

Albert der Große

Über das Gewissen und
den praktischen Intellekt

**Heders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 44

Albert der Große
Über das Gewissen und
den praktischen Intellekt

Albert der Große

Über das Gewissen und
den praktischen Intellekt

Eine Textauswahl aus *De homine*,
den *Quaestiones* und *De anima*

Lateinisch
Deutsch

Eingeleitet und übersetzt
von Henryk Anzulewicz
und Philipp Andreas C. Anzulewicz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Es ist unsere angenehme Pflicht, den Herausgebern von *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, namentlich Herrn Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann, Herrn Prof. Dr. Alexander Fidora, Frau Prof. Dr. Isabelle Mandrella und Herrn Prof. Dr. Andreas Niederberger, für die Aufnahme der vorliegenden Textauswahl aus dem Werk des Albertus Magnus zur Gewissensproblematik und zu deren philosophischer Re-Interpretation in die nunmehr 3. Serie ihrer Reihe ganz herzlich zu danken. Besonderer Dank gilt Frau Prof. Mandrella für ihre kritische Lektüre der Einleitung und hilfreichen Verbesserungsvorschläge und Frau Ursula Krüger für ihre überaus sorgfältige Revision der gesamten Druckvorlage in sprachlicher Hinsicht. Ihr gilt auch unser Dank für die exzellente Betreuung des Projektes seitens der Herausgeber und Herrn Dr. Stephan Weber seitens des Herder Verlags. *Last but not least* danken wir Herrn Fabian Böhnen für seine Unterstützung beim Korrekturlesen.



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Trier

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38317-5

Inhalt

Einleitung	9
1. Gegenstand und Zielsetzung dieses Textbandes	9
2. Begriffsgeschichtliche Voraussetzungen des mittelalterlichen Gewissensverständnisses	15
3. Die Entwicklung der scholastischen Gewissenslehre bis zu Albertus Magnus	24
4. Das Lehrstück des Albertus Magnus über die Synderesis und das Gewissen: Anfänge, Entfaltung und philosophische Umdeutung zur Theorie des praktischen Intellekts	78
5. Zu dieser Ausgabe des lateinischen Textes und der Übersetzung	108
6. Abkürzungen und diakritische Zeichen	111

Text und Übersetzung

I. Texte aus <i>De homine</i>	115
1. Über den praktischen Intellekt	115
1.1. Welcher der praktische Intellekt ist	115
1.2. Ob er <i>eine</i> Kraft oder viele [Kräfte] ist	125
1.3. Ob er immer richtig ist	129
1.4. Was der Unterschied zwischen dem prak- tischen und dem theoretischen [Intellekt] ist	135
2. Über die Vernunft mit ihrem niederen und höheren Teil	143

3.	Über die Synderesis	149
3.1.	Was sie der Substanz und der Definition nach ist	149
3.2.	Ob es möglich ist, dass die Synderesis manchmal sündigt oder irrt	167
3.3.	Ob die Synderesis bei manchen [Menschen] ausgelöscht wird	171
4.	Über das Gewissen	177
4.1.	Was das Gewissen ist	177
4.2.	Ob das Gewissen immer richtig ist oder ob es manchmal nicht richtig sein kann	183
4.3.	Ob es in einem ausgelöscht werden kann . . .	191
II.	Texte aus der <i>Quaestiones</i> -Sammlung	193
1.	Untersuchung über die höhere Vernunft und die Synderesis	193
	Art. 1: Ob die höhere Vernunft sündigen kann . . .	193
	Art. 2: Ob die höhere Vernunft lässlich und schwer oder nur schwer sündigen kann	209
	Art. 3: Ob die höhere Vernunft und die Synderesis dasselbe sind	215
	Art. 4: Ob die Synderesis sündigen kann	229
2.	Untersuchung über das Gewissen I	233
	Art. 1: Was das Gewissen wirklich ist, ob nämlich ein Vermögen oder ein Habitus . .	235
	Art. 2: Ob [das Gewissen] ein natürlicher oder ein erworbener Habitus ist	239
	Art. 3: Ob das Gewissen dasselbe wie das Naturgesetz und wie die Synderesis ist	241
	Art. 4: Ob das Gewissen bei allen Gegenständen bindet	261
	Art. 5: Ob das Gewissen beim [sittlich] Indifferenten binden kann	283
	Art. 6: Ob Handeln gegen das Gewissen eine Todsünde ist	293
	Art. 7: Ob jemand beim [sittlich] Indifferenten einem Vorgesetzten stärker als seinem Gewissen verpflichtet ist, wenn diese einander widersprechen	301

3.	Untersuchung über den niederen und den höheren Teil der Vernunft	311
	Art. 1: Ob [die Vernunft] nur ein Vermögen ist oder mehrere Vermögen umfasst	311
	Art. 2: Ob verweilende Ergötzung eine Todsünde in der niederen Vernunft ist	321
4.	Untersuchung über die Synderesis	335
	Art. 1: Ob die Synderesis ein Vermögen oder ein Habitus ist	335
	Art. 2: Ob die Synderesis stürzen kann	347
5.	Untersuchung über das Gewissen II	359
	Art. 1: Was das Gewissen ist	359
III. Texte aus dem Kommentarwerk <i>De anima</i>		373
Der vierte Traktat des dritten Buches <i>Über die Seele</i> , in welchem die bewegenden Kräfte abgehandelt werden		373
	Kapitel 1: Welcher Seelenteil die bewegende [Kraft] ist	373
	Kapitel 2: Dass das vegetative und das sinnhafte Prinzip an sich keine Prinzipien räumlicher Bewegung sind	381
	Kapitel 3: Dass weder der theoretische noch der praktische Intellekt noch das Begehren an sich die Ursache der Bewegung sind, sondern zwei von diesen oder alle drei zugleich	385
	Kapitel 4: Über die Unterschiede zwischen dem praktischen und dem theoretischen Intellekt	393
	Kapitel 5: Auf welche Weise die Beweger der Art nach eines und dem Zugrundeliegenden nach vieles sind	399
	Kapitel 6: Dass der bewegende Intellekt immer richtig ist, das Einbildungsvermögen aber und das Begehren [manchmal] richtig und [manchmal] nicht richtig sind	405
	Kapitel 7: Das alles Bewegende der Art nach eines und der Zahl nach vieles ist und auf welche Zahl und welche Art es zurückgeführt wird	411
	Kapitel 8: Wie beschaffen die fortschreitende Bewegung ist, insofern sie von einem räumlich unbewegten Beweger ausgeht	415

Inhalt

Kapitel 9: Was das Bewegende bei den unvollkommenen Sinnenwesen ist und wann der eine Beweger einen anderen bewegt und umgekehrt	421
Kapitel 10: Ein erläuternder Exkurs über andere Verschiedenheiten von Bewegenden gemäß den Platonikern und Theologen	429

Anhang

Der Terminus <i>conscientia</i> in der lateinischen Vulgata-Übersetzung der Bibel	445
Literaturverzeichnis	453
Glossar	467
Bibelstellen	471
Personenregister	473

Einleitung

1. Gegenstand und Zielsetzung dieses Textbandes

Das dem Menschen eigene, unter dem Begriff des Gewissens subsumierte sittliche Bewusstsein und die darauf zurückgeführte Subjektivität sind der Sache und dem Begriff nach weder eine Entdeckung der *christlichen* Philosophie noch der Neuzeit, wie es manche plakative Formulierung in der historischen Forschung zu suggerieren scheint.¹ Denn dieser Begriff und die Reflexionen darüber sind dem Sinngehalt nach bereits in den biblischen Büchern des Alten Testaments und im vorphilosophischen Denken der hellenistischen Antike, der Wiege der Latinität, anzutreffen. Sie scheinen bis in die Anfänge der Geistesgeschichte zurückzureichen, nicht nur auf die westliche Zivilisation begrenzt und auch nicht aus der Lebenswelt des Menschen und neuerdings auch dem interdisziplinären Dis-

