

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE

UNTER MITWIRKUNG VON MEHR ALS 800 FACHGELEHRTEN

IN VERBINDUNG MIT

GUENTHER BIEN, WILHELM GOERDT, OSKAR GRAEFE
KARLFRIED GRÜNDER, FRIEDRICH KAMBARTEL, FRIEDRICH KAULBACH
HERMANN LÜBBE, ODO MARQUARD, REINHART MAURER
LUDGER OEING-HANHOFF, WILLI OELMÜLLER, KURT RÖTTGERS
HEINRICH SCHEPERS, ROBERT SPAEMANN

HERAUSGEGEBEN VON

JOACHIM RITTER

VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUSGABE
DES «WÖRTERBUCHS DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE»
VON RUDOLF EISLER



BAND 3: G-H

SCHWABE & CO · VERLAG · BASEL/STUTTGART

1074
Setzung am 17.11.04

Gewissen (aus ahd. gewizzani) ist eine durch eine Glosse zu Psalm 68, 20 von NOTKER (Teutonicus) eingeführte Lehnübersetzung für lateinisch «conscientia», dessen Bedeutung ihrerseits durch das griechische συνείδησις wesentlich bestimmt wurde.

1. *Der G.-Begriff der Antike. – a) Bei den Griechen.* – Die sprachliche Wurzel von συνείδησις (σ.) liegt in συνειδέναι τιμί, was allgemein «mitwissen» um eine Handlung eines andern aufgrund eigenen Miterlebens bedeutet [1]. Besonders wurde συνειδέναι für Mitwissen eines verbotenen oder getadelten Verhaltens gebraucht, oft auch im Sinne eines *Einverständnisses* damit [2]. Durch Beziehung auf eigenes Verhalten bedeutet dann weiter συνειδέναι ἑαυτῷ «sich bewußt sein» [3]. Oft vereinigen sich beide Bedeutungsmomente, so öfter bei PLATON, z. B. τῷ ... μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδῶτι (dem ..., der sich keines Unrechts bewußt ist) [4], gelegentlich auch bei ARISTOTELES [5]. Das ἑαυτῷ kann auch wegbleiben: σύννοια δειν' ἐργασάμενος (ich bin [mir] bewußt, Schreckliches getan zu haben) [6]. Dieser Bewußtseinszustand wird auch als σύνεσις bezeichnet und beschrieben als «seelische Qual, die mich zugrunde zu richten droht» [7].

Ähnlich wird nun auch συνείδησις gebraucht. Vom 5. bis zum 2. Jh. nur vereinzelt, vom 1. Jh. an gehäuft, erscheint das Wort in vorchristlicher Zeit in folgenden Bedeutungen:

1. «Mitwissen», aber nur auf *eigenes* Verhalten bezogen, d. h. «begleitendes Bewußtsein». Dies ist eindeutiger Sinn des Wortes, wo σ. mit sachlichem Genetivobjekt auftritt. Indes nennt dieses fast stets [8] ein sittlich (und zwar meist negativ) *bewertetes* Verhalten. So schon in der frühesten Bezeugung von σ. überhaupt bei DEMOKRIT, der von σ. τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης (Bewußtsein von ihrem schlechten Lebenswandel) gewisser Leute spricht. Da diese zugleich als davon beunruhigt, beängstigt und bedrückt bezeichnet werden (ἐν παραχαῖς καὶ φόβοις τλαιπωρούσιν), wird damit *sachlich* bereits das G. getroffen [9]. In die Fachsprache der philosophischen Klassiker ist σ. nicht eingegangen; bei Platon und Aristoteles fehlt das Wort ganz. Im allgemeinen Sprachgebrauch erscheint es im angegebenen Sinn vom 1. Jh. an öfters, z. B. bei DIODOR VON SIZILIEN: Διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύσου εἰς μανίαν περιέστη (Durch das Bewußtsein der Freveltat geriet er in Wahnsinn) [10].

2. Ohne die Bedeutung «Bewußtsein» zu verlieren, kann σ. zugleich auch *begrifflich* G. bedeuten, indem ohne Zusatz eines sachlichen Objekts von der darin enthaltenen Beunruhigung über eigenes schlechtes Handeln die Rede ist. So scheint schon EPIKUR σ. gebraucht zu haben, wie sich aus einer Äußerung SENECAS ergibt: «Hic consentiamus [cum Epicuro], mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo, quod perpetua illam sollicitudo urget ac verberat» (Darin stimmen wir [mit Epikur] überein, daß die schlechten Taten vom G. gezeißelt werden und diesem die meisten Qualen dadurch entstehen, daß dauernde Beunruhigung es bedrängt und quält) [11]. Während der Hinweis auf die innere Beunruhigung nur den psychologischen Aspekt des G. trifft, tritt später auch sein grundsätzlich *stellungnehmender* Charakter hervor, wenn ein Freisein von solcher Beunruhigung als Zustand eines «rechten G.» (ὀρθή σ.) gefaßt wird. So in der von STOBÆUS überlieferten Fassung eines Ausspruchs des Weisen BIAS, der als zum furchtlosen Leben gehörig die ὀρθή σ. nennt [12]. Noch schärfer erscheint die grundsätzliche Funktion der σ. als G. durch ihre Anerkennung als autoritative Instanz hervorzutreten, wenn ihr MENANDER eine achtunggebietende numinose Rolle zuspricht: ἅπαντι ἡμῖν ἢ σ. θεός (uns allen ist das G. ein Gott) [13]. An die Stelle von σ. tritt später oft τὸ συνειδός [14].

3. Die Auffassung von σ. als zu eigenem Verhalten sittlich stellungnehmendem Bewußtsein kann auch übergehen in die von einem Bewußtsein, das seinerseits – durch sich selbst oder durch äußere Instanzen – sittlich beurteilt wird. Dann ist σ. das Bewußtsein als *Inbegriff der Gedanken, Gesinnungen und Wollungen* der Menschen, kurz sein «Inneres», wie später Augustinus ausdrücklich formuliert (s. u.). Dieser Bedeutungsübergang tritt besonders in Erscheinung, wo von der «Befleckung» der σ. die Rede ist, z. B. wenn DIONYSIOS VON HALIKARNASSOS mahnt: μηδὲν ἑκουσίως ψεύδεσθαι, μηδὲ μαινεῖν τὴν αὐτοῦ συνείδησιν (nicht freiwillig lügen, nicht das eigene Innere beflecken) [15], oder wenn PSEUDOLUKIAN von ἀπρεπῆς σ. (unreinem Inneren) spricht [16].

Etwa in der letztgenannten Bedeutung ist τὸ συνειδός in die Philosophie der *jüngeren Stoa* eingegangen: EPIKTET fordert vom Weisen Reinheit des συνειδός, das er dem seelischen Leitvermögen (ἡγεμονικόν) gleichsetzt [17]. Die Reinheit besteht in dessen τηρεῖν (Bewahren) im naturgemäßen Zustand (κατὰ φύσιν) [18]. Ähnlich mahnt MARC AUREL zum Bewahren solcher Reinheit und nennt den, der dies tut, εὐσυνειδήτος (einen Menschen mit gutem Inneren) [19]. Auch in der Mahnung zur τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ παρατήρησις (zum Achtgeben auf das eigene Leitvermögen) klingt diese Bedeutung mit an) [20].

Anmerkungen. [1] z. B. XENOPHON, Memor. II, 7, 1. – [2] z. B. SOPHOKLES, Antigone 265f. – [3] z. B. PLATON, Symp. 216 b. – [4] Resp. 331 a; weitere Stellen s. AST, Lex. Plat. SYNEIDÉNAI. – [5] ARISTOTELES, Part. anim. 618 a 26. – [6] EURIPIDES, Or. 396. – [7] a. a. O. 398. – [8] Für *eindeutig* bewertungs-freien Gebrauch fehlen sichere Zeugnisse; in DIOG. LAERT. VII, 85 ist statt «s.» wahrscheinlich SYNAÍSTHESIS zu lesen; vgl. M. POHLLENZ: Die Stoa 2 (1964) 65. – [9] DEMOKRIT, VS B 297. – [10] DIODOR VON SIZILIEN, Bibl. 4, 65. – [11] SENECA, Ep. 97, 15. – [12] BIAS bei STOBÆUS, Anth., hg. HENSE 3, 603. – [13] MENANDER, Monost. 597 (= 81 Jaekel), vgl. 654 (= 107 Jaekel); gegen Zweifel an der Authentizität oder der hier gegebenen Deutung des Ausspruchs sei auf das sinnverwandte gut bezeugte Frg. 714 Koerte (= 500 Kock) verwiesen. – [14] z. B. PAUSANIAS VII, 10, 10; STOBÆUS bringt das Zitat a. a. O. [12] unter dem Titel PERI TOY SYNEIDOTOS; in der Bedeutung «Mitwissen» findet sich SYNEIDOS schon bei DEMOSTHENES, Cor. 110. – [15] DIONYSIOS VON HALIKARNASS, Jud. Thuc. 8. – [16] LUKIAN, Amor. 49. – [17] EPIKTET, Diss. III, 93-95; die Bezeugung von «s.» bei Epiktet, Frg. 97, hg. SCHWEIGHÄUSER ist unzureichend. – [18] Diss. I, 15, 4 u. ö.; Enchir. 38. – [19] MARC AUREL, Ad te ipsum VI, 30. – [20] a. a. O. III, 4.

b) *Bei den Römern.* – Gleichzeitig mit der vermehrten Verwendung von σ. im 1. Jh. v. Chr. und nicht ohne Zusammenhang damit wird im Lateinischen «conscientia» (c.) gebräuchlich. Zuerst begegnet es beim AUCTOR AD HERENNIIUM [1], dann vielfach bei CICERO, noch mehr bei SENECA, gelegentlich auch bei andern Schriftstellern, z. B. bei LIVIUS, TACITUS, PLINIUS d. J., QUINTILIAN, SUETON und APULEIUS [2]. Von der Grundbedeutung «Mitwissen» ausgehend, hält «c.» sich mehr als σ. auch außerhalb der Ausrichtung auf das G. Nicht selten ist «Mitwissen anderer» (gemeinsames Wissen) gemeint, wobei das «Mit» oft auch da ausgedrückt wird, wo wir nur von Wissen oder Kenntnis sprechen würden [3]. Beim Mitwissen im Sinn von (begleitendem) *Bewußtsein* liegt der Ton manchmal auf dessen *Innerlichkeit*, auch ohne moralischen Aspekt, nur im Sinn eines für andere verborgenen [4]. Auch im gegenständlichen Bezug von «c.» als Bewußtsein tritt der moralische Aspekt weniger ausschließlich hervor als bei σ. [5], und das Wort bezieht sich allgemein mehr auf positiv Gewertetes, z. B. «c. factorum egregiorum» (das Bewußtsein hervorragender Taten) [6]. Oft ist daher solche c. auch keineswegs (gutes) G., ja manchmal sogar fast anrühlich gesteigertes

