens*“ zu nennen.

Sein des Menschen, das all seinem Handeln voranliegt: Bestimmte Handlungsweisen sind durch dieses Sein des Menschen als wesensmäßige Vollendung gefordert. Grundlegend ist die unmittelbare Einsicht solcher Wesensverhältnisse, die von Thomas der „Synderese“ zugeteilt wird. Gegenüber der Möglichkeit dieser unmittelbaren Einsicht sittlicher Prinzipien ist die andere Frage, wie weit diese Möglichkeit sich erstreckt und wo der Bereich der nur mittelbar erkennbaren sittlichen Normen beginne, durchaus zweitrangig. Wir gehen hier auf diese Frage nicht ein.

Eine viel schwierigere und dringendere Frage ist jedenfalls die Frage nach der Erkenntnis des sittlich Guten und Seinsollenden im einzelnen. Das wirkliche Handeln des Menschen ist stets Handeln im Einzelfall, das unmittelbar praktische Urteil muß darum stets ein Urteil über die hier und jetzt zu setzende Einzelhandlung sein. Kann dieses Urteil durch einfache „Anwendung“ der allgemeinen Wesensnormen auf den besonderen Fall gewonnen werden, so wie im theoretischen Bereich etwa daraus, daß alle Menschen sterblich sind, richtig geschlossen wird, daß auch dieser Mensch Petrus sterblich ist? Um einen solchen Schluß zu bilden, bedarf es gewiß nicht der Klugheit als einer sittlichen Haltung; das einfachste logische Denken genügt. Für die Bildung des unmittelbar praktischen Urteils, des Gewissensurteils, scheint dagegen die bloße Fähigkeit, einen einfachen Schluß zu bilden, keineswegs zu genügen.

Der Einwand, der sich gegen die Möglichkeit eines begründeten Gewissensurteils erhebt, wurde im 1. Teil dargelegt: Vom Einzelnen scheint nur eine rein empirische Erkenntnis möglich zu sein, keine Wesenserkenntnis; die Erkenntnis des Seinsollenden ist aber empirisch nicht möglich, sie verlangt eine apriorische Wesenserkenntnis. Die Lösung dieses Problems muß davon ausgehen, das „Einzelne“, um dessen Erkenntnis es sich hier handelt, genauer zu bestimmen.

Es geht hier nicht um die Frage, worin die Individuation bzw. das Individuationsprinzip wesentlich bestehe. Bezüglich dieser Frage sind bekanntlich in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Scholastik mehrere, einander widersprechende Auffassungen vertreten worden. Diese philosophischen Lehrmeinungen betreffen aber alle nur die Frage, wodurch *im allgemeinen* das Einzelne in seinem Einzelsein bestimmt werde; dagegen versucht keine dieser Theorien eine Antwort auf die Frage, was das wesentlich ist, wodurch gerade *dieser* einzelne Mensch dieser und nicht ein anderer ist, das heißt, was seine „Diesheit“ innerlich ausmacht. Diese Frage dürfte für uns unlösbar sein. Das meint wohl der alte Spruch „Individuum est ineffabile“. Gewiß unterscheiden wir auch ganz gleichartige Einzeldinge; wir unterscheiden sie durch ihre Raum- und Zeitstelle, ihr „Hier und Jetzt“. „Dieser

Tisch“ ist der Tisch, der jetzt hier steht. Aber es ist klar, daß er nicht durch diese Raum- und Zeitstelle dieser Tisch *ist*; sonst wäre er ein anderer, sobald er von seiner Stelle gerückt wird.

Das bloße „Hier und Jetzt“, das von uns sinnlich wahrgenommen wird, wäre aber für die sittliche Beurteilung gleichgültig, wenn an den verschiedenen Orten und zu den verschiedenen Zeiten die persönlichen und sachlichen Verhältnisse *qualitativ* völlig gleichartig wären. Worum es bei der sittlichen Einzelentscheidung geht, das ist gerade die qualitative Eigenart des einzelnen Menschen und der konkreten Umstände. Wir können diese individuelle Eigenart die *qualitative Individuation* nennen im Gegensatz zu der quantitativen oder „numerischen“ Individuation, durch die ein Einzelwesen dieses Einzelne im Gegensatz zu jedem anderen der gleichen Art ist, auch wenn dieses andere sich qualitativ nicht von ihm unterscheidet. Auf diese qualitative Individuation kommt es also bei der Bildung des Gewissensurteils allein an, nicht auf die numerische Individuation.

