Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 31 (1953)

Artikel: Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre
Autor: Groner, J.F.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762740

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre

Von J. F. GRONER O. P.

In der Abhandlung über « Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gefüge des Menschen »[1] sollte die thomistische Gewissenslehre in sich selber dargestellt und kraft ihrer inneren Argumente betont werden. Doch wird damit die Aufgabe nicht überflüssig, sondern erst recht gefordert, diese Lehre vom Standpunkt anderer Auffassungen her kritisch zu betrachten, um abschließend das Bleibende noch einmal zu unterstreichen.

Zunächst erheben sich Fragen *terminologischer* Art. Es mag auffallen, daß es für das, was wir im Deutschen mit « Gewissen » bezeichnen, in der lateinischen Terminologie überhaupt keinen entsprechenden Ausdruck gibt. Zwar *übersetzt* man « conscientia » einfach mit « Gewissen », aber wie man weiß, ist die « conscientia » eben keineswegs das Gewissen, sondern *zusammen* mit der Synteresis nur ein *Teil* des Gewissens, Gewissen also gleich Synteresis plus conscientia. Aus welchem Grund kam in der Scholastik diese terminologische Zerrissenheit in die Lehre von dem *einen* Objekt, das wir Gewissen nennen ? Vor allem, woher stammt das sonderbare Wort « Synteresis » ?

Oskar Renz meint in seinem Buch « Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin »[2] : « Warum die sittliche Anlage des Menschen Synteresis genannt wird, und welches die etymologische Bedeutung dieses Wortes ist, bleibt trotz der eingehenden Studien von Jahnel, Nitzsch, Appel, Hoffmann, Gass u. a. unentschieden. »[3] Indessen läßt

[1] Vgl. *diese* Ztschr. 31 (1953) 129-156.

[2] Münster 1911, Vorwort.

[3] JAHNEL, Woher stammt der Ausdruck « synderesis » bei den Scholastikern, in Theol. Quartalschrift Tübingen 52 (1870) 241-251. F. NITZSCH, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur

sich darüber doch einiges Erhellende sagen [1]. Rein philologisch geht das Wort Synteresis (in scholastischen Texten auch Synderesis, Synderisis, Sinderisis, Scinderisis) [2] auf das griechische Verbum συντηρεῖν zurück, bzw. auf das Wurzelwort τηρεῖν, das bei klassischen Schriftstellern die Bedeutung von beobachten und bewahren zeigt. Dieser Wortsinn ließ sich nun leicht in den Dienst der Gewissensspekulation stellen, wo er das Behüten und Bewahren des göttlichen Gesetzes in der Menschenbrust zum Ausdruck bringen konnte. So wird es klar, wenn *Hieronymus* in seinem Kommentar zu Ezechiel 1, 5 ff. [3] von gewissen « Graeci » spricht, die συντηρεῖν auf diese Weise gebrauchen. Im übrigen ist es nun gerade Hieronymus, der durch den genannten Kommentar ausschlaggebend auf die scholastische Terminologie und Spekulation des Gewissens eingewirkt hat.

Der Kirchenvater sieht in dem Viergesichterwesen des Propheten menschliche Seelenkräfte symbolisiert. Entsprechend der platonischen Lehre von der Dreiteilung der Seele weist er das λογικόν (« rationem et cognitionem et mentem et consilium eamdemque virtutem atque sapientiam ») dem Menschengesicht zu, das θυμικόν (« feritatem et iracundiam atque violentiam ») dem Löwen und das ἐπιθυμητικόν (« libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem ») dem Stier. Welche Kraft soll nun aber durch das Adlergesicht bezeichnet werden ? Hieronymus fährt fort : « Quartamque (scl. virtutem) ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρεσιν, quae scintilla conscientiae in Cain (Adam ?) quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum ... Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem

Lehre vom Gewissen, in Jahrb. f. protestantische Theologie, Bd. V (1879) 492-507. H. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891. R. Hoffmann, Die Lehre von dem Gewissen, Leipzig 1866. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869.

[1] Vgl. H. G. Stoker, Das Gewissen, Bonn 1925, S. 25 ff. ; R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik, Münster 1941, S. 11 ff.

[2] Wahrscheinlich eine Verschreibung von συνείδεσις (Gewissen). Vgl. Nitzsch a. a. O. ; V. Cathrein, Moralphilosophie I, Freiburg i. Br. 1911, 469.

[3] Migne PL 25, 22.

et verecundiam habent in delictis ... Hanc igitur quadrigam in aurigae modum Deus regit et incompositis currentem gradibus refrenat docilemque facit et suo parere cogit imperio. »

Wie man sieht, kommen in diesem Kommentar drei Ausdrücke vor, die zum Gewissen in Beziehung stehen : Synteresis, scintilla conscientiae, conscientia. Die ersten beiden Bezeichnungen werden eindeutig gleichgesetzt : Synteresis = scintilla conscientiae. Was will Hieronymus aber mit « conscientia » sagen ? Das gleiche wie mit Synteresis und scintilla conscientiae ? Der Text legt es offenbar nahe (« hanc quoque » : « hanc » relative ad « scintilla conscientiae » bzw. « synteresis »), wenn auch Hofmann [1] die Unbedingtheit dieses Bezuges nicht gelten lassen will. Jedenfalls haben die Scholastiker Synteresis und Conscientia als zwei verschiedene Begriffe genommen [2], und das ist von ausschlaggebender und weitreichender Tragweite geworden.

Die Tatsache des Gewissens war damit in zwei verschiedene Begriffe aufgespalten, von denen keiner einzeln dem entsprach, was man eigentlich unter Gewissen verstehen wollte. Zudem wurde in dem Terminus « Synteresis » eine Bezeichnung eingeführt, die, wenn auch mit einem bedeutenden Sinn versehen, wortmäßig nicht verstanden wurde. Daher erklären sich die verschiedenen Schreibweisen [3] und die unmöglichsten philologischen Explikationen und Verbaldefinitionen wie z. B. die des Albertus Magnus, der « Synteresis » zerlegt in die griechische Präposition syn- und das lateinische (!) Verbum haerere, um daraus die Wortbedeutung zu eruieren : « scientia haerens in aliquo per rationem » [4].

Odo Lottin untersucht in seinem Buch « Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles » [5], wie bei den scholastischen Autoren jener doppelte Gewissensbegriff Eingang findet, sich befestigt und — inhaltlich verändert.

Im großen und ganzen kann man zwei Richtungen feststellen, jeweils fast durchwegs getragen von der Franziskaner- bzw. Dominikanerschule. Die eine legt einen wesentlichen Teil der Gewichte auf die affektiven Geisteskräfte, die andere mehr auf die apprehensiven. Dabei ist

[1] A. a. O. 18.

[2] Thomas bemüht sich sehr, Hieronymus in diesem Sinne aufzufassen, cf. De Verit. 17, 1 ad 1.

[3] s. o. S. 300.

[4] Vgl. ALBERTUS M., Summa de creaturis II 72, 1. Ed. Borgnet 35, 599.

[5] Tome II, Problèmes morales, Gembloux 1948. Es kommt in Frage Abschnitt IV, « Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles », S. 103-350. Vgl. auch HOFMANN a. a. O. 19 ff.

der Hauptbegriff, um den die Geister kreisen und an dem sie sich scheiden, der der Synteresis.

Schon der *Kanzler Philipp* (gest. 1236) von der Universität Paris bindet die Synteresis stark und entschieden an den Willen. Seinen Gedankengängen verpflichtet sich die Franziskanerschule der Folgezeit in namhaften Vertretern wie *Alexander von Hales* (gest. 1245) und *Odo Rigaldus* (gest. 1275), zwar immer noch schwankend zwischen einer Zuteilung der Synteresis an den Intellekt oder an den Willen, bis sich *Bonaventura* (gest. 1274) eindeutig und für seine Schule maßgebend zugunsten einer gemäßigten voluntaristischen Theorie entscheidet [1].

Wie bei einem Menschen des Mittelalters nicht anders zu erwarten, zeigt sich auch Bonaventura der Terminologie der Tradition verbunden. Auch er faßt das Gewissen in den Begriffen von conscientia und synteresis, nur gibt er diesen Begriffen *seinen* Inhalt.

Der conscientia schreibt Bonaventura ungefähr das zu, was Thomas der Synteresis *und* der conscientia zuteilt. Die conscientia sitzt in der ratio practica, « inquantum dirigit in opere, prout est quodammodo juncta affectioni (hier schon der neue Unterton !) et operationi » [2]. Woher nimmt nun dieser dirigierende Akt der conscientia sein « Maß », wo liegt sein Prinzip ? Bonaventura sagt : in ebenderselben conscientia, insofern in ihr nämlich *auch* noch der habitus naturalis primorum principiorum operabilium innewohnt. Dieser habitus ist von Natur aus *veranlagt*, er wird *aktuiert*, wenn durch ein äußeres Objekt kraft des angeborenen Verstandeslichtes, des « naturale judicatorium », ein sittliches Prinzip tatsächlich erkannt wird. Die conscientia Bonaventuras umfaßt also sowohl die ersten Prinzipien als auch die partikulären Schlußfolgerungen des sittlichen Tuns, leistet demnach alles Verstandesmäßige, das als intellektuelle Voraussetzung für das sittliche Handeln notwendig ist.

Wo soll man in einem solchen Conscientia-Begriff die Synteresis unterbringen ? Sie hat im intellektuellen Bereich keinen Platz, denn dieser ist ganz von der conscientia beansprucht. Darum argumentiert Bonaventura folgendermaßen weiter : der Habitus der Conscientia hat seinen Sitz in der Ratio. Die Ratio braucht aber eine Causa motrix. Will man nun keine neue Entität schaffen, so muß man schließen, daß

[1] Vgl. LOTTIN a. a. O. 203-210 ; der locus proprius für die Gewissenslehre Bonaventuras ist dessen Sentenzenkommentar lib. II, dist. 39 q. 1 a. 1. Ed. Quaracchi 1885, II 899.

[2] In II Sent. 39, 1, 1.

diese Bewegungskraft nichts anderes ist als die Synteresis und muß ihren Platz infolgedessen in der Ur-Sache der Bewegung suchen, nämlich im *Willen*. Und noch tiefer begründend schreibt der Kirchenlehrer: « Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet *naturale quoddam pondus*, dirigens ipsum in appetendis. »[1] Lottin vergleicht zutreffend: « La lumière naturelle de la raison s'appelle conscience, quand il s'agit de la connaissance du bien moral, et l'inclination de la volonté s'appelle syndérèse, quand il s'agit de l'orientation vers ce même bien moral. »[2] Die Bestimmung der Synteresis ist also klar: sie besagt das, « quod stimulat ad bonum, et ideo ex parte affectionis se tenet »[3]. In der gleichen Quaestion betont Bonaventura nochmals: « Synderesis dicit potentiam affectivam inquantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit. »

Man fragt sich, wie jemand zu einer solchen Auffassung der Synteresis kommen kann, wo doch jene Hieronymusstelle (« scintilla animae») eine Deutung im intellektuellen Sinne aufzudrängen scheint? Bonaventura begegnet diesem Einwand selbst in II Sent. 39, 2, 1 mit dem schon oben gebrauchten Argument: « Ad illud quod obicitur quod synderesis est scintilla conscientiae, dicendum quod ideo dicitur scintilla pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi; et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae, immo potius quod sit ex parte affectivae. »[4] Und im Ad 2 desselben Artikels bringt Bonaventura noch eine weitere Begründung seiner Ansicht in Verbindung mit einer eigenartigen Auffassung der Ratio. Er spricht dort vom « sensus rationalis » und will darunter selbst das « naturale judicatorium » verstehen, während gewisse andere damit die Conscientia meinen. « Si quis autem contendat, quod per sensum illum accipitur synderesis, distinguendum est, quod ratio aliquando accipitur proprie pro parte cognitiva, aliquando accipitur communiter, prout comprehendit totum spiritum rationalem; et sic sensus rationis non tantum sumitur ex parte cognitivae, sed etiam ex parte affectivae, sicut patet de *spirituali gustu*

[1] In II Sent. 39, 2, 2.
[2] Lottin a. a. O. 207.
[3] In II Sent. 39, 2, 1.
[4] L. c. ad 3.

et tactu; et ideo ex hoc non sequitur, quod synderesis se tenet ex parte cognitionis. »[1]

Das Dargelegte zeigt die starke Betonung des voluntativen Moments in der Gewissenslehre Bonaventuras und zwar mit dem Ausdruck eines überraschenden « *sensus* » rationalis und eines « gustus et tactus spiritualis », was eine Realität anzudeuten scheint, welche die moderne Psychologie mit « geistigem Fühlen », « geistigem Gespür » bezeichnet und die dort, wie unten ausgeführt werden soll, eine nicht geringe Rolle in der Gewissenslehre spielt.

Bonaventuras Theorie wurde von seinen Schülern übernommen und in mehr oder weniger abgeänderter Form weitergebildet[2]. So sieht der Dominikaner *Peter von Tarantasia* (gest. 1270) in der Synteresis eine habituelle perfectio der voluntas ut natura und nennt die Conscientia, die er an sich dem Verstandesvermögen zuteilt, eine « scientia affectioni conjuncta ».

Während Peter die lex naturalis als habitus des Intellectus practicus scharf von der Synteresis als habitus des Willens schied, identifiziert *Walter von Brügge* (gest. 1307) diese beiden Habitus mit dem einen Unterschied, daß die Synteresis zur Lex naturalis, « quae est habitus practicus in intellectu practico a natura insertus quo judicet quid bonum, quid malum, quid faciendum, quid vitandum », lediglich die Inclinatio ad opus hinzufügt.

Wilhelm de la Mare (gest. ca. 1274) stimmt fast gänzlich mit Bonaventura überein, ebenso *Richard von Mediavilla* (gest. 1287). Dagegen spekuliert *Heinrich von Gent* (gest. 1293) gänzlich ins Extrem, indem er sowohl die Synteresis als auch die conscientia in den Willen verlegt, also einem vollkommenen psychologischen Voluntarismus huldigt. Es gibt Leute, sagt Heinrich in der Begründung seiner Ansicht, die zwar zufolge rationeller Überlegung eine gute Erkenntnis über einen einzelnen Fall (recta ratio), aber noch lange keine Conscientia haben. « Et ideo ... conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad affectivam. » Und dort ist sie ein « quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae. »[3]

Über diesen kurzen Überblick der Tatsache, die sich durch weitere Autoritäten belegen ließe, hinaus muß man sich fragen, wo die letzte Quelle zu suchen ist, aus der eine so willensmäßig bestimmte Auffassung

[1] In II Sent. 39, 2, 1, 2.
[2] Vgl. zum Folgenden LOTTIN a. a. O. 236-300.
[3] Quodl. I q. 18. Ed. Venedig 1608, zit. LOTTIN a. a. O. 246 f.

des Gewissens herkommt. Die Linie des Denkens ist nicht schwer zu verfolgen. Sie geht über die Reihe der eben genannten Bonaventuraschüler zurück auf Bonaventura selbst, von diesem auf Odo Rigaldus, dessen Gedanken Lottin eindeutig bei Bonaventura wiederfindet [1], nicht zu schweigen von Bonaventuras Lehrer Alexander von Hales, — und mit diesen Namen ist zugleich die Vertreterschaft jener mittelalterlichen Geistesrichtung genannt, deren Väter *Augustin* und *Plato* heißen [2].