¹ Vgl. U. Störmer-Caysa (Hg. und Übers. / A. Märker, Übers.), *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Weinheim 1995. Th. Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006. Hierbei ist anzumerken, dass die Subjektivität ein umfassenderer Begriff als das ›Gewissen‹ im theologischen und moralphilosophischen Sinne ist, der den Prozess der äußeren und inneren Wahrnehmung qua Selbstwahrnehmung ›bewusst‹ macht. Der Begriff wird in den Quellen und in der neueren Forschung weder primär noch zwangsläufig auf den sittlichen Aspekt bezogen, so z. B. bei Ps.-Augustinus (Alcherus Claraevallensis?), *De spiritu et anima* c. 50, PL 40 (1887), Sp. 816: »conscientia infirmitatis propriae«, und bei Hugo de S. Victore, *De modo orandi* c. 1, PL 176 (1880), Sp. 979A: »conscientia infirmitatis suae«; für die neuere Forschung siehe Ch. Kranich-Strötz, *Selbstbewusstsein und Gewissen. Zur Rekonstruktion der Individualitätskonzeption bei Peter Abaelard*, Münster 2008, bes. S. 6 ff., S. 116 ff., S. 120 f. Th. Scarpelli Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge 2014; dies., »Consciousness and Self-Consciousness«, in: R. Cross / J. T. Paasch (Hg.), *Routledge Companion to Medieval Philosophy*, im Erscheinen. Ferner vgl. auch J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933, bes. S. 186–216.

kurs wegzudenken zu sein. Indes sind die inhaltliche Ausgestaltung des Begriffs, ihre Begründung und Implikationen, in der diachronen und kulturgeschichtlichen Perspektive betrachtet, bisweilen sehr unterschiedlich.²

Ein Aspekt der Geschichtlichkeit des Gewissenskonzeptes soll im Folgenden an seinem begrifflichen Sinngehalt, seiner Struktur und Begründung sowie nominellen Bezeichnung exemplarisch für den abendländischen Kulturraum anhand einer Textauswahl aus dem Werk des Albertus Magnus aufgezeigt werden. Bei dieser Präsentation geht es um die Vergegenwärtigung der Geschichte eines der Schlüsselbegriffe der Moral und der ›Handlungstheorie‹ aus der Zeit der Hochscholastik, eines Begriffs, der bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat. Die Tatsache, dass hierbei auf einen historisch gewachsenen, vom griechischen Terminus *συνείδησις* in die lateinische Sprache mit *conscientia* übertragenen und vermutlich von Notker dem Deutschen († 1022), einem Benediktinermönch aus St. Gallen, mit dem Lehnwort ›gewizzani‹ in das Althochdeutsche eingeführten Begriff zurückgegriffen wird,³ der in der Kontinuität seiner sittlichen Valenz und Verwurzelung in der Lebenspraxis steht, wird selten wahrgenommen und reflektiert. Diesen Eindruck der Geschichtsvergessenheit vermitteln die meisten der neueren wissenschaftlichen Studien und interdisziplinären Diskussionen, die das Gewissen zum Gegenstand haben.

Das Interesse am Begriff des Gewissens zeigen sowohl die historisch, systematisch und vergleichend als auch anwendungsorientiert verfahrenen Geisteswissenschaften. Zu ihnen zählen Philosophie und Theologie, Literaturwissenschaften, Psychologie, Soziologie und Jurisprudenz, um nur einige der einschlägigen Disziplinen zu nennen. Der Ansicht, dass das Stichwort ›Gewissen‹ in den neueren Nachschlagewerken zur Psychologie, Pädagogik, Soziologie oder philosophischen Ethik nur in seltenen Fällen vorkomme, im öffentlichen und alltäglichen Sprachgebrauch hingegen eingebürgert

² Vgl. H. Chadwick, *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition* (Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften 197), Opladen 1974.

³ Vgl. H. Reiner, »Gewissen«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, Bd. III, Basel 1974, Sp. 374. F. Kluge / E. Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin – New York 1999, S. 323.

sei,⁴ ist daher nur unter Vorbehalt und eingeschränkt zuzustimmen. Tatsächlich spielt dieser Begriff in manchen Bereichen der Geisteswissenschaften, die einst als die klassischen Orte der Gewissensproblematik galten, wie die Anthropologie, die Erziehungswissenschaften und die philosophische Ethik, eine nachrangige Rolle oder er verkommt, sofern er nicht gänzlich aus dem Diskurs verschwindet, zu einer inhaltlich entleerten, formalen Kategorie.⁵ So standen beispielsweise in den zuletzt geführten Diskussionen über die Handlungstheorien des Mittelalters, darunter insbesondere über die Auffassung des Thomas von Aquin und des Albertus Magnus, das freie Wahlvermögen des Menschen (*liberum arbitrium*) und der Wille im Vordergrund. Die Rolle des Gewissens und des praktischen Intellekts blieb hingegen in diesen Zusammenhängen unberücksichtigt.⁶ Andererseits ist jedoch zu beobachten, dass die Gewissensfrage im

⁴ R. Mokrosch, »Gewissenskonzepte aus der Geschichte, die noch heute relevant sind«, in: W. Bechinger et al. (Hg.), *Umstrittenes Gewissen*, Frankfurt am Main 2002, S. 211.

⁵ Vgl. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 172007, S. 98. A. Zimmermann, *Der Mensch in der modernen Philosophie* (Christliche Strukturen in der modernen Welt 14), Essen 1975. K. Lorenz, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt 21992. W. Halbeis, *Das Gewissen als pädagogisches Problem. Gewissensregungen als Chancen und Risiken für Bildungsprozesse* (Bildungswissenschaftliche Studien 7), Münster – New York 2016. D. Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin – Boston 2013, S. 105–107. Eine nach wie vor wichtige Funktion des Gewissens in der Ethik sieht hingegen M. Lutz-Bachmann, *Ethik*, Stuttgart 2013, S. 38–51.

⁶ Vgl. C. A. McCluskey, *Human Action and Human Freedom: Four Theories of Liberum Arbitrium in the Early Thirteenth Century*, Bd. I, Diss. The University of Iowa 1997, bes. S. 187–233; dies., »Albertus Magnus and Thomas Aquinas on the Freedom of Human Action«, in: W. Senner et al. (Hg.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 10), Berlin 2001, S. 243–254; dies., »Worthy Constraints in Albertus Magnus's Theory of Action«, *Journal of the History of Philosophy* 39/4 (2001), S. 491–533. J. A. Spiering, *An Innovative Approach to Liberum Arbitrium in the Thirteenth Century: Philip the Chancellor, Albert the Great, and Thomas Aquinas*, Diss. The Catholic University of America 2010, bes. S. 96 f. Zu diesem Themenkomplex mit einem guten Forschungsüberblick siehe A. Colli, »Il libero arbitrio in circumstantiis nei primi scritti di Alberto Magno«, in: M. Ferrari (Hg.), *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale* (Filosofie 472), Milano – Udine 2016, S. 39–52. Zu den Ausnahmen, die Alberts Auffassung von Synderesis und Gewissens im Besonderen und im Kontext der Moralphilosophie erörtern, zählen die Untersuchungen von M. Pangallo, Ch. Trottmann,

Fokus der historischen und systematischen Forschung mit einem tendenziell interdisziplinären Ansatz geblieben ist und sogar an Aktualität und Bedeutung gewinnt.⁷ Gleichzeitig wird deutlich, welchen Entwicklungen der Gewissensbegriff unterliegt, welche kultur-, zeitgeschichtlich, pragmatisch und epistemologisch bedingten Aspekte, Bezüge und Bedeutungen ihm zukommen, durch die das ›moderne‹ Gewissen ›des aufgeklärten Bürgers‹ sowie das staatlich geförderte

J. Müller, A. Obiwulu und M. Perkams; die bibliographischen Angaben hierzu sind im Literaturverzeichnis am Schluss dieses Bandes enthalten.

