

Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik).

Von Robert Leiber S. J. in Valkenburg.

Es ruht in der Brust des Menschen eine natürliche Anlage, eine naturhafte Liebe zum sittlich Guten, die der Mensch sich nicht selbst gegeben hat, und die auch nicht der äussere Einfluss in ihm grundlegt. Erziehung und Umgebung finden diese Anlage — wenigstens im Keime — schon vor, sie können sie vervollkommen oder schwächen und stark verdunkeln, je nachdem sie gut oder schlecht sind, aber diesen sittlichen Grundstock ganz auszurotten wird weder ihnen noch einer moralisch schlechten Lebensführung gelingen. Diese sittliche Anlage ist die Basis des Gewissens, von ihr erhält jeder Gewissensauspruch Fruchtbarkeit und treibende Kraft, wenn er eine Handlung erlaubt oder verbietet, lobt oder tadelt. — Was sagt nun die Philosophie über diese Grundlage der Sittlichkeit? Was die Scholastik und auch die protestantischen Theologen bis ins 17. Jahrhundert hinein¹⁾ darüber lehren, finden wir bei ihnen unter der Rubrik Synteresis. Name und Bedeutung dieses Wortes haben in philologischen und ethischen Abhandlungen der neueren Zeit eine eingehende Untersuchung erfahren. Das Material für die richtige Lösung der philologischen Seite des Problems ist in den betreffenden Arbeiten ziemlich vollständig gesammelt. Weil jedoch reine Konjektur und objektiver Beweis nicht geschieden, weil die objektiven Beweismomente nicht genügend scharf gezeichnet wurden und die sich erhebenden Schwierigkeiten keine allseits befriedigende Lösung fanden, weil ferner das Verhältnis der philosophischen Synteresislehre zu den philologischen Untersuchungen und zu deren Resultat nicht erörtert wurde, kam die Synteresisfrage nie ganz zur Ruhe, und deshalb dürfte die vorliegende Untersuchung nicht ohne Nutzen sein. Woher stammt der Ausdruck Synteresis? Welche Stellung nimmt die Synteresislehre in der mittelalterlichen Scholastik ein? Diese

¹⁾ Vgl. Rabus in Archiv für Geschichte der Philosophie 2 (1889) 29, und Th. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens 1 (Freiburg 1885) 6; Simar verweist auf Calixt, *Epitome theol. mor.* p. 18–36, G. v. Damm, *Disput. de conscientia* (Lips. 1649). Thes. 3–6, Sanderson, *De obligatione conscientiae* (Lond. 1660) p. 3, Buddeus, *Inst. theol. mor.* p. 76–85.

²⁾ Noch in der neuesten Synteresisstudie von O. Renz (Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, Münster 1911) wird die philologische Synteresisfrage (S. VI) als unentschieden bezeichnet.

beiden Fragen sollen hier kurz besprochen und, soweit dies möglich ist, beantwortet werden.

I. Der Name Synteresis¹⁾.

Der Name Synteresis taucht ganz unvermittelt in den Schriften der Scholastiker auf; „er ist“, sagt Hofmann richtig, „mit einem Male in der Scholastik da, und niemand weiss, woher er kam, bürgert sich ein, und niemand fragt nach seinem Bürgerrecht“²⁾. Kurze Bemerkungen über die Synteresis finden wir zuerst bei Wilhelm von Auvergne. In seinem sicher vor 1240³⁾ geschriebenen Buche „*De vitiis et peccatis*“ sagt er, die Erbschuld habe die ganze Seele verdorben, „die Synteresis allein ausgenommen, wie viele Lehrer sagen“; diese sei nach den Worten jener auch in Kain nicht erstorben⁴⁾.

Woher er den fraglichen Namen kennt, sagt Wilhelmus uns nicht. Nach ihm behandelt die Lehre von der Synteresis zum erstenmal eingehend Alexander von Hales⁵⁾. Als Quellen nennt er den heiligen Hieronymus⁶⁾, Gregor⁷⁾ und Bernard von Clairvaux⁸⁾; bei den beiden letzteren findet sich der Name Synteresis nicht⁹⁾, so wenig wie bei Augustinus, den Albertus Magnus als Quelle zitiert¹⁰⁾, oder bei Basilius, auf den sich der

¹⁾ Literatur: Jahnel in Tüb. Theol. Quartalschrift (TQS) 52 (1870) 241–251. — Gass, Lehre vom Gewissen (Leipz. 1869) 216. — Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik 2 (1886) 312 ff. — R. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen (Leip. 1866) 46 ff. — L. Rabus in Luthardts Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft 9 (1888) 384 ff.; ders. in Archiv für Geschichte der Philosophie (AfGP) 2 (1888) 29 f. — H. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis; gekrönte Preisschrift (Rostock 1891) 1–17. — Fr. Nitzsch in Jahrbuch für protestantische Theologie 5 (1879) 492 ff.; ders. in Zeitschrift für Kirchengeschichte (ZfK) 18 (Gotha 1897) 21–36, und 19 (1898) 1–14. — H. Siebeck in AfGP 10 (1897) 520–529.

²⁾ Die Lehre vom Gewissen 46.

³⁾ Vgl. St. Schindele in Wetzer & Weltes Kirchenlexikon 12² 1588.

⁴⁾ Guilelmus Parisiensis, *De vitiis et peccatis* c. 6 (Edit. Jo. Dom. Traiani, Venet. 1591 p. 263 col. 1 B 2C). Col. 1B: „... excepta, ut multi magistri dicunt, sola synteresis, quae est sublimissima, ac nobilissima pars eius... quam sc. synteresim nec in Cain... fuisse dicunt extinctam“.

⁵⁾ *Summa univ. theologiae* p. 2 q. 71 Introd., q. 73 und 74 (Ed. Colon. Agripp. 1622 p. 231 sqq.). Die „*Summa*“ ist 1252 zum erstenmal erschienen, 7 Jahre nach Alexanders Tod; vgl. Rausch in Kirchenlexikon 1² 497.

⁶⁾ l. c. q. 73 m. 4.

⁷⁾ l. c. q. 71 Introd. q. 73 m. 1 2.

⁸⁾ l. c. q. 73 m. 4.

⁹⁾ Die Kölner Ausgabe verweist auf Bernard, *De gratia et libero arbitrio* und meint wohl c. 9 § 31, wo sich das Wort Synteresis jedoch nicht findet. Vgl. Nitzsch in ZfK 18 29.

¹⁰⁾ *Summa de creaturis* 2 q. 71 a. 1 2^m.

hl. Thomas und Suarez berufen ¹⁾. Uebrigens wollen die Scholastiker, wie wir noch sehen werden, aus den angeführten Kirchenlehrern nicht den Namen Synteresis, sondern den Inhalt ihrer philosophischen Synteresislehre belegen. In der Folgezeit widmen wohl alle Scholastiker ein Kapitel ihrer Schriften der Synteresis; alle verweisen auf Hieronymus als Quelle; alle, von Wilhelm von Auvergne an begonnen, bezeichnen die Synteresis als „scintilla conscientiae“, „ein Gewissensfunke, der auch in Kain noch glimmte, eine Seelenkraft, die sich gegen das Böse auflehnt und zum Guten antreibt“ ²⁾, alles Ausdrücke, die sich nur im Ezechielkommentar des hl. Hieronymus, in den Noten zum ersten Kapitel, finden.

Hieronymus sagt dort zur Erklärung des Adlers, den der Prophet mit drei anderen Lebewesen schaut:

„. . . Plerique, iuxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et επιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt . . . Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησις, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, »qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus« (Rom. VIII, 26). »Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est« (I. Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur (I. Thess. V). Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, iuxta illud, quod in Proverbiis scriptum est: »Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit« (Prov. XVIII, 13): cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis . . .“ ³⁾.

Dass die Synteresis der Scholastiker auf diese Stelle zurückgeht, steht also nach ihren eigenen Zeugnissen ausser Zweifel. Hat aber Hieronymus hier wirklich „συντήρησις“ geschrieben?

Der Sinn des Wortes an und für sich steht dieser Annahme sicher nicht im Wege. Als Substantiv zum Verb συντηρεῖν bezeichnet es eine Anlage oder Fähigkeit, die zum unverwüsthchen Bestandteil der menschlichen Seele gehört, eine unzerstörbare Wurzel sittlichen Könnens ⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Suarez, *Tract. de legibus* l. 2 c. 5 n. 11 (ed. Paris 1856, V 102): „Basilius, ut refert D. Thomas, d. q. 91 a. 1 arg. 2 dixit, synderesim . . . esse legem intellectus nostri . . . Sumptumque videtur ex Basilio, hom. 12, in init. Prov.“ Diese Homilie findet sich bei Migne P. L. 31 385—424, weist aber kein „συντήρησις“ auf.

²⁾ Vgl. die Beweise der Scholastiker für ihre Synteresislehre im 2. Teile dieser Arbeit.

³⁾ *Commentar. in Ezechielem* l. 1 c. 1 § 10; Migne P. L. 25 22 sq.

⁴⁾ Vgl. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens 1 9.

Die Scholastiker freilich haben diese etymologische Erklärung nicht gekannt. Sie bringen sie nie zur Sprache — entgegen ihrer sonstigen Gewohnheit — und schreiben statt „synteresis“ fast stets „synderesis“, ein Wort, das Albertus Magnus von „*συν* et haeresis“ ableitet und als „*scientia haerens in aliquo per rationem*“ erklärt¹⁾.

Allein der Umstand, dass sich, der Behauptung des hl. Hieronymus zuwider, „Synteresis“ als Name für eine bestimmte Seelenkraft von der Hieronymusstelle abgesehen in der griechischen Literatur nicht mehr findet, und andere später zu berührende Schwierigkeiten liessen Zweifel an seiner Echtheit aufkommen.

Theobald Ziegler suchte das Wort deshalb durch „*των θόρσις*“ zu ersetzen: „wenn man . . . sieht“, sagt er, „dass durchweg in den scholastischen Definitionen von Synderesis der Ausdruck *murmurare*, *remurmurare* sich findet, und weiss, dass *των θόρσις* *μurmeln* heisst, so möchte man auf die Vermutung kommen, dass ursprünglich von einer *των θόρσις*, einem Aufbrummen des guten Restes in uns gegen das Böse, die Rede war . . . Wo aber . . . *των θόρσις* erstmalhin in moralischem Sinne gebraucht wurde, weiss auch ich nicht zu sagen“²⁾. — Aber es handelt sich ja doch nicht um die Frage, welches griechische Wort das „murmurare“ am besten wiedergibt, sondern wir fragen: was für ein Wort hat Hieronymus an der betreffenden Stelle gesetzt?

Ebenso missglückt ist der Versuch, den Rabus mit Berufung auf Albertus Magnus macht, statt *synteresis* „*synhaeresis*“ zu lesen, woraus durch aspirierte Aussprache *synteresis* und *synderesis* geworden sei³⁾. — Alles weist ja darauf hin, dass die Scholastiker das fragliche Wort der Hieronymusstelle entnommen haben; wenn es also ursprünglich „*synhaeresis*“ gelautet hat, so müsste sich der Beweis erbringen lassen, dass Hieronymus so geschrieben hat, oder wenigstens die Ueberlieferung der Hieronymuschriften den Scholastikern dieses Wort an die Hand gab. Aber aus keiner Handschrift und aus keiner Hieronymusausgabe lässt sich *synhaeresis* belegen.

Den Konjekturen Zieglers und Rabus' gegenüber hat eine Untersuchung der Hieronymusstelle selbst und ihrer handschriftlichen Ueberlieferung die Ersetzung des Wortes „*συντήρησις*“ durch „*συνείδησις*“ sehr glaubwürdig gemacht, wenn nicht gar als sicher erwiesen.

Hieronymus behauptet nämlich, die Griechen bezeichneten die Seelenkraft, von der er rede, mit „*συντήρησις*“. Darnach wäre zu erwarten,

¹⁾ *Summa de creaturis* 2 q. 71 a. 1 ctr. 1; vgl. Simar a. a. O. 8.

²⁾ Geschichte der christlichen Ethik (1886) 2. Abt. 313 f. Siebeck hielt diese Konjektur für die begründetste; vgl. A f G P 2 191 Anm., und Appel, Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 10 f.

³⁾ A f G P 2 30; in Luth. Zeitschr. 9 384 ff.

dass sich das fragliche Wort oder wenigstens das Verb *συντηρεῖν*¹⁾ in diesem spezifischem Sinne in der griechischen Literatur vorfinde, was jedoch nicht der Fall ist.

Συντηρεῖν findet sich in der Profanliteratur, im Septuagintatext und in der neutestamentlichen Gräzität nur in der einfachen Bedeutung von „conseruo, observo, celo, bewahren“²⁾, wie z. B. „bei seiner Meinung bleiben“³⁾, „eine Gelegenheit nicht ausser Acht lassen“⁴⁾, „etwas in gutem Zustand erhalten“⁵⁾, u. a. In der hl. Schrift findet es sich zwar mehrmals in Ausdrücken, die sittlichen Charakter tragen, wie „die Wege, Gebote, das Gesetz (des Herrn) beobachten, Freundschaft, Wohlwollen wahren, sich vor Schuld bewahren“⁶⁾, oder: „Maria bewahrte alle diese Worte in ihrem Herzen“⁷⁾; aber auch hier ist es die beigelegte Bestimmung, nicht das Verb *συντηρεῖν*, was den Ausdruck dem sittlichen Gebiete nahe bringt⁸⁾. — Nicht anders verhält es sich mit dem Adverb „*συντηρητικός*“, das nur die Bedeutung des „Bewahrens“ sprachlich vertritt⁹⁾. Alle beigebrachten Zitate beweisen nur, sagt Nitzsch ganz richtig¹⁰⁾, dass der Begriff des „sich Erhaltens“ ausser durch *φυλάττειν, διαφυλάττειν, τηρεῖν, διατηρεῖν*, auch durch „*συντηρεῖν*“ wiedergegeben werden kann, und *τηρεῖν ἑαυτῶ* kommt bei Diogenes Laertius nur im Sinne des Selbsterhaltungstriebes der Lebewesen, nicht in moralischem Sinne vor¹¹⁾.

¹⁾ Appel (Die Lehre der Scholastiker v. d. Synt. 15) meint nämlich, Hieronymus habe „*συντήρησις*“ selbst geprägt, da er mit griechischen Wörtern frei umgehe. Indes ist auch diese Annahme, wie wir noch sehen werden, unhaltbar.

²⁾ Ueber „*συντηρεῖν*“ in der Profanliteratur und im Neuen Testament vgl. H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, ed. Hase-Dindorf 7 (Didot 1848/54) 1471 sq., und Fr. Zorell S. J., N. T. *Lexicon Graecum (Cursus Scr. S., Parisiis 1911)* 550, wonach das Wort *συντηρέω* sich zum erstenmal in der Septuaginta findet; über *συντηρεῖν* in der Septuaginta vgl. Hatch u. Redpath, *Concordance of the Septuag.* (1892/97, Suppl. 1906) 2 1320; Zitate hat auch Siebeck (AfGP) 10 525 ff. beigebracht.

³⁾ Polyb. 31 6, 5: *συνετίρει παρ' ἑαυτῆ γνώμην* . . .

⁴⁾ Sir 27 12.

⁵⁾ Lk 2 19: „*συντηροῦνται*“ im Gegensatz zu „*ἄπολοῦνται*“.

⁶⁾ Vgl. im Septuagintatexte: Tob 1 11; Sir 2 15, 13 20; Dan 4 25; 1 Mak. 8 12, 10 26, 27, 11 33; 2 Mak. 9 26, 12 42.

⁷⁾ Lk 2 19.

⁸⁾ Gegen Hofmann, Die Lehre vom Gewissen 46 und Siebeck, AfGP 10 525.

⁹⁾ Vgl. Stephanus, *Thesaurus* 7 1472; *συντήρησις* ist nach Stephanus jedenfalls verschrieben für *σωτήρησις*.

¹⁰⁾ ZfK 19 10 f.

¹¹⁾ wie Jahnel (TQS 52 248) meint. Die Stelle bei Diogenes Laertius (7 85) lautet: *ὁρμη ἢ πρώτη τοῖς ζῴοις σύνεστιν ἐπὶ τῶ τηρεῖν ἑαυτῶ . . . πρώτων γὰρ οἰκείων παντὶ ζῴῳ ἢ σῴτασις καὶ ἴ ταύτης συνειδησις, καὶ οἰκείως ἔχειν πρὸς*

Das Substantiv *συντήρησις*, und darauf kommt es doch schliesslich an, findet sich nach Stephanus¹⁾ neben unserer Stelle noch viermal: Gregor von Nazianz²⁾ bezeichnet einmal die Luft als „*τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις*“, d. h. das, was Leib und Seele zusammenhält, und bei Profanschriftstellern kommt es vor in den Ausdrücken: „Bewahrung des Gedächtnisses“³⁾, „Erhaltung der Gesundheit“⁴⁾, „zum Schutze und zur Erhaltung“⁵⁾. Als Bezeichnung einer bestimmten Seelenfähigkeit kennt es kein griechischer Profan- oder Kirchenschriftsteller. Dass die späteren Stoiker oder Alexandriner sich des Wortes wie „*συνείδησις*“ bedient haben, wie einige meinen, ist eine rein subjektive Annahme, die sich nicht belegen lässt⁶⁾. Und doch bezeichnet Hieronymus *συντήρησις* ganz apodiktisch als eine neben dem *λογικόν* usw. bei den Griechen bekannte Seelenkraft⁷⁾.

Andererseits bezeichnet „*συνείδησις*“ oft in der griechischen Literatur genau jenes Seelische, von dem Hieronymus spricht⁸⁾. So bei Profanliteraten: „Sein Gewissen nicht beflecken“, mahnt Dionys von Halikarnass⁹⁾. „Weil das Gewissen ihm die abscheuliche Tat vorhielt, wurde er irrsinnig“, sagt Diodor¹⁰⁾. Der Stoiker Epiktet sagt: „Nachdem wir Männer geworden, hat uns Gott dem angeborenen Gewissen übergeben“¹¹⁾. — So finden wir *συνείδησις* auch in der hl. Schrift; „Das Böse wird durch das Gewissen niedergehalten“¹²⁾; sie spricht von der „*καθαρὰ συνείδησις*“¹³⁾, von der „*συνείδησις ἀμαρτιῶν*“¹⁴⁾. Ja, es lässt sich der

ἑαυτοῦ διὸ τὰ βλάπτοντα διαθεῖται, τὰ δὲ οἰκεία προαίεται. — Auch Appel (Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 6) meint, dass *τηρεῖν ἑαυτὰ* hier nur die Erhaltung, nichts Ethisches ausdrücke.

¹⁾ *Thesaurus* 7 1472.

²⁾ Or. 28; Migne P. G. 36 65.

³⁾ Eumathyos Ism. 2 p. 445, 2: *εἰς μνήμης συντήρησιν.*

⁴⁾ Symeon Seth apud Bandin., *Bibl. Med.* 1 p. 264: *πρὸς τὴν τῆς ὑγείας συντήρησιν.*

⁵⁾ Eustathios, *Opusc.* p. 116, 44: *πρὸς φυλακὴν καὶ συντήρησιν.*

⁶⁾ Diese Konjekturen vertreten Jahnel (TQS 52 250), Gass und Appel (Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 14); vgl. Nitzsch, *ZfK* 18 29.

⁷⁾ Vgl.: „*quam graeci vocant συντήρησιν*“: diesen Worten tut die Annahme Siebecks, Hieronymus bezeichne mit Synteresis ein viertes, bisher angenommenes, aber noch nicht benanntes Seelenvermögen, Gewalt an; vgl. auch Nitzsch *ZfK* 18 27.

⁸⁾ Vgl. Stephanus, *Thesaurus* Gr. L. 7 1290. Dorthier sind die folgenden Zitate.

⁹⁾ vol. 6 p. 825, 15: *μηδὲν ἐκουσίως ψεύδεσθαι μηδὲ μαινεῖν τὴν αὐτοῦ συνείδησιν.*

¹⁰⁾ 4 65: *διὰ τὴν συνείδησιν τοῦ μύθους εἰς μανίαν περιέστη.*

¹¹⁾ *Fragm.* 97 ed. Schweighäuser, bei Jahnel, TQS 52 249.

¹²⁾ *Sap.* 17, 11.

¹³⁾ 1. *Tim.* 3 9.

¹⁴⁾ *Hebr.* 10 2.

Beweis erbringen, dass griechische Kirchenschriftsteller den Adler des Ezechiel als „*συνείδησις*“ auslegen. Origenes nennt in seinen Homilien zu Ezechiel den Adler „spiritum praesidentem animae“¹⁾. Diesen „Spiritus praesidens“ identifiziert er in seinem Kommentar zum Römerbrief, der uns nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufin (345—410) erhalten ist, einfachhin mit „*conscientia*“ und beschreibt ihn ganz ähnlich wie Hieronymus die „*συντήρησις*“:

„...necessarium videtur discutere“, sagt er dort, „quid istud sit quod conscientiam Apostolus vocat: utrumne alia sit aliqua substantia, quam cor, vel anima. Haec enim conscientia et alibi dicitur, quia reprehendat, non reprehendatur, et iudicet hominem, non ipsa iudicetur... quae in bonis quidem gestis gaudeat semper... in malis vero non arguatur, sed ipsam animam cui cohaeret, reprehendat, et arguat... velut paedagogus ei quidam sociatus, et rector, ut eam de melioribus moneat, vel de culpis castiget et arguat; de quo et dicit Apostolus, quia nemo scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est...“²⁾

Diese letzte Bibelstelle ist der Erklärung der „*συντήρησις*“ des heil. Hieronymus und der Erklärung der „*conscientia*“ bei Origenes gemeinsam. Dass aber dieser „*conscientia*“ der Rufinischen Uebersetzung im griechischen Original „*συνείδησις*“ entsprach, dürfen wir mit Sicherheit annehmen. Denn *conscientia* gibt immer das griechische *συνείδησις* wieder, auch da, wo *συνείδησις* nicht „Gewissen“ oder „Bewusstsein“ bedeutet³⁾.

Eine griechische Glosse ferner über Ezechiel, die *Σημασία εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ*, die vielleicht von Gregor von Nazianz selbst stammt⁴⁾, erklärt den Adler mit folgenden Worten: „wir halten dafür, der Mensch sei das *λογικόν*, der Löwe das *θυμικόν*, der Stier das *ἐπιθυμητικόν*,

¹⁾ Origenis *homiliae in Ezechielem*, I, Migne P. L. 25 707; den Ausdruck selbst hat Origenes vielleicht der Stoa entnommen: vgl. Jahnel TQS 52 248 f. — Jahnel führt als Beleg für unsere Frage noch eine Stelle aus Origenes, *Commentar. in Job*, XXII 11, zu 13, 21 an, wo Origenes sagt: ἀνεπίδεκτον τῶν χειρῶν τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ἐν ἀντῷ. Jedoch hat nach Bardenhewer (Geschichte der altkirchlichen Literatur 2 108) Origenes überhaupt keinen Kommentar zu Job geschrieben, wodurch diese Stelle für unsern Beweisgang ihre Bedeutung verliert.

²⁾ Migne P. G. 14 893 (z. Rom. 2 15).

³⁾ Vgl. Stephanus, *Thesaurus* L. Gr. 7 1290: z. B. 1. Cor. 8 7, wo *συνείδησις* den Sinn von opinio, Anschauung hat; vgl. auch 2. Cor. 4 2, 5 11, 10 29; 1. Petr. 2 19.

⁴⁾ Migne P. G. 36 666 sq.: νομίζομεν τὸν ἀνθρώπον εἶναι τὸ λογικόν, τὸν λέοντα τὸ θυμικόν, τὸν μόσχον τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸν ἀετὸν τὴν συνείδησιν ἐπιχειμένην τοῖς λοιποῖς, ὃ ἐστὶ πνεῦμα παρὰ Παύλου λεγόμενον τοῦ ἀνθρώπου. — Die bei Migne (l. c. 663 sq.) für die Unechtheit dieser Stelle als Werk Gregors angeführten Gründe, die nur innere sind, schliessen nicht aus, dass es sich um ein Konzeptstück handelt.

der Adler die *συνείδησις*, welche über den andern ruht, das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, wie man bei Paulus liest“. Die Erklärung stimmt mit der des hl. Hieronymus überein, nur ist hier „*συντήρησις*“ durch „*συνείδησις*“ ersetzt. — Hat Hieronymus diese Auffassung gekannt? Gewiss: er erklärt wie Origenes und die Glosse die Synteresis als „Spiritus“, und die Ueberlieferung der Homilien des Origenes über Ezechiel verdanken wir gerade einzig einer lateinischen Uebersetzung, die Hieronymus im Jahre 380 anfertigte, zu einer Zeit, wo er in Byzanz zu den Füßen Gregors von Nazianz selbst die griechischen Exegeten studierte¹⁾. Den eigenen Kommentar zu Ezechiel schrieb er nach dem Jahre 392²⁾. Hieronymus scheint übrigens in der fraglichen Stelle selbst zu sagen, dass er von der „*συνείδησις*“ rede: „et tamen hanc quoque ipsam conscientiam . . . cernimus praecipitari apud quosdam“, sagt er von der Synteresis, was man doch wohl übersetzen muss; „und doch müssen wir sehen, wie sogar das Gewissen selbst von einigen über Bord geworfen wird“. Setzen wir also für „*συντήρησις*“ nicht „*συνείδησις*“ ein, so birgt die Stelle, wie selbst Appel, ein Verteidiger von „*συντήρησις*“ zugibt³⁾, einen Widerspruch in sich.

Die Unechtheit von „*συντήρησις*“ wird noch glaublicher, wenn wir betrachten, dass die handschriftliche Ueberlieferung sich gegen dieses Wort ausspricht. Sieben von Morin geprüfte Pariser Handschriften aus dem 9. bis 14. Jahrhundert⁴⁾, über die uns freilich nähere Angaben fehlen, fünf andere Handschriften, darunter der Codex Bambergensis⁵⁾, bieten „*συνείδησις*“. Zwei Florentiner Handschriften aus dem 11. und 12. Jahrhundert, eine Veroneser Handschrift aus dem 12. Jahrh. und der Codex Vaticanus n. 325 lesen ein korrumpiertes „*συνείδησις*“⁶⁾. Aus der Korruption, die das \triangle und H betrifft, kann man schliessen, dass die Abschreiber des Griechischen unkundig waren und ein ungenau in unzialen griechischen Majuskeln⁷⁾ geschriebenes \triangle für Λ oder A, H für N lasen. Codex Vaticanus n. 326, der gleichfalls geprüft wurde, lässt überhaupt alle griechischen Wörter aus⁸⁾. — Das ist das Zeugnis der Handschriften, und wenn wir Nitzsch glauben dürfen, ist in neuerer Zeit ein Codex mit der Lesart „*συντήρησις*“ nicht aufgewiesen worden⁹⁾.

¹⁾ Bardenhewer, Patrologie³ (1910) 396, 401.

²⁾ ebenda 401.

³⁾ Die Lehre der Scholastiker v. d. S. 9.

⁴⁾ Theol. Literaturztg. (Leipzig) 23 (1898) 382.

⁵⁾ Nitzsch, ZfK 19 1.

⁶⁾ Nitzsch, ZfK 18 34–36. Diese HSS. wurden von Dr. Klostermann geprüft.

⁷⁾ Die griechische Schrift, die etwa von Christus bis 600 n. Chr. gebräuchlich war, ähnlich (jedoch nicht gleich) unserem grossen griechischen Alphabet.

⁸⁾ Nitzsch, ZfK 18 36.

⁹⁾ ebenda 19 1.

Der Gebrauch der Wörter „*συντήρησις*“ und „*συνείδησις*“ also, das Verhältnis, in dem unsere Hieronymusstelle zu anderen Erklärungen des Ezechieladlers steht, der Inhalt der Stelle selbst und ihre handschriftliche Ueberlieferung nötigt uns zu der Annahme, dass in ihr der Ausdruck „*συντήρησις*“ jedenfalls durch „*συνείδησις*“ zu ersetzen ist.

Diesen äusseren Beweisen gegenüber verlieren die rein inneren Gründe, die man zur Stütze von „*συντήρησις*“ vorgebracht hat, ihre Geltung vollständig. So meint Siebeck, dem Begriff des „Sicherhaltens“, von dem in der Stelle die Rede sei, entspreche nur das Wort *συντήρησις*, und man dürfe diese Lesart gegen die Autorität sämtlicher Handschriften aufrecht erhalten¹⁾. Nitzsch bemerkt dagegen mit Recht, an vielen Stellen finde sich von diesem Begriffe keine Spur, und wenn Hieronymus die fragliche Seelenkraft den Geist nennt, der in Adam nach dem Falle nicht verloren gegangen, der uns der Sünde zeihet, so spricht er von dem, was die Philosophen und Kirchenväter „*σηνείδησις*“ nennen²⁾.

Der Ausdruck „*scintilla conscientiae*“, „Gewissensfunke“, womit Hieronymus das fragliche Wesen bezeichnet, spricht weder für „*συντήρησις*“ noch für „*συνείδησις*“. „*Scintilla conscientiae*“ bedeutet in der Stelle entweder etwas, was mit „*conscientia*“ nicht identisch ist, oder es ist nichts als eine bildliche Umschreibung für „*conscientia*“ — wie ja auch wir „Vernunft“ und „Licht der Vernunft“ in gleichem Sinne gebrauchen —, je nachdem aus anderer Quelle die Echtheit von „*συντήρησις*“ oder „*σηνείδησις*“ bewiesen wird³⁾.

Schwieriger ist die Antwort auf die Frage: wann und wie konnte „*συντήρησις*“ an die Stelle von „*συνείδησις*“ treten? Ueber das „Wann“ sind wir ganz im Ungewissen. Zur Zeit, da wir den Namen in den philosophischen Schriften der Scholastiker finden, ist er sicher schon gang und gäbe gewesen. Alexander von Hales weiss nicht einmal genau, ob die Ezechielstelle Hieronymus oder Gregor angehöre⁴⁾, und Wilhelm von Auvergne sagt, dass viele Lehrer von der Synteresis sprechen; Hieronymus selbst führt er nicht als Quelle an. — Petrus

¹⁾ AfGP 10 523, 525. Die inneren Gründe, die Appel (Die Lehre der Scholast. v. d. S. 13—17) bringt, sind schon im vorhergehenden widerlegt.

²⁾ ZfK 19 7—10, 1—7.

³⁾ Appel (Die Lehre der Schol. v. d. S. 8 f.) und Siebeck (AfGP 10 523) wollen den Ausdruck als Beweis für „*συντήρησις*“ benutzen; vgl. Nitzsch ZfK 18 33, 19 3 f.)

⁴⁾ *Summa univ. theol.* 2 q. 71 Introd. (ed. Colon. p. 231) schreibt er: „Ex diversis autem locis colliguntur duae, sc. synteresis, quam ponit Gregor. sup. Ezech. . .“; ebenso q. 73 m. 1, 2; dagegen q. 73 m. 4 (ed. Colon. p. 245): „Item Hieron. *scintilla conscientiae* in Cain non extinguitur“.

Lombardus, dessen kurze, zwischen 1145 und 1150¹⁾ geschriebenen Bemerkungen über die „scintilla rationis, quae etiam ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extingui“ . . .²⁾, die scholastischen Untersuchungen veranlasst haben, kennt offenbar die Hieronymusstelle, sagt aber nicht, ob er „*συντήρησιω*“ oder „*συνειδησιω*“ gelesen hat. Ja, wenn wir Migne glauben dürfen, hat schon Rhabanus Maurus im Jahre 842 „*συντήρησιω*“ gelesen³⁾. Eigentümlich ist auch, dass von den Gesamtausgaben von Hieronymus durch Erasmus in erster und späterer Auflage⁴⁾, durch die Mauriner⁵⁾ und durch Migne, die auf Vallarsi ruht, keine „*συνειδησιω*“ liest, keine von einer Variante etwas weiss.

Wie nun aus „*συνειδησιω*“ „*συντήρησιω*“ wurde, ist schwer zu sagen. Es ist nicht anzunehmen, dass des Griechischen unkundige Schreiber ein „*συνειδησιω*“ als „*συντήρησιω*“ abmalten⁶⁾. Dagegen spricht ja auch, wie wir sahen, die handschriftliche Ueberlieferung. Der Fehler muss wohl von griechischen Schreibern stammen. Da handelt es sich aber nicht allein, wie Nietzsche⁷⁾ meint, um Verwechslung von unzialem Majuskel-EI mit H. Wäre es vielleicht möglich, dass aus itazistisch geschriebenem „*συνειδησιω*“ (CYNIDICIN) durch verschiedene Schreibfehler itazistisch geschriebenes „*συντήρησιω*“ (CYNTIPICIN) und daraus „*συντήρησιω*“ selbst entstand⁸⁾?

Völlige Klarheit kann in unsere Frage erst eine eingehende Editionsgeschichte der hieronymianischen Schriften bringen. Und doch geben gerade bezüglich der Hieronymusüberlieferung Barden-

¹⁾ Denifle, Archiv für Literatur u. Kgsch. 1 (1885) 611; Kirchenlexikon 9² 917.

²⁾ 2 sent. dist. 39 § 3.

³⁾ Vgl. Migne P. L. 110 508 C; er gibt in P. L. 25 23 an, dass Rhabanus variere (peccatore statt pectore), von einer Variation in „*συντήρησιω*“ sagt er jedoch nichts; vgl. Appel a. a. O. 10.

⁴⁾ Ed. Erasmi (Basel 1516—1520) Tom. V (1516) fol. 177 f. liest *συντέρησιω*. — Ed. Erasmi-Frontoni Ducaei (Francof. ad M. et Lips. 1684) T. V p. 316 D liest *συντήρησιω*.

⁵⁾ Ed. Jo. Martianay et Pouget (Paris 1693—1706) T. III (1704) p. 702 liest *συντήρησιω*. Die Prolegomena zu Tom. I und II sagen nur, dass viele alte MSS. eingesehen worden seien. Im Tom. III unter: „De Graecorum lectionum restitutione et integritate in nova editione“, und „Appendix in aliquot locis Commentariorum in Prophetas“ findet sich keine Erwähnung unserer Stelle.

⁶⁾ Vgl. Appel, Die Lehre der Schol. v. d. S. 7: unkundige Schreiber werden ein einzelnes griechisches Wort mit peinlichster Sorgfalt abgemalt haben (gegen Nietzsche, ZfK 19 11 f.). Dagegen hat Appel nicht recht, wenn er daraus die Echtheit von „*συντήρησιω*“ beweisen will; denn tatsächlich zeigen uns die HSS., dass die Schreiber ein „*συνειδησιω*“ abgezeichnet haben.

⁷⁾ ZfK 18 34.

⁸⁾ Appel (a. a. O. 7) geht wohl zu weit, wenn er es für ein unlösbares Rätsel ansieht, wie aus *συνειδησιω* *συντέρησιω* werden könne.

hewer und Martin Schanz Reifferscheid recht, der sagt: der Text des hl. Hieronymus ist „der am meisten verwahrloste und die handschriftliche Ueberlieferung nur sehr unvollständig bekannt“¹⁾. Bis jetzt aber sind wir zu der Annahme genötigt, dass Hieronymus selbst jedenfalls „*συνείδησιν*“ geschrieben hat.

Nitzsch meint darnach, der Terminus Synteresis müsse hinfort von den Erörterungen der Gewissenslehre, soweit es sich nicht bloss um geschichtliche Notizen handle, ferngehalten werden²⁾. — Jedoch hängt die Entscheidung über die Berechtigung der Synteresis der Scholastiker nicht allein von der philologischen Untersuchung des Wortes ab, sondern hauptsächlich von Gehalt und Bedeutung, den dieser Begriff in der Philosophie hat. Diesem philosophischen Begriffe der Synteresis wollen wir uns jetzt zuwenden und am Schlusse untersuchen, inwieweit er von der Hieronymusstelle und der Lesart „*συντήρησιν*“ abhängig ist.

II. Begriff der Synteresis³⁾.

Die Synteresis der Scholastiker bedeutet, wie zu Beginn bemerkt wurde, die in der Menschenseele wurzelnde natürliche An-

¹⁾ Bibl. Patr. Lat. Ital. I 66; bei Bardenhewer, Patrologie² (1901) 414 (die 3. Auflage enthält keine Zusätze in unserer Frage); bei M. Schanz, Geschichte der röm. Literatur (München 1904) 4 450 (in J. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswissensch. Bd. 8).

²⁾ ZfK 19 14.

³⁾ Quellen: siehe bei Behandlung der Synteresislehre der einzelnen Scholastiker. Gewöhnlich findet sich diese Abhandlung im Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus (vgl. Teil I dieser Arbeit), dist. 39, und sie untersucht, ob die Synteresis potentia oder habitus, ob sie Verstandes- oder Willenselement, ob sie des Irrtums und der Sünde fähig, ob sie ausligbar sei.

Literatur: Philosophisch sehr vielseitig und tief behandelt die Synteresis: Dr. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X 1/2, Münster 1911). Eine Inhaltsangabe dieser ausgezeichneten Studie s. in dieser Zeitschr. Jg. 1911 198—201. H. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis (Rostock 1891) 18—60, ist die einzige vollständige geschichtliche Untersuchung über den Synteresisbegriff. Leider geht Appels Hauptbestreben dahin, das scheinbar Semipelagianische und Pelagianische der Synteresislehre aufzudecken, das er infolge eines irrigen Begriffes der katholischen Gnadenlehre darin zu finden vermeint. — Th. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens I (Fbg. 1885): behandelt Alexander von Hales und Bonaventura; die Fortsetzung ist leider nicht mehr erschienen. — H. Siebeck, Geschichte der Psychologie (Gotha 1880) I 2. Abt. 445—448. — W. Schmidt, Das Gewissen (Leipz. 1889) 217—226. — R. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen (Leipz. 1866) 48 f. — Kurze Bemerkungen bieten: K. Werner in den Sitzungsber. der phil.-hist.

lage für das sittlich Gute. Alle Scholastiker sehen diese Anlage als *potentia naturalis habitualis* an, d. h. als natürliche Seelenfertigkeit, zuständige Eigenschaft, natürliche und dauerhafte Seelenanlage, die auf das sittlich Gute geht¹⁾. Ist diese Anlage nun aber Verstandes- oder Willenselement? — In der Untersuchung und Beantwortung dieser psychologischen²⁾ Seite des Problems gehen die Scholastiker auseinander.

Der erste, der eingehend von der Synteresis handelt, ist Alexander von Hales³⁾. Subjekt der Synteresis ist nach ihm die *ratio*, d. h. die sich der Sinnlichkeit entgegenstellende geistige Seele als solche⁴⁾. Ihr gehört die Synteresis als bewegende Kraft, d. h. als Kraft, die mittels einer Erkenntnis von Gutem oder Ueblem Ursache eines Erstrebens oder Fliehens ist⁵⁾, als *Habitus* des natürlichen Erkennens und Wollens an⁶⁾. Ihr Objekt sind aber nicht rein spekulative Prinzipien, auch nicht sittlich praktische Wahrheiten, deren Einsicht auf Ueberlegung beruht, sondern sittliche Prinzipien, deren Wahrheit wir unmittelbar durch die Synteresis erkennen und deren Befolgung wir durch sie naturhaft wollen⁷⁾. Sie ist die höhere Seite des Gewissens, die natürliche Gewissensanlage im Gegensatz zum einzelnen Gewissensauspruch, der durch subjektive Vernunft-

Klasse der Wiener Akad. 73 (1873) 298, 300 ff. (Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne); — ders., Die Scholastik des späteren Mittelalters 1 298, 3 135, 4 1—16. — A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Mainz 1865) 2 414, 642 f., 900. — Ebenso in den Lehrbüchern der Moraltheologie; ausführlich Th. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie² (Freibg. 1877) 104—108. — A. Koch, Moraltheologie³ (Freibg. 1910) 88 f.

¹⁾ Vgl. Alex. v. Hales, *Summa univ. theol.* 2 q. 73 m. 1 Resol. — S. Bonaventura, *In 2 sent.* d. 39 a. 2 q. 1 Ccl. und ebd. ad 4. — B. Alh. Magnus, *Summa de creat.* 2 q. 71 a. 1 ad 3, 6. — S. Thomas, *De veritate* q. 16 a. 1 Resp.; S. Th. 1 q. 79 a. 12 Resp. c. — Dass die Scholastiker die „*potentia habitualis*“ so verstehen, ergibt sich aus der Untersuchung in der Editio opp. S. Bonaventurae, Quaracchi 2 (1885) 602 Scholion, und L. Schütz, *Thomas-Lexikon*² (Paderb. 1895) 610, 351 f. (sub: *potentia* und *habitus*). — Vgl. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens 13.

²⁾ Die psychologische Seite der Synteresis behandeln die Scholastiker hauptsächlich; vgl. Simar a. a. O. 5.

³⁾ Quellen: *Summa univ. Theol.* 2 q. 73 et 74 (ed. Colon. Agripp. 1622 p. 231^b 243—247). — Literatur: Simar, Die Lehre vom Wesen d. Gew. 1 1—20; Appel, Die Lehre der Schol. v. d. S. 20—28.

⁴⁾ l. c. q. 73 passim; vgl. Simar, a. a. O. 13 f.

⁵⁾ l. c. q. 68 Proleg.; vgl. Simar, a. a. O. 12.

⁶⁾ l. c. q. 74 m. 3 Resol.

⁷⁾ l. c. q. 73 m. 2: „*ratio prout est naturalis (non deliberativa), iudicativa credibilium vel operabilium, quae pertinent ad bonos mores — est synteresis ... Synteresis autem est eadem cum voluntate naturali: sed non est idem, quod voluntas deliberativa ...*“

tätigkeit gewonnen wird und falsch sein kann¹⁾. Den Beweis für seine Lehre sieht Alexander in der Hieronymusstelle und der Ueberlegung, dass die Synteresis als Gegengift gegen die zum Niederen treibende Sinnlichkeit nicht allein Erkenntnis, sondern auch Streben sein müsse²⁾. Wieviel sittliche Wahrheiten sind uns nun aber durch die Synteresis bekannt, und wie gestaltet sich das wechselseitige Verhältnis zwischen ihrer Erkenntnis und Willensbetätigung? Darüber sagt uns Alexander in seinen „lose aneinander gereihten Skizzen zu einer Gewissenstheorie“ nichts³⁾.

Alexanders Schüler, der hl. Bonaventura⁴⁾, trennt die ganze Gewissensanlage in zwei integrierende Bestandteile, in ein Erkenntnis-element, die conscientia, und ein Willenselement, die Synteresis⁵⁾. Die conscientia ist als angeborener Habitus nichts anderes als unser Verstand, insofern er gewisse Prinzipien des praktischen Handelns unmittelbar erfasst, wie z. B. das vierte Gebot, wobei freilich die Einzelbegriffe dieses Gebotes aus der Erfahrung gewonnen werden. Als erworbener Habitus legt die conscientia dem Verstande die Wahrheiten des positiven Sittengesetzes vor⁶⁾. Was aber ihre Befehle für das Handeln wirksam macht und allein wirksam macht⁷⁾, ist die Synteresis. Sie ist ein „naturale pondus“ des Strebens, das zum sittlich Guten hinzieht, oder vielmehr der Wille selbst, insofern er mit einer natürlichen Neigung für das sittlich Gute ausgestattet ist⁸⁾, die notwendige Ergänzung der conscientia, wie die Liebe die Ergänzung des Glaubens ist⁹⁾. Das Objekt der ganzen Gewissensanlage ist das Naturgesetz¹⁰⁾. Diese Auffassung von der Synteresis ver-

¹⁾ l. c. q. 73 m. 6: „Conscientia habet duo in se. Unum quod est sicut supremum, et quoad hoc coniungitur ipsi synteresi et dicit habitum naturalem. Aliud, quod est inferius: et sic coniungitur magis rationi: et sic dicit rationem acceptionis . . . et sic recipit errorem . . .“.

²⁾ l. c. q. 73 m. 1 et 2.

³⁾ Vgl. Simar, a. a. O. 17 f., 20.

⁴⁾ Quellen: *In 2 sent.* dist. 39 (ed. Quaracchi 1885) Tom. 2 897—917. — Literatur: Simar, Die Gewissenstheorie der Scholastiker I 20 bis Schluss; Appel, Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 34—40. — Ueber Bonaventuras Verhältnis zu Alexander vgl. L. Lemmens O. F. M., Der hl. Bonaventura (Kempten und München 1909) 18 f., 27 f.

⁵⁾ l. c. a. 2 q. 1; vgl. Simar, a. a. O. 20.

⁶⁾ l. c. a. 1 q. 1 Concl. a. 1 q. 2 Concl. 3 et Epilog; vgl. Simar, a. a. O. 22—24.

⁷⁾ l. c. a. 2 q. 1 ad 3; vgl. Simar, a. a. O. 32.

⁸⁾ l. c. a. 2 q. 1 Concl.: „Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen . . . dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis . . . Et quemadmodum conscientia . . . dirigit ad opera moralia; sic synderesis . . . illam [sc. voluntatem] habet inclinare ad bonum honestum“.

⁹⁾ l. c. a. 2 q. 1 in fine.

¹⁰⁾ *Ibid.*: „ . . . lex naturalis vocatur collectio praeceptorum iuris naturalis; et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis“.

langt nach Bonaventura die Hieronymusstelle und der alte Grundsatz, dass der Mensch das Gute naturhaft wolle; das verlangt auch die Natur der Synteresis selbst, die das Gegenstück zur natürlichen Erkenntniskraft und der Gegenpol der Sinnlichkeit ist¹⁾.

Den extremen voluntaristischen Standpunkt in unserer Frage vertritt Heinrich von Gent²⁾ (um 1250)³⁾, indem er Conscientia und Synteresis in den Willen verlegt. Beide sind der Wille, insofern er das Gute nach den Vorschriften des Naturgesetzes will und wählt. Der Unterschied beider besteht nur darin, dass die Synteresis naturhaftes, die Conscientia überlegtes Wollen ist. So, glaubt Heinrich, ist dem Ausdruck „gutes Gewissen“ Genüge getan und die Tatsache erklärt, dass manche in moralischen Dingen ausserordentlich bewandert und dennoch wenig gewissenhaft sind. Dieser mehr oder ganz voluntaristischen Richtung gegenüber vertreten der hl. Thomas und Duns Skotus eine intellektualistische Gewissenslehre. Eine Mittelstellung zwischen beider nimmt die Synteresislehre des sel. Albertus Magnus⁴⁾ ein, ähnlich der Alexanders von Hales und von dieser jedenfalls nicht unabhängig⁵⁾. Das Gewissen leitet nach Albert den einzelnen Ausspruch durch einen Syllogismus ab, etwa in folgender Form: „Das Gute muss man tun; nun aber ist dieses gut, also muss man dies tun“. Den Untersatz stellt die praktische Vernunft auf, die den Einzelfall mit dem allgemeinen Prinzip vergleicht. Der Obersatz aber gehört der Synteresis an⁶⁾. Sie ist ein „naturale iudicium“⁷⁾, eine eigene Seelenfähigkeit, im Gegensatz zu den übrigen unberührt von den Folgen der Erbschuld⁸⁾, der praktische Intellekt als

¹⁾ l. c. a. 2 q. 1 Fund. 1, 2, 3, 4.

²⁾ Quellen: Skotus, *In 2 sent.*, dist. 39 q. 2. Literatur: Appel, Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 48—51.

³⁾ Vgl. Ehrle, Archiv für Literat. u. Kircheng. d. Mittelalters 1 (1885) 365 ff. — B. M. Mayr in Kirchenlexikon 5² 1704.

⁴⁾ Quellen: *Summa de Creaturis* 2 q. 69 et 70 (ed. Borgnet, Paris 1896, 35 590—597); *In 2 Sent.* d. 5 a. 6 ad 6, 7, d. 24 a. 14 (ed. Borgn. 27 121, 414); *Summa theol.* 2 q. 99 m. 2 (ed. Borgn. 33 234—239). — Literatur: Appel, Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 28—34; K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Alb. Magn., in Sitzungsber. d. phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie 25 (1876) 59, 76, 79, 80; H. Lauer, Die Wissenslehre Alberts d. Gr. im Philos. Jahrb. 17 (1904) 53—60, 185—188; A. Strobel, Lehre des seligen Albertus Magnus über das Gewissen (Programm des Gymnasiums Sigmaringen f. 1900/01, Sigm. 1901); A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen 2 (Münster 1906) 488—500, in Baeumker-Hertling, Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Bd. 4, Heft 6.

⁵⁾ Vgl. Lauer, a. a. O. 54 f.

⁶⁾ *Summa de creat.* 2 q. 72 a. 1 solut.

⁷⁾ *Ib.* q. 71 a. 1 1.

⁸⁾ *Ib.* q. 71 a. 1 ad 9.

Träger der allgemeinsten sittlichen Prinzipien und der Wahrheiten des Naturgesetzes, wie z. B. des fünften und sechsten Gebotes¹⁾. Den Beweis erbringt die Hieronymusstelle, die sagt, die Synteresis mische sich nicht unter die andern Seelenkräfte, ferner die alte Ueberzeugung, die sich schon bei Basilius und Augustinus findet, dass wir durch ein natürliches Urteil Gut und Böses trennen²⁾. Wie stellt sich nun die Synteresis zum Willen? In seiner *Summa de Creaturis* hält Albert daran fest, dass die Synteresis nur Erkennen ist; in der *Summa Theologiae* dagegen meint er, auch das natürliche Wollen müsse wenigstens einigen Anteil an ihr haben, hat jedoch seine diesbezügliche Auffassung nicht klar gezeichnet³⁾.

Auch nach der Ansicht des hl. Thomas⁴⁾ wird der Gewissensakt, die conscientia, durch einen Syllogismus gewonnen, deren Obersatz die Synteresis aufstellt⁵⁾. Sie ist die habituelle Erkenntnis der Vorschriften des Naturgesetzes, eins mit Vernunft und Verstand⁶⁾. Ihren Inhalt bilden Erkenntnisse der praktischen und zwar höheren, auf Göttliches gehenden, wie auch der niederen, die menschliche Natur in sich betrachtenden Vernunft, z. B.: „man muss Gott gehorchen, man darf nicht gegen Gottes Gebote sündigen, man muss der Natur entsprechend leben“, wobei die Einzelbegriffe dieser Urteile aus der Erfahrung gewonnen

¹⁾ *Ib.* q. 71 a. 1 solut: „Synteresis est specialis vis animae, in qua universalia iuris descripta sunt: sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter . . ., ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus . . . sicut est non esse fornicandum, et non esse occidendum“.

²⁾ *Ib.* q. 71 a. 1 1^m, 2^m, 3^m.

³⁾ *Summa de creat.*, q. 71 a. 1 ad 6 et 7. *Summa theol.* l. c. m. 2 a. 1 solut; vgl. Lauer, a. a. O. 58, 186; über die „ratio superior“, zu welcher in der *S. Theol.* die Synteresis gehört, vgl. Schneider, a. a. O. 493: sie muss die höchsten Normen auf die praktischen Fälle anwenden.

⁴⁾ Quellen: hauptsächlich: *De verit.* q. 16 et 17; ferner in *S. th.* 1 q. 79 a. 1 12, 13 ad 3; 1 2 q. 94 a. 1 ad 2; 2 2 q. 47 a. 6 ad 1 et 3; in 2 *sent.* d. 24 q. 2 ad 3; d. 39 q. 3 a. 1. Literatur: O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin; vgl. bes. 1–32: die Notwendigkeit, Existenz und Natur der Synteresis; Appel, Die Lehre der Schol. von d. Synt. 40–47; L. Schütz, *Thomaslexikon* 2 800.

⁵⁾ *De verit.* q. 17 a. 1 Resp. a. 3 Resp.

⁶⁾ *S. th.* 1 2 q. 94 a. 1 ad 2: „Synteresis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum“. *De verit.* q. 16 a. 1 Resp.: „Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in ratione . . . nominat vel . . . absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel . . . ipsam potentiam rationis cum tali habitu“.

werden¹⁾. Die Synteresis ist nach dem hl. Thomas nur Erkenntnis, da der Wille Norm und Direktive vom Verstand erhält²⁾. Der Intellekt aber, der die Bestimmung zu moralisch guten Handlungen nicht in der Natur der Potenz besitzt, verlangt einen natürlichen Habitus der obersten praktischen Prinzipien, unmittelbar evidente und unveränderliche Urteile im moralischen Gebiete, entsprechend den *veritates primitivae* der spekulativen Welt³⁾. Sie sind ihm mit der Synteresis gegeben und bilden die Basis aller menschlichen Gesetzgebung, der Religion und des sittlichen Lebens. Ihre Entfaltung findet die Synteresis im Gewissen und Tugendleben, deren „*ratio seminalis*“ sie ist, während sie selbst nur ihre Evolution sind⁴⁾.

Wie der hl. Thomas legt auch Duns Skotus⁵⁾ die Synteresis ganz in den Intellekt; denn wäre sie im Willen, so müsste der Mensch in jedem Akte, in jeder Handlung das sittlich Gute wollen, könnte also nicht sündigen⁶⁾.

Die späteren Scholastiker schliessen sich an die erwähnten Autoren an. Richard a Mediavilla um 1300.⁷⁾ und Durandus († 1332)⁸⁾ suchen den Mittelweg Alexanders einzuschlagen, der hl. Antonin von Florenz († 1459)⁹⁾ gibt in schöner Form die Lehre des hl. Thomas wieder, und Gabriel Biel († 1495)¹⁰⁾ schliesst sich an Skotus an. Suarez¹¹⁾ fasst die Synteresis rein intellektiv, stellt sie dem „*intellectus principiorum*“ gegenüber und bezeichnet als ihre Aufgabe, uns an die Pflicht unserer vernünftigen Natur zu gemahnen.

Alle Scholastiker stimmen darin überein, dass die Synteresis weder zu Irrtum noch zur Sünde führen kann¹²⁾. Das widerspricht ja

¹⁾ *De verit.* q. 16 a. 1 ad 9; vgl. Renz, a. a. O. 33—40.

²⁾ 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 2; vgl. Renz, a. a. O. 18.

³⁾ vgl. Renz, a. a. O. 19—28.

⁴⁾ Renz, a. a. O. 112—180; vgl. *S. th.* 1 q. 79 a. 13 ad 3.

⁵⁾ Quellen: *In 2 Sent.* d. 39 (ed. Paris 1893, 13 407—420). Der Sentenzenkommentar ist wohl zwischen 1300 und 1304 geschrieben; vgl. Döllinger im Kirchenlexikon 10² 2128; Literatur: Appel, Die Lehre der Scholast. v. d. Synt. 47—52.

⁶⁾ l. c. q. 2 schol. Der andere dort angeführte Grund, warum die Synteresis nicht Willenselement sein könne, dass nämlich „*voluntas non necessario fruitur fine ostenso*“, ist sicher nicht zutreffend: die Seligen wollen und lieben Gott notwendig.

⁷⁾ *In 2 Sent.* d. 39 a. 3 q. 1 vgl. ed. opp. S. Bonav. Quaracchi 2 911.

⁸⁾ *In 2 Sent.* d. 39 q. 4 n. 11—16.

⁹⁾ *Summa theol.* p. 1 t. 3 c. 10; vgl. Fr. J. Bürck, Die Lehre vom Gewissen nach dem hl. Antonin, im Katholik 89 (1909) 20—26, und Appel, a. a. O. 47.

¹⁰⁾ *In Sent.* II 39 1 F.

¹¹⁾ *De anima* l. 4 c. 10 n. 9 (ed. Paris 1856, 3 752b): „... illius munus est conservare in nobis officium rationalis naturae“.

¹²⁾ Alex. v. Hal., *S. th.* 2 q. 73 m. 3 resol., S. Bonav., *In 2 Sent.* d. 39 a. 2 q. 3 concl., B. Alb. Magn., *Summa de creat.* 2 q. 71 a. 2 sol., S. Thom., *De verit.* q. 16 a. 2 resp.

ihrem Wesen als einer Naturanlage, die notwendig auf das Gute geht. Möglich ist es freilich, dass ihr Mahnruf an den freien Willen ungehört verhallt, und so erklären die Scholastiker den hl. Hieronymus, wenn er sagt: „wir sehen, dass manche sogar das Gewissen selbst über Bord werfen“¹⁾.

Ebensowenig ist die Synteresis als Naturanlage austilgbar²⁾. Das deutet schon die hl. Schrift an, und Hieronymus sagt: „Sie erlischt nicht einmal in Cain“. Irrsinn oder schlechter Lebenswandel können zwar ihren Akt hemmen³⁾, aber sie tilgen die Naturanlage nicht, und selbst in den Verdammten ist sie noch tätig als Gewissenswurm und ständige Anklage wegen der begangenen Sünden, insofern sie ewige Strafe nach sich ziehen.

Aus den scholastischen Erörterungen hat die Synteresis den Weg in die mystischen Schriften gefunden⁴⁾. Bonaventura nennt sie einmal die naturhafte, von Gott dem Menschen gegebene Willenskraft, mit der er das Rechte anstrebt⁵⁾, ein anderes Mal ist sie ihm die sechste und höchste der Stufen, die zur Erkenntnis Gottes führen⁶⁾, jedenfalls eins mit dem Streben, mit dem der Mensch in der Beschauung Gott liebt und in Gott ruht⁷⁾. Gerson⁸⁾ nennt sie „den jungfräulichen Teil der Seele, den Stachel unserer Natur zum Guten“, „einen unaustilgbaren Instinkt“; die Synteresis kann nach ihm die obersten Moralprinzipien nicht positiv nicht wollen, sie kann sich jedoch jedenfalls ihnen gegenüber gleichgültig verhalten. Meister Eckhardt, dessen „Fünklein“ noch deutlich den Ursprung⁹⁾ aus der Synteresis zeigt⁹⁾, schildert uns diese mit

¹⁾ Diese Worte haben nicht, wie Siebeck (AfGP 10 429) meint, Veranlassung gegeben zur Unterscheidung von Synteresis und Conscientia als des unverlierbaren und verlierbaren Momentes der Gewissensanlage: Die Scholastiker verstehen die ganze Stelle von der Synteresis.

²⁾ So nach allen Scholastikern ausser Wilhelm v. Auvergne, *De vitiis et peccatis* c. 6 (ed. Ven. 1591, p. 263 col. 2 C). Vgl. Alex. v. Hales, l. c. q. 73 m. 4 Resol. S. Bonav., l. c. a. 2 q. 2 Concl. u. Fund. 1, 2, 3, 4. Alb. Magn., l. c. q. 71 a. 3 Solut. (vgl. Lauer in Philos. Jahrb. 17 60). S. Thom., *De verit.* q. 16 a. 3 Resp.; in 2 d. 39 q. 3 a. 1.

³⁾ S. Thomas, *De verit.* l. c.

⁴⁾ Literatur: Preger, Geschichte der deutschen Mystik (1874) 1 253, H. Appel, Die Synteresis in der mittelalt. Mystik, in ZfK 13 (1892) 535—544, M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, in Jahrb. f. Philosophie u. spekul. Theologie 14 (1900) 413.

⁵⁾ *Breviloquium* c. 11 (ed. Quaracchi 5 229b).

⁶⁾ *Itinerar. mentis* c. 1 (ed. Quar. 5 297b).

⁷⁾ Vgl. *ib.* c. 7 (ed. Quar. 5 312b) und Appel, a. a. O. 540. Bonaventuras Auffassung ist dunkel.

⁸⁾ *Considerationes de mystica theologia speculativa* (ed. du Pin, Antwerp. 1706) Tom. 3 p. 373.

⁹⁾ Vgl. H. Siebeck, in AfGP 2 191 Anm.

folgenden Worten: „und ist ein Licht von oben eingedrückt, und ist ein Bild der göttlichen Natur, das da ist kriegend allewege wider alles das, das nicht göttlich ist, und ist nicht eine Kraft der Seele, wie etliche Meister wollten, und ist allewege geneigt zum Guten, auch in der Hölle ist es geneigt zum Guten“.

„Die Meister sprechen, dieses Lichtes Eigenschaft ist, dass es fort und fort ein Kriegen hat, und heisset Synteresis und bedeutet so viel als ein zubinden und abkehren. Es hat zwei Werke: eines ist ein Widerbiss wider alles das, was nicht lauter ist; das andere ist, dass es fort und fort lockt zum Guten“¹⁾.

Die Hauptschwierigkeit, welche die Scholastiker in ihrer Synteresislehre fühlten, war ihnen die Frage: kann die Synteresis, die doch zum Guten antreibt, der Gewissensbiss, nur Erkenntnis sein, muss sie nicht vielmehr auch im Streben liegen? Die natürlichste Auffassung des Problems hat wohl, wie auch Mausbach meint²⁾, der hl. Thomas. Jedenfalls wäre es nicht richtig, die Synteresis nur als ständiges und notwendiges Wollen des Guten zu bezeichnen. Wie wäre dann, wie Skotus bemerkt, die Sünde möglich³⁾? Gibt es überhaupt einen Willensakt ohne Erkenntnis des Gewollten? Umgekehrt aber wirkt oft eine Erkenntnis ausserordentlich stark auf Gemüt und Gefühl und zieht den Willen nach sich: und so verstehen Albertus Magnus in seiner *Summa de Creaturis*, der hl. Thomas und Suarez die Synteresis⁴⁾: dadurch allein schon, dass sie das Naturgesetz klar vor Augen stellt, treibt sie zum Guten und warnt vor dem Bösen, und die Freude des guten Gewissens oder der Gewissensbiss sind die natürliche Folge der Erkenntnis des Naturgesetzes.

¹⁾ 32. Predigt; bei Preger a. a. O. 416.

²⁾ In der Literarischen Rundschau 27 (1901) 279.

³⁾ Vgl. oben die Synteresislehre von Duns Skotus. Der angeführte Grund gilt unabhängig von jenem andern: „voluntas non necessario fruitur bono ostenso“, den Skotus anführt, und dessen Allgemeingültigkeit sich nicht behaupten lässt. Der menschliche Wille ist weder unfrei noch absolute Willkür.

⁴⁾ Alb. Magn., l. c. 2 q. 71 a. 1 ad 7: „... quod remurmurat malo, hoc erit per modum sentientis, et non per modum insurgentis vel irae: nulla enim vis motiva sine appetitu est: propter quod etiam dicit Philosophus, quod intellectus movet in quantum est appetitus quidam . . ., sed ille appetitus non est specialis vis aliqua, sed passio generalis omnium motivarum“ (über „vis motiva“ vgl. oben: die Synteresislehre Alexanders von Hales. S. Thomas, *De verit.* q. 16 a. 1 ad 12: „Actus autem huius habitus naturalis, quem synteresis nominat, est remurmurare malo et inclinare in bonum“; vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie² 106. Suarez, *De anima* l. 4 c. 10 n. 9: „... Si forte iudicamus malas [sc. actiones nostras per conscientiam], e vestigio sequitur in voluntate remorsus, et tristitia quaedam, quae vermis appellatur. Si autem nihil reprehensibile in illis invenimus, subsequitur quies quaedam et gaudium“. Was hier Suarez von der conscientia sagt, darf auch von der Synteresis gelten, da es sich wesentlich um die Einwirkung einer Erkenntnis auf den Willen handelt (zitiert nach der ed. Lyon 1621, spätere Ausgaben schreiben statt „reprehensibile“ „apprehensibile“).

Infolge dieser Erkenntnis muss sich im Menschen ein natürlicher Widerwille gegen bestimmte schlechte Handlungen, eine natürliche Liebe zu bestimmten guten Handlungen regen, die auch dann bleiben, wenn der Mensch gegen ihren Antrieb seine freie Wahl trifft. Ist das vielleicht auch der Gedanke des hl. Paulus, wenn er schreibt: „Si autem quod nolo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est“¹⁾?

Darnach könnten wir die ganze Synteresislehre kurz so zusammenfassen: wie der Intellekt als „intellectus principiorum“ bestimmte Wahrheiten unmittelbar erfasst, ebenso erkennt er als Synteresis die obersten Moralprinzipien unmittelbar, wenn ihm deren Einzelbegriffe aus der Erfahrung bekannt sind²⁾. Und diese klare Erkenntnis ist es, die das Urteil über unsere moralischen Handlungen grundlegt und bewirkt³⁾. Wie weit diese naturhafte Erkenntnis sich erstreckt, wie die Begriffe des sittlich Guten und Schlechten gewonnen werden, was die empirische Psychologie über das Erwachen des sittlichen Bewusstseins sagt — das sind Fragen, die ausser dem Rahmen dieser Arbeit liegen, deren Lösung für unser Problem jedoch sicher von grossem Nutzen ist.

Appel findet in der scholastischen Synteresis, die durch die Erbschuld nicht verdorben sei, den Semipelagianismus und Pelagianismus wieder⁴⁾. Doch beruht dieser immer wiederholte Vorwurf auf ungenügender Kenntnis der katholischen Gnadenlehre: die Einsicht in moralische Prinzipien ist in sich überhaupt noch nichts sittlich Gutes, und der Willensakt, den diese Erkenntnis zur Folge hat, kann moralisch gut sein, verdienstlich jedoch für das übernatürliche Leben wird er nur durch die Gnade. Diese Lösung der Schwierigkeit liess sich schon bei Albertus Magnus und dem hl. Thomas finden⁵⁾.

¹⁾ Rom 7 16: *Ἐὶ δὲ ὁ ἄνθρωπος θέλω, τούτο ποιῶ, σύμφωνα τῷ νόμῳ ὅτι καλός.*

²⁾ Dass der intellectus principiorum als wesenseins mit dem Verstand aufgefasst wird, zeigt S. Bonaventura, *In 2 sent.* d. 39 a. 1 q. 2 concl. 2; ebenso identifiziert der hl. Thomas den intellectus principiorum und die Synteresis mit dem Verstande: *De verit.* q. 15 a. 1; q. 16 a. 1 resp. — Vgl. Schütz, *Thomas-Lexikon* ² 411.

³⁾ Vgl. dazu S. Thomas, *S. th.* 1 q. 79 a. 13 ad 3: „Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, sc. ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis“.

⁴⁾ Die Lehre der Schol. v. d. Synt. 1 19 f., 33 (gegen Albert d. Gr. Jedoch ist, wie schon Lauer bemerkt, *Summa de Creat.* 2 q. 71 a. 1, 9: „Praeterea, videtur quod synteresis sit quoddam coniunctum . . .“, auch für Albert Einwurf 44—46, 58.

⁵⁾ Alb. Magn., *In 2 sent.* d. 39 a. 2 q. 1 ad 4: „Synderesis . . . nec virtus nec vitium, pro eo quod virtus et vitium proprie respiciunt liberum arbitrium“. S. Thomas, *De verit.* q. 16 a. 1 ad 12: „Non autem sequitur ex hoc, quod

Noch eine Frage bleibt uns zu beantworten: inwieweit sind die Scholastiker in ihrer Synteresislehre von der Hieronymusstelle und der Lesart „συντηρησις“ abhängig? Sicher ist die Stelle eine der Quellen, aus denen sie ihre Lehre schöpften. Der Inhalt der Stelle, sagt Simar mit Recht, „klingt überall wieder in den Fragen sowie in der Terminologie, in welche die Untersuchung über das Gewissen gekleidet wird“¹⁾, und wohl alle Scholastiker führen die Stelle als Beleg für die Richtigkeit ihrer Synteresislehre an. Aber ebenso richtig bemerkt Simar, dass der Anschluss an die Stelle ein „vorwiegend äusserlicher“ ist²⁾, und ebenso sicher ist Hieronymus nicht die einzige Quelle für die scholastische Synteresislehre. Ihre Hauptquelle scheint vielmehr die schon in der vorchristlichen Philosophie, mehr noch in der hl. Schrift und den Vätern festgelegte Ueberzeugung von der Naturanlage des Menschen für das sittlich Gute gewesen zu sein. Diese Anlage bot sich als etwas vom einzelnen Gewissensauspruch Verschiedenes, als dessen notwendige Voraussetzung und Basis. Beim hl. Hieronymus schien dieser Unterschied am klarsten und auch namentlich ausgedrückt zu sein, während die Lehre von dieser Naturanlage sich inhaltlich auch in andern Schriften fand. So erklärt es sich wohl, warum sich die Scholastiker für ihre Synteresislehre in gleicher Weise auf Hieronymus, Basilius, Gregor, Augustinus und Bernhard berufen. Sie wollen aus den Vätern nicht den Namen, sondern den Inhalt ihrer Lehre belegen³⁾.

Im psychologischen Ausbau der scholastischen Synteresislehre ferner, besonders bei Albertus Magnus und dem hl. Thomas, ist, wie Arthur Schneider⁴⁾ nachweist, der Einfluss des Aristoteles und der arabischen Philosophen nicht zu verkennen. Die Synteresis gehört dem Intellekt, und zwar dem intellectus practicus an: die Teilung des Intellekts

in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit; hoc enim naturali facultati imputare solummodo, Pelagianae impietatis est“.

¹⁾ Die Lehre vom Wesen des Gewissens 8.

²⁾ ebenda.

³⁾ Vgl. Teil 1 dieser Arbeit. Alexander sagt (*Summa univ. theol.* 2 q. 73 m. 4): „Item Bern: Quomodo non est ibi aliquid sapere, ubi mala, quae tolerantur, cogunt poenitere malorum, quae facta sunt . . . ergo in damnatis est etiam aliquis actus synteresis“. Diese letzten Worte will Alexander jedenfalls gar nicht aus Bernard zitieren, wenn sie auch in der Kölner Ausgabe irrtümlich als Worte Bernards angeführt werden. Suarez ferner schreibt bezeichnend (*Tract. De legibus* 1. 2 c. 5 n. 11): „ . . . sumptumque videtur ex Basilio . . .“ (vgl. Teil 1).

⁴⁾ Die Psychologie Alberts des Grossen 1 (Münster 1903) 240 ff., 2 (ebd. 1906) 499 f. (in Baeumker-Hertling, Beitr. z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters Bd. 4 Heft 5 und 6); vgl. auch Siebeck, Geschichte der Psychologie II 2 (Gotha 1880) 445.

in intellectus speculativus und practicus findet sich schon bei Aristoteles¹⁾, und Avicenna kennt nicht bloss die Unterscheidung zwischen höherer und niederer Vernunft, das doppelte Seelenantlitz, das bei Albertus und dem hl. Thomas in unsere Frage hineinspielt, er redet auch nach dem ausdrücklichen Zeugnisse Alberts d. Gr. vom praktischen Intellekt als dem Träger der obersten sittlichen Prinzipien, die ihm habituell zu eigen sind²⁾.

Nach alledem dürfte wohl das Schlussurteil über die gestellte Frage lauten: die jedenfalls falsche Lesart der Hieronymusstelle hat der Scholastik den Namen gegeben für eine natürliche Seelenanlage, die sie auch ohne Kenntnis dieser Väterstelle aus guten philosophischen Gründen angenommen hätte, und in deren psychologischem Ausbau sie hauptsächlich auf diese Stelle selbst und auf Aristoteles und die Araber zurückgeht. Das philosophische Synteresisproblem bleibt also unabhängig von der Lösung der philologischen Synteresisfrage bestehen, da die Philosophie hier, wie Dr. Renz richtig bemerkt (S. 10), „eine der tiefsten Fragen der Moralität“ berührt, die Frage nämlich nach der Teilnahme des Menschen an seiner höchsten Regel und Norm.

¹⁾ *De anima* l. 3 c. 9, 10, *Eth. Nic.* l. 6 c. 5; vgl. A. Schneider, a. a. O. 1 238.

²⁾ Vgl. Alb. Magn., *Summa de hom.* q. 61 a. 1; Schneider, a. a. O. 2 499.