Aber auch so ist die Frage noch nicht genau genug gestellt. Die numerische Individuation wäre nach *Thomas* durch die Materie bzw. die Quantität bestimmt, die qualitative Individuation dagegen etwas, was in den Bereich der „Form“ gehört; dies aber kann wieder in zweifacher Weise aufgefaßt werden. *Karl Rahner* weist einmal bei Behandlung eines dem unsrigen sehr verwandten (wenn nicht identischen) Fragenkreises<sup>13</sup> auf die Denkbarkeit hin, daß auch das allgemeine Wesen „Mensch“ in den einzelnen Menschen von ihrer Geistnatur her persönlich-qualitativ verschieden verwirklicht wäre, ähnlich wie nach der thomanischen Engellehre etwa der Engel Gabriel sich von jedem anderen Engel durch etwas absolut Einmaliges, nicht bloß Zahlhaftes (also positiv wohl als etwas Qualitatives zu Bezeichnendes) unterscheidet<sup>14</sup>. Das Qualitative meint hier also nicht etwas Akzidentelles (etwa im Bereich der Kategorie „Qualität“ Beheimatetes), sondern einen substantiellen, individuellen Unterschied. Es wäre dann freilich noch zu klären, warum dieser Unterschied nicht, wie nach *Thomas* der individuelle Unterschied der geschaffenen Geistwesen, zugleich ein artlicher Unterschied ist.

*Karl Rahner* nimmt nun an — und das ist nur folgerichtig —, daß in diesem substantiellen individuellen Unterschied der einzelnen Menschen auch individuelle sittliche Imperative gründen können. Die Erkenntnis dieser Imperative aus ihrer seinshaften Grundlage würde also eine Wesenserkenntnis dieses substantiellen individuellen Unterschiedes voraussetzen. Eine solche Erkenntnis ist uns aber, jedenfalls un-

<sup>13</sup> Prinzipien und Imperative: Wort und Wahrheit 12 (1957) 1. Halbband 325—339.

<sup>14</sup> A. a. O. 327 f.

mittelbar, nicht gegeben. So nimmt denn Karl Rahner an, daß uns ein solcher Imperativ nur von Gott im Sinn einer individuellen Berufung kommen kann<sup>15</sup>. Das wäre dann aber nicht mehr die auf eigener Überlegung beruhende Entscheidung, die der Klugheit zugeschrieben wird. Die Möglichkeit auch einer solchen Entscheidung muß aber zugestanden werden.

Sie muß von der individuellen Eigenart des einzelnen Menschen (und der Umstände) ausgehen, insofern sie natürlich erkennbar ist. Es gibt eine solche erkennbare Eigenart. Sie besteht nicht in einem verborgenen, streng individuellen Wesenskern, sondern in den — vielleicht aus einem solchen Wesenskern hervorgehenden — wahrnehmbaren Eigenschaften. Diese Eigenschaften können zweifacher Art sein: einerseits naturhafte, angeborene oder durch die natürliche Entwicklung entstandene Eigenschaften, andererseits durch das eigene personale Wirken erworbene Charaktereigenschaften; denn auch die letzteren sind, wenn sie einmal da sind, Gegebenheiten, die bei den folgenden Entscheidungen berücksichtigt werden müssen, ihre Freiheit erweitern oder auch einschränken. Diese Eigenschaften sind allerdings, wenigstens einzeln genommen, ihrem Wesen nach allgemein, das heißt nicht etwas einer Einzelperson allein Zukommendes. Sie können durch (mehr oder weniger) scharf umgrenzte Begriffe bestimmt werden, etwa Körperkraft, Gesundheit, schnelle Auffassungsgabe, Gemütstiefe, Selbstbeherrschung, Pünktlichkeit usw. Keine dieser Eigenschaften ist, einzeln genommen, etwas einer einzigen Person ausschließlich Zukommendes. Aber alle diese Eigenschaften lassen unzählige Grade zu und können in immer neuer Weise Verbindungen miteinander eingehen. Durch die verschiedene Mischung und Abstufung der Eigenschaften unterscheiden sich schließlich die Einzelmenschen oft unverwechselbar voneinander. Ähnliches gilt auch von der individuellen Eigenart nicht-personaler Gegebenheiten, etwa von den besonderen Boden- und Witterungsverhältnissen eines Ortes usw. — auch solche Gegebenheiten können ja für eine sittliche Entscheidung von Bedeutung sein, wenn natürlich auch die personalen Eigenschaften durchaus an erster Stelle stehen. Es kommt hier nicht darauf an, ob die Verbindung der so und so abgestuften Eigenschaften streng einmalig und absolut unwiederholbar ist, was sich wohl schwer beweisen läßt. Es genügt, daß sich die Einzelpersonen und ihre Lebensverhältnisse tausend- und millionenfach durch die umschriebene Eigenart voneinander unterscheiden. Damit ist die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit individuell verschiedener sittlicher Entscheidungen gegeben. Denn die individuelle Eigen-

