

# GEWISSEN UND NATUR

Andrzej SZOSTEK MIC

## FREIHEIT – WAHRHEIT – GEWISSEN

*Die Freiheit ist der Wahrheit zugeordnet, über die - und damit über den Menschen selbst - das Gewissen wacht. [...] Das Gewissen schöpft seine Autorität immer nur aus der Wahrheit.*

Das Gewissen bindet die Freiheit kraft der Wahrheit. So lautet die These, die ich für die Frage „Gewissen und Freiheit“ als grundlegend wichtig erachte und die ich im vorliegenden Referat kommentieren will. Ohne diesen Kommentar könnte sie als banal und nichtssagend oder aber als vereinfachend und dadurch falsch erscheinen. Vieles hängt von der Bedeutung der beiden theoretisch überaus fortgeschrittenen und noch dazu gefährlich modernen Begriffe „Gewissen“ und „Freiheit“ ab. Um die sich daraus ergebene Gefahr einer Willkürlichkeit der Analysen und Feststellungen zu verringern und zugleich die erwähnte These zu begründen und zu entfalten, will ich versuchen, drei eng mit ihr verbundene Fragen zu erörtern, wobei ich mich auf solche Erfahrungen berufen möchte, die sowohl die Freiheit als auch das Gewissen in der ihnen eigenen Funktion und Stellung gleichsam von ihrer Quelle her aufzuzeigen scheinen. Diese Fragen, denen die Absätze des vorliegenden Referates nacheinander gewidmet werden sollen, sind: das ursprüngliche Engagement der Freiheit und ihre Unterordnung unter die Wahrheit in jedem Erkenntnisakt (§ 1), die besondere „Herausforderung“ der Freiheit durch die Wahrheit über die Würde der Person (§ 2) sowie die Treuepflicht gegenüber der Wahrheit (dem Gewissen) in Fällen der Formulierung und Absprache der dem Risiko des Irrtums unvermeidlich ausgesetzten Wertungen und Normen (§ 3).

### 1. DAS GEBUNDENSEIN DER FREIHEIT DURCH DIE WAHRHEIT IM URTEIL

In diesem Absatz will ich die Behauptung verteidigen, daß die Anerkennung jeder Wahrheit die Freiheit des Subjekts engagiert und in diesem Sinne sittlichen Charakter besitzt. Im Unterschied zur prinzipiellen These klingt diese Behauptung keineswegs banal. Mindestens seit

Aristoteles pflegt man „drei Lebensbereiche des Menschen: theoria, praxis und poiesis“<sup>1</sup> zu unterscheiden, denen drei Arten der Erkenntnis entsprechen: die theoretische, die praktische und die schöpferische. Das Kriterium (und in diesem Sinne der höchste Wert) der theoretischen Erkenntnis ist die Wahrheit, der praktischen das sittlich Gute und der schöpferischen die Schönheit<sup>2</sup>. Die einzelnen Arten der Erkenntnis und des Handelns durchdringen einander und sind voneinander abhängig, was aber das prinzipiell andere Ziel einer jeden und den sich daraus ergebenden strukturellen Unterschied zwischen ihnen nicht aufhebt. Die Erkenntnis der Wirklichkeit, die Anerkennung eines bestimmten Sachverhalts als wahr, ist in dieser Erfassung schon von sich aus ein Akt der theoretischen Vernunft, indirekt aber auch – durch die Gestaltung des Gewissensurteils – sittlich bedeutsam.

Selbstverständlich zweifelt niemand am sittlichen Wert der Treue gegenüber der eigenen Überzeugung. Wir bewundern diejenigen, die im Namen der Wahrheit bereit sind, den Märtyrertod auf sich zu nehmen und das auch tatsächlich tun, d.h. als Zeuge der von ihnen bekannten Wahrheit. Aber wenn wir in diesem Zusammenhang von Wahrheit sprechen, denken wir meistens an große, im Leben „tragende“ Wahrheiten: an solche, die den Sinn des menschlichen Lebens bestimmen und das grundlegende Kriterium des Wertes seiner einzelnen Taten darstellen. Die Treue gegenüber religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen scheint ihre sittliche Bedeutung aus dem moralischen Gewicht zu schöpfen, das in den für diese Überzeugungen zentralen Wahrheiten enthalten ist: hauptsächlich über Gott (Seine Existenz, Seine Natur) und über den Menschen (seine Würde, die Gleichheit aller Menschen etc.). Für s o l c h e Wahrheiten vermag der Mensch zu sterben. Kann man jedoch, ohne die grundlegenden sittlichen Intuitionen sowie die erwähnte – und schließlich begründete – Unterscheidung zwischen den drei Arten der Erkenntnis anzutasten, der Anerkennung einer j e d e n Wahrheit s i t t l i c h e Bedeutung zuschreiben, auch einer solchen, die ganz einfache, erfahrbar festgestellte Tatsachen oder analytische Selbstverständlichkeiten betrifft?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir Situationen betrachten, in denen die „gewöhnliche“ Feststellung einer Wahrheit sittliche Bedeutung gewinnt, und überlegen, worauf diese Bedeutung eigentlich genau beruht. Eine solche Situation wird z.B. im 9. Kapitel des Johannesevangeliums beschrieben, wo von der Heilung des Blindgeborenen die Rede ist. Dies hat natürlich einen tiefen heilsgeschichtlichen Sinn; aber nicht darauf will ich

---

<sup>1</sup> M.A. K r ą p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej (Ich – der Mensch. Abriß einer philosophischen Anthropologie)*, Lublin 1974, S. 185; *I – Man: an Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain 1983, Mariel Publ.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 184-196.

mich konzentrieren. Das Geschehen interessiert mich eher wegen seines Verlaufs und seiner Begleitumstände, wodurch der Geheilte vor eine sittliche Prüfung gestellt wurde, wie er sie selbst primär wohl nicht vermutet hätte.

Zuerst können wir bemerken, daß das erstaunliche Jesuswunder von Anfang an Fragen und Streit der Umgebung auslösten: „Ist das nicht der, der dasaß und bettelte?“. Die einen sagten: „Ja, das ist er“, die anderen meinten: „Nein, er ist ihm nur ähnlich“ (Joh. 9, 8 f.). Der Held des Geschehens beseitigt diese Zweifel entschieden, wenn er sagt: „Ja, das bin ich“, und er erzählt den Interessierten, von wem und wie er geheilt wurde (vgl. Joh. 9, 11). Schon in diesem Augenblick ist dieser Mensch dazu aufgerufen, Zeuge der Wahrheit zu sein, obwohl die sittliche Tragweite dieses Zeugnisses bisher noch nicht zum Vorschein kommen konnte.

