

Das Gewissen

von

Stephan Schaede und  
Thorsten Moos

# Das Gewissen

Herausgegeben von

Stephan Schaede und Thorsten Moos

Mohr Siebeck

- Thomas von Aquin*: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt und erklärt von Dominikanern und Benediktinern aus Deutschland und Österreich, hg. vom Katholischen Akademikerverband, Nachdruck der Ausgabe Graz<sup>3</sup>1934.
- Ders.*: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt und erklärt von Dominikanern und Benediktinern aus Deutschland und Österreich, hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, Köln 1977.
- Tödt, Heinz Eduard*: Gewissen und politische Verantwortung, in: *ders.*, Perspektiven Theologischer Ethik, München 1988, S. 85–95.
- Ders.*: Gerechtigkeit, Recht, Naturrecht und Liebe bei Martin Luther, in: Heinrich Albertz et al. (Hg.), Christen in der Demokratie, Wuppertal 1978, S. 15–24.
- Trillhaas, Wolfgang*: Ethik, Berlin<sup>3</sup>1970.
- Troeltsch, Ernst*: Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlasse von Herrmanns Ethik, in: *ders.*, Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften, Bd. 2), Tübingen 1913, S. 552–672.
- Weber, Helmut*: Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Köln 1991.
- Weber-Grellet, Heinrich*: Rechtsphilosophie, Münster<sup>3</sup>2006.
- Zimmermann, Albert* (Hg.): Die Mächte des Guten und des Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte (Miscellanea Mediaevalia 11), Berlin 1977.

*Notger Slenczka*

## Gewissen und Gott

### Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom Jüngsten Gericht<sup>1</sup>

#### I. Vorbemerkung

##### 1. Wissen um sich selbst

„Nichts kennt [...] der Geist so wie das, was ihm gegenwärtig ist, und nichts ist dem Geist gegenwärtiger als er sich selbst.“<sup>2</sup> So Augustin, der damit der abendländischen Geistesgeschichte eines ihrer zentralen Themen eingestiftet hat – das Wissen des Subjektes um sich selbst. Freilich weiß er auch, dass der Geist sich selbst ebenso kennt wie immer schon vergessen hat; nach Augustin liegt das daran, dass er, der Geist, interessiert ist an der bunten Welt, an die ihn sein Leib bindet und in der er, der Geist, sich verliert und sich vergisst. Seine 15 Bücher *De trinitate – Über die Trinität*, aus denen das Zitat stammt, sind eine Anleitung zur Aufmerksamkeit auf die eigene Subjektivität, in dem Wissen darum, dass dem Menschen damit etwas erschlossen ist, was er vorprädikativ immer schon kennt; und wenn er seiner Subjektivität ansichtig wird, gilt: „Er findet nicht, was er nicht wusste, sondern woran er nicht dachte.“<sup>3</sup>

Mit dieser weiterführenden These, dass der Mensch nicht nur die Möglichkeit hat, sondern dass ihm *die Aufgabe* gestellt ist, sich aus der Zer-

<sup>1</sup> In diesem Text habe ich zwei Vorarbeiten – zum Phänomen des Gewissens und zum Phänomen der Identität – teilweise wörtlich übernommen, teilweise erweitert und diese Vorarbeiten damit in den Zusammenhang gestellt, für den sie bestimmt waren: *N. Slenczka, Gericht*, in: C. Breytenbach (Hg.), *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche*, Neukirchen 2012, S. 161–176; *N. Slenczka, Quid sum miser tunc dicturus? Die christliche Rede vom Jüngsten Gericht als Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Person*, in: *Trigon* 10 (2012), S. 169–183.

<sup>2</sup> *Augustinus, De trinitate* XIV, 4.7, hier zitiert nach der Auswahlgabe von J. Kreutzer: *Aurelius Augustinus, De Trinitate*, Darmstadt 2001.

<sup>3</sup> *Augustinus, De trinitate* XIV, 5.7.

streuung der Sinne zurückzukehren zu der Wahrheit, die im inneren Menschen wohnt, hat Augustin ein weiteres Grundthema der platonischen und neuplatonischen Philosophie in die abendländische Geistesgeschichte tradiert,<sup>4</sup> begleitet von dem Hinweis, dass der Mensch in dieser Besinnung auf sich selbst nicht nur sich selbst begegnet, sondern zugleich auf die ewige Wahrheit hin erschlossen ist: Der Mensch findet, wenn er sich auf sich aus der Welt umkehrt und sich auf sich selbst besinnt, eben nicht nur seine endliche, sondern die unendliche Subjektivität.<sup>5</sup>

Und in der Tat ist es ein befremdliches und eigentümliches Phänomen, dass nicht nur der Begriff der Zeit,<sup>6</sup> sondern alle Begriffe, mit denen wir hantieren, wenn wir uns selbst als Subjekte der Welt zur Sprache bringen wollen, von dieser Doppeldeutigkeit umgeben sind: dass wir sie verwenden können und ihr Gehalt uns bekannt ist, und dass wir sie zugleich doch nicht in ihrem Gehalt explizieren können. Wir wissen die Begriffe ‚Seele‘ oder ‚Geist‘ oder ‚Denken‘ oder ‚Fühlen‘ oder ‚Gewissen‘ oder ‚Ehre‘ zu verwenden – definieren können wir sie durchschnittlicher Weise nicht. Allerdings haben wir in diesem präreflexiven Wissen und in unseren vorthematischen Alltagsintuitionen eine sehr sichere Richtschnur, die es uns erlaubt, angemessene und unangemessene Explikationen dieser Begriffe zu unterscheiden.<sup>7</sup> Einer dieser Begriffe, die wir voraussetzen, kennen und zugleich nicht kennen, ist der Begriff des Gewissens, zusammengefasst: das wertende Wissen eines Subjekts um sich selbst und seine Identität, das im Wort ‚Ich‘ zusammengefasst ist. ‚Gewissen‘ oder ‚Ich‘ können wir alle sagen – aber wenn wir sagen sollen, was wir damit meinen, sind wir sprachlos – nicht nur, weil der Sinn solcher deiktischer Ausdrücke nur durch einen Zeigevorgang repräsentiert werden kann, sondern weil in diesem Zeigevorgang und damit in dem Wort ‚ich‘ erheblich viel mehr zusammengefasst und repräsentiert ist, als wir sprachlich entfalten können. Und der Begriff des Gewissens, des Wissens um sich selbst, den der Ausdruck und das Phänomen ‚Ich‘ zusammenfasst, hat in der Hinsicht, in der ihm hier nachgegangen wird, in der Tat die Eigentümlichkeit, die Augustin für alle Subjektbegriffe annahm: Dass das Phänomen religiös konnotiert ist, das heißt dass der Gehalt dieser Subjektbegriffe nur dann adäquat zur Sprache gebracht werden kann, wenn man zu den semantischen Gehalten greift, die in den religiösen Begriffen (Gott, Schöpfung, Gericht, Ewiges Leben) zusammengefasst sind; und umgekehrt: dass das Original dieser religiösen Begriffe das menschliche Selbstverständnis ist. Darauf aufmerksam zu machen ist das

<sup>4</sup> Dazu R. Kany, Augustins Trinitätsdenken, Tübingen 2007.

<sup>5</sup> Augustinus, Confessiones X, 17.26–28.39.

<sup>6</sup> Augustinus, Confessiones XI, 14.17. Dazu K. Flasch, Was ist Zeit?, Frankfurt am Main 1993.

<sup>7</sup> Dazu näher unten 1.a.

Ziel der folgenden Bemerkungen, die in zwei Schritten verfahren: Zunächst wird versucht zu zeigen, dass und in welchem Sinne die christliche Tradition das Phänomen des Gewissens und die Rede vom Jüngsten Gericht so eng verbunden hat, dass es – im Sinne der Tradition – sinnvoll ist, das Gewissen als das ‚Original‘ der Rede vom Gericht und als Ausdruck eines ursprünglichen Selbstverhältnisses zu betrachten (II.). In einem zweiten Schritt wird dann versucht zu zeigen, dass die neuzeitliche Debatte um die Personidentität nicht nur von einem Problem, das sich im Rahmen des Theologumenons vom Jüngsten Gericht stellt, ausgeht, sondern im Laufe der Debatte auch wieder zu den semantischen Gehalten zurückkehrt, die dieses Theologumenon aufbewahrt (III.).

Die genauere Gliederung ergibt sich aus den folgenden methodischen Vorbemerkungen.

## 2. Theologie und Gewissen. Die Lutherdeutung Emanuel Hirschs

Dass Luthers Theologie eine ‚Gewissensreligion‘ darstellt, ist eine These, die auf Karl Holl zurückgeht<sup>8</sup> und die in der Gewissenstheorie seines Schülers Emanuel Hirsch<sup>9</sup> eine Ausarbeitung auf höchstem Niveau erhalten hat. Es handelt sich dabei nicht nur um eine historische These, sondern um eine Deutung des Zentrums des reformatorischen Christentums überhaupt, die wegen der Verstrickung des Protagonisten in den Nationalsozialismus bis in die jüngste Zeit hinein nicht so rezipiert worden ist, wie sie es eigentlich verdient hätte.

Es geht hier nicht um Holl oder Hirsch, sondern um das Gewissen, und so sei nur ein Punkt aus der Hirschschen Rekonstruktion des Gewissensbegriffs Luthers herausgehoben:

Hirsch betrachtet die Neufassung des Gewissensbegriffs bei Luther als den Punkt, an dem sich der revolutionäre Charakter der Integration der spezifischen religiösen Erfahrung Luthers in das theologische Denken am deutlichsten niederschlägt. Der entscheidende Punkt liegt nach Hirsch darin, dass Luther das Gewissen als den anthropologischen Ort der Gotteserfah-

<sup>8</sup> K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1921, hier bes.: Was verstand Luther unter Religion [1917], S. 1–110; dazu H. Assel, Der andere Aufbruch, Göttingen 1994; N. Slenczka, Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung?, in: N. Slenczka et al. (Hg.), Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie, Tübingen 2005, S. 205–244.

<sup>9</sup> E. Hirsch, Christliche Rechenschaft, in: ders., Werke, Bd. III.1,1 und 2, hg. von H. Gerdes, Berlin 1978; ders., Lutherstudien I. Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen, Gütersloh 1954; M. Hentschel, Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirschs ‚Christliche Rechenschaft‘, Neukirchen 1995; U. Barth, Die Christologie Emanuel Hirschs, Berlin u. a. 1990.

rung fasst und alle theologischen Begriffe von dieser Erfahrung her und als Ausdruck dieser Erfahrung reformuliert:

„[...] weil ihm [Luther] das Gewissen die bestimmende Mitte der Seele, die wahre Seele wird, kann Luther nicht mehr mit der Mystik die religiöse Erfahrung in Schichten [Innerlichkeit/Äußeres; Einheit mit Gott/Lebensgestaltung] zerlegen. Die Gewissenserfahrung wird die einzige Stätte und das alles bedeutende Schicksal des Gottesverhältnisses. Die religiösen und theologischen Aussagen, die Luther tut, beziehen sich folgerichtig immer auf diese eine Gewissenserfahrung und haben darin den sie prägenden Sinnzusammenhang.“<sup>10</sup>

Hirsch zeichnet in seinen *Drei Kapiteln zu Luthers Lehre vom Gewissen* nach, dass und wie die Gewissenserfahrung Luthers zum hermeneutischen Zentrum einer Theologie wird, die alle gegenständlichen Gehalte des Glaubens – die Rede von der menschlichen Seele, die Rede vom Gesetz und der vorthoretischen Orientierung der Seele am Gesetz, die Rede vom Gericht und die Rede von Gott – als Auslegung dieser Erfahrung aneignet; das im Gewissen erfahrene Selbstverhältnis ist in seiner Unabweisbarkeit unmittelbar eine Gotteserfahrung; und die Christusbotschaft gewinnt darin ihren Gewissheitscharakter, dass sie sich auf diese Gewissenserfahrung hin als Erlösung des Gewissens erschließt.<sup>11</sup>

Das ist nun für Hirsch nicht nur eine historische These, sondern Hirsch verfolgt damit auch ein diagnostisches und ein systematisches Ziel.<sup>12</sup> Hirsch deutet insgesamt die bei Luther vorgenommene Konzentration auf die Gewissenserfahrung als eine Subjektivierung der Theologie in dem Sinne, dass in ihrem Zentrum eine Verbindung von Wahrheit und individueller Gewissheit steht, die am Gewissensbegriff festgemacht ist: Alle gegenständlichen Instanzen erweisen ihre Wahrheit dadurch, dass sie einem Individuum unvertretbar als unwillkürliche, nicht dem eigenen Belieben entspringende Gewissensbindung und so als Gotteserfahrung evident werden. Diese Subjektivierung ist nach Hirsch allerdings bei Luther und insbesondere bei seinen Schülern nicht durchschaut und konsequent durchgeführt; Hirsch betrachtet die konsequente Durchführung dieser Verbindung von Wahrheitsanspruch und individueller Gewissheit als die einzige Form, in der der christliche Glaube gegenwartsfähig ist; seine Aussagen müssen sich dem Individuum als unbeliebiger Ausdruck des Gebundenseins bzw. als erlösendes Wort sich erschließen. Die Instanz unvertretbarer und unverfügbarer

<sup>10</sup> Hirsch, Lutherstudien I, a. a. O., S. 134.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 159–161.

<sup>12</sup> Zum Folgenden vgl. kurz Hirsch, Christliche Rechenschaft, a. a. O., Bd. 2, S. 2; vgl. in Bd. 1 die §§ 2–13 sowie die §§ 47–49; dazu die bei aller Problematik, die sich schon im Veröffentlichungsort manifestiert (Verlag Deutscher Christen) großartige Schrift E. Hirsch, Das Wesen des Christentums, Weimar 1939.

Bindung und Gewissheit bezeichnet nach Hirsch der Begriff Gewissen; es geht Hirsch auch systematisch genau darum, das so verstandene Gewissen als den Ort der Gotteserfahrung zu fassen und so den christlichen Glauben und seine gegenständlichen Aussagen als Gewissenserfahrung zu reformulieren.

### 3. Das Gewissen als ein Zentrum einer existentialen Interpretation des christlichen Glaubens – Aufbau

Für die hier vorgestellten Überlegungen ordnet sich die Frage nach dem Gewissen in ein verwandtes Programm ein, nämlich in den Versuch, die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens als Darstellung und Bewältigung der Probleme der Selbstidentität zu fassen, die insbesondere in Phänomenen emotionaler Selbstverhältnisse (Scham, Stolz, Gewissen, Zufriedenheit) sich zeigen. Das ist der Horizont, dem sich die folgenden Überlegungen einfügen; eingesetzt sei mit phänomenologischen Überlegungen zum Gewissen (1.); dabei wird zunächst der Sinn dieser Überlegungen erläutert und dann die Erfahrung des Gewissens zu beschreiben versucht. Diese Beschreibungen wird dann im Ausgriff auf literarische Texte und Deutungen vertieft – Shakespeare und Luther werden hier leiten (2.). Es wird sich dabei zeigen, dass die religiöse Rede vom Jüngsten Gericht und von der Hölle eine deutliche Affinität zu diesem Phänomen des Gewissens hat. Das skizzierte theologisch-hermeneutische Programm impliziert Folgen für die Deutung dieser Affinität, die in Abschnitt (3.) skizziert werden. Dieses Deutungsangebot aufnehmend wird weitergegangen und in einem darauf folgenden Teil (III.) – im Ausgang von der mittelalterlichen Sequenz *Dies irae* und von der an Locke anschließenden Debatte um die Einheit und Identität der Person – die Rede vom Gericht und die rezente angelsächsische Diskussion um die Identität des Selbst aufeinander durchsichtig gemacht (1. und 2.). Zum Schluß wird knapp auf das angedeutete Programm der Deutung der gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens zurückgegangen (3.).

## II. Gewissen und Gericht

### 1. Erste Zugänge zu einer Phänomenologie der Gewissenserfahrung

#### a. Phänomen und Begriff

Also zunächst zum Gewissen – und zur Frage, wozu es einer Phänomenologie der Gewissenserfahrung bedarf. Ein Gewissen haben wir alle, wir erfah-

ren es, und wir sind der Meinung, dass die meisten Menschen über ein Gewissen verfügen und ähnlich strukturierte Erfahrungen machen. Trennscharf können wir Gewissenserfahrungen identifizieren und werden sie durchschnittlicherweise nicht beispielsweise mit einem Hungergefühl verwechseln.

Wer allerdings gefragt wird, was das Gewissen ist, dem wird es, wie oben bereits skizziert, so ergehen, wie es nach Augustin demjenigen geht, der nach der Zeit gefragt wird:<sup>13</sup> Er weiß zuversichtlich, dass er weiß, was Zeit ist – aber er kann sie nicht definieren.<sup>14</sup> Unser Wissen um die Zeit können wir so darstellen, dass wir sie als Linie vergegenständlichen; wir wissen dabei aber genau, dass diese Vergegenständlichung unser Wissen um die Zeit nicht einholt und nie einholen kann. Unser vorprädikatives Wissen von der Zeit wird mit dieser Darstellung verfremdet, wir erkennen die Zeit nicht wieder, wenn wir sie dergestalt im Medium des Raumes dargestellt sehen. Das ist nun kein Zufall, sondern hat einen präzisen Grund, den Augustin in seiner oben angesprochenen Analyse von Selbstverhältnissen in *De trinitate* markiert: Die Erfahrung, dass ein uns bekannter Sachverhalt verfremdet wird, wenn er im räumlichen Medium dargestellt wird, machen wir genau dann, wenn es um die Darstellung subjektiver Phänomene geht.<sup>15</sup> Wir haben ein Wissen um uns selbst – und dazu gehört auch das Wissen um die Zeit –, das wir, wenn wir dazu genötigt werden, in Raumverhältnissen dar- und vor uns hinstellen; wir wissen aber zugleich genau, dass diese Verräumlichung das ursprüngliche Wissen um uns selbst und die Art und Weise, wie wir uns unmittelbar gegeben sind, verfremdet.<sup>16</sup> Wir erkennen wohl den Sachverhalt wieder – die Zeit, das Gewissen, das Denken. Aber wir wissen zugleich um die Inadäquatheit dieser Darstellung, die als Gegenstand dasjenige manifestiert, was wir vorprädikativ kennen, indem wir es selbst sind und darin um uns wissen.<sup>17</sup> Die meisten der Begriffe, mit denen wir Instanzen und Erfah-

<sup>13</sup> Siehe oben Anm. 6.

<sup>14</sup> Augustinus, Confessiones XI, 14,17.

<sup>15</sup> Augustinus, Confessiones X, 16,25; 25,36; vgl. dazu auch M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, § 6 (S. 22 f.) und §§ 10 f.

<sup>16</sup> Man müsste dies einerseits ausführen in einer Analyse des Verhältnisses von empirischem und transzendentalen Ich bei Kant, und in einer von Schleiermachers Gefühlsbegriff ausgehenden Analyse des Verhältnisses von gegenständlichem und unmittelbarem Selbstbewusstsein (Selbstbewusstsein und Selbstgefühl); vgl. F. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1830], § 3; dazu M. Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main 2002. Schleiermachers *Religionsschrift (Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799]) ist im Grunde eine Programmschrift gegen ein vergegenständlichendes Verständnis der religiösen Rede (vgl. bes. die Erste und die Zweite Rede).

<sup>17</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O.; dazu N. Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, Göttingen 1993, S. 388–425, mit weiteren Literaturverweisen.

rungen unserer selbst zusammenfassen, sind hinsichtlich ihres semantischen Gehalts solche verfremdenden Begriffe. Sie sind uns zu Selbstverständlichkeiten geworden, sie laufen um, sind nie ganz falsch, verzeichnen aber doch den Sachverhalt und verdecken die Tatsache, dass wir um die Sachverhalte ein viel ursprünglicheres, vorthematisches Wissen haben, indem wir selbst durch sie bezeichnet sind. Eigentlich müsste es darum gehen, dieses vorprädikative Wissen zu erfassen und zu beschreiben und damit den umlaufenden Begriffe ihre Bedeutung wiederzugeben.

So können wir – im vorliegenden Anwendungsfall – das Gewissen als ‚inneren Gerichtshof‘<sup>18</sup> beschreiben, setzen mit diesem Bild aber eine Mehrzahl von Personen und eine uns gegenüberstehende Instanz an, die dem zentralen Sachverhalt nicht gerecht wird, dass im Gewissensbiss kein Fremder uns rügt, sondern ‚unser‘ Gewissen. Einen Zugang zum Gewissen gibt es nur in dem Versuch, das Erlebnis des Gewissens und seinen internen Gehalt, der dem erscheint, der es verspürt, zu beschreiben, mit Husserl zu sprechen: die „noch stumme Erfahrung [...] zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen“.<sup>19</sup> Mit den folgenden Überlegungen sei in der angekündigten Weise einige Schritte in dieser Richtung gegangen.

#### b. Methodisches

Ohne weitere Begründung wird im folgenden der unter dem Begriff ‚Gewissen‘ zusammengefasste Sachverhalt auf das reduziert, was die Schule als die *conscientia subsequens* von der *conscientia antecedens* unterschied: Unser Sprachgebrauch legt es nahe, davon auszugehen, dass die Instanz, die unser sich vollziehendes Leben nach moralischen Kategorien orientiert, dieselbe ist wie die, die unser vollzogenes Leben nach moralischen Kategorien be- oder verurteilt. Mag auch das begrifflich sortierte umlaufende Wissen um das Gewissen das Phänomen mehr verstellen als erschließen, so sind unsere umlaufenden Begriffe doch immer zugleich ein Niederschlag des Phänomens und selten ganz irrig; es mag daher ein Fehler im Ansatz sein, den Blick auf eine der beiden Instanzen von vornherein zu begrenzen. Dies geschieht dennoch aus Gründen der Komplexitätsreduktion. Zugrunde gelegt wird also die Erfahrung des schlechten Gewissens, ohne sich zunächst um das gute Gewissen zu kümmern, von dem der durchschnittliche Sprachgebrauch ebenfalls spricht; begonnen wird mit einigen phänomenologischen Beobachtungen, d.h. Beschreibungen des Gewissens aus der Per-

<sup>18</sup> I. Kant, *Metaphysik der Sitten* [1797], Tugendlehre, A 99f.; vgl. *ders.*, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], 175 f.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen* [1931], in: *Husserliana*, Bd. 1, hg. von S. Strasser, Haag 1973, S. 43–147, hier 77.

spektive dessen, der es erlebt. Dabei werden immer wieder Abgrenzungen gegen das Phänomen der Scham vorgenommen,<sup>20</sup> denn man nähert sich einem subjektiven Phänomen am besten an, indem man es gegen verwandte Selbsterfahrungen abgrenzt.

### c. Beobachtungen

Scham empfinden wir, wenn wir den Blick eines anderen auf uns gerichtet wissen; die ursprüngliche Situation der Scham ist die Situation dessen, der von einem anderen überrascht und gesehen wird, ohne dass er das will und so, wie er das nicht will. In der Scham ist immer der beobachtende andere mitgedacht, auch dann, wenn aktuell kein anderer da ist. Scham ist der Blick des anderen bzw. das Bewusstsein des Gesehenwerdens – und insofern ein hochkomplexes Phänomen.<sup>21</sup>

„Mein“ Gewissen. Es kommt jetzt nicht auf die Einzelheiten an, sondern auf die Differenz zum Gewissen: Selbst wenn wir Freuds Rekonstruktion der Entstehung des Gewissens<sup>22</sup> folgen, gilt: Das Gewissen ist vielleicht genetisch, nicht aber phänomenologisch der in das Selbstverhältnis integrierte Blick eines anderen. Das Gewissen ist eine Instanz, die wir uns durch ein Possessivpronomen zuordnen, wir sprechen von ‚meinem‘ oder ‚unserem‘ Gewissen. Wir unterscheiden damit uns von ihm – dafür stehen die Deutungen, die es als göttliche Instanz in uns beschreiben, als δαίμόνιον<sup>23</sup> oder als Instanz der Grundprinzipien der *lex naturalis*<sup>24</sup> – auf diesen Aspekt werde ich noch zurückkommen. In aller Unterscheidung kommen wir aber um die Feststellung nicht herum, dass diese Instanz mit uns selbst identisch ist – dass das Gewissen den Charakter eines Mitwissens hat, das wir selbst vollziehen. Der Instanz des Gewissens ist das Verhältnis von Einheit und Diffe-

<sup>20</sup> Zu den Bemerkungen zur Scham sei verwiesen auf: N. Slenczka, „Sich schämen“. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: C. Richter (Hg.), *Dogmatik im Diskurs*, Leipzig 2014, S. 241–261.

<sup>21</sup> Ich verzichte hier auf eine Bezugnahme auf die m.E. völlig überbewertete Unterscheidung und Zuordnung von Scham- und Schuldkulturen; vgl. nur A. Pontzen et al. (Hg.), *Schuld und Scham*, Heidelberg 2008; vgl. darin den Literaturbericht der Herausgeber, S. 7–24.

<sup>22</sup> S. Freud, grundlegend: *Das Ich und das Es* [1923], in: *ders.*, Studienausgabe, hg. von A. Mitscherlich, Bd. 3, Frankfurt am Main 1982, S. 273–325, hier bes. 296–306 und 317–325; *Totem und Tabu* [1912], a. a. O., Bd. 9, S. 287–444, hier u. a. 358 f.; *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1939], a. a. O., S. 455–581, hier bes. den Zweiten Teil, S. 550–581; *Das Unbehagen in der Kultur* [1930], a. a. O., S. 191–270, hier zusammenfassend bes. 263 f.

<sup>23</sup> Wieweit Sokrates mit seinem Verweis auf das *daimonion* in der Apologie des Platon (Apol 31 c7–d6) und anderswo das Phänomen beschrieben hat, das wir Gewissen nennen, ist strittig, braucht aber hier nicht entschieden zu werden.

<sup>24</sup> Vgl. etwa Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q 79a 12 resp und 13 resp; I-II q 94a 1 resp und ad 2.

renz mit uns selbst eigentümlich; aber es ist ihr eben auch – im Unterschied zur Scham – eigentümlich, dass es sich um ein Selbstverhältnis handelt, das primär ein Sehen oder ein Urteilen – also ein Vollzug des Sehens – und nicht ein Gesehenwerden bzw. ein Sich-gesehen-Wissen ist. Das Subjekt des Sehens und des Urteilens sind immer zugleich wir auch dann, wenn wir die Instanz als eine Art andere Person von uns unterscheiden.

*Gewissen und Schuld.* Ich habe im Blick auf ein Tun oder ein Unterlassen ein schlechtes Gewissen. Wenn ich solche Situationen imaginäre, stelle ich fest: Das Gewissen meldet sich im Umkreis des Phänomens der Schuld, was für die Scham nicht ohne weiteres gilt. Das Gewissen ist gleichsam eine engere, in bestimmtem Sinne rationalere Instanz als die Scham. Das Gewissen ist eindeutig an den Kategorien von gut und böse orientiert – wie immer diese im einzelnen gefüllt sein mögen. Das gilt nicht für die Scham. Adam und Eva können sich ihrer Nacktheit schämen – sie wissen um ihre Sichtbarkeit und wissen sich gesehen. Ein schlechtes Gewissen kann ihnen aber nicht allein schon ihre Nacktheit bereiten. Das können sie nur haben, weil sie das Gebot, nicht vom Baum zu essen, übertreten haben. Man kann auch ein schlechtes Gewissen haben, weil man nackt ist – aber das setzt voraus, dass man dieses Nacktsein gewählt und mit diesem Nacktsein eine moralische Norm zurechenbar gebrochen hat. Das Phänomen, das wir mit dem Begriff ‚Gewissen‘ oder ‚schlechtes Gewissen‘ bezeichnen, hält sich im Bereich der Schuld – ohne Schuld kein Gewissen.<sup>25</sup>

*Gewissen und Sprache.* Damit hängt ein weiteres entscheidendes Moment zusammen: Die Scham indiziert ein Gesehenwerden, sie ist das Bewusstsein des fremden Blicks, der zum bestimmenden Moment des eigenen Blickes auf sich selbst wird. Das Gewissen aber hat eine Stimme. Es spricht und wird gehört. Im Phänomen des Gewissens hat das Moment der Anklage (und entsprechend auf Seiten des betroffenen Subjekts: der Verteidigung) eine konstitutive Funktion; das Gebot wird als Stimme ‚in mir‘ laut, deren Charakter im folgenden noch näher bestimmt werden muss.

*Gewissen und Rationalität.* Dabei gilt aber: *conscientia non calculat* – das böse Gewissen entsteht nicht aus einem Abgleich meines Tuns mit einem Maßstab; es ist nicht in diesem Sinne rational, sondern es tritt mit der ganzen Massivität, Unverfügbarkeit und Unentrinnbarkeit des überwältigenden Gefühls auf – aber es ist rationalisierbar. Das Gefühl der Scham ist einer Rationalisierung nicht zugänglich; man merkt das daran, dass ich es durch eine kühle Betrachtung der Auslösersituation nicht beseitigen kann – darum ist dies Gefühl so interessant. Das böse Gewissen entsteht nicht dadurch, dass ich mein Handeln mit einem Maßstab abgleiche – aber es ver-

<sup>25</sup> N. Slenczka, *Schuld und Entschuldigung*, in: *ders.*, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, S. 184–197, hier 193 f.

geht, wenn ich mir ernsthaft klarmachen kann, dass es eigentlich keinen Grund gibt, mein Handeln als unmoralisch zu qualifizieren.

Daher ist der Gedanke nicht sinnlos, dass jemand einem anderen ein schlechtes Gewissen ein- oder ausredet oder das wenigstens versucht. Wieder zum Vergleich: Man kann niemandem ein Gefühl der Scham ein- oder ausreden. Scham ist immer fremdinduziert – durch den fremden Blick induziert – aber nicht auf dem Wege der Argumentation. Das Gefühl der Scham ist nicht beeinflussbar; es ist an einem sehr breiten, kulturell und vermutlich auch individuell variablen Set von Kategorien orientiert, deren Geltungsanspruch sich der Reflexion entzieht. Das Gewissen als böses oder schlechtes Gewissen hingegen hat bestimmte und identifizierbare Kategorien. Gewissen hat es damit zu tun, dass wir uns einem Urteil nach bestimmten Typus von Kategorien, nämlich inhaltlichen Füllungen der Kategorien von gut und böse, aussetzen und ausgesetzt wissen. Wir vollziehen ein Urteil nach diesen Kategorien – und verfügen über diese Kategorien, allerdings vorthematisch. Im bösen Gewissen oder im schlechten Gefühl, das ich angesichts einer geplanten Handlung habe, kommt es heraus, dass ich im Blick auf die Kategorien von gut und böse orientiert bin. Diesbezüglich und insofern ist das Gewissen vorthematisch, aber thematisierbar.

*Die Parteilichkeit des Gewissens.* Das Gewissen ist dabei allerdings keine Art Norminstanz in mir – von einer solchen würde man erwarten, dass sie fremde wie eigene Vergehen rügte. Das Gewissen ist vielmehr parteiisch, es ist ausschließlich an mir selbst interessiert. Wir mögen die Taten anderer verurteilen, wir sprechen Rügen aus, und wir bedienen uns dabei der Kategorien, durch die wir uns im Gewissen gebunden wissen – aber andere sind nicht Gegenstand unseres schlechten Gewissens; wir können uns übrigens auch für andere schämen – aber es ist unmöglich, für oder mit Bezug auf andere ein schlechtes Gewissen zu haben. Gegenstand des schlechten Gewissens bin immer ich selbst. Das Gewissen ist an mir und sonst an niemandem interessiert. Es ist nicht eine moralische Norm oder das Bewusstsein einer moralischen Norm, sondern es ist ein auf mich selbst bzw. auf bestimmte meiner Taten bezogenes Urteil.

*Freiheit und Unfreiheit im Gewissen.* Ein weiteres wesentliches Moment an der Erfahrung, mit Bezug auf die wir von ‚Gewissen‘ sprechen, ist das Gebundensein bezüglich des Lautwerdens dieser leitenden Kategorien von gut und böse. Es ist ohne weiteres zuzugestehen, dass es sich bei der inhaltlichen Füllung der Kategorien von gut und böse nicht um ein kulturunabhängiges Reservoir naturrechtlicher Überzeugungen handelt, das allen Menschen und so dem Menschen an sich eingeboren wäre – aber dennoch erfährt das Individuum, das die Erfahrung des Gewissens macht, dass ihm diese Kategorien unbeliebig und dass es unentrinnbar durch sie gebunden ist. Es kann daher durchaus sinnvoll sein, davon zu sprechen, dass jemand

mit dem Versuch, seinem schlechten Gewissen durch ein Wegargumentieren des Geltungsanspruchs der Kategorien zu entgehen, scheitert – unbeschadet dessen, dass wir mit dem Phänomen des schlechten Gewissens zu meist so umzugehen versuchen und auch zuweilen erfolgreich damit sind. Dennoch ist das Gewissen rein phänomenologisch eine Instanz der Unfreiheit so, dass in dem Begriff die Erfahrung ausgedrückt ist, dass wir uns in unserem Selbstverhältnis der Bindung an bestimmte Beurteilungskategorien nicht ent schlagen können; das Gewissen gibt es nicht ohne das das Selbsturteil begleitende Bewusstsein, in diesem Urteil einem nicht selbstgesetzten, invariablen Anspruch zu unterliegen.

*Das Gewissen als Fremdinstanz.* Diese Beschreibung spielt wieder in die Frage, ob das Gewissen eine Fremdinstanz ist, hinein – aber unbeschadet der Unbeliebigkeit ist dieser Anspruch keine Instanz der Fremdbestimmung in dem Sinne, dass eine mit dem Hörenden nicht identische Stimme spricht – auch dann übrigens nicht, wenn der Mensch unter dem Gewissen leidet. Unbeschadet dessen, dass wir es im Gewissen immer mit uns selbst zu tun haben, kann die Stimme des Gewissens phänomenologisch den Charakter einer Fremdinstanz gewinnen in dem Sinne, dass es sich um eine Stimme handelt, die dem Hörenden gegenübertritt und unbeeinflussbar ebenso wie unverfügbar spricht. Nicht wir sprechend als Gewissen, sondern das Gewissen ‚meldet sich‘. Der Hörende spricht von ‚seinem‘ Gewissen – aber semantisch hat ‚das Gewissen‘ einen anderen Charakter als die ‚Scham‘: Im semantischen Gehalt der Scham wird der Niederschlag dieser Fremdinstanz und ihres Sehens im Subjekt bezeichnet. Dem entspricht der Begriff ‚Gewissensbiss‘ oder ‚ein schlechtes Gewissen haben‘, während das Substantiv ‚Gewissen‘ gleichsam die sprechende oder ‚beißende‘ Instanz bezeichnet – dazu gibt es im Phänomen der Scham kein Äquivalent. Das liegt daran, dass für das Phänomen der Scham der Vorgang der Integration der wertenden Fremdperspektive konstitutiv ist: Der fremde Blick ‚geht in mich ein‘, während man es im Gewissen offensichtlich mit dem Vorgang der Objektivierung oder Entfremdung des wertenden Selbstverhältnisses zu tun hat: Der eigene Blick auf mich selbst wird mir fremd und wird ein anderer. Ich bin es selbst, der nun aber mir gegenübertritt und mit fremder Stimme zu sprechen beginnt. Die Unterscheidung der Stimme von mir selbst, die Fremdheit der Stimme, die der Rekurs auf das Gewissen als Instanz ‚in mir‘ in sich schließt, bringt das Moment des Unwillkürlichen, des Unentrinnbaren, des Unverfügbaren, des Unbeherrschbaren und nicht zuletzt das Zerstörerische des Phänomens zur Sprache; und dies genau ist derjenige Phänomen-

gehalten, den die Tradition in der Rede vom Gewissen als ‚Stimme Gottes‘ oder als Ruf des Selbst zu sich selbst.<sup>26</sup>

*Die zerstörerische Kraft des Gewissens.* Damit wiederum hängt es zusammen, dass das Gewissen eine Instanz ist, der gegenüber das Subjekt unfrei ist, von der sich das Subjekt aber auch nicht letztlich unterscheiden kann. In ihm manifestiert sich ein inneres Gebundensein durch Kategorien, ohne die das Subjekt sich selbst verliert. Dass es, wie Luther sagt, ‚gefährlich‘ ist, gegen das Gewissen zu handeln, hebt nicht auf das als Gefahr drohende Strafgericht Gottes oder Ähnliches ab. Es hebt darauf ab, dass der Mensch sich einer inneren Zerstörung aussetzt, wenn er gegen das Gewissen handelt. Diese Zerstörung ist aber nicht fremdinduziert in dem Sinne, dass auf den Verstoß eine Strafe folgt. Gefährlich ist das Handeln gegen das Gewissen, weil im Verfolg das Subjekt an sich selbst zugrunde geht. Es selbst kann mit dem Handeln nicht leben. Das weist darauf hin: In der Erfahrung des Gewissens ist das Bewusstsein der untrennbaren Einheit mit dieser Instanz mitgesetzt; es ist unmöglich, sich von ihr als fremdem Subjekt zu unterscheiden und mit dem Handeln gegen die Instanz bequem zu leben. Man könnte diese Instanz von sich selbst unterscheiden, indem man sie als ‚innerlicher als mein Inneres‘ oder als ‚innerer Grund des Selbst‘ bezeichnet, nicht aber so, dass man sie als fremdes Subjekt vom Ich differenziert. Das Urteil, das sich in der Erfahrung des Gewissens an mich richtet, ist immer meiner oder meines, ohne damit in meinem Belieben zu stehen.