⁷ Exemplarisch sei auf folgende Veröffentlichungen zum Gewissen verwiesen: *Funktion des Gewissens im Recht* (Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau 86), Frankfurt 1970. H. Holzhey (Hg.), *Gewissen?*, Basel – Stuttgart 1975. J. Blühdorn (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1976, ²1981. J. Fuchs (Hg.), *Das Gewissen*, Düsseldorf 1979. A. Schavan, *Person und Gewissen. Studien zu Voraussetzungen, Notwendigkeit und Erfordernissen heutiger Gewissensbildung*, Frankfurt 1980. L. Honnefelder, »Conscientia sive ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs«, in: J. Szövérfy (Hg.), *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewusstseins*, Berlin 1983, S. 8–19. J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 135), Düsseldorf 1990. L. Honnefelder, »Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen bei Thomas von Aquin«, in: W. Huber et al. (Hg.), *Implizite Axiomatik. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, S. 117–126. H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main – Leipzig 1991. B. Schüler, *Überlegungen zum ›Gewissen‹* (Vorträge. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften; G 31), Opladen 1991. R. B. Hein, *›Gewissen‹ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More*, Münster 1998. U. Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters*, Berlin – New York 1998. Th. Schwartz, *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin* (Dogma und Geschichte 3), Münster 2001. W. Bechinger et al. (Hg.), *Umstrittenes Gewissen* (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 8), Frankfurt am Main 2002. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg 2003. K. Bergdolt, *Das Gewissen der Medizin. Ärztliche Moral von der Antike bis heute*, München 2004. L. Honnefelder, *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*, Berlin 2007. Ch. Kranich-Ströt, *Selbstbewusstsein und Gewissen* (wie Anm. 1), S. 124–126. R. Mahler, *Gewissen und Gewissensbildung in der Psychotherapie*, Wiesbaden 2009. F.-J. Bormann / V. Wetzstein (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin – Boston 2014. S. Schaede / T. Moos (Hg.), *Das Gewissen*, Tübingen 2015.

und mitunter verfassungsrechtlich garantierte individuelle Gewissen sich vom ›veralteten religiösen‹ Gewissen unterscheiden, und schließlich welche früheren Auffassungen des Gewissens sich auf dessen heutiges Verständnis auswirken und das sittliche Bewusstsein direkt oder indirekt beeinflussen.⁸ Zu den Letzteren gehören das biblische Gewissensverständnis des Paulus, die theologischen Auffassungen des Gewissens bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Martin Luther, das bürgerliche Gewissensverständnis des Immanuel Kant und das tiefenpsychologische Gewissensverständnis von Sigmund Freud und Carl G. Jung. Es sind überwiegend religiöse, genauer christliche Gewissenskonzepte, von denen das paulinische Verständnis eines vom Gesetzeszwang befreiten und am Gebot der Liebe ausgerichteten Gewissens und das von Kant begründete Konzept eines autonomen Gewissens in die bürgerliche Ethik eingegangen sind.

Auch wenn dem soeben an erster Stelle erwähnten Gewissensverständnis des Apostels Paulus eine wie auch immer geartete Relevanz im sittlichen Bewusstsein und Diskurs der Gegenwart eingeräumt wird, ändert dies nichts an der Tatsache, dass sowohl sein Gewissensbegriff als auch derjenige der ihm vorausliegenden Weisheitsliteratur, derjenige der moralphilosophischen Traditionen des frühen Judentum und der hellenistischen Antike, der spätantiken Latinität und der gesamten Patristik, keine elaborierte und geschlossene Lehre vom Gewissen hervorbrachte. Eine systematische Lehre vom Gewissen wurde erst in der Früh- und Hochscholastik entwickelt. Den entscheidenden Impuls hierfür fanden die scholastischen Autoren bei Hieronymus († 420). Der spätantike Kirchenvater spricht in seiner Auslegung der Vision des Propheten Ezechiel (Ez 1, 4ff.) im Anschluss an die platonische Dreiteilung der menschlichen Seele von einer vierten Seelenkraft, welche die Griechen *συνείδησις* nennen, von einem Gewissensfunken (*scintilla conscientiae*) als einem Vermögen, das dem Menschen seine sittlichen Verfehlungen bewusst macht und sie korrigiert.⁹ Eine erste, konsistente Theorie des Gewissens, die sich auf die genannte Hieronymus-Stelle stützt und zwi-

⁸ Hierzu und zum Folgenden vgl. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 87. R. Mokrosch, »Gewissenskonzepte aus der Geschichte, die noch heute relevant sind« (wie Anm. 4), S. 211 ff.

⁹ Vgl. Hieronymus, *In Ezechielem*, l. 1 c. 1, PL 25, Sp. 22A–C; CCL 75, S. 11 Z. 209 – S. 12 Z. 233.

schen handlungsleitenden allgemeinen Prinzipien (*synderesis*) und deren praktischer Anwendung (*conscientia*) unterscheidet, wurde bislang in der Forschung Thomas von Aquin zugeschrieben.¹⁰ Mit der vorliegenden Präsentation der Texte des Albertus Magnus wird der Nachweis erbracht, dass der Urheber dieser in der Hochscholastik als zweiteiliges Lehrstück *De synderesi* und *De conscientia* tradierten Theorie des Gewissens nicht der Aquinate, sondern sein Lehrer Albertus Magnus ist. Der zweite, für die Theorie des Gewissens und ihre weitere Entwicklung enorm wichtige, jedoch in der Forschung kaum oder unzureichend beachtete Aspekt ist Alberts philosophische Umdeutung seiner im Anschluss an Hieronymus und unter Anwendung der aristotelischen Epistemologie entfalteten Theorie des Gewissens zu einer vermögenspsychologisch-habituell aufgefassten und geeinten Theorie des praktischen Intellekts. Die hier präsentierten Texte sollen den Weg der Erarbeitung einer konsistenten Theorie im Ausgang von der augustinischen Moralphysikologie und der verformt überlieferten Auffassung des Gewissens des Hieronymus in dessen Ezechiel-Kommentar sowie der vermögenspsychologischen Interpretation menschlicher Handlungen im Anschluss

¹⁰ Vgl. L. Honnefelder, »Praktische Vernunft und Gewissen«, in: A. Hertz et al. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, 3, Freiburg – Basel – Wien 1993, S. 23: »In der Analyse, der Thomas von Aquin das sittliche Handeln des Menschen unterzieht, wird der Besitz dieser Regel [des sittlichen Handelns: H. A.] zum ersten Mal in Form einer konsistenten Theorie von ihrem Vollzug abgehoben und unter dem (auf fehlerhafte Hieronymus-Abschriften zurückgehenden) Terminus der ›Synderesis‹, des Urgewissens, festgehalten«. Ders., »*Conscientia sive ratio*. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs«, S. 9f., 13, 15. Ders., »Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen bei Thomas von Aquin«, S. 126. Ders., *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*, Berlin 2007, S. 63. Diese Ansicht teilt zwar auch Ch. Kranich-Strötzer, *Selbstbewusstsein und Gewissen* (wie Anm. 1), S. 128–130, aber sie geht vor Thomas zurück und schließt sich der Ansicht an, die Abaelard für »Pionier der Gewissenstheorie« (ebd. S. 117–118) hält. Das Alleinstellungsmerkmal des Aquinaten als »Quelle und Autorität« aufgrund seiner differenzierten Art und Weise »der moral-theologischen Behandlung des Gewissensphänomens« und dessen Stellung in der theologischen Anthropologie und Ethik wird durch Th. Schwartz, *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*, Münster 2001, herausgestellt. Die Sonderstellung des Thomas wird durch J. Müller implizit widerlegt; vgl. J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster 2001, S. 235–241.

an Aristoteles bis zur philosophischen Umdeutung des Gewissens zur Theorie des praktischen Intellekts im Detail zeigen.

Zur Einführung in die Texte des Albertus Magnus, die in diesem Band zusammengestellt werden und die sein Lehrstück über das Gewissen darstellen, wird in drei Schritten vorgegangen. Zuerst soll der allgemeine begriffsgeschichtliche Hintergrund erläutert werden, um so das mittelalterliche Gewissensverständnis historisch und systematisch in seiner Entwicklung genauer als bereits angedeutet zu kontextualisieren und zu verorten. Im nächsten Schritt wird ein Überblick über die Entwicklung der scholastischen Gewissenslehre bis zu Albertus Magnus geboten. Die Anfänge und die Entfaltung der Lehre des Albertus Magnus über das Gewissen und ihre Integration in die Theorie der Bewegkräfte der Vernunftseele sowie ihre philosophische Umdeutung auf der Grundlage der aristotelischen Psychologie und Intellektlehre zur Theorie des praktischen Intellekts werden in der dritten Schrittfolge dieser Einleitung präsentiert.

2. Begriffsgeschichtliche Voraussetzungen des mittelalterlichen Gewissensverständnisses

Der Terminus ›Gewissen‹ der deutschen Gegenwartssprache geht zurück auf die mittelhochdeutsche Form ›gewizzen‹, die durch das Wort ›giwizzanī‹ im Althochdeutschen präfiguriert ist. Sie stellt die Lehnbildung zum lateinischen Ausdruck *conscientia* dar, der das sprachliche Äquivalent des griechischen Wortes *συνείδησις* ist, dessen Wurzel in *συν-εἰδέναι* liegt. Es bedeutet ›das Mit-Wissen‹ im Sinne eines moralischen Selbstbewusstseins, welches Verletzungen der subjektiven oder präskriptiven Sittlichkeitsregeln, sofern sie verinnerlicht oder nur gewusst werden, empfinden lässt.¹¹ In dieser Bedeutung ist der Begriff bei den griechischen Dichtern der vorchristlichen Zeit spurenweise nachweisbar, wofür exemplarisch Euripides' Werke *Oreste* und *Iphigenie in Aulis* zu nennen sind.¹² Der begriffs-

¹¹ Vgl. B. Hennig, *Kleines mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Berlin 2014, S. 127. F. Kluge / E. Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (wie Anm. 3), S. 323. W. Pape / M. Sengebusch, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. II, Braunschweig 1914 (Nachdruck Graz 1954), S. 1010; ebd. Bd. I, S. 723. H. Reiner, »Gewissen« (wie Anm. 3), Sp. 575.

¹² A. Cancrini weist diese Spuren in den Schriften von Sappho, Solon, Aischy-

geschichtliche Faden reißt von Demokrit (3. Jh. v. Chr.), für den der früheste Nachweis von *συνείδησις* in der hellenistischen Tradition im Sinne des moralischen Gewissens erbracht wird, bis Lukrez und Cicero sowie Seneca und Philon von Alexandria (1. Jh. n. Chr.) in der vor- und nichtchristlichen, lateinischen bzw. jüdischen Antike nicht ab. Auffälligerweise ist *συνείδησις* bei Platon und Aristoteles und bis zur mittleren Stoa kein feststehender Begriff philosophischer Ethik oder moralpsychologischer Handlungstheorien. Bei Anknüpfungen an das sittliche Bewusstsein bedienen sich Platon und Aristoteles terminologischer Ableitungen von *συνείδησις*. Eine ähnliche Verwendung gilt für die Weisheitsliteratur des Alten Testaments. Der distinkte Begriff *συνείδησις* der jüngeren Stoa und der christlichen Bibel, genauerhin der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe, wird hingegen zum Vorboten und Baustein einer christlichen, in der Scholastik entfalteten Theorie des Gewissens.¹³ Allerdings finden die moralphilosophischen Vorstellungen der Spätantike und auch der jüngeren Stoa, wo der lateinische Begriff *conscientia* einen zunehmend normativen Charakter gewinnt und in seiner psychologischen sowie ethischen Dimension stärker wahrgenommen wird, in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Paulus wenig Anklang.¹⁴ Der Apostel bleibt der hellenistisch beeinflussten Weisheitsliteratur des Alten Testaments und dem religionsphilosophischen Denken der Juden verbunden, bei denen das Gewissen in der Bedeutung von Herz bzw. dem Innersten des Menschen gebraucht und im Sinne einer ganzheitlichen Anthropologie theologisch gedeutet wird. Eine besondere, vom Begriff *συνείδησις* abgeleitete neutestamentliche Gewissenslehre, die nicht an dieser Tradition teil gehabt hätte, gibt es nicht.¹⁵

los, Sophokles, Euripides und Aristophanes nach; hierzu und zum Folgenden vgl. A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della »conscientia« nella Grecia antica*, Roma 1970.

¹³ Eine konzise Übersicht über die Bedeutung und Funktion der Begriffe *συνείδησις* und *conscientia* in der Antike, im Neuen Testament und in der Patristik bietet J. Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter*, Leuven 2009, S. 285–290.

¹⁴ Worin sich das paulinische Verständnis des Gewissens und die stoische *συνείδησις*-Auffassung voneinander unterscheiden, mutmaßt J. Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter*, S. 235–236.

¹⁵ Vgl. G. Dautzenberg, »Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik«, in: J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste*

Ähnlich wie bei Paulus verhält es sich bei Augustinus, in dessen Werk dem freien Wahlvermögen (*liberum arbitrium*) eine prominentere Stellung als dem Gewissen zukommt. Augustinus knüpft öfters an den Begriff des Gewissens an und deutet ihn im biblischen Sinne als das Innere des Menschen, das Herz und das Wissen um sein ›Stehen vor Gott‹.¹⁶ Eine systematische Gewissenslehre haben er und die gesamte Patristik zwar nicht hervorgebracht, aber sie haben die spätere Lehrentwicklung auf diesem Gebiet wesentlich vorbereitet und beeinflusst. Die Moralpsychologie des Augustinus, insbesondere seine Unterscheidung zwischen Sensualität, dem niederen und dem höheren Teil der Vernunft (*De trinitate* XII), sowie die vom Römerbrief-Kommentar des Origenes inspirierte, allegorische Auslegung der Ezechiel-Vision des Hieronymus (*In Ezechielem* I 1), legen den Grundstein für die systematische Gewissenslehre der Scholastik. Ihre Anfänge sind im Rahmen der theologischen Systembildung und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts in den Schriften der Schule Anselms von Laon, den *Sententiae* des Petrus

Norm? Düsseldorf 1990, S. 10–33. M. Pöttner, »Gewissen im Neuen Testament«, in: W. Bechinger et al. (Hg.), *Umstrittenes Gewissen*, Frankfurt am Main 2002, S. 181–209. H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«* (Wiss. Untersuchungen z. Neuen Testament II/10), Tübingen 1983. U. Störmer-Caysa listet einige Bibelstellen des Alten Testaments mit dem griechischen Terminus *syneidesis* auf, der mit *cogitatio* (Lutherbibel: Gedanken) bzw. *omnis scientia* (Lutherbibel: Herz und Gedenken) als einem lexikalischen Äquivalent zum lateinischen Ausdruck *conscientia* übersetzt wird; ferner verzeichnet sie einige Bibelstellen (AT und NT) mit dem lateinischen Terminus *conscientia*, der in der Lutherbibel mit ›Gewissen‹ oder mit ›Herz‹ wiedergegeben wird, sowie Stellen, wo Luther die lateinischen Ausdrücke *cor*, *cogitatio*, *iudicare* und *vermis* mit ›Gewissen‹ übersetzt: U. Störmer-Caysa, »Einführung«, in: dies. (Hg. und Übers.) / A. Märker (Übers.), *Über das Gewissen* (wie Anm. 1), S. 38–44. Zu erwähnen ist Philon von Alexandria als ein Exponent des jüdischen Verständnisses vom Gewissen, vgl. H. Reiner, »Gewissen« (wie Anm. 3), Sp. 578; J.-G. Blühdorn / M. Wolter / F. Krüger, »Gewissen, I–III«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin 1984, S. 201f., 214–217. Dautzenberg, a. a. O., S. 14, 20–22.

¹⁶ Vgl. S. Deléani, »Un emprunt d'Augustin à l'Écriture: ›Redite, praeuaricatores, ad cor‹ (Isaïe 46, 8b)«, *Revue des Études Augustiniennes* 38 (1992), S. 29–49, hier bes. 43ff. J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, Paderborn 1959; ders., *Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moralthologischen Begriffes*, Paderborn 1962, S. 49, 54f., 72, 83, 100, 153.

Lombardus, im ersten Quaestionen-Kommentar von Magister Udo zu den *Sententiae*, in den *Sententiarum libri quinque* des Petrus von Poitiers und im frühesten Kommentar des Simon von Bisignano zum *Decretum* des Gratian feststellbar.¹⁷

Der entscheidende Impuls für die Aufnahme und Entfaltung der Gewissenslehre in der Scholastik kommt vom Kommentar des Hieronymus zum Buch Ezechiel. Mit der für diese Epoche kennzeichnenden Verwissenschaftlichung jeder Theorie und der Systematisierung des theologischen Denkens rückt auch die Frage nach dem Wissen ins Blickfeld der systematischen Theologie und gewinnt allmählich die Konturen eines Lehrstücks.¹⁸ Der sachgerechte Ort innerhalb der systematischen Theologie wird ihr ursprünglich durch die *Sententiae* des Petrus Lombardus, Buch II, Dist. 39, zugewiesen. Sie tritt dort im moralpsychologischen Kontext in Verbindung mit der Frage der Rechtheit des Willens und der willentlich bösen Handlungen auf, von wo aus sie in die Psychologie als das in Seelenkräften gründende Prinzip sittlich relevanter Handlungen des Menschen überführt wird.¹⁹ Mit dem letztgenannten Befund werden wir bereits bei Albert in *De homine* und später in einer Digression im *De anima*-Kommentar konfrontiert.²⁰ Daneben hat sich die scholastische Ge-

¹⁷ Vgl. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, Louvain – Gembloux 1948, S. 104–108. Zu der theologischen Systembildung in der Frühscholastik und der Typologie theologischer Systematik vgl. U. G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, Washington, D.C. 2010, S. 59–65.

¹⁸ Grundlegendes über die scholastische Wissenschaft und ihre Institution sowie über die Verwissenschaftlichung der Theologie erfährt man bei W. Kluxen und R. Heinzmann; vgl. W. Kluxen, »Wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert: Aufgang einer Epoche«, in: G. Wieland (Hg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, S. 89–99. R. Heinzmann, »Die Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft«, in: G. Wieland (Hg.), a. a. O., S. 123–138.

¹⁹ Vgl. P. Michaud-Quantin, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris 1966, S. 233–240.

²⁰ Albert lässt die Behandlung von *synderesis* und *conscientia* in seinem Sentenzenkommentar mit der Begründung, er habe diese Frage bereits in *De homine* sorgfältig abgehandelt, aus; vgl. Albertus Magnus, *II Sent.* d. 39 a. 2, Ed. Paris. XXVII, S. 622b: »Hic etiam ex incidenti potest induci tota disputatio [correx]i ex dispositio] de synderesi, et tota disputatio [correx]i ex dispositio] de conscientia, quam alibi inter quaestiones de motivis viribus animae in tractatu nostro de Anima prout potuimus, notavimus: et ideo superfluum hic esset eisdem folia replere«.

wissenslehre zu einem in sich geschlossenen, aus zwei Teilen bestehenden Lehrstück *De synderesi* und *De conscientia* verselbstständigt. Die Schlüsselrolle bei der Aufteilung des Lehrstück spielt der nachfolgende Textabschnitt von Ez 1, 4–10, den Hieronymus gemäß der lateinischen, von ihm selbst stammenden Vulgata-Übersetzung der Bibel und unter Einbeziehung der von der Vulgata geringfügig abweichenden griechischen Septuaginta-Übersetzung (Sigel ›LXX‹) der hebräischen Bibel seinem Kommentar zugrunde legt:²¹

»Et uidi et ecce uentus turbinis ueniebat ab aquilone, et nubes magna, et ignis inuoluens, et splendor in circuitu eius. (LXX: Et uidi et ecce spiritus auferens – *sive* attollens – ueniebat ab aquilone, et nubes magna in eo, et ignis micans, et splendor in circuitu eius.) Et de medio eius quasi species electri, id est de medio ignis. (LXX: Et in medio eius quasi uisio electri in medio ignis [...] Et splendor in eo.) Et in medio eius similitudo quattuor animalium, et hic aspectus eorum, similitudo hominis in eis. Quattuor facies uni et quattuor pennae uni; et pedes eorum pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis uituli, et scintillae quasi aspectus aeris candentis. Et manus hominis sub pennis eorum in quattuor partibus. (LXX: Et quattuor facies uni et quattuor alae uni, et crura eorum recta, et pennati pedes eorum. Et scintillae quasi fulgurans aeramentum et leues pennae eorum. Et manus hominis sub pennis eorum in quattuor partibus eorum.) Et facies et pennas per quattuor partes habebant; iunctaeque erant pennae eius alterius ad alterum. Non reuertebantur cum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem uultus eorum facies hominis, et facies leonis a dextris ipsorum quattuor, facies autem bouis a sinistris ipsorum quattuor, et facies aquilae desuper ipsorum quattuor.«

»Und ich schaute, und siehe, da kam ein Sturmwind vom Norden her und eine große Wolke und wirbelndes Feuer und Lichtglanz um dieses her (LXX: Und ich schaute, und siehe, da kam ein hinwegraffender (*bzw.* aufhebender) Wind vom Norden her und eine große Wolke in ihm und funkelndes Feuer und Lichtglanz um dieses herum.). Und aus seiner Mitte, das ist aus der Mitte des Feuers, gleichsam eine Art von Silbergold. (LXX: Und in seiner Mitte gleichsam eine Erscheinung vom Silbergold inmitten des Feuers [...] Und Lichtglanz darin.) Aus deren Mitte erschien das Bild von vier Lebewesen, und dies war ihr Aussehen: Sie waren menschenähnlich. Jedes hat vier Gesichter und ein jedes vier Flügel. Und ihre

²¹ Zitiert nach Hieronymus, *In Ezechielem*, l. 1 c. 1, PL 25, Sp. 19B–24C; CCL 75, S. 7 Z. 79–84, S. 9 Z. 140–143.152–154, S. 10 Z. 173–181, S. 15 Z. 323–326 (die dt. Übers. von H. A. und Ph. A.).

Füße waren gerade und ihre Fußsohle gleichete der Fußsohle eines Ochsen und sie funkelten gleichsam wie schimmerndes Erz. Und Menschenhände waren unter ihren Flügeln an den vier Seiten. (LXX: Und jedes hatte vier Gesichter und ein jedes vier Flügel. Und ihre Beine waren gerade und ihre Füße befiedert. Und sie funkelten gleichsam wie schimmerndes Erz und ihre Flügel waren leicht. Und die Menschenhände waren unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten.) Sie hatten auch Gesichter und Flügel an den vier Seiten. Ihre Flügel waren gegeneinander ausgestreckt und berührten sich. Sie wendeten sich nicht, wenn sie gingen, sondern jedes von ihnen ging vor sich hin. Ihre Gesichter ähnelten aber vorne dem menschlichen Antlitz, bei allen vieren auf der rechten Seite dem Antlitz eines Löwen, eines Ochsen indes auf der linken Seite bei allen vieren und eines Adlers oben bei allen vieren.«

Seine Kommentierung der Vision des Propheten Ezechiel beginnt Hieronymus mit philologischen Bemerkungen zur Überlieferung dieser Bibelstelle in ihrer hebräischen Ursprungssprache und in der griechischen Septuaginta-Übersetzung. Die Unterschiede zwischen den beiden Texttraditionen erläutert er unter Bezugnahme auf Aquila, einen der jüdischen Übersetzer der hebräischen Bibel ins Griechische, den er auch bei seiner Vulgata-Übersetzung konsultierte.²² Sodann geht er auf unterschiedliche Auslegungen der Ezechiel-Vision in der exegetischen Tradition des Buches ein und spielt bei der Anknüpfung an die auf Platons Seelenlehre gestützte Interpretation der Erscheinung von vier animalischen Wesen offensichtlich auf den Ezechiel-Kommentar des Origenes an.²³

Die Textpassage aus dem Ezechielkommentar des Hieronymus geht zunächst in die frühscholastische Kanonistik und in die Bibellektüre ein. Von hier aus befruchtet sie sowohl die Bibelauslegung als auch die theologiesystematische Reflexion der scholastischen Gelehrten, wie man an der Interpretation und Zuweisung der vier Gesichter aus der Vision des Ezechiel an die vier Evangelisten und an der Entfaltung der Gewissenslehre am deutlichsten beobachten

²² Vgl. J. Ziegler, »Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften«, in: *Beilage zum Personal- und Vorlesungsverzeichnis der Staatlichen Akademie zu Braunsberg / Ostpreußen, WS 1943/44*, S. 1–92, wiederabgedruckt: ders., *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta*, Göttingen 1971, S. 139–228. A. Fürst, *Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg – Basel – Wien 2016, S. 101.

²³ Vgl. Origenes, *In Ezechielem*, hom. 1, PG 13 (1862), Sp. 681A–B.

kann. Vermutlich durch einen Transkriptionsfehler oder durch eine absichtliche Konjekture eines Kopisten, die durch den von Hieronymus verwendeten Ausdruck *servari* veranlasst sein könnte, tritt in der Auslegung der Ezechiel-Vision durch Hieronymus anstelle des griechischen Terminus *συνείδησις* die sinnverändernde Variante *συντήρησις* auf, ein von *τήρησις*, *τηρεῖν* abgeleiteter Terminus, dem im Lateinischen *conservatio*, d.h. ›Bewahrung‹, entspricht. In der Bedeutung einer sittlichen Kategorie ist *conservatio* in der Stoa bei Cicero und Seneca bezeugt und schwingt auch im 1. Brief des Apostel Paulus an die Thessalonicher 5, 23 mit.²⁴ Im Ezechiel-Kommentar des Hieronymus bleibt der griechische Ausdruck *συνείδησις* unübersetzt, ein Umstand, der nicht nur seine fehlerhafte Transkription verursachen, sondern auch seinen Interpretationsrahmen erweitern konnte. Die Variante *συντήρησις* der ursprünglichen Lesart *συνείδησις* wurde folglich zum Kristallisationspunkt für die scholastische Gewissenslehre und zur Geburtshelferin einer Theorie des Gewissens in der Gestalt eines zweigeteilten Lehrstücks über die Synderesis und über das Gewissen. Ihre textuelle Grundlage im Ezechiel-Kommentar des Hieronymus hat folgenden Wortlaut:²⁵

»Plerique, iuxta Platonem, rationale animae et irascentium et concupiscentium, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν uocat, ad hominem et leonem ac uitulum referunt: rationem et cogitationem et mentem et consilium eandem uirtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem uero et iracundiam atque uiolentiam in leone, quae consistit in felle, porro libidinem, luxuriam et omnium uoluptatum cupidinem in iecore, id est in uitulo, qui terrae operibus haereat; quartumque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci uocant *συνείδησιν* – quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et, uicti uoluptatibus uel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus –,

²⁴ Siehe. 1 Thess. 5, 23 (Vulgata): »ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, et integer spiritus vester et anima et corpus sine querella in adventu Domini nostri Iesu Christi seruetur«. Vgl. R. Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O.F.M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 36/5–6), Münster 1941, S. 17–18. H. Reiner, »Gewissen« (wie Anm. 3), Sp. 581–582. J. Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter* (wie Anm. 13), S. 290 mit Anm. 2.

²⁵ Hieronymus, *In Ezechielem* l. 1 c. 1, PL 25, Sp. 22A–B, ed. Glorie, S. 11 Z. 209 – S. 12 Z. 225 (die dt. Übers. von H. A. und Ph. A.).

quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum uocari legimus spiritum, qui *interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus* [Röm 8, 26]. *Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est* [1 Kor 2, 11], quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore seruari integrum deprecatur [vgl. 1 Thess 5, 23]. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, iuxta illud quod in Prouerbiis scriptum est: *Impius cum uenerit in profundum peccatorum, contemnit* [Spr 18, 3], cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et uerecundiam habent in delictis et merentur audire: *Facies meretricis facta est tibi, nescis erubescere* [Jer 3, 3]«.

»Platon folgend beziehen die meisten das Vernunftbegabte, das Zornmütige und das Begierliche der Seele, die jener ›logikon‹, ›thymikon‹ und ›epithymetikon‹ bezeichnet, jeweils auf den Menschen, den Löwen und den Stier. Sie lokalisieren die Vernunft, das Denken, den Verstand und den Rat als ein und dieselbe Kraft und dazu die Weisheit in der Gehirnkammer; Wildheit indes, Jähzorn und Gewalttätigkeit, die in der Galle bestehen, ordnen sie dem Löwen zu; Wollust ferner, Genusssucht und Begierde nach allen sinnlichen Vergnügungen verorten sie in der Leber, d. h. im Stier, der bei den Feldarbeiten bleibt. Und als Viertes nehmen sie das an, was über diesen Dreien und außerhalb von ihnen ist, was die Griechen ›syneidesis‹ bezeichnen – der Gewissensfunke, der in Kains Herzen nicht erloschen ist, nachdem er aus dem Paradies vertrieben wurde, und durch den auch wir, durch Sinneslust oder Wut überwältigt und mitunter durch getäuschte Vernunft verführt, merken, dass wir sündigen. Sie weisen diesen dem Adler als eigentümlich zu; er mischt sich mit den Dreien nicht, sondern korrigiert deren Irrtümer. Von ihm lesen wir in den Schriften manchmal, dass er als der Geist bezeichnet wird, der ›zu unserem Wohl mit unaussprechlichen Seufzern dazwischenredet‹ [Röm 8, 26]. ›Denn niemand weiß, was im Innersten des Menschen ist, außer der Geist, der in ihm ist‹ [1 Kor 2, 11]. Diesen erbittet auch Paulus, als er an die Thessalonicher schreibt, mit der Seele und dem Körper unversehrt zu bewahren [vgl. 1 Thess 5, 23]. Und dennoch sehen wir auch dieses Gewissen selbst gemäß jenem, was im Buch der Sprichwörter geschrieben ist: ›Wenn der Gottlose tief in Sünden versunken ist, missachtet er es‹ [Spr 18, 3], bei manchen stürzen und seinen Ort verlassen, die weder Schamgefühl noch Scheu beim Vergehen empfinden und verdienen zu hören: ›Das Gesicht einer Dirne hast du bekommen, du kannst nicht erröten‹ [Jer 3, 3].«

Die exegetische Tradition, auf die Hieronymus bei der Auslegung der Ezechiel-Vision Bezug nimmt, über deren Herkunft er jedoch keine Angaben macht, war ihm nicht zuletzt aus seiner Übersetzungstätig-

keit vertraut. Ihre platonische Prägung, die sowohl in der Auffassung der Seelenvermögen als auch durch die Begrifflichkeiten, die er verwendet, deutlich wird, weisen auf Origenes' Homilie I zum Buch Ezechiel und den Kommentar zum Römerbrief hin. Ob auch der Psalmenkommentar des Origenes, in dem das Gewissen mit dem Geist ($\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$) vom 1. Korintherbrief 2, 11 gleichgesetzt wird, hierbei eine Rolle spielt, bleibt offen.²⁶ Begriffliche und inhaltliche Gemeinsamkeiten sind jedenfalls erkennbar und nach Aussage des Hieronymus bezüglich der *scintilla conscientiae*, die als der vierte Seelenteil aufgefasst wird, griechischer Provenienz.²⁷ Dank seiner hohen Bildung und Kenntnisse der hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache sowie der Vertrautheit mit dem exegetischen Schrifttum der Ostkirche ist Hieronymus' Auslegung des Ezechiel-Buches durch die Exegese der ganzen Bibel gestützt, philologisch fundiert und philosophisch nuanciert. Dieser Umstand erklärt, wie sich in seiner Auslegung der oben angeführten Textpassage (Ez 1, 4–10) der griechische Terminus $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ findet und als ein der lateinischen Tradition fremder Ausdruck in der handschriftlichen Überlieferung seines Ezechiel-Kommentars zu einer den ursprünglichen Sinn verändernden Lesart $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\eta}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ wird. In dieser seines eigentlichen Sinngehalts enthobenen Gestalt ist der griechische Ausdruck zum Platzhalter einer die allgemeinen Prinzipien der Moralität setzenden Instanz, zum auslösenden Impuls und Bestandteil der scholastischen Gewissenlehre geworden.

Die Transformation des von Hieronymus verwendeten griechischen Terminus $\sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ zu $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\eta}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ ist zwar bereits bei Rabanus Maurus († 856) in der Druckausgabe seines Glossen-Kommentars zum Buch Ezechiel belegt, aber handschriftlich ist diese Lesart erst zwei Jahrhunderte später bei Magister Udo nachweisbar. In der Terminologie der Schulen erscheint zuerst das Begriffspaar *scintilla conscientiae* ohne dessen griechische Entsprechung aus dem Ezechiel-Kommentar des Hieronymus. Diesen Befund stellte O. Lottin

²⁶ Siehe Origenes, *In Ezechielem*, hom. 1 n. 16, PG 13 Sp. 681; ders., *In epistulam ad Romanos* l. 2 n. 9, PG 14, Sp. 895; ders., *In Psalmos*, Ps. 30, 6, PG 12, Sp. 1300. Vgl. G. Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, Bd. III, Berlin 1908, S. 22–24. Reiner, »Gewissen« (wie Anm. 3), 581.

²⁷ Vgl. J. Stelzenberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen* (wie Anm. 16), S. 82–83. Reiner, a. a. O.

für die Schule des Anselm von Laon zu Beginn des 12. Jahrhunderts fest.²⁸ Nachdem auch der griechische Terminus in Verbindung mit dem *conscientia*-Begriff in die theologische Reflexion der Frühscholastik aufgenommen wurde, beginnt im Übergang von der biblischen zur systematischen Theologie und der Kanonistik seine produktive, theoriebildende Wirkungsgeschichte. An ihrem Anfang sieht die Forschung, wie oben festgehalten, die beiden Sententiarier Magister Udo und Petrus von Poitiers sowie den *Decretum*-Glossator Simon von Bisignano.²⁹ Die Perspektive der Weiterentwicklung des Gewissenskonzeptes und deren eigentlicher Ort, nämlich die systematische Theologie mit ihrem Bereich der Moral und Kasuistik, werden damit vorgezeichnet. Im Folgenden sollen die wichtigsten Stationen und Akteure dieser Entwicklung vom Beginn des 13. Jahrhunderts bis zu Albertus Magnus in den Blick gerückt werden.

3. Die Entwicklung der scholastischen Gewissenslehre bis zu Albertus Magnus

Bevor die im Anschluss an den Ezechiel-Kommentar des Hieronymus tradierte Lehre vom Gewissen auch zum Gegenstand in der theologiesystematischen Reflexion im 13. Jahrhundert wurde, war der *conscientia*-Begriff für die uns bekannten Autoren des 12. Jahrhunderts kein Fremdwort mehr. Dies gilt sowohl für die Gelehrten als auch für die Alltagssprache, wo *conscientia* als ein allgemeiner Ausdruck für Wissen, Kenntnis und Bewusstsein fungierte. Seine Bedeutung war, sieht man von einigen Ausnahmen ab, dem Kontext entsprechend interpretationsfähig und inhaltlich nicht zwangsläufig auf einen Bereich beschränkt, sei es die Moral und die Spiritualität oder die Erkenntnis und das Wissen im weitesten Sinne.³⁰ Kein Wunder, dass es außer der Schule Anselms von Laon und Leitfiguren aus der Frühscholastik wie Peter Abaelard, Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus, in der Zeitspanne des Übergangs zur Hoch-

²⁸ Siehe Rabanus Maurus, *Commentaria in Ezechielem* I. 1 c. 1, PL 110, Sp. 508C. Vgl. Lottin, *Psychologie et morale*, II (wie Anm. 17), S. 104–106.

²⁹ Vgl. oben S. 17–18 mit Anm. 17.

³⁰ Vgl. R. Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O.F.M.* (wie Anm. 24), S. 21. U. Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch* (wie Anm. 7), S. 63–67.

scholastik eine Reihe von weniger bekannten oder anonymen Autoren gab, die sich in ihren exegetischen Schriften, im Besonderen in den Kommentaren zu den paulinischen Briefen, mit der Frage nach dem Gewissen beschäftigten oder eigenständige Abhandlungen über das Gewissen verfassten. Anknüpfungen an den Gewissensbegriff und seine allegorischen Deutungen begegnet man u. a. bei Walahfrid Strabo und Rabanus Maurus, bei Haymo von Auxerre (Ps.-Haymo von Halberstadt) und Atto von Vercelli, Anselm von Canterbury und Guibert von Nogent, Hugo und Ps.-Hugo von St. Viktor, Gerhoch von Reichersberg und Lanfrank von Bec. Diese Schriften, darunter einige Abhandlungen über das Gewissen, sind in unterschiedlichen Graden erforscht.³¹ Näher untersucht sind beispielsweise der *Tractatus de interiori domo seu de conscientia*, abgedruckt in der *Patrologia Latina* unter den Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen Werken, und die Schrift des Peter von Celle *De conscientia*, die von J. Leclercq ediert wurde.³²

Bei der Entstehung dieser Literatursorte konnte es kaum anders sein, als dass der Bibeltext zusammen mit der Bibelglosse verwendet wurde. Folglich bestand für die Autoren des exegetischen und erbaulich-paränetischen Schrifttums stets die Möglichkeit, von der Auslegung der Ezechiel-Vision im Kommentar des Hieronymus bei der Abfassung ihrer eigenen Werke Kenntnis zu nehmen. Eine im Anschluss an die auf Hieronymus zurückgehende Unterscheidung von *synderesis* und *conscientia* entfaltete Gewissenslehre konnte jedoch bisher weder in den frühscholastischen Bibelkommentaren noch in den Abhandlungen über das Gewissen aus der Zeit vor Petrus von Poitiers († um 1215) und vor Stephan Langton († 1228) nachgewiesen werden.³³ Diese Feststellung bedeutet jedoch nicht, wie sich

³¹ Für die Abhandlungen über das Gewissen, die zum Teil in Druckausgaben, sei es in der *Patrologia Latina* von J.-P. Migne (und in ihren älteren Druckvorlagen), sei es in neueren Editionen verfügbar sind, vgl. Stelzenberger, *Synderesis, conscientia, Gewissen* (wie Anm. 16), S. 69–70, und E. Bertola, *Il problema della coscienza nella teologia monastica del 12 secolo* (Il pensiero medioevale 2/1), Padova 1970.

³² Für die Details siehe M. Breitenstein, »Der Traktat ›Vom inneren Haus‹. Verantwortung als Ziel der Gewissensbildung«, in: M. Breitenstein / S. Burkhardt / J. Dücker (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs*, Berlin 2012, S. 263 f.

³³ Vgl. Stelzenberger, *Synderesis, conscientia, Gewissen* (wie Anm. 16), S. 85. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology* (wie Anm. 17), S. 52, 107 f.

noch zeigen wird, dass die genannten Theologen das Gewissen als theologisches Problem völlig verkannt haben.

Hugo von St. Viktor († 1141)

In seinem theologiesystematischen Hauptwerk *De sacramentis Christiane fidei* widmet der Regularkanoniker Hugo von St. Viktor dem Begriff des freien Wahlvermögens (*liberum arbitrium*), dem Urstand des Menschen (*institutio primi hominis*), seiner postlapsalen Selbsterkenntnis (*cognitio sui*), dem Willen und den Bedingungen seiner Wiederherstellung und Rechtfertigung (*reparatio hominis, quomodo dispositus est homo ad penitentiam*) einen breiten Raum. Den Begriff des Gewissens (*conscientia*) im Sinne eines moralischen Bewusstseins scheint er in diesem Zusammenhang, wie eine erste Durchsicht dieser Texte zeigt, nicht zu verwenden.³⁴ Der Terminus *conscientia* wird hingegen in der epistemologischen Bedeutung als das Wissen (*scientia*) gebraucht, durch welches Gott sich von Anfang an hinsichtlich seiner Einheit und Dreifaltigkeit dem Menschen bekannt gab.³⁵ Der Sinngehalt der *conscientia* wird von Hugo nicht ausschließlich auf den Intellekt bezogen, sondern ebenso auf das Herz des Menschen. Dieses Verständnis ist offensichtlich dem biblisch-theologischen Kontext entnommen (u. a. Koh. 1, 18) und wird auch im moralischen Sinne als das Wissen um die eigene Schwäche, den Grund der Selbstbescheidung und der Frömmigkeit gedeutet.³⁶

³⁴ Vgl. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, l. 1 pars 2 c. 1, ed. R. Berndt, Münster 2008, S. 59–60; ebd., pars 6–8, S. 139–201.

³⁵ Vgl. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, l. 1, pars 3, ed. Berndt, S. 74, Z. 9–11: »Propterea quippe deus a principio nec totus conscientiae humane manifestus esse uoluit nec totus absconditus. ne si totus manifestus esset. meritum fides non haberet. nec infidelitas locum«; S. 75 Z. 21–22: »Ita ergo ab inicio proditus est deus conscientie humane & adiuta fides indicium ueritatis confessa est deum esse. & ipsum unum. deum etiam trinum esse.«

³⁶ Vgl. Hugo de Sancto Victore, *De modo orandi* c. 1, PL 176, Sp. 977–979; ders., *De sacramentis Christiane fidei*, l. 1 pars 3, ed. Berndt, S. 74 Z. 13–16: »Quo circa oportuit. ut proderet se occultum deus. ne totus celaretur. & prorsus nesciretur & rursus ad aliquid proditum se & agnitum occultaret. ne totus manifestaretur. ut aliquid esset quod cor hominis enutritur cognitum. & rursus aliquid quod absconditum prouocaret.« H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main – Leipzig 1991, S. 179.

Pseudo-Augustinus, De spiritu et anima

Ähnlich wie bei Hugo ist die Sachlage bezüglich der Auffassung des Gewissens im Augustinus zugeschriebenen Pseudepigraph *De spiritu et anima*, das ein Kompendium der Psychologie darstellt und dessen Lehrinhalte aus den Schriften des Augustinus, des Hugo von St. Viktor und des Isaak von Stella entnommen sind. Der biblische Bezug des Begriffs *scientia* fehlt hier zwar, dagegen steht aber der ›innere Mensch‹, seine Selbsterkenntnis und sein moralisches Selbstbewusstseins im Vordergrund.³⁷

»Scito te ipsum«. Scito unde venisti, aut quo vadis; quomodo vivis, quantum proficis vel deficis, quam longe es a Deo, vel quam prope, non intervallis locorum, sed similitudine vel dissimilitudine morum. Scito quomodo homo es [...].«

»Erkenne dich selbst«. Erkenne, woher du gekommen bist und wohin du gehst, in welcher Weise du lebst, inwieweit du vorwärtskommst oder zurückbleibst, wie weit du von Gott entfernt oder wie nahe du ihm bist, nicht aufgrund der räumlichen Trennung, sondern der sittlichen Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit. Erkenne, in welcher Weise du Mensch bist [...].«

Werden der ›innere Mensch‹, seine Selbsterkenntnis und sein Wissen um seine Moralität, die an der Gottesnähe und Gottähnlichkeit gemessen werden, in der pseudoaugustinischen Schrift emphatisch herausgestellt, geschieht dies ohne einen erkennbaren Zusammenhang mit der einschlägigen Textstelle aus dem Ezechiel-Kommentar des Hieronymus, die schon bald zum Ausