Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 31 (1953)

Artikel: Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gesamtgefüge des Menschen

Autor: Groner, J.F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762734

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: 12.07.2025

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

Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gesamtgefüge des Menschen

Zur thomistischen und modernen Spekulation über das Gewissen

Von J. F. GRONER O. P.

Es mag auffallen, daß der hl. Thomas die Lehre über das Gewissen — im Gegensatz zur fast allgemeinen Behandlungsweise von heute — nicht im moraltheologischen Teil seiner Summa vorlegt. Jedoch mit Recht, denn das Gewissen ist an sich ein psychologisches Phänomen [1], es ist kein « agibile ». Darum wird darüber in der *prima* Pars gesprochen (q. 79 a. 12, 13) [2]. — Und doch gehört das Gewissen innig zur Moral, bedeutet es doch Leitstern und Richterin des Tuns, überdies muß es irgendwie vom Menschen gebildet werden und unterliegt schließlich der Gefahr willentlicher Mißbildung. Es steht also in einem moralischen Konnex, im Gefüge des Menschen als sittlicher Person.

Es soll nun im Folgenden [3] versucht werden, das Gewissen im Gesamt des menschlichen Verhaltens aufzuzeigen und zwar entsprechend der Lehre des hl. Thomas. Dabei wird sich herausstellen, daß die thomistische Gewissensdoktrin, die, in ihrer psychologischen Isolierung betrachtet, bei modernen Denkern leicht in den Verdacht intellektualistischer Einseitigkeit gerät, der umfassenden Wirklichkeit durchaus gerecht zu werden vermag.

[1] In Anbetracht dieser Tatsache verweist das « Handbuch der katholischen Sittenlehre » von F. TILLMANN (Düsseldorf 1950[4] ff.) den Gewissenstraktat in den Band über « Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre » (TH. MÜNCKER).

[2] Dazu ausführlichere Darlegungen in De Verit. qq. 15-17.

[3] Ein zweiter Teil folgt : « Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre ».

A. Synteresis und Gewissen

1. Die Synteresis (das « Urgewissen »)

In der Gesamtordnung der Seinsvollkommenheiten rührt die « oberste » Vollkommenheit des Menschengeistes an die « unterste » des Engels, insofern der Mensch befähigt ist, spontan und intuitiv gewisse Wahrheiten zu erkennen [1]. Diese Erkenntnisweise ist eine doppelte : sie bezieht sich sowohl auf die reinen Speculabilia als auch auf die Practica, also auf Erkenntnisse in sich und für sich und auf solche mit Beziehung zum Tun [2]. In beiden Fällen erfaßt sie das jeweils Ersterkennbare und

[1] De Ver. XV 1 ; Cajetan In I 79, 8 : « intellectus in homine modica est participatio in primis principiis ». Es mag hier gleich auf den Unterschied der beiden Erkenntnisweisen von intelligere und ratiocinari hingewiesen werden. Unter *intelligere* versteht man das intuitive Schauen der Wahrheit, die in einem einzigen Akt voll und ganz in der Erkenntnispotenz (intellectus) aufleuchtet. *Ratiocinari* als Akt der Ratio dagegen bedeutet ein erkenntnismäßiges Schreiten von einem Bekannten mittels dieses Bekannten zu einem Unbekannten, welches aber von jenem her, weil prinzipiell in ihm beschlossen, doch Licht bekommt, und so selbst ein Erkanntes wird (syllogistisches Denkverfahren). « Intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei ; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt », I 84, 4. Der intuitive Blick des Intellekts gleicht einem ruhigen Schauen und Besitzen der Wahrheit, während das « diskursive » Erkennen der Ratio den Charakter des Erwerbens und der Bewegung hat. Als solche muß es denn auch notwendig von einer intuitiven Erkenntnis ausgehen wie von einem festen Punkt (Prinzip), um nach seinem Weg über Urteil und Schluß bzw. Urteils- und Schlußreihen wiederum zur « Ruhe » einer « schauenden » Einsicht zu gelangen. Denn alle Bewegung vollendet sich in der Ruhe. Diese « Ruhe » ist nichts anderes als das Aufhören der Bewegung selbst. Bewegung und Ruhe gehören folglich, wie im Körperlichen, so auch im Geistigen — und hier noch viel mehr — zu ein und derselben Natur, in unserem Fall zur einen und derselben Erkenntnispotenz. Freilich verhält es sich, wie CAJETAN im Kommentar zu I 79, 8 betont, nur so beim Menschen. Denn an sich ist die intuitive Schaukraft anderer Natur als das diskursive Denken. Jener widerstrebt ja gerade das Wesenselement des diskursiven, nämlich das « Discurrere » und schließt es aus dem eigenen Wesen aus. Intuition gehört per se zum Engel und engelgleichen Geist, diskursive Ratio ebenso per se zum menschlichen Geist. Jedoch erfreut sich der Mensch in seinen intuitiv erschauten Prinzipien einer « modica participatio » engelhafter Erkenntnisweise.

[2] Der intellectus speculativus und der intellectus practicus besagen nicht zwei verschiedene Erkenntnispotenzen. Sie sind gleicher Potenz, weil nur accidentell verschieden : « accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus vel non ordinetur. » In der I 79, 11 gibt Thomas genaue Definitionen. « Intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat — Cajetan : « an sich » — ad opus, sed ad solam veritatis considerationem ; practicus vero intel-

Grundzuerkennende, und das sind die *Prinzipien* des Seins und des Tuns, von denen jedes in die Fülle von Sein und Sollen hinausgreifende Erkennen abhängt.

Auf solch « prinzipiellen » Einsichten ruht die ganze *Sicherheit* nachfolgender Erkenntnisse, und nur weil jene absolut sicher sind, können auch diese von Irrtum und Zweifel frei sein, ohne es praktisch immer sein zu müssen oder sein zu können. Gerade die oft tatsächliche Unsicherheit des Abgeleiteten fordert seins- und erkenntnismäßig ebensosehr die unbedingte Stabilität der Prinzipien, wie das veränderliche Sein das unveränderliche verlangt und in ihm seinen Erklärungsgrund findet.

Im Summakommentar (I 79, 13) faßt Cajetan den Beweis für das Vorhandensein der ersten Prinzipien präzis so zusammen : weil das spekulative Denken eine Bewegung ist, muß es notwendig von Bekanntem ausgehen und sich umgekehrt wieder auf dieses Bekannte zurückführen lassen. Also liegen die Verhältnisse ebenso für das praktische Denken (Potenzgleichheit von intellectus speculativus und practicus). Also sind uns von Natur aus die Urprinzipien des Handelns inne [1].

Thomas lagert seine Begründung für die Sicherheit der Erkenntnisse tief in letzte Zusammenhänge. Die Natur erstrebt in allem das Gute und will auch erhalten, was mit ihrer Kraft bewirkt wurde. Darum sind überall in der Natur die Prinzipien dauernd, unveränderlich und richtig. « Die Prinzipien müssen bleiben », sagt Aristoteles ganz einfach. Die Natur aber ist Kreatur, und hat somit ihre letzte Sicherheit im Sein und Denken vom Deus immutabilis erhalten. Er ist der übernatürliche Urgrund, aus dem alle Prinzipien der Natur fließen. Darum kann Thomas später sagen, das Gewissen sei nichts anderes als das « Hindurchgelangen des göttlichen Präzeptums bis zu dem, der das Gewissen habe » [2].

Damit ist aber noch etwas sehr Bedeutendes und für die thomistische Gewissenstheorie sehr Bezeichnendes ausgesprochen. Im Lichte der Erkenntnisprinzipien leuchten dem Menschen letzte metaphysische Seinsgründe auf. Am unverrückbaren Ordo Boni, den kein vordergründiger

lectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus » — Cajetan : « an sich », d. h. seine Erkenntnisse sind an sich auf die Praxis hingeordnet, während die des intellectus speculativus an sich rein beschaulichen Charakter tragen, wenngleich sie per accidens auch einem praktischen Zweck dienstbar gemacht werden können.

[1] Vgl. I 79, 8.

[2] De Verit. XVII 4, 2.

Trugschluß und kein oberflächliches Gefühl hinwegdisputieren kann, soll sich der sittliche Akt orientieren, soll sich mit ihm harmonisieren und dadurch das handelnde Subjekt selbst in der Seinsordnung des Guten sicher bewahren und vervollkommnen. Damit ist die sittliche Leitung des menschlichen Tuns jeder subjektiven Willkür entrissen. Denn es stößt in den ewigen Urgründen des Metaphysischen auf und bekommt hier sein tiefstes, allgemeingültiges Gepräge [1].

Wegen der Notwendigkeit absoluter Sicherheit und einer sicheren « Schlagfertigkeit » in der Anwendung muß die oberste Erkenntnisfähigkeit dem Intellekt *habituell* inne sein, und zwar habituell von *Natur* aus, da sie ja als erste und oberste nicht erworben werden kann. Der habitus naturalis, mit dem man die Prinzipien in den spekulativen Wissenschaften einsieht, heißt « intellectus primorum principiorum speculabilium », und der Erkenntnishabitus für die ersten Prinzipien des Tuns « habitus primorum principiorum operabilium » oder *Synteresis* [2].

Die Synteresis ist somit jenes dem Intellekt habituell innewohnende und mit unveränderlicher Richtigkeit sprechende Erkenntnisprinzip, nach dem alles Tun zu messen und welches so beschaffen ist, daß es « unentwegt allem Bösen widersteht und alles Gute bejaht. Seine Aufgabe besteht darin : remurmurare malo et inclinare ad bonum » [3].

In der Summa (I 79, 12) hebt Thomas vor allem den Habituscharakter der Synteresis hervor im Gegensatz zu manchen, die meinten, sie sei eine eigene Potenz, nur höheren Grades als die Ratio, oder zu anderen, die die Synteresis mit der Ratio ut natura gleichsetzten (z. B. Alexander v. Hales). Die Synteresis kann jedoch keine Potenz sein, denn geistige Potenzen verhalten sich « ad opposita » [4], die Synteresis aber besitzt nur eine einzige Verhaltensweise, nämlich die Inklination zum Guten (nie zum Bösen), sie ist infolgedessen keine Potenz. Der Beweisgrund für die habituelle Seinsweise der Synteresis wird also aus ihren Akten hergenommen. Cajetan betont dies im Kommentar zum Corpus des angegebenen Thomasartikels in scharf sylogistischer Weise : Instigare und murmurare sind Akte, die aus von Natur aus bekannten

[1] Vgl. Daniel Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, Salzburg 1936, S. 21 ff.

[2] De Verit. XVI 1.

[3] De Verit. XVI 2 ; hier werden Shaftesbury mit seinem subjektivistischen « moral sense », H. Spencer und R. Owen mit ihrem « Zivilisationsgewissen » an der Wurzel ihrer Theorien getroffen.

[4] Vgl. Aristoteles, Metaphysik L. VII c. 2, n. 2 ; Thomaskommentar L. IX, lect. 2, Ed. Marietti, Nr. 1789.

und deswegen auf Eine Verhaltensweise hin bestimmten und unveränderlichen Prinzipien hervorgehen. Ein-deutig festgelegte Akte gehören aber zu einem Habitus, welcher eine Potenz eben auf diese Eine Weise hinordnet.

Man lasse sich nicht verwirren durch die angeborene Neigung zum Schlechten, welche die gegensätzliche Wirkweise der Synteresis zu haben scheint, und die Meinung nahe legen könnte, als handle es sich doch um eine einzige Seelen*potenz* mit einem doppelten Urdrang. Das stimmt nicht. Denn die Synteresis gehört zur « superior pars animae », während jene Inklination zum Bösen dem « unteren » Seelenbereich verbunden ist, wo das Körperliche mit seiner Sensualität mitspricht, und die habituelle Verderbnis des « fomes peccati » sich auswirkt [1]. Darum sind die beiden habitus « non eiusdem secundum idem » [2].

In den gegnerischen Meinungen dieser These liegt freilich auch ein Fünkchen Wahrheit. Die Synteresis ist höher als die ratio ratiocinans, weil unverändert auf das Bonum ausgerichtet, sie hat ferner eine Determination wie die Natur, insofern sie « naturaliter » determiniert ist « ad verum operabile ». Ihre Aktion aber kommt aus einem *habitus*, dies haben die Gegner übersehen.

In *welcher Potenz* ruht nun der habitus Synteresis ? Thomas beantwortet diese Frage in De Ver. XVI 1. « Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in *ratione*. » Das Wort « ratio » schillert zwar in verschiedenen Farben, aber nehme man es als « intellectus » oder als « potentia rationis cum tali habitu » oder als « habitus naturalis » absolut oder anders, soweit man es für einen Intellectus primorum principiorum überhaupt noch anders nehmen kann : das ist nach den bisherigen Darlegungen Lis verborum. Die Synteresis bleibt habitus naturaliter inditus der rein intellektuellen Potenz des Geistes.

[1] Vgl. De Verit. XVI 1 ad 7, 11.

[2] Die « superior » und « inferior » pars animae, und ihnen entsprechend die « ratio superior » und « ratio inferior » sind zwei geläufige Unterscheidungen in der scholastischen Terminologie. Sie bezeichnen ein und dieselbe intellektuelle Seelenpotenz unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Insofern sich die Erkenntniskraft zu Objekten erhebt, die seinsmäßig höher stehen als sie selbst (veritates aeternae und « per quamdam tenuem participationem » [De Verit. XV 1] auch die ersten Prinzipien des spekulativen und praktischen Denkens), heißt sie « ratio superior » und ihr Sitz entsprechend « superior pars animae », umgekehrt « ratio inferior » mit Sitz in der « inferior pars animae », sofern sie Objekte ihresgleichen und darunter betrachtet. Die « ratio superior » wird vervollkommnet durch den habitus sapientiae, die « inferior » durch den habitus scientiae (vgl. De Verit. XV 2 ; I 79, 9).

Die Natur strebt von sich aus nach Dauerhaftigkeit und unverrückbarem Bestand. An dieser Erhaltung des Seins nehmen auch die Erkenntnisprinzipien teil, in denen die ewigen Wahrheiten des Seins und des Sollens aufleuchten, sei es nun, daß sich die Ureinsichten beziehen auf die rationes aeternae (z. B. man muß Gott gehorchen), oder auf rationes inferiores (z. B. man muß vernünftig leben). Die Unveränderlichkeit solcher Erkenntnisse gründet sich das eine Mal auf die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, das andere Mal auf eine ratio aeterna, die in einem an sich veränderlichen Objekt beschlossen liegt [1]. Wegen ihrer Verankerung in die Tiefe des unveränderlichen Seins kann die Synteresis *niemals « sündigen »* [2]. Sie muß notwendig stets das « Rechte » erkennen, und dieses « Rechte » heißt in ordine operabilium rechtes Tun im allgemeinsten Sinne : Tue das Gute — meide das Böse : remurmurare malo et inclinare ad bonum. An diesem Fundamentalspruch der Synteresis ist jegliches Tun des Menschen zu « examinieren », er fällt mit der Unfehlbarkeit und Unerbittlichkeit eines Naturgesetzes das Urteil über Recht und Schlecht.

Sogleich erhebt sich hier der Einwand aus der praktischen Erfahrung : die subjektive Verkennung oder gar Umkehrung der Werte bei « bestem Wissen und Gewissen ». Wie ist dies möglich bei der behaupteten Spruchsicherheit der Synteresis ? Thomas weist diesen Einwand, der formal seinen Grund hat im ungenauen Gebrauch des Wortes « Synteresis » bei Hieronymus, in De Ver. XVI 2 ad 1 zurück. Schuld an den genannten Fehlschätzungen im einzelnen ist nicht die Synteresis als solche, sondern ihre praktische Anwendung auf den konkreten Fall, d. h. im Prozeß der Anwendung der allgemeinen Synteresis auf ein einzelnes Objekt können sich Irrtümer einschleichen. Die Schuld fällt somit auf das Gewissen. Denn dieses ist nichts anderes als die « applicatio universalis judicii synteresis ad particularia opera ».

So unmöglich nun die Synteresis zu « stolpern » [3] vermag, so gibt es doch Fälle, wo sie völlig *erlischt* oder vorübergehend ausgeschaltet wird. Freilich nie als Lumen habituale. Das ist unmöglich, das hieße völlige Vernichtung des von Natur aus, also mit dem Wesen gegebenen ethischen Fundamentes im Menschengeiste [4]. Die Aktfunktion der Syn-

[1] De Verit. XVI 1, 9.
[2] De Verit. XVI 2.
[3] S. « nunquam praecipitatur », De Verit. XVI 2, 1.
[4] Die Synteresis wird nicht einmal in den Verdammten getilgt, sonst könnten sie keine Gewissensqualen erleiden. Cf. I-II 85, 2, 3.

teresis kann jedoch wegen physisch-psychischer Defekte zeitweilig oder ganz unmöglich werden [1], sodaß bei einem dermaßen geschädigten Individuum von einer aktuellen Synteresis überhaupt nicht die Rede ist. Beim gesunden Menschen kann der allgemeine Spruch der Synteresis zwar nicht ins Gegenteil verdreht werden (tue das Böse, meide das Gute), jedoch vermag auch hier im konkreten Handeln die Macht der Leidenschaften die Geisteskräfte so zu verwirren, daß die Synteresis bei der Wahl des einzelnen Objektes nicht zur maßgebenden Mitsprache kommt. Das moralische Versagen fällt so wiederum dem Applikationsprozeß und nicht der Synteresis zur Last [2].

Aus den bisherigen Darlegungen geht ein Zweifaches hervor :

1. Die Synteresis als oberste moralische Instanz wohnt jedem Menschengeist von Natur aus inne, in gleicher Weise, unausrottbar, unverbildbar und funktioniert an sich völlig unabhängig oder vielmehr jenseits aller Individuation des einzelnen Menschen. Vor ihrem Forum wird darum (an sich) auch jede Entschuldigung, die auf das Kon-krete hinweist, zunichte. Kraft ihres unvergänglichen Lichtes vermag der Mensch immer wieder aus einer Verwirrung und Verirrung in particulari zurückfinden zur moralischen Rechtheit.

2. Im einzelnen Fall, d. h. bei gewissen Individuen insgesamt oder nur bei einzelnen Akten eines Individuums kann die Stimme der Synteresis verstummen, und zwar :

a) aus äußeren Gründen. Thomas sagt « in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium » [3]. An welche Verletzungen denkt hier Thomas, und welche Vorstellungen und Kenntnisse hatte er wohl von derartigen Fällen ? Es ist schwer zu sagen. Die medizinische Wissenschaft seiner Zeit war noch zu wenig im heutigen Sinne entwickelt, und das Interesse für psychische Abnormitäten zu gering, als daß man die damit Behafteten mehr als eben zu den « amentes » gerechnet hätte. Immerhin beweisen die kurzen Andeutungen, daß Thomas etwas weiß um die Möglichkeit von exogen bedingter Psychopathie, welche vernichtend bis in den Kern der moralischen Urteilsfähigkeit einwirkt und damit die letzte Verantwortung einschränkt oder ganz aufhebt ;

b) aus inneren Gründen. Die Stimme der Synteresis wird überschrien von der Gewalt der Leidenschaften. Hiermit bringt Thomas

[1] Cf. De Verit. XVI 3. [2] De Verit. l. c. [3] De Verit. XVI 3.

das ruhige Licht der Synteresis in den Konflikt mit den Leidenschaften des konkreten Menschen [1].

2. Das Gewissen

Schon das Wort « Ge-wissen » (con-scientia) weist an den Ort, wo es in seinem wesentlichen Bestand zu Hause ist : auf die intellektuelle Sphäre des menschlichen Geistes. Es ist bei einer Reflexion über das Gewissen sofort einleuchtend, daß es sich bei der Gewissensfrage darum handelt, eben zu « wissen », was zu tun ist, und dies nicht nur so im allgemeinen, und als ob überhaupt noch nichts bekannt und sicher sei, sondern wieweit *hic et nunc* Prinzipien infrage kämen, die « an sich », d. h. in ihrer universalen Geltung klar im sittlichen Bewußtsein stehen. « Conscientia » ist eine « scientia cum », ein « quasi simul scire », eine « applicatio scientiae ad aliquid » [2]. Dabei ist die Frage, welche scientia « angewandt » werde, zunächst nicht entscheidend, sondern die Applikation als solche. In ihr liegt das Spezifische und Definierende. Durch den actus applicationis entsteht aus einem allgemeinen Wissen das Ge-wissen über das hic et nunc faciendum. Der Akt der Anwendung also bildet das Constitutivum des Gewissens, d. h. das Gewissen ist weder Habitus noch Potenz, sondern Akt.

Die Anwendung eines allgemeinen moralischen Wissens auf ein konkretes Tun kann in doppelter Weise Geltung verlangen : 1. als *Directivum:* die Tat ist zu setzen oder zu unterlassen. In diesem Falle reagiert das Gewissen anreizend, auffordernd, bindend ; 2. als *Correctivum* nach geschehener Tat mit einer doppelten Reaktionsweise, je nachdem das Tun mit dem « Wissen » übereinstimmt oder gegen es entschieden hat. So verteidigt und entschuldigt das Gewissen oder es klagt an und « beißt » [3].

Von hier aus fällt eine neue Bestätigung auf die vorige Definition : das Gewissen ist das, was auffordert, bindet — verteidigt, entschuldigt — anklagt, beißt, also *Akt.*

Freilich *entspringt* das Gewissen einem Habitus [4], es ist ja dessen Akt, dessen Applikation, und zwar in erster Linie die Applikation des Habitus primorum principiorum operabilium, d. i. der Synteresis. Im

[1] Leidenschaft im scholastischen Sinn genommen als « motus appetitus sensitivi cum aliqua mutatione corporali », I-II 31, 17.

[2] De Verit. XVII 1 ; I 79, 13.

[3] De Verit. XVII 1.

[4] De Verit. XVII 1, 9 ad 6 in contr.

Laufe der Zeit schalten sich noch andere Habitus in den Gewissensprozeß ein, nämlich der habitus sapientiae als habituelle perfectio der ratio superior und der habitus scientiae als habituelle perfectio der ratio inferior [1], sei es nun, daß der actus applicationis des Gewissens je nach Casus und Persönlichkeit von allen drei « Gehaben » zugleich bestimmt wird oder nicht von allen drei, im einfachsten Fall von der Synteresis allein. Nach diesen drei Habitus beurteilen wir das Getane und beraten über das zu Tuende. Hauptwurzel des Gewissens bleibt jedenfalls die Synteresis. In ihr ruht auch seine ganze Kraft. Ihr durchdringender Spruch lobt, tadelt, reizt und rät in allen Äußerungen des Gewissens. Sie ist das « supremum in conscientiae judicio » [2], sodaß sie metaphorisch den Namen « Scintilla animae » bekommt [3]. Man hat die Synteresis darum schon früher einfach mit « Gewissen » bezeichnet [4] und damit die schon oben genannte Verwirrung angerichtet [5], heute nennt man sie gern und treffenderweise das « Urgewissen ».

Um den psychologischen Ort des Gewissens genauer anzugeben und vor allem festzulegen, wo es aufhört, vergleicht Thomas [6] den Gewissensakt mit dem freien Willensakt. Das judicium conscientiae und liberi arbitrii kommen überein, insofern sie sich beide auf einen actus hic et nunc faciendus beziehen. Aber das judicium conscientiae ist ein judicium examinans. Dadurch unterscheidet es sich ebenso wie das judicium liberi arbitrii von der Synteresis, das nur ein judicium universale liefert, hebt sich jedoch selbst vom judicium liberi arbitrii ab, weil es in der Sphäre des rein Erkenntnismäßigen bleibt, während das Urteil des freien Wahlwillens auf die *Anwendung* der Erkenntnis zur Tat hinzielt. Das judicium liberi arbitrii kann daher im Gegensatz zu dem des Gewissens, das sich als solches unverletzbar im gesicherten Erkenntnisbereich vollzieht, von verschiedenen, allseits drohenden « Umständen » derart verfinstert und in seiner Vollzugskraft gelähmt werden, daß es nicht mehr zu einem Nein gegen die verderblichen Mächte fähig ist. Und so irrt einer in seiner Wahl, nicht aber im Gewissen, er handelt ja gerade *gegen* das Gewissen, und der Mißklang zwischen dem

[1] De Verit. XVII 1, 3.
[2] De Verit. XVII 2, 3.
[3] Über die verschiedenen Bedeutungen von « scintilla animae » vgl. H. Wilms, De scintilla animae, Angelicum 14 (1937) 194-211.
[4] Cf. Hieronymus, Glossa Ezech. I.
[5] Cf. De Verit. XVII 1, 1.
[6] De Verit. XVI 1, 4.

schlechten Tun oder Getanen und dem Gewissen bewirkt das, was man eben « schlechtes » Gewissen nennt [1].

So sehr Thomas das judicium conscientiae gesichert und mehr die nachfolgende Electio einer Gefährdung ausgesetzt sieht, so wenig entgeht ihm die Tatsache, daß Defekte auch in den intellektuellen Prozeß des Gewissens selbst eindringen und dort mannigfachen Schaden anrichten können. Es ist möglich, daß ins Gewissen, das « nichts anderes ist als die Anwendung eines Wissens auf einen speziellen Fall » [2], der *Irrtum* eindringt. Dieser kann auf doppelte Weise das Gewissen verfälschen. Einmal insofern, daß der Irrtum im Wissen, das es « anzuwenden » gilt, liegt, und zweitens, wenn ein richtiges Wissen « nicht gut » angewandt wird. Und nun bringt Thomas [3] einen Terminus, der auf das schärfste seine (und der nachfolgenden Thomisten) Lehre vom Gewissen zum Ausdruck bringt: die Applikation des allgemeinen Wissens um die Sittennormen auf einen speziellen Fall vollzieht sich in seiner *syllogistischen* Deduktionsweise. In diesem Denkverfahren kommt es zu einem Fehlschluß auch auf zweifache Weise: entweder indem ein Irrtum in den Obersätzen liegt, oder wenn man falsch deduziert.

a) Man muß genau unterscheiden, inwiefern es einen Irrtum im « Wissen » geben kann. Unmöglich nämlich kann er sich im Urhabitus der Synteresis befinden. Er liefert den obersten, untrüglichen Satz für den Gewissensprozeß. Allerdings nur den allgemeinsten. Weil es sich beim Gewissen aber um die Stellungnahme zum Causus hic et nunc handelt, muß die allgemeine Synteresis durch einen sittlichen Satz, der für diesen besonderen Fall gilt, spezialisiert und sozusagen durch eine « Minor » determiniert, « vollendet » werden. Das Wissen des Untersatzes liefert die Ratio superior, bzw. inferior je nach dem Gegenstand, der sich zum Entscheid dem Gewissen aufdrängt. So lautet etwa der Spruch der Synteresis: du sollst nichts tun, was Gott verboten hat. Dieser universale Major wird entsprechend dem vorliegenden Fall zugespitzt durch ein Wissen aus der Ratio superior: Gott hat den concubitus mit dieser Frau verboten bzw. nicht, *also* ..., und in diesem « also » vollzieht sich die Applikation, d. h. das zum Ge-wissen gewordene Wissen spricht: du darfst mit dieser Frau keinen Umgang haben. Die gegenteilige Schlußfolgerung wäre falsch, und in ihr säße dann der Irrtum, *muß* in ihr sitzen, weil es schon in der darüberstehenden Minor nicht stimmt. Ihm hat die Ratio superior ein falsches Wissen zu-

[1] Cf. De Verit. XVII 1, 4. [2] De Verit. XVII 2. [3] De Verit. XVII 3.

gestellt. In dieser also kann der Irrtum liegen, in ihr allein, keineswegs in der Synteresis. In gleicher Weise und noch viel leichter anffällig für den Irrtum ist natürlich die Ratio inferior mit ihrem habitus scientiae.

Es ist jedoch zu bemerken, daß bisweilen ein Irrtum auch in der Minor ausgeschlossen ist, d. h. daß die Ratio superior, bzw. inferior absolut sichere Partikularerkenntnis bringt. Dies ist der Fall, wenn sich der Inhalt der Synteresis in der « Minor » *direkt* wiederfindet, nur eben in partikulärer Ausdrucksweise. So kann es auch in den spekulativen Wissenschaften keinen Irrtum geben in Partikulärurteilen, die nichts anderes sind als direkte Applikationen eines ersten Erkenntnisprinzips. Das Urteil, z. B. dieses Ganze ist größer als eines seiner Teile, wird jedem mit untrüglicher Sicherheit einleuchten, weil in ihm das universale Prinzip: das Ganze ist größer als einer seiner Teile, direkt und ganz einfach wiederkehrt. Das gleiche gilt in ordine operabilium, also auch in der Gewissenssphäre: « Major est per se nota, utpote in universali judicio existens et minor etiam, qua idem de seipso praedicatur particulariter. »[1]

b) In gleicher Weise wie im rein syllogistischen Denken kann das Gewissen durch ein unrichtiges Deduzieren verfälscht werden, d. h. wenn man aus den zwei richtigen Obersätzen einen falschen Schluß zieht. Diese Irrtumsmöglichkeit des Gewissens ist klar und bedarf keiner weiteren Darlegung.

3. Zusammenfassende Betrachtung

Die Gewissenslehre des hl. Thomas macht den Eindruck starker Einseitigkeit zugunsten des rein und abstrakt Intellektuellen, um nicht zu sagen « Intellektualistischen ». Daß Thomas das Gewissen nun einmal als syllogistische Anwendung der sittlichen Urprinzipen auf den Casus hic et nunc — mit guten Gründen — ansieht, ist eine unabänderliche Tatsache. Sie hat außer ihrer guten Begründung auch ihre « Würde », indem Thomas das Gewissen als höchsten Akt des sittlichen Menschen wesentlich in die hohen Bezirke der höchsten Geistespotenz verlegt. Dem modernen Moralpsychologen mag diese Theorie nicht die uneingeschränkte Sympathie abzugewinnen[2]. Denn er sieht nicht nur auf die wesentliche Spitze der Gewissensdefinition, sondern auf die

[1] De Verit. XVII 2.

[2] Vgl. Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1939, S. 35.

ganze menschliche Person, die das Gewissen besitzt, die ihren Akt vollzieht, es formt und verdirbt [1]. Allein, geht die thomistische Lehre an dieser *ganzen* Wirklichkeit des Gewissens vorbei ? Das Gewissen ist freilich actus applicativus synteresis und diese ein habitus naturalis der potentia rationalis. Werden durch diese Bestimmung aber andere Seelenkräfte ausgeschlossen ? Im Gegenteil ! Schon der Erwerb der « Minor » stellt an den Willen seine Forderung. Da er nicht von selber aufleuchtet (wie die Synteresis), will er gesucht werden, und nur wer die entsprechenden voluntativen Kräfte einsetzt, wird ihn finden und richtig finden. Nicht umsonst spricht man ja davon, daß der in « Gewissensnot » sich befindliche Mensch um die rechte Entscheidung « ringe », — offenbar in der Kraft des Willens. Und muß nicht ebenso die « Schlußfolgerung », die applicatio ad casum particularem, mit derselben Kraft vollzogen werden, falls sie überhaupt kommen, wirksam kommen soll, und ihren Träger nicht einfach unentschieden oder schlecht entschieden mit irgendeinem helldunklen Entschluß zur Tat abtreiben lassen will ? Im übrigen bilden Intellekt und Wille nur einen « Teil » der Menschenseele, und das heißt doch jener geistigen Wesenshälfte, die hinabreicht bis in die Bezirke des Gefühlsmäßigen und Biologischen und mithin in die körperliche Umwelt hinein. In dieser Einen Seele, auf deren « Spitze » [2] das Gewissen im Wesentlichen ruht und wirkt, klingen alle Kräfte von oben und unten zusammen, und jede ihrer Äußerungen, also auch das Gewissen, muß von dieser Totalität her gesehen, beschrieben und erklärt werden. Eine Moralpsychologie im modernen Sinne kann man von den Alten nicht verlangen. Dazu war ihre naturwissenschaftliche Ader noch zu schwach, und außerdem lag ihnen mehr die Metaphysik, die Betrachtung und Begründung von « oben » her. Thomas fundiert darum seine Theorie letzten Endes auf sehr hintergründige Einsichten. Wir haben immer wieder den Parallelismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft betont : da es sich in speculativis so und so verhält, darum in operabilibus ebenso. Diese Gleichstellung und Schlußweise ist berechtigt, weil es ein und derselbe Intellekt ist, der sich mit gleicher Gesetzlichkeit zu den Wahrheiten des Seins und des Tuns verhält, und außerdem liegt der Hinweis auf die Verhältnisse beim intellectus speculativus schon deswegen auf der

[1] Vgl. Th. Müncker, Das Bild vom Menschen, Festschrift Fritz Tillmann, Düsseldorf 1934, 187-199.

[2] « Vertex animae » De Verit. XVI 2, 3.

Hand, weil hier die Dinge leichter einzusehen sind. In einer eigenen Quaestio in De Veritate (XV) breitet Thomas die metaphysische Begründung seiner Gewissenstheorie, die in der Summa in wenigen Sätzen umrissen wird, reichlich auseinander. Um schon Gesagtes nicht zu wiederholen, sei nur noch einmal der tragende Gedanke ausgesprochen : Der Gewissens-« Vorgang » ist ein Motus, der von einem allgemeingültigen Satz herkommend darauf hinzielt, zur Kenntnis zu bringen, was hic et nunc zu tun sei. « Motus autem omnis ab immobili procedit. » Das Immobile im menschlichen Geist ist aber nichts anderes als der intellectus primorum principiorum, und darum *muß* das Gewissen auf ihn als die letzte Wurzel zurückgeführt werden, und sein Wesen muß in der Applikation des Prinzips beruhen. Mag man zum Gewissensentscheid über ein partikuläres Handeln kommen wie immer : nur durch die Teilhabe am untrüglichen Lichte des intellectus primorum principiorum (hier Synteresis) wird die so stark ansprechende Stimme, die der Mensch angesichts des einzelnen faciendum oder omittendum vernimmt, zum Gewissen. Und wie soll der allgemeine Spruch des Urgewissens sich zu einem Satz verdichten, der sittlich fordernd einem factum hic et nunc gegenübertritt, wenn nicht im wesentlichen durch den Prozeß der syllogistischen Deduktion ? ! [1]

Die thomistische Lehre verwechselt das Gewissen keineswegs mit einem Syllogismus und auch nicht mit einer moraltheologischen Schlußfolgerung wissenschaftlicher Art. Der Vergleich zwischen Gewissen und liberum arbitrium (s. o.) und die angezeigten Einbruchstellen des Irrtums (s. o.) deuten bereits klar darauf hin, wie sehr das Gewissen mit seinen Nebenwurzeln im menschlichen Gesamtgefüge haftet. Das Gewissen ist eben mehr als nur rationelle Ableitung und Konklusion im Bezirk einer isolierten Geistigkeit, und etwas anderes als wissenschaftliche Entscheidung über einen Moralkasus. Es ist der Spruch eines höchst interessierten *Ich*, dessen gesamtes Wohl und Wehe auf dem Spiele steht. Es ist ein *totalmenschlicher*, ein *personaler* Akt, der den Menschen vervollkommnet entweder im Sinne des persönlichen Lebenszieles, oder ihn zerstört, falls das durchs Gewissen bestimmte Tun in eine abwegige Richtung läuft.

Damit sehen wir das Gewissen näherhin im Zusammenhang des Actus humanus. In diesem Konnex soll es nun dargestellt werden.

[1] Cf. I 79, 9 mit Kommentar Cajetans.

B. Der Gewissensakt im Zusammenhang des actus humanus

1. Die Evolution des actus humanus

Trotz mancher Einwände [1] hält die Schule an der 12stufigen Entwicklung des actus humanus fest [2]. Er beginnt mit der *Simplex apprehensio* [3] (intellectus practici; um diesen handelt es sich in unserem Fall natürlich immer), also jenem intuitiven, einfachen Aufleuchten eines Zielobjektes im Verstand. Diesem intellektuellen Akt folgt im Falle der Konformität von Objekt und erstrebendem Subjekt sogleich die natürliche Reaktion der voluntativen Kräfte: der einfache *amor*, das simple Wohlgefallen am Guten (auch Simplex complacentia boni, Simplex volitio, Velleitas, Voluntas genannt), ohne daß dadurch von seiten des Willens schon weitere Kräfte mobilisiert würden. Das ist ja auch noch nicht möglich, denn einer allgemeinen geistigen Vorstellung (allgemein: noch nicht in Bezug auf das individuelle erkennende Subjekt — nur « an sich ») kann nur ein ebenso allgemeines Wollen folgen (allgemein: es drückt den Lebenswert für das wollende Subjekt noch nicht aus). Immerhin aber disponiert das einfache Wohlgefallen den Verstand zu einer weiteren Aktion, nämlich zu prüfen, ob das erkannte Objekt tatsächlich Ziel für dieses Subjekt sein könne (*judicium universale intentionis;* meist nur « judicium » genannt). Darauf schließt der Wille in der *Intentio* die Beschäftigung mit dem Zielobjekt vorläufig ab: er « beabsichtigt » wirklich und wirksam, das Ziel zu erringen, — « perfecte vult finem » [4].

Nun beginnt eine neue Reihe geistiger Vorgänge. Sie kreisen um die Frage: welche *Mittel* führen zum gewollten Ziel? Der tatentschlossene Wille drängt den Verstand, in einem *Consilium* (consultatio)

[1] Vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster 1931, S. 33 ff.

[2] Cf. J. Gredt, Elementa philosophiae I 488 f.; V. Remer, Psychologia, Rom 1935, 249 f.; R. Billuart, Cursus theologiae, Löwen 1748 ff. Bd. IV 263 ff.; C. E. Würth, Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung, Olten 1929, 64 ff.; Thomas - Cajetan, I-II 8-17; Cajetan faßt im Kommentar zur q. 16 a. 4 die Evolution des actus humanus zusammen.

[3] Simplex apprehensio est actus quo intellectus aliquam quidditatem cognoscit quin de ea quidquam affirmet vel neget. In diesem Zusammenhang bedeutet « Ziel » oder « Zielobjekt » nicht *ultimus* finis, sondern Zwischenziel = Medium ad finem. Dieses kann aber eigentlichen Zielcharakter haben, insofern zu ihm wiederum bestimmte « Mittel » führen. Dem *letzten* Ziel ist jede Tätigkeit naturaliter verhaftet. Es liegt darum außerhalb der Spruchfreiheit des Gewissens.

