

Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales.

Von Jakob Bisson.

(Schluß.)

4. Ueber die Gleichwertigkeit (*aequalitas*) der Willensfreiheit bei den vernünftigen Wesen und über den Zwang.

Während bisher A. v. H. über Existenz, Essenz und Sitz der Willensfreiheit gesprochen hat, geht er nun auf die Frage ein, ob die Willensfreiheit in sich bei allen gleichwertig sei (*utrum liberum arbitrium aequae sit in omnibus quibus convenit*). Zugleich wird das Extrem, welches der Willensfreiheit gegenübersteht, behandelt, nämlich der Zwang. Wie kann von einer *aequitas liberi arbitrii* die Rede sein, wenn es in keiner Weise einen Zwang gibt, wenn niemandem ein Zwang auferlegt wird. Wenn nun auch Gott bezüglich seiner vernünftigen Kreatur machen kann, was er will, so zwingt er dennoch den Willen nicht, sondern läßt ihn frei. Wenn also das „*aeque*“ als Gegensatz von „mehr oder weniger“ gebraucht wird, so wird die Willensfreiheit bei allen vernünftigen Wesen als gleichwertig bezeichnet. Ist aber das *aeque* im Gegensatz von „früher und später“ zu nehmen, so ist die Willensfreiheit nicht gleich bei jeder vernünftigen Kreatur noch bei denen, welche die *rectitudo* haben und denen, die sie nicht haben. *Rectitudo* ist die Einstellung auf Gott, wie wir schon früher gehört haben¹⁾. Und so sagt denn A. v. H.: das *prius* und *posterius* ist eine größere oder

¹⁾ Vgl. S. 13, Fußnote 2.

²⁾ Nr. 407. Respondeo 1. *Liberum arbitrium in hoc aequae dicitur de quibus dicitur, quod in nullo cogitur. Licet enim Deus de sua creatura rationali possit facere quod vult, non tamen cogit voluntatem, sed eam liberam esse, permittit. Secundum hoc ergo quod 'aequae' dicitur contra 'magis et minus', liberum arbitrium a servitute naturae dicitur de omnibus intellectualibus substantiae aequae. Est autem accipere 'aequae' contra 'prius et posterius', et hoc modo non dicitur liberum arbitrium aequae de omni rationali creatura nec aequae de carente rectitudine et habente rectitudinem, et ita de aliis. Et dico 'prius et posterius' prout dicunt maiorem et minorem participationem divinae similitudinis.*

geringere Teilnahme an der Ebenbildlichkeit Gottes²⁾. Hier trifft A. v. H. wieder die Linie der augustini- schen Lex aeterna-Lehre. Das summum bonum ist das Endziel der augustinischen Ethik wie der Ethik des A. v. H.¹⁾.

Kann überhaupt die Willensfreiheit dem Zwange unter- liegen? Kann eine vernünftige Kreatur dem Zwange unter- worfen werden? Wie steht es überhaupt mit der Beziehung liberum arbitrium-coactio? Es gibt nach A. v. H. einen Zwang, nach dem wir etwas erleiden müssen oder etwas tun müssen wider unseren Willen. Passiver Zwang kann manchmal vor- kommen ohne die willentliche Zustimmung dessen, der den Zwang erleidet. Es ist das involuntarium per violentiam. Das Prinzip ist hier ein äußeres, ohne daß derjenige etwas dazu bei- trägt, welcher den Zwang erleidet. Da nun aber das Handeln zusammengesetzt ist oder eine Mischung darstellt aus etwas Äußerem und etwas Innerem, so ist das Handeln des Menschen niemals einfachhin eine compulsio oder ein involuntarium. Das Handeln ist ein Gemisch von voluntarium und involuntarium.

¹⁾ *De libero arbitrio* 2, 7—53 legt Augustinus dar, daß der Wille, der an sich gut, aber sittlich neutral ist, die sittliche Güte erwirbt, indem er Gott anhängt, dem allen gemeinsamen Gute; der Wille wird aber unsittlich, er sündigt, indem er sich vom höchsten und allgemeinen Gute abkehrt und dem selbstischen Gute sich zuwendet. Nr. 52 (PL. Nr. 32, S. 1268): *Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio, sicut est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, veritas; tenet homo beatam vitam: eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo potest. Nr. 53. Voluntas ergo adhaerens communi atque immutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit: atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est; quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit. Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus; sed malum sit aversio ejus ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio et conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur. Ebenda 1, 13; 2, 2; 3, 2.*

Es kann daher einen Anstoß (*compulsio*) zum Guten wie zum Bösen geben, daher entsprechend Verdienst oder Mißverdienst (*meritorium vel demeritorium*)¹⁾. Bernardus, der in den Bahnen eines Augustinus geht, ist in seinem Urteil für A. v. H. maßgebend. Bernardus²⁾ führt das Wesentliche, den Kernpunkt einer Christenverfolgung und die im Gefolge sich manchmal ergebende Verleugnung des Glaubens an. Diese Gewaltanwendung (*compulsio*) ist noch nicht eine *compulsio ad malum*, sondern die Neigung des Willens, hervorgerufen durch das Gewicht der leidenschaftlichen Zerrüttung (*quaedam voluntatis inclinatio per pondus corruptionis concupiscentialis*). Wenn Petrus den Herrn verleugnet hat, dann war das eine *compulsio habens de voluntario ad malum* und in keiner Weise entschuldbar. Die Willensfreiheit als solche wird durch die *compulsio* nicht aufgehoben. So wurde ein Christ gezwungen, Christus zu verleugnen, unter Bedauern zwar, aber dennoch mit Wollen (*dolens, sed tamen nonnisi volens*). Er wollte dem Schwerte des Henkers entgehen und dieser im Innern vorherrschende Willensakt hat den Mund geöffnet, nicht aber das Schwert, das von außen erschien. A. v. H. zitiert dann zur Bekräftigung seiner Behauptung, daß es einen inneren Zwang für den Menschen überhaupt nicht gebe, Aristoteles. Aristoteles behandelt in dem betr. Kapitel die These, daß zur Tugend und zum Verdienst als subjektive Voraussetzung die Freiwilligkeit von Affekt und Handlung gehöre. Es gibt nach ihm solche Handlungen, zu denen man sich nicht zwingen lassen darf, denen man den Tod unter den größten Qualen vorziehen muß. So findet Aristoteles lächerlich, was den ‚Alkmäon des Euripides‘ zum Muttermorde gezwungen hat³⁾.

1) Nr. 408, Solutio 1—3. (Quod videtur coactio in rationalem creaturam cadere, quae est liberae voluntatis). Ad quod dicendum, quod gemina est compulsio, secundum quod aut pati aliquid aut agere contra propriam voluntatem dicimur. Quarum passiva nonnumquam potest fieri absque voluntario consensu patientis; est enim sic dictum involuntarium per violentiam: ‚cuius principium est exterius, eo nihil conferente qui patitur‘ Johannes Damascenus, *De fide orth.* II, c. 24), Si vero respicit agere mixtum ex interiori et exteriori, non est compulsio simpliciter nec involuntarium simpliciter, sed mixtum ex voluntario et involuntario: et hoc modo potest esse compulsio ad bonum vel ad malum, et hoc modo potest esse meritorium vel demeritorium.

2) *De gratia et libero arbitrio*. c. 12, n. 40 (P. L. 182, S. 1023).

3) In der nun verlorenen Tragödie des Euripides erschlug Alkmäon seine Mutter, um dem Fluche seines Vaters zu entgehen, der ihm beim Aufbruch zum thebanischen Krieg jenen Auftrag unter Androhung seines Fluches gegeben hatte.

Hier deckt sich A. v. H. mit Aristoteles und Augustinus zugleich. Augustinus²⁾ Ansicht in dieser Beziehung ist klar: es gibt für die Willensfreiheit des Menschen keinen Zwang. Das Freisein des Menschen von äußerem Zwange und innerer Nötigung ist eben in der Natur des Menschen begründet!

5. *Kann die Willensfreiheit verlorengehen oder gemindert werden?*

A. v. H. folgt hier voll und ganz dem oft zitierten Werke des hl. Bernardus. Nach *De gratia et libero arbitrio*³⁾ unterscheidet er zwischen der *libertas arbitrii*, der *libertas consilii* und der *libertas complaciti*. Im ersten Falle, bei der Willensfreiheit *kat exochen*, gibt es keinen Verlust und keine Minderung. Die Naturanlage als solche bleibt bei der *creatura rationalis*. Anders bei der *libertas consilii et complaciti*. Freiheit gegenüber einem Räte, gegenüber sinnlichem Wohlgefallen kann gemindert oder vollständig aufgehoben werden. Es kann auch ein Fortschritt darin erzielt werden. Er nennt diese letztere Freiheit mit Bernardus *accidentalis quaedam similitudo sapientiae et potentiae divinae imagini superducta*. Die *libertas arbitrii* ist eine *similitudo* schlechthin, die *libertas consilii et complaciti* aber eine *accidentalis quaedam similitudo*. Es ist klar, daß die Freiheit des Willens in den beiden zuletzt angeführten Fällen beeinflußt werden kann. Wie sehr spielt doch beispielsweise da die Leidenschaft eine Rolle! Aber unbeeinflußt, unerschütterlich steht die *libertas arbitrii* da¹⁾.

(Aristoteles, *Nik. Ethik*, III, c. 1 (II, S. 24). Der bezügl. Text lautet: *Ἐνια δ' ὅσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανεῖτον παθόντι τὰ δευότατα καὶ γὰρ τὸν Εὐρηπίδου Ἀλκμάϊωνα γελοῖα φαίνεται τὰ ἀναγκάσαντα μητροκτονῆσαι.*

²⁾ *De libero arbitrio* I, c. 10, Nr. 20: Sed alia contexamus. Jam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam, et eam posse etiam non regnare, compertum est. Augustinus: Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentioorem esse libidinem? ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte justeque dominatur. Evodius: Ego quoque ita sentio.

³⁾ *De lib. arb.* c. 9, n. 11 u. n. 28 mit 30 (PL 182).

¹⁾ Solutio Nr. 409. Dicendum quod est *libertas liberi arbitrii* et est *libertas consilii*, sicut distinguit Bernardus, et est *libertas complaciti*. *Libertas ergo arbitrii non est amissibilis nec diminuibilis, libertas vero consilii vel complaciti diminuibilis est vel amissibilis.* Unde Bernardus (c. 1, n. 2) ‚In duabus libertatibus‘, scilicet *consilii* et *complaciti*, ‚quoniam non solum ex parte minui, sed ex toto amitti possunt, *accidentalis quaedam similitudo sapientiae et potentiae*

6. Welche Akte kommen für die Willensfreiheit in Betracht?

(Respectu quorum actuum sit liberum arbitrium.)

A. v. H. stellt die Frage, in welchem Verhältnis die Anlage der Willensfreiheit beim Menschen zu den Einzelakten des Menschen steht. Es ist klar, daß, wie auch Joannes Damascenus sich äußert, die Ursachen für die Handlungen gar verschiedene sein können. So kann die göttliche Vorsehung eine Ursache von Handlungen sein, weiterhin die menschliche Natur als solche, die Notwendigkeit, ein Ziel, ein Erfolg usw., all das kann die Ursache von Handlungen des Menschen sein. Wie unterscheidet sich nun der freie Wille im Menschen, wenn er Ursache von Handlungen ist, von diesen genera causarum? Alle Handlungen des Menschen, die verursacht werden, ereignen sich entweder immer oder oft oder selten. Die Ursache der Handlungen, die sich immer ereignen, nennen wir Notwendigkeit, derer, die sich häufig ereignen, Natur (Zeugung, Vermehrung bei Pflanzen und Lebewesen), derer, die selten vorkommen, nennen wir Ereignis oder Zufall. Gott ist nun die Ursache von allem. Es gibt daher keine Unterschiede in den Handlungen. Der freie Wille, insofern er Ursache von Handlungen ist, unterscheidet sich nicht von den anderen Ursachen. Dem kann aber nun A. v. H. nicht beipflichten. Aus welchen Gründen? Die Handlungen des Menschen können gerechte oder ungerechte sein. Es geht nun nicht an, die ungerechten Handlungen etwa Gott zuzuschreiben oder irgendeiner der anderen angegebenen Ursachen. Es gibt also außer den oben angegebenen Handlungen auch solche, deren Entstehungsprinzip der freie Wille des Menschen ist oder mindestens sein kann. Weiterhin, wenn der Mensch nicht das Prinzip irgendwelcher Handlungen durch seinen freien Willen wäre, dann wäre es ja überflüssig, jemanden zu beeinflussen durch einen Rat; jeder Rat wird ja gegeben Handlungen wegen, die durch uns gesetzt werden! Es bleibt also nichts anderes übrig als zu behaupten: der Mensch ist durch seinen freien Willen Ursache von bestimmten Handlungen. Der freie Wille ist das optimum et potentissimum in natura hominis¹⁾.

divinae imagini superducta cognoscitur. Denique amissimus illam per culpam et per gratiam recuperavimus, et quotidie alii quidem plus, alii minus aut in ipsis proficimus aut ab ipsis deficimus. Possunt etiam sic amitti, ut jam non valeant recuperari; possunt etiam ita possideri, ut nec amitti queant aliquo modo nec minui.

¹⁾ Nr. 410. Contra. Actus in homine possunt esse justus vel injustus; Deo autem non est fas adscribere actus injustos nec alicui aliarum causarum; ergo

Den ganzen Beweisgang für die Notwendigkeit des liberum arbitrium als Prinzip für manche Handlungen des Menschen hat A. v. H. dem 25. Kapitel des 2. Buches *De fide orthodoxa* von Joannes Damascenus entnommen. Das pro und das contra findet sich in Aufeinanderfolge in demselben Kapitel beim Damascener. A. v. H. hat die Darstellung geteilt und aus dem Gesamttext ein pro und contra herausgearbeitet. Die ganze Darstellung gipfelt dann in dem Satze des Joannes Damascenus¹⁾:

„Der handelnde und wirkende Mensch ist Prinzip (Ursache) seiner Werke und hat einen freien Willen.“

Wie sehr A. v. H. in seiner Theorie der Willensfreiheit auf Gott, das summum bonum, eingestellt ist, geht auch daraus hervor, daß er bei zukünftigen Akten die Gerechtigkeit des vergeltenden Gottes hereinzieht (justitia causae primae retribuentis). Die menschliche Willensfreiheit ist nach ihm (A. v. H.) von sich aus die Ursache zufälliger Akte. Was aber zukünftig die Ursache notwendiger Handlungen ist, das ergibt sich aus einer Art Bestimmungsbeigabe, die von der Gerechtigkeit der causa prima retribuens herrührt²⁾. Den ganzen Werdegang einer Handlung vom Anfang bis zum Abschluß schildert A. v. H., indem er den Text des Joannes Damascenus³⁾ zugrundelegt:

„Frei begehrt er, frei will er, frei sucht und überlegt er, frei beratschlagt und frei urteilt er, frei neigt er sich hin, und frei wählt er, frei greift er an, und frei geht er zur Handlung über und wirkt das, was naturgemäß ist.“

aliqui sunt actus praeter dictos, quorum potest esse liberum arbitrium principium. Item si homo non esset principium aliquorum actuum per liberum arbitrium, superflue consiliaretur: omne enim consilium fit actuum gratia qui per nos fiunt; restat ergo quod est homo causa aliquorum actuum per liberum arbitrium: hoc enim optimum et potentissimum dicitur in natura hominis. — Quod concedendum est — In der Frage über das Prinzip (Ursache) der menschlichen Handlungen entnimmt A. v. H. seine Gedanken ganz Aristoteles, der da sagt: *Βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν πρακτῶν ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά. Αἴτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ τοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου* (*Ethic. Nik.* III, c. 3).

¹⁾ *De fide orthod.*, II, c. 25.

²⁾ Solutio 1—2. Nr. 411. Dicendum quod liberum arbitrium humanum de se est causa contingentium. Quod autem erit in futuro causa necessariorum, hoc est ex superadditione determinationis, quae est a justitia causae primae retribuentis.

³⁾ *De fide orth.*, II, c. 22: Libere arbitrio appetit, libere arbitrio vult, libere arbitrio inquit vel scrutatur, libere arbitrio judicat, libere arbitrio disponit, libero arbitrio eligit, et libere arbitrio impetum facit, et libere arbitrio agit, et operatur semper in iis quae secundum naturam sunt.

Zu den oben erwähnten notwendigen Handlungen, die noch in der Zukunft liegen, gehören die Bestimmungen des Schicksals oder der Vorsehung. Hier macht sich das Eingreifen Gottes nach A. v. H. ohne weiteres geltend. Auch dieser Passus ist der Darstellung des Joannes Damascenus¹⁾ entnommen.

7. *Wird nach dem freien Willen Verdienst und Mißverdienst bemessen?* (Utrum secundum liberum arbitrium attendatur meritum vel demeritum.)

Wird Verdienst oder Mißverdienst bemessen nach dem liberum arbitrium oder nach der voluntas oder nach der ratio? Was ist maßgebend, wenn von einer verdienstlichen oder mißverdienstlichen Handlung die Rede ist? fragt A. v. H. Alle drei (liberum arbitrium, ratio et voluntas) kommen in Betracht. Was ist denn eigentlich Verdienst? fragt A. v. H. Das Verdienst besteht darin, so sagt er, daß die vernünftige Seele in einem selbstlosen Akt sich dem ungeschaffenen Bilde (Gott) gleichformt. Eine Gleichförmigkeit des liberum arbitrium ist dann auf Seite des Könnens, der ratio auf Seite des Urteilens oder Erwägens, der voluntas auf Seite des Wollens oder Wählens. Nimmt man eines von diesen drei Dingen weg, gibt es kein Verdienst. Denn wenn das Können (posse) aus einer Notwendigkeit heraus bestimmt wäre, wo könnte man da von einem Verdienste sprechen? Wenn weiterhin ohne vorausgegangenes Urteil gehandelt oder eine Sache erstrebt würde, gäbe es auch kein Verdienst. Andernfalls könnten sich ja diejenigen, die der Vernunft entbehren müssen, so da sind die Kinder und die Irrsinnigen, die nach einem inneren Drang handeln, sich Verdienste erwerben. Wenn schließlich zwar ein Urteil zustandekäme, aber der Willensentschluß fehlte, käme auch kein Verdienst zustande. Es bleibt also nichts anderes übrig, als nach diesen drei Gesichtspunkten das Werden einer verdienstvollen Handlung zu würdigen. A. v. H. nennt das die geschaffene Dreieinigkeit, die sich der ungeschaffenen Dreieinigkeit in der Handlung gleichformen müsse²⁾. Das sind ungefähr dieselben Gedanken, wie sie A. v. H. schon früher entwickelt hat,

¹⁾ *De fide orth.* II, 25.

²⁾ Nr. 416. Solutio. Dicendum. quod illud, penes quod attenditur meritum sive quod est capax meriti, attenditur secundum liberum arbitrium, rationem et voluntatem. Meritum enim est, cum conformatur in actu gratuito ipsa anima rationalis, quae est ad imaginem ex parte motivae, imagini increatae Unde conformitas liberi arbitrii est ex parte posse, rationis ex parte iudicare vel

da liberum arbitrium, ratio und voluntas gegeneinander abgewogen wurden. Am Schlusse erscheint auch das Bild einer geschaffenen Dreieinigkeit gegenüber der ungeschaffenen¹⁾.

II. Die synteresis bei Alexander von Hales.

Wir behandeln nun die Einstellung des A. v. H. zur synteresis. Der Mensch besitzt einen freien Willen. Das Prinzip der Sittlichkeit ist das Gewissen. Das Gewissen ist als allgemeines Prinzip dem Menschen angeboren. Wenngleich nun allgemeines Prinzip, kann das Gewissen im einzelnen irren. Aber untrüglich ist die synteresis, der „Funke“ (scintilla) des Gewissens, das primäre, reine Sittlichkeitsbewußtsein, das niemals erlischt, das naturale iudicatorium rationis. Synteresis ist der Inbegriff oder Sammelbegriff der sittlichen Prinzipien, die als habituelle Anlage der (praktischen) Vernunft von Natur aus eigen sind. Dieser Ausdruck synteresis findet sich, soviel man weiß, zuerst bei Hieronymus, der ihn von der griechischen Philosophie übernommen und in einem Kommentar zu Ezechiel verwertet hat²⁾. Unrichtigerweise bezeichnet A. v. H. den Kirchenvater Gregorius als den Verfasser des Ezechielkommentars.

arbitrari, voluntatis ex parte velle sive eligere: tollatur enim aliquod istorum, non jam dicitur capacitas meriti. Nam si non esset potestas aut esset potestas ex necessitate determinata, unde esset meritum? Si iterum sine iudicio ageret vel appeteret, non esset meritum; tunc enim non habentia usum rationis, quae agunt secundum impetum, mererentur. Si iterum esset iudicium et non esset voluntas in illud, non esset meritum. Restat ergo quod penes haec tria attenditur meritum, ut sic trinitas creata Trinitati increatae in actu conformetur.

¹⁾ Siehe oben S. 12, Fußnote 3. Vgl. auch hiefür Augustinus, *De Trinitate*, lib. III. n. 12 (P.L. 42, S. 1065), wo memoria, intelligentia, voluntas unter dem Bilde Trinitas bzw. zur Erläuterung der Trinitas increata herangezogen werden. Text: Itemque in hoc magna distantia est, quod sive mentem dicamus in homine, ejusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem . . . Ecce ergo tria illa, id est, memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est Deus, non Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt, sed Pater solus.

²⁾ Hieronymus, In *Ezech.* I, c. 1 (P.L. 25, 22, A B): Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod illè λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt . . . Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant. σπυρτήρησιν quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine non peccare sentimus.

A. v. H. setzt nun ohne weiteres den Begriff *synteresis* als bekannt voraus. Bereits früher haben ja Basilius, Maximus Confessor u. a. die *synteresis* erwähnt! Auch Albertus Magnus und Thomas von Aquin¹⁾ beschäftigten sich nach A. v. H. mit dieser Anlage im Menschen. Die Nummern 417 mit 420 in der Summe (Tomus II) des A. v. H. sind der Behandlung dieser Materie gewidmet. Eine klare, eingehende Definition wird nicht gegeben. Die *synteresis* wird nur als das Gegenstück der *sensualitas* und des *fomes peccati* bezeichnet, und als charakteristisches Merkmal der *synteresis* wird im Laufe der Abhandlung hervorgehoben:

*semper inclinans ad bonum et remurmurans malo, in nullo nec viatore nec damnato existingitur in toto*²⁾.

Gleich in *medias res* gehend stellt A. v. H. die Frage:

1. *Ist die synteresis eine potentia oder ein habitus, ist sie ratio oder voluntas?*

Bevor A. v. H. an die Beantwortung dieser Frage herangeht, schickt er eine Erörterung über den Unterschied von *synteresis* und *sensualitas* voraus. *Synteresis* und *sensualitas* sind entgegengesetzt hinsichtlich der Neigung. Die *sensualitas* zieht die Vernunft des Menschen hin zu den vorübergehenden zeitlichen Gütern, die *synteresis* aber zu den geistigen und ewigen Gütern. Die *sensualitas* ist eine *vis motiva ex parte inferiori*, die *synteresis* eine *vis motiva a parte superiori*³⁾. Die *synteresis* ist ihm nach Augustinus⁴⁾ ein *lumen rerum cognoscendarum et bonum agen-*

¹⁾ Thomas v. Aquin, *Sum. theol.* II, 94; 1 ad 2: *Lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum*; ferner loc. cit. I, 79, 12: *habitus quidam principiorum operabilium*; ebenda: *synteresis est instigare ad bonum et murmurare de malo*. — Vgl. hierfür die Arbeit von Oskar Renz, *Die synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clemens Baeumker. Band X, Heft 1/2. Verlag Aschendorff, Münster 1911.

²⁾ Nr. 417 b und Nr. 420 (Solutio). Ferner Nr. 418, 2; 419, 1.

³⁾ Nr. 417, 2, *Synderesis* — die Quaracchi-Ausgabe hat nur diese Schreibweise — *et sensualitas sunt oppositae quantum ad inclinationem, quia sicut sensualitas inclinatur ad bona transitoria, ita synderesis inclinatur ad bona spiritualia et aeterna; sed sensualitas est vis motiva ex parte inferiori; erit ergo synderesis vis motiva a parte superiori*.

⁴⁾ *De Trinit.*, XIV, c. 15, n. 21 (P.L. 42, 1051). A. v. H. bringt hier nur einen Grundgedanken aus dem Gesamttext vor. Der Titel des bezügl. Kapitels lautet: *Anima tametsi beatitudinem speret, non tamen reminiscitur beatitudinis amissae, sed Dei reminiscitur et regularum iustitiae. Regulae immutabiles bene vivendi, etiam impiis notae*. Der in Betracht kommende Text lautet sodann:

darum aeternum. In der Gegenüberstellung von synteresis und sensualitas ist A. v. H. augusti- nisch. Auch er unterscheidet eine pars superior rationis und eine pars inferior rationis, einen homo interior und einen homo exterior¹⁾. Nach Würdigung des pro und contra, ob die synteresis eine potentia (Anlage) oder ein habitus (Beschaffenheit, bleibende Bestimmung) sei, kommt A. v. H. zu dem Ergebnis: die synteresis ist ein Compositum aus potentia und habitus, sie ist eine potentia habitualis (habituelle Anlage). Aber nicht bloß dieses. Die Mitbetätigung und die Mitarbeit des Menschen führt zu einer gewissen Haltung, zu einer gewissen Fertigkeit (habitus)²⁾.

Ist nun die synteresis gleichkommend dem Verstande oder dem Willen (ratio vel voluntas)? A. v. H. geht behutsam unterscheidend vor. Die Ratio wird in mehrfacher Weise aufgefaßt. Einesteils wird die ratio gebraucht im Gegensatz zur vis sensibilis. In dieser Art bezieht sich die synteresis auf die ratio und wird auch ratio genannt. Ratio in diesem Sinne unterscheidet sich aber wieder in ratio cognitiva et motiva. Als ratio cognitiva kann sie auftreten vel in quantum est iudicativa credibilium vel operabilium quae pertinent ad bonos mores, vel in quantum est iudicativa cognoscibilium quae non pertinent ad mores. Der letztere Fall scheidet für die synteresis aus. Der erstere Fall (ratio iudicativa credibilium vel operabilium quae pertinent ad bonos mores) kommt für die synteresis in Betracht, aber auch wieder nur in einer bestimmten Weise. Diese ratio wird unterschieden:

Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant . . . Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scripta sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et anulum non relinquit.

¹⁾ Augustinus, *De anima et spiritu*, cap. 9 (P.L. 40, 785); ferner *De div. quaest.* 83, qu. 50, Nr. 3 (P.L. 40, 33).

²⁾ Nr. 417. (Solutio) Ad quod dicendum quod synderesis nec tantum sonat in potentiam nec tantum in habitum, sed in potentiam habitualem, ut notetur habitus naturalis, non acquisitus; et ratione potentiae potest opponi aliis potentiis, ratione vero habitus aliis habitibus vel inclinationibus. Unde eo modo quo est potentia, dividetur in ratione contra alias potentias.

vel in quantum est rationalis vel in quantum est deliberativa. Die *rationalis* in dem vorausgegangenen Sinn ist die *synteresis*¹⁾. In ähnlicher Weise wird die Beziehung der *synteresis* zur *voluntas* behandelt. Die *synteresis* ist die *voluntas naturalis*, jedoch nicht voll und ganz. Die *voluntas naturalis* ist allgemeiner, weitgreifender als die *synteresis*; denn der natürliche Wille erstreckt sich auf das, was Verdienst und Belohnung mit sich bringt, und auf das, was mit Verdienst und Belohnung nichts zu tun hat. Die *synteresis* aber beschränkt sich einzig und allein auf das, was mit Verdienst und Belohnung zusammenhängt²⁾. Alles zusammengefaßt kann man sagen: Die *synteresis* bei Alexander von Hales ist nichts anderes als das, was man sonst im Leben den praktischen Hausverstand im (guten) Handeln nennt³⁾. Zieht er (A. v. H.) doch auch den *intellectus agens* des Aristoteles⁴⁾ heran zur Darstellung des Begriffes der *synteresis*! Es wird nur noch hineinbezogen *meritum et praemium*, was wir auch oben bei der Willensfreiheit schon bemerkt haben. Es ist also die *synteresis* mit einem *supranatural-theologischen* Einschlag.

In diesem Zusammenhang mag auch ein Wort gesagt werden über die *Hermeneutik* des A. v. H. Ohne kritischen Sinn übernimmt er die allegorische Auslegung der Bibel durch Hieronymus, Augustinus, Gregor d. Gr. und paßt sie seinem Beweisingang an. So zitiert er den Text bei Mal. 2, 15:

Custodite spiritum vestrum, et uxorem adolescentiae nolite desplicere,

übernimmt ohne weiteres die allegorische Erklärung des Hieronymus, wonach unter *uxor adolescentiae* die *lex naturalis scripta in corde*, unter *spiritus* aber der *spiritus rationalis* = *potentia*

¹⁾ Nr. 418 (Respondeo).

²⁾ Nr. 418, c—f. *Synderesis autem est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem quod voluntas deliberativa. Voluntas tamen naturalis communior est quam sit synderesis: nam voluntas naturalis se extendit ad ea quae sunt meriti vel praemii et ad ea quae non sunt meriti vel praemii; synderesis autem coarctatur solum circa ea quae sunt meriti vel praemii.*

³⁾ Renz. a. a. O., S. 32.

⁴⁾ Aristoteles, *De anima*, III, c. 5 (III, 468). Er sagt: Es ist eine Beschaffenheit oder eine Anlage in uns, welche das Mögliche zur Wirklichkeit macht. Wie etwa das Licht, das die Farben, die möglich sind, gleichsam schafft. (Ὡς ἔστι τις, αἴον το φῶς τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεία χρώματα.)

quaedam in nobis quae inclinatur in Deum, cui conjungitur lex naturalis a principio vitae. Diesen spiritus rationalis setzt er dann ohne weiteres der synteresis gleich¹⁾.

Ein weiteres Beispiel. Die Worte Job 1, 15:

Evasi solus, ut nuntiarem tibi

werden übernommen mit der Kommentierung Gregors d. Gr.²⁾. Der eine, das ist die Unterscheidungskraft (Urteil = discretio) der Vernunft, kehrt zurück zur Seele. Die rationis discretio meldet den Verlust. Was der voreilige Verstand verloren, soll er, niedergeschmettert, wiedergewinnen. Was kann dieser unus anders sein als die synteresis? In derselben Weise wird ausgelegt Lc. 10, 30:

Abierunt, semivivo relicto³⁾.

So kann der sensus rationis nicht vernichtet werden, daß der Mensch nicht mehr imstande wäre, weise zu handeln und Gott zu erkennen. Das, was in parte motiva nicht vernichtet werden kann, ist nach A. v. H. die synteresis.

Mag auch dann A. v. H. in den betr. solutiones die synteresis klar herausstellen, so beweisen die angeführten Beispiele doch, daß er die Kommentare der sancti (Kirchenväter) ohne kritische Sondierung anführt.

2. Kann der Mensch auf Grund der synteresis sündigen? Kann die synteresis verlorengehen und durch welchen Akt?

Mit diesen beiden Fragen und deren Behandlung schließt A. v. H. das Kapitel ‚synteresis‘. Mit der synteresis ist das Sündigen nicht zu vereinbaren. Denn der der synteresis wesentliche Zug:

illuminare ad bonum et retrahere a malo remurmurando contra peccatum sive etiam stimulare ad bonum

¹⁾ Der wirkliche Sinn, der sich aus dem Zusammenhang ohne weiteres ergibt, ist dieser: Hütet euch, daß Gottes Geist nicht gänzlich sich von euch zurückziehe, indem ihr euch von der sinnlichen Lust gänzlich überwältigen lasset!

²⁾ *Moral.*, II, c. 46. n. 73 (P.L. 75, 590). „Unus, id est rationis discretio, ad animum redit, quae amissa nuntiat, ut quod praeoccupata mens perdidit, afflicta recipiat“; sed unus iste quis est nisi synderesis? (*Summa* d. A. v. H. Nr. 418, a). Die Unglücksbotschaft in Job 1, 15 kann niemals in diesem Sinne gedeutet werden.

³⁾ *Immortalitatem exuere, sed rationis sensum abolere non possunt quin homo sapere et Deum possit cognoscere*“. (*Ordin.*, in h. 1., ap. Lyran). Die Parabel in Lc. 10,30 erfährt eine unmögliche Deutung.

ist mit der Sünde nicht zu vereinbaren¹⁾. Das *remurmurare peccato* und das *consentire peccato* sind einander entgegengesetzt. *Synteresis* und *fomes peccati* haben ganz entgegengesetzte Neigungen. Wie wir oben gesehen haben, beruht die *synteresis* nicht auf der *ratio deliberativa* oder der *voluntas deliberativa*, sondern auf der *ratio naturalis* und der *voluntas naturalis*. Ferner kommen bei der *synteresis* nur die guten Handlungen in Betracht, wo es sich zudem noch um Verdienst und Belohnung handelt. Angesichts dieser Sachlage erklärt A. v. H. kurz und bündig:

Respondeo quod non est secundum *synteresim* peccare²⁾. Wenn Aristoteles in seiner *Metaphysik*³⁾ sagt:

Die Anlagen, welche in einem vernünftigen Menschen sind, geben die Prinzipien ab auch für Entgegengesetztes, Tugend und Laster könnten also derselben Kraftquelle entspringen, die *synteresis* wäre also vereinbar mit der Sünde, sie wäre der Sünde unterworfen, so sagt dagegen A. v. H.:

Was da Aristoteles aufstellt, gilt für die *ratio* und die *voluntas deliberativa*, nicht aber für die *ratio* bzw. *voluntas naturalis*.

Kann überhaupt die *synteresis* ganz und gar verlorengehen? Wie tritt gegebenenfalls der Verlust der *synteresis* beim Menschen ein? Ist die *synteresis* nicht vollständig erloschen bei den Teufeln und den Verdammten? Es gibt doch auch Irrlehrer, welche bereit waren, für ihre Glaubensüberzeugung das Martyrium zu erleiden! Das ist zweifellos ein Irrtum bezüglich der Sünde. Also widerstrebt in ihnen und murrst in ihnen die *synteresis* nicht gegen die Sünde. Der Antichrist ist für A. v. H. auch ein Beweis dafür, daß die *synteresis* getilgt werden kann. Durch Häufung der Schlechtigkeit ist in ihm, wie bei allen derartigen schlechten Menschen, die *synteresis* verlorengegangen. Dem steht aber gegenüber, daß die Bibel an verschiedenen Stellen davon spricht, daß die Verdammten nicht zur Ruhe kommen, daß der Wurm des Gewissens nicht stirbt, daß sie Reue haben über das, was sie getan. Wie ist da nun zu urteilen?

Die *synteresis*, so sagt A. v. H., wird nicht gänzlich ausgelöscht oder vernichtet, auch nicht in den Verdammten⁴⁾. Zu

¹⁾ Nr. 418, 2; Nr. 419, a und b (contra).

²⁾ Nr. 418, ad objecta, e—f; Nr. 419, ad objecta, 4.

³⁾ VIII, c. 2 (II, 565): *Καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγον πᾶσαι [δυνάμεις] τῶν ἐναντιῶν.*

⁴⁾ Vgl. Renz a. a. O. S. 185—196.

bemerken ist aber, daß es bestimmte Wirkungen der synteresis gibt hinsichtlich des Strebens nach dem Guten und des Mißfallens am Bösen und dies in doppelter Weise: entweder in Beziehung auf die Strafe oder nicht. *Malum culpae* und *malum poenae*, das Uebel der Schuld und das Uebel der Strafe lastet auf den Verdammten. In ersterer Hinsicht gibt es keine synteresis mehr bei Teufel und Verdammten, jedoch in letzterer Hinsicht. Es mißfällt ihnen das Böse mit Rücksicht auf die Strafe, welche sie erleiden. Bei den Irrlehrern ist die synteresis nicht vollständig getilgt, sondern wegen der *depravatio liberi arbitrii*, die bei ihnen vorherrscht, kommt der Akt nicht mehr zur Geltung. Solange also der Mensch lebt, besteht die synteresis, in den Verdammten besteht sie weiter hinsichtlich der zu erleidenden Strafe¹⁾.

III. Das Gewissen (*conscientia*) bei Alexander von Hales.

Wir kommen zur Behandlung des Gewissens (*conscientia*) in der *Summa Theologica* des A. v. H. Analog der Behandlung der Willensfreiheit und der synteresis schickt er keine schulgerechte Definition voraus. Er erörtert zunächst in 3 Kapiteln die nachstehende Frage:

1. Ist das Gewissen eine *potentia* oder ein *habitus*?²⁾

Es kommt eben darauf an, sagt A. v. H., in welchem Sinne das Wort Gewissen (*conscientia*) genommen wird. Manchmal wird es genommen für das, dessen wir uns bewußt sind, und

¹⁾ Nr. 420 (Solutio): Ad quod dicendum quod non ex toto exstinguitur synderesis, etiam in damnatis: remanet enim aliquis actus. Notandum autem quod sunt quidam effectus syndereseos quantum ad instinctum boni et quantum ad displicentiam mali, et hoc dupliciter: vel in collatione ad poenam vel praeter. Dicendum ergo quod, quantum ad instinctum boni et displicentiam mali culpae. absolute exstincta est synderesis in diabolo et damnatis; secundum vero tertium modum non est exstincta et haec remanet ad poenam.

²⁾ *Potentia* gibt man am besten wieder mit Anlage; *habitus* ist eine Disposition, welche die Potenz zu einer ihr entsprechenden Tätigkeit determiniert und geneigt macht. *Habitus* ist eine ruhende, bleibende Zuständigkeit, eine Beschaffenheit, eine durch Uebung erworbene Willensrichtung, wie z. B. die Beherrschung des Zornes. *Habitus* entspricht der aristotelischen $\xi\zeta\varsigma$. Vgl. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. S. 78—79 u. 87—88. Verlag Max Hueber, München 1926. (Abhandlung: Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas v. Aquin). Ferner Paul Deussen, *Die Philosophie der Griechen*. 3. Auflage. II, 1, S. 369—370. Verlag Brockhaus, Leipzig.

so ist das Gewissen weder eine *potentia* (Anlage) noch ein *habitus* (Beschaffenheit), wie auch etwas Wissenswertes, das sich in unserem Geiste findet, nicht *habitus* oder *potentia* im eigentlichen Sinne genannt wird. Manchmal wird aber das Gewissen genommen für das, wodurch wir uns einer Sache bewußt werden. In diesem Sinne ist das Gewissen ein *habitus*. Schließlich wird das Gewissen auch genommen für die Anlage, welche das, dessen wir uns bewußt sind, bereits in sich hat oder in sich aufnimmt. So sprechen wir beispielsweise: Das Gesetz unseres Geistes ist in unser Gewissen eingeschrieben. In diesem Sinne ist dann das Gewissen eine *naturalis potentia animae*¹⁾.

A. v. H. bleibt dann im weiteren bei dem Gewissen als einem *habitus*. Er stellt nun die Frage: Ist das Gewissen ein *habitus naturalis* oder ein *habitus acquisitus*? Mit anderen Worten: Ist das Gewissen eine Beschaffenheit, eine bleibende Zuständigkeit von Natur aus oder ist es eine Beschaffenheit, zustande gekommen durch Gewöhnung, durch Uebung? Er zieht das Gewissen (*conscientia*) in Vergleich mit dem Wissen (*scientia*). Das Wissen kann man als aktuelles und habituelles Wissen nehmen. Das aktuelle Wissen ist dann vorhanden, wenn man über etwas Wissenswertes tatsächlich etwas weiß und sich tatsächlich darüber äußert. Das habituelle Wissen ist auch tatsächlich vorhanden, ohne daß aber darüber eine Aeußerung stattfindet. So ähnlich steht es mit dem Gewissen, welches schon dem Wortlaut nach ein Wissen in sich schließt. Wird nun das Gewissen genommen *secundum habitum*, dann ist es ein *habitus naturalis*, *secundum actum* genommen, ein *habitus acquisitus*. Wird nun gesprochen von einem „reinen“ oder „unreinen“ Gewissen, so trifft diese Unterscheidung nicht etwa das Gewissen als *habitus naturalis*. Dieser *habitus* ist gut, wie überhaupt alles aus Gottes Hand Hervorgegangene gut ist. Diese Unterscheidung rührt von der Einstellung des Menschen zu diesem *habitus* her. A. v. H. nennt dieses eine *acceptio ex parte rationis*. Und nun gliedert er

¹⁾ Nr. 421, *Solutio* . . . *Dicendum quod conscientia tripliciter accipitur. Aliquando enim accipitur pro eo quod conscimus, et sic conscientia nec est potentia nec habitus, sicut nec scibile in anima proprie dicitur potentia vel habitus . . . Aliquando vero accipitur pro eo quo conscii sumus, et sic dicitur habitus, quo scilicet conscimus . . . Tertio modo accipitur conscientia pro ipsa potentia habente vel recipiente illud quod conscimus, secundum quod dicitur quod lex mentis nostrae scripta est in conscientia; et sic dicitur conscientia naturalis potentia animae.*

oder zerlegt er das Wort *conscientia* in seine Bestandteile, in die *scientia* und das *cum*. Die *scientia* ist für ihn der *habitus naturalis*, das *cum* charakterisiert den *habitus acquisitus*. In letzterem Falle kann sich auch der Irrtum bzw. das Böse einschleichen¹⁾.

Bevor wir untersuchen, inwiefern A. v. H. von dem Augustinismus in der Gewissensbeurteilung, wie er bisher in der Scholastik gang und gäbe war, abweicht, wollen wir die weitere Abhandlung besprechen, die von A. v. H. in die Frage gekleidet ist:

Ist das Gewissen ein *habitus cognitivus* oder ein *habitus motivus*?

Wir haben hier dieselbe Fragestellung wie bei der Willensfreiheit und der *synteresis*. Ist beim Gewissen der Verstand oder der Wille ausschlaggebend bzw. maßgebend? Nennt doch z. B. Joannes Daamsenus das Gewissen eine „*lex intellectus nostri*“²⁾! Diesem steht gegenüber die *lex carnis*. Da aber die Begierlichkeit zu den Strebevermögen gehört, dürfte auch das Gewissen hier einzureihen sein. Andererseits steht aber auch fest, daß das Wort *conscientia* eine *Lierung* besitzt mit *scientia*. Also dürfte beim Gewissen statt des *habitus motivus* der *habitus cognitivus* in Betracht kommen. Wie bringt nun A. v. H. Klarheit in die von ihm selbst vorgebrachten Schwierigkeiten? Es gibt nach ihm verschiedene *habitus*. So kennen wir einen *habitus cognitivus*, wie den *habitus* des Grundsatzes: Das Ganze ist größer als irgendein Teil. Hier handelt es sich um einen *habitus pure cognitivus*. Einen *habitus pure motivus* haben wir in der Tugend. Nun gibt es aber auch einen *habitus*, bei dem nicht nur das Erkenntnismoment, sondern auch das Streben, das Hin-

¹⁾ Nr. 422, *Respondeo* 1—2. *Sicut scientia accipitur secundum actum et secundum habitum, similiter et conscientia, quae in se scientiam includit, potest accipi secundum actum et secundum habitum. Unde conscientia est talis habitus, a quo potest elici actus qui prius non fuit elicitus; nihilominus tamen semper habet aliquem actum secundum habitum, etsi non secundum actum . . . Prout ergo accipitur secundum habitum, bene concedimus quod est habitus naturalis, sed prout secundum actum, acquisitus. Unde bene concedimus quod huiusmodi differentiae ‚mundum et immundum‘ et sic de aliis differentiis, non sunt differentiae conscientiae prout est habitus naturalis, sed prout dicit acceptionem iuxta huiusmodi habitum, et hoc prout se tenet ex parte rationis. Et iterum conscientia de se dicit duo: scilicet, scientiam‘, et sic potest dicere habitum naturalem; vel potest dicere acceptionem ratione ejus quod dicitur ‚cum‘, et sic recipit errorem, et potest dicere habitum acquisitum.*

²⁾ *De fide orthod.*, IV, c. 22.

neigen zur Bewegung, zur Handlung (*inclinativus in modum*) in Betracht kommt. Also ein habitus doppelter Garnitur. Ein solcher habitus ist das Gewissen. Hinsichtlich der Erkenntnis wird es eingestellt unter den habitus cognitivus, hinsichtlich dessen, daß das Gewissen das Gute erstrebt und das Böse flieht, wird es eingeordnet unter dem habitus motivus. Hier wird nun wiederum betont, daß die conscientia als habitus naturalis nicht schlecht ist. Dieser habitus ist gut. Was aber die Verschiedenheiten „rechtes Gewissen, irriges Gewissen“ anlangt, so kommt diese Unterscheidung von der ratio¹⁾. In diesem Zusammenhang sagt A. v. H.:

Der Intellekt ist immer richtig, die Vernunft ist richtig und nicht richtig.

Diese Heranziehung und Gegenüberstellung von intellectus und ratio ist noch zu untersuchen.

In der Lehre vom Gewissen treffen wir bei A. v. H. auf einen typischen Aristotelismus. Aristoteles unterscheidet eine höhere und eine niedere Denkseele. Die eine ist ihm die spekulative Vernunft (*νοῦς θεωρητικός*), die andere die praktische Vernunft (*νοῦς πρακτικός*). Die spekulative Vernunft geht nicht auf das Handeln, sondern auf dessen höchste Ziele und Gesetze. Sie betrachtet das Sein, wie er sagt, dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können. Er (Aristoteles) nennt diesen Nus den „epistemonischen“. Die praktische Vernunft hat es mit dem Handeln zu tun, gibt sich mit dem Einzelnen und dem Konkreten ab, und dieses wird von dem Sinne erkannt, der der praktischen Vernunft das Material für ihr dictamen liefert. Sie wird von Aristoteles genannt die „logistische“ (folgernde)²⁾. Da die praktische Vernunft, der Nus

¹⁾ Nr. 423, Respondeo. Est habitus pure cognitivus, sicut habitus hujus principii: ‚omne totum est majus sua parte‘; et est habitus pure motivus, sicut est habitus virtutis; et est habitus qui non solum est cognitivus, sed etiam inclinativus in motum, sicut in prosecutionem boni aut fugam mali, et talis habitus est conscientia Sic est de conscientia, quia ratione cognitionis ordinatur sub habitu cognitivo; ratione ejus quod ordinat ad prosecutionem boni et fugam mali, ordinatur sub habitu motivo. Et prout est habitus naturalis non dicitur mala, cum est de malo, et bona cum est de bono. Tamen prout dicimus acceptionem quandam rationis, recipit aliquo modo istas differentias ‚rectum, erroneum‘ et alias huiusmodi. secundum quod intellectus semper est rectus, ratio autem recta et non recta.

²⁾ *Eth. Nic.* VI, 1.

praktikos, auf das Veränderliche, das Mögliche, auf das, was sich auch anders verhalten kann, geht, in Verbindung tritt mit dem Begehren, ist sie auch falschen Schlüssen ausgesetzt, zumal sie auch, wie schon erwähnt, von den Sinnen abhängig ist. Beim Nus theoretikos gibt es kein Ueberlegen und keinen Irrtum; denn

„Niemand überlegt sich das, was sich nicht anders verhalten kann“⁽¹⁾.

So sagt denn Aristoteles in der ihm eigentümlichen Psychologie:

„Der Nus ist immer recht; das Begehren (*ὄρεξις* und die Phantasie sind recht und auch nicht recht“⁽²⁾.

Das erstere ist der Nus theoretikos, das letztere sind die adjutoria, welche der praktischen Vernunft, dem Nus praktikos, zur Erreichung seines praktischen Zieles zur Verfügung stehen. A. v. H. übernimmt die Theorie des Aristoteles mit dessen Einstellung und sagt demgemäß:

„. . . . intellectus semper est rectus, ratio autem recta et non recta“.

Die ratio ist die niedere Denkseele, der Nus praktikos des Aristoteles³⁾. Intellectus ist gleichwertig dem Nus theoretikos. Jetzt verstehen wir des A. v. H. Anlehnung an Aristoteles, wenn er (A. v. H.) in seiner Gewissensdefinition sagt:

„Sic conscientia prout est habitus naturalis, semper est recta; prout vero dicit acceptionem quandam rationis, potest dici quandoque recta, quandoque non recta“⁴⁾.

Anders ist die Einstellung des hl. Augustinus zum Gewissen. Für ihn ist das Gewissen eine Art geistige Vernunft des Menschen. Der Schöpfer hat die Gewissensanlage wie ein Gesetz in das Herz des Menschen hineingelegt. Dieses Gesetz, das in seinem Hauptparagraph lautet:

Du sollst einem andern nicht tun,
was du nicht willst, daß es dir geschehe

¹⁾ *Eth. Nik.* VI, 1: Οὐδεὶς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.

²⁾ *De anima* III, 10: Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὁρθός· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὁρθή καὶ οὐκ ὁρθή.

³⁾ Vgl. Hans Meyer, *Geschichte der Alten Philosophie*, S. 315. Band X der Philosophischen Handbibliothek. Verlag Kösel & Pustet, München 1925.

⁴⁾ Nr. 423, Respondeo.

ist ein Abglanz des ewigen Gesetzes Gottes¹⁾. Das Ziel dieser Gesetzesanlage ist das *summum bonum*, Gott selbst. Ausgang und Endpunkt ist und bleibt Gott. Augustinus unterscheidet zwar auch eine höhere und eine niedere Anlage in der Gewissensbetätigung des Menschen, aber das Ziel dieser Anlagen ist ein anderes wie bei Aristoteles. Nach Augustinus ist die *sapientia* die Einstellung des Menschen zu den ewigen Dingen, die *scientia* dagegen ist die Einstellung zu den irdischen Dingen²⁾. A. v. H. entscheidet sich nun in der Gewissensdefinition für den Aristotelismus. Für ihn gilt der *Nus theoretikos* und der *Nus praktikos* des Aristoteles. Auch ist für ihn (A. v. H.) das Gewissen ein *habitus* (die aristotelische *hexis*), eine in der geistigen Denkkraft ruhende, bleibende Zuständigkeit³⁾. Wie Aristoteles in seiner Tugendlehre die Tugend *anlagē* und die zur Wirklichkeit der Tugend-

¹⁾ *De ord.* 2, 25: Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur. — *De lib. arb.*, 1, 15: Simul etiam te videre arbitror in illa temporali (lege) nihil esse justum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint. — En. in ps. 57, 1: Manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit. Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri. . . . Judicas enim malum esse in eo, quod pati non vis; et hoc te cogit nosse lex intima in ipso tuo corde conscripta.

²⁾ *De trin.* 12, 21 mit 25: Quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est ejusdem mentis, in usum mutabilium corporaliumque rerum, sine quo haec vita non agitur, dirigendum; non ut conformemur huic saeculo (Rom 12, 2), finem constituendo in bonis talibus, et in ea detorquendo beatitudinis appetitum; sed ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione faciamus, per ista transeuntes, illis inhaerentes. Nr. 22: Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur. . . . In hac differentia intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere, Nr. 23: De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto, discernendum a sermone sapientiae, ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum. Nr. 25: Ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit non est difficile judicare. . . . istorum duorum, quae nos posuimus, evidentissima differentia est, quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium, et huic illam praeponendam esse ambigit nemo.

³⁾ 423, Respondeo. Sic conscientia prout est habitus naturalis, semper est recta; prout vero dicit acceptionem quandam rationis, potest dici quandoque non recta.

haftigkeit hinüberführende Gewöhnung fordert, wenn es zu einem guten, vernunftgemäßen Handeln des Menschen kommen soll, so ist für A. v. H. das Gewissen eine *ἔξις φυσική*, ein habitus naturalis¹⁾. Dem vernünftig überlegenden Kürwillen, der voluntas deliberativa, wie wir sie bei A. v. H. kennengelernt haben, steht eine dauernde Bestimmtheit des Wesenswillens gegenüber, die sich auf das Gute richtet²⁾.

2.) Ist das Gewissen immer tätig?

Im 4. Kapitel der Abhandlung über das Gewissen beschäftigt sich A. v. H. mit der Zeitdauer der Tätigkeit des Gewissens. Ist beim Gewissen eine ständige Tätigkeit festzustellen oder setzt das Gewissen aus, ist es bei Menschen dieser und jener Art suspendiert bezw. zeitweilig aufgehoben? Das pro und das contra kommt zur Geltung. Die Beweismethode für das pro ist in dem ersten Teile nicht gerade tiefgehend. Es wird die aus Hieronymus entlehnte Bezeichnung des Gewissens als einer scintilla conscientiae herbeigeht. Es wird zitiert die Stelle aus Ezechiel 28, 18:

Producam ignem de medio tui,

das Gewissen der Tätigkeit des Feuers gleichgestellt und sofort concludiert: Das Feuer hat von Natur aus das Bestreben, immer in Tätigkeit zu sein. Also gilt das Gleiche für das Gewissen, das ja eine scintilla conscientiae ist. Die Stelle bei Ezechiel ist nun in keiner Weise eine Beweisstelle, die etwa ausgewertet werden könnte für eine Eigenheit des menschlichen Gewissens. Denn aus dem Gesamttext ergibt sich nur dieses:

¹⁾ *Eth. Nic.* 2, 1. Aristoteles lehrt, daß aus guten Tätigkeiten ein guter Habitus, aus schlechten Tätigkeiten ein schlechter Habitus entsteht. Oder kurz zusammengefaßt: Aus gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus. Daher müssen wir uns nach demselben Meister Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu geben; denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus. Und darum ist nicht wenig daran gelegen, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; vielmehr kommt hierauf sehr viel oder besser gesagt alles an.

²⁾ Das Gute als Norm für die Einzeltugend bei Aristoteles *Eth. Nic.* 6, 2: Da die sittliche Tugend ein Habitus der Willenswahl und die Willenswahl ein überlegtes Begehren ist, muß der Ausspruch der Vernunft wahr und das Begehren des Willens recht sein, wenn die getroffene Wahl der Sittlichkeit entsprechen soll. Ὡστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα τὸν δὲ λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία.

Es wird ein Strafgericht in Feuer ergehen gegen die Stadt Tyrus.

A. v. H. aber identifiziert ohne weiteres dieses „Feuer“ mit dem Gewissen des Menschen und zieht seine Folgerung für die ständige Tätigkeit des Gewissens.

Einen anderen Beweis für die Tatsache, daß das Gewissen *semper in actu sei*, glaubt A. v. H. ziehen zu können aus dem Gebiete der Physik, indem er die Tätigkeit des Gewissens dem Gesetze der Schwere gleichstellt. Wenn auch irgendein schwerer Gegenstand nicht immer abwärts fällt, so hat er doch immer die Neigung hierzu. Er ist also immer unter der Tätigkeit seiner natürlichen Neigung. Nun kommt aber von Natur aus dem Gewissen die Tätigkeit zu, den Willen geneigt zu machen zum Fliehen des Bösen und zur Erstrebung des Guten. Es ist das nicht so gemeint: den freien Willen zu diesem oder jenem veranlassen, weil ja die Willensfreiheit darin besteht, daß der Wille ohne eigene Zustimmung nicht zu diesem oder jenem Akte veranlaßt werden kann. Das Gewissen dürfte dann nach A. v. H. eine Anlage dieser Art sein und somit ständig sich in Tätigkeit finden.

Wahrscheinlich hat A. v. H. diesen Doppelvergleich vom Feuer und vom Fallgesetze Aristoteles entnommen. Im 1. Kapitel des 2. Buches seiner Nikomachischen Ethik zieht Aristoteles diese Vergleiche heran, um zu beweisen, daß keine von den sittlichen Tugenden uns von Natur zuteil werde.

„Denn nichts Natürliches kann durch Gewöhnung geändert werden. Der Stein, der sich von Natur nach unten bewegt, kann nicht gewöhnt werden, sich nach oben zu bewegen. Ebensowenig kann das Feuer an die Bewegung nach unten oder sonst etwas, das seiner Natur entgegengesetzt ist, gewöhnt werden“.

Gegen die ständige Aktualität des Gewissens im Menschen spricht aber nach A. v. H. die Tatsache, daß es sich beim Gewissen eben auch um ein Wissen handelt. Das Wissen ist aber ein *habitus*, der nicht immer in *actu* zu sein braucht. Dasselbe trifft dann für das Gewissen zu. Ebenso besteht doch die Tatsache zu recht, daß das Gewissen in den Kindern keine Tätigkeit ausübt, obwohl auch in ihnen das Gewissen eine natürliche Anlage ist. Also dürfte es mit der ständigen Aktualität des Gewissens nicht stimmen.

Wie löst nun A. v. H. das pro und das contra bei dieser Frage? Wenngleich bei den Kindern eine Tätigkeit des Gewissens nicht in Erscheinung tritt, so ist eine solche Tätigkeit doch immer bei den Erwachsenen festzustellen. Denn immer stachelt das Gewissen den freien Willen zum Guten an bzw. hält ihn ab vom Bösen, wenn es (das Gewissen) den Willen auch nicht immer zum Konsens führen kann. Das letztere ist eben nicht die Tätigkeit des Gewissens. Hier kommt die Oberherrschaft des Willens in Betracht¹⁾. Im Grunde genommen wendet A. v. H. viel Material auf zum Beweise einer Sache, die an und für sich klar sein dürfte. Es besteht doch wohl kein Zweifel darüber, daß die Regungen des Gewissens erst mit der Vernunfttätigkeit einsetzen. Das noch nicht verstandesfähige Kind entbehrt der Gewissenstätigkeit, beim Erwachsenen ist das Gewissen bei den in Betracht kommenden Handlungen (Warnung vor dem Bösen, Anregung zum Guten) immer tätig. A. v. H. benützt nun die fingierten Schwierigkeiten um seine Proposition zu klären, d. h. sich für die ständige Tätigkeit des Gewissens (bei Erwachsenen) einzusetzen.

3.) *Ist das Gewissen dasselbe wie das Naturgesetz?*

Wie steht es nun mit dem Gewissen und dem Naturgesetz? Welche Beziehung ist zwischen beiden? Sind Gewissen und Naturgesetz dasselbe oder nicht dasselbe beim Menschen? Cicero²⁾ und Augustinus³⁾ z. B. bringen eine ziemlich enge Beziehung zwischen dem Naturgesetz und dem gewissenhaften bzw. gewissenlosen Handeln des Menschen zustande. Wie stellt sich nun A. v. H. zu der Beziehung conscientia — lex naturalis? Gewissen und Naturgesetz unterscheiden sich nach ihm wie ein Prinzip, das zur Kenntnis einer conclusio führt, und der Kenntnis dieses

¹⁾ Nr. 424. Respondeo 2. quod, etsi non appareat actus conscientiae in parvulis, tamen in adultis semper apparet in suo actu. Semper enim stimulat in adultis liberum arbitrium ad bonum vel ad malum, licet ipsum non ducat ad consensum; hoc enim non est actus ejus.

²⁾ Cicero, *De leg.*, lib. 1, c. 6, § 18: Lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae faciendae sunt, prohibetque contraria.

³⁾ Augustinus, *De div. quaest.* 83 (53, 2) P.L. 40: Ex hac igitur ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae hujus conversatione moribusque terrenis homines talium distributionem imagines servent.

Prinzips. Das Naturgesetz ist in unser Herz eingeschrieben. Es ist daher wie etwas Wissentliches (*sicut quoddam scibile*), welches die Geistesanlage des Menschen hinleitet zur Bewegung, zum Handeln, wie eben die Art des Erkannten ist. Wie daher in der Kenntnis des Prinzips das Prinzip selbst eingeschlossen ist, so ist im Gewissen das Naturgesetz eingeschlossen. Das Gewissen ist die formelle Haltung (*habitus formalis*) gegenüber der einzelnen sittlichen Handlung, das Naturgesetz aber die materielle Einstellung (*dispositio materialis*)¹.

4.) *Ist das Gewissen dasselbe wie die synteresis?*²)

Wie verhalten sich Gewissen und synteresis zueinander, jene *scintilla conscientiae*, wie wir die synteresis bereits kennengelernt haben? Ist das Gewissen im Grunde genommen gleich der synteresis, ist es entgegengesetzt oder etwas von der synteresis wenigstens Verschiedenes? A. v. H. bezeichnet die synteresis als eine *vis motiva a parte superiori*. Sie ist das Gegenstück der *sensualitas*, die als eine *motiva a parte inferiori* charakterisiert wird. Nun greift A. v. H. die aristotelische Unterscheidung des Gewissens hervor in *νοῦς* und *δρεξις καὶ φαντασία*. Das eine ist das *supremum* des Gewissens, tritt in eine Verbindung mit der synteresis ein und wird genannt ein *habitus naturalis*. Das *inferius* aber, die niedere Denkseele aristotelischer Unterscheidung, hat zur synteresis keine Beziehung. Irrtum, Verwirrung u. a. sind hier möglich. Das liegt in dem ‚cum‘ des Wortes *conscientia*. So folgert dann A. v. H. seine *conclusio*:

Dicendum enim est quod conscientia a parte superiori secundum rem reducitur ad synteresim.

Wir kommen zum Schlusse. Wenn wir des A. v. H. Abhandlungen über Willensfreiheit (Wahlfreiheit), synteresis und Gewissen überschauen, drängt sich von selbst die Frage auf: Wie stellt sich A. v. H. ein zur vorliegenden Materie? Benützt er für

¹) Nr. 425 *Respondeo*. *Dicimus quod haec differunt quemadmodum aliquod principium, quod facit scire aliquam conclusionem, et scientia illius principii. Lex enim naturalis scripta est in corde: unde est sicut quoddam scibile quod dirigit potentiam intellectivam ad motum, prout in se habet rationem cogniti. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis.*

²) Vgl. Renz a. a. O. S. 122—154.

seine solutiones das Fundament, das seine Vorgänger, die Kirchenväter und die Männer der scholastischen Vorperiode, gelegt haben? Nimmt er die neu auftauchenden Lehren des großen Weisen aus Stagira unbesehen in sein Lehrgebäude auf? Dazu ist zu sagen, daß A. v. H. in den großen Linien dem Augustinismus seiner Zeit folgt. Des Augustinus Werke¹⁾ werden in reichlicher Fülle zitiert. Die *assecla* S. Augustini: Anselmus²⁾ und Bernardus³⁾ bieten ihm mit ihren Werken eine willkommene Ausbeute. In weitgehendstem Maße benützt er des Joannes Damascenus Werk: *De fide orthodoxa*. Ganze Partien übernimmt er hier ad verbum oder dem Inhalt nach. Besonders in der Willensfreiheit geht A. v. H. einher in den Pfaden des Augustinismus. Er tritt voll und ganz ein für die Willensfreiheit des Menschen, die für ihn eine *substantia rationalis* ist, durchaus verschieden von der Materie. Für ihn gilt als Leitstern das augustinische Urteil (*Hypognost.* III, c. 5, n. 7):

Liberum arbitrium continet in se omnes vires, secundum quas est meritum et demeritum: non tamen ideo est plures potentiae essentialiter, sed plurium potentiarum⁴⁾.