Das Gewissen ist somit die Instanz, hinsichtlich derer gilt, dass ein Mensch nicht anders kann; es ist zugleich eine Instanz der Freiheit in dem Sinne, dass es zumindest schwierig ist, dies Gebundensein an Kategorien von außen zu beeinflussen. In der Erfahrung, dem Selbstverhältnis, die wir als Gewissen bezeichnen, ist das Bewusstsein des kategorialen Gebundenseins mitgesetzt, das den Charakter des unbeliebigen Selbstvollzuges hat – eine der vielen Punkte, an dem man dessen ansichtig wird, dass gerade mit Bezug auf subjektive Phänomene Freiheit und Unfreiheit keine Alternative darstellen.<sup>27</sup>

*Negatives Selbstverhältnis.* Dabei ist das Gewissen nicht zunächst als an bestimmte Kategorien gebundene Instanz in mir oder als ausdrücklicher, gerichtartsartiger Urteilsvollzug erfahren. Die ursprüngliche Erfahrung, der alle Darstellungs- und Ausdrucksformen – das daimonion; der ‚innere Ge-

<sup>26</sup> Vgl. die Beiträge im Themenheft der Berliner Theologischen Zeitschrift: N. Slenczka (Hg.), *Das Gewissen – Wahrnehmung und Deutung*, BThZ 27 (2010), S. 199–349; dazu ders., *Einleitung*, a. a. O., S. 199–203, hier 202f.

<sup>27</sup> N. Slenczka, „Virtutibus nemo male utitur“ (Augustin), in: D. Korsch et al. (Hg.), *Systematische Theologie heute*, Gütersloh 2004, S. 170–192; ders., *Von der Freiheit des unfreien Willens*, in: Chr. Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion*, Paderborn u. a. 2010, S. 51–84.

richtshof‘, die ‚Stimme Gottes in mir‘ – als Reflexionsfiguren sich einordnen und deren Moment alle bisher genannten Aspekte sind, ist ein Zustand, nämlich ein negatives Bezogensein auf sich selbst, ein eigentümlich oszillierender Zustand, in dem ein Subjekt sich selbst negiert, ohne sich von sich selbst unterscheiden zu können, da es sich als Subjekt der Negation ebenso wie als Negierter weiß; ein Zustand, der auch darin ‚oszilliert‘, dass das Subjekt sein Selbstverhältnis mit unterschiedlicher Intensität ‚nach außen wendet‘ und objektiviert. Das Gewissen ist darin nicht einfach Bewusstsein seiner selbst – conscientia/συνείδησις – sondern im Phänomen des Gewissens ist sich das Subjekt seiner selbst als in einem Selbstwiderspruch begriffen bewusst; es tritt sich selbst als fremde Stimme gegenüber. Es ist Bewusstseins im Sinne eines negativen Bezogenseins auf sich selbst, Unfähigkeit zur Einheit mit sich selbst. Dieser Zustand entsteht unmittelbar, wie die Scham – meint: Er entsteht nicht dadurch, dass ich Normen und mein Verhalten mir vor Augen stelle und beides vergleiche. Er geht der Reflexion auf ihn voraus.

*Die Tendenz zur Universalisierung.* Dabei ist nun als letzter Punkt herauszuheben, dass es sich im der Tat um ein Bezogensein ‚auf sich selbst‘ handelt – denn an diesem Punkt ist die Erfahrung des Gewissens mit der Erfahrung der Scham verwandt: Wie die Scham macht es sich an einem einzelnen Ereignis fest – wir schämen uns einer Eigenschaft oder einer bestimmten Situation oder einer Bemerkung, und ebenso haben wir ein schlechtes Gewissen wegen einer bestimmten Handlung oder Unterlassung. Aber wie im Falle der Scham hat die negative Bezugnahme auf eine Einzelheit eine Tendenz zur Verallgemeinerung; der ursprünglich an einer Einzelheit festgemachte *morsus conscientiae* legt sich wie das Gift einer Schlange auf unser Selbstverhältnis und durchdringt es. Selten gelingt es, das negative Selbstverhältnis durch den Verweis auf Positives zu relativieren, das aktuelle schlechte Gewissen hat wie das aktuelle Schamerlebnis eine Tendenz, sich als Schlüssel zu einer Gesamtbewertung meiner selbst anzubieten. Wie wir uns, indem wir uns einer Einzelheit schämen, immer zugleich unserer selbst schämen, so steht im schlechten Gewissen nicht nur eine Tat oder Unterlassung, sondern wir selbst in ihr vor uns. Daher kann man über das schlechte Gewissen nicht hinweggehen. In ihm geht es nicht um die einzelne Situation oder Tat, sondern von ihr aus immer um uns selbst.



## 2. Deutungen des Gewissensphänomens

### a. Gewissen als Unfähigkeit zur Selbstidentität – Shakespeare

Ich wende mich nun, wie angekündigt, dem Text von Shakespeare zu – dem letzten Monolog des Charakters, der zu den größten Schöpfungen Shakespeares gehört.

„Richard: Ein and'res Pferd! Verbindet meine Wunden! –  
 Erbarmen, Jesus! – Still, ich träumte nur.  
 O feig Gewissen, wie du mich bedrängst! –  
 Das Licht brennt blau. Ist's nicht um Mitternacht?  
 Mein schauerndes Gebein deckt kalter Schweiß.  
 Was fürcht' ich denn? Mich selbst? Sonst ist hier niemand.  
 Richard liebt Richard: das heißt, Ich bin Ich.  
 Ist hier ein Mörder? Nein. – Ja, ich bin hier.  
 So flieh'! – Wie? vor dir selbst? Mit gutem Grund:  
 Ich möchte rächen. – Wie? mich an mir selbst?  
 Ich liebe ja mich selbst. Wofür? Für Gutes  
 Das je ich selbst hätt' an mir selbst getan?  
 O leider, nein! Vielmehr haß' ich mich selbst,  
 Verhaßter Taten halb, durch mich verübt.  
 Tor, rede gut von dir! – Tor, schmeichle nicht!  
 Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,  
 und jedes Zeugnis straft mich einen Schurken.  
 Meineid, Meineid im allerhöchsten Grad,  
 Mord, grauser Mord, im fürchterlichsten Grad,  
 Jedwede Sünd', in jedem Grad geübt,  
 Stürmt an die Schranken, rufend: „Schuldig! Schuldig!“  
 Ich muß verzweifeln. – Kein Geschöpfe liebt mich,  
 und warum sollten's andre? Find' ich selbst  
 in mir doch kein Erbarmen mit mir selbst.“<sup>28</sup>

Dieser atemberaubende Text muss hier nicht im Detail durchgegangen werden<sup>29</sup> – es muss hier mit der Absicht einer Verifikation der vorgelegten Überlegungen nur auf einige besonders schöne Punkte aufmerksam ge-

<sup>28</sup> W. Shakespeare, König Richard III. V,3 (769f.). Der Text wird nach der Schlegel-Tieckschen Übersetzung zitiert: William Shakespear, Sämtliche Werke II: Historien, Heidelberg 1978, S. 677–775; der englische Text wurde durchgehend verglichen. Vgl. näher auch zu philologischen Einzelheiten den in Anm. 29 genannten Text.

<sup>29</sup> Ich habe eine detailliertere Analyse des Dramas vorgelegt: N. Slenczka, Entzweiung und Versöhnung, in: Kerygma und Dogma 50 (2004), S. 289–319.

macht werden. Zudem wird der Text zur Weiterführung des Gedankens genutzt.

Zunächst einmal ist es unauffällig, auf den zweiten Blick aber interessant, dass Shakespeare das Gewissen als „coward“ bezeichnet: „O coward conscience [...]“. Das ist keine ungewöhnliche Wendung bei Shakespeare – man hat zumindest die Wendung bei Hamlet im Ohr: „So macht Gewissen Feige aus uns allen“ – „Thus conscience does make cowards of us all“; hier ist das Gewissen als angesichts des ungewissen Geschicks nach dem Tod vor dem Selbstmord warnende Instanz gemeint.<sup>30</sup>

*Das Gewissen als unverfügbare Stimme der Norm.* Die Feigheit will wörtlich genommen werden: Richard von Gloster, der spätere Richard III., hatte sich in einem ungeheuren Eingangsmonolog vorgestellt als jemand, der ein Bösewicht zu werden entschieden ist („determined to prove a villain“<sup>31</sup>), weil er, so erläutert er dort, nur als Bösewicht seinem von Geburt an verunstalteten Körper entsprechen kann. Richard wird als derjenige gezeichnet, der, indem er sich zum Bösen entscheidet, mit sich selbst zur Einheit gelangt, unter seinem missgestalteten Leib nicht mehr leidet, sondern ihm entspricht: „Weil denn der Himmel meinen Leib so formte / verkehre demgemäß den Geist die Hölle“.<sup>32</sup> Der oben zitierte Schlussmonolog markiert den Punkt, an dem dieses Konzept, mit sich selbst im Bösen in Einklang zu kommen, zerbricht; es erweist sich als unmöglich für Richard, im Bösen mit sich selbst eins zu sein, und diese Unmöglichkeit lastet er dem ‚Feigling Gewissen‘ an: Es ist darin ein Feigling, dass es sich dem Entschluss des Richard, ein Bösewicht zu werden, verweigert; es geht diesen Weg Richards nicht entschlossen mit; es zögert gleichsam, bleibt zurück, es kränkelt „der angeborenen Farbe der Entschließung des Gedankens Blässe an“, wie es im Hamlet bezüglich der Feigheit dieser Instanz heißt.<sup>33</sup> Es bleibt zurück und ist nun eine Instanz, die Richard in der Anrede an das Gewissen von sich unterscheidet, mit der er sich aber zugleich identifizieren muss.

*Unfähigkeit zur Selbstidentität.* Shakespeare zeichnet nun im Monolog das Phänomen des Gewissens als Zerbrecen der Selbstidentität nach – der Text bewegt sich zwischen zwei Polen: Der trotzig behaupteten Position des „Richard loves Richard, that is: I am I“ – einer der spekulativsten Sätze Shakespeares überhaupt, in dem der Entschluss, ein Bösewicht zu werden, noch einmal nachklingt; und der resignierten Feststellung: „Ich muss verzweifeln; kein Geschöpfe liebt mich. Und warum sollten's andere, find ich

<sup>30</sup> W. Shakespeare, The Tragedy of Hamlet Prince of Denmark 3,1 (754).

<sup>31</sup> W. Shakespeare, The Tragedy of King Richard the Third 1,1 (209).

<sup>32</sup> So derselbe Charakter in dem nicht weniger ungeheuren Schlussmonolog in Shakespeare, Henry VI.3, 5,6 (139.).

<sup>33</sup> Shakespeare, Hamlet 3,1 (754): „And thus the native hue of resolution / is sicklied o'er with the pale cast of thought [...]“.

selbst in mir doch kein Erbarmen mit mir selbst“ – die explizite Diagnose, dass Richard die Selbstidentität verloren gegangen ist, weil ihm die Selbstannahme verloren gegangen ist.

Zwischen beiden Polen vermittelt eine Reihe von Monologsätzen, in denen deutlich wird, dass Richard mit sich selbst nicht in eine ruhige Einheit zusammengehen kann: Shakespeare gestaltet den Zustand, in dem ein Subjekt mit sich selbst identisch sein muss ohne mit sich selbst identisch sein zu können; Richard steht vor sich selbst gegen sich selbst, ist erkennbar genötigt, sich mit der verurteilenden Instanz ebenso zu identifizieren wie mit der verurteilten; die Selbstverständlichkeit des „Richard loves Richard“ wird als Nötigung und als Zwang erfahren. Die Situation des ‚bösen Gewissens‘ ist die Unfähigkeit zur Einheit mit sich selbst.

### b. Das Gewissen und die Hölle

aa. *Richard III. und Rö 2,16*. Ein eigentümlicher, weiterführender Zug des Textes besteht darin, dass Shakespeare den Teil des Monologs, in dem Richard die Unfähigkeit, sich mit sich selbst zu identifizieren und die Unmöglichkeit, sich von sich selbst zu unterscheiden, als – anders kann man es nicht nennen – Dialog mit sich selbst gestaltet. Shakespeare nimmt damit ganz eindeutig Bezug auf eine Bibelstelle, und zwar auf Rö 2,16, wo Paulus auf das ‚Verklagen und Entschuldigen der Gedanken‘ als Indiz dafür verweist, dass die Heiden das Sinaigesetz in ihre Herzen geschrieben finden und also – wiewohl sie nicht Empfänger der Sinaioffenbarung sind – dennoch in derselben Weise schuldig werde und dem Gericht unterliegen wie die Juden. Diese Textstelle ist traditionell ein *locus classicus* für die Deutung des Gewissens als Stimme des Willens Gottes in uns; und es zeigt sich damit zunächst, dass Shakespeare nicht umsonst davon spricht, dass seine erinnerten Sünden mit dem Ruf ‚Schuldig, schuldig‘ an die Schranken – nämlich des Gerichtes – laufen: Die Situation, die hier aufgerufen wird, ist eine subjektive Erfahrung (Richard spricht mit sich selbst), die nach außen gewendet wird (die Gedanken laufen vor die Schranken des Gerichtes); Shakespeare greift auch mit diesem Verweis auf die Gerichtsschranken einen Gedanken des Paulustextes auf, der ebenfalls in einer eigentümlichen Weise das Jüngste Gericht und das Selbstgericht der Heiden ineinanderlaufen lässt:

„Sie [die Heiden] beweisen, des Gesetzes Werk [Forderung] sei geschrieben in ihren Herzen, da ja ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder auch entschuldigen an dem Tag, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird durch Jesus Christus, wie es mein Evangelium bezeugt.“ (Rö 2,15f.)

bb. *Das Jüngste Gericht und das Gewissen – Luther zum Beispiel*. Das ist nun wieder ein nur auf den ersten Blick besonderer Gedanke – denn wenn man näher hinsieht, dann ist die von Paulus vollzogene Identifikation des Gewissensurteils und des Jüngsten Gerichtes bzw. des Gewissensurteils und der Hölle als Endgültigkeit des Verdammungsurteils im Gericht in der christlichen Tradition breit belegbar – man denke etwa an Origenes und Augustin; es könnten eine Fülle mittelalterlicher Autoren aufgezählt werden.<sup>34</sup> Hier genügt die Beschränkung auf Auslegung dieser Passage durch Luther nachzugehen:<sup>35</sup>

„So wie sie selbst aber vor sich selbst von sich selbst [ipsi apud se ipsos as se ipsis] gerichtet werden, indem ihr Gewissen Zeugnis gibt [testificante conscientia] und ‚die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen‘, so werden sie auch durch dieselben Zeugen von Gott gerichtet werden. Denn sie richten sich [! sese iudicant] nicht nach dem Urteile, das andere über sie fällen, nach ihren [der anderen] lobenden oder tadelnden Worten, sondern nach ihren eigensten, innersten Gedanken, die so tief im Herzen sitzen, dass die Seele ihnen nicht entfliehen und ausweichen, desgleichen sie auch nicht beschwichtigen kann, so wie sie es mit Menschenurteil und Menschenwort machen kann. So wird auch Gott alle Menschen genau nach diesen ihren innersten Gedanken richten, wird unser Innerstes enthüllen, so vollständig, daß es keine Möglichkeit mehr gibt, sich nach innen in noch heimere Schlupfwinkel zu flüchten. Nein, wir können es nicht verhindern, daß unser Innerstes vor aller Augen entblößt und offen daliegt, gleich als ob Gott sagen wollte: Siehe, ich richte dich gar nicht, sondern ich stimme nur dem Urteile zu, das du über dich selber fällst und bestätige es. Du kannst ja gar nicht anders über dich urteilen. Darum kann’s auch ich nicht tun. Also verdienst du nach dem Zeugnis deiner Gedanken und deines Gewissens entweder den Himmel oder die Hölle.“<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Dazu: N. Slenczka, Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: *Das Mittelalter 12* (2007), S. 97–112. Origenes: „Der menschliche Geist selbst, das Gewissen, hat durch göttliche Kraft alles in sein Gewissen aufgenommen, er hat beim Sündigen in sich selbst gewisse Zeichen und Figuren eingepägt, und so wird er alles Häßliche, Schändliche oder gar Gottlose, das er getan hat, vor seinen Augen ausgebreitet sehen, sozusagen eine Geschichte seiner Untaten. Dann wird das Gewissen von seinem eigenen Stachel getrieben und gepeinigt; es wird Ankläger und Zeuge gegen sich selbst. Das hat, glaube ich, auch der Apostel Paulus gemeint, wenn er sagt [es folgt Rö 2,15f.]“ (Peri archon II,10,4; zitiert nach der Übersetzung von H. Karpp: Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1992, S. 429).

<sup>35</sup> Es werden hier Gedanken aufgenommen, die in zwei anderen Aufsätzen im Gespräch mit der einschlägigen Literatur entfaltet wurden: N. Slenczka, „Allein durch den Glauben“ – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Chr. Bultmann et al. (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, S. 291–315; ders., Das Kreuz mit dem Ich, in: K. Grünwaldt et al. (Hg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2006, S. 99–116.

<sup>36</sup> M. Luther, *Divi Pauli apostoli ad Romanos epistola*. Die Scholien 1515/16, WA 56, 203,27–204,2; hier zitiert nach der Übersetzung von E. Ellwein: *M. Luther, Vorlesungen über den Römerbrief 1515/1516*, München 1927, S. 68.

*Das Gericht vollzieht sich somit im Gewissen selbst.* Das Urteil Gottes findet im Urteil des Menschen über sich selbst statt, ein unverfügbares, unentrinnbares Urteil, das unbeschadet dessen ein Selbsturteil ist.

*Das Gewissen, das Gericht und die Hölle.* Allerdings ist nun auch dies nicht so zu verstehen, dass das Gewissen gleichsam nur die Instanz wäre, die in einem gegenständlich gedachten Gericht als Zeuge aufgerufen wäre, und dass alsdann die Seele mit dem auferstandenen Leib gegebenenfalls in den Strafort der Hölle versetzt würde und dort leiblich gepeinigt würde; vielmehr tendieren Luthers Aussagen dazu, das Gericht ebenso wie die Hölle als die Situation des ungetrösteten Selbstgerichtes zu fassen bzw. umgekehrt die Verzweiflung an sich selbst und das Leiden unter sich selbst als das eigentliche Original des Gerichtes und der der Hölle zu identifizieren.

„Und also wiederum kann die Hölle an diesem Ort [der Erzählung vom reichen Mann und dem Armen Lazarus, Lk 16,19–31] nicht sein die rechte Hölle, die am Jüngsten Tag angehen wird. Denn des Reichen Leichnam ist ohne Zweifel nicht in die Hölle, sondern in die Erde begraben. Es muß aber ein Ort sein, da die Seele sein kann und keine Ruhe hat; dieser Ort kann nicht leiblich sein. Darum sind wir der Meinung, diese Hölle sei das böse Gewissen, das ohne Glaube und Gottes Wort ist, in welchem die Seele begraben ist und verfasst bis zum Jüngsten Tag, da der Mensch mit Leib und Seele in die richtige, leibliche Hölle verstoßen wird. Denn gleich wie Abrahams Schoß Gottes Wort ist, darinnen die Gläubigen durch den Glauben ruhen, schlafen und bewahrt werden bis an den Jüngsten Tag, so muss ja umgekehrt die Hölle da sein, wo dem Gottes Wort nicht ist, wohin die Ungläubigen verstoßen sind bis an den Jüngsten Tag: Das kann nicht anders als ein leeres, ungläubiges, sündiges, böses Gewissen sein.“<sup>37</sup>

Kein Zweifel, dass Luther davon ausgeht, dass es eine leibliche Hölle und ein leibliches Gericht gibt – aber dieses ‚leibliche‘ Gericht ist nichts anderes als die Endgültigkeit des bösen Gewissens und die Qual der Hölle ist damit die Qual, mit sich selbst eins sein zu müssen.

„Es kommt zu dieser Schwierigkeit [dass Menschen über das Geschick der Seelen nach dem Tod nichts wissen können] hinzu, dass es Gelehrte gibt, die der Meinung sind, dass die Seelen nichts durch das Feuer, sondern nur im Feuer erleiden, so dass das Feuer nicht der Ursprung der Qual der Seelen, sondern nur der Ort ihrer Gefangenschaft ist. Daher werde ich hier die in höchstem Maße von Zweifeln und Disputationen Materie in Angriff nehmen und vortragen, was ist bezüglich dieser Dinge meine.“<sup>38</sup>

<sup>37</sup> M. Luther, Predigten 1522, WA 10/III, 192,11–23 (Übertragung in modernes Deutsch vom Vf.).

<sup>38</sup> M. Luther, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute [1518], WA 1, Concl XIII, 554,22–25 (Übersetzung vom Vf.).

Zunächst geht es also um den von Luther auch später noch vorgetragene These, dass die Strafe des Fegefeuers und der Hölle nicht bzw. nicht nur ein leibliches Feuer sein kann – das ist höchst traditionelle Einsichten, für die sich Luther zu Recht auf eine breite Tradition („doctores“) beruft; er zielt im Kontext mit diesem Nachweis darauf ab, dass ein Ablassinstitut, das die Verkürzung der Aufenthaltsdauer im Fegefeuer zum Ziel hat, gar nicht mit dem Zustand umgeht und nicht den Zustand löst, der eigentlich unter dem Begriff Fegefeuer gemeint ist und dessen Lösung notwendig ist, wenn der Mensch mit Gott verbunden werden soll, nämlich das negative Selbstverhältnis, das Leiden unter sich selbst. Luther kommt es positiv darauf an, zu zeigen, dass das Fegefeuer und die Hölle – unbeschadet ihres Charakters als reales Feuer – eigentlich in einem bestimmten seelischen Zustand besteht – dem Leiden an sich selbst – und dass damit eben nicht die im Ablasswesen intendierte Verkürzung der Zeit des Fegefeuers, sondern nur die Lösung dieses seelischen Zustandes die Erlösung aus dem Fegefeuer sein kann.

*Leiden unter sich selbst.* Als den Zustand des Fegefeuers bzw. der Hölle identifiziert Luther nun, zum Teil unter Rückgriff auf die eigene Anfechtungserfahrung – den Zustand der Anfechtung als Zustand des Bewusstseins des Verworfenseins bzw. der Verzweiflung:

„Aber auch ich kannte einen Menschen, der behauptete, er habe diese Strafen häufig erlitten, nur eine kurze Zeit lang, aber so große und höllische [Strafen], dass sie eine Zunge nicht aussprechen und der Stift nicht schreiben und ein Unerfahrener nicht glauben kann, so dass er, wenn sie vollständig geworden wären oder eine halbe Stunde gedauert hätten, ja auch nur den zehnten Teil einer Stunde, vollständig zugrunde gegangen wäre und alle Knochen zu Asche zerfallen wären. Hier erscheint Gott als furchtbar erzürnt und mit ihm gleichsam die gesamte Kreatur. Dann gibt es kein Entweichen, keinen Trost, weder innen noch außen, sondern alles wird zur Anklage. Dann klagt er diesen Vers: ‚Ich bin verstoßen von deinem Angesicht‘ und wagt doch nicht zu sagen: ‚Herr, in deinem Zorn verwirf mich nicht‘.“<sup>39</sup>

Luther deutet diese Anfechtungserfahrung selbst als Erfahrung des Fegefeuers und sogar als punktuelle Erfahrung der Hölle. Dabei bleibt wie in ähnlichen späteren Aussagen Luthers ganz unbestritten, dass es ein künftiges, gegenständliches Gericht und ein gegenständliches Fegefeuer und Höllefeuer gibt – aber das Gewicht verschiebt sich in eigenartiger Weise auf die Deutung der Hölle, der Seligkeit, des Fegefeuers als innerer, seelischer Wirklichkeit:

<sup>39</sup> A. a. O., Concl XV, 557,33–558,1.

„Daher: wenn schon den Lebenden jene Höllenstrafe zustößt, d. h. jener unerträgliche und trostlose Schrecken, wie viel mehr werden die Seelen im Fegefeuer diesen Strafen – nun aber beständig bleibenden, unterliegen. Und dies ist jenes innere Feuer, das viel furchtbarer ist als das äußere.“<sup>40</sup>

*Die Einheit von Gericht und Strafe.* Eigenartig ist diese Gewichtsverschiebung darum, weil hier das, was wir gewöhnlich sauberlich trennen, ineinanderfließt: Der seelische Zustand des Sünders, die Sünde, und des Sünders künftiges Geschick: das göttliche Gericht, die Strafe der Hölle: Der Sünder verzweifelt nicht angesichts des göttlichen Gerichtes, das ihm einst einmal bevorsteht, sondern sich aktuell in seiner Verzweiflung vollzieht; er verzweifelt nicht angesichts der künftigen Strafe der Hölle, sondern erfährt diese Höllenstrafe in seiner Verzweiflung; damit ist zugleich das Gericht mit der Strafe identifiziert; und er erfährt nicht die Strafe für eine vorausgegangene Sünde, sondern die Verzweiflung ist selbst die Sünde, weil sie das Gegenteil des Vertrauens, der Liebe und der Hoffnung Gott gegenüber ist; damit werden die Beschreibungen des Endgerichtes und der Höllenstrafe existenzialisiert: sie entpuppen sich als Beschreibungen der Erfahrung des Gewissens. Das differenzierte Szenario des Fegefeuers, des Gerichtes und der Hölle bzw. der Seligkeit, mit dem das Ablassinstitut umgeht und das es zu bewältigen verspricht, wird entgegenständlicht und interpretiert als Beschreibung des Zustandes der Verzweiflung, zu dessen Bewältigung der Hinweis auf erlassene Jahre in einem gegenständlichen Höllenfeuer gar nichts austrägt. Denn zur Bewältigung steht das Bewusstsein des Verworfenenseins bzw. der ‚Furcht vor Gott‘.

Dieser Umgang mit den gegenständlichen Vorstellungen des Fegefeuers, der Hölle und des Gerichtes ist ausgesprochen kühn, eine existenziale Interpretation der weltanschaulichen Gehalte des christlichen Glaubens, weit über sich hinausweisend, entschärft nur dadurch, dass Luther den Sachgehalt der traditionellen Gegenständlichkeit nicht bestreitet – aber eben unter dem Vorzeichen, dass der eigentliche Gehalt der traditionellen Aussagen die innere Erfahrung sei und eben diese innere Erfahrung das zu bewältigende Problem des Menschen darstelle. Denn das so verstandene Fegefeuer und die so verstandene Hölle ist, wie der Verweis auf die Anfechtungserfahrung deutlich macht, Gegenwart, nicht Zukunft.

cc. Eine ‚existenziale‘ Deutung der Eschatologie hat Luther vorgelegt, an der mehrere Punkte in besonderer Weise interessant sind: nämlich erstens die Tatsache, dass der Schrecken, dem das Subjekt unterworfen ist, gegenstandslos ist; er entsteht nicht mehr durch die Vorstellung einer künftigen

<sup>40</sup> A. a. O., Concl XV, 558, 12–15.

Qual in einer gegenständlichen Hölle und ihrem Feuers; nicht den Folgen des göttlichen Urteils entspringt der Schrecken, sondern der ganze Schrecken liegt in diesem Urteil selbst; die Höllenstrafe ist die Erfahrung des endgültigen Negiertseins. Gericht und Strafe fallen ineinander, die Strafe ist nicht Folge des Urteils, sondern das Urteil selbst.

Zweitens ist die Erfahrung, auf die Luther als Kern des Fegefeuers rekurriert, als Vernichtungserfahrung gefasst, die Urteilscharakter hat. Es gibt nichts, was der göttlichen Negation entzogen ist und was gegenüber dieser Negation als Halt dienen könnte: „[...] es bleibt nur der nackte Wunsch nach Hilfe und das schreckliche Wehklagen, aber es weiß nicht, wo es Hilfe suchen soll.“<sup>41</sup>

Diese Vernichtungserfahrung wiederum hat nun drittens darin ihre besondere Pointe, dass sie nach Luther zugleich ein Selbstverhältnis darstellt. Diese Vernichtungserfahrung fasst Luther nämlich in den 1518, kurz nach den 95 Thesen entstandenen Thesen ‚Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis conclusiones‘ als ‚böses Gewissen‘ und identifiziert dieses – anschließend an Röm 2,15f. – mit der höchsten Strafe und damit mit dem göttlichen Gericht: „Die Vergebung der Schuld beruhigt das Herz und hebt die schwerste aller Strafen, nämlich das Bewusstsein der Sünde, auf.“<sup>42</sup>

Der Zustand der Hölle und damit eben auch der Zustand des göttlichen Gerichtes, den Luther beschreibt, ist also wesentlich ein Selbstverhältnis, eine negative Bezugnahme auf sich selbst, die Urteilscharakter hat, das heißt: Das in der Tradition als Urteil Gottes gefasste Gericht schlägt sich in einem Selbstverhältnis, einem Selbstbewusstsein, nieder; der Begriff des Jüngsten Gerichts fasst den bereits gegenwärtigen Zustand eines Menschen zusammen, der gegen sich selbst gewendet ist: Er ist genötigt, mit sich selbst eins zu sein und doch unfähig, sich selbst zu bejahren. Und genau dieser Zustand ist im Begriff *conscientia* gemeint.

### c. Gericht, Bußsakrament, contritio

Diese Verschränkung von Gewissen und Gericht ist nun keine neuzeitliche, auch keine spezifisch reformatorische Figur, sondern sie findet sich in vielen mittelalterlichen Texten, in denen das Bußsakrament bzw. die dort im Zentrum stehende *contritio cordis* als die Gegenwart des Jüngsten Gerichtes

<sup>41</sup> A. a. O., 558, 4f.

<sup>42</sup> „Remissio culpe quietat cor et maximam omnium penarum, scilicet conscientiam peccati, tollit.“ *M. Luther*, Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis conclusiones, WA 1, These 2, 630, 7f. – das ist zweifellos einer der genialsten, weil über sich selbst hinausweisenden Sätze Luthers.

gedeutet wird –; dies wird im Folgenden exemplifiziert an der Sequenz *Dies irae, dies illa*, die früher dem Franziskusgefährten Thomas von Celano zugeschrieben wurde, aber doch vermutlich älteren Ursprungs ist.<sup>43</sup>

- |   |  |
|---|--|
| 1. Dies irae dies illa,<br>Solvat saeculum in favilla:<br>Teste David cum Sibylla.          | Tag der Rache, Tag der Sünden,<br>Wird das Weltall sich entzünden,<br>wie Sibyll und David künden.             |
| 2. Quantus tremor est futurus,<br>Quando iudex est venturus,<br>Cuncta stricte discussurus! | Welch ein Graus wird sein und Zagen,<br>Wenn der Richter kommt, mit Fragen<br>Streng zu prüfen alle Klagen!    |
| 3. Tuba mirum spargens sonum<br>Per sepulcra regionum,<br>Coget omnes ante thronum.         | Laut wird die Posaune klingen,<br>Durch der Erde Gräber dringen,<br>Alle hin zum Throne zwingen.               |
| 4. Mors stupebit et natura,<br>Cum resurget creatura,<br>Iudicanti responsura.              | Schaudernd sehen Tod und Leben<br>Sich die Kreatur erheben,<br>Rechenschaft dem Herrn zu geben.                |
| 5. Liber scriptus proferetur,<br>In quo totum continetur,<br>Unde mundus iudicetur.         | Und ein Buch wird aufgeschlagen,<br>Treu darin ist eingetragen<br>Jede Schuld aus Erdentagen.                  |
| 6. Iudex ergo cum sedebit,<br>Quidquid latet apparebit:<br>Nil inultum remanebit.           | Sitzt der Richter dann zu richten,<br>Wird sich das Verborgne lichten;<br>Nichts kann vor der Strafe flüchten. |
| 7. Quid sum miser tunc dicturus?<br>Quem patronum rogaturus?<br>Cum vix iustus sit securus. | Weh! Was werd ich Armer sagen?<br>Welchen Anwalt mir erfragen,<br>Wenn Gerechte selbst verzagen?               |
| 8. Rex tremendae maiestatis,<br>Qui salvandos salvas gratis,<br>Salva me, fons pietatis.    | König schrecklicher Gewalten,<br>Frei ist Deiner Gnade Schalten:<br>Gnadenquell, lass Gnade walten!            |
| 9. Recordare Iesu pie,<br>Quod sum causa tuae viae:<br>Ne me perdas illa die.               | Milder Jesus, wollst erwägen,<br>Dass Du kamest meinewegen,<br>Schleudre mir nicht Fluch entgegen.             |
| 10. Quaerens me, sedisti lassus:<br>Bist mich suchend müd gegangen,                         |  |

<sup>43</sup> Text und (freie) Übertragung der Sequenz im Folgenden nach dem Schott-Meißbuch (Freiburg 1949 [134–136]). Vgl. S. Grosse, Der Richter als Erbarmender, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), S. 52–73.

- |  |  |
|--|--|
| Redemisti crucem passus:<br>Tantus labor non sit cassus.                                 | Mir zum Heil am Kreuz gehangen,<br>Mög dies Mühn zum Ziel gelangen.                                    |
| 11. Iuste iudex ultionis,<br>Donum fac remissionis,<br>Ante diem rationis.               | Richter Du gerechter Rache,<br>Nachsicht üb in meiner Sache<br>Eh ich zum Gericht erwache.             |
| 12. Ingemisco, tamquam reus:<br>Culpa rubet vultus meus:<br>Supplicanti parce Deus.      | Seufzend steh ich schuldbevangen,<br>Schamrot glühen meine Wangen,<br>Lass mein Bitten Gnad erlangen.  |
| 13. Qui Mariam absolvisti,<br>Et latronem exaudisti,<br>Mihi quoque spem dedisti.        | Hast vergeben einst Marien,<br>Hast dem Schächer dann verziehen,<br>Hast auch Hoffnung mir verliehen.  |
| 14. Preces meae non sunt dignae:<br>Sed tu bonus fac benigne,<br>Ne perenni cremer igne. | Wenig gilt vor Dir mein Flehen;<br>Doch aus Gnade lass geschehen,<br>Dass ich mög der Höll entgehen.   |
| 15. Inter oves locum praesta,<br>Et ab haedis me sequestra,<br>Statuens in parte dextra. | Bei den Schafen gib mir Weide,<br>Von der Böcke Schar mich scheid,<br>Stell mich auf die rechte Seite. |
| 16. Confutatis maledictis,<br>Flammis acerbis addictis,<br>Voca me cum benedictis.       | Wird die Hölle ohne Schonung<br>Den Verdammten zur Belohnung,<br>Ruf mich zu der Sel'gen Wohnung.      |
| 17. Oro supplex et acclinis,<br>Cor contritum quasi cinis:<br>Gere curam mei finis.      | Schuldgebeugt zu Dir ich schreie,<br>Tief zerknirscht in Herzensreue,<br>Sel'ges Ende mir verleihe.    |
| 18. Lacrimosa dies illa,<br>Qua resurget ex favilla.<br>Iudicandus homo reus:            | Tag der Tränen, Tag der Wehen,<br>Da vom Grabe wird erstehen<br>Zum Gericht der Mensch voll Sünden;    |
| 19. Huic ergo parce Deus.<br>Pie Iesu Domine,<br>dona eis requiem.                       | Lass ihn, Gott, Erbarmen finden.<br>Milder Jesus, Herrscher Du,<br>Schenk den Toten ew'ge Ruh.         |

Nur wenige Bemerkungen zu dieser Sequenz: Der zweifellos bekannteste Vers – „quid sum miser tunc dicturus – was werde ich Armer dann sagen?“ steht in der siebten Strophe; er markiert einen Übergang. Die ersten sechs Strophen nämlich beschreiben die Schrecken der Endzeit als kosmisches, kollektives Geschehen: Das majestätische Kommen des Richters und das

Vergehen des Kosmos, die Auferstehung der Toten, die Eröffnung des Buches des Lebens – hier führt allerdings die wunderbare deutsche Übersetzung in die Irre, und das ist für den hier vorgetragenen Gedankengang nicht unwesentlich: in diesem Buch steht eben nicht nur die *Schuld* aus Erdentagen, sondern „totum – alles“: Es sind alle Ereignisse der menschlichen Leben verzeichnet: „Liber scriptus proferetur / In quo *totum* continetur, / Unde mundus iudicetur.“ Der Richter setzt sich – und nun folgt die siebte Strophe, in der der Beter die eigene Situation vor dem Richter reflektiert – darauf ist zurück zu kommen; und dann spricht er in der achten und den darauf folgenden Strophen, zum Gebet übergehend, den furchterregenden Richter selbst an, und zwar als „fons pietatis – Quelle der Milde“ (Str. 8); und vor allem spricht er ihn an als den den Sündern zugewendeten Jesus von Nazareth (Str. 9).<sup>44</sup>

Die eigentümliche Verschränkung der Zeitebenen in der Sequenz ist schon öfter beobachtet worden. Der Beter malt die künftige Situation aus und versetzt sich in sie hinein – aber er verwischt nicht die Differenz zwischen Zukunft und Gegenwart. Das Futur herrscht vor, er malt sich selbst im Gericht aus, läuft voraus in die Gerichtssituation; aber für die Anrede an den rettenden Gott ist es wesentlich, dass der noch vor dem ‚Dies rationis‘, dem Tag der Rechenschaft, spricht und dass er daher, noch auf dem Weg befindlich, Gottes Vergebung erbitten kann:

11. Iuste iudex ultionis,  
Donum fac remissionis,  
Ante diem rationis.
12. Ingemisco, tamquam reus:  
Culpa rubet vultus meus:  
Supplicanti parce Deus.