[4] Vgl. Cajetan, Kommentar zu I-II 16, 4.

mit sich zu « Rate » zu gehen über die Mittel, die in Frage kommen können zur Erlangung des Zieles [1]. Hier steht der Prozeß des actus humanus an einem entscheidenden Punkt. Weil nämlich das Ziel nicht « unmittelbar », sondern nur mit gewissen « Mitteln » erreicht werden kann, und zwar mit « gewissen » im physischen und moralischen Sinn, wird alles darauf ankommen, in umfassender und — um es gleich zu sagen — gewissenhafter Weise jeden möglichen und sittlich einwandfreien Weg zu erforschen und zu prüfen. Im Consilium wird Glück und Unglück, Wohl und Wehe alles nachfolgenden Tuns geschmiedet. — Den Überlegungen des beratenden Verstandes versagt sich der Wille nicht und äußert im *Consensus* seine Zustimmung und sein Verlangen nach Ausführung. Doch zunächst muß der Verstand noch untersuchen, welche Mittel im *einzelnen* für den vorliegenden Fall in Frage kommen. Im Consilium hat er sich allgemein, mit « allen möglichen » Mitteln beschäftigt. Nun heißt es, in einem *judicium discretivum* entsprechend dem casus particularis auszuwählen : dies und jenes Mittel ist hier zu ergreifen. Sogleich reagiert der Wille mit seinem actus *electionis :* perfecte vult id quod est ad finem, und damit ist der Prozeß bezüglich der Wahl der Mittel abgeschlossen.

Es kommt jetzt darauf an, den vorgenommenen Weg praktisch zu gehen. Zu diesem Zweck erteilt der Verstand den Befehl (*imperium ;* praeceptum) [2] zum Ergreifen der nötigen Mittel, der Wille nimmt ihn auf und mobilisiert seinerseits die zuständigen Exekutionspotenzen (*usus activus*), diese setzen sich in Bewegung (*usus passivus ;* executio) und bleiben in Gang bis das Ziel erreicht ist. In diesem Augenblick wird der finis intentus, mit dem der ganze Ablauf begann, zum finis obtentus, der das Subjekt, bzw. seinen Willen [3] in den wirklichen und vollendeten Genuß des erstrebten Zieles versetzt (*fruitio perfecta*).

[1] « Voluntas utitur voluntate ad consiliandum » ; darum heißt dieses consilium auch « usus » scl. rationis ad consilium. Zugleich wird durch diese Formulierung der « descensus » von der Fixierung des finis auf die Fixierung der media hervorgehoben. Es handelt sich ja nicht um abrupte, mechanische Schaltungsvorgänge der geistigen Potenzen, sondern um organisch ausgelöste Lebensakte eines und desselben Geistes.

[2] « Imperium » wird hier genommen als « ordinatio intellectus moti a voluntate ». Es ist also formaliter ein Akt des Intellekts ; cf. I-II 17, 1. Das Imperium ist nötig, denn es muß eine neue Aktionsreihe einleiten, nämlich die der executio mediorum. Ihr muß ein neuer « Gedanke » voranleuchten, d. i. die ordinatio intellectus per imperium.

[3] « Finis et bonum est objectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est, quod fruitio est actus appetitivae potentiae. » I-II 11, 1.

Dieser 12stufige Ablauf des actus humanus mag kompliziert und konstruiert erscheinen [1]. Bewußte Selbsterfahrung und Reflexion jedoch wird den Wahrheitsgehalt des scholastischen « Schemas » bestätigen. Der Ablauf beginnt mit einem intellektuellen Akt wie jedes menschliche Tun und endet mit dem Genuß des Willens, auf den jedes menschliche Tun hinausläuft. Vorangehende Erkenntnis und nachfolgende Willensreaktion [2] wechseln sich notwendig ab oder drängen vielmehr den Prozeß in dieser ihrer naturgemäßen Bedingtheit [3] durch alle Phasen hindurch bis zum « Ende ». Im übrigen muß man bedenken, daß der actus humanus sich unter Umständen sehr rasch vollzieht, daß die einzelnen Akte in instanti aufeinanderfolgen können (geistige Vorgänge !), und ihre Vielgestaltigkeit wegen tausendfachen Vollzugs oft gar nicht oder kaum zum Bewußtsein kommt. Das « Schema » beweist trefflich den Scharfsinn, mit dem die alten Scholastiker die Seinsfülle

[1] Vgl. PIEPER, a. a. O. In der Summa (I-II 8-17) behandelt Thomas die Teile des actus humanus auffälligerweise in anderer Reihenfolge : fruitio, intentio, electio, consilium, consensus, usus, imperium. Die intellektuellen Akte werden bei den zugehörigen Willensakten behandelt oder als selbstverständlich und bekannt vorausgesetzt (simplex apprehensio). Die aufgezählte Reihenfolge ist rein methodisch zu verstehen. Das frui als ultimum in executione ist das primum in intentione. — Das consilium wird, obwohl sachlich vorausgehend, nach der electio behandelt, weil es sich zur folgenden Wahl wie die äußere Ursache verhält. Methodisch richtig darstellen heißt aber : « prius tractetur quid est, et deinde causa extrinseca eius » ; vgl. CAJETAN, Kommentar zu I-II 13, 1. — Die electio steht vor dem consensus, weil der Autor, wie CAJETAN im Kommentar zu I-II 16, 4, 4 bemerkt, vom Bekannteren und Allgemeineren (d. h. Seinsfülligeren) zum Eingeschränkteren und weniger Bekannten übergeht. « Consensus besagt nur Annahme, electio, jedoch Annahme mit Auswahl unter anderen » (CAJETAN, l. c.), also hat die « disciplina » mit der electio zu beginnen. — Nach demselben Prinzip wünscht CAJETAN den Usus sogar noch vor der electio behandelt zu sehen, denn er ist als « activa libera applicatio tam voluntatis quam cuiuscumque alterius ad quodcumque opus » (l. c.) überall wirksam, wo eine Potenz « gebraucht » wird. Bei einer solchen Erweiterung des Ususbegriffes wird der spezifische Sinn des zehnten Teilaktes allerdings ungebührlich abgeschwächt.

[2] Manifestum est quod ratio quodammodo voluntatem praecedit et ordinat actum eius, I-II 13, 1.

[3] Thomas hebt ausdrücklich den Anteil beider Geisteskräfte am jeweiligen Akt hervor. « Intentio nominat actum *voluntatis* praesupposita ordinatione *rationis* ordinantis aliquid in finem », I-II 12, 1, 3. « In actu *voluntatis* qui est electio apparet aliquid *rationis*, scl. ordo », I-II 14, 1. « In consilio quod est actus *rationis* apparet aliquid *voluntatis* sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sint ad finem », I-II 14, 1. « Consentire proprie dictum ad *apprehensivam* potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae pertinet ad *appetitivam* », I-II 15, 1. « Uti primo et principaliter est *voluntatis* tamquam primi moventis, *rationis* autem tamquam dirigentis », I-II 16, 1.

des psychologischen Ablaufs des actus humanus aufgedeckt haben, und im übrigen mag ein Beispiel zeigen, wie eklatant das « Schema » der praktischen Wirklichkeit entspricht.

Der Arzt erklärt dem Patienten das Ergebnis seiner Untersuchung : Lungentuberkulose. Sogleich blitzt in der Simplex apprehensio des Betroffenen ein Zielobjekt auf : Gesundheit und damit im selben Moment der stark gefühlsbetonte Wunsch nach Genesung (amor boni). Kommt aber Heilung für den Kranken praktisch in Frage ? (judicium universale intentionis). Wenn ja, dann gibt es nur den einen Entschluß : ich will alle Mittel ergreifen, um gesund zu werden (intentio). Doch jetzt beginnt die schwere Überlegung : wie heißen diese Mittel ? Der Arzt wird dem Patienten die Medikamente und Heilwege aufzählen, der Kranke seine eigene Meinung dazugeben und Spezialisten, vielleicht auch Moralisten, konsultieren, bis er über alle Möglichkeiten der Therapie und ihre einwandfreie Anwendbarkeit informiert ist (consilium). Freilich wird er den Darlegungen der Ärzte zustimmen (consensus), es kommt jetzt nur darauf an, welche Mittel für *seinen* Fall und seine Verhältnisse vorzuschlagen sind. Man wählt eine bestimmte Therapie aus (judicium discretivum) und beschließt die Beratung : gut, das machen wir (electio) ! Der Intellekt trifft nun die Anordnungen, die dem eben gefaßten Entschluß entsprechen (imperium), der Wille setzt das Nötige in Bewegung (etwa Gang ins Krankenhaus ; usus activus), dieses bewegt sich (Beine, Auto usw. ; usus passivus), bis sich der Patient nach einiger Zeit der erlangten Gesundheit erfreut (finis obtentus ; fruitio perfecta).

2. Der « Ort » des Gewissens im actus humanus

Es handelt sich jetzt um die Feststellung, in welchem der zwölf Akte einer menschlichen Handlung sich das Gewissen betätigt. Nach dem bisher Gesagten sind von der Wahl auszuschließen alle rein voluntativen Akte sowie die spontan einsetzende apprehensio simplex. Wir verlegten ja das Gewissen als Dictamen rationis wesentlich in den intellektuellen Bereich des Geistes, und weil es über die sittliche Qualität eines Tuns zu urteilen hat, kann natürlich erst von dem Punkt an in der Entwicklung des actus humanus von ihm die Rede sein, wo der Mensch einem Ziel oder Mittel *frei* gegenübersteht, wo also die Möglichkeit der Wahl besteht zwischen diesem oder jenem Ziel, zwischen Tun oder Unterlassen, je nachdem — und hier verwirklicht sich spezifisch das Gewissen — Setzung bzw. Unterlassung hic et nunc den ewigen

Normen des Sittlichen entsprechen oder wenigstens zu entsprechen scheinen.