Selbstbewußtsein, z. B. «erectus ... maximi ac pulcherrimi facti sui c.» (geschwellt ... vom Bewußtsein seiner größten und schönsten Tat) [7]. In bezug auf negativ gewertetes Verhalten tritt bei CICERO c. eindrucksvoll als G. hervor, indes stellenweise in seiner unechten Form, wenn es sich als Furcht vor Strafe enthüllt: «Magna vis est conscientiae ... in utramque partem, ut neque timeant, qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent qui peccaverint» (Groß ist die Macht des G. ... nach beiden Seiten, daß jene sich nicht fürchten, die nichts verübt haben, und jene immer die Strafe vor Augen zu haben meinen, die sich vergangen haben) [8]. In psychologischer Beschreibung taucht mit dem Ausdruck «morderi conscientia» bei Cicero der Begriff «Gewissensbiß» auf [9]. Eine echte Norm des Verhaltens anerkennt er in der «recta c.», von der man «keinen Nagel breit abweichen» dürfe [10]. Damit ist das G. auch in vorausschauender Form angesprochen [11]. Begründet ist die «recta c.» in der «recta ratio», die eine «non scripta sed nata lex» in uns bildet [12]. Als mit göttlicher Autorität ausgestatteter innerer Zeuge erscheint die c. der Sache nach als G. in der Bedeutung von «Bewußtsein», wenn etwa Cicero von der «c. mentis suae» spricht, «quam ab dis immortalibus accepimus, quae a nobis divelli non potest: quae si optimorum consiliorum ... testis ... nobis erit ..., summa cum honestate vivemus» (das wir von den unsterblichen Göttern empfangen haben, das von uns nicht losgerissen werden kann: wenn das uns Zeuge bester Entschlüsse wird, werden wir mit höchster Ehrenhaftigkeit leben) [13]. Aber auch wenn das G. keinerlei göttliche Begründung hätte (sine ulla divina ratione), ist «virtutis et vitiorum grave ipsius conscientiae pondus, qua sublata jacent omnia» (das Gewicht des Bewußtseins der Tugend und der Laster allein schon schwer; wird es beseitigt, dann liegt alles darnieder) [14]. Im Gegensatz zu denen, die «fama et multitudinis judicio moventur» (vom Gerücht und dem Urteil der Menge bewegt werden), spricht Cicero die Autonomie des G. an, indem er betont: «mea mihi c. pluris est quam omnium sermo» (mein G. bedeutet mir mehr als aller Leute Gerede) [15], und mahnt: «Tuo tibi judicio est utendum» (Dein [eigenes] Urteil muß du gebrauchen), denn «nullum theatrum virtuti c. majus est» (kein Schauplatz ist für die Tugend bedeutungsvoller als das G.) [16]. – Als bereits verbreitetes «proverbium» erwähnt QUINTILIAN die Anerkennung der c. als «mille testes» [17]. Bei SENECA verfestigt sich die Bedeutung von «c.» weiter auf die von «G.»; «bona c.» und «mala c.» sind bei ihm fast stehende Termini [18]. Auch für ihn steht die Bewahrung des guten G. höher als die des guten Rufs [19]. Die von Epiktet beschriebene bewahrende Funktion des G. übernimmt die c. bei Seneca: Sie ist «sacer intra nos spiritus malorum bonorumque nostrorum observator et custos» (ein heiliger Geist in uns als Beobachter und Wächter unserer schlechten und guten Taten) [20]. Diesen spiritus bezeichnet er, altstoischer Lehre vom πνεῦμα als Feuerhauch folgend, auch als «scintilla» und erklärt dazu: «homines divini esse spiritus, partem ac veluti scintillas quasdam astrorum in terram desiluisse» (die Menschen seien göttlichen Geistes, gleichsam als wären Funken von Sternen auf die Erde heruntergesprungen) [21].

Anmerkungen. [1] AUCTOR AD HER., II, 5, 8; 31, 50. – [2] Belege s. Thes. ling. lat. – [3] z. B. CICERO, Ad Q. fr. 2, 14, 2: mea c. copiarum nostrorum. – [4] z. B. SENECA, Dial. 10, 13, 2: nihil tacitam conscientiam iuvant; Benef. 7, 6, 2: [sapiens] cuncta conscientia possideat. – [5] z. B. QUINTILIAN, Inst. orat. I, 2, 10:

ex conscientia suae infirmitatis; LIVIUS VIII, 4, 10: c. virium. – [6] CICERO, Resp. 6, 8; SENECA, Ep. 59, 16: virtutum c. – [7] CICERO, Phil. 1, 9. – [8] Mil. 61; «magna vis conscientiae» auch Cat. III, 27; zur unechten Form s. u. Abschn. 5: Schopenhauer. – [9] Tusc. IV, 45. – [10] Att. XIII, 20, 4. – [11] So auch Cat. III, 27; Cluent. 159. – [12] Mil. 10 in Verbindung mit 61 und Resp. III, 22; vgl. M. WALDMANN: Synteresis oder Syneidesis? Theol. Quart.schr. 119 (1938) 357-364. – [13] CICERO, Cluent. 159. – [14] Nat. deor. III, 85. – [15] Att. XII, 28, 2. – [16] Tusc. II, 64f. – [17] QUINTILIAN, Inst. orat. V, 11, 41. – [18] Belege für «bona c.» s. Thes. ling. lat., Sp. 367; für «mala c.»: Ep. 12, 9; 43, 5; 105, 8; 122, 14; benef. 3, 1, 4. – [19] SENECA, Ep. 81, 20. – [20] Ep. 41, 2. – [21] De otio 5, 5; vgl. Ep. 94, 29; dazu H. EBELING: Meister Eckharts Mystik (1941) 247/9.

Literaturhinweise. M. Kähler: Das G. (1878). – F. ZUCKER: Syneidesis – Conscientia (1928). – O. SEEL: Zur Vorgeschichte des G.-Begriffs im altgriech. Denken, in: Festschr. Fr. Dornseiff (1953) 291-319. – Vgl. auch Lit. zu 2 und 3.

2. *Der G.-Begriff der Bibel und der Kirchenväter.* – a) *Bei den Juden.* – Συνείδησις ist vorwiegend in der Bedeutung von «Inneres» in die hellenistisch beeinflusste Weisheitsliteratur des Alten Testaments eingedrungen. So erscheint σ. schon in der griechischen Übersetzung (LXX) des «Prediger»: «Auch in deinen Gedanken (ἐν τῇ συνειδήσει σου) fluche nicht dem König» [1]. In derselben Bedeutung und in engem Zusammenhang mit dem oft ähnlich gebrauchten «Herz» (καρδία, hebr. leb) wird bei JESUS SIRACH σ. (in einer Textvariante statt εἰδησις) verwendet, wobei diese den Mitmenschen verborgene Gedankenwelt des Einzelnen als doch Gott bekannt erscheint: ἄβυσσον καὶ καρδίαν ἐξίχνευσε ... ἔγνω γὰρ ὁ κύριος πᾶσαν συνείδησιν (Abgrund und Herz hat er erforscht ... der Herr kennt nämlich unser ganzes Inneres) [2]. Hier nähert sich die Bedeutung von σ. zugleich der von «G.» in dessen spezieller, vom Gottesglauben bestimmter Form. In der «Weisheit Salomos» hat σ. eine relativ selbständig stellungnehmende Funktion als G., und zwar in neuer Nuancierung als Zeugnisgeben und als Selbstverurteilung: δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρία μαρτυρεῖ κατὰ δικαζομένη, αἰ προσείληφε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει (denn als etwas besonders Feiges gibt die Schlechtigkeit Zeugnis von ihrer Selbstverurteilung; immer vom G. bedrängt fügt sie das Bedrückende hinzu) [3]. Die in der jüngeren Stoa dem συνειδός zugeschriebene Aufgabe, das ἡγεμονικόν rein zu bewahren, begegnet bei JESUS SIRACH in der Mahnung συντήρησον τὰς ὁδοὺς αὐτῆς [sc. τῆς ψυχῆς] (bewahre die Wege deiner Seele) [4], deren Befolgung auch als τήρησις ἐντολῶν (Bewahrung der Gebote) [5] oder συντηρεῖν ἐντολῶν (Bewahren der Gebote) [6] bezeichnet wird.

Während im Alten Testament σ. nur an den genannten Stellen vorkommt, ist bei PHILON VON ALEXANDRIA τὸ συνειδός – vereinzelt mit σ. wechselnd – ein Hauptbegriff seiner Theologie: Das σ. ist vom Schöpfergott in den Menschen hineingesenkt [7], und zwar in der Funktion des G., indem es Beweismittel (ἐλεγχος) für das (schlechte oder auch gute) eigene Verhalten bildet. Es ist Zeuge (μάρτυς) aller geheimen Pläne und wird so zum inneren Ankläger (ἐαυτοῦ κατήγορος) [8], ja auch zum Richter (δικαστής) [9]. Indem dieser auch belehrt (διδάσκει), zurechtweist (νουθετεῖ) und zur Umkehr mahnt (παραινεῖ μεταβάλλεσθαι) [10], wird dem σ. auch vorausschauende Funktion zugeschrieben. Selbst die Autorität zu befehlen (κελεύειν) hat es [11].

Anmerkungen. [1] Pred. 10, 20. – [2] SIR. 42, 18. – [3] Weish. Sal. 17, 10. – [4] SIR. 6, 26; vgl. 2, 15. – [5] SIR. 32 (35), 23; ähnl. Weish. Sal. 6, 18 (19); später 1. Kor. 7, 19. – [6] SIR. 15, 15. – [7] PHILON, Det. pot. insid. 146. – [8] a. a. O. 23; Post. 59. – [9] Fug. 118; Decal. 87. – [10] Decal. 87. – [11] Immort. 135.