Die intensive und geradezu aufdringliche Verwendung des Futur weckt die Frage nach der Gegenwartssituation, aus der heraus diese Zukunft imaginiert wird – und diese Gegenwartssituation, der das Gebet entspringt, ist in den zitierten Versen durch markante Stichworte eindeutig identifiziert: Die ‚remissio – Nachlaß/Vergebung‘ (Str. 11) und die ‚absolutio – Lossprechung‘ (Str. 13), und insbesondere der ‚cor contritus – das zerknirschte Herz‘ (Str. 17) gehören in den institutionellen Kontext des Bußverfahrens.<sup>45</sup> Aus der Situation der institutionellen Buße läuft der Beter voraus in die Gerichtssituation am Ende der Zeiten; in diesem Bußinstitut ist in der Zerknir-

<sup>44</sup> Dazu *Grosse*, a. a. O.

<sup>45</sup> Dazu nur *Slenczka*, *Der endgültige Schrecken*, a. a. O.; *ders.*, *Die Rechtfertigung des Sünders*, in: *ders.*, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, S. 210–226.

schung des Herzens (Str. 17), der Schamröte des Sünders (Str. 12) das Gericht am Ende der Zeiten präsent,<sup>46</sup> und zugleich bleibt hier in der Gegenwart die Möglichkeit offen, die im Gericht endgültig verschlossen sein wird: Dass sich der Büsser bittend an den Richter wendet, dessen Liebe zum Sünder er kennt. Die Situation des bußwilligen Sünders ist der Vorgriff auf die Gerichtssituation am Ende der Zeiten – „ingemisco, *tanquam* reus – ich seufze, *wie* ein Angeklagter“ – und umgekehrt: Der Schrecken der Gerichtssituation am Ende der Zeiten ist die Endgültigkeit dieses Seufzens und der Selbsterforschung des Sünders im Bußverfahren. Das skrupulöse Erforschen des eigenen Gewissens im Bußverfahren nimmt den Blick des Richters in das Buch des Lebens vorweg, das schamgerötete Fühlen der Schuld und Reue, die *contritio cordis* entspricht dem Schrecken des Jüngsten Gerichtes.

Der Zustand, mit dem der christliche Glaube bzw. die christliche Verkündigung zu tun hat, ist demgemäß diesen und vielen weiteren Texten<sup>47</sup> nicht nur ein gegenständliches Gericht am Ende der Zeiten, sondern dieses Gericht steht für eine Gegenwartssituation und für ein bestimmtes Selbstverhältnis des Menschen, das so strukturiert ist, dass ein Mensch zur Einheit mit sich selbst nicht kommt und eben nicht, wie Platon über den Gerechten sagt,<sup>48</sup> im Zustand der Freundschaft, des Einklanges (der Symphonie bzw. der Harmonie) mit sich selbst ist.

### 3. Theologische Folgerungen

Die oben dargestellte Position Luthers und die Verschränkung von Bußsakrament bzw. *contritio* und Jüngstem Gericht lässt nun zwei Lesarten zu – eine harmlose und eine weniger harmlose. Die harmlose Lesart kastriert die Aussagen und vermittelt sie mit dem Set gegenständlicher weltanschaulicher Überzeugungen des christlichen Glaubens – dann erscheint eben im Gewissen das künftige, aber noch ausstehende Urteil Gottes, es schattet sich das künftige Geschehen in der Gegenwart ab, und der innere Gerichtshof ist der Vorschein der Situation des Endgerichts. Das würde sich möglicherweise in der Deutung niederschlagen, dass man es im Phänomen des

<sup>46</sup> Zur Verschränkung von Gerichts- und Bußmotivik gerade in der Darstellung des inneren Zustandes des Poenitenten bzw. des vor Gericht stehenden Sünders (*erubescere* – sich schämen) vgl. *Slenczka*, *Der endgültige Schrecken*, a. a. O., S. 99–102, 104 ff.

<sup>47</sup> *Slenczka*, a. a. O., S. 104 ff.

<sup>48</sup> *Platon*, *Politeia* IV 443 d 6; strenggenommen handelt es sich bei Platon nicht um ein reflexives Verhältnis, sondern um eine ‚Symphonie‘ (442 c 10) oder Harmonie (443 d 7) der Seelenteile, die intentional ist, weil die Seelenteile als getrennt bestehend und im Verhältnis der Freundschaft stehend vorgestellt sind. Platon bezeichnet unter dieser Voraussetzung den Gerechten als den, der „φίλος γενόμενος ἑαυτοῦ – Freund seiner selbst geworden ist“. Der Wendung wird hier ein von Platon so nicht intendierter reflexiver Sinn gegeben.

Gewissens mit dem Verhältnis von Gottes Gericht und dem verurteilten Sünder zu tun hat.

Die weniger harmlose und weniger langweilige Lesart vermittelt den Set gegenständlicher Überzeugungen des christlichen Glaubens mit der subjektiven Situation des Gewissens und fasst sich in der These zusammen, dass Luther – und nicht nur er – das Geheimnis des christlichen Glaubens und vielleicht der Religion insgesamt ausgeplaudert hat:<sup>49</sup> Dass ihre gegenständlichen Aussagen, namentlich die Aussagen über das Gericht und die Bewältigung des Gerichts, Darstellung der Problematik des menschlichen Selbstverhältnisses und Angebote zu ihrer Bewältigung sind. Das würde sich in der Deutung niederschlagen, dass man es in der Rede von Gericht und Hölle – aber auch in der darin verorteten Rede von Gott – mit dem Selbstverhältnis des Menschen zu tun hat. In der Rede von der Erfahrung Gottes und dem Handeln Gottes in Gericht und Gnade spricht sich eine Selbsterfahrung des Menschen aus.<sup>50</sup>

Das würde bedeuten, dass im Zentrum des christlichen Glaubens nach reformatorischem Verständnis in der Tat das Jüngste Gericht und die Hölle bzw. deren Bewältigung, die Frage nach dem gnädigen Gott, steht – sofern man begreift, dass diese Bilder und Chiffren Verräumlichungen und Vergegenständlichungen der Situation sind, die der Mensch an sich selbst erfährt und die – jedenfalls nach Luther – die immer schon verdeckte, aber zuweilen auch explizit aufbrechende Grundproblematik menschlicher Existenz ist: dass ein Mensch unfähig ist, zur beruhigten Einheit mit sich selbst zusammenzugehen, sondern gefangen bleibt im Verhältnis des Leidens unter sich selbst.

Das würde nun weiter bedeuten, dass man diese Beschreibung des Gewissens als negatives Selbstverhältnis zurückbinden müsste an die Art und Weise, wie sich menschliche Identität ausbildet und darstellt – und genau dies wird hier nun in einem weiteren Schritt versucht.

<sup>49</sup> L. Feuerbach, Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers [1844], in: *ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. von E. Thies, Bd. 4, Frankfurt am Main 1975, S. 7–68, hier 20.

<sup>50</sup> Es wird hier nicht im einzelnen ausgewiesen, dass und wie genau diese These die Anliegen einer ‚existentialen Interpretation‘ aufnimmt und fortführt; verwiesen sei neben Rudolf Bultmann auf Gerhard Ebeling. Es wäre ein dringendes Desiderat, diese – teilweise in (Selbst-)Missverständnissen sich bewegende, aber sachlich ungeheuer fruchtbare – Diskussion der 50er und beginnenden 60er Jahre nachzuzeichnen und die Gründe für den Abbruch gegen Ende der 60er Jahre zu identifizieren.

### III. Gewissen und Selbstdentität

Bisher wurde versucht, die christliche Rede vom Jüngsten Gericht und von der Hölle durchsichtig zu machen auf das Phänomen des Gewissens und des Bewusstseins seiner selbst, mit der These, dass die unter dem Mythologem des Jüngsten Gerichtes verhandelte Wirklichkeit die Realität des Gewissens ist. Das würde die Deutung nahelegen, dass die Realität und die Problematik des Gewissens in dem Sinne das Original der Rede vom göttlichen, Jüngsten Gericht darstellt, dass in dieser Vergegenständlichung das Original verstellt und verfehlt wird. Die Pointe meiner Überlegungen zielt allerdings darauf, zu zeigen, dass mit diesem Mythologem des Jüngsten Gerichtes und der darin aufbewahrten Rede von einem göttlichen Urteil über den Menschen das Gewissen und das Bewusstsein seiner selbst nicht etwa verstellt, sondern – sofern diese Rede vom Gericht als Ausdruck der Gewissenserfahrung begriffen ist – adäquat zur Sprache gebracht wird und zum Ausdruck dieser Erfahrung unverzichtbar ist. Dafür werde diese Deutung des Gerichtes als Selbstverhältnis bei John Locke identifizieren (1.) und ins Gespräch bringen mit der Diskussion um den Grund der Personidentität, die, geleitet von den Vorgaben John Lockes, in der analytischen Philosophie geführt wird (2.) – Shoemaker und Parfit werden hier die Gesprächspartner sein.

#### 1. John Lockes Frage nach der Personidentität

Die neuere, insbesondere in der angelsächsischen Philosophie geführte Debatte um den Begriff der Personidentität geht auf den *Essay Concerning Human Understanding* des John Locke zurück.<sup>51</sup>

##### a. Identität als Relation

Locke hat diesem zentralen Werk des englischen Empirismus in der zweiten Auflage einen Abschnitt über die Identität der Person angefügt und diesen Abschnitt unter die Behandlung der Relationen eingereiht – nach der Relation von Ursache und Wirkung handelt er nun also über die Relationen, die die Begriffe *identity* und *diversity* bezeichnen. Identität, so scheint er damit

<sup>51</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690; <sup>2</sup>1694], hg. von P.H. Nidditch, London 1975, Buch II, Kap. 27; deutsch nach J. Locke, *Über den menschlichen Verstand*, Hamburg <sup>3</sup>1976, 419f. Im folgenden werden jeweils die Buch-, Kapitel- und Abschnitt- bzw. Paragraphenzählung angegeben und in Klammern die Seitenzahl der zitierten Ausgaben hinzugefügt (engl./dt. Paginierung). Zitate werden nach der genannten deutschen Übersetzung gegeben.

voraussetzen zu wollen, führt immer eine Relation zwischen mindestens zwei ein, in der gilt, dass diese Pluralität (mindestens zwei) sich auf Einheit hin vermitteln lässt. Die Aussage „dieses und jenes ist ‚idem‘“ setzt eine Bewegung von der Unterscheidung zur Einheit voraus.

Sinnvoll ist eine solche Aussage ( $x$  und  $y$  sind dasselbe) nur, wenn es zunächst Grund dafür gibt, den im Laufe des Satzes als ‚dasselbe‘ gekennzeichneten Sachverhalt als (mindestens) zwei zu betrachten. Die interessantesten derartigen Verhältnisse zeigen sich im Zusammenhang mit Zeitphasen von Sachverhalten: Das beginnt damit, dass ich Dinge zu unterschiedlichen Zeiten sehe und das jeweils Erscheinende als Repräsentation desselben Dings erkenne. Darüber hinaus können die jeweiligen Manifestationen sehr unterschiedlich sein, so dass ich zwei deutlich differierende Dinge, sofern sie Momente eines zeitlich erstreckten Prozesses sind, als eines und dasselbe bezeichne – ein gerade aus einer Eichel hervorgekeimter Spross hat mit dem 300 Jahre später an derselben Stelle stehenden Eichbaum nur eine geringe Ähnlichkeit. Beide sind aber in bestimmter Hinsicht – sofern nämlich der Eichbaum dem Spross entwachsen ist – eine einzige Pflanze, und in diesem Sinne ist sie (die Eiche) mit ihm (dem Spross) identisch und umgekehrt. Hingegen würden wir einen Sandhaufen, der zunächst so klein ist wie ein solcher Sproß, schwerlich mit einem später an derselben Stelle befindlichen Sandhaufen identifizieren, der das Volumen einer durchschnittlichen Eiche hat – es kommt nicht darauf an, das Beispiel zu diskutieren, sondern nur darauf, dass das Beispiel zeigt, dass es Kriterien für die Zuschreibung von Identität und Diversität gibt, die in unseren intuitiven Urteilen vorausgesetzt sind, die sie leiten. Diese Kriterien, die wir nicht so kennen, dass wir sie explizit formulieren könnten, ermöglichen es uns, mit traumwandlerischer Sicherheit etwas als dasselbe oder als Verschiedenes zu bestimmen.

### b. Kriterien der Identität

Locke geht es um die Frage, welches die unsere Identitätskriterien leitenden Kriterien sind.<sup>52</sup> Er weist darauf hin, dass diese Kriterien von Identität und Verschiedenheit nach den Seinsstufen, denen die jeweiligen Sachverhalte angehören, unterschiedlich sind – unbelebte Materie, Pflanzen, Lebewesen, Menschen und Personen sind jeweils in unterschiedlicher Weise ‚dieselben‘ in den Phasen ihrer zeitlich erstreckten Existenz.<sup>53</sup> Deutlich spektakulärer als diese Beobachtung ist seine These, dass es im Blick auf den Menschen

<sup>52</sup> Vgl. Locke, Essay, a. a. O., II, 27, 2 ff. (329/411 f.).

<sup>53</sup> Vgl. a. a. O., II, 27, 3–8 (330–335/412–419). Genauer vgl. N. Slenczka, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik, in: J. Dierken et al. (Hg.), Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2005, S. 49–64, hier 60–62.

einen Unterschied gibt zwischen seiner Einheit mit sich selbst im Zeitverlauf je nach dem, ob man ihn als Menschen – sprich: als Seele eines Leibes – oder ob man ihn als Person betrachtet. Derselbe Mensch ist jemand als Einheit von Seele und Leib, das heißt: Im Blick darauf, dass sich in einem und durch einen zweckmäßig organisierten Körper ein in der Vielfalt seiner Phasen und Augenblicke ineinander übergehendes und so zusammenhängendes Leben vollzieht. Die Identität als Mensch gibt es nicht ohne die Kontinuität eines organisierten Körpers, durch den hindurch sich sein Leben vollzieht; das besagt aber noch nicht, dass dies die einzige Hinsicht ist, in der von diesem Menschen diachrone Identität – derselbe sein in unterschiedlichen Zeitpunkten – ausgesagt werden könnte.<sup>54</sup>

### c. Personale Identität

Vielmehr ist es dem Menschen wesentlich, dass er Person ist – das unterscheidet ihn vom Tier; entsprechend fasst der Begriff der Person bei Locke<sup>55</sup> zunächst die Eigentümlichkeiten des Menschen zusammen, die ihm in der klassischen Tradition als *differentia specifica* gegenüber den übrigen Lebewesen zugeschrieben werden – ein denkendes und vernünftiges Wesen ist Person; aber Locke geht einen Schritt über diese Definition hinaus und fügt hinzu, dass es den Menschen als Person auszeichnet, dass er genau das tut, was Augustin im ersten Zitat als Kennzeichen des Geistes bezeichnet hatte: er weiß um sich selbst; das ist die wesentliche Eigenschaft, die ihn vom Tier unterscheidet – und diese Eigenschaft ist es nun, die auf der Ebene des Menschen zu einem unselbstverständlichen Modell von Identität führt, nämlich dazu, dass wir es im Menschen, soweit er vernünftig ist, mit einem Wesen zu tun haben, das nicht nur mit sich im Verfließen der Zeit identisch ist, sondern mit sich identisch in der Weise ist, dass es sich als dasselbe weiß: „Meiner Meinung nach bezeichnet dieses Wort ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann.“<sup>56</sup>

Das ist philosophiegeschichtlich ein entscheidender Schritt, der nun hinsichtlich der Identitätsthematik dazu führt, dass nicht die Kontinuität im Wandel des Körpers, auch nicht die Selbigkeit einer als geistige Substanz vorgestellten Seele, sondern die Klammer des jeden Vollzug begleitenden Bewusstseins die Identität der Person leistet: „Das heißt, es [das Wesen, das Person ist] erfaßt sich als dasselbe, das zu verschiedenen Zeiten und an ver-

<sup>54</sup> Vgl. Locke, Essay, a. a. O., II, 27, 7; vgl. 9 und 20 (332/416; 335/419 f.; 343/430 f.).

<sup>55</sup> Vgl. a. a. O., II, 27, 9 (335 ff./419 ff.).

<sup>56</sup> A. a. O. (335/419).



schiedenen Orten denkt. Das geschieht lediglich durch das Bewußtsein [consciousness], das vom Denken untrennbar ist.<sup>57</sup>

Mit Descartes bestimmt Locke die Vernunftseele, die den Menschen traditionell vom Tier unterscheidet, als das jeden Akt begleitende Bewusstsein des Aktes und zieht daraus (seiner Meinung nach von Descartes abweichend) die Konsequenz, dass die Einheit der Person in der Vielzahl ihrer Akte darin liegt und dadurch entsteht, dass diese Akte sich in ein Bewusstsein verbinden. Das hat zur weiteren Konsequenz, dass die Erinnerung nicht etwas ist, was eine Person tut, sondern der Akt, in dem sich eine Person konstituiert. Die Einheit der Person und ihre Identität im Zeitverlauf begründet das alle Erfahrungen begleitende Bewusstsein; die Akte, die sich von allen anderen Ereignissen dadurch unterscheiden, dass sie in der Subjektperspektive erinnert werden, sind Momente der Person:

„Denn da das Bewußtsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Sich-Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens. Soweit nun dieses Bewußtsein auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person.“<sup>58</sup>

Dieser Text ist äußerst voraussetzungsreich und interpretationsbedürftig; er wird um den Preis der Vereinfachung häufig so zusammengefasst, dass nach Locke die Erinnerung die Identität der Person konstituiert – das ist so richtig wie falsch, führt aber jedenfalls wieder zurück zu Augustin, mit dem ich eingesetzt hatte: Denn die Erinnerung ist für ihn der Ort, an dem der Mensch in dieser eigentümlichen Weise – um sich selbst wissend, ohne sich zu kennen – auf sich selbst bezogen ist.<sup>59</sup> Die Erinnerung ist der Ort, an dem der Mensch um sich selbst weiß, ohne sich selbst zu kennen – der Gedanke ist der Widersänger der platonischen Erinnerung an die einst gesehene Idee.

#### d. Der Anlass der Frage nach dem Grund der Personidentität

Dass Locke überhaupt im Rahmen des *Essay Concerning Human Understanding* ausführlich das Problem der Identität behandelt, geht zurück auf

<sup>57</sup> A. a. O. (335/419 f.).

<sup>58</sup> A. a. O. (335/420).