Es kommen demnach als « Orte » für das Gewissen nur die intellektuellen *Urteilsakte* zur Untersuchung. Unter diesen scheiden aus : das judicium universale intentionis, das judicium discretivum electionis und das imperium. Das judicium universale intentionis, weil es als « ordinatio rationis ordinantis ad *finem* »[1] *universalen* Charakter trägt[2], das Gewissen aber beschäftigt sich mit einem Einzelobjekt hic et nunc. Das judicium discretivum, weil es das Mittel mit der *subjektiven* Disposition des Handelnden vergleicht, während das Gewissen das Mittel den *allgemeinen* Sitten*normen* gegenüberstellt. Das Imperium, weil es bereits die executio actus *befiehlt*, indes das Gewissen schon vorher bei der Wahl des Zieles und der Mittel in Tätigkeit tritt, und zwar nur *dictando*. So bleibt als « Ort » für das Gewissen nur übrig das judicium consilii[3].

3. Das Gewissen als judicium consilii

Das Gewissen ist ein actus judicialis, der über das sittliche Tun und Lassen in diesem oder jenem Einzelfall entscheidet. Wegen seines Judicialcharakters paßt es schon generell in das consilium, denn auch dieses ist in seinem vollendeten Zustand von solcher Art. Cajetan betont ausdrücklich : « Consilium significat inquisitionem completam, i. e. usque ad judicium inclusive. Non enim ipsa inquisitio absque judicio consilium est, nisi inchoative. »[4] Abschließendes Urteil über die Sittlichkeit eines für das handelnde Subjekt hic et nunc faciendum ist aber nichts anderes als das Gewissen selbst. In jenem Teilakt des actus humanus, den man consilium nennt, konfrontiert der Intellekt die zur Auswahl stehenden Mittel (bzw. Zwischenziele) mit den allgemeinen Normen des Sittlichen, die letzten Endes und in universalster Form in der Synteresis aufleuchten, vordergründig in schon abgeleiteten oder positiven Sittengesetzen. Das Hin- und Herfragen, die Inquisition im Consilium geht nicht darum : führt dieses Mittel zum Ziel, d. h. ist es an sich geeignet — das wäre eine rein professorale Fragestellung —, sondern : *darf ich*, seine Eignung an sich vorausgesetzt, dieses Mittel

[1] I-II 12, 1, 3.

[2] Vgl. Würth, a. a. O. S. 33 ff.

[3] Wir reden im weiteren vom Consilium natürlich nur, insofern dort über ein *sittliches* « Problem » zu beratschlagen ist.

[4] Zu I-II 14, 1.

gebrauchen, steht es *für mich* im Einklang mit den Prinzipien des sittlich-guten Tuns ? Die Frage hat also spezifisch moralischen Charakter, und darum verwirklicht sich im Consilium, sofern es darin um ein hic et nunc faciendum für die beratschlagende Person geht, eben das Gewissen. Das Ende aller Beratung lautet : dieses ist für mich zu tun bzw. zu lassen. Damit wird der formelle Akt des Gewissens gesetzt. Von diesem Punkt der Entwicklung an bekommt das menschliche Tun sein moralisches Gepräge, es wird von nun an gut oder schlecht sein, zum finis bonus oder malus hinführen.

Der actus humanus, der nunmehr, weil dem Gewissen unterstellt, ein sittlicher geworden ist, vollendet sich weiter im Consens, der das « Ja » des Willens ist zum Urteil des Consils : « applicatio appetitiva motus ad determinationem consilii »[1]. Dieser Akt des Willens bestätigt aufs Beste den angegebenen « Ort » des Gewissens. Er *folgt* dem Gewissen, also liegt dieses im *voraus*gehenden Teilakt, dem Consil, er folgt bejahend oder auch verneinend : bejahend oder verneinend folgen kann der Wille aber nur einem vom Verstande vorgegebenen Inhalt, denn es gehört zu seiner Wesensart, einer voranleuchtenden Erkenntnis zu folgen. Wie der Wille sich nun verhalte, — seine Stellungnahme berührt das Gewissen nicht, dieses besteht trotzdem mit seinem ganzen Anspruch an das Subjekt, nur wird je nach Zustimmung oder Verneinung seine Stimme lobend, warnend oder tadelnd sein. Vom Consens hängt es ab, ob das Tun des Menschen tatsächlich « gewissenhaft » oder « gewissenlos », d. h. für oder gegen den Spruch des Gewissens weiterläuft. Im letzten Fall bezeichnet man dann das Gewissen als « conscientia mala, perversa, cauteriata », freilich in fälschlicher Weise, denn das Gewissen selbst wird durch die Rebellion des Willens nicht « schlecht », es steht in unbefleckter Klarheit über allem Versagen des freien Willens, ja gerade das « non serviam » menschlicher Bosheit oder Schwäche beweist die Existenz und die Richtigkeit seines Dictamens.

Um die Sache nicht einfacher darzustellen als sie in Wirklichkeit ist, muß man ein Dreifaches beachten :

1. Der Gewissensakt liegt mitten im Gesamtablauf der menschlichen Handlung und ist immer in diesem Zusammenhang zu sehen. Vier Teilakte gehen ihm voraus, oder vielmehr sind in ihm aufgenommen und können seinen Spruch von vornherein eine bestimmende Note im positiven oder negativen Sinne verleihen. Vier Akte[2] folgen ihm, d. h.

[1] I-II 15, 1.

[2] Der Usus activus und passivus haben mindere Bedeutung, weil sie, nach

der Spruch des Gewissens begleitet maßgebend (nach den Sittennormen) und ausrichtend (auf den Finis) jedes weitere Tun und verleiht diesem seine sittliche Qualität.

2. Im Consilium liegt dem Gewissen bisweilen eine Vielzahl von Einzelobjekten zur Beurteilung vor, die ihrerseits wiederum unüberschaubar mit anderen Komplexen verquickt sein können, sodaß es schwer, wenn nicht unmöglich wird, eine klare Entscheidung zu finden, daß also der Spruch des Urgewissens über dieses oder jenes Objekt gar nicht oder nur mangelhaft gefällt wird. Ringt sich das Gewissen überhaupt zu keiner Entscheidung durch, dann steht der actus humanus still: der Mensch weiß nicht, was er machen soll. Ein weiteres Tun wird entweder unterlassen, oder von fremder Seite im Sinne des Gewissens weitergetrieben, oder gewissenlos, aufs Geratewohl nach rein äußeren Motiven vollzogen. Halten sich pro und contra die Waage, so spricht man von der *conscientia dubia*. Neigt sich das Gewicht mehr zur einen als zur anderen Entscheidungsmöglichkeit, so hat man eine *conscientia probabilis*. Diktiert das Gewissen ein unzweideutiges Soll in klarer Sicht von Finalität und diesem direkt auf sie hinzielenden Mittel, so liegt die *conscientia certa* vor.

3. Die Variabilität der Objekte und die häufige Kompliziertheit der Lage müssen außerdem jeweils von einem *konkreten Individuum* vor das Forum des Gewissens gezogen werden. So wird das Gewissen entsprechend dieser Individualität seine Modifikation erfahren je nach dem höheren oder geringeren Grad intellektueller Klarheit und Fülle, mit welcher sittliche Prinzipien und mehr oder weniger abgeleitete Moralgesetze im Bewußtsein stehen, je nach der Fähigkeit, trotz aller Wirrnis im vorliegenden Kasus die Beziehungen zwischen den Objekten und dem letzten guten Ziel zu erblicken, je nach der geistigen Kraft, gegen alle « Vorurteile » und bezaubernden Gefühle die einzelnen Objekte im Licht des Urgewissens mit möglichster Sachlichkeit zu prüfen. « Je nachdem », das heißt aber, daß es ebensoviele « Gewissen » gibt als Individuen. Denn jedes muß den sittlichen Spruch vollziehen als seinen persönlichen Akt, als Akt von Mann oder Frau, von jung oder alt, von begabt oder beschränkt, erfahren — unerfahren, heute — damals, hier lebend oder dort, vor allem aber geladen und gedrängt von einer

dem vollkommenen Abschluß des immanenten Prozesses, sich auf die äußere Ausführung beziehen. In der Fruitio liegt zwar das Ziel des Handlung, in ihr vollzieht der Wille seinen actus perfectus, aber zugleich ist hier das Tun zum Stillstand gekommen, der Wille « ruht » im Genuß des Bonum adeptum.

höchst individuellen Stoßkraft jener Mächte, die vom Leiblichen abstammen. Mag der Gewissensentscheid in vielen Fällen von Verschiedenen auch in gleicher Weise ausfallen, vollzogen in actu hoc humano, wurde er doch höchst einmalig individuell und ist der Akt eines jeweils anderen. Dieses « andere » zu beschreiben, wird zwar nicht möglich sein — Individuum est ineffabile —, aber es begründet die Wahrheit vom subjektiven Gewissen, dessen Entscheid zu respektieren ist, selbst wenn es gegen die objektive sittliche Richtigkeit verstößt [1]. Denn für *dieses* Subjekt bedeutet es eine « objektiv » (d. h. entsprechend den Gegebenheiten des Subjekts) richtige Aussage, und in foro conscientiae kommt er per accidens (d. h. für die sittliche Beurteilung dieser Person ; « an sich » sollte natürlich immer das objektiv Richtige getroffen werden ; das ist ja « an sich » der Zweck des Gewissens) nicht darauf an, daß das objektiv Richtige entschieden werde, sondern jeder « nach seinem besten Wissen und Gewissen » seinen Spruch fälle. Im Bewußtsein dieser Tatsache wiederholt darum Cajetan in seiner « Summula » immer wieder seine Mahnrufe, bei der Beurteilung fremder Gewissen ein « prudens interpres » zu sein, « ne praeceps detur sententia » [2]. Treffend bemerkt Würth [3] : « Das moralisch Objektive und Subjektive berühren sich gleichsam auf das intimste im Gewissensakt, indem im Gewissen der einzelne Mensch, auf Grund der für alle Menschen verbindlichen Moralgrundsätze, die auf dem Wechsel alles Geschöpflichen beruhende individuellste Beratschlagung und das persönlichste Urteil pflichtgemäß zu fällen hat. »

C. Gewissen und Wille

Wenn der Wille nach der Auffassung des hl. Thomas auch keinen Platz in der Definition des Gewissens hat, so ist die Bedeutung des Willens für das *Zustandekommen* des Gewissensaktes und für den Vollzug des gewissensgemäßen Tuns ohne Zweifel und von ausschlaggebender Bedeutung [4].

Sogleich nach dem ersten einfachen Aufleuchten eines Objektes in der simplex apprehensio setzt die Tätigkeit des Willens ein, indem

[1] Schon MENANDER (342-291) : « Für jeden Sterblichen ist sein Gewissen sein Gott. »

[2] Vgl. Stichwort « Festos dies » ; ähnlich bei « Detractio » : « siste pedem et noli praecipitare sententiam ».

[3] A. a. O. 74.

[4] Vgl. bereits oben Gesagtes.

zunächst seine grundlegende Kraft mobilisiert wird : seine allgemeine Neigung zum Guten. Diese Urtendenz, das Gute zu wollen, liegt im Wesen des Willens, es ist sein unabänderliches Streben und drängt das handelnde Subjekt letztlich hin zum letzten Gut, dem ultimus Finis. Von vornherein steht also das menschliche Tun unter dem Naturgesetz [1] der unabdingbaren Zielverhaftung. Damit ist es ganz allgemein und fundamental im Sinne der Synteresis und des Gewissens ausgerichtet und lenkt von der emotionalen Seite her seinen Vollzug. Besteht doch die Aufgabe des Gewissens darin, die einzelnen konkreten Akte des Menschen als Media zum rechten letzten Ziel hinzuordnen. Diese Tatsache ist übrigens nicht nur eine spekulative Schlußfolgerung aus dem Wesen des geistigen Strebevermögens, sondern, wie Cajetan bemerkt [2], dem Menschen « spürbar » inne durch seine natürliche Sehnsucht nach dem ewigen Glück. Somit stehen schon alle einleitenden Akte, die zum Gewissen führen — und die weiteren erst recht — irgendwie unter dem untergründigen Antrieb der voluntativen Bewegungskraft. Ganz allgemein erstrebt der Wille ja nicht nur sein eigenes spezifisches Objekt, sondern auch die Objekte anderer Potenzen, auch die Erkenntnis des Wahren, und damit auch das Ge-Wissen [3].

Die « simplex volitio boni », die zugleich das « Wohlgefallen » an dem durch die simplex apprehensio entdeckten Guten erweckt, stellt den ersten urtümlichen Akt des Willens dar. Ihm voraus, und unbedingt voraus, geht ein Akt der Erkenntnis, eben die genannte simplex apprehensio. Die Zuordnung der beiden Geistespotenzen und ihrer Akte unterliegt dem Axiom : Nihil volitum nisi praecognitum. « Motus intellectus ut intellectus, non est qui imperatur a voluntate, sed qui praevenit voluntatem », sagt Cajetan [4]. Auch Thomas betont ausdrücklich : « omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio. » [5] Welche Kraft aber hebt den Intellekt aus seiner Potentialität in den Akt ? Thomas antwortet schlicht : « principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit. » — Cajetan stellt an diesen Satz zwei Fragen : 1. Warum dieser Bezug auf Gott,

[1] « Naturgesetz », weil hervorgehend aus dem inneren Formalprinzip des Willens und darum eine necessitas naturalis begründend, I 82, 1.

[2] Zu I 82, 1, VII.

[3] Vgl. I-II 10, 1 ; « voluntas vult intellectum intelligere », I 82, 4.

[4] Zu I 82, 4, X.

[5] I 82, 4, 3.

wo doch eine genügende Causa proxima auf der Hand liegt, nämlich die « Natur ? » 2. Was will Thomas mit dieser Erstbewegung von seiten Gottes ? Einen *allgemeinen* Einfluß auf das Beginnen intellektueller Bewegung, oder einen je nach Akt verschiedenen *speziellen* Eingriff ?

Es hat den Anschein, als müsse man eben wegen der allgemeinen Potentialität des Intellekts, und weil sonst das Erkennen dem Zufall ausgeliefert wäre, einfachhin auf Gott als den Primus Motor omnium zurückgreifen. Doch bei genauerem Zusehen stimmen diese Erklärungen nicht. Denn so wenig wie für den äußeren Sinn, der einfach durch sein Objekt in Aktion gesetzt wird, braucht für den Intellekt ein höheres Bewegungsprinzip als seine Natur gesucht zu werden. Zur Aktuierung genügt seine natürlich in ihm liegende Erkenntniskraft, die sich vermittels intellectus agens und possibilis selbst in Gang setzt. — Der « Zufall » wird aufgehoben, weil der Intellekt seinen Gegenstand, das Universale, aus vielen, oft wiederholten Akten der Sinneserkenntnis, aus Gedächtnis und mannigfacher Erfahrung sammelt. « Was aber auf Grund von häufigem Gebrauch geschieht, wird nicht mehr 'zufällig' getan. » — Was also nun ?

Cajetan löst die Schwierigkeiten vom Begriff des Motus her und der allgemeinen und letzthinigen Potentialität des Geschaffenen. Wie der Motus an sich auf ein primum movens immobile zurückgeführt werden muß, so ist es nötig, die schlechthin ersten Erkenntnisse, aber auch die Ersterkenntnisse in dieser oder jener Ordnung, auf Gott als den « primus intellectus actu » zurückzuführen. Der Ordo der bewegenden Einflüsse verhält sich also folgendermaßen : Intelligentia Divina — intellectus humanus — voluntas humana.

Von dieser Perspektive aus gewinnen wir einen erneuten Blick in die Tiefenstruktur des Gewissens. Auch die « prima intellectio » des Urgewissens, welches dem eigentlichen Gewissen seinen letztverbindlichen Stempel aufdrückt, « reducitur in Deum ut universale et primum principium intellectualium ». So ist es wiederum Gott, dessen Idee vom Guten als sittlicher Anspruch im menschlichen Gewissen laut wird. Das Gewicht der Verantwortung und die Bindekraft der Pflicht, die das Gewissen bewirkt, finden in Gott ihre letzte Ursache und Instanz.

Die simplex volitio ist noch ganz allgemeiner Art. In ihr wird angesichts eines noch nicht scharf umrissenen Objekts das natürliche Streben des Willens lebendig : das Wollen des Guten, doch darüber

hinaus das, was man « amor Boni » nennt [1]. Man sieht, es wird hier durch den Amor auf dem Wege der Willensbewegung ein Moment in den Prozeß des actus humanus hineingetragen, das mit seinem gefühlsbestimmten Gewicht zwar nicht entscheidend, aber mitlenkend eingreifen kann zugunsten oder ungunsten des Gesamtablaufes. Von solchen Kräften geladen, drängt der Wille zum judicium practicum und verlangt des weiteren vom Intellekt den entscheidenden Akt des Consils. Welche Rolle der Wille für das Gewissen spielt, geht aus seinem folgenden Akt des Consenses hervor, in dem er das Dekret des Gewissens ratifiziert und dadurch den gewissensgemäßen Weitergang genehmigt oder, im negativen Fall, versagt. Es bedarf bisweilen schon eines starken Einsatzes von Willenskraft, um die « Beratung » entsprechend der Sachlage und dem Ernst des Gewissensfalles zu gestalten, dem Intellekt nicht die Bequemlichkeit eines unsachgemäßen « Kurzschlusses » zu gestatten, sondern ihm die Anstrengung der « Deduktion » aufzuzwingen, um so zu einem möglichst richtigen und sicheren Gewissensdiktat zu gelangen, und sich schließlich selbst dabei vor aller Lähmung oder Überrumpelung « von unten » her zu bewahren. Erst recht muß aber die « Natur » - Kraft des Willens (voluntas ut natura) einsetzen, wenn es darum geht, den Gewissensentscheid, der nach dem judicium discretivum electionis und der electio selbst bis zur Verwirklichungsfähigkeit gereift ist, durch seine tatsächliche Ausführung zu sichern und den oft weiten und ständig gefährdeten Weg bis zur Fruitio perfecta unablässig im gewissensgemäßen Tun zu verwirklichen. Mag also der Spruch des Gewissens noch so richtig und klar gewesen sein : ob der actus humanus ihm entspricht, d. h. ob das praktische Tun verantwortlich geleitet wird oder « gewissenlos » abläuft, hängt von der Wachheit und Stärke des Willens ab. Ein unrichtiges Handeln kann demnach seinen Grund im falschen Gewissen oder im schwachen bzw. schlechten Willen haben. Die Moralität des Aktes fällt aber immer dem Willen zur Last, denn er allein ist « gut » oder « böse » [2], er trägt die « Verantwortung » für das Gewissen. Und weil er nicht weniger als der Verstand den verderblichen Einflüssen von seiten des Gefühls und aller sinnlich-körperlichen Mächte ausgesetzt ist, ja die « perturbatio rationis » nicht zum wenigsten von *ihm* in die verstandesmäßigen Potenzen hineingetragen wird, muß er um des Gewissens und der Verantwortung willen ebenfalls in seiner Gefährdung gesehen werden.

[1] I-II 10, 1 ; I-II 25, 2. [2] I-II 18-20.

Und dies umso mehr, als im Willen die menschliche *Freiheit* liegt, und darum die Verantwortung für ein gewissensgemäßes Tun mit seiner Funktion innigst zusammenhängt. Es braucht nicht lange bewiesen zu werden, daß der Mensch die Gabe der Freiheit besitzt. Thomas tut das auch nicht, er schlägt gleich zu Anfang seiner Darlegung in I 83, 1 einfach alle Einwände nieder mit der Bemerkung : « Wenn es keine Freiheit gibt, dann sind alle Ratschläge, Ermahnungen, Vorschriften, Verbote, Lohn und Strafe sinnlos », m. a. W. dann kann man aufhören, als Mensch zu leben, und das, was man Leben nennt, läuft ab wie die Sinnenmaschine eines Tieres. Freilich nennt Thomas auch noch den positiven Beweisgrund oder vielmehr den Grund, der die Freiheit des Willens unbedingt fordert. Er liegt in der Vielseitigkeit und Unentschlossenheit, in der sich die Ratio bei der Erkenntnis des kontingenten Seins befindet. Dieser konträren Entscheidbarkeit gegenüber ist die geistlose Natur mehr oder weniger « ad unum » determiniert. Es gibt deswegen bei ihr keine Möglichkeit des Auch-anders-Könnens, keine Wahl, und somit keine Freiheit. Die « erste Wurzel » der Freiheit ruht also in der Unbestimmtheit der Ratio, allerdings nur ihre « Wurzel », wie Cajetan im Kommentar zum oben genannten Artikel betont. In der benignen Interpretation eines Skotuswortes drückt sich der Kommentator exakt so aus : « (libertas) primo est in voluntate formaliter, et primo in ratione radicaliter. » « Wesentlich » verwirklicht sich die Freiheit im Willen, und sie besteht in nichts anderem als in der Wählkraft der Mittel zum Zweck, d. i. zum End-Zweck, dem Finis ultimus des Willens, der letzten Endes das Bonum perfectum des handelnden Subjektes ist. In Bezug auf das Endgut und participative oder reduktive auf das Allgemeingute in jeglichem Tun gibt es keine Freiheit. In allem, was der Mensch will, *muß* er immer das Gute, und in jeglichem Guten das Letztgute (finis ultimus) wollen und so dem unabänderlichen Drang des Willens Folge leisten [1]. In konkreto legt der Verstand dem Willen immer nur Teilgüter vor als verschiedene Media zum Finis ultimus (bzw. intermedius). Hier nun setzt die Vis libertatis ein. Der Wille kann aus dem Angebot des Verstandes wählen, was ihm für den Verfolg seines Zweckes dienlich scheint (libertas specificationis). Falls aber nur ein Objekt angeboten wird, also keine Möglichkeit der Aus-

[1] « Necesse est quod omnia quae homo appetit appetat propter ultimum finem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni ... Bona non perfecta non movent nisi in ordine ad primum appetibile », I-II 1, 6.

wahl besteht, bleibt die Freiheit dennoch gewahrt. Der Wille hat immer noch die Wahl, überhaupt zu wollen oder nicht zu wollen. Er kann einen Akt (der Zustimmung oder Ablehnung dieses einen Objektes) setzen oder in Ruhe verharren (libertas exercitii). Und diese letzte Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen, stellt das unveräußerliche Reservat der menschlichen Freiheit dar und den immer möglichen Fall ihrer Betätigung.

Man kann nun die Bedeutung des freien Willensvollzuges für das Gewissen ermessen :

1. daß seine koaktive Verhinderung jegliche Verantwortung wegnimmt, weil der Zwang die Freiheit und damit das Selbstgewollte des Aktes aufhebt ;

2. daß auch eine relative Einschränkung der Willensfreiheit, sei sie äußerlich oder psychisch bedingt, die Verantwortung einschränkt ;

3. daß von der Energie der ungehinderten Willensaktion Zustandekommen und Durchführung des Gewissensdiktates wesentlich abhängt.

D. Gewissen und Verantwortung

Der Spruch des Gewissens verlangt vom Menschen unbedingten Gehorsam : du *sollst* jetzt dieses tun oder lassen ! Diese Bindung des Gewissensdiktates an den Vollzug seines Inhaltes nennt man *Pflicht:* das Gewissen verpflichtet. Und nur soweit besteht Pflicht, als der Spruch des Gewissens reicht, — was ihm nicht untersteht, mag wohl irgendwelches Gesetz sein mit allgemeinem Anspruch auf Erfüllung, aber nicht Verpflichtung bewirken in diesem oder jenem Subjekt. — In einem ähnlichen Sinne spricht man von *Verantwortung*. Verantwortlich handelt ein Mensch, der seinem Gewissen folgt, — die Verantwortung hört auf, sobald das Gewissen verstummt, ihre Schwere aber geht parallel dem Sicherheits- und Klarheitsgrad des Gewissens. « Ich kann diese Tat nicht verantworten » heißt : mein Gewissen spricht dagegen, würde ich sein Veto ignorieren, so wäre mein Vorgehen gewissenlos, verantwortungslos. Und wenn man einem etwa nicht « die ganze Verantwortung zuschieben » kann, bedeutet dies Anerkennung des schuldlos mangelhaften Gewissens des Delinquenten.

Die drängende Frage lautet nun so : worauf beruht der Bindungscharakter des Gewissens ? Es spricht : du sollst ! Mit der Entscheidung für oder gegen diesen Imperativ steht und fällt dein sittliches Wohl. Der Gehorsam gegen das Gewissen macht dich gut, deine Weigerung

macht dich schlecht, sie wäre gleichbedeutend mit Sünde. — Damit ist ein Wesentliches schon gesagt : Das Gewissen sichert das sittliche Wohl des Einzelmenschen und damit zugleich die Sittlichkeit der menschlichen Gesellschaft. Personales und soziales Gut-Sein aber gehört auch zu jenem Gut, « wonach alles strebt », und zwar mit dem urtümlichen Drang, der allen seinserhaltenden Kräften innewohnt. Weil ich mein Sein und mein Wohl-Sein wollen muß und wollen will, darum bindet mich das Gewissen, denn was anderes ist sein Sinn, als dem Individuum hic et nunc immer zu sagen, wie es sein Gut-Sein bewahre und fördere ? ! M. a. W. also : weil das Sein verpflichtet, darum verpflichtet auch das Gewissen. Wir stoßen hier wiederum auf den tiefen Gedanken, der schon im Zusammenhang der Synteresis aufleuchtete : das Gewissen ruht in metaphysischer Tiefe auf den unerschütterlichen Ursätzen der Moral. Diese Sätze im konkreten Akt zu verwirklichen, ist seine Aufgabe, damit so durch freies Wollen im gewissensgemäßen Tun der ordo essendi inquantum est ordo boni moralis gesetzt und geschützt werde. Welchen Einbruch in die Seinsordnung gewissenloses Handeln bedeutet, muß man von diesem Blickpunkt aus ermessen und zugleich die Tragweite jener einfachen Bezeichnung, welche die Sünde einen « actus inordinatus » [1] nennt.

Die Verpflichtung, das sittliche Sein zu setzen und zu wahren, bedarf aber noch einer tieferen Begründung im Objektiven. Denn eben wurde die Verpflichtung des Gewissens aus der Zerstörung des sittlichen (und damit noch manch anderen) Wohles der Gewissensträger bei seiner Mißachtung verstanden.

Im Traktat über die Sünde bezeichnet Thomas den Zustand, den die Sünde herbeiführt (vitium), als « contra id » gerichtet, « quod convenit naturae » [2]. Nun ist die Sünde immer ein Akt, der unter Protest des Gewissens und gegen seinen Spruch vollzogen wird, d. h. umgekehrt : das Gewissen dient dem Wohl der « Natur ». « Natur » bedeutet beim Menschen vorzüglich seine spezifische und formelle Bestimmung, nämlich « anima rationalis ». Was sich also gegen die « Natur » des Menschen richtet, frevelt in erster Linie gegen seinen Wesenskern, die rationelle Geistigkeit und damit zugleich auch gegen die Stimme des Gewissens, die ja in der Ratio Sitz und ausschlaggebende Bedeutung hat. Das Gefolgschaft heischende Wort des Gewissens aber nennt Thomas « nihil aliud quam perventio praecepi divini ad eum qui con-

[1] I-II 71, 1. [2] I-II 71, 2.

scientiam habet »[1]. Somit richtet sich ein Verhalten gegen das Gewissen letzten Endes gegen ein praeceptum divinum, gegen den Spruch des göttlichen Willens, der durch das menschliche Gewissen schallt. Daß dieser göttliche Wille — die Lex aeterna —, der mit seiner Offenbarung im Gesetz des Gewissens die sittliche Ordnung in jedem konkreten Tun verlangt, Verpflichtung, undiskutierbare, letzte Bindung bedeutet, und der letzte Grund der Verpflichtung überhaupt ist, wird wohl keine Frage und keines Beweises bedürftig sein.

So sehr nun die Spruchgewalt des Gewissens im Dienst der Conservatio des sittlichen Kosmos steht, so schwierig kann es in konkreto sein, im Gewissen die Stimme des göttlichen Willens zu hören und damit der rechten Pflicht und Verantwortung inne zu werden. Bereits oben wurde auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die das Gewissen bei der einzelnen Entscheidung bedrängen können. Die Stimmen des Blutes, der Sinne, des in falschem Freiheitsdrang (libertas ad malum !) rebellierenden Willens schreien den Anruf des Gewissens nicht selten nieder, oder vielmehr « verwirren » u. U. den Verstand in einer Weise, daß eine Gewissensentscheidung nur mangelhaft zustande kommt. Mit der Sicherheit des Gewissens aber steht und fällt die Verantwortung und damit das Urteil über die moralische Qualität des Menschen.

[1] De Verit. XVII 4, 2.