Die heidnischen Philosophen konnten zu diesem Begriff der Willensfreiheit nicht gelangen — gemeint sind vor allem Plato und Aristoteles —, weil sie das Licht des Glaubens nicht besaßen, die Erbsünde nicht kannten und daher zu dem mit der Willensfreiheit so enge zusammenhängenden meritum bezw. demeritum nicht vordringen konnten⁵⁾. Gegenüber dem Intellektualismus des Aristoteles in der Willenslehre

¹⁾ *De libero arbitrio; de anima; de 83 quaestionibus; de Trinitate; Enchiridion; de correptione et gratia; Hypognost.; de spiritu et anima; de civ. Dei.*

²⁾ *De libero arb.*

³⁾ *De gratia et lib. arb.*

⁴⁾ Nr. 491, Solutio.

⁵⁾ Nr. 401, Solutio. Denselben Gedanken trägt er vor bezügl. der sensualitas (Nr. 366, Solutio): Ad quod dicendum quod propter hoc non pervenerunt ad notitiam ipsius [sensualitatis], quia ipsa determinatur, non secundum esse illud quod suadibile est ratione, sicut se habent concupiscibilis et irascibilis, sed secundum quod rebellionem habet contra rationem ex poena peccati originalis. Cum ergo philosophi non pervenissent ad cognitionem peccati originalis, per consequens nec pervenerunt ad notitiam poenae consequentis, ergo nec motus illius ordinati in quantum est poena, ergo nec sensualitas, in qua est radix ipsius vel origo. Ipsa tamen forte secundum esse alterum est idem quod appetitiva irrationalis mota a phantasia.

hält sich A. v. H. an den Voluntarismus Augustins.

Auch in der synteresis geht A. v. H. im allgemeinen die Pfade des hl. Augustinus und seiner philosophisch-theologischen Nachfahren. Den Wesenskern der synteresis findet er in dem:

stimulat ad bonum, remurmurat malo¹⁾.

Die synteresis ist ihm eine potentia habitualis, d. i. eine Einstellungsbestimmtheit des Wesenswillens (voluntas naturalis im Gegensatz zur voluntas deliberativa seu electiva) zusammen mit dem Erkenntnisvermögen, dem lumen innatum²⁾.

In seiner Gewissenslehre weicht nun A. v. H. von Augustinus ab. Nicht nimmt er mit Augustinus ein Gewissen an, von dem der höhere Teil sich ausschließlich auf die ewigen Dinge richtet (sapientia), der niedere Teil auf die irdischen Dinge (scientia). Hier liegt ihm mehr der aristotelische Begriff des habitus. Wenn er beim Willen der voluntas naturalis mit seiner dauernden Bestimmtheit gegenüberstellt die voluntas deliberativa vel electiva, so hier beim Gewissen den habitus naturalis einem habitus acquisitus. Die natürliche Anlage und die Gewöhnung, die Uebung des Menschen nach dem sittlich Guten und dem Fliehen des Bösen müssen miteinander arbeiten. A. v. H. setzt diesen aristotelischen Gedanken in seine sonst theonome Ethik; denn Gott, das summum bonum, ist ihm das Endziel alles sittlichen Strebens³⁾. Was A. v. H. von den heidnischen Philosophen verwerten kann, das verwertet er, aber mit vorausgegangener Prüfung. Benützung sämtlicher Werke des Aristoteles und Auswertung der aristotelischen Gedankenwelt im Einklang mit der christlichen Weltanschauung, das ist das Charakteristische, das Bestimmende bei der Summa Theologica des A. v. H. Er ist sich wohl bewußt gleich seinem Meister Augustinus, daß man mit den heidnischen Philosophen nur eine Strecke Weges gehen können⁴⁾. Ueber die letzten Gründe und Ziele alles Seins können

¹⁾ Nr. 417, Solutio.

²⁾ Vgl. Alois Dempf, *Ethik des Mittelalters*, a. a. O., S. 84.

³⁾ Siehe S. 27, Anm. 2.

⁴⁾ *De trinitate* III, c. 16, n. 21 (P.L. 42, 902): Philosophi veteres de resurrectione ac rebus futuris non consulendi. Hi etiam resurrectionem carnis nos credere reprehendunt, sibi que potius etiam de his rebus credi volunt. Quasi

sie uns nicht unterrichten. Die Philosophen sind nicht vorge-
drungen bis zur unvergänglichen Weisheit selbst. Die letzten
Gründe alles Seins, aller Dinge haben Sie nicht erforschen kön-
nen. Für den Um- und Ausblick in das Göttliche, den Urgrund
alles Seins, genügt ihm ein Aristoteles nicht mehr. Hier ist ihm
Augustinus Führer. Ist dem A. v. H. aus dem System des Aristo-
teles das eine oder andere Stück verwertbar, dann fügt er es ohne
weiteres in sein Lehrsystem ein. Er fügt sich der neueren Zeit
an, ohne mit dem bisher Ueberlieferten zu brechen. *Nova et
vetera!* Er hält es mit seinem Ordensgenossen, dem sel. Walter
von Brügge, der, in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts lebend,
hinsichtlich der Lehre der Väter und der heidnischen Philoso-
phie folgende Grundsätze festlegt:

„Ich behaupte, daß man Augustinus und Anselmus
mehr glauben muß als dem (heidnischen) Philosophen;
denn wie wenn auf einem Berge, wo keine Wolken oder
nur leuchtende Wolken zu schauen sind, das Tageslicht er-
strahlt — im Tale aber lagern die Dämpfe und dichter
Nebel —, wie man dann hinsichtlich der Klarheit des Wet-
ters und des Tages mehr glauben muß dem Menschen,
welcher auf dem Berge steht, als demjenigen, der sich in-
mitten der Dämpfe und dichten Nebel des Tales befindet,
wie man ferner dem Menschen mehr glauben muß, der,

vero, quia praeelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt
intelligere potuerunt (Rom. 1, 20), propterea de conversione rerum mutabilium,
aut de contexto saeculorum ordine consulendi sint. Numquid enim quia verissime
disputant, et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia
temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis
colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui
modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per
occasus, qui modus in appetendis quae secundum naturam sunt, fugiendisque
contrariis? Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem
sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt,
et ab aliis experta atque conscripta crediderunt? Quo minus miran-
dum est, nullo modo eos potuisse prolixiorum saeculorum seriem vestigare, et
quamdam metam hujus excursus, quo tamquam fluvio genus decurrit humanum,
aque inde conversionem ad suum cuique debitum terminum. Ista enim nec
historici scribere potuerunt longe futura et a nullo experta atque narrata. Nec
isti philosophi caeteris meliores in illis summis aeternisque
rationibus intellectu talia contemplati sunt: alioquin non ejusdem
generis praeterita quae potuerunt historici inquirent, sed potius et futura prae-
noscerent; quod qui potuerunt, ab eis vates, a nostris Prophetae appellati sunt.

auf dem Berge stehend, seine Augen umherschweifen lassen kann, alles zu überschauen vermag, als demjenigen, der seine Augen immer auf den Boden gerichtet hält, so standen die Kirchenväter (sancti) auf dem Berge des frommen Lebens, ohne daß die Begierlichkeit des Fleisches, die Hoffart des Lebens, die Gier nach der Weltlust ihren Geist verdunkelt hätte. Sie hielten ihre Augen stets dem Lichte, das von oben kommt, zugewandt. Die (heidnischen) Philosophen aber waren im finsternen Tale. Das schlechte Leben hat gar sehr den Geist verdunkelt. Sie hielten die Augen gerichtet auf das Licht der Erde, d. h. auf die Schöpfung . . . So haben wir uns mehr zu halten an das Urteil eines Kirchenlehrers als an das eines Philosophen, wie wir mehr glauben müssen einem Menschen, der auf dem Berge steht, als dem, der im Tale weilt¹⁾.

¹⁾ S. Gualberti Brugensis O. F. M. *quaestiones disputatae* (ineditae, Florentiae, Bibl. Laurent. S. Crucis, Plut., 7, Sin., cod. 7) in *Summa Theologica* Alexandri de Hales, Thomus I, Prolegomena, p. XXXIX.