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

eine Anregung des Dubliner Philosophen William Molyneux.<sup>60</sup> In der ersten Auflage des Werkes war Locke nur en passant, in der Einleitung, auf das Thema der Personidentität gekommen;<sup>61</sup> dort explizierte Locke seine das Werk leitende These, es gebe keine angeborenen Ideen, durch den Nachweis, dass das Paradebeispiel einer angeblich angeborenen Idee unmöglich angeboren sein könne – nämlich der Satz vom Widerspruch: Es ist unmöglich, das dasselbe zu gleicher Zeit sei oder nicht sei; sein Argument: die Begriffe, mit denen dieser Satz formuliert ist – Unmöglichkeit und eben die Identität – seien unklar und undeutlich und daher keine geeigneten Kandidaten für den Titel einer eingeborenen Idee. Und er begründet das bezüglich des Begriffs der Identität damit, dass wir vielfach nicht imstande sind, über die Selbigkeit oder Nichtselbigkeit von Menschen zu entscheiden; er führt als Beispiel Fälle von Seelenteilung oder Seelenwanderung aus der antiken Mythologie an, die es unentscheidbar machen, ob eine Seele, die in zwei Körpern existiert, wirklich dieselbe Seele sei, und das, so fährt er fort, sei keine leere Spekulation, sondern ein Problem, das sich mit der christlichen Überzeugung von der Auferstehung und vom Gericht stelle:

„Wer mit einiger Aufmerksamkeit über die Auferstehung nachdenkt und erwägt, daß die göttliche Gerechtigkeit durch ihren Richterspruch am Jüngsten Tag genau dieselben Menschen, die in diesem Leben gut oder böse gehandelt haben, zur Seligkeit oder Unseligkeit in einem andern Leben bestimmen wird, der dürfte es nicht leicht finden, sich darüber klar zu werden, was denn eigentlich denselben Menschen ausmacht und worin die Identität besteht [...]“<sup>62</sup>

Das Argument ist klar: die göttliche Strafe und Belohnung in einem *postmortalen* Ereigniszeitraum muss eben dieselben Menschen treffen, die *vor ihrem Tod* gut oder böse gehandelt oder gelebt haben. Diese Andeutung war der Auslöser für die Anfrage Molyneux'; die Frage Lockes nach einem Konzept der Personidentität, das nicht an die Kontinuität eines Körpers gebunden ist, ist somit motiviert durch die christliche Vorstellung eines *postmortalen* Gerichts – denn wäre die Identität der Person an die Kontinuität des Körpers gebunden, würde die Strafe bzw. der Lohn nicht den Täter treffen.

Entsprechend diesem Ausgangspunkt mündet das Kapitel des *Essay* auch aus in den Hinweis auf die juristische Bedeutung des Begriffes ‚Person‘ – es

<sup>60</sup> Vgl. zum folgenden aus den Briefen John Lockes an Molyneux vom 23.8.1693 und 8.3.1695 in: *ders.*, *An Essay Concerning Human Understanding*, hg. von A. C. Fraser, 2 Bde., Oxford 1894, hier Bd. 1, S. 439.

<sup>61</sup> Vgl. *Locke*, *Essay*, a. a. O., I, 3 [wo die „Introduction“ als eigenes Kapitel zählt: I, 4), 4 und 5 (86/82f.).

<sup>62</sup> A. a. O., I, 3, 3 (86/82f.).

handle sich um einen juristischen Ausdruck, der sich auf Handlungen und ihren Lohn bezieht;<sup>63</sup> nur Personen sind interessiert an ihrem künftigen Ergehen und somit durch strafbewehrte Gebote orientierbar, denn nur sie beziehen künftige Situationen als mögliche eigene in ihre gegenwärtigen Handlungsentscheidungen ein; und nur Personen können bestraft werden, denn nur sie sind fähig sich als gegenwärtige Empfänger eines Schmerzes identisch zu wissen mit dem früheren Begeher einer Untat, weil sie eben beides in einem Bewusstsein vereinigen<sup>64</sup> – und nun kommt der Verweis auf das Jüngste Gericht:

„Nehmen wir an, ein *Mensch* würde jetzt für das bestraft, was er in einem anderen Leben getan hat, wovon aber durchaus kein Bewußtsein [consciousness] in ihm erweckt werden könnte. Wie unterscheidet sich eine solche Bestrafung davon, daß man unglücklich *erschaffen* ist? In Übereinstimmung damit sagt uns denn auch der Apostel, daß an dem Tag, an dem ‚jeder nach seinen Taten empfangen wird, die Geheimnisse aller Herzen offenbar werden sollen‘. Das Urteil wird dadurch gerechtfertigt, daß *sie selbst* [...] *eben diejenigen* sind, die bestimmte Handlungen begangen haben und dafür bestimmte Strafen verdienen.“<sup>65</sup>

Das Jüngste Gericht kann also nichts anderes sein als das Aufdecken des menschlichen Selbstverhältnisses – oder anders: Dies Gericht findet im Selbstbewusstsein – im Gewissen, *consciousness* – des Menschen immer schon statt; wie der Sänger der Sequenz *Dies irae* in der Situation des Bußinstituts – der Reflexion des Lebens und der Reue – die Situation vor dem Richter, der das Buch des Lebens kennt und vor dem nichts verborgen ist, vorwegnimmt, so hat auch hier bei Locke eine Verbindung statt zwischen der als Selbstverhältnis definierten Seele und ihrer endgültigen Rechenschaftspflicht: Das Gericht hat immer schon seinen Ort im Selbstverhältnis des Menschen bzw. bedeutet, dass das Selbstverhältnis des Menschen aus dem Geheimnis des Herzens zur offenbaren Wahrheit wird bzw. ausdrücklich aus dem Zustand der Verdrängung ausdrücklich ins Bewusstsein tritt. Freilich wird man hervorheben müssen, dass sich – im Vergleich mit der vorneuzeitlichen Bußtheologie – das Interesse doch deutlich verschoben hat: Bei Locke ist die Reflexion über das postmortale Gericht und die jenseitige Strafe lediglich der *Anlass* einer Verständigung über das Problem der Personidentität; entsprechend ist die traditionelle Rede vom Gericht bei

<sup>63</sup> Vgl. a.a.O., II, 27, 26 (346/435): „It is a Forensic Term appropriating Actions and their Merit“.

<sup>64</sup> Auch ohne Bezugnahme auf das (Jüngste) Gericht spielt die Frage des Interesses eines Subjekts an seinem künftigen Ergehen eine zentrale Rolle in den Debatten um das Kriterium der Personidentität in der angelsächsischen Philosophie; vgl. z.B. *B. Williams*, *The Self and the Future*, in: *H. Noonan* (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot 1993, S. 5–22.

<sup>65</sup> *Locke*, *Essay*, a.a.O., II, 27, 26 (347/436).

ihm nach dem Bilde des Selbstverhältnisses geschaffen, während in der Sequenz des 12. Jahrhunderts bzw. in den anderen Texten aus dem christlichen Traditionsstrom das Selbstverhältnis der Bußsituation und ihr Schrecken vermittelt ist über das Bild des Gerichtes: Das Selbstverhältnis ist vergegenständlicht im Bild des Richters, vor dem in einem Buch alle Lebenssituationen aufbewahrt sind; diese Situation verweist aber als zukünftige, so wurde gezeigt, immer auf die Gegenwart, in der sie – im Selbstverhältnis der Reue – vorwegnehmend erfahren wird.

Jedenfalls wird aber deutlich: die neuzeitliche Diskussion um die Einheit und Identität der Person einerseits und die in der Sequenz besungene Situation des Jüngsten Gerichts andererseits hängen nicht nur durch die Willkür des Interpreten zusammen, sondern die Sequenz markiert den geistesgeschichtlichen und institutionellen Ursprungsort der Frage nach der Personidentität: Die Erwartung des Jüngsten Gerichtes, und das Bußinstitut, in dem es vorweggenommen wird. Dies ist der erste Aspekt, unter dem die christliche Rede vom Jüngsten Gericht einen, entscheidenden, Beitrag zur Debatte um die Personidentität darstellt.

## 2. Die neuere durch Locke angestoßene Diskussion um die Personidentität

Damit kann sich der von Lockes Beitrag angestoßenen neueren Diskussion um die diachrone Identität der Person zugewandt werden. Seit Ende der 50er Jahre ist nämlich eine lebhaft angelsächsische Diskussion geführt worden, die durch den Text Lockes ausgelöst worden ist.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Vgl. hierzu z.B. Sammelbände, in denen zentrale Beiträge zusammengestellt wurden: *J. Perry* (Hg.), *Personal Identity*, Berkeley 1975; *H. Noonan* (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot 1993; *M. Quante* (Hg.), *Personale Identität*, Paderborn 1999. Beiträge aus sehr unterschiedlichen Zusammenhängen, in die die ursprüngliche Debatte aufgenommen und weitergeführt wurde: *D. Sturma*, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn 2008, der sich zum Ziel setzt, den Zusammenhang der unterschiedlichen Interessen am Begriff der Person zu einem integrativen Konzept zusammenzuführen; *ders.* (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – theoretische Philosophie – praktische Philosophie*, Paderborn 2001. Literaturüberblick: *M. Quante*, *Identität der Person*, in: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), S. 35–59; *H. Noonan* (Hg.), *Personal Identity*, London 2003. Die an den angelsächsischen Diskussionszusammenhängen sich abarbeitenden Voten für einen ‚metaphysischen‘ Begriff der Person: *Th. Kobusch*, *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt 1997; in Auseinandersetzung mit naturalistischen Personkonzepten, aber ebenfalls unter Rekurs auf die angelsächsische Debatte: *R. Spaemann*, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996; *P. Ricœur*, *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005, hier bes. die sechste und die siebte Abhandlung. Es gibt eine breite Rezeption der Diskussion in der römisch-katholischen Theologie – genannt sei nur: *E. Runggaldier*, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002.

### a. Die Fragestellung

Zur Debatte steht die Frage, wie eigentlich und warum Menschen in der diachronen Pluralität ihrer Erlebnisse und Erfahrungen eine mit sich selbst identische Person sind, kurz, warum und in welchem Sinne wir eigentlich mit Bezug auf die Gegenwart und mit Bezug auf die Vergangenheit ‚ich‘ sagen und den Anspruch erheben, damit immer dasselbe zu meinen; oder ob und warum wir oder andere zu unterschiedlichen Zeiten dieselben sind.<sup>67</sup> Ein wesentlicher Bestandteil der angelsächsischen Diskussion seit den 60er Jahren vollzieht sich als Diskussion von Gedankenexperimenten, die fiktive Fälle schildern, in denen die Kriterien für die Personidentität, die im Laufe der älteren Debatte vorgetragen wurden, nicht mehr greifen, bzw. Fälle, in denen die üblichen Identitätskriterien in Konflikt miteinander geraten, und in denen insbesondere die von Locke vorgeschlagene Konstitution der diachronen Ich-Identität durch das Bewusstsein bzw. die Erinnerung nicht mehr ohne weiteres trägt. Berühmte Gedankenexperimente skizzieren (selbstverständlich fiktive) Fälle, in denen es nach den üblicherweise vorgeschlagenen Identitätsgrundlagen oder Kriterien zur Fortführung des Bewusstseins einer Person in zwei Bewusstsein kommt, die sich beide auf *eine* Vergangenheit im Modus der Erinnerung beziehen und die Erfahrungen und Handlungen dieser Vergangenheit in der Binnenperspektive und unter Verwendung des Personalpronomens ‚Ich‘ sich zueignen.

Im folgenden wird sich auf die Position Parfitts<sup>68</sup> konzentriert. Dafür muss allerdings zuvor ein zentraler Gedanke Sydney Shoemakers referiert werden, weil sonst die Ausführungen Parfitts nicht verständlich werden.

### b. Shoemakers ‚Quasi-remembrance‘

Shoemaker diskutiert 1970 in einem seiner berühmtesten Aufsätze<sup>69</sup> die Frage, ob und in welchem Sinne das Erinnern einer vergangenen Erfahrung

<sup>67</sup> Zum Folgenden vgl. die präzisen Charakterisierungen der Basisoptionen in H. Noonan, Introduction, in: ders. (Hg.), *Personal Identity*, a.a.O., S. XI–XXI, sowie M. Quante, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Personale Identität*, a.a.O., S. 9–29.

<sup>68</sup> Vgl. zunächst die Auseinandersetzung mit Shoemaker: D. Parfitt, *Personal Identity* [1971], in: Noonan (Hg.), *Personal Identity*, a.a.O., S. 41–65 (zitiert wird hier und in den folgenden Beiträgen nach der fortlaufenden Paginierung des Noonan-Bandes, nicht nach der in der Reproduktion des Textes dort gebotenen Originalpaginierung). Sodann ders., *On the Importance of Self-Identity* [1971], in: a.a.O., S. 66–74. Der erste Beitrag ist in Übersetzung zugänglich: Quante (Hg.), *Personale Identität*, a.a.O., S. 71–99.

<sup>69</sup> S. Shoemaker, *Persons and their Pasts* [1970], in: Noonan (Hg.), *Personal Identity*, a.a.O., S. 23–39. Im folgenden Referat wird weitgehend auf Einzelverweise auf den angegebenen Text verzichtet und nach der deutschen Übersetzung zitiert: S. Shoemaker,

oder einer Handlung als Kriterium für die Identität des früheren Subjektes der Erfahrung mit dem Subjekt der Erinnerung geeignet ist. Locke hatte ja, wie oben skizziert, vorgeschlagen, dass die Identität des Subjektes durch die Erinnerung, das heißt: durch die Selbigkeit des Bewusstseins, das den jeweiligen Akt begleitet, unmittelbar gegeben sei, mit der Folge, dass es keiner Zusatzkriterien zur Feststellung dieser Identität bedürfte. Die Erinnerung aus der Binnenperspektive ist dann Fundament und Kriterium der Identität der Person zu unterschiedlichen Zeiten; Identität der Person in der Vielfalt der Ereignisse ist dort gegeben, wo ich mich in der Gegenwart an ein vergangenes Ereignis als von mir begangen oder gesehen (aus der Binnenperspektive) erinnere; die Möglichkeit einer Täuschung besteht nicht.<sup>70</sup> Es ist leicht zu erkennen, dass hier eine Gefahr droht: Das Argument droht zirkulär zu sein – diesen Einwand hatte, wie Shoemaker auch notiert,<sup>71</sup> schon Bischof John Butler im 17. Jahrhundert erhoben: Erinnerung setzt per definitionem ein früheres Gewahrsein eines Ereignisses *durch mich selbst* voraus, andernfalls würden wir nicht von Erinnerung sprechen; wenn ich also behaupte, mich an etwas zu erinnern, dann ist darin die Selbigkeit der Person schon vorausgesetzt, die also nicht, wie Locke behauptete, durch die Erinnerung erst konstituiert sein kann. Die Erinnerung, so Butler, ist ein Indiz der Identität des Ich, nicht aber dessen Fundament und alleiniges Kriterium.

Shoemaker setzt nun neben diesen landläufigen Typus der Erinnerung – Erinnerung als Gewahrsein eines Ereignisses durch mich selbst (aus der Binnenperspektive) – im Sinne eines Gedankenexperimentes die Möglichkeit einer Quasi-Erinnerung, die darin ihre Pointe hat, dass ich mich eines früheren Gewahrwerdens erinnere, ohne dass das Gewahrwerden mein Gewahrwerden ist. Ich erinnere mich also eines früheren Erlebnisses, ohne dass dabei mitgesetzt ist, dass das frühere Erlebnis mein eigener sensorisch-kognitiver Zustand war. Solche Erinnerungen kommen in unserer Welt, sagt Shoemaker, nicht vor, sind aber auch nicht a priori ausgeschlossen; dieses Gedankenexperiment einer Welt, in der solche Relationen von Quasi-Erinnerungen möglich sind, erlaubt ihm die Frage danach, ob auch unter der Annahme, dass im Falle einer Erinnerung die Selbstidentifikation (ich kann mich nicht darüber täuschen, ob ein vergangenes Erlebnis mein Erlebnis war) fehlerhaft sein kann, die Erinnerung ein zureichendes Identitätskriterium darstellt.<sup>72</sup> Reduziert man die breite Diskussion des fiktiven Falles im

Personen und ihre Vergangenheit, in: Quante (Hg.), *Personale Identität*, a.a.O., S. 31–70. Ich biete jeweils zunächst die englische, dann die deutsche Paginierung.

<sup>70</sup> Shoemaker, *Persons*, a.a.O., S. 24/34.

<sup>71</sup> Vgl. a.a.O. S. 35/59.

<sup>72</sup> Genaugenommen diskutiert Shoemaker anhand verschiedener Varianten dieses Gedankenexperimentes die Frage, welche nicht explizit genannten Voraussetzungen das

Beitrag Shoemakers auf die weiterführende Pointe, so besteht sie darin, dass Shoemaker zunächst den Fall identifiziert, in dem eine solche Quasi-Erinnerung auftreten kann – dann nämlich, wenn sich Doppelungen oder Verschmelzungen von Erinnerungssubjekten ergeben würden, weil sich Personen und die von ihnen vollzogenen Reihen sensorisch-kognitiver Zustände also wie Amöben verhalten würden.<sup>73</sup> Die Diskussion des Problems führt zu der weitergehenden Feststellung, dass erst die schweigende Voraussetzung einer ununterbrochenen bzw. ungeteilten Kontinuität direkt verbundener sensorisch-kognitiver Zustände es uns erlaubt, von der Identität einer Person zu sprechen. Das heißt, dass wir nicht bereits darum ein diachron identisches Subjekt identifizieren, wenn eine Erinnerung an ein sensorisch-kognitives Erlebnis der Vergangenheit in Subjektperspektive gegeben ist, sondern in diesem Kriterium voraussetzen, dass eine Kontinuität der Erlebnisreihe gegeben ist. Diese muss empirisch feststellbar sein und manifestiert sich normalerweise in der diachronen Kontinuität des sensorisch-motorischen Apparats, des Gehirns.<sup>74</sup> Die Erinnerung ist darum und nur darum ein konstitutives Kriterium für die Identität der Person, weil in der Welt, in der wir leben, normalerweise Verzweigungen der Kette sensorisch-kognitiver Zustände oder Intentionen nicht auftreten; immun gegen Fehlidentifikationen – dass ich ein vergangenes Erlebnis fälschlich mir zuordne – ist die Erinnerung nicht qua Erinnerung, sondern aufgrund des der Erinnerung als solcher äußerlichen, kontingenten Faktums, dass eine Differenz zwischen dem intrinsischen Kriterium der Erinnerung und dem extrinsischen Kriterium der unebrochenen und ungeteilten Verknüpfung sensorisch-kognitiver Zustände faktisch in unserer Welt nicht auftritt. Es gibt aber – das ist das Ergebnis des Aufsatzes – keinen notwendigen Konnex zwischen Erinnerung und der Selbigkeit der Person, die *x* tat oder dessen gewahr wurde und sich des Tuns von *x* jetzt aus der Innenperspektive erinnert.

Es gibt, so könnte man Shoemaker zusammenfassen, nicht ein Kriterium der Identität meiner selbst, sondern mindestens zwei: Ich *weiß* mich eins mit der Vergangenheit, die ich als von mir erlebte erinnere – ich weiß, dass ich es war, der sich damals in meine Frau verliebt hat. Die Annahme der Möglichkeit von Quasi-Erinnerungen macht darauf aufmerksam, dass nicht allein die Erinnerung mich oder meine Frau dieser Identität vergewissert,

Erinnerungskriterium hat, und er kommt zu dem Ergebnis, dass das Erinnerungskriterium die nur scheinbar selbstverständliche Voraussetzung eines ununterbrochenen und nicht sich verzweigenden oder mit anderen verschmelzenden Verlaufes von Erlebnissen macht. Nur auf der Basis dieser Selbstverständlichkeit funktioniert das Argument, und diese Selbstverständlichkeit ist der Grund dafür, dass es nicht, wie Butler vermutete, zirkulär ist.

<sup>73</sup> Vgl. Shoemaker, *Persons*, a. a. O., S. 34–38/58–63.

<sup>74</sup> Vgl. a. a. O., S. 35–38/60–66.

sondern der ungeteilte Konnex des Erlebnisstromes, der das damalige Ereignis mit der Gegenwart verbindet und für dessen Ungeteiltheit – in welcher Weise auch immer – die physiologische Einheit des Gehirns bürgt.

### c. Übergang zu Parfit

Ohne diese hier nur angerissene Position weiter zu diskutieren sei der Übergang zur Position Parfits markiert. Shoemaker deutet am Ende seines Aufsatzes<sup>75</sup> die Folgerungen an, die sich dann ergeben könnten, wenn es Welten gäbe, in denen die Erinnerung und die Einheit der kognitiv-sensorischen Kausalketten nicht identisch sind, sondern diese Erlebnisketten sich verzweigen. Dann hätten wir es damit zu tun, dass wir uns an Erfahrungen erinnern, die von Personen ausgeführt wurden, die wir als frühere Gestalten unseres Ich betrachten müssten, mit denen wir uns aber nicht unmittelbar identifizieren könnten, weil es möglicherweise neben uns Personen gibt, die in derselben Weise mit dieser Vergangenheit verbunden sind; umgekehrt wären wir möglicherweise in unserm Planen und in unsern Befürchtungen auf einen Zustand unserer selbst bezogen, den wir darum nicht mit uns selbst identifizieren könnten, weil er aus der Verbindung mit einer anderen kognitiv-sensorischen Kausalkette resultiert. Es würde sich strenggenommen um Vorformen meines Ich und um Abkömmlinge meines Ich handeln. Er weist darauf hin, dass es sich bei solchen vorstellbaren Welten um Welten handeln würde, in denen das Konzept der Einheit der Person ebenso wie Begriffe wie Reue, Stolz und Angst, d. h. Begriffe, die die Bezugnahme einer Person auf die eigene Vergangenheit oder Zukunft indizieren, eine Modifikation erfahren würden; unser Begriff von Reue, Stolz und Angst ist gebunden daran, dass wir uns mit der Vergangenheit, die wir erinnern, oder mit der Zukunft, auf die wir zugehen, identifizieren, sie aneignen, während im vorgestellten Fall die Einheit der Person mit ihrer Vergangenheit und Zukunft an Bedeutung verlieren bzw. sich in die Einheit der Person mit ihren Vorgänger- und Folge-Ichs und ihren Abkömmlingen modifizieren würde: „Die ‚selbstinteressierten‘ Einstellungen und Gefühle der Personen würden sich auf die jeweilige Zukunft ihrer Abkömmlinge, auf die Abkömmlinge ihrer Abkömmlinge usw. ebenso konzentrieren wie auf ihre eigene Zukunft.“<sup>76</sup>

Das Erscheinen des Stichworts der Reue gibt zu erkennen, dass in dem scheinbar völlig den *Dies irae* aus dem Auge verlierenden Gedankengang

<sup>75</sup> Vgl. a. a. O., S. 38f./66–68.

<sup>76</sup> A. a. O., S. 39/68; die zitierte Übersetzung wurde leicht geändert („self-interested attitudes“ wurde bei Quante mit „eigennütigen“ Einstellungen“ übersetzt – eine moralische Konnotation scheint hier trotz S. 38/67 nicht impliziert zu sein).

trotz allem der Blick auf die Gerichtsthematik geheftet ist – und das wird noch deutlicher werden, wenn die Position Derek Parfits in den Blick kommt, der an diese zuletzt skizzierten Überlegungen Shoemakers anschließt.

#### d. Ist die Einheit eines Ich notwendig?

Parfit fragt danach, ob es überhaupt notwendig ist, eine eindeutige Antwort auf die Frage nach der Identität der Person in der Vielzahl ihrer Erlebnisse zu geben; er weist darauf hin, dass es eine Reihe von existentiell entscheidenden Themen gibt, die scheinbar mit der Frage der Personidentität verbunden sind, die sich aber – das unternimmt er, nachzuweisen – von einem starken Konzept von Identität ablösen lassen, mit dem sie durchschnittlicherweise verbunden sind. Die existentiell entscheidenden Fragen sind Fragen nach dem Weiterleben der Person, das, so scheint es, nur gegeben ist, wenn eine Relation der Eineindeutigkeit zwischen dem Zustand des Zeitpunktes  $t_1$  und dem Zustand des Zeitpunktes  $t_2$  gegeben ist – wenn also beispielsweise keine Verschmelzung oder Teilung der Ereigniskette des Bewusstseinsstromes stattgefunden hat. Dies genau bestreitet Parfit – er behauptet, dass es ein Verständnis des Weiterlebens einer Person gibt, das auf dieses starke Konzept einer eindeutigen Identität nicht angewiesen ist. Beim Weiterleben geht es nicht um die Identität.<sup>77</sup>

#### e. Psychologische Kontinuität und Psychologische Verknüpfung

Das Besondere der Position Parfits ist dies, dass er von der Beschreibung von Gedankenexperimenten – Verschmelzungen und Teilungen eines Bewusstseinsstromes – sich immer weiter an ein Gedankenexperiment annähert, von dem er dann behauptet, dass es geeignet sei zur Beschreibung der Art und Weise, wie sich durchschnittlicherweise die Identität einer Person darstellt.<sup>78</sup>

Der weiterführende Schritt, den Parfit dabei vollzieht, ist die Unterscheidung zwischen psychologischer Kontinuität und psychologischer Verknüpfung. Psychologische Kontinuität liegt nach Parfit dann vor, wenn ein kontinuierlicher Zusammenhang subjektiver Ereignisse besteht, die ineinander übergehen, also weder unterbrochen sind noch zeitgleich verlaufen. Im Grunde ist das Nacheinander in der Zeit die Struktur, nach der diese psychologische Kontinuität gedacht ist. Psychologische *Verknüpfung* hingegen

<sup>77</sup> Vgl. Parfit, *Personal Identity*, a. a. O., S. 41–52/71–83.

<sup>78</sup> Vgl. a. a. O., S. 48–65/79–98.

ist so etwas wie eine Eigenschaft dieser Reihe von psychischen Ereignissen – der Umstand, dass diese Ereignisse untereinander in der Weise verknüpft sind, die Husserl Retention und Protention nennt; die Erinnerung einerseits, die Planung andererseits und die Selbstgefühle, die damit zusammenhängen – Angst, Reue, Stolz – sind Weisen dieser Verknüpfung.<sup>79</sup> Die Identität einer Person, so schlägt er vor, rekuriert auf die psychologische Kontinuität, solange diese eineindeutig ist. Das Ende dieser psychologischen Kontinuität – etwa durch Spaltung des Bewusstseinsstroms oder durch Vereinigung mit einem anderen – führt dazu, dass ich in zwei Personen weiterlebe oder in mir zwei Personen weiterexistieren; es liegt dann eine einmehrdeutige psychologische Kontinuität vor, die von einer identischen Person in beiden Zeitphasen nicht mehr zu sprechen erlaubt. Identität von Personen im traditionellen Sinn gibt es also nur für die Phasen psychologischer Kontinuität.

Parfit beschreibt nun in Gedankenexperimenten die Möglichkeiten der Rede von einer Fortexistenz des Ich, die sich in unterschiedlichen Modi psychologischer Kontinuität (Teilung und Verschmelzung von Bewusstseinsströmen) ergeben, und er kommt am Schluss des Textes zu dem Gedanken, der hier eigentlich relevant ist.<sup>80</sup> Er beschreibt unter den Bedingungen der Verbindung und Teilung des Bewusstseinsstromes unterschiedlich strukturierte Wesen und die daraus sich ergebenden unterschiedlichen Möglichkeiten der Rede von der Einheit eines Ich; es kommt ihm darauf an, dass die Einheit des Ich damit zu einem graduellen Begriff wird, der ein mehr oder weniger des Bewusstseins der Einheit zulässt.<sup>81</sup> Zuletzt stellt er die Möglichkeit vor, dass sich für bestimmte Wesen innerhalb eines eineindeutig kontinuierlichen, ungeteilten psychologischen Zusammenhangs unterschiedlich dichte Verknüpfungen von Erlebnissen ergeben, so dass der Lebensvollzug fortschreitet durch einander kontinuierlich ablösende Verknüpfungen von Erlebnissen – eine Gegenwart ist im Modus der Erinnerung oder der Planung bezogen auf eine Vergangenheit und Zukunft, und so fort.<sup>82</sup> Die Bestimmung ‚ich‘ meint dann nicht die vollständige kontinuierliche Reihe der Erlebnisse, sondern jeweils die Phasen verknüpfter Erlebnisse, so dass es möglich wäre, innerhalb dieser Reihe unterschiedliche Grade von Verknüpfung, die einander ablösen, zu identifizieren, und in diesem Sinne innerhalb einer kontinuierlichen Reihe psychischer Erlebnisse von einer Abfolge von Ich bzw. Selbst zu sprechen. Der psychologischen Kontinuität trägt der Umstand Rechnung, dass wir uns vergangene Ich als solche zurechnen und von ‚meinem früheren Ich‘ sprechen; Parfit votiert aber

<sup>79</sup> Vgl. Parfit, *On the Importance*, a. a. O., S. 72f.

<sup>80</sup> Zum folgenden vgl. Parfit, *Personal Identity*, a. a. O., S. 56–65, bes. 58f./91–98, bes. 90f.

<sup>81</sup> Vgl. a. a. O., S. 56–61, bes. 59–61/87–93, bes. 91–93.

<sup>82</sup> Vgl. a. a. O., S. 61–63/93–96.

dafür, dass die Einheit einer Person sich nicht auf der Basis dieser psychologischen Kontinuität herstellt, sondern, wie er in dem hier referierten früheren Aufsatz sagt: in das Belieben des Ich gestellt ist, welche Phasen des kontinuierlichen Erlebniszusammenhangs er sich als Momente seines Ich zurechnet.

Dies, so Parfit, sei genau die Art und Weise, wie sich im menschlichen Lebensvollzug die Einheit eines Ich oder Selbst ausbildet, nämlich nicht als Integral für die gesamte Kontinuität psychischer Erlebnisse, sondern als diskontinuierliche Kette unterschiedlich dicht verknüpfter Erlebnisse oder als einander ablösende Ich, die zu einander im Verhältnis früherer, zukünftiger oder abkünftiger Ich stehen:

„Wenn ich sage: ‚Nicht ich werde es sein, sondern eines meiner zukünftigen Ichs‘, dann will ich damit nicht sagen, daß ich dieses zukünftige Ich sein werde. Es ist eines meiner späteren Ichs, und ich bin eines seiner früheren Ichs. Es gibt keine zugrundeliegende Person, die wir beide sind. [...] [Damit] gebe ich lediglich meine Entscheidung kund. Eine andere Person könnte sagen: ‚Du wirst es sein‘ und sich somit anders entscheiden. Dass eine dieser Entscheidungen ein Irrtum sein könnte, steht nicht zur Debatte. Es ist gänzlich in unser Belieben gestellt, ob wir ‚ich‘ sagen oder ‚eines meiner zukünftigen Ichs‘ oder ‚ein abkünftiges Ich‘.“<sup>83</sup>

Die Identität des Ich wird somit zu einer Frage gradueller Identität; mit fortschreitender Zeit und dadurch abnehmender Verknüpfung oder aufgrund wesentlicher Änderungen meines Charakters bildet sich eine Reihe untereinander nur schwach oder nicht direkt verknüpfter Ich; die Identität des Ich ist so ambivalent wie beispielsweise die Frage nach der Einheit einer Nation; die Frage, ob England nach 1066 dieselbe Nation war wie zuvor, ist von derselben Struktur und ebenso wenig beantwortbar wie die Frage, ob ich mit dem Säugling identisch bin, der am 4. Februar 1960 geboren wurde oder dem Schüler, der sich vor einer Mathematikarbeit fürchtete – nach Parfit würde man hier von einem früheren bzw. abkünftigen Ich, nicht aber von einer Person sprechen.

#### f. Die Einsicht in die Unbeliebigkeit der psychologischen Verknüpfung

Parfit kommt es in seinen Arbeiten darauf an, durch die Aufklärung über die Fehlerhaftigkeit des Interesses an der Fortexistenz eines Ich die Emotionen abzuschwächen, die an dieser Vorstellung hängen – die Angst vor dem Tod, die Trauer über das Verfließen des Lebens und den Egoismus des

<sup>83</sup> A. a. O., S. 62/95.

Selbstinteresses.<sup>84</sup> Alle diesbezüglich denkbaren Anfragen seien ausdrücklich hintangestellt, weil etwas anderes an dieser Position interessieren soll: Das eben gebotene Zitat scheint die Frage nach der Personidentität als Ergebnis von Identifikationsvorgängen zu betrachten und somit kriterienlos in die Hand der jeweils in Frage stehenden Subjekte zu legen bzw. in die Hand anderer, die Identifikationszumutungen an diese Subjekte herantragen: Es bleibt mir überlassen, ob ich mich gegenwärtig mit einer Phase meiner Vergangenheit identifiziere, und es bleibt anderen überlassen, ob sie es mir zumuten, mir ein Ich meiner Vergangenheit zuzueignen. Parfit hat allerdings in einem etwas später erschienenen Text<sup>85</sup> darauf hingewiesen, dass dies nicht bedeutet, dass die Identitätsbildung beliebig ist, so dass ich mich mit dem Hinweis, ich sei mit meinem früheren Ich nicht mehr im Modus psychologischer Verknüpfung identisch, die Bezahlung meiner Rechnungen oder Scham oder Reue für ein früheres Verhalten ablehnen könnte:

„Nehmen wir an, ein Mensch verachtet eine bestimmte Art des Verhaltens. Darum wäre er entsetzt, wenn er sich in jüngerer Zeit so verhalten hätte. Aber es könnte sein, dass er kein Bedauern darüber empfinden würde, dass er sich früher einmal so verhalten hat. Es könnte sein, dass er aufgehört hat, sich um die Zeit zu scheren, in der er sich so benommen hat. Diese Haltung des Menschen gegen sich selbst in einem früheren Zeitraum nenne ich ‚Nicht-Identifikation‘. [...] Der Mensch könnte sagen: ‚Ich gebe zu, dass ich mich so benommen habe. Aber das ›ich‹, das sich so benommen hat, kommt mir vor wie ein Fremder. Was ich wollte, dachte, bewunderte, wie ich lebte oder zu leben versuchte – all das ist nun geändert.“<sup>86</sup>

Nun weist Parfit aber darauf hin, dass das Verhältnis von psychologischer Verknüpfung und Identifikation unumkehrbar ist: Es liegt nicht in der Hand des Ich, sich nach Belieben von seiner Vergangenheit zu trennen oder sie als nicht zu ihm gehörig zu bezeichnen. Das ist eine darum ausgesprochen förderliche und vor allem auch theologisch interessante Wendung des Gedankens, weil sie gleichsam en passant darauf aufmerksam macht, dass hier wie so oft das Subjekt im Zentrum seines Selbstverhältnisses sich selbst und seiner Wahl entnommen ist.

„Die vorgeschlagene Weise der Rede [von Ichidentität] erlaubt es einem Sprecher, zu entscheiden, was er die Geschichte seines gegenwärtigen Selbst nennen will. Und indem er entscheidet, was er einen Teil seiner Geschichte *nennt*, scheint er darüber zu entscheiden, was als Teil der Geschichte *zählt*. Aber das tut er nicht. Nehmen wir an, dass er weiterhin

<sup>84</sup> Vgl. a. a. O., S. 64f./97f.

<sup>85</sup> Vgl. Parfit, *On the Importance*, a. a. O.

<sup>86</sup> A. a. O., S. 73 (Übersetzung des Vfs.).

Gewissensbisse empfindet und sich für verantwortlich hält für das, was er tat. Und nehmen wir an, dass er, und andere, wissen, wie die psychologischen Verknüpfungen liegen. Er kann weiterhin sagen: ‚Es war doch nur mein vergangenes Ich.‘ Aber alles, was er damit erreichen kann, ist, in anderen die falsche Meinung hervorrufen, dass er keine Reue empfindet. [...] Die Bemerkung kann es nicht wahr machen, dass er keine Reue empfindet. So kann sie nicht ändern, was für ihn als Geschichte seines gegenwärtigen Ich zählt.“<sup>87</sup>

Das ist klug! Unbeschadet dessen, dass der Vorgang psychologischer Verknüpfung in Erinnerung und Planung und allen begleitenden Emotionen (Reue, Scham, Furcht, Stolz) die Identität der Person konstituiert, ist der Mensch in der Frage, was er sich als Vergangenheit zurechnet, nicht frei, und er kann die Gnade des Verblässens einer Erinnerung so wenig befördern wie er dem Schrecken einer Vergangenheit, die nicht vergeht, entlaufen kann. Genau für dieses Phänomen steht der Begriff des Gewissens und der darin aufbewahrte Identitätskonflikt, den Shakespeare auf seine Weise und die christliche Tradition im Medium der Rede vom Gericht auf ihre Weise beschrieben haben: Dass ein Mensch unentrinnbar so verfasst ist, dass es nicht in sein Belieben gestellt ist, ob und wie er in einem Verhältnis zu sich und seiner Vergangenheit steht: Unter Umständen wird er gerade dann, wenn er sich selbst – da er unter seiner Vergangenheit leidet – loswerden und sich von sich unterscheiden will, von sich selbst, aber unwillkürlich und unbeliebig bei sich festgehalten und behaftet.

### 3. Folgerungen

Theologisch ist das interessant, weil hier, näher besehen, die Debatte um die Personidentität zu ihren Ursprüngen – dem Jüngsten Gericht – zurückkehrt. Abschließend sei dieser Zusammenhang wenigstens kurz angedeutet.

#### a. Die Unentrinnbarkeit der Vergangenheit – Gericht

In der knappen Interpretation der traditionellen Gerichtsvorstellungen – insbesondere des *Dies irae* – und im Verweis auf John Locke war darauf hingewiesen worden, dass zwischen dem Konzept eines Jüngsten Gerichtes einerseits und der Situation des Menschen andererseits, der sich dem institutionellen Bußverfahren unterzieht bzw. der im Festhalten einer Erinnerung sich mit sich selbst identifiziert, eine Relation besteht, die als ein wechselseitiges Erschließungsverhältnis beschrieben werden kann: Der schreckerregende Richter, der das im Buch des Lebens aufgezeichnete Le-

<sup>87</sup> A. a. O., S. 72.

ben in allen Einzelheiten kennt und der es nicht zulässt, dass der Mensch seine als negativ bewertete Vergangenheit final erfolgreich vor sich und vor anderen verbirgt, schattet sich im Bußverfahren, seiner Gewissensforschung und in der *contritio cordis*, der Reue des Herzens, ab – so die Sequenz *Dies irae*; und auch nach Martin Luther, John Locke und vielen anderen wird im Jüngsten Gericht lediglich das Bewusstsein des eigenen Lebens aufgedeckt, das der Mensch in der unverfügbaren, unwillkürlichen, daher unbeliebigen und unentrinnbaren, Identifikation mit seiner emotional schon immer bewerteten Vergangenheit unterhält. Die – völlig theologiefreie – Diskussion um die diachrone Personidentität in der angelsächsischen Philosophie stößt in dem hier nur andeutungsweise skizzierten Argumentationsstrang, insbesondere bei Derek Parfit, auf die existentielle Wahrheit, die die Rede vom Jüngsten Gericht auch für den hat, der das gesamte weltanschauliche Zubehör der Sequenz *Dies Irae* – die Hölle, das Feuer, den thronenden Richter – nicht zu akzeptieren bereit ist: Auch wenn man all diese Ingredienzien streicht, bleibt doch die von Parfit herausgehobene Wahrheit, dass wir uns von unserer Vergangenheit nicht einfach lossagen können, sondern in den genannten Emotionen auf sie bezogen und bei ihr festgehalten sind und mit unserer Vergangenheit im Guten und im Bösen leben müssen. Der Begriff und das Phänomen des Gewissens steht, wie zu zeigen versucht wurde, für diese Unentrinnbarkeit und Unbeliebigkeit der Zumutung der Übernahme der eigenen Vergangenheit auch unter den Bedingungen, dass in einer negativen Bewertung dieser Vergangenheit die Identifikation mit der eigenen Biographie problematisch wird: Das Phänomen des Gewissens steht dafür, dass auch im negativen Verhältnis zu uns selbst unser Bewusstsein der Einheit mit unserer Vergangenheit unentrinnbar und unbeliebig ist. Der christliche Glaube thematisiert unter dem Stichwort des *Dies irae* und unter der Rede vom ‚Gericht Gottes‘ genau dieses negative Selbstverhältnis unter dem Aspekt, dass es unentrinnbar ist und der Mensch, der es unterhält, genau darin nicht beliebig verfahren kann, sondern unfrei ist. Und er – der christliche Glaube in seiner reflektierten Gestalt – tut oder täte gut daran, diese Rede vom Jüngsten Gericht auf die Identitätsthematik durchsichtig zu machen – weit über das hinaus, was hier nur angedeutet werden konnte: Was das ‚Jüngste Gericht‘ zur Sprache bringt, ist die Unbeliebigkeit und Unentrinnbarkeit der Vergangenheit und den Zug der Nötigung, die die Identifikationszumutung hat.

b. *Der christliche Glaube als lösender Umgang mit der Unentrinnbarkeit der Vergangenheit*

Auf der anderen Seite thematisiert der christliche Glaube eine Weise des Umganges mit dieser Nötigung zur Aneignung der eigenen Vergangenheit und eröffnet unter dem Stichwort des ‚Evangeliums‘ eine Möglichkeit, dass eine Unterscheidung seiner selbst von sich selbst authentisch und ohne Willkür nicht vollzogen werden, sondern sich vollziehen kann – dafür stehen Stichworte wie ‚Vergebung‘, ‚Neues Leben‘, ‚Wiedergeburt‘, die jenseits ihrer religiösen Vergegenständlichung die Anmutung mit sich führen, dass ein in der negativen Bezogenheit auf die eigene Vergangenheit zur Einheit mit sich selbst nicht gelangender Lebensvollzug neu werden kann. Das ‚Evangelium von Jesus Christus‘ impliziert die Zumutung eines neuen Selbstverhältnisses: „versteht euch als solche, die tot sind für die Sünde und leben für Gott in Jesus Christus“ (Rö 6,11).<sup>88</sup> Die Unverfügbarkeit und die Unbeliebigkeit dieses geschenkten neuen Selbstverhältnisses und die Unverfügbarkeit und Unbeliebigkeit der Durchsetzung dieses zugesprochenen Neubeginns in einer neuen Selbstwahrnehmung bringt die Rede von einem ‚Wort Gottes‘ und vom ‚Wirken des Heiligen Geistes‘ zur Sprache.<sup>89</sup> Die religiösen Vergegenständlichungen dieses Neuwerdens auf den Vollzug der unbeliebigen Neuinszenierung von Identität und der Neugestaltung des Selbstverhältnisses durchsichtig zu machen – das ist das zweite, woran die christliche Theologie gut tut. Auch das sei kurz skizziert.

4. *Skizze einer unbeliebigen Neuinszenierung von Identität im Gewissen*

In Anknüpfung an Parfit kann gesagt werden: In einem Aneignungsvorgang, in einem Urteil bildet und erhält sich die Einheit und Identität der Person; die Person ist die Einheit eines Lebenszusammenhanges in einem Bewusstsein. Ich bin der, als der ich mir bewusst bin. Dass dieser Vorgang der Aneignung komplexer ist als etwa Locke das schildert, ist deutlich. Natürlich gibt es eine verdrängte, angeeignete und zugleich negierte Vergangenheit. Damit ist zugleich erkennbar, dass dieser Vorgang der Aneignung nicht den Charakter einer desinteressierten Wahrnehmung hat, sondern untrennbar von Wertungen durchzogen ist, die bei Locke und in den Beiträgen der angelsächsischen Diskussion immer wieder thematisiert werden. Das

<sup>88</sup> Dazu Slenczka, Entzweiung, a. a. O.

<sup>89</sup> Dazu N. Slenczka, Das Wunder des Durchschnittlichen. Systematisch-theologische Reflexion der lutherischen Pneumatologie angesichts charismatischer Bewegungen, in: Jahrbuch des Martin Luther Bundes 54 (2007), S. 57–77.

heißt: die Einheit mit sich selbst, die in der Übernahme der ichhaften Vergangenheit erfolgt, vollzieht sich zugleich in einer Selbstbewertung und einem Selbsturteil, die der Begriff Gewissen umfasst.

Wenn man das Phänomen weiter auslegen würde, würden verschiedene Aspekte deutlich werden; so würde erkennbar werden, dass sich ein Identitätsbewusstsein nicht in der gleichmäßigen Aneignung aller je vollzogenen Akte bildet, sondern dass sich Gewichtungen ausbilden, dass bestimmte Ereignisse und Erlebnisse dazu tendieren, ihren partiellen Charakter zu verlieren und sich als Schlüssel anbieten, der den Sinn des Lebensganzen erschließt und so in besonderer Weise das Identitätsbewusstsein prägt. Es würde ferner erkennbar werden, dass das Bewusstsein der eigenen Identität in vielfältiger Weise mit den strukturellen und individuellen Rollenzuweisungen, Fremdwahrnehmungen und Fremdbewertungen verschlungen ist, denen jeder Mensch ausgesetzt ist und die er nicht umhin kann, zu übernehmen.

Das sind Hinweise, die einer sehr viel weitergehenden Entfaltung bedürftig, aber auch fähig sind; sie lassen sich zu der These verdichten, dass wir die Identität unserer Person nicht anders als in diesem Vorgang der wertenden Aneignung unserer Vergangenheit und damit in einem Urteilsakt haben – Parfits ‚psychologische Verknüpfung‘; zugleich aber liegt dieser Urteilsakt gerade im Blick auf die Bewertung nicht einfach in der Hand des Subjektes, das ihn vollzieht. Ein Mensch kann sich ganz buchstäblich seiner Identität, das heißt seiner selbsttätig vollzogenen Bestimmtheit und der damit verbundenen Bewertung seiner Identität, nicht gewiss sein. Sie ist fragil. Momente, in denen dieser Sachverhalt schlagartig aufleuchtet, sind Strukturen des negativen Selbstverhältnisses, des *odium sui*, die dadurch gekennzeichnet sind, dass wir mit uns selbst eins sein müssen, dies aber nicht können – zu diesen hochinteressanten Verhältnissen gehört beispielsweise das Phänomen des Gewissens, aber auch das Phänomen der unentrinnbaren Integration des fremden Blicks und des fremden Urteils: die Scham. Diese Erfahrungen sind punktuelle Identitätskrisen, in denen das beständige Gefährdetsein und die Zerbrechlichkeit der menschlichen Identität aufscheint.

Was Luther in den Darstellungen seiner Anfechtungserfahrung als Momente der Hölle und des göttlichen Verneinungsurteils beschreibt, sind solche (fremdinduzierten) negativen Selbstverhältnisse. Er beschreibt mitnichten diese Erfahrungen als den Normalfall des menschlichen Lebens und Selbstverständnisses; aber er weist darauf hin, dass diejenigen, die darauf aufmerksam geworden sind, dass nur die zusammenfassende und urteilende Bezugnahme auf unsere Vergangenheit die Einheit, die Selbigkeit und den Wert unserer selbst gewährleistet, die Erfahrung der Fragilität des menschlichen Selbstverhältnisses gemacht haben. Sie (und nur sie) sind umgetrie-



ben von der Frage nach einem letzten und letztgültigen Urteil über sich selbst. Aber Luther ist auch überzeugt davon, dass diese Menschen und nur sie das allgemeingültige, aber immer schon verdrängte Grundproblem des menschlichen Identitätsbewusstseins erfahren und erfasst haben.

Die Rede von Gott – seinem Gericht und seiner versöhnenden Vergebung – als Darstellung dieses mit dem Menschsein gesetzten, nur als Selbstverhältnis wahren, aber im Selbstverhältnis unentrinnbaren und unbeliebigen Identitätskonflikt zu verstehen und auszulegen, ist die Aufgabe einer Theologie, die nicht vorhat, sich in einer Apologetik traditioneller Vergegenständlichungen zu verrennen. Dem, was wir mit ‚Gott‘ meinen, begegnen wir nicht, wenn wir außerhalb von uns suchen, sondern uns von den Worten der Tradition auf uns selbst weisen lassen – das wusste schon Augustin.

### Literaturhinweise

- Assel, Heinrich:* Der andere Aufbruch, Göttingen 1994.
- Augustinus, Aurelius:* Confessiones, lateinisch–deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München<sup>3</sup>1966.
- Ders.:* De trinitate, lateinisch–deutsch, übersetzt und hg. von Johann Kreuzer, Darmstadt 2001.
- Barth, Ulrich:* Die Christologie Emanuel Hirschs, Berlin u. a. 1990.
- Feuerbach, Ludwig:* Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers [1844], in: *ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. von Erich Thies, Bd. 4, Frankfurt am Main 1975, S. 7–68.
- Flasch, Kurt:* Was ist Zeit?, Frankfurt am Main 1993.
- Frank, Manfred:* Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt am Main 2002.
- Freud, Sigmund:* Das Ich und das Es [1923], in: *ders.*, Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich et al., Bd. 3, Frankfurt am Main 1982, S. 273–325.
- Ders.:* Das Unbehagen in der Kultur [1930], in: *ders.*, Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich et al., Bd. 9, Frankfurt am Main 1982, S. 191–270.
- Ders.:* Der Mann Moses und die monotheistische Religion [1939], in: *ders.*, Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich et al., Bd. 9, Frankfurt am Main 1982, S. 455–581.
- Ders.:* Totem und Tabu [1912], in: *ders.*, Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich et al., Bd. 9, Frankfurt am Main 1982, S. 287–444.
- Grosse, Sven:* Der Richter als Erbarmer. Ein eschatologisches Motiv bei Bernhard von Clairvaux, im Dies irae und bei Bonaventura, in: Theologische Quartalschrift 185 (2005), S. 52–73.
- Heidegger, Martin:* Sein und Zeit, Tübingen<sup>15</sup>1979.

- Hentschel, Markus:* Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirschs „Christliche Rechenschaft“, Neukirchen 1995.
- Hirsch, Emanuel:* Christliche Rechenschaft, in: *ders.*, Werke, Bd. III.1,1 und 2, hg. von Heiko Gerdes, Berlin 1978.
- Ders.:* Das Wesen des Christentums, Weimar 1939.
- Ders.:* Lutherstudien I. Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen, Gütersloh 1954.
- Holl, Karl:* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, Tübingen 1921.
- Husserl, Edmund:* Cartesianische Meditationen [1931], in: Husserliana, Bd. 1: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hg. von Stephan Strasser, Haag<sup>2</sup>1973, S. 43–147.
- Kant, Immanuel:* Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre [1797], in: *ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1963, S. 303–499.
- Ders.:* Kritik der praktischen Vernunft [1788], in: *ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1963, S. 103–302.
- Kany, Roland:* Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“, Tübingen 2007.
- Kobusch, Theo:* Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt<sup>2</sup>1997.
- Locke, John:* An Essay Concerning Human Understanding [1690; <sup>2</sup>1694], hg. von Peter Nidditch, 2 Bde., London 1975.
- Ders.:* An Essay Concerning Human Understanding, hg. von Alexander Campbell Fraser, 2 Bde., Oxford 1894.
- Ders.:* Über den menschlichen Verstand, Hamburg<sup>3</sup>1976.
- Luther, Martin:* Divi Pauli apostoli ad Romanos epistola. Die Scholien 1515/16, in: *ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 56 (WA 56), Weimar 1938, S. 161–528.
- Ders.:* Predigten 1522, in: *ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10 III (WA 10/III), Weimar 1905.
- Ders.:* Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis conclusiones, in: *ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1 (WA 1), Weimar 1883, S. (629) 631–633.
- Ders.:* Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518, in: *ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1 (WA 1), Weimar 1883, S. (521) 525–628.
- Ders.:* Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, übertragen von Eduard Ellwein, München 1927.
- Noonan, Harold W.* (Hg.): Personal Identity, Aldershot 1993.
- Origenes:* Vier Bücher von den Prinzipien, übersetzt von Heinrich Karpp, Darmstadt<sup>3</sup>1992.

- Parfit, Derek*: On the Importance of Self-Identity [1971], in: Harold W. Noonan (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot 1993, S. 66–74.
- Ders.*: *Personal Identity* [1971], in: Harold W. Noonan (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot 1993, S. 41–65.
- Perry, John* (Hg.): *Personal Identity*, Berkeley 1975.
- Pontzen, Alexandra/Preusser, Heinz-Peter* (Hg.): *Schuld und Scham*, Heidelberg 2008.
- Quante, Michael*: Identität der Person, in: *Philosophische Rundschau* 42 (1995), S. 35–59.
- Ders.* (Hg.): *Personale Identität*, Paderborn 1999.
- Ricœur, Paul*: *Das Selbst als ein Anderer*, München<sup>2</sup>2005.
- Runggaldier, Edmund*: *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002.
- Schleiermacher, Friedrich*: Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt [<sup>2</sup>1830], in: *ders.*, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 13.1 und 2, hg. von Rolf Schäfer, Berlin/New York 2003.
- Ders.*: Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], in: *ders.*, *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 2, hg. von Günter Meckenstock, Berlin u.a. 2011, S. 185–326.
- Shakespeare, William*: König Richard der Dritte, in: *ders.*, *Sämtliche Werke*, Erste Abteilung: Dramatische Werke II. Historien, übersetzt von August Wilhelm von Schlegel/Ludwig Tieck, hg. von Erich Loewenthal, Heidelberg<sup>5</sup>1987, S. 677–775.
- Ders.*: The Tragedy of King Richard the Third, in: *ders.*, *The Complete Works*, hg. von Stanley Wells/Gary Taylor, Oxford 1986, S. 207–251.
- Ders.*: The Tragedy of Hamlet Prince of Denmark, in: *ders.*, *The Complete Works*, hg. von Stanley Wells/Gary Taylor, Oxford 1986, S. 735–777.
- Ders.*: The True Tragedy of Richard Duke of York and the Good King Henry the Sixth (3 Henry VI), in: *ders.*, *The Complete Works*, hg. von Stanley Wells/Gary Taylor, Oxford 1986, S. 103–140.
- Shoemaker, Sydney*: Personen und ihre Vergangenheit, in: Michael Quante (Hg.), *Personale Identität*, Paderborn 1999, S. 31–70.
- Ders.*: *Persons and Their Pasts* [1970], in: Harold W. Noonan (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot 1993, S. 23–39.
- Slenczka, Notger*: „Allein durch den Glauben“ – Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: Christoph Bultmann et al. (Hg.), *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007, S. 291–315.
- Ders.*: Das Kreuz mit dem Ich, in: Klaus Grünwaldt et al. (Hg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2006, S. 99–116.

- Ders.*: Das Wunder des Durchschnittlichen. Systematisch-theologische Reflexion der lutherischen Pneumatologie angesichts charismatischer Bewegungen, in: *Jahrbuch des Martin Luther Bundes* 54 (2007), S. 57–77.
- Ders.*: Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: *Das Mittelalter* 12 (2007), S. 97–112.
- Ders.*: Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik, in: Jörg Dierken et al. (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, Tübingen 2005, S. 49–64.
- Ders.*: Die Rechtfertigung des Sünders, in: *ders.*, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen*, Göttingen 2003, S. 210–226.
- Ders.*: Entzweiung und Versöhnung, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004), S. 289–319.
- Ders.*: Gericht, in: Cilliers Breytenbach (Hg.), *Der Römerbrief als Vermächtnis an die Kirche*, Neukirchen 2012, S. 161–176.
- Ders.*: Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung?, in: Notger Slenczka et al. (Hg.), *Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie*, Tübingen 2005, S. 205–244.
- Ders.*: Quid sum miser tunc dicturus? Die christliche Rede vom Jüngsten Gericht als Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Person, in: *Trigon* 10 (2012), S. 169–183.
- Ders.*: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre, Göttingen 1993.
- Ders.*: Schuld und Entschuldigung, in: *ders.*, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*, Göttingen 2003, S. 184–197.
- Ders.*: „Virtutibus nemo male utitur“ (Augustin), in: Dietrich Korsch et al. (Hg.), *Systematische Theologie heute*, Gütersloh 2004, S. 170–192.
- Ders.*: Von der Freiheit des unfreien Willens, in: Christian Spieß (Hg.), *Freiheit – Natur – Religion*, Paderborn u. a. 2010, S. 51–84.
- Ders.* (Hg.): *Das Gewissen – Wahrnehmung und Deutung*, *Berliner Theologische Zeitschrift* 27 (2010), S. 199–349.
- Spaemann, Robert*: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996.
- Sturma, Dieter*: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn<sup>2</sup>2008.
- Ders.* (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte – theoretische Philosophie – praktische Philosophie*, Paderborn 2001.
- Thomas von Aquin*: *Summa Theologiae, Prima Pars (I)* (Biblioteca de autores christianos), Madrid<sup>3</sup>1961.
- Ders.*: *Summa Theologiae, Prima secundae (II)* (Biblioteca de autores christianos), Madrid<sup>3</sup>1962.
- Williams, Bernard*: *The Self and the Future*, in: Harold W. Noonan (Hg.), *Personal Identity*, Aldershot 1993, S. 5–22.