Das Geschehen nimmt jedoch dramatische Züge an. Jesus hat dieses Wunder am Sabbat getan, was die Pharisäer in nicht geringe Verlegenheit brachte. Ein solch großes Zeichen scheint unumstößlich davon zu zeugen, daß ein göttlicher Segen auf dem Rabbi aus Nazareth liegt. Aber es fällt den Pharisäern schwer anzuerkennen, daß Gott Handlungen segnet, die (ihrer Meinung nach) das heilige Sabbatgebot brechen. Am besten wäre es wohl, wenn sich erwiese, daß das Wunder überhaupt nicht stattgefunden hat. Daher waren die Pharisäer bemüht, Druck auf den Geheilten auszuüben, indem sie ihm den Ausschluß aus der Synagoge androhten (diese Drohung erwies sich als recht wirksam, was seine Eltern betraf), falls er seine Version des Geschehens nicht ändere. Und er hätte dies auch tun können. Es hätte genügt, an die im Umlauf befindlichen Zweifel an seiner Identität anzuknüpfen oder seinen Bericht so zu modifizieren, daß Jesus nicht mehr als der Urheber des Wunders erschiene. Es hätte genügt zu lügen.

Wir machen darauf aufmerksam, daß die Tatsache, daß das Wunder am Sabbat geschehen war, vom Gesichtspunkt Jesu und der mit ihm im Streit liegenden Pharisäer zwar von grundlegender Bedeutung, für den Bericht über das Geschehen selbst aber unwesentlich war und äußerlichen Charakter hatte. Der Geheilte wiederholte mit einem Starrsinn, der die Pharisäer irritierte, lediglich das Geschehen, dessen nächster und glaubwürdigster Zeuge er war.

Weiter bemerken wir, daß solche Umstände im Kontext einer jeden Wahrheit auftreten können, wodurch ihr Zeuge in die von ihm keinesfalls gewollte Situation gerät, zwischen der ihn teuer zu stehen kommenden Treue zur Wahrheit und der Unannehmlichkeiten vermeidbar machenden Lüge wählen zu müssen.

Sir Thomas More liebte König Heinrich, er liebte auch seine Familie, und er hatte nichts gegen ein langes Leben, das angenehm und auch nützlich für das Land gewesen wäre. Das Hindernis war nur, daß Katharina Heinrichs rechtmäßige Frau war, während der König entschlossen war zu verlangen,

das dies nicht die Wahrheit wäre. Die Zeugen der Einführung der „marxistischen Logik“ in den polnischen Schulen erinnern sich sicher daran, wie gefährlich es in den fünfziger Jahren war, das Prinzip der Widerspruchsfreiheit zu verteidigen, das von den Vertretern der „einzig richtigen Philosophie“ – nicht allzu geistreich, aber mit Repressionsmitteln ausgestattet – als mit dem marxistischen Gesetz des dialektischen Widerspruches unvereinbar angesehen wurde. Ich erinnere mich an eine Nachrichtensendung im polnischen Fernsehen vor einigen Jahren, als die Sprecherin mit sichtbarer Verlegenheit das für den 1. Mai angekündigte Wetter so anzusagen versuchte, daß es nicht allzu fatal erschien und die Zuschauer nicht von der Teilnahme an der Maidemonstration abhielt; und man könnte dazu noch viele andere Beispiele anführen.

Die Schlußfolgerung daraus besteht jedoch nicht allein in der Warnung, daß es keine „sicheren“ Wahrheiten gibt und daß sich jede einzelne Wahrheit einmal als unbequem erweisen kann und der manchmal schwierigen Zeugenschaft bedarf. Diese Beispiele helfen, die prinzipielle Struktur des Erkenntnisaktes und den in ihm enthaltenen spezifischen Bezug der menschlichen Freiheit auf die Wahrheit hin zu erkennen, der unter „normalen“ Bedingungen wegen seines elementaren und selbstverständlichen Charakters oft unbemerkt bleibt oder unterschätzt wird. Denn im Erkenntnisakt – genauer gesagt: im Urteilsakt – erfaßt das Subjekt, anders als in der Empfindung, das erkannte Objekt als eben so existierend – und stellt in diesem Sinne die Wahrheit über es fest. Diese Feststellung der Wahrheit („Wahr-nahme“) gehört zum Wesen des Urteils als Erkenntnisakt und ist gleichzeitig ein Ausdruck der ersten Reaktion des Subjekts auf den erkannten Sachverhalt: einer Reaktion des Zur-Kennntnis-Nehmens, d.h. der elementaren Billigung dieses Sachverhalts (der Stellungnahme). Diese Reaktion drückt die Haltung des Subjekts aus und engagiert in diesem Sinne seine Freiheit, aber sie wird auf *u n v e r m e ß l i c h e* Weise engagiert: es ist für mich unmöglich, das nicht anzuerkennen, was ich selber als wirklich existierend, d.h. als wahr erkannt habe. Dieser erste Akt der Freiheit vollzieht sich innerhalb der theoretischen Erkenntnis (des Urteils), noch bevor man sich die Freiheit als solche bewußt macht, und er läßt sich nicht aus diesem Zusammenhang herauslösen.

Die nächsten Akte der Freiheit sind geprägt von ihrem fundamentalen Bezug auf die Wahrheit, und unter normalen Bedingungen bestätigt der Mensch durch sein Verhalten das, was er erkannt und als Wahrheit anerkannt hat. Dies tut auch der Geheilte, indem er auf den Unglauben seiner Umgebung reagiert. Wenn die Umstände die Bestätigung der Wahrheit nicht begünstigen, entsteht eine bezeichnende Verlegenheit. Der Mensch fühlt instinktiv, daß es hier nicht nur um den Schaden geht, den seine Lüge jemandem zufügen kann. Wesentlich ist, daß er mit der Lüge – und im Wei-

terleben „kraft“ dieser nicht widerrufenen Unwahrheit – eine *D i s s o - n a n z i n s e i n e e i g e n e r a t i o n a l e N a t u r* einbringt: mit seinem nächsten freien Akt ignoriert er, was er im Erkenntnisakt unvermeidlich als die Wahrheit anerkannt hat. Seine Freiheit hat er als Akt der Billigung der Wahrheit und des Sich-Leitenlassens von ihr „geweckt“, und jetzt ist er – lügend – bemüht, diese ihre prinzipielle Struktur zu „widerrufen“.