b) *Im Neuen Testament.* – Von größtem geistesgeschichtlichen Einfluß wurde das Auftreten von σ . im Neuen Testament, wo dies Wort zwar nicht in den Evangelien [1], wohl aber 30mal in den Briefen und der Apostelgeschichte vorkommt. Seine Bedeutung setzt die bisherigen Linien, zum Teil auch von \langle conscientia \rangle , fort. Grundbedeutung ist: auf Sittliches bezogenes *Mitwissen*. Dabei scheint es an wenigen Stellen *Mitwissen anderer Menschen* zu bedeuten [2]. Zu allermeist aber ist σ . Mitwissen um die sittliche Artung *eigenen* Handelns, d. h. *begleitendes Bewußtsein* hiervon. Hierbei wird σ . vereinzelt mit einem begrifflich die Bedeutung \langle G. \rangle ausschließenden Genetivobjekt verbunden (z. B. σ . $\acute{\alpha}$ μαρτιῶν, Sündenbewußtsein, σ . θεοῦ, Mitwissen um Gott [3]), auch wenn sachlich dessen Funktion getroffen wird. Gewöhnlich aber ist σ . absolut gebraucht und bedeutet dann auch begrifflich *zugleich G.*, wo dies Mitwissen, wie in den *echten Paulusbriefen*, als inneres Zeugnis für den tadelnswürdigen oder tadelfreien Charakter des eigenen Verhaltens in Anspruch genommen wird, so daß es als wesentliche Instanz einer Selbstrechtfertigung oder Selbstverurteilungerscheint (συμμαρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως, unter Zeugenschaft ihres G.; μαρτύριον τῆς σ ., Zeugnis des G.) [4]. Solches Urteil bezieht sich zunächst und vor allem auf konkret-einzelnes (vollzogenes oder bevorstehendes) eigenes Verhalten; es kann aber vorausschauend auch in Entscheidung über bestimmte eigene Verhaltensarten übergehen wie in den Zweifeln über die Erlaubtheit des Opferfleischgenusses [5]. Die σ . beurteilt somit das eigene Verhalten nicht nur nach eindeutig gegebener Norm, sondern ist im Zweifelsfall zu eigener *Entscheidung* befähigt und autorisiert, insofern also *autonom* [6]. Der Besitz dieser Instanz wird den Menschen allgemein zugeschrieben, auch den Heiden [7]. Ihr Urteil ist für den Betreffenden selbst verbindlich [8]. Für die Christen ist sie wesentlich zugleich Mitwissen um Gott [9]. Daher hängt bei diesen die σ . eng mit dem Glauben ($\acute{\pi}$ ιστις) zusammen, mit dem sie auch das Sicherheit Verleihende gemein hat; Unsicherheit, d. h. \langle Schwäche \rangle der σ ., wird in derselben Sache auch als Schwäche des Glaubens beschrieben [10]. Gegen die eigene σ . zu handeln ist Sünde [11], ist \langle Befleckung \rangle (des Inneren) [12]. Ihr gemäß zu handeln, selbst im Gegensatz zur σ . anderer, ist der Christ frei [13]. Gleichwohl sichert \langle gute \rangle σ . noch nicht Rechtfertigung vor Gott [14].

In den \langle nachpaulinischen \rangle Schriften des Neuen Testaments tritt die autonome Entscheidungsfunktion der σ . fast völlig zurück [15]; ihre selbstkritische Funktion beschränkt sich auf die *Kontrolle* der \langle gewissenhaften \rangle *Einhaltung* von als zweifellos gültig vorausgesetzten Sittlichkeitsvorschriften und der Aufforderung zum Glauben. Von hier aus geht die Bedeutung von σ . oft in \langle Inneres \rangle über. So ist namentlich in der hier öfters vorkommenden Rede von \langle guter \rangle ($\acute{\alpha}$ γαθή) oder \langle schöner \rangle (κ αλή) σ . zwar einerseits das in der Selbstkontrolle als gerechtfertigt befundene G. gemeint, noch mehr aber der untadelige moralische Seelenzustand an sich, für den solche σ . zeugt [16]. Entsprechendes gilt, wenn von \langle schlechter \rangle σ . und von \langle Beflecken \rangle und \langle Reinigen \rangle derselben die Rede ist [17]. Ganz eindeutig ist die Bedeutung \langle Inneres \rangle , wo im \langle Hebräerbrief \rangle die σ . den äußeren Opfergaben gegenübergestellt wird [18].

Anmerkungen. [1] Außer einer textlich späten Variante in Joh. 8, 9. – [2] 2. Kor. 4, 2; 5, 11. – [3] Hebr. 10, 2; 1. Petr. 2, 19. – [4] Röm. 2, 15; 2. Kor. 1, 12; vgl. 1. Kor. 10, 25. 28; 10, 29. – [5] 1. Kor. 8, 7-12; 10, 25-29. – [6] 1. Kor. 10, 29; Röm. 14, 23; dazu H. REINER: Die Funktionen des G. Kantstudien 62 (1971) 476f. – [7] Röm. 2, 14f.; 2. Kor. 4, 2. – [8] Röm. 2, 14f.; 13, 7.

– [9] 2. Kor. 1, 12; Act. 23, 1; 1. Petr. 2, 19; 3, 21. – [10] Röm. 14 und 1. Kor. 8, 7-12. – [11] Röm. 14, 23. – [12] 1. Kor. 8, 7. – [13] 1. Kor. 10, 29. – [14] 1. Kor. 4, 4. – [15] Einzige Ausnahme: 1. Tim. 4, 2. – [16] Gutes G.: 1. Tim. 1, 19; 1. Petr. 3, 21; schönes G.: Hebr. 13, 8; reines G.: 1. Tim. 3, 9; 2. Tim. 1, 13. – [17] Hebr. 10, 22; Tit. 1, 15; Hebr. 9, 14; ähnlich 1. Tim. 4, 2. – [18] Hebr. 9, 9.

c) *In der Patristik.* – Bei den *apostolischen Vätern* geht der σ . die Funktion autonomer Entscheidung noch mehr verloren. Bei IGNATIUS und teilweise auch bei CLEMENS VON ROM hängt die \langle gute \rangle σ . nicht mehr am Vollbringen des an sich selbst als gut Erkannten, sondern an der Einhaltung der Vorschriften der kirchlichen Vorgesetzten [1]. Damit tritt ein *autoritärer* Typus des G. in Erscheinung, den wir als \langle G. der Folgsamkeit \rangle bezeichnen können. Im übrigen herrscht bei den Apostolischen Vätern die Bedeutung von σ . als \langle Inneres \rangle vor [2]. Indes wird bei JUSTINUS die σ . wieder als autonom-selbstkritische Instanz lebendig und sogar in neuer Form: Im Sinn der \langle goldenen Regel \rangle aufgefaßt, macht sie den Widerspruch zwischen den gegenüber andern erhobenen Forderungen und eigenem Handeln bewußt [3].

Bei den Kirchenvätern der Folgezeit begegnet σ . (z. T. τὸ συνειδός) in wechselnder Verbreitung und in allen im Neuen Testament vorfindlichen Bedeutungen; so vereinzelt bei IRENAEUS [4] und CLEMENS VON ALEXANDRIEN [5], häufiger und mit zum Teil neuen Nuancierungen und bildhaften Kennzeichnungen bei ORIGENES und später bei Johannes Chrysostomos: ORIGENES bringt die Bilder vom *Stachel* (κ έντρον, stimulus) [6] und (angeregt durch Jes. 66, 24) vom *Wurm* (σ κώληξ, vermis) [7] des G. CHRYSOSTOMOS, der fast nur und häufig τὸ συνειδός gebraucht, hebt (im Anschluß an Röm. 14, 22) stark die Bedeutung des G. als höchster menschlicher Beurteilungsinstanz hervor: \langle Dieser Richterstuhl ist der höchste auf Erden (β έλτιον τῆς οἰκουμένης); wenn alle dich anklagen, dein σ . aber dir keinen Vorwurf macht, bist du selig (μ ακάριος) \rangle [8].

Ebenso vielfältig wie bei den griechischen Vätern σ . oder τὸ συνειδός wird bei den *lateinischen Vätern* \langle conscientia \rangle verwendet, das in erheblicher Häufigkeit bei TERTULLIAN [9] und später in überaus reicher Ausdrucksfülle bei AUGUSTINUS vorkommt. Dieser spricht noch deutlicher als das Neue Testament aus, daß die c. des Christen stets zugleich ein Wissen um eigenes Stehen vor Gott, \langle coram Deo \rangle , ist [10]. Dies bedeutet aber zugleich \langle in conspectu Dei \rangle [11], und das heißt, die c. ist auch ein Mitwissen darum, daß Gott seinerseits (laut Math. 6, 4 und Hebr. 4, 13) ein Mitwisser der Geheimnisse des G., der \langle secreta (oder \langle arcana \rangle bzw. des \langle abyssus \rangle) conscientiae \rangle ist [12]. Die seit langem in Gebrauch befindliche Bedeutung \langle Inneres \rangle bringt Augustin zu ausdrücklicher Formulierung, indem er vom \langle intus hominis, quod c. vocatur \rangle spricht [13]. Die \langle goldene Regel \rangle , \langle id se alteri non facere quod nolet pati \rangle (dem anderen nichts antun, was man nicht erleiden will), bezeichnet Augustin als \langle scripta c. \rangle [14], andererseits aber wiederholt auch als \langle lex naturalis \rangle [15]. Da dieses Gesetz aber Gott in die Herzen geschrieben hat, so spricht Gott in der c. [16].

Von besonderer geschichtlicher Tragweite wurde eine Kette von Identifikationen, die bei ORIGENES einsetzt und bei Hieronymus eine entscheidende Weiterführung erhält: ORIGENES setzt in seinem Psalmenkommentar das συνειδός mit dem nach 1. Kor. 2, 11 im Menschen wohnenden πνεῦμα gleich [17] und nennt im Römerbriefkommentar nach derselben Gleichsetzung diesen \langle Geist, der nach dem Apostel mit der Seele ist \rangle (spiritus, qui ab

Apostolo cum anima esse dicitur), «ihr gleichsam als Erzieher und Lenker verbunden» (velut paedagogus ei quidem sociatus ... et rector) [18]. Damit übernimmt Origenes die von Epiktet, Marc Aurel und Seneca vorgenommene Gleichsetzung von συνειδός (bzw. c.) und ἡγεμονικόν [19]. Weiter identifiziert er diesen «spiritus praesidens animae» mit der in Ezechiels Vision als Adler verkörperten Seelenkraft [20]. Später berichtet HIERONYMUS in seinem Ezechielkommentar von dieser Kraft, «quam Graeci vocant συνειδήσιν, quae scintilla conscientiae in Cain quoque peccatore ... non exstinguitur» (die die Griechen «syneidesis» nennen, welcher G.-Funke [selbst] in Cain trotz seiner Sünde nicht ausgelöscht wird), daß sie «in scripturis» bisweilen als «spiritus» bezeichnet werde, «quem et PAULUS ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur» (den auch PAULUS im Brief an die Thessalonicher mit Seele und Körper unversehrt zu bewahren erbittet) [21]. Aus diesem Text und insbesondere aus dem «servari» (1. Thess. 5, 23: τηρηθείη) konnte man herauslesen, die wesentliche Aufgabe der «scintilla conscientiae» sei ein Bewahren.

Anmerkungen. [1] IGNATIUS, Magn. 4; Trall. 7; CLEMENS VON ROM I, 41, 1. – [2] Didache 4, 14; CLEMENS I, 1, 3; 2, 4; 45, 7; BARNABAS 19, 12; CLEMENS II, 16, 4. – [3] JUSTINUS, Dial. 93. – [4] IRENAEUS, Contra haer. 4, 18, 3. – [5] CLEMENS ALEX., Strom. II, 6, 29; IV, 12, 85; VII, 7, 37; Weiteres vgl. J. STELZENBERGER: Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien, in: Festschr. F. X. Seppelt (1953) 27-33. – [6] ORIGENES, De princ. 2, 10, 4 u. ö. [7] In Exod. hom. 7, 6; 7, 8 u. ö.; Weiteres vgl. J. STELZENBERGER: Syneidesis bei Origenes (1963). – [8] JOH. CHRISOSTOMOS, In Rom. 3, 26 (27); Hom. 3; Weiteres vgl. J. STELZENBERGER: Conscientia in der ost-westl. Spannung der patrist. Theol. Tübing. theol. Quart.schr. 109 (1961) 177f. 193ff. – [9] Näheres vgl. J. STELZENBERGER: Conscientia bei Tertullian, in: Festschr. K. Adam (1956) 28-43. – [10] z. B. AUGUSTINUS, Sermo 47, 9, 11; En. in Ps. 7, 9. – [11] En. in Ps. 18, 15. – [12] z. B. Sermo 12, 6; De util. cred. 24; Conf. 10, 22. – [13] In Ps. 45, 3. – [14] Conf. I. 18. – [15] Ep. 157, 3, 15; En. in Ps. 57, 1 u. ö. – [16] De serm. Dom. 2, 9, 32; ähnlich Sermo 12, 4. – [17] ORIGENES, MPG 12, 1300 b. – [18] MPG 14, 893 b. – [19] Dieselbe Gleichsetzung mit diesen griech. Termini auch Catene zu Ezech. MPG 13, 681 d. – [20] In Ez. Hom. I, 16, hg. BAEHRENS (1925) 340 = MPG 13, 681 b. – [21] HIERONYMUS, In Ez. I, 1 6/8, hg. GLORIE (1964) 12; vgl. 1. Thess. 5, 23.

Literaturhinweise. – *Wörterbücher:* Thes. graecae linguae (1848-1854) 7, 1290f.: Art. «SYNEIDESIS, SYNEIDÓS». – Thes. linguae lat. 4 (1906-09) 364-368: Art. «conscientia». – W. BAUER: Art. «SYNEIDESIS», in: Wb. zum NT (1957). – CHR. MAURER: Art. «ΣΥΝΟΙΔΑ, SYNEIDESIS», in: Theol. Wb. zum NT, hg. G. KITTEL 7 (1964) 897-918. – *Monographien und Untersuchungen:* H. BÖHLIG: Das G. bei Seneca und Paulus. Theol. Stud. u. Kritiken 87 (1914) 1-24. – TH. SCHNEIDER: Der paulin. Begriff des G., Bonner Z. Theol. u. Seelsorge 6 (1929) 193-211; Die Quellen des paulin. Begriffs des G. a. a. O. 7 (1930) 97-112. – C. SPICQ: La conscience dans le N.T. Rev. bibl. 47 (1938) 50-80. – W. VÖLKER: Fortschritt und Vollendung bei Philon v. Alexandria (1938). – M. POHLENZ: Paulus und die Stoa. Z. neutestamentl. Wiss. 42 (1949) 69-104 (SD 1964); Die Stoa I. 2 (1964). – C. A. PIERCE: Conscience in the N.T. (London 1955). – B. REICKE: Syneidesis in Röm. 2, 15. Theol. Z. 12 (1956) 157-161. – J. STELZENBERGER: Syneidesis im NT (1961); s. Anm. [5. 7-9 zu c]; Conscientia bei Augustinus (1959). – R. I. ZWI WERBLOWSKY: Das G. in jüdischer Sicht, in: Das G. Stud. C. G. Jung-Inst. (1958) 89-117 (ND in Vorbereitung in: Wege der Forsch. [= WdF] 37). – L. LANDMANN: Law and conscience: The Jewish view. Judaism (New York) 18 (1969) 17-29 (= WdF 37). – Vgl. auch Lit zu 3.

3. Der G.-Begriff des Mittelalters und der Reformation.

– a) *Mittelalter.* – Die Theologie und Philosophie des Mittelalters gebraucht «conscientia» (c.) in dem aus Bibel, Antike und Patristik übernommenen Bedeutungen [1]. Es beginnt jedoch auch die *philosophische und theologische Reflexion* darüber. ABAELARD hält als wesentlich fest: «Non est peccatum nisi contra conscientiam» (Es gibt keine Sünde außer gegen das G.) [2].

Für die ganze mittelalterliche Lehre vom G. wurde aber eine korrumpierte Textstelle von weittragender Bedeutung: Mitte des 12. Jh. ist in den Text des Ezechiel-Kommentars des HIERONYMUS, wohl veranlaßt durch den darin verwendeten Begriff «servari» und eine hieran anknüpfende Randglosse [3], statt συνειδήσιν in einer Handschrift das (auch sonst in der Väterliteratur vorkommende [4]) Wort συντήρησις (Bewahrung) gelangt. Diese zuerst um 1165 bei einem Magister UDO nachweisbare Lesart [5] hat sich, wahrscheinlich unter dem Einfluß der anstelle der Vätertexte vorwiegend in Gebrauch kommenden «Glossa ordinaria», etwa von 1200 ab bei den Theologen durchgesetzt, meist in leicht verstümmelter Form als fsynderesis» (sinderesis) (s.) [6]. Das Wort wurde aber bald nicht mehr verstanden und aus «syn-hairesis» (= con-electio [7]; analog zu «prohairesis» [8]) abgeleitet. Sachlich verstand man die im Hieronymus-Text als «scintilla conscientiae» bezeichnete s. nicht nur als den nach dem Sündenfall verbliebenen Rest der c., sondern als deren von ihr selbst *verschiedene Ursprungskraft*. Damit ergab sich die Aufgabe, beide in ihrem Verhältnis zueinander genauer zu bestimmen. Hierzu fragte man (von ARIST., Eth. Nic. 1105 b 19 ausgehend), ob sie potentia, passio oder habitus seien, wobei aber «passio» durch «actus» ersetzt wurde [9]; ferner welchem Seelenvermögen sie zugehören, ob etwa dem «genus cognitionis» oder «affectionis» [10], und ob sie «innatae» oder «acquisitae» seien [11].

In den Antworten repräsentieren die Schulen der Franziskaner und des Thomas von Aquin zwei Hauptrichtungen: BONAVENTURA, Haupt der Franziskanerschule, erklärte die synderesis als «potentia affectiva», die c. dagegen als «habitus intellectus practici» [12]. Dagegen THOMAS: «Synderesis non est potentia sed habitus» [13], und zwar «habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis» (eine von Natur aus innegehabte Einstellung auf erste Prinzipien des Handelns, die natürliche Prinzipien des Naturrechts sind), und dieser habitus existiert «in ratione» [14]. Dagegen ist die c. «proprie loquendo» nicht potentia, sondern actus [15]. Sie ist «applicatio scientiae ad actum» (Anwendung des Wissens auf den Akt) und so «quodammodo dictamen rationis» (gewissermaßen eine Vorschrift der Vernunft) [16]. Zwischen beiden steht noch der «actus» der synderesis als solcher, der ein «remurmurare malo et inclinare ad bonum», ein Murren (wörtlich: ein Entgegenmurren) gegen das Böse und ein Hinneigen zum Guten ist [17]. – Die c. als applicatio hat drei Formen; nämlich «secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse» (insofern wir erkennen, daß wir etwas getan oder nicht getan haben) als «testificari» (Zeugnis ablegen); ferner «secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum» (insofern wird durch unser G. beurteilt, ob etwas getan oder nicht getan werden soll) als «ligare vel instigare (fesseln, d. h. abhalten, oder anspornen) und «secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum» (insofern wir durch das G. beurteilen, ob etwas, das getan ist, gut getan oder nicht gut getan sei) als «excusare vel accusare seu remordere» (entschuldigen oder anklagen und beunruhigen) [18]. Mit der ersten dieser drei Funktionen trifft Thomas die *Kontrollfunktion* des G.; während die beiden andern Formen vorwiegend seine *Entscheidungsfunktion* im Auge haben. Der Weg, auf dem in der zweiten und dritten Form das Urteil (judicium) gewonnen wird, ist der der Schlüsse (conclu-

siones) aus den mit der synderesis gegebenen « principia » [19], d. h. der eines « syllogismus » der « ratio practica » [20]. Aufgrund dieses engen Zusammenhangs werde die synderesis « quandoque » auch als « c. » bezeichnet, wie z. B. bei Hieronymus [21].

Zwischen dieser Lehre des Thomas und der Bonaventuras gab es viele Zwischenlösungen. Eine Thomas noch extremer entgegengesetzte Position vertrat HEINRICH VON GENT, der sowohl c. als auch synderesis der voluntas zurechnete [22]. Weitere in der Scholastik viel erörterte Fragen sind: « utrum c. erronea liget » (ob das irrende G. verpflichtet) und « utrum c. erronea excuset » (ob das irrende G. entschuldigt) [23]. Dabei wird die c. als « praeco Dei et nuntius » (Herold und Bote Gottes) (BONAVENTURA) oder das « dictamen conscientiae » als « perventio praecepti divini » (als « Angelenen des göttlichen Gebots ») (THOMAS) bezeichnet [24].

Anmerkungen. [1] Näheres vgl. J. STELZENBERGER: Syneidesis, Conscientia, G. (1963) 67-73. – [2] P. ABAELARD, Nosce te ipsum c. 13. – [3] Vgl. A. DYROFF: Name und Begriff der Synteresis. Philos. Jb. 25 (1912) 487; J. DE BLIC: Synderèse ou conscience. Rev. d'Ascétique et de Mystique 25 (1949) 155. – [4] GREGOR VON NAZIANZ, Or. 28 = MPG 36, 65 b. – [5] Vgl. O. LOTTIN: Psychol. et morale aux 12e et 13e siècles II/1 (Louvain 1948) 105-108. – [6] Vgl. DE BLIC, a. a. O. [3] 155; später ist diese Lesart auch in die Druck-A. eingegangen. – [7] WALTER VON BRÜGGE, Quaest. disp. 10; vgl. R. HOFMANN: Die G.-Lehre des Walter von Brügge OFM und die Entwickl. der G.-Lehre in der Hochscholastik (1941) 79; HEINRICH VON GENT, Quodl. I; vgl. LOTTIN, a. a. O. [5] 247. – [8] ANONYMUS Toulouse 737; vgl. LOTTIN, a. a. O. [5] 186. – [9] z. B. BONAVENTURA, In 2. Sent. 38, 2, 2 ad 2. – [10] a. a. O. 39, 1, 1; 2, 1. – [11] 39, 1, 2. – [12] 39, 2, 1. – [13] THOMAS VON AQUIN, S. theol. I, 79, 12 c. – [14] De ver. 16, 1 c. – [15] S. theol. I, 79, 13 c. – [16] a. a. O. I/II, 19, 5; zu dem hier « quodammodo » vertretenen Intellektualismus vgl. HOFMANN, a. a. O. [7] 107-110. – [17] THOMAS, De ver. 16, 1 ad 12. – [18] S. theol. I, 79, 13 c; ausführlicher De ver. 17, 1 c. – [19] ebda.; ähnlich schon ALBERTUS MAGNUS, S. de creat. 2, 72, 1; später WALTER VON BRÜGGE bei HOFMANN, a. a. O. [7] 80. – [20] THOMAS, S. theol. I/II, 90, 1 ad 2; so auch ALB. MAGN., a. a. O. – [21] THOMAS, S. theol. I, 79, 13 c. – [22] Vgl. LOTTIN, a. a. O. [5] 247. – [23] THOMAS, S. theol. I/II, 19, 5f.; De ver. 17, 4; De malo 3, 8; ähnlich BONAVENTURA, In 2. Sent. 39, 1, 3; dazu HOFMANN, a. a. O. [7] 124-204. – [24] Thomas, De ver. XVII, 4 ad 2.

b) *Reformation.* – LUTHER übernimmt anfänglich aus der Scholastik die Begriffe « synderesis » und « conscientia » (c.), gibt aber « synderesis » bald als unbiblich auf. C. bestimmt er als « non virtus operandi, sed iudicandi » (eine Tugend nicht des Handelns, sondern des Urteilens) [1]. Das iudicare kann aber der Christ selbst nur als Verurteilung vollziehen, denn « omnis c. mala » [2]. « Bona c. » gibt es nur als Freiwerden von der Bedrückung und Qual der c. mala durch den Glauben [3]. Indem Luther so das entscheidend durch das Gottesverhältnis bestimmte, befreite Bewußtsein ebenfalls als « c. » oder « G. » bezeichnet, wird der moralische Bezug beider Termini aufgehoben, und es entstehen neue Begriffe wie « c. fidelis » [4], durch den Glauben zu « Trost » gelangtes « wiederaufgerichtetes », « unverzagtes », « fröhliches » G. [5] sowie « libertas conscientiae », die identisch ist mit der « libertas Christiana seu Evangelica » [6]. – Durch die Übersetzung von συνείδησις und « c. » mit « G. » in Luthers Bibelübersetzung geht dieser Begriff allgemein in die neuhochdeutsche Sprache ein.

MELANCHTHON übernimmt Luthers Grundauffassung von c. als durch den Glauben bestimmtes Gottesverhältnis, verbindet indes damit doch weitgehend scholastische Definitionen [7]. So akzeptiert er den Begriff « synteresis », den er erstmals sprachlich richtig als « conservatio » deutet, aber auf den Begriff des Gesetzes, das mit uns geboren wird (notitia legis quae nobiscum nascitur) bezieht. Er stimmt auch der thomistischen Auffassung des

Zusammenwirkens von synderesis und c. in einem « syllogismus practicus » zu, in dem die synderesis durch das Allgemeine der Gesetzesvorschrift den Obersatz, die c. den Untersatz und die « conclusio » liefert [8].

CALVIN versteht, ähnlich wie Luther, c. wesentlich aus dem Zusammenhang der « libertas Christiana ». Im Gegensatz zu Melanchthons scholastisch-intellektualistischer Auffassung definiert er aber c. als « sensus divini iudicii » (Sinn des göttlichen Urteils). Unter Berufung auf Röm. 2, 15 erläutert er c. als den Menschen « quasi adjunctus testis, qui sua peccata eos occultare non sinit quin ad iudicis tribunal rei pertrahantur » (gleichsam beigegebener Zeuge, der nicht zuläßt, daß sie ihre Sünden verbergen, um nicht vor das Tribunal des zuständigen Richters gebracht zu werden) [9]. Dabei weist er auf « illud proverbium, c. mille testes » hin [10].

Im 17. Jh. bringt die spanische Spätscholastik neue begriffliche Unterscheidungen: FR. SUÁREZ betrachtet die Formen der c. erstmals rein zeitlich; er erklärt: « c. aut est praeteriti aut futuri » (G. ist entweder auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft bezogen) und sagt von der zweiten Form, sie gehe der Handlung voraus (antededit actionem) [11].

Neben dieser neuen Betrachtungsweise wirken die thomistischen Lehren weiter, und zwar, unter Melanchthons Einfluß, auch in der evangelischen Theologie [12], wo noch G. CALIXT synderesis und c. unterscheidet und letztere als « conclusio » kennzeichnet. Des Suárez Erklärung weiterführend, teilt er erstmals in « c. antecedens » und « c. consequens », vorhergehendes und nachfolgendes G. ein [13].

Anmerkungen. [1] M. LUTHER, De votis monasticis. Weimarer A. (= WA) 8, 606. – [2] Dictata s. Psalt. WA 4, 67. – [3] Heidelb. Disp. 1518 = WA 1, 372, 34ff.; Tischreden WA Ti. 3, Nr. 3411; vgl. O. DITTRICH: Luthers Ethik (1930) 54 Anm. 10, Anm. 11. – [4] z. B. a. a. O. [1] 8. – [5] z. B. Gr. Katechismus, 3. Teil, 5. Bitte. – [6] a. a. O. [1]. – [7] Vgl. O. DITTRICH: Gesch. der Ethik 4 (1932) 97-102. – [8] MELANCHTHON, Comment. de anima (1540) 275; ähnlich Liber de anima Corp. Ref. 13, 147. – [9] CALVIN, Institutio (1559) III, 19, 15; dazu DITTRICH, a. a. O. [7] 193f. – [10] Vgl. oben I b. QUINTILIAN. – [11] FR. SUÁREZ, Thomas-Komm. Opera 4 (Paris 1856) 439. – [12] Näheres vgl. DITTRICH, a. a. O. [7] 270f. 287-290. 328-331. 411f. – [13] G. CALIXT: Epitome theol. moralis (1634) 19.

Literaturhinweise. – Zur Terminologie (Synteresis): J. JAHNEL: Woher stammt der Ausdruck Synderesis bei den Scholastikern? Theol. Quart.schr. 52 (1870) 240ff. – F. NITZSCH: Die Entstehung der scholast. Lehre von der Synteresis. Jb. prot. Theol. 5 (1879) 492ff. – R. LEIBER: Name und Begriff der Synteresis. Philos. Jb. 25 (1912) 372-392. – A. DYROFF s. Anm. [3] zu a) 487-489. – J. HEBING: Über conscientia und conservatio im philos. Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus. Philos. Jb. 35 (1922) 136-152. 215-131. 298-326. – M. WALDMANN s. Anm. [12] zu 1 a) 332-371. – H. EBELING: Meister Eckharts Mystik (1941). – J. DE BLIC s. Anm. [3] zu a) 146-157. – Å. PETZÄLL: La synderèse. Theoria (Lund) 20 (1954) 64-77. – Zur Lehre: a) Mittelalter: O. RENZ: Die Synteresis nach dem hl. Thomas v. Aquin (1911). – R. HOFMANN s. Anm. [7] zu a). – O. LOTTIN s. Anm. [5] zu a). – b) Reformation: G. JACOB: Der G.-Begriff in der Theol. Luthers (1929). – O. DITTRICH s. Anm. [3] zu b). – YRÖ J. E. ALANEN: Das G. bei Luther. Ann. Acad. Fennicae 29/2 (1934). – E. HIRSCH: Lutherstud. I (1954).

4. *Humanismus und Aufklärung.* – Das französische « conscience » (c.) schwingt weit in die allgemeine Bedeutung « Bewußtsein » aus [1] und hat deshalb den Begriff « G. » nur wenig beeinflusst. MONTAIGNE versteht c. ganz im Sinne der römischen conscientia und zitiert zustimmend Ciceros Aufforderung zum Gebrauch des eigenen Urteils (Nat. deor. III, 85) [2]. – Den « remords de c. » definiert DESCARTES als « une espece de tristesse, qui vient du doute qu'on a qu'une chose qu'on fait, ou qu'on a faite, n'est pas bonne » [3]. – Ganz ohne Bezug auf eige-

nes Handeln definiert SPINOZA den Gewissensbiß (*conscientiae morsus*) als «*tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit*» (Trauer, welche die Vorstellung einer vergangenen Angelegenheit begleitet, die anders herausgekommen ist, als man gehofft hat) [4]. – BAYLE unterscheidet in seinen zwischen 1675 und 1692 gehaltenen Vorlesungen, thomistischer Tradition folgend, noch die «*syntheresis, qua approbamus principia morum*» (durch die wir die Grundsätze der Sitten anerkennen) als «*habitus*» von der *conscientia* als «*cujus actus*». Aber in der Druckausgabe mit französischem Paralleltext (posthum 1731) wird *syntheresis* teils mit «*c.*», teils mit «*remords*» wiedergegeben [5]. Von da ab verschwindet «*synteresis*» aus den ethischen Texten, oft zugunsten eines unscharfen, zwischen Anlage und Akt schwankenden Verständnisses von *c.* – ROUSSEAU faßt *c.* weit als sittliches Bewußtsein: Wir beurteilen durch sie «*nos actions et celles d'autrui*» [6]. Sie wirkt «*indépendante de la raison, ne peut donc se développer sans elle*» [7].

Auch das *englische* «*conscience*» (*c.*) hat zur Auffassung von «*G.*» nur stellenweise beigetragen, da es meist im Sinn von «*sittlichem Bewußtsein*» gefaßt wird, ohne deutliche Einschränkung auf eigene Akte. Immerhin ist für SHAFTESBURY *c.* eine «*reflection*», die er bestimmt als «*natural sense of the odiousness of crime and injustice*» [8]. – Zusätzlich betont J. BUTLER, damit Wesentliches treffend, daß *c.* ein «*superior principle or part of our nature*» sei, dem eine «*natural authority*» mit einer «*supremacy*» über unsere «*appetites, passions, affections*» zukomme. So ist ihm *c.* «*the principle in man, by which he approves or disapproves his heart, temper and actions*», es bewirkt eine «*moral obligation*» [9]. – Hierzu ergänzt H. HOME: «*The authority of c. does not consist merely in an act of reflection. It arises from a direct perception, which we have upon presenting the object*». Im Gefolge Augustins bezeichnet er dann *c.* als «*the voice of God within us*» [10]. – Bei A. SMITH ist die thomistische Unterscheidung von *synteresis* und *conscientia* durchzuspüren: «*The word c. does not immediately denote any moral faculty, by which we approve or disapprove. C. supposes, indeed, the existence of some faculty, and properly signifies our consciousness of having acted agreeably or contrary to its directions*» [11].

In *Deutschland* bestimmt CHR. THOMASIIUS *conscientia* (*c.*) im Anschluß an die thomistische Tradition: *C.* ist «*Urteil des Menschen über seine Handlungen*» (*judicium hominis de actionibus suis*) und daher weder *potentia* noch *habitus*, auch nicht «*Regel menschlicher Handlungen*» (*actionum humanarum norma*), sondern «*deren Anwendung*» (*cujus adplicatio*) [12]. Hauptformen sind: «*c. antecedens*» und «*c. consequens*». – CHR. WOLFF dagegen definiert *c.* als «*facultas judicandi de moralitate actionum nostrarum*» (*Vermögen*, die Moralität unserer Handlungen zu beurteilen), fügt aber hinzu: «*Nonnulli conscientiam vocant ipsum actum judicandi*» (Einige nennen das *G.* den *Urteilsakt* selbst) [13]. In den vorher erschienenen «*Vernünftigen Gedanken von des Menschen Thun und Lassen*» (1721) überführt Wolff den philosophischen Sprachgebrauch von «*c.*» in den von «*G.*», das aber hier als «*Urteil*» bestimmt wird [14]. In beiden Werken folgen ausführliche Erörterungen meist traditioneller Unterscheidungen, zunächst der von «*vorhergehendem*» und «*nachfolgendem*» *G.*, wonach ersteres in ein «*lehrendes*» und ein «*antreibendes*» eingeteilt wird. – CHR. A. CRUSIUS deutet den «*G.-Trieb*» als «*die Sprache Gottes durch die Natur*» [15].

Anmerkungen. [1] Vgl. dazu L. BRUNSVICG: *Le progrès de la c. dans la philos. occidentale* (Paris 1953). – [2] M. DE MONTAIGNE, *Essais* III, 2. – [3] R. DESCARTES, *Les passions de l'âme* III, art. 177. – [4] B. SPINOZA, *Ethica* III, *Affectuum* def. 17. – [5] P. BAYLE, *Oeuvres div.*, hg. E. LAROUSSE 4, 260. – [6] J.-J. ROUSSEAU, *Emile* IV, hg. RICHARD 352 [kurs. vom Ref.]. – [7] a. a. O. I, 48. – [8] A. A. C. SHAFTESBURY, *Enquiry conc. virtue* II, 2, 1. – [9] J. BUTLER, *Sermons*, Preface. – [10] H. HOME, *Essays on the principle of morality* I, 2, 3. – [11] A. SMITH, *Theory of moral sentiments* VII, 3, 3. – [12] CHR. THOMASIIUS: *Introductio in philosophiam moralem* (1692) I, 4, 13. – [13] CHR. WOLFF: *Philos. practica universalis* (1738) §§ 417ff. [kurs. vom Ref.]. – [14] a. a. O. § 73. – [15] CHR. A. CRUSIUS: *Anweisung vernünftig zu leben* (1744) § 169.

5. *Kant bis Schopenhauer.* – In der begrifflichen Abgrenzung von «*G.*» bleibt auch KANT schwankend. Er bestimmt es als «*Vermögen*» [1], «*Anlage*» [2] oder als «*das Gesetz in uns*», fügt aber hinzu, «*eigentlich*» sei es «*die Applikation unserer Handlungen auf dieses Gesetz*» [3]. Hierzu steht im Gegensatz die Erklärung: «*Das G. richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist ..., sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit ... übernommen habe*». Daher ist das *G.* für Kant «*ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist*» [4]. Hier hat er offenbar eine besondere Funktion des *G.* im Auge. Er erweitert aber diese Auffassung wieder, wenn er vom *G.* erklärt: «*... es gibt keine Pflicht sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich.*» «*G. ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.*» «*Eine Pflicht ist hier nur, sein G. zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden ..., um ihm Gehör zu verschaffen*» [5]. Nun findet Kant aber darin, daß «*der durch sein G. Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt*» wird, «*eine unge-reimte Vorstellung von einem Gerichtshof, denn da würde jeder Ankläger jederzeit verlieren. Also wird sich das G. des Menschen ... einen andern ... zum Richter seiner Handlungen denken müssen ... eine wirkliche oder bloß ideelle Person*». Da aber diese auch als «*all-verpflichtend*» gedacht werden und deshalb zugleich «*alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß*», so wird «*das G. als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistender Verantwortung gedacht werden müssen*» [6].

Für J. G. FICHTE ist die «*Stimme*» des *G.* ein «*Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündigt, wie ich an meinem Teile in die Ordnung der geistigen Welt ... mich einzufügen habe*» [7]. Sie «*gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu tun, was ich in ihr zu meiden habe*» [8]. «*Das G. irrt nie und kann nie irren*», denn es ist «*selbst Richter aller Überzeugung*», der «*keinen höheren Richter über sich anerkennt*» [9]. – HEGEL dagegen erklärt: «*Das G. drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist.*» Indes «*seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen Handlungsweise*» [10]. Daher ist das *G.* «*als formelle Subjektivität ... auf dem Sprunge ... ins Böse umzuschlagen*» [11]. – Nach SCHLEIERMACHER ist das *G.* die Beziehung des «*Überzeugungszustandes* in den auf das Wollen bezüglichen Denkbestimmungen»

auf die « allgemeine Zustimmung » [12] und so ein « Zusammensein des Gattungsbewußtseins und des Individuellen in uns » [13]. – HERBART bezeichnet das G. als ein « aus der Mitte des Gemüts » (d. h. der « Seele, sofern sie fühlt und begehrt » [14]) « hervorbrechendes » auf das eigene Wollen bezogenes « Geschmacksurteil » [15]. Das eigene G. eines jeden hat manches « nicht bloß nach der Verbindlichkeit der Umstände, sondern auch nach seiner Individualität zu bestimmen » [16].

SCHOPENHAUER unterscheidet vom G. als « moralischer Selbstbestimmung » das « unechte, erkünstelte, auf bloßem Aberglauben gegründete G. » [17]. Was mancher für sein G. halte, sei « eigentlich zusammengesetzt ... etwa aus $\frac{1}{5}$ Menschenfurcht, $\frac{1}{5}$ Deisdämonie, $\frac{1}{5}$ Vorurteil, $\frac{1}{5}$ Eitelkeit und $\frac{1}{5}$ Gewohnheit » [18]. Das « G. der Folgsamkeit » (s. o. 2c) trifft Schopenhauer mit der Erklärung: « Religiöse Leute, jeden Glaubens, verstehen unter G. sehr oft nichts anderes als die in Beziehung auf die Dogmen und die Vorschriften ihrer Religion vorgenommene Selbstprüfung » [19]. Kants Beschreibung des G. sei grobenteils « eine zu allgemeine Form », sie gelte « auch von jedem Skrupel ganz anderer Art » [20]. Scharf lehnt Schopenhauer besonders Kants Vorstellung vom G. als Gerichtshof und die daraus abgeleitete « Moraltheologie » ab [21]. « Thema » des G. sind « zunächst unsere Handlungen, und zwar ... diejenigen, in welchen wir dem Mitleid ... entweder kein Gehör gegeben haben, oder aber ... jenem Ruf gefolgt sind » [22]. Letztlich ist aber sein Gegenstand « zwar aus Anlaß des « operari », doch eigentlich das « esse » [23]. Sein Ursprung ist metaphysisch, es sagt uns, « daß unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person ... da ist, sondern in allem, was lebt » [24].

Anmerkungen. [1] I. KANT, KpV I, 1, 3 = Akad.-A. 5, 98. – [2] Met. Sitten, Tugendlehre § 13 = a. a. O. 6, 438. – [3] Pädagogik, Von der prakt. Erziehung = 9, 495. – [4] Relig. innerhalb ... IV, 2, § 4 = 6, 186. – [5] Met. Sitten, Tugendlehre, Einl. XII b = 6, 400/1. – [6] a. a. O. Tugendl. § 13 = 6, 438/9. – [7] J. G. FICHTE: Die Bestimmung des Menschen (1800) III, 4. Werke, hg. I. H. FICHTE 2, 298. – [8] a. a. O. III, 1 = 2, 258. – [9] System der Sittenlehre (1798) III, § 15 = 4, 174. – [10] G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philos. des Rechts § 137. – [11] a. a. O. § 139. – [12] FR. SCHLEIERMACHER, Dialektik, hg. J. HALPERN (1903) 213. – [13] a. a. O. 214. – [14] J. F. HERBART: Lehrb. zur Psychol. (1816, 1887) 29. – [15] Werke, hg. HARTENSTEIN 11, 221. – [16] a. a. O. 8, 248. – [17] A. SCHOPENHAUER, Über die Grundl. der Moral § 9. – [18] a. a. O. § 13. – [19] ebda. – [20] § 9. – [21] ebda. – [22] § 20. – [23] § 10. – [24] Die Welt als Wille und Vorstellung § 66.

Literaturhinweise. W. WOHLRABE: Kants Lehre vom G. (1880). – R. MEYER: Vernunft und G. Ein Beitrag zur polit. Ethik Kants, in: Humanität und polit. Verantwortung, Festschr. Hans Barth (1964) 214-251 (ND in Vorbereitung in: Wege der Forsch. [= WdF] 37). – H. LÜBBE: G.-Freiheit und Bürgerpflicht. Aktuelle Aspekte der G.-Theorie Hegels a. a. O. 194-213 (= WdF 37); Zur Dialektik des G. nach Hegel. Hegelstud. Beih. 1 (1964) 247ff.

6. Von Feuerbach bis zur Gegenwart. – Ab Mitte des 19. Jh. tritt die Tendenz hervor, das G. als (sekundäres) Ergebnis psychologischer Zusammenhänge zu begreifen, meist unter Auflösung seines Autoritätsanspruchs. So definiert L. FEUERBACH es als « die Furcht etwas zu tun, worauf Strafe steht, bestehe diese Strafe auch nur in dem mißbilligenden Urteil der andern – ein Urteil, das aber der Mensch zu seinem eigenen Urteil und Richtmaß macht » [1]. Nach CH. DARWIN besteht das G. (conscience) in der Reue über eigene Handlungen, in denen der Mensch den eigenen Begierden statt seinen sozialen Trieben gefolgt ist [2]. (Einsam in der Philosophie seiner Zeit beschreibt indes der religiöse Denker J. H. NEWMAN das G. als in und aus sich selbst auf einen höch-

sten Richter und Herrscher, d. h. auf Gott, hinweisend [3].) P. RÉE erklärt das G. als dadurch entstanden, daß der ursprüngliche Grund der Forderungen der Gesellschaft, ihr zu nützen, in Vergessenheit geriet [4]. Nach G. SIMMEL ist es « der individuelle Nachhall der in der Gattung oft genug erlittenen und mitangesehenen sozialen Strafen » [5]. Als Krankheitserscheinung deutet NIETZSCHES phantasievolle Entstehungshypothese das schlechte und damit das ganze G.: Es beruhe auf einer in der Frühzeit der Menschheit erfolgten Zurückwendung ihres Grausamkeitsinstinkts auf das eigene Ich, verbunden mit einer gegen den Urahn (als Gottheit) empfundenen Schuld [6].

Seither waren zahlreiche Forscher weiter um die Erfassung des G. als Erscheinung des normalen menschlichen Seelenlebens bemüht. Nicht viel Beachtung findet dabei die begriffliche Abgrenzung: Vorwiegend wird das G. als Akt (« Funktion ») verstanden, von einigen indes als « Fähigkeit », « Organ » (V. FRANKL [7], H. KUHN [8]) oder als « Ort » (A. WELLEK [9]). TH. LIPPS unterscheidet « aktuelles » G. und G. als « Vermögen » [10], J. PIEPER « Ur-G. » (synderesis) und « Situations-G. » (conscientia) [11]. Daß das G. im Unterschied zu « sittlichem Bewußtsein » sich nur auf je eigenes Verhalten bezieht, wird meist angenommen, indes oft ohne Sorgfalt formuliert. Deutlich sagt dies J. STELZENBERGER mit seiner Definition des G. als « aktuelle Funktion einer personalen ethisch-sittlichen Entscheidung » [12]; er versäumt aber klarzustellen, daß dabei Beurteilungs- und nicht Handlungsentscheidung gemeint ist, und verkennt, daß die aktuelle Entscheidung oft zugleich eine Verhaltensart mitbetrifft.

Die innere Wesensbestimmung des G. ist zunächst noch meist von der traditionellen Frage beherrscht, ob seine Funktion dem Erkennen, Fühlen oder Wollen (Streben) einzuordnen sei: Als (Erkenntnis)urteil, zum Teil sogar noch als (wenn auch nicht expliziten) « Syllogismus » fassen das G. A. RITSCHL [13], V. CATHREIN [14], G. HEYMANS [15] und F. JODL [16]. HEYMANS bemerkt allerdings, die Einsicht des G. könne auch auf unmittelbarem, « intuitiven Denken » beruhen. Nach TH. ELSENHANS sind Gefühle die ursprünglichen Elemente des G. [17]. H. HÖFFDING sieht es als « Beziehungsgefühl » (« die Reaktion des Zentralen gegen das Peripherische ») [18]. R. PAULSEN bezeichnet das G. als « eine höhere Willensform, der der natürliche Wille sich zu unterwerfen hat » [19], E. BECHER als « Inbegriff bestimmter Willensdispositionen », in denen ein « eigentliches Sollen » bewußt wird [20]. Indes läßt RITSCHL mit dem « Erkenntnisurteil » des G. Gefühle, ELSENHANS Urteile der Billigung oder Mißbilligung und Willensantriebe verbunden sein [21], und nach W. WUNDT kann « der einzelne G.-Akt Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein und enthält nicht selten mehrere dieser Inhalte zugleich » [22].

Die Überwindung solcher Zerspaltung des G. beginnt indes schon bei RITSCHL, der zur allgemeinen G.-Theorie die aus dem Neuen Testament geläufigen Begriffe « böses » und « gutes » G. heranzieht und das gute als « nur Ausdruck für die Abwesenheit des bösen G. » auf dieses zurückführt [23]. Gegen die intellektualistische Auffassung des G. als « syllogismus practicus » bemerkt W. BREMI, daß dessen Stimme zu solchem Schluß sogar in Widerspruch stehen kann [24]. Gegen die Erklärung des G. als Verknüpfung verschiedener Bewußtseins-elemente wandte sich G. H. STOKER und setzte ihr einen von M. Scheler angeregten « emotionalen Intuitionismus » gegenüber, nach dem die im G. auflebenden Gefühle ein « Rasonieren » objektiver Tatbestände und damit

unmittelbar auch «Kognition» und volitives «Drangmoment» in sich enthalten [25]. So ist das G. eine «reelle innere Kundwerdung», und zwar «des Personalbösen», da das «gute G.» (wie Stocker Ritschls Formulierung verbessernd erklärt) nur «das für ein bestimmtes Verhalten erlebte Fehlen des schlechten G. ist» [26] – eine seither wegen des sonst andrängenden «Pharisäismus» meist anerkannte Ansicht.

Das in der Emotion des G. *Gegenständliche* haben seither auch andere Ethiker herausgehoben. So bestimmt N. HARTMANN das G. als das auf die eigene Person bezogene «primäre einem jeden im Gefühl liegende Wertbewußtsein» [27]. Unmittelbar nur auf die sittlichen Unterteile bezogen ist das G. nach D. v. HILDEBRAND [28]. Als Bewußtsein des die eigene Person betreffenden sittlichen Sollens fassen das G. H. REINER [29] und TH. MÜNCKER [30], K. JASPERS als «das Fordernde» [31]. Als auf Ordnung gerichtet kennzeichnen es STOKER [32], KUHN [33] und WELLEK [34]. Eine scharfe Unterscheidung des G. selbst von der ihm gegenständlichen Norm trifft H. SCHMALENBACH: Das G. sei bei den Wertschätzungen als solchen nicht beteiligt, es setze diese logisch voraus [35]; ähnlich v. HILDEBRAND: «Das G. ist nicht das Organ, mit dem wir sittliche Werte erfassen, es setzt deren Kenntnis voraus» [36]. Dem folgen MÜNCKER [37] und STELZENBERGER [38]; JASPERS formuliert im gleichen Sinn: «Das G. ist nur Instanz, nicht Ursprung, der hervorbringt» [38a]. Damit wird die alte Lehre Thomas von Aquins von der in der conscientia vorausgesetzten synteresis erneuert. – Das Verhältnis des Ich zu dem im G. Gegenständlichen wird von STOKER [39], P. HÄBERLIN [40], E. BRUNNER [41], WELLEK [42] und PH. LERSCH [43] als Verantwortlichkeit herausgestellt.

Als Subjekt der Funktionen des G. nennt HÄBERLIN den «ganzen Menschen» [44], MÜNCKER «die ganze menschliche Persönlichkeit» [45]. JASPERS sagt: «Im G. spricht eine Stimme zu mir, die ich selbst bin» [46]; ähnlich M. HEIDEGGER: «Das Dasein ruft im G. sich selbst» [47]. Inhaltlich formalisiert Heidegger den Begriff des G. so, daß von seinem Bezug auf Gut und Böse nur noch ein Ruf «aus der Verlorenheit in das Man» hin «vor sein eigenstes Seinkönnen» übrig bleibt [48].

Andere Forscher suchen den Ort des G. psychologisch genauer zu fassen. REINER bestimmt als diesen Ort den «Ich-Umgrund», der das dem Willen unterstehende Ich-Zentrum als von diesem unabhängige schöpferische Grundlage und Peripherie umgibt [49]. BREMI faßt es als eine Art der (bewußten oder unbewußten) Stellungnahme, die aus Verbundenheit mit einer letzten überindividuellen Instanz hervorgeht [50]. W. J. REVERS definiert das G. als «die von den rational-transitiven Strebungen getragene praktische Vernunft» [51]. Nach STOKER [52], A. VETTER [53] und WELLEK [54] entspringt der Akt des G. einem «letzten Personkern», einer «Kernschicht», die VETTER [55], WELLEK [56] und LERSCH [57] mit dem schon von Herbart herangezogenen, aber nun neu bestimmten Begriff «Gemüt» zu fassen suchen.

Vor und neben all solchen das G. als normale Bewußtseinserscheinung fassenden Bestimmungen hat S. FREUD seine – mit Nietzsches Hypothese verwandte – psychoanalytisch-pathologische Theorie entwickelt: Aus der in Wünschen vollzogenen Identifizierung mit dem zugleich gefürchteten und als Vorbild geliebten Vater (Autoritätsperson) entsteht ein ins Unbewußte abgespaltenes Über-Ich (Ich-Ideal), das das bewußte Ich «überwacht» und durch seine Strenge in diesem die G.-Angst hervorruft [58]. Damit wird eine spezielle, teil-

weise ins Unbewußte verlagerte Form des «G. der Folgsamkeit» zum einzigen G. erklärt. Seither ist jedoch von J. PIAGET [59], E. FROMM [60], H. HÄFNER [61], C. G. JUNG [62], W. BITTER [63] und D. EICKE [64] festgestellt worden, daß es auch tiefenpsychologisch gesehen zwei Grundformen des G. gibt, ein «autoritäres» («moralisches») und ein «autonomes» («humanistisches», «ethisches»). Nach JUNG entsteht die «höhere Form» («ethisches» G.) durch einen Konflikt des Bewußtseins mit dem «numinosen Archetypus», der bei Austragung des Konflikts «jene zwingende Autorität» erlangt, «welche nicht zu Unrecht als <vox Dei> charakterisiert wird» [65]. Indes erklärt FRANKL, Jung habe diesen «unbewußten Gott» zu Unrecht ins Es verlegt [66]. Nach ihm, ebenso wie nach STOKER [67] und KUHN [68], stellt sich der Ruf des G. als von einem *transzendenten Gott* kommand dar.

Anmerkungen. [1] L. FEUERBACH: Theogonie (1857) 169f. – [2] CH. DARWIN: The descent of man (1871) ch. 3. – [3] J. H. NEWMAN: Grammar of assent (1870) ch. 5, § 1. – [4] P. RÉE: Die Entstehung des G. (1885) §§ 25. 27. – [5] G. SIMMEL: Einl. in die Moralwiss. 1 (1892) 407. – [6] FR. NIETZSCHE, Zur Genealogie der Moral 2. Abh. (1887). – [7] V. FRANKL: Der unbewußte Gott, in: N. PETRILÖWITSCH (Hg.): Das G. als Problem (1966) 301. – [8] H. KUHN: Begegnung mit dem Sein (1954) 191. – [9] A. WELLEK: Die Polarität im Aufbau des Charakters (1965) 324. – [10] TH. LIPPS: Die ethischen Grundfragen (1912) 180f. – [11] J. PIEPER: Die Wirklichkeit und das Gute (1949) 58ff. 78. – [12] J. STELZENBERGER: Das G. (1961) 33; vgl. die Polemik 48ff. – [13] A. RITSCHL: Über das G. (1876) 6. – [14] V. CATHEIN: Moralphilos. (1924) 481. – [15] G. HEYMANS: Einf. in die Ethik (1914) 291f. – [16] F. JODL: Allg. Ethik (1918) 329. – [17] TH. ELSSENHANS: Wesen und Entstehung des G. (1894) 171. – [18] H. HÖFFDING: Ethik (1922) 68. – [19] R. PAULSEN: System der Ethik I (1900) 320. – [20] E. BECHER: Die Grundfrage der Ethik (1907) 56. – [21] RITSCHL, a. a. O. [13] 7; ELSSENHANS, a. a. O. [17] 165f. – [22] W. WUNDT: Ethik 3 (1912) 57. – [23] RITSCHL, a. a. O. [13] 13. – [24] W. BREMI: Was ist das G.? (1934) 13ff. – [25] G. H. STOKER: Das G. (1925) 75. 98. 167f.; M. SCHELER selbst betont noch einseitig die Erkenntnisseite des G. in: Der Formalismus in der Ethik ... (1966) 325-328. – [26] STOKER, a. a. O. 193. – [27] N. HARTMANN, Ethik Kap. 14 b. – [28] D. v. HILDEBRAND: Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, in: Husserls Jb. 5 (1922) 477-479. – [29] H. REINER: Pflicht u. Neigung (1951, 1974) 115. – [30] TH. MÜNCKER: Die psychol. Grundl. der kath. Sittenlehre (1953) 30. – [31] K. JASPERS: Philos. 2 (1930) 268f. – [32] STOKER, a. a. O. [25] 145. – [33] KUHN, a. a. O. [8] 191. – [34] WELLEK, a. a. O. [9] 324f. – [35] H. SCHMALENBACH: Das G., in: Festschr. K. Joël (1934) 206-208. – [36] D. v. HILDEBRAND: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik (1957) 159. – [37] MÜNCKER, a. a. O. [30] 31. – [38] STELZENBERGER, a. a. O. [12] 38. – [38a] JASPERS, a. a. O. [31]. – [39] STOKER, a. a. O. [25] 61. – [40] P. HÄBERLIN: Über das G. (1931) 47. – [41] E. BRUNNER: Das Gebot und die Ordnungen (1939) 141. – [42] WELLEK, a. a. O. [9] 324. – [43] PH. LERSCH: Aufbau der Person (1966) 280-285. – [44] P. HÄBERLIN, a. a. O. [40] 28. – [45] MÜNCKER, a. a. O. [30] 30. – [46] JASPERS, a. a. O. [31] 208. – [47] M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1927) 275. – [48] a. a. O. 274. 288; zum G. im ganzen §§ 54-60. – [49] REINER, a. a. O. [29] § 18. – [50] BREMI, a. a. O. [24] 19-34. – [51] W. J. REVERS: Charakterprägung und G.-Bildung (1951) 69. – [52] STOKER, a. a. O. [25] 105. – [53] A. VETTER: Wirklichkeit des Menschlichen (1960) 139. – [54] WELLEK, a. a. O. [9] 315ff. – [55] VETTER, a. a. O. [53] 136-143. – [56] WELLEK, a. a. O. [9] 315-336. – [57] LERSCH, a. a. O. [43] 280ff. – [58] S. FREUD: Das Unbehagen in der Kultur (1930). Werke 14, 484-506. – [59] J. PIAGET: Das moralische Urteil beim Kinde (dtsh. 1954) 369ff. – [60] E. FROMM: Psychoanal. und Ethik (dtsh. 1954) 155ff. – [61] H. HÄFNER: Schulderleben und G. (1956) 144-151. – [62] C. G. JUNG: Das G. in psychol. Hinsicht, in: Stud. C. G. Jung-Inst. 7: Das G. (1958) 185-207. – [63] W. BITTER: Das G. in der Tiefenpsychol., in: Gut und Böse in der Psychother., hg. W. BITTER (1959) 43-74. – [64] D. EICKE: Das G. und das Über-Ich, in: Wege zum Menschen 16 (1964) 104-126. – [65] JUNG, a. a. O. [62] 205. – [66] FRANKL, a. a. O. [7] 71-87. 96f. – [67] STOKER, a. a. O. [25] 145-148. – [68] KUHN, a. a. O. [8] 171-180.

Literaturhinweise. P. MATTUSSEK: Hist.-krit. Untersuch. der Lehre vom G. bei Rée, Wundt, Paulsen, Rümelin, Scheler und Stoker (Diss. Berlin 1944). – E. SPENGLER: Das G. bei Freud und Jung (1946). – H. WELZEL: Vom irrenden G. (1949) 5-28

(ND in Vorbereitung in: Wege der Forsch. [= WdF] 37). – H. KUHN s. Anm. [8] 171-196 (= WdF 37). – G. EBELING: Theol. Erwägungen über das G., in: Wort und Glaube (1962) 429-448 (= WdF 37). – H. REINER: Zur G.-Lehre von Rée, Simmel, Nietzsche und Freud, in: Die philos. Ethik (1964) 67f. 70-79. – L. M. ARCHANGELSKI: Kat. der marxist. Ethik, dtsh. E. SALEWSKI (1965) 184-218 (= WdF 37). – N. MATROS: Das Selbst in seiner Funktion als G. Salzburg. Jb. Philos. 10/11 (1966/67) 169-213 (= WdF 37). – H. EKLUND: Das G. in der Auffassung des modernen Menschen. Z. systemat. Theol. 14 (1967) 197-224 (= WdF 37). – D. RÜDIGER: Der Beitrag der Psychol. zur Theorie des G. und der G.-Bildung. Jb. Psychol., Psychother. med. Anthropol. 16 (1968) 135-151 (= WdF 37). – FR. KÜMMEL: Zum Problem des G., in: Erziehung in anthropol. Sicht, hg. O. F. BOLLNOW (1969) 168-192 (= WdF 37). – G. FUNKE: Gutes G., falsches Bewußtsein, richtende Vernunft. Z. philos. Forsch. 25 (1971) 226-251 (= WdF 37). – H. REINER s. Anm. [1 zu 7].

7. *Zusammenfassung.* – Die vielfältigen seit der Antike über das G. gemachten und zum Teil auch im gegenwärtigen Sprachgebrauch noch verankerten Aussagen können als Teilaussagen oder als hauptsächlich nur in der Formulierung verschieden größtenteils nebeneinander bestehen. Insoweit lassen sie sich in folgende Bestimmungen zusammenordnen (*Terminologie und Phänomenologie des G.*) [1]:

1. Unter «G.» wird verstanden: a) das im Bewußtsein in Erscheinung tretende *persönliche Betroffensein* von einem konkreten *sittlichen Verhaltensanspruch* (Sollensbewußtsein) oder b) die solches Betroffensein ermöglichende und herbeiführende *Anlage* bzw. deren Substrat («Organ»).

2. Das zum G. gehörige Betroffensein besteht in *zwei Funktionen*: a) in der Feststellung oder Prüfung des Bestehens oder Nichtbestehens eines *Anspruchs* (Verhaltens-*Weisung*) und b) in der Feststellung oder Prüfung von dessen *Erfüllung* oder *Nichterfüllung* (Verhaltens-*Kontrolle*).

3. An den meisten konkreten G.-Aussagen sind diese Funktionen beide beteiligt und aufeinander bezogen. Aber im Blickfeld kritischer Prüfung steht gewöhnlich nur eine davon [2].

4. Die Prüfung des Bestehens oder Nichtbestehens des *Anspruchs* (*Weisung*) stellt sich dar als erfolgend a) aufgrund *eigener* beurteilender *Stellungnahme* (*autonomes G.*) oder b) aufgrund der Forderung einer dazu legitimierten *Autorität* (*autoritäres G.*).

5. Wo vom G. als *autonem* die Rede ist, steht meist seine *Weisungsfunktion* im Vordergrund, beim *autoritären G.* dagegen die *Kontrollfunktion*.

6. Die *autonome* Begründung des G.-Anspruchs kann sich darstellen: a) als vorwiegend oder ganz von der *Vernunft* (*ratio*) geleitet, oder b) als wesentlich vom eigenen *Gefühl* bestimmt (*irrational, emotional*).

7. Bei der Begründung des G.-Anspruchs durch eine *Autorität* kann diese a) als (in ihrer Legitimiertheit) *bekannt* gegeben sein, oder sie kann b) aus dem Dunkel des Unbewußten her wirken [3].

8. Hinsichtlich seiner *Kontrollfunktion* kann das G. sich a) *rückschauend* auf *vergangenes* eigenes Verhalten beziehen oder b) *vorschauend* auf *zukünftiges*, noch zu vollziehendes Verhalten. (*Grenzfälle*: Reflexion a) auf gegenwärtig im Vollzug befindliches Verhalten, b) auf bisher versäumtes, aber noch erfüllbares Verhalten.)

9. Im *rückschauenden G.* sind Weisungs- und Kontrollfunktion stets in einem Akt miteinander verbunden (als Messen des eigenen Verhaltens an der Weisung). Im *vorschauenden G.* kann zuerst die Weisung allein bewußt werden; erst wenn ein das fragliche Verhalten betreffender Vorsatz erwogen wird (der von der Weisung auch abweichen kann), macht sich auch die Kontrollfunktion bemerkbar.

10. Das *rückschauende G.* heißt «*schlecht*», wenn es mir vorwirft, daß ich einem bestehenden Anspruch zuwidergehandelt habe (rügendes G., G.-Biß). Diese Äußerung des G. ist immer stark gefühlsbetont. – Insoweit und insofern dieses rückschauende schlechte G. als *Qual* empfunden wird, wird es manchmal auch als die Funktion einer *Strafe* erfüllend aufgefaßt (*conscientia* als *vin-dex*).

11. «*Schlecht*» heißt auch das *teils rück-, teils vorschauende G.*, das mir vorhält, daß ich einem schon eine Zeitlang bestehenden, aber noch erfüllbaren Anspruch bisher noch nicht genügt habe (mahndes G.).

12. «*Schlecht*» heißt ferner das *vorschauende G.*, wenn es mir vorhält, daß ich in meinem Planen einem bestehenden Anspruch zuwiderzuhandeln vorhabe.

13. «*Gut*» heißt das *rückschauende G.*, wenn es mir bezeugt, daß ich gegen einen bestimmten Anspruch, der mich in der Vergangenheit betroffen hat, nicht verstoßen habe.

14. «*Gut*» heißt das *vorschauende G.*, wenn es mir bestätigt, daß ein geplantes Verhalten gegen die bestehenden mich betreffenden sittlichen Ansprüche nicht verstößt.

Anmerkungen. [1] Zum Folgenden vgl. H. REINER: Die Funktionen des G. Kantstudien 62 (1971) 467-488 (ND in Vorbereitung in: Wege der Forsch. 37). – [2] Vgl. a. a. O. 474f. – [3] Vgl. 480f.

Literaturhinweise. – *Zur Gesamtgeschichte:* K. F. STÄUDLIN: Gesch. der Lehre vom G. (1824). – R. HOFMANN: Die Lehre vom G. (1866). – W. GASS: Die Lehre vom G. (1869). – O. DITTRICH: Gesch. der Ethik 1-4 (1923-32) Reg. – GERTRUD JUNG: SYNEIDESIS, Conscientia, Bewusstsein. Arch. ges. Psychol. 89 (1933) 526-540. – W. BREMI: Was ist das G.? (1934). – L. BRUNSCHVICG: Le progrès de la conscience dans la philos. occidentale (Paris 1953). – ERNST WOLF: Art. «G.» in RGG³ 2 (1958). – J. STELZENBERGER: Syneidesis, Conscientia, G. (1963). – *Zur Antike:* M. KÄHLER: Das G. 1: Altertum und NT (1878). – *Zu Mittelalter und Neuzeit:* H. G. STOKER: Das G. (1925). – *Zur Neuzeit:* Th. EISENHAUS: Wesen und Entstehung des G. (1894). – *Sammelwerke:* Das G. Stud. C. G. Jung-Inst. 7 (1958). – Das G. als Problem, hg. N. PETRILOWITSCH (ND von 16 Aufsätzen von V. FRANKL, C. G. JUNG, J. REVERS, M. SCHELER, A. VETTER, A. WELLEK u. a.) (1966). – Das G., hg. J. BLÜHDORN. Wege der Forsch. 37 (in Vorbereitung). – Vgl. auch Lit. zu den einzelnen Abschnitten und zum Art. «Glaubens- und G.-Freiheit». H. REINER