<sup>15</sup> Vgl.: Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: Fr. Wulf, Ignatius von Loyola, seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, Würzburg 1956, 343—405.

art ist für die sittlichen Entscheidungen oft von größter Bedeutung. Man denke etwa an die für die Berufswahl entscheidende Frage, ob die für einen bestimmten Beruf notwendigen Eigenschaften bei einem bestimmten Menschen in hinreichendem Maße vorliegen oder nicht.

Aus dem Gesagten ergibt sich einerseits die Möglichkeit, andererseits die besondere Schwierigkeit des Urteils über das sittlich Gute im Einzelfall. Die Möglichkeit ist damit gegeben, daß es sich hier nicht um reine Tatsächlichkeiten ohne jede Begreifbarkeit handelt wie bei der numerischen Individuation, sondern um Eigenschaften, die, scholastisch gesprochen, auf eine erkennbare „Form“ zurückzuführen sind (mag es auch nur eine „forma accidentalis“ sein). So lassen diese Eigenschaften Wesensbestimmungen zu, durch die sie sich klar voneinander abheben. So kann etwa die Psychologie verschiedene „Typen“ deutlich voneinander unterscheiden. Auch die sittliche Bedeutsamkeit dieser Eigenschaften läßt sich oft klar erkennen.

Aber, und damit kommen wir zu der Schwierigkeit des sittlichen Einzelurteils, die eindeutigen Normen, die sich als Entsprechung zwischen bestimmten Eigenschaften und bestimmten sittlichen Entscheidungen aufstellen lassen, bleiben stets im Allgemeinen. Das Einzelne läßt sich durch sie nicht restlos einfangen. Das gilt auch von den sogenannten Typenbegriffen. Die Typen kommen in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Einzelmenschen kaum je rein vor, sondern so, daß sie in immer wieder neuer Weise sich miteinander vermischen und ineinander übergehen. Diese verschiedenen Abstufungen lassen sich aber nur in sehr begrenztem Maß begrifflich und sprachlich bezeichnen, geschweige denn im eigentlichen Sinn definieren. Unsere Begriffe können nie so verfeinert werden, daß sie die unzähligen Abstufungen und Übergänge wiedergeben können. Auf jeden Fall bleibt die begriffliche Erkenntnis der individuellen Eigenart stets eine nur angenäherte. Trotzdem sind die individuellen Abstufungen nicht völlig unerkennbar. Eine gewisse Abschätzung ist möglich.

Daraus ergibt sich der wesentliche Unterschied von allgemeinen Normen, die in einer wissenschaftlichen Ethik für jedermann formuliert werden können, und dem Gewissensurteil im konkreten Einzelfall, das nicht Sache der Wissenschaft, sondern der Klugheit des Einzelnen ist. Die allgemeinen Normen beruhen auf dem gemeinsamen Wesen etwa des Menschen oder des Mannes bzw. der Frau, des Kindes und der Eltern, des Staatslenkers und des Bürgers usw. Hier können klar umgrenzte Normen aufgestellt und philosophisch begründet werden. Dagegen kann, wie Thomas einmal sagt, „die unendliche Mannigfaltigkeit des Individuellen von der menschlichen Vernunft nicht voll erkannt werden; darum ist unser Planen fehlbar, wie es im Buch der Weisheit im 9. Kapitel heißt; aber trotzdem kann die unendliche

Mannigfaltigkeit des Einzelnen auf Grund der Erfahrung auf eine endliche Zahl von häufiger vorkommenden Unterschieden zurückgeführt werden, und deren Erkenntnis genügt für die menschliche Klugheit“<sup>16</sup>. Das kluge Gewissensurteil ist also keineswegs willkürlich oder nur auf schwankendem Gefühl beruhend, sondern durchaus vom Gegenstand her bestimmt. Aber dieser Gegenstand ist nicht mit absoluter Genauigkeit und Gewißheit bestimmbar. Es ist eine Abschätzung notwendig, die, obwohl sie den Irrtum nicht unbedingt ausschließt, doch eine „*probabilis certitudo*“, wie Thomas einmal sagt<sup>17</sup>, geben kann; das soll wohl heißen: eine Gewißheit, die man gelten lassen soll, bei der man sich vernünftigerweise beruhigen kann und soll.

Diese Abschätzung ist keineswegs jedem Beliebigen in gleicher Weise möglich. Es ist durchaus möglich, daß die aus ihr gewonnene Gewißheit eine rein persönliche, nicht jedem anderen beweisbare oder auch nur vollkommen mitteilbare ist. Gewiß, es kann vorkommen, daß wegen der ähnlichen Lagerung der „Fälle“ die Entscheidung des einen dem anderen eine Hilfe sein kann zur eigenen Gewissensentscheidung; aber das Gewissensurteil des einen kann nicht einfach auf den anderen übertragen werden, es sei denn, es handle sich um eine einfache Anwendung einer negativen, verbotenden Norm auf den Einzelfall; dies ist dann aber gerade nicht der Fall eines alle Umstände abwägenden Urteils der Klugheit. Das Klugheitsurteil über das, was hier und jetzt zu tun gut oder den Umständen entsprechend besser ist, verlangt, wie wir schon sagten, nicht bloß eine einfache Subsumption des Einzelfalles unter eine allgemeine Norm, sondern einen alle Einzelumstände abschätzenden Vergleich der zu setzenden Handlung mit der Eigenart der Personen und Sachen. Das setzt eine Kenntnis der Personen und Sachen voraus, die nur durch viel Erfahrung und persönliche Vertrautheit gerade mit diesen Personen und Verhältnissen gewonnen wird. Ein so gewonnenes Urteil kann vielleicht auch dem besten Freund nicht als richtig begründet werden, ja vielleicht kann der Betreffende es nicht einmal sich selbst reflex als die richtige Entscheidung völlig klarmachen. Und doch weiß er, daß die Entscheidung richtig ist. So lesen wir nicht selten im Leben bedeutender Männer oder Frauen, daß sie mit der größten Sicherheit ihrem einmal gewählten Lebensweg folgten, ohne sich durch den Widerspruch anderer irremachen zu lassen. Ähnliches findet sich auch in anderen Lebensbereichen. So kann es vorkommen, daß ein erfahrener Arzt seiner Diagnose durchaus sicher ist und sie doch nicht einmal dem Fachgenossen als richtig beweisen kann.

<sup>16</sup> S. th. 2 II q. 47 a. 3 ad 2.

<sup>17</sup> S. th. 2 II q. 70 a. 3.

So entsteht der Anschein, es handle sich um eine bloße Gefühlsgewißheit. Dieser Verdacht wird noch bestärkt durch die Redeweise der Menschen; sie sagen selbst: „Ich kann das nicht beweisen, aber ich fühle, daß es so und nicht anders das Richtige ist.“ Die Möglichkeit einer subjektiven Gewißheit, die durch bloßes Gefühl und nicht durch den Blick auf die „Sache selbst“ bestimmt ist, läßt sich selbstverständlich nicht leugnen. Aber eine solche rein subjektive Gewißheit gibt keine Gewähr für die objektive Richtigkeit der Entscheidung. Andererseits ist die angebliche Gefühlsgewißheit in Wirklichkeit keineswegs immer eine bloße Gefühlsgewißheit ohne jede objektive Begründung, selbst wenn eine rationale Begründung nicht gegeben werden kann. Denn, wie wir sahen, gerade „die Natur der Sache“, um die es sich hier handelt, bringt es mit sich, daß die letztlich entscheidenden Gründe begrifflich und sprachlich nicht restlos bezeichnet werden können. Wenn es schon unmöglich ist, das Antlitz eines Menschen in seiner Einmaligkeit so zu beschreiben, daß es auf Grund der Beschreibung von jedem anderen Antlitz unterschieden werden kann, so ist es auch nicht unglaublich, daß die in der persönlichen seelisch-geistigen Eigenart gelegenen Gründe für eine sittliche Entscheidung nicht bis ins letzte begrifflich-sprachlich ausgedrückt werden können. Erst recht wird das gelten, wenn der Betreffende keinerlei Übung in psychologischer Reflexion hat. Diese Unmöglichkeit einer voll reflexen, begrifflich analysierten Erkenntnis ist oft gemeint, wo man gemeiniglich von einem „Gefühl“ spricht.

Zu der Unmöglichkeit einer rationalen Begründung kommt oft noch ein Zweites hinzu, was an eine bloße Gefühlsgewißheit denken läßt: Die betreffenden sittlichen Entscheidungen sind tatsächlich oft von starken Gemütsbewegungen getragen. Aber auch das schließt eine echte geistige Erkenntnis des sittlichen Wertes keineswegs aus. Das ist klar für jene Gemütsbewegungen, die durch den erkannten Wert erregt werden, also der Erkenntnis erst nachfolgen. Oft geschieht das Urteil über das, was hier und jetzt zu tun ist, aber auch ganz offenbar unter dem Einfluß vorangehender starker Gemütsbewegungen. Aber das bedeutet nicht unbedingt, daß die Entscheidung aus einer blinden Neigung erfolgt. Es kann sich um das handeln, was Thomas Erkenntnis „per connaturalitatem“, durch „seelische Verwandtschaft“, nennt<sup>18</sup>. Hierher gehört, was der hl. Ignatius von der „zweiten Zeit der Wahl“ sagt, „wenn man viel Klarheit und Erkenntnis gewinnt durch die Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und durch die Erfahrung der Unterscheidung der verschiedenen Geister“<sup>19</sup>. Beide setzen voraus, daß es eine erkenntnisweckende Liebe gibt. Freilich

<sup>18</sup> S. th. 2 II q. 45 a. 2.

<sup>19</sup> Geistliche Übungen Nr. 176.

ist diese Erkenntnis noch weniger als die Klugheitserkenntnis begrifflich-rational durchgegliedert und reflex begründbar. Gewiß bedarf sie oft einer sorgfältigen Prüfung und kritischen Beurteilung — darauf zielen die „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ des hl. Ignatius. Aber durch diese Prüfung sollen nicht die Verstandesgründe für die Wahl ins volle Licht des reflexen Bewußtseins gerückt werden, sondern eher soll der Ursprung der Gemütsbewegungen, die zu dieser Wahl hindrängen, geklärt werden. Die Liebe, die zu einer bestimmten Wahl drängt, muß „von oben stammen, aus der Gottesliebe“<sup>20</sup>. Das ist die erste Vorbedingung dafür, daß eine richtige Entscheidung erwartet werden kann. So führt auch Thomas die Erkenntnis per connaturalitatem auf die Liebe zurück, die uns mit Gott verbindet<sup>21</sup>.

Es fragt sich aber, wie die Liebe zum Zustandekommen der sittlichen Erkenntnis beiträgt. Thomas zitiert oft das Wort des Aristoteles: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*: Je nach der Beschaffenheit eines jeden erscheint ihm etwas als erstrebenswertes Ziel<sup>22</sup>. Das gilt, sagt Thomas, nicht bloß von der natürlichen Veranlagung (*qualitas naturalis*), sondern auch von den erworbenen Charaktereigenschaften (*qualitates supervenientes, sicut habitus et passiones*)<sup>23</sup>. Ja, die erworbenen Eigenschaften sind es vorzüglich, die dieses oder jenes Ziel erstrebenswert erscheinen lassen<sup>24</sup>. Durch schlechte Charaktereigenschaften wird das sittliche Urteil leicht verfälscht, die Liebe zum Guten dagegen führt ohne viel Überlegung wie von selbst zu einem Erfassen der echten sittlichen Werte.

Freilich scheint damit allein noch kein Bezug auf die einmalige Situation gegeben zu sein, in der die „Wahl“ erfolgen muß. Was im allgemeinen gut ist, ist damit noch nicht hier und jetzt für diesen Einzelmenschen das Rechte. Soll auch diese konkrete Entscheidung nicht durch rationale Überlegung, sondern mehr affektiv, auf Grund der seelischen Einstimmung (*connaturalitas*) erfolgen, so muß der Eindruck, den der fragliche Wahlgegenstand auf das eigene Ich und sein Gemüt macht, berücksichtigt werden. Ist dieser Eindruck ein ungünstiger, indem der vorgestellte Gegenstand „die Seele schwächt oder beunruhigt oder verwirrt, indem er ihr den Frieden, die Ruhe und die Stille nimmt, die sie zuvor hatte“<sup>25</sup>, so ist dieser Wahlgegenstand, selbst wenn er abstrakt betrachtet etwas Gutes ist, doch für diesen konkreten Menschen in dieser konkreten Situation nicht das Rechte, ist ihm wesens-

<sup>20</sup> Ebd. Nr. 184.

<sup>21</sup> S. th. 2 II q. 45 a. 2.

<sup>22</sup> Eth. Nic. 3, 7; 1114 a 32 s.: ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ.

<sup>23</sup> S. th. I q. 83 a. 1 ad 5.

<sup>24</sup> In 2 Sent. d. 25 a. 1 ad 5.

<sup>25</sup> Geistliche Übungen Nr. 333.

fremd, paßt nicht zu ihm; Ignatius sagt sogar: „es ist ein klares Zeichen, daß (dieser Gedanke) vom bösen Geist, dem Feind unseres Fortschritts und ewigen Heiles, herkommt“. Vorausgesetzt ist dabei allerdings ein Mensch, dessen dauernde Gesinnung auf das Gute gerichtet ist<sup>26</sup>. Das sich regende innere Widerstreben ist dann ein Zeichen dafür, daß eine solche Wahl der inneren Eigenart dieses Menschen nicht gemäß ist, das Beste in ihm irgendwie verkümmern lassen würde.

Die erkenntnisweckende Kraft der Liebe, sei es der Liebe zu Gott oder zum Guten, sei es auch der rechten Selbstliebe, besteht also darin, daß die Liebe die Teilnahme am Geliebten weckt und dadurch für das Gute in ihm scharfsinnig macht. Der Liebende begnügt sich nicht mit einer oberflächlichen Kenntnis, sondern dringt in das Innere ein<sup>27</sup>.

Ist diese Erkenntnis unmittelbar oder mittelbar? Man wird wohl sagen müssen: Die Erkenntnis des sittlich Guten im Einzelfall, mag sie nun in mehr rationaler oder in mehr affektiver Weise zustande kommen, geht selten oder nie in der Weise eines formalen Schlusses vor sich. Manchmal mag es ein einfacher Blick sein, der im Vergleich der zu setzenden Handlung mit der konkreten Situation unmittelbar das Zusammengehören beider erfäßt. In anderen Fällen geht es nicht ohne viel Überlegung, nicht ohne ein Bedenken und Abwägen vieler Umstände, Gründe und Gegenstände, das seine Zeit braucht und schließlich durch das Übergewicht der konvergierenden Gründe in einem formlosen Schluß (informal inference: Newman) zur Entscheidung führt.

Wesentlich scheint jedenfalls bei aller Erkenntnis des Sittlichen, im einzelnen wie im allgemeinen, die im Vergleich der zu setzenden Handlung mit der Natur des Menschen aufleuchtende Erkenntnis des wesentlichen Zusammengehörens beider: Diese Handlung bedeutet eine Erfüllung des letzten Seinsinnes des Menschen, oder sie liegt wenigstens in der Richtung auf diese Erfüllung. Diese Erkenntnis

<sup>26</sup> Ebd. Nr. 315.

<sup>27</sup> Wer die in Anm. 15 erwähnte Abhandlung von K. Rahner gelesen hat, wird bemerken, daß zwischen unserer Deutung und der Rahners ein Unterschied besteht. Rahner meint, die Entscheidung komme in der zweiten Art der Wahl stets durch eine Konfrontierung der von Ignatius in Nr. 330 beschriebenen „Urtröstung“ mit dem konkreten Wahlgegenstand zustande (a. a. O. 397 f.). Ohne die unzweifelhaft unmittelbar gottgewirkte „übernatürliche Transzendenzerfahrung“ (die selbst aber keine konkrete Weisung enthält) gäbe es also diese Art der Wahl nicht. Der Text des Exerzitienbuches scheint dieser Deutung nicht günstig zu sein. Nachdem in der zweiten Regel „zu einer genaueren Unterscheidung der Geister“ (Nr. 330) von der unzweifelhaft göttlichen Tröstung gesprochen wurde, in der jede Täuschung ausgeschlossen ist (Nr. 336), scheinen die folgenden Regeln (Nr. 331—336) den Weg zeigen zu wollen, wie auch aus den Erfahrungen, die nicht sicher unmittelbar göttlichen Ursprungs sind, eine Wahlentscheidung gewonnen werden kann; daß auch dazu stets die unmittelbar göttliche Tröstung der zweiten Regel vorausgesetzt wird, wird nirgends gesagt. Wäre es so, dann könnte es schwerlich ein natürliches Analogon zu dieser Wahlart geben, so wie wir es zu beschreiben versucht haben.

kann eine strenge Wesenseinsicht sein, soweit es um die Zuordnung allgemein gefaßter Handlungsweisen zu der gemeinsamen Menschenatur und ihren allen gemeinsamen Wesensbeziehungen (zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zu den äußeren Gütern usw.) geht; daher gibt es in diesem Bereich wissenschaftliche, grundsätzlich allen zugängliche Erkenntnis. Soweit es sich dagegen um die Erkenntnis des sittlich Guten im konkreten Einzelfall handelt, ist zwar auch noch eine echte Erkenntnis möglich, weil nicht die „unerkennbare“ numerische Individuation entscheidend ist, sondern die „qualitative Individuation“ im Sinn der individuellen Eigenart der Einzelpersonen (und der sachlichen Verhältnisse). Diese Eigenart, die ebenfalls im Bereich der „Form“ liegt, ist grundsätzlich erkennbar. Weil es aber bei ihr auf die gradweisen Unterschiede innerhalb der gleichen Qualität ankommt, die sich nicht zahlenmäßig angeben lassen, muß zu der Wesenserfassung der betreffenden Qualität ein Abschätzen der qualitativen Grade hinzukommen, das sich begrifflich-rational nicht mehr restlos ausdrücken läßt. Dazu kommt, daß diese Abschätzung oft ganz persönliche, andern nicht mitteilbare Erfahrungen voraussetzt. Daher fehlt der sittlichen Einzelerkenntnis der Charakter der Wissenschaft; sie ist auch grundsätzlich nicht jedem zugänglich. Besonders die sittliche Einzelerkenntnis, aber auch die Erkenntnis der sittlichen Werte im allgemeinen, ist oft von Gefühlen begleitet oder auch durch das Gefühl mitbedingt. Das bedeutet aber nicht notwendig eine Subjektivierung dieser Erlebnisse. Es bleibt vielmehr eine Ausrichtung des sittlichen Handelns an der erkannten Seinsordnung möglich, wie es der Würde der geistigen Person allein entspricht.