Aus diesem Grunde verdient der Akt der Ablehnung der Wahrheit die Bezeichnung eines Aktes der Selbstversklavung: einer freien Entscheidung der Hingabe seiner Freiheit an die Knechtschaft eines solchen Gutes, das zwar irgendeinem Bedürfnis oder einem Verlangen des Subjekts entsprechen mag, aber nicht dem Subjekt selbst als einem vernünftig freien Wesen. Dieser inneren Knechtschaft steht nicht selten eine äußere zur Seite: wer mich unterwerfen will, der sucht ein solches Gut, an dem mir besonders gelegen ist, das ich um keinen Preis verlieren möchte – und eben dieses Gut legt er gegen die Wahrheit in die Waagschale. Unter diesen Gütern stellt die als Bewegungsfreiheit verstandene Freiheit nicht das geringste dar. Dies ist die Situation des anonymen Herrn Kowalski der achtziger Jahre, dem im Gefängnis die Freiheit (Freilassung) angeboten wird, wenn er eine mit seinen Überzeugungen nicht übereinstimmende Erklärung unterschreibt. Diese Situation hat T. Styczeń<sup>3</sup> eingehend analysiert, wobei er der Bedeutung der Entscheidung des Häftlings vorausgehenden Zögerns besondere Aufmerksamkeit zukommen läßt: „Kowalski sieht in erleuchtender Kürze, daß er die einmal erkannte und als Wahrheit anerkannte Wahrheit nicht ignorieren kann, ohne damit sich selbst zu ignorieren, mehr noch, sich selbst zu negieren. Sich selbst retten heißt, eine unvergleichlich tiefere und wichtigere Freiheit zu retten als diejenige, die die Gefängnisbehörden Kowalski anbieten, wenn er die Erklärung unterschreibt, was einen Akt der Veruntreuung gegenüber der Wahrheit bedeuten würde. *S e i n e e i g e n e F r e i - h e i t r e t t e n , d i e T r e u e g e g e n ü b e r d e r e r k a n - n t e n W a h r h e i t r e t t e n u n d s i c h s e l b s t r e t t e n – d a s i s t e i n u n d d a s s e l b e !*“<sup>4</sup>

Und damit kommen wir zum Gewissen. Wenn uns Kowalski leid tut, der schließlich doch unterschrieben hat – was aber nur der Anfang seiner Gewissensbisse, seiner Scham, seiner Versuche eines Zurückziehens der Unterschrift und seiner psychischen Krise war, die ihn manchmal fast ins Krankenhaus gebracht hat – dann begegnen wir dem Gewissen als einem Zeugen der Wahrheit: der Wahrheit über das Handlungssubjekt selbst, der Wahrheit darüber, was infolge der Annahme bzw. des Verrats der Wahrheit mit ihm

---

<sup>3</sup> T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie (Die Freiheit in der Wahrheit)*, Rom 1988.

<sup>4</sup> Ebd., S. 13.

geschieht. Die Erfahrung des Gewissens als eines Zeugen der Wahrheit über sein Subjekt ist ebenso elementar und ursprünglich wie die bisher besprochene Erfahrung der Freiheit. So wie die Versuchung zu lügen die prinzipielle Zuordnung der Freiheit zur Wahrheit deutlicher zu erkennen erlaubt, die in jedem Erkenntnisakt gegenwärtig ist, so gibt sich auch das Gewissen dann besonders eindrücklich zu erkennen und offenbart sein Funktionieren dann erst richtig, wenn sich der Mensch von dem entfernt, was (wer) er eigentlich ist und sein soll.

Diese Erfahrung schützt uns durch ihren elementaren Charakter vor einer unvorsichtigen Personifizierung sowohl der Freiheit als auch des Gewissens. Es ist nicht so sehr die Freiheit, die im Akt der Veruntreuung der Wahrheit der Selbstknechtung unterliegt; es ist vielmehr der Mensch selbst, der sich durch einen Akt seiner freien Entscheidung zum Sklaven von etwas oder von jemandem neben sich macht. Es ist nicht die geheimnisvolle Stimme des Gewissens, die mir mein schlechtes Verhalten vorwirft; ich selbst bin mir dessen bewußt, was ich mit mir gemacht habe. Dieses Bewußtsein ist manchmal so unerträglich, daß es nicht verwunderlich ist, wenn sich der Mensch bemüht, es loszuwerden oder wenigstens stark abzuschwächen, indem er – mit unterschiedlichem Erfolg – versucht, sich selbst zu belügen: den ursprünglichen Akt der Erkenntnis der Wahrheit, dem er nicht treu sein will oder kann, zu verwischen oder geradezu zu „widerrufen“. Den Psychologen sind die Mechanismen dieses Selbstbetruges bekannt – ausdauernde und manchmal überaus einfallsreiche Bemühungen, das ermüdende Bewußtsein der inneren Zerbrochenheit, der Erschütterung der eigenen Identität als des vernünftigen freien Verursachers seiner Handlungen zu beseitigen.

Und wieder zeigen diese Versuche per opposita, daß das Gewissen als Bewußtsein dessen, was der Mensch getan hat, und folglich als Zeuge der Wahrheit über ihn zugleich **W ä c h t e r s e i n e r W ü r d e** ist: der Würde der menschlichen Person als eines wirklich, vernünftig freien und zur Selbstbestimmung fähigen Wesens. Es ist **W ä c h t e r d e r F r e i h e i t**, insofern es dem Subjekt nicht erlaubt, den von ihm vollzogenen Akt ihrer Vergewaltigung zu vergessen, und ihm folglich den einzigen Weg zur Wiedererlangung seiner personalen Freiheit und Würde zeigt: durch die Umkehr zum Gehorsam der Wahrheit gegenüber<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Je deutlicher die fundamentale Verbindung von Freiheit und Wahrheit enthüllt wird, desto eindringlicher stellt sich die einfache Frage: wie kommt es dann, daß der Mensch so leicht und skrupellos lügt? Diese Frage gehört eher in den Bereich der Psychologie und Pädagogik, daher will ich sie hier nicht direkt abhandeln, aber für unsere Betrachtungen ist sie wichtig, weil wir auf Erfahrungen zurückgreifen, die manchmal in solchen Erlebnissen einen starken Widerhall finden.

Ohne auf Einzelheiten dieser komplexen Problematik einzugehen, lohnt es sich jedoch, solche Akte der Lüge, die das Subjekt für moralisch berechtigt (oder geradezu geboten) hält,

## 2. DIE FREIHEIT DER PERSON UND DIE WAHRHEIT ÜBER DEN WERT DER PERSON

Im vorliegenden Absatz möchte ich nun die Ansicht äußern und kommentieren, daß das personalistische Gebot der Affirmation der Person um ihrer selbst willen den Ausdruck der Wahrheit über die Würde der Person bildet. Diese Wahrheit verlangt vom Subjekt ein tieferes Engagement seiner Freiheit, eröffnet ihm aber auch die Perspektive der Liebe, in der der Mensch (also auch seine Freiheit) seine personale Erfüllung (sein sittliches Wohl sensu stricto) erreicht.

Diese Ansicht kann wohl kaum als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Strittig ist vor allem der Begriff „die Wahrheit über die Würde der Person“ selbst, weil er suggeriert, daß man einen Wert erkennen könne. Dagegen protestieren all diejenigen (insbesondere die Neupositivisten und andere extreme Empiristen), die rigoristisch zwischen den der Qualifizierung als wahr oder falsch unterliegenden rein deskriptiven Urteilen über die Tatsachen und den diesen Kriterien nicht unterworfenen Wertungen unterscheiden. Schon D. Hume bewies, daß die zweiten logisch nicht aus den ersten folgen. Wer versucht, das Gesollte (das Urteil über Werte) durch Berufung auf Urteile über Tatsachen zu begründen, begeht den Fehler des Naturalismus (naturalistischer Fehlschluß). Dies ist im Grunde genommen ein Irrtum *petitio principii*, denn er besteht darin, daß eine Sache, die sich in Begriffen der „natürlichen“ Erkenntnis erschöpfend beschreiben läßt (daher der Name des naturalistischen Fehlschlusses), von Anfang an als wertvoll behandelt wird, obwohl ihr Wert doch erst im Verlaufe der Argumentation bewiesen werden soll. Die „Sachen“, die diese strittigen Wertungsurteile

---

von denjenigen zu unterscheiden, denen eine spezifische Unempfindlichkeit für die moralische Bedeutung der Treue zur Wahrheit zugrunde liegt (ich lasse hier die Fälle der Scheinlüge außer acht, die auf der Verwendung eines besonderen „Sprachspiels“ beruhen und ein Niveau der Verständigung und Kommunikation „zwischen den Zeilen“ voraussetzen). Im ersten Falle handelt das Subjekt, das denjenigen den Zugang zur Wahrheit versperrt, die sie aus irgendwelchen Gründen nicht kennen sollen, im Namen eines für wichtiger gehaltenen Gutes – und im nächsten Punkt meiner Ausführungen werde ich zu zeigen versuchen, daß auch dies ein Handeln im Namen der Treue zur Wahrheit (zur Wahrheit über das Gute) ist. Dagegen untergräbt die Unempfindlichkeit für den moralischen Rang der Wahrheit die Berechtigung der oben vorgestellten Analysen nicht – ganz im Gegenteil, sie verweist darauf, welch ernsthaftes, moralisches und pädagogisches Problem eine solche Unempfindlichkeit darstellt.

Hinsichtlich des Wesens der Lüge, ihrer Arten und ihrer ethischen Analyse siehe T. Ślipko, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu (Das Problem einer würdigen Wahrung des Geheimnisses)*, Warszawa 1968; ders., *Etyka szczegółowa (Detaillierte Ethik)*, Bd. I. Kraków 1982, S. 338-371.

in der Ethik betreffen, sind in der Hauptsache Eigenschaften des Menschen, seine Haltungen, sein Verhalten – letzten Endes also er selbst.

Natürlich sind sich die Philosophen unter der Flagge Hume's über die allgemeine Praxis im klaren, die Tatsachen einer Beurteilung zu unterwerfen. Aber diese Praxis, so sagen sie, beruht nicht auf der unmittelbaren oder mittelbaren **E r k e n n t n i s** des Wertes von etwas, sondern auf der **V e r l e i h u n g** des Wertes durch das Subjekt an das Objekt, welches es infolge dessen Zusammenhanges mit seinen eigenen Bedürfnissen, Wünschen oder anderen von ihm akzeptierten Kriterien als wertvoll anerkennt. Von diesem Gesichtspunkt aus sind alle theoretischen Urteile, selbst die höchst belanglosen, für das Subjekt wertvoll, denn sie bereichern sein Wissen, sie beleuchten andere Tatsachen, sie beeinflussen sein Verhalten, und die äußeren Umstände können – wie wir schon erwähnten – ihre axiologische Qualifizierung noch zusätzlich verändern. Man muß sie nur, so wird gesagt, deutlich genug von der Qualifizierung als wahr unterscheiden, die allein den empirischen (den Urteilen über Tatsachen) und den analytischen Urteilen (den Urteilen über notwendige Beziehungen) zukommt.

Der obige Standpunkt eines extremen Empirismus, dessen Äquivalent auf metaethischer Ebene der Emotivismus darstellt (etwas abgeschwächt in der präskriptivistischen Version), bedeutet im Grunde genommen die Liquidierung der Ethik als Wissenschaft. Hier ist nicht der Ort für eine Diskussion, in der man zeigen könnte, daß die Ethiker über ernsthaftere Argumente zugunsten der Objektivität der ethischen Erkenntnis verfügen, als daß sie in ihrer Beweisführung nur von der Furcht geleitet werden, ihren Broterwerb zu verlieren. Wir wollen lediglich bemerken, daß die entschiedene Verneinung der Möglichkeit einer Werterkenntnis eine Infragestellung oder radikale Veränderung des Sinnes dieser Erfahrung der Beschädigung der eigenen Identität durch Untreue gegenüber der Wahrheit, wovon bereits die Rede war, nach sich zieht. Diese Erfahrung wird durch die leidenschaftslose Feststellung, daß ich mich (meine Freiheit) durch meinen freien Entscheidungsakt einem anderen „Herrn“ als der Wahrheit unterwerfe und so meine rationale Natur gefährde, nicht genügend charakterisiert. Zu ihrem Wesen gehört auch das Gefühl der Selbsterniedrigung – ein Gefühl, von dem sich das Subjekt gern befreien würde (und tatsächlich bemüht es sich oft, dies zu tun), wenn es nur das Bewußtsein seines **t a t s ä c h l i c h e n**, nicht von außen aufgezwungenen Charakters umgehen könnte. Eine Theorie, die dieses Erleben allein unter Berufung auf den Prozeß der Edukation des Menschen, der Herausbildung seines Über-Ichs, zu erklären bemüht ist, ignoriert das elementare **G e f ü h l d e r S c h a m**, das der Mensch beim Lügen empfindet. Selbstverständlich kann die Umgebung dieses Erleben dämpfen oder verstärken. Die Frage ist nur, ob die Umgebung hierbei die Rolle eines **E r z i e h e r s** spielt, der dem Zögling das zu

**e r k e n n e n** (ein-zu-sehen) ermöglicht, was seiner Erkenntnis (Einsicht) prinzipiell zugänglich ist, auch wenn dies aufgrund seiner Unreife oder das Erkennen der Werte (die Werteinsicht) erschwerender äußerer Umstände schwierig sein kann, oder aber die Rolle eines „**D r e s s e u r s**“, der die Überzeugungen und das Verhalten des dressierten Individuums (und damit auch sein Gefühl der Zufriedenheit und der Scham, des Stolzes und der Schuld) im Prinzip willkürlich gestalten kann. Der extreme Empirismus scheint keinen Platz für eine Erziehung zu lassen, die mehr wäre als eine – letztlich nur verborgene und den einzelnen damit um so mehr betrügende – Dressur. Man erkennt mit Leichtigkeit, daß diese Konzeption zur Infragestellung der Freiheit des Menschen führen muß und daß die normative Ethik in ihr als ein ideologisches Instrument der erwähnten Dressur verstanden wird.