Man braucht sich über einen *Umschwung* in der Gewissensspekulation in der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht zu wundern, als mit der Einführung und konsequenten Durchführung des *aristotelischen* Geistesgutes Ernst gemacht wurde. Hierbei wirkte vor allem *Albertus Magnus* bahnbrechend, der durch seine Aristotelesrezeption jene Wendung im Denken herbeiführte und damit dem von Aristoteles vertretenen *Vorrang des Intellekts* vor dem Willen auch in der Gewissenslehre Geltung verschaffte. Ihm folgte sein Schüler Thomas von Aquin und die Dominikaner- bzw. Thomistenschule [3].

Das durchaus Neue bei Albertus Magnus war nun, daß er das tradierte Gedankengut nicht einfach nur auf seine Weise durchdachte, also etwa untersuchte, ob die Synteresis Potenz oder Habitus sei usw., sondern von der *Erscheinungsform* des Gewissens ausging [4]. Diese Form sah Albert in einer *Tätigkeit*, nämlich im einzelnen Spruch des Gewissens, der befiehlt, etwas zu tun oder zu lassen. « Proprie dicitur conscientia quam dicimus aggravare peccatum ; et haec non est sinderesis, nec est aliqua alia potentia vel habitus, sed actus. Quod enim non est actus sed potentia vel habitus non potest aggravare peccatum. Hic autem actus est actus cuiusdam conclusionis quae infertur ex duabus propositionibus quarum major est in sinderesi et minor in ratione. » [5] Mit dieser Auffassung hatte sich Albert einmal in Gegensatz gestellt zu allen früheren Theorien, die die Conscientia als einen Habitus ansahen, und zum andern mußte er sich nun konsequenterweise nach einem Habitus

[1] Vgl. Lottin a. a. O. 208.

[2] Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 381 ff.

[3] Vgl. zum Folgenden Lottin a. a. O. 210-235 ; Hofmann a. a. O. 46 ff.

[4] Locus proprius für Alberts Gewissenslehre ist seine Summa de creaturis, pars II (Summa de homine), q. 72 a. 1. Ed. Borgnet 35, 599 ff.

[5] Zitat aus einem nicht edierten Opus Alberts, veröffentlicht von F. M. Henquinet unter dem Titel « Vingt-deux Questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de saint Thomas d'Aquin » in New Scholasticism 9 (1935) 312-322, zitiert bei Lottin a. a. O. 220.

fragen, der dem Akt seiner Conscientia ein Prinzip für ihr Einzelurteil liefere. Und weil die Conscientia ein Urteil der *Ratio* darstellt, mußte die gesuchte Prinzipienquelle ebenfalls dem *intellektuellen* Bereich des Geistes angehören. Was lag näher, als in der Synderesis diesen Habitus der Erstprinzipien zu sehen ? « Dicimus quod conscientia conclusio est rationis practicae ex duobus praemissis ... Major autem istius syllogismi est Synderesis, cuius est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. »[1] Mit einer strengen Logik ordnet Albert Synteresis und Conscientia einander zu. Diese braucht, weil zuständig für die Beurteilung in concreto, ein allgemeines Prinzip als Richtmaß, — die Synteresis wiederum kann als universale Spruchinstanz keine Aussage über das Konkrete fällen. Infolgedessen muß die Ratio intervenieren, um die Universalia juris auf den Kasus hic et nunc anzuwenden. Damit ist aber noch kein Gewissensakt gesetzt, sondern lediglich ein moralphilosophischer bzw. -theologischer Schluß gezogen. Es muß noch ein « decretum rationis » hinzukommen, d. h. die Erkenntnis, daß diese Konklusio für ein Subjekt sittliche *Verpflichtung* bedeutet. « Cette décision de la raison, 'decretum rationis', applicant les directives générales de la syndérèse, 'decretum sinderesis', à l'action concrète, c'est précisement la conscience. »[2]

Es ist nun nicht so, daß Albert die voluntativen Kräfte beim Zustandekommen des Gewissens ausgeschlossen hätte. Zwar sagt er : « dicimus quod sinderesis est potentia rationalis animae. » Aber sie hat als Kraft, die dirigendo (nicht movendo) zur guten Tat *bewegen* soll (ihr Spruch : das Gute ist zu *tun!*) auch einen Zusammenhang mit dem Willen. « Sic ergo dicimus quod sinderesis est quaedam potentia motiva per habitum universalium juris ; et habet aliquid de cognitione et aliquid de appetitu ; sed plus (d. h. per se) se tenet ex parte cognitivarum. Intellectus enim practicus magis repugnat malo, cum sit semper rectus ... quam voluntas quae potest esse recta et non recta. »[3]

Mit dieser von Albert errungenen Theorie war ein Dreifaches zugunsten des wirklichen Sachverhaltes erreicht :

1. Das aristotelische Prinzip vom Primat des Intellekts über den Willen war in die Gewissensspekulation eingeführt.

2. Durch die Erklärung der Conscientia zum *Akt* der Ratio, die

[1] L. c. ; LOTTIN a. a. O. 217.
[2] LOTTIN a. a. O. 220.
[3] L. c. ; LOTTIN a. a. O. 219.

im Licht der Erstprinzipien ein sittliches Faciendum als Pflicht für ein Subjekt aufstellt, kam eine klare Struktur in das Verhältnis Synteresis-Conscientia.

3. Durch die Ausscheidung des Willens aus dem Wesensbegriff des Gewissens wurde eine nicht geringe Schwierigkeit gelöst, welche die Anschauung Bonaventuras und seiner Anhänger belastet. Wenn nämlich, wie bei Bonaventura, der Wille als voluntas ut natura, d. h. als determinatio naturalis ad bonum, in die Definition des Gewissens hineingenommen wird, kann man sich mit Recht fragen, wie bei einer solchen Gewissensbestimmung überhaupt noch eine Sünde möglich sei. Bonaventura selbst entging dieser Einwand nicht, und er formuliert ihn mit aller Schärfe : « Wie können in der *einen* einfachen Potenz ein actus naturalis und ein ihm entgegengesetzter actus deliberativus zusammenbestehen ? »[1] Bonaventura sucht die Schwierigkeit zu beheben mit dem Hinweis, daß die voluntas naturalis (Synteresis) nicht immer in actu sei, weil entweder das Gute nicht bewußt werde, oder aber keinerlei Reiz ausübe, sodaß es sich bei der Synteresis demnach um eine habituelle, zeitweilig latente Determination des Willens handeln würde. Man fragt sich nach der Stichhaltigkeit dieser Ausweg suchenden Begründung, um mit Nölkensmeier[2] zu schließen : « Der Lösungsversuch, den Bonaventura mit seiner Unterscheidung von Habitus und Akt bei der Synderesis andeutete, dürfte also nicht genügen. »

Bei Albert und nicht weniger bei Thomas und seinen Anhängern stehen sich Gewissen und Wille *gegenüber*, sie sind nicht miteinander in derselben Wesenheit des Gewissens verquickt. So besteht keine Schwierigkeit, daß sich der Wille nicht frei gegen den Spruch des Gewissens entscheiden könnte. Der Wille bewahrt seine Wählkraft sowohl für das gute als auch für das böse Tun, die Sicherheit des Gewissens aber, zwar im einzelnen gefährdet, ruht in den Principia operabilia, die jedem direkten Zugriff des Willens entzogen sind.

Der geschichtlichen Vollständigkeit halber muß noch erwähnt werden, daß Albert in seiner Summa theologica, die er 30 Jahre nach der Summa de creaturis schrieb (ca. 1270), von seiner ursprünglichen Konzeption abgerückt und zu einer Gewissenslehre zurückgekehrt ist, die von den traditionellen Ideen, und insbesondere wohl von Alexander von Hales, inspiriert war[3].

[1] In II Sent. 39, dub. 2.
[2] Ethische Grundfragen bei Bonaventura, Leipzig 1932, 81.
[3] Vgl. HOFMANN a. a. O. 48.

Welche Gestalt die Gewissenslehre bei *Thomas von Aquin* angenommen hat, wurde in der eingangs zitierten Abhandlung ausführlich dargestellt. Der Gegensatz zu den älteren Theorien und in gewissem Sinn auch zu Alberts späterer Ansicht fordert uns auf, noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Gewissen und Willen zu stellen, zumal Hofmann nach seinen gründlichen Untersuchungen und Gegenüberstellungen der einzelnen Autoren meint : « Gerade die stark betonte Einbeziehung des willensmäßigen Bestandteils in die Betrachtung der Gewissenstätigkeit hat seiner (d. i. Bonaventuras) Theorie den echten Gehalt gegeben ... In dieser Hinsicht kann er alle moderne theologische Arbeit in der Gewissenslehre reichlich und maßgebend beeinflussen. » [1]

Zunächst soll wiederholt werden, daß Thomas die Synteresis eindeutig in den Bereich der intellektuellen Erkenntnis verlegt [2]. Die Quaestio « De potentiis *intellectivis* » ist der genaue systematische Ort, an dem in der Summa das Gewissen behandelt wird (Ia pars, q. 79). Damit wird aber irgendein Zusammenhang der Synteresis mit dem Willen nicht aus-, sondern nach thomistischer Doktrin geradezu eingeschlossen. Es fragt sich nur, in *welchem* Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung Intellekt und Wille zueinander stehen. Der Übersichtlichkeit halber fassen wir die Lehre des hl. Thomas in vier Sätze zusammen.

1. *Der Intellekt ist ein höheres Vermögen als der Wille.* Zu verstehen ist der Satz, wie Cajetan im Kommentar zu I 82, 4 unterstreicht, « simpliciter », d. h. wenn man die Vermögen formell als Vermögen betrachtet, insofern sie ausgerichtet und bestimmt sind von ihrem *Objekt.* Das Objekt des Intellekts ist schlechthiniger und absoluter als das Objekt des Willens, es ist nämlich das abstrakte ens simpliciter, während das Objekt des Willens das ens-bonum-appetibile, also schon ein relativiertes Objekt darstellt, dessen « ratio » (die Erkenntnisform des ens-bonum-appetibile-esse) sich zudem im Intellekt befindet. Das, worin sich etwas befindet, steht aber höher als das, was sich irgendworin befindet, also folgt : secundum se et simpliciter intellectus est altior et nobilior voluntate.

2. *Secundum quid kann der Wille den Verstand « interdum » überragen.* Dieser Fall ist gegeben, wenn sich das Objekt des Willens in einer höheren « Sache » befindet als das Objekt des Verstandes, und das

[1] A. a. O. 97 f.

[2] Vgl. die o. g. Studie von Renz, bes. Abschnitt II : Die subjektive Seite der Synteresis. « Das Urteil der Synteresis ist ein reines Vernunftsurteil, weil die Vernunft allein fähig ist, dessen Wahrheit zu erkennen », ebd. S. 75.

kommt in Frage, sobald sich der Wille auf ein Objekt bezieht, das die Nobilität der intellektiven Seele selbst überragt wie z. B. das Bonum Divinum. Darum ist die Gottes*liebe* « besser » als die Gottes*erkenntnis* [1]. Die für das Gewissensproblem wichtige Konsequenz zieht Thomas im Ad 2 des eben angezogenen Artikels : der Intellekt kommt ebenso simpliciter vor dem Willen wie der Akt vor der Potenz, oder noch vielmehr wie das Bewegende vor dem Bewegten und das Aktive vor dem Passiven : « bonum enim *intellectus* movet voluntatem ».

Doch damit hat Thomas noch nicht alles gesagt. In einem weiteren Artikel fragt er : « Utrum voluntas moveat intellectum. » [2] Bei dieser Frage ist allgemein zu unterscheiden, ob es sich um eine Bewegung (Cajetan : « moveat » gleich « reducat intellectum de potentia ad actum ») « per modum finis » (das Ziel bewegt den Zielenden) oder « per modum agentis » (Cajetan : « effective » ; das Anstoßende bewegt das Angestoßene) handelt. Auf das Verhältnis von Verstand und Wille angewandt ergibt sich :

3. « *Per modum finis* » *geht der aktive Einfluß zuerst vom Intellekt aus :* das Bonum intellectus bewegt den Willen finaliter zum Streben nach dem aufgezeigten Gut.

4. *Effektiv bewegt der Wille den Intellekt wie auch alle anderen Seelenkräfte außer den vegetativen.* Cajetan faßt den Beweis prägnant zusammen : in allen nach einer Ordnung ausgerichteten aktiven Potenzen bewegt diejenige, die sich auf den Finis universalis bezieht, aktiv die Potenzen mit nur partikulären Zielen. Dieser letzten Art sind aber der Verstand (Objekt : Verum) und alle anderen Potenzen (z. B. Visus), ergo. Der Finis universalis des Willens ist das Bonum in communi. Darunter fallen alle Bona particularia, also auch das Bonum des Intellekts oder der Sinne.

Wenn man nun zusammenfassend vergleicht, muß man sagen :

a) Vergleicht man die beiden Potenzen in Bezug auf ihre Objekte, so steht der Intellekt über dem Willen.

b) Vergleicht man den Intellekt in Bezug auf sein Objekt, den Willen aber unter dem Gesichtspunkt, daß er irgendeine bestimmte Potenz darstellt, dann überragt der Intellekt ebenfalls den Willen, sowohl was seine « Nobilität », als auch was den Aktuierungsprimat angeht. Denn so betrachtet untersteht der Wille dem Verstand als Objekt : « intellectus intelligit voluntatem et actum eius et objectum ipsius » [3].

[1] Cf. I 82, 4. [2] I 82, 4 ; cf. I-II 9, 2. [3] I 82, 4, 1.

c) Betrachtet man umgekehrt den Willen formell als Potenz in Bezug auf sein allumfassendes Objekt (Bonum in communi), den Verstand jedoch als « irgendeine Sache » und *spezielle* Potenz mit *speziellem* Objekt, sodaß der Verstand selbst samt seinem Akt und seinem Verum cognitum zum partikulären Objekt des Willens wird, dann steht der Wille über dem Verstand und vermag diesen zu bewegen.

Aus diesen Vergleichspunkten erhellt, wie sich Verstand und Wille in ihren Akten und Objekten gegenseitig durchdringen und einander einschließen : « intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere ... bonum continetur sub vero inquantum est quoddam verum intellectum et verum continetur sub bono inquantum est quoddam bonum *desideratum* » [1].

Für die Gewissensspekulation ergibt sich demnach, daß der Wille kraft seiner allgemeinen Tendenz zum Guten die Erkenntnis des Bonum desideratum herbeiführt (*exercitium actus*) und seinen Einfluß gemäß seiner Natur (als voluntas ut natura) dauernd dahin geltend macht, daß der Verstand das sittliche Bonum faciendum erkenne. Insofern stehen Synteresis und conscientia unter der bewegenden Macht des Willens, und in diesem Sinne kann man auch mit Thomas und Cajetan vom Willen als einer « causa motrix » des Gewissens reden.

Im übrigen wird der Zusammenhang von Gewissen und Wille auch noch durch die Tatsache betont, daß es sich bei der Synteresis um die Erkenntnis der prima principia *operabilia* handelt, also um Erkenntnisse, deren Objekte vom *Willen* im gewissensgemäßen Tun ergriffen und verwirklicht werden wollen. Damit wird der gesamte Gewissensvorgang unter die Bewegungskraft des Willens gestellt, der nur sein Objekt im Intellekt zu sehen braucht, um seinem Pondus naturale in der einzelnen sittlichen Tat Geltung zu verschaffen. So wirken Wille und Gewissen zusammen zum einen gemeinsamen Ziel : das moralische Gut der handelnden Person zu realisieren, und deren Ausrichtung auf den Finis ultimus sicher zu stellen.

Es läßt sich jetzt auch sagen, inwiefern und inwieweit man von einem « *Intellektualismus* » bei Thomas reden kann. Von vornherein wäre es verfehlt, die Lehre eines so umsichtigen und tiefsichtigen Geistes vom Format unseres Autors einfachhin mit extremen Schlagwörtern zu diskriminieren. Hofmann trifft in der vorliegenden Frage wohl das Richtige, wenn er schreibt : « Thomas darf nicht in seiner ganzen Moral-

[1] Cf. I, 82, 4, 1.

theologie als Vertreter einer durchwegs intellektualistischen Richtung angesprochen werden. Das würde besagen, daß er der Bedeutung der Strebenssphäre im Menschen und ihrer Eigenart nicht gerecht geworden wäre. Ebenso ist es auch in unserer Frage. Man muß die Zusammenhänge, die zwischen seinen Traktaten über das Gewissen und seinen übrigen Lehrgedanken bestehen, berücksichtigen, dann erweist sich, daß er auch den ethisch-psychologischen Momenten, die wir heute in unserer Betrachtung des Gewissens viel stärker betonen, als es die Scholastik tat, in seiner Weise Rechnung trägt und insofern keinem einseitigen Intellektualismus huldigt. Der Intellektualismus seiner Gewissenslehre besteht darin, daß er bei Behandlung der einschlägigen Begriffe, die den Theologen seines Jahrhunderts für die Erfassung der Erscheinung des Gewissens traditionell und aus dem Sprachgebrauch zur Verfügung standen, das eigentliche Willensmoment unberücksichtigt gelassen hat. Deshalb umfaßt seine Synteresis- und Conscientialehre nur die vernunftmäßigen Elemente der Gewissensfunktion. Mit diesen ist aber nach seiner sonstigen Lehre auch eine naturhafte Willensbetätigung, ein Antrieb zum Guten und ein Widerstand gegen das Böse innerlich verbunden. Aber diese affektive Bewegung ist ganz allgemein, sie ist mit der Erkenntnis von Gut und Bös an sich gegeben. »[1] — Es müßte zutreffender heißen : « sie — nämlich die Kraft der voluntas ut natura — wird durch die Erkenntnis von gut und bös wirksam ! »

Über allen innerscholastischen Problematiken steht die aktuelle Frage : *Wie kann die thomasische Doktrin vor der modernen Wissenschaft bestehen* ? Dabei verstehen wir unter « modern » jene Arbeiten, die das Gewissensproblem mit den Methoden der *Phänomenologie* erschließen, und die in der theologischen Literatur einen zusammenfassenden Niederschlag gefunden haben in Th. Münckers « Psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre »[2]. Leider hat diese neue Sicht des Gewissensproblems in der scholastisch bestimmten Literatur nicht jenen Widerhall ausgelöst, der eigentlich hätte erwartet werden müssen, erhebt die neue Theorie der alten gegenüber doch immerhin im Wesentlichen den Vorwurf, daß sie am eigentlichen Gewissensphänomen vor-

[1] A. a. O. 109.

[2] Düsseldorf 1939 ; im Folgenden ohne Buchangabe zitiert. Wie weit die traditionelle thomistische Gewissenslehre verbreitet und bis heute vertreten wird, beweisen die bekannten Lehrbücher der Moral, desgl. Michael Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1932, und Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1951.

beigesehen und in ihren Anschauungen mehr oder weniger nur das erfasse, was geistig-intellektuelle *Vorbereitung* auf das eigentliche « Gewissenserlebnis » und ihr metaphysischer Hintergrund sei. Zwar könnten wir Münckers Gewissensdefinition wohl unterschreiben : « Gewissen ist die Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt » (26), aber neue und andere Gedanken bringt die Explikation dieser Definition. Schon das Wort « Gewissens*erlebnis* » läßt den starken Anteil an Gefühls- und Willenskräften beim Gewissen erkennen, und tatsächlich will die moderne Phänomenologie das Gewissen « im letzten Grunde in einem Gefühls- und Strebenserlebnis » (Müncker 39) bestehen lassen, « in einem Gemütserlebnis bzw. in einer Reaktion des Strebevermögens » (36). Noch mehr verdichtet sich der Sinn dieser Bestimmungen, wenn es heißt : « Die in Beschämung und Furcht erfahrene Schuld ist das eigentliche Gewissenserlebnis » (40).

Die phänomenologische Theorie erblickt das eigentliche Gewissen in jenen gefühlsstarken Reaktionen, die Thomas als *Folge* des Gewissens angibt : « dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia *consequuntur* applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus » [1]. Es ist freilich nicht so, als ob das Gefühlsmäßige nach phänomenologischer Auffassung sich auf rein sensuelle (wohl zu beachten *menschlich* sensuelle) Gefühlsqualitäten bezöge, « Gefühl » muß hier verstanden werden im weiteren und auch geistigen Sinn, in einer Bedeutung, die Joseph Geyser [2] als « das Bewußtseinssymptom des harmonischen oder disharmonischen Verhältnisses der in uns verlaufenden körperlichen, seelischen und geistigen Vorgänge zu den teils angeborenen, teils erworbenen Betätigungstendenzen unserer Seele » bestimmt.

Über dem Phänomen des « eigentlichen Gewissenserlebnisses » übersieht die moderne Theorie keineswegs die geistigen Hintergründe. Sie weiß wohl, daß sich alle « Reaktion » letztlich nur erklären kann angesichts eines sittlichen « Wertes », dem gegenüber die Person in eine existentielle Entscheidung gedrängt wird. Das Erkennen dieses personalen sittlichen Wertes ist geleitet und getragen vom geistigen Strebevermögen der Voluntas ut natura und wiederum von vorangehenden und begleitenden Gefühlen geistiger Art. « Die bestimmte Wertqualität

[1] I 79, 13.
[2] Lehrbuch der allgemeinen Psychologie², Münster 1912, 654.

des Guten und Bösen wird unmittelbar gefühlt » (Müncker 28). Das Gefühl ist « Vorbedingung des moralischen Lebens » (32). « Die geistige Gefühlsantwort erfolgt überall da, wo ein schlicht erfaßter Wert dem Bewußtsein aufgeht » (30). Treffend wird dieser kenntnisschaffende Vorgang des « intentionalen Fühlens » (28) « Wertnehmung », « Wertschau », « Wertfindung » (29) genannt, und man kann ihn, wenigstens nach seinem erkenntnismäßigen Gehalt, und sein Ergebnis wohl mit Recht mit dem gleichsetzen, was die Alten unter den in Synteresis gefaßten Wirklichkeiten verstanden.

Soll es darum gehen, einen wertenden Vergleich zwischen alter und neuer Lehre anzustellen und vom Standpunkt eines Thomas aus ein Urteil abzugeben, so ist ein Zweifaches zu sagen :

1. Es dürfte bei einem unvoreingenommenen Beobachter keinem Zweifel unterliegen, daß das Gewissen erst dort und dann wirklich und « erlebt » wird, wo die « scientia » eines sittlichen Spruches Aufruhr erregend in alle Schichten der Person einbricht, um dort vom ganzen menschlichen Ich Stellungnahme für oder gegen das personale Wohl abzufordern. Die Tatsache der Gefühle im phänomenologischen Sinn als geistig-sinnliche Realitäten und Reaktionen und ihre Bedeutung für das Gewissen dürfte als unbestreitbare Tatsache gelten, so schwer sie sich auch, wenigstens was die geistigen Gefühle angeht, in scholastisch-thomistischen Kategorien ausdrücken läßt. Die entschiedene Betonung des existentiellen Charakters des Gewissens in der modernen Theorie des Gewissens zeigt wohl richtig dessen ausschlaggebende Bedeutung für die Existenz der Person.

2. Ein gerechter Vergleich zwischen alter und neuer Gewissenslehre läßt sich nur beschränkt anstellen. Entsprechend der allgemeinen Mentalität kam es den Alten vor allem darauf an, das Überkommene zu übernehmen, zu klären und in ein System einzubauen. Des weiteren lag ihnen in erster Linie und grundsätzlich nicht ein phänomenologisches Abtasten, sondern die spekulative Durchdringung und metaphysische Fundierung des Objektes am Herzen. Das heißt : sie wollten das Gewissen nicht so sehr — wie die Modernen — in seiner *Funktion*, als unter dem *formellen* Gesichtspunkt seines Wesens betrachten. Hier liegt Kraft und Wert vor allem der thomistischen Gewissenslehre. Darüber hinaus muß man sich aber auch noch vergegenwärtigen, daß die Gewissenslehre in der Scholastik doch ein wesentliches Wegstück zur umfassenden Wahrheit hin zurückgelegt hat. Und sind schließlich in der alten Theorie nicht Punkte sichtbar gemacht worden, an die sich zwang-

los neue Erkenntnisse anschließen lassen ? Über das beste Stück thomistischer Gewissenslehre mag Hofmann ein abschließendes Urteil aussprechen : « Das stete Bemühen früherer Theologen, in der *Synteresis* die letzte Gewähr der gesamten sittlichen Ordnung in der menschlichen Natur zu finden, ist bei Thomas zu schönem Erfolg gekommen. Dadurch, daß er auch den Begriff der Conscientia in geradliniger und wesensnotwendiger Zuordnung zur Synteresis verstanden hat, konnte er die Bedeutung des Gewissens für das ganze sittliche Leben und Handeln in überzeugender Weise herausstellen. Jetzt erscheint klar, daß jeder Spruch des Gewissens sich in der vom Habitus der Synteresis gegebenen Teilhabe am ewigen göttlichen Gesetz ableitet, dort seinen Ausgangspunkt hat und dort seine Sanktion empfängt. In dieser Sicht wird die Gewissenslehre weitgehend den Gegebenheiten der Gewissensfunktion gerecht ... Eine Lehre, die jeden Gewissensspruch letztlich der Synteresis entstammen läßt, vermag zu erklären die Unbestechlichkeit, die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit durch alle Zeiten und über alle Völker hinweg, die uns auf dem Grunde jeden Gewissens irgendwie begegnet, auch wenn es im einzelnen dem Irrtum unterworfen ist und den Leidenschaften unterliegen kann. Denn jeder echte Gewissensspruch trägt in sich etwas von der Kraft seines Prinzips, das an der Einheitlichkeit und Unerschütterlichkeit der göttlichen Weltordnung teilhat. »[1]

[1] A. a. O. 66 f.