Die Diskussion mit dem extremen Empirismus muß an dieser Stelle abgebrochen werden, aber einige seiner Elemente werden – wie wir noch sehen – auch in Anschauungen auftreten, die sonst den Stellenwert der Freiheit der menschlichen Person stark betonen. Es lohnt sich, sich klarzumachen, welche Tatsachen negiert oder gründlich deformiert werden müssen, wenn man hartnäckig auf der Theorie einer Erkenntnis beharren will, die frei ist von der peinlichen Kategorie der Werterkennung. Andererseits muß man den Empiristen Recht geben, wenn sie die Nichtableitbarkeit der Werturteile aus der reinen Beschreibung unterstreichen. Das bedeutet, daß die uns interessierende **W a h r h e i t ü b e r d i e W ü r d e d e r P e r s o n n i c h t a n d e r s e r k a n n t w e r d e n k a n n a l s i n d e r s p e z i f i s c h e n E r f a h r u n g d i e s e r W ü r d e**, in deren Licht auch – aber anders, als die Emotivisten wollen – der besondere Zusammenhang des Werturteils mit der Haltung seines Subjekts sichtbar wird.

Diese Erfahrung kann anhand verschiedener Beispiele analysiert werden. Ähnlich wie die Zuordnung der Freiheit zur Wahrheit am schärfsten dann in Erscheinung tritt, wenn versucht wird, diese in Frage zu stellen, so „offenbart“ auch hier die Würde der Person ihre Existenz am deutlichsten dann, wenn sie nicht respektiert wird. Daher lohnt es sich, die Wahrheit über diese Würde durch das Prisma der Erfahrung der Schuld und des sie begleitenden – dem vorher erwähnten bezeichnend ähnlichen – Gefühls der Scham zu enthüllen.

Wenn ich mich noch einmal – auf ähnliche Weise wie zuvor – der Heiligen Schrift bedienen darf, so möchte ich diesmal die bekannte Geschichte von Davids Sünde mit Bathseba, der Frau des Urias, in Erinnerung rufen (vgl. 2. Sam. 11, 2-12. 14). Lehrreich und insbesondere vom pädagogischen Gesichtspunkt aus wichtig ist die Weise, wie David zur Anerkennung seiner Schuld gelangt. Er vollbringt das nicht allein. Von der Schönheit der Frau fasziniert, erkennt er das ganze Übel nicht, das er ihr und mehr noch ihrem

Mann antut – ein Übel, das in letztendlicher Sicht eine Sünde gegen Gott darstellt. Notwendig ist das Erscheinen des Propheten Nathan, der ihm eine Geschichte erzählt, damit David seine Tat selbst beurteilen kann. Nicht nur Nathan wählte diesen Weg, dem Menschen die sittliche Bedeutung seiner Handlungen bewußtzumachen. Die Evangelien nennen eine ganze Reihe von Fällen, in denen sich die Pharisäer und Schriftgelehrten plötzlich darüber klarwerden, daß die einfachen und tiefen Gleichnisse Jesu sie in den Anklagezustand versetzen. Es fällt dem Menschen immer schwer, sich von der die Wahrheit deformierenden subjektiven Perspektive zu befreien; deshalb ist die Goldene Regel so wichtig, die Jesus Christus gleichsam als Zusammenfassung seiner Bergpredigt anführt: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, tut auch ihr ihnen. Darauf beruht das Gesetz und die Propheten“ (Matth. 7, 12).

Der Fall David ist jedoch auch noch aus einem anderen Grunde wichtig. Nathan kennt nämlich keinen besseren Weg, David die Wahrheit über seine Tat näherzubringen, als das Anführen eines Beispiels, das dem König ermöglicht, das zu **s e h e n**, was er bisher nicht sehen konnte. Davids Reaktion „Ich habe gesündigt gegen den Herrn!“ (2. Sam. 12, 13) bringt die **E n t d e c k u n g** zum Ausdruck, die er in diesem Augenblick gemacht hat. Dieselbe bestürzende Entdeckung, aber noch schärfer und mit tragischem Ausgang, muß Judas machen: „Ich habe gesündigt, daß ich unschuldiges Blut verraten habe“ (Matth. 27, 4).

Was haben David, Judas und all die vielen anderen, die sie repräsentieren, gesehen? Man kann sagen: die eigene Sünde, aber diese ist wiederum nur als die Folge des Leids verständlich, das sie dem Urias bzw. Jesus zugefügt haben. Sie erkennen also das Leid, das sie zugefügt haben. Aber wie soll man das Leid anders verstehen können, als nur durch das Prisma dessen, dem man kein Leid zufügen **d a r f**? Durch das Prisma der **P e r s o n** – in unseren Beispielen: der menschlichen Person – der gegenüber bestimmte Handlungen das Mal des Leidzufügens (Merkmal von Unrecht) tragen? Setzt jedoch diese Qualifizierung nicht wiederum den **W e r t** dieser **P e r s o n** als **s e l b s t v e r s t ä n d l i c h** voraus – und zwar muß dieser Wert groß sein, wenn er die Grundlage für ein so tiefes Schuldgefühl darstellt? Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Wert kein Gegenstand des **B e w e i s e n s**, **s o n d e r n** des **A u f z e i g e n s** ist. Gewiß, man kann ihn durch Gleichnisse aufzeigen (wovon hier die Rede war), man kann einen Zusammenhang zwischen ihm und konkreten Handlungen beweisen (wovon noch die Rede sein wird), aber den **W e r t** der **P e r s o n** **s e l b s t** – der wegen seines außerordentlichen Ranges als Würde bezeichnet wird – **k a n n** **m a n** **n i c h t** **a n d e r s** **a u f w e i s e n** **a l s** **n u r** **u n t e r** **B e r u f u n g** **a u f** **i h r e** **s p e z i f i s c h e** **S e l b s t v e r s t ä n d l i c h** -

k e i t (Augenfälligkeit), d.h. n i c h t durch B e w e i s e n, s o n -  
d e r n durch A u f z e i g e n.

Aber man kann die personale Würde „als solche“, abgesondert von einem vollständigeren Wissen darüber, was (wer) die Person ist, weder aufzeigen noch sehen. Dieses vollständigere Wissen kann entweder tiefgründig oder eher oberflächlich, reflektiert oder eher intuitiv, vielseitig oder aber fragmentarisch sein – aber irgendein Wissen muß dasein, wenn der Begriff „Würde“ verständlich sein soll. Die besondere Qualifizierung des Wortes der Person ist nämlich eng mit ihren anderen Eigenschaften verknüpft, auch wenn sie sich nicht aus ihnen ergibt, in dem Sinne, daß sie schon in der Beschreibung dieser Eigenschaften enthalten wäre (gegen eine solche Ableitung des „Soll“ aus dem „Ist“ hat Hume mit Recht protestiert).

Auf die Spezifik der Person – und damit auch der menschlichen Person – verweist der Respekt, den sie aufgrund ihrer Würde „fordert“. Bezeichnenderweise verstehen sowohl die Alltagssensibilität als auch eine lange Reihe von Denkern, die sich ansonsten stark voneinander unterscheiden, solche Handlungen als der menschlichen Person „unwürdig“ (d.h. ihre Würde angreifend), die sie von der Position des Handlungsziels restlos auf eine Position des Mittels zum Zweck „abdrängen“. Diese Intuition finden wir in der Sentenz der Stoiker „homo hominis res sacra“, in Kants zweiter Formulierung des kategorischen Imperativs, im Prinzip des allgemeinen Wohlwollens bei Cz. Znamierowski, in T. Kotarbińskis Ideal des vertrauens-würdigen Gönners und auch darin, daß Marx den Menschen für das summum bonum hielt. Es braucht nicht daran erinnert zu werden, wie durch all diese und viele andere Formulierungen der Gedanke der Nächstenliebe aus dem Evangelium hindurchscheint. Es muß aber unterstrichen werden, daß die Stichhaltigkeit und der wesentliche Sinn des so oder anders formulierten Postulats der Respektierung der Person im Namen der ihr zukommenden Würde von der Konzeption der Person (des Menschen) abhängt, in deren Zusammenhang diese Losung verkündet wird. Verschiedene anthropologische Theorien ziehen verschiedene ethische Konsequenzen nach sich, woran wir im nächsten Punkt unserer Betrachtungen noch anknüpfen werden. Aber allen genannten personalistisch-humanistischen Losungen scheint die Überzeugung zugrunde zu liegen, daß die Person dank ihrer vernünftigen Natur fähig ist, **ü b e r s i c h s e l b s t z u e n t s c h e i d e n**, und in diesem Sinne das **S u b j e k t** ihrer Handlungen ist, wie das bei keinem anderen Wesen auf Erden der Fall ist. Die vernünftige Natur entscheidet – I. Kant zufolge – über die Zugehörigkeit des Menschen zum „Reich der Ziele“<sup>6</sup>. Noch präziser hat der heilige Thomas die Person charakterisiert. Er verknüpfte ihre Vollkommenheit mit ihrer Vernünftigkeit und Selbstgenügsam-

<sup>6</sup> I. K a n t , *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, S. 77.

keit, als er sie als „id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura” bezeichnete<sup>7</sup>.

Vom sittlichen Charakter des Gebots, die Person um ihrer selbst willen zu bejahen (die ihr gebührende Würde zu achten), braucht niemand überzeugt zu werden. Aber im Lichte der erwähnten Bedeutung der Vernünftigkeit für die Konstitution der Person als Person erweist sich dieses Gebot als **Sonderfall des Grundprinzips der Respektierung der Wahrheit**. Da die Person Subjekt und Ziel ihrer vernünftig freien Handlungen ist, muß sie als Ziel behandelt werden. Eine instrumentale Behandlung würde der Wahrheit darüber, was (wer) sie ist, nicht entsprechen. „Die Person ist ein Gut, das nicht benutzt werden darf”<sup>8</sup>, sagt kurz und knapp K. Wojtyła. Diese personalistische Norm mit negativem Inhalt (so bezeichnet sie der Verfasser) steckt deutlich die Grenzen der Freiheit eines jeden ab, der es mit der Person zu tun hat.

Und wieder, ähnlich wie in den vorhergehenden Analysen, tritt das Gewissen als Bewußtsein und dadurch als ein **Zeuge der Wahrheit** auf den Plan – diesmal der Wahrheit über die Würde der Person –, der die Freiheit zu ihrer Respektierung verpflichtet. Dabei bleibt es weiterhin **Zeuge der Wahrheit über das Subjekt selbst und Wächter seiner Würde**. Das Bewußtsein, jemandem ein Leid zugefügt zu haben, ist untrennbar mit einem Gefühl der Schuld, gleichsam einer Minderung des eigenen Menschseins, verbunden. Dieses Bewußtsein veranlaßt den Menschen, sich nach solch einer Art der Wiedergutmachung des Übels umzusehen, die zugleich ihm selbst erlaubt, sich „wieder aufzurichten”. Um zu den biblischen Beispielen zurückzukommen: David versteht es als selbstverständlich, daß er die Strafe für sein Handeln tragen muß. Judas bestraft sich selbst, als die Priester die Annahme seiner Buße verweigern.

Das Gefühl der Schuld infolge des Jemandem-Leid (Unrecht)-zugefügt-Habens ist um so schmerzlicher, als sich diese Tat gleichsam direkt der Form des Engagements der Freiheit entgegenstellt, in der sie – oder eher das freie Subjekt – ihre Erfüllung und ihr Glück findet. Neben der Formulierung einer „negativen” personalistischen Norm finden wir in Wojtylas Werk auch folgende positive: „Die Person ist ein Gut, zu dem allein die Liebe in einem angemessenen und vollwertigen Bezug steht”<sup>9</sup>. Die negative Formel war lediglich die Bedingung und die Anfangsetappe für die **L i e b e**, die –

<sup>7</sup> Hl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, I q. 29 a. 3.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność (Liebe und Verantwortung)*, Lublin 1986, S. 42.

<sup>9</sup> Ebd.

angeregt durch die faszinierend reiche Fülle der anderen Person – dem Leben des Liebenden einen neuen und vollen Sinn verleiht.

Je höher die Form des Engagements der Freiheit, desto geringer wird die Rolle der negativen Normen. Das bedeutet jedoch nicht, daß dem Menschen in der Liebe „mehr erlaubt“ ist und das Gewissen verstummt. Es bedeutet nur, daß der Liebende dadurch freier wird, daß ihn eine Person als das von ihm erkannte und erwählte Gut anzieht, das seine Freiheit gleichsam restlos engagiert. Die Freiheit ist weiter der Wahrheit zugeordnet, über die – und damit über den Menschen selbst – das Gewissen wacht. Das auf Erden unerreichtbare Ideal besteht in der vollständigen und unwiderruflichen Ausfüllung der Freiheit durch die Liebe. Erst im Himmel, wo Gott Gegenstand unserer Liebe sein wird, erlangt Augustinus' „Dilige et quod vis fac!“ seine volle Bedeutung.

### 3. DETAILLIERTE NORMEN (EINZELHANDLUNGSNORMEN) UND DAS PROBLEM DER FEHLBARKEIT DES GEWISSENS

Eine der Konsequenzen des „Verstricktseins“ der Würde der Person in ihre gesamte Seinskonstitution besteht in der Notwendigkeit, das Gebot der Affirmation der Person für sie selbst in detaillierte und konkrete Pflichten zu „übertragen“. Manchmal sind diese „Übertragungen“ selbstverständlich, aber sie müssen vom Subjekt nicht sofort als solche erkannt werden; Davids Beispiel ist dafür besonders charakteristisch. Es zeigt, wie schwierig das Problem der Fehlbarkeit des Gewissens ist; es ist um so ernsthafter, als das menschliche Leben reich ist an Situationen, die objektiv nur schwer in eindeutigen moralischen Kategorien zu qualifizieren sind.

Diese Schwierigkeiten ergeben sich häufig aus der Einmaligkeit jeder Situation, in der die Entscheidung getroffen werden muß. Das konkrete Gesollte ist nie nur eine einfache Anwendung des allgemeinen sittlichen Prinzips, welches das allgemeine Wissen über den Menschen in die Sprache des sittlich Gesollten „übersetzt“ zum Ausdruck bringt<sup>10</sup>. Die Umstände, die die konkrete Situation mitkonstituieren, beeinflussen die Art und manchmal sogar den Inhalt der getroffenen Entscheidung mit. Es kommt vor, daß die sittlichen Direktiven zu widersprüchlichen Schlußfolgerungen zu führen scheinen und sich auch die Autoritäten als nicht übereinstimmend oder schwankend erweisen. Dann sagen wir, daß man dem eigenen Gewissen treu

---

<sup>10</sup> Ich spreche weiter eher von der menschlichen Person und nicht einfach von der Person, weil gerade auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen besonders schwierige und häufige moralische Probleme auftreten.

bleiben muß. Das ist ein begründetes Prinzip, das sich nicht nur auf besonders schwierige Situationen bezieht, sondern auf *a l l e*. Ich muß immer dem Urteil des eigenen Gewissens gehorsam sein, das das richtige *hic et nunc* der Handlungsweise zeigt, welche durch die Wahrheit über mich selbst und über den ganzen Kontext, in dem ich wirken soll (dabei insbesondere über die anderen Personen, die dieses Wirken betrifft), begründet wird. Selbst in einfachen Fällen, wo die sittliche Regel, der sie unterliegt, leicht aufgezeigt werden kann, ist die Beurteilung durch das Gewissen notwendig, weil diese die von keinen allgemeinen Normen erfaßte Spezifik der Situation berücksichtigt. Aber da es dann leicht ist, dieses Urteil, gestützt auf die uns bekannten und von uns anerkannten sittlichen Normen, zu formulieren, haben wir nicht das Gefühl einer besonderen persönlichen Verantwortung für seinen Inhalt. Wenn es sich dagegen um einen schwierigen bzw. außerordentlich ernststen Fall handelt, wächst das Gefühl der Verantwortung proportional dazu.

Aber auch dann bedeutet das Vertrauen auf das eigene Gewissen nicht, daß das Subjekt von der sittlich bindenden Wahrheit „befreit“ wird. Es ist ja gerade ihre Komplexität, die kein allzu mechanisches Applizieren der sittlichen Regeln erlaubt und zur Suche nach einer solchen Gestalt der Handlung zwingt, die der Ausnahmesituation am treffendsten entspricht. Gewiß, manchmal berufen wir uns auf unsere „Empfindungen“, denen wir keinen entsprechend treffenden, allgemeinen und begründeten Ausdruck verleihen können. Aber man darf den prinzipiellen *E r k e n n t n i s - c h a r a k t e r* dieser Empfindungen nicht übersehen, der ihnen auch dann nicht fehlt, wenn ihre befriedigende „Theoretisierung“ nicht erreicht werden kann.

Ernsthaftere Probleme entstehen dann, wenn nicht so sehr situative Schwierigkeiten den Grund für die Ablehnung der sittlichen Normen darstellen als vielmehr ein *M e n s c h e n b i l d*, das die Bedeutung dieser Normen abschwächt oder ihr Gelten geradezu in Zweifel zieht. Dabei denke ich besonders an die Ansicht, im Namen der Anerkennung der Freiheit als des einzigen die menschliche Person konstituierenden Spezifikums alle Akte ihrer Einschränkung als *ipso facto* sittlich böse zu verstehen, während alle anderen Güter des Menschen, sein Leben nicht ausgeschlossen, als „vor-sittliche“ Güter abgewertet werden. Diese Güter müssen je nach den Umständen geschützt oder geopfert werden; keinem von ihnen wird jedoch ein so hoher Stellenwert zugemessen, daß ein solches Gut durch eine ausnahmslos geltende Norm geschützt werden müßte.

Dieses Menschenbild – es ist auch in der zeitgenössischen Theologie recht populär – stellt uns gleichsam noch einmal vor das Problem der Freiheit. Denn wenn *a l l e* Güter des Menschen, mit Ausnahme der Freiheit, als vor-sittlich und daher relativ behandelt werden, muß man doch fragen,

welcher Wahrheit über den Menschen sonst – außer der Freiheit selbst – seine Freiheit überhaupt noch unterworfen ist. Mit anderen Worten: auf welcher Grundlage entscheidet das Subjekt, welche von den vor-sittlichen Gütern – und wann – geschützt und welche geopfert werden sollen? Es scheint, daß eine Behandlung aller Güter als relativ – mit Ausnahme der Freiheit – dazu führen muß, daß letztendlich die Freiheit selbst (die freie Entscheidung des Subjekts) als das endgültig bindende und daher von keiner tieferen Wahrheit mehr gebundene Kriterium der sittlichen Beurteilung der einzelnen Entscheidungsakte anerkannt wird. Und tatsächlich beruft sich eine ganze Reihe von Autoren (auch Theologen sind unter ihnen) noch einmal auf Hume's Autorität, um zu erklären, daß die einzige Art der Begründung des Wertes der Handlungen, die frei ist vom naturalistischen Fehlschluß, im Treffen einer grundlegenden Entscheidung hinsichtlich des eigenen Lebenssinnes besteht – einer Entscheidung, die weder durch einen vorgefundenen und erkannten Sachverhalt noch durch eine solche Wertehierarchie fundiert ist -, um die anderen Handlungen dann unter dem Gesichtspunkt ihrer Übereinstimmung mit der Grundentscheidung zu beurteilen.

Eine solche Theorie vom Menschen stellt das Problem der Freiheit, der Wahrheit und des Gewissens in ein radikal anderes Licht, als wir es uns bisher vorzustellen bemüht waren. Insbesondere ist es in ihr schwierig, die fundamentale – und (wie ich zu zeigen versucht habe) in jedem Erkenntnisakt vorhandene – Unterordnung der Freiheit unter die Wahrheit zu achten. Denn in dieser Konzeption ist sie a limine beseitigt. Daher hört auch das Gewissen auf, ein Zeuge der Wahrheit und ein Urteil über diese (im Kontext der Einzelentscheidung) zu sein, und wird auf einen Entscheidungsakt („Gewissensentscheidung“) reduziert. Die relativistischen Konsequenzen eines solchen Standpunktes sind unschwer voraussehbar; eingeschränkt werden sie lediglich durch die Notwendigkeit, mit ähnlichen Entscheidungen anderer, die Gemeinschaft mitschaffender sittlicher Subjekte rechnen zu müssen. Mit Nachdruck möchte ich jedoch betonen, daß es nicht die Furcht vor diesen Konsequenzen ist, sondern das Außerachtlassen der elementaren Erfahrung der Freiheit, das mich dazu bewegt, sie als falsch anzusehen.

Natürlich muß man berücksichtigen, daß diese modische, wenn auch tief deformierte Sicht der Freiheit eine solche Perspektive für die Lösung der sozial-moralischen Probleme absteckt, die sie letzten Endes nicht von der Macht des Rechts, sondern vom Recht der Macht abhängig macht. In diesem Zusammenhang ist die spezifische Karriere des Begriffes „moralische Ansicht“ bezeichnend. Er umfaßt heute u.a. die Beurteilung des Tötens ungebohrer Kinder und suggeriert damit, daß das Recht nicht darüber entscheiden könne, was den Gegenstand eben solcher Anschauungen ausmacht. Wir weisen darauf hin, daß in einem solchen Verständnis der moralischen An-

sicht die allen anderen Anschauungen eigene **R a t i o n a l i t ä t** genommen wird, im Namen derer der Unterschied der Anschauungen eine Diskussionsgrundlage liefert und in deren Resultat ein entsprechendes Gesetzeswerk entstehen kann und manchmal sogar muß<sup>11</sup>. Eine solche Ansicht von der Natur sittlicher Probleme bewirkt, daß es dann, wenn es tatsächlich einmal unumgänglich geworden ist, sich auf parlamentarischer Ebene mit ihnen zu beschäftigen, für selbstverständlich gilt, solche „Probleme“ nicht durch Argumentation, sondern durch Abstimmung zu lösen, was im Falle des erwähnten Streits um den Schutz des ungeborenen Kindes dazu führt, daß die Abstimmung darüber entscheiden will, wer Mensch ist und wer nicht.

Ein weiteres Beispiel für die „Befreiung“ der Freiheit und des Gewissens von der Macht der Wahrheit ist die Interpretation des **R e c h t s a u f I r r t u m**, das insbesondere im Zusammenhang mit der oben erwähnten Meinungsverschiedenheit in moralischen Fragen zur Sprache gebracht wird. Im Lichte der hier skizzierten Konzeption des Verhältnisses der Freiheit zum Gewissen befreit die Fehlbarkeit seiner Urteile das Subjekt jedoch keineswegs von der Pflicht, nach der Wahrheit zu suchen und sich ihr unterzuordnen. Gewiß, alle „Übertragungen“ der personalistischen Norm in ein konkretes sittlich Gesolltes sind mit dem Risiko eines solchen Irrtums behaftet – aufgrund der Erkenntnisschwäche des Menschen und der Komplexität der konkreten Situation, in der er dieses Urteil fällt. **A b e r d i e F e h l b a r k e i t b e d e u t e t k e i n I n f r a g e s t e l l e n d e r G ü l t i g k e i t d e s s e n, w a s d e r M e n s c h a l s s e i n e P f l i c h t e r k a n n t h a t.** Das Gewissen schöpft seine Autorität immer nur aus der Wahrheit. Das irrige Gewissen verpflichtet mich nur dann, wenn ich mir dieses Irrtums nicht bewußt bin – d.h. wenn ich die Wahrheit vermute. Wenn das Problem gewichtig und schwierig zugleich ist, wenn verschiedene Autoritäten unterschiedliche Ansichten vertreten – dann ist dies für das Subjekt besonders peinlich. Diese Meinungsverschiedenheit befreit es jedoch nicht von der Pflicht, die Wahrheit zu suchen. Die Unklarheit der Expertenmeinungen zwingt es, selbst zum Experten zu werden. Indessen hört man notorisch vom Recht auf Irrtum, an das insbesondere im Kontext widersprüchlicher Meinungen appelliert wird, als ob es ein Recht sei, sich nach folgendem Prinzip zu verhalten: „Wenn die Klügeren sich streiten, dann ist mir alles erlaubt“.

---

<sup>11</sup> Nebenbei bemerkt: auch das polnische proabortive Gesetz von 1956 bringt eine – moralische! – Mißbilligung der Abtreibung zum Ausdruck. Im Namen einer radikalen Delegalisierung der unter die Kategorie der so verstandenen moralischen Anschauungen fallenden Handlungen sollte die Abtreibung niemals bestraft werden: schließlich gibt es Menschen, die darin nichts Böses sehen.

---

Die angeführten Beispiele verdienen eine gesonderte und eingehendere Analyse. Ich erwähne sie hier nur, um zu zeigen, wie verbreitet der Gedanke einer von der Wahrheit befreiten Freiheit heute ist – und wie er durch seine Popularität zusätzlich vulgarisiert wird. Der Streit um den Sinn der Freiheit und ihren Zusammenhang mit der Wahrheit (dem Gewissen) ist heute gewiß kein rein akademischer Streit mehr, wenn er es überhaupt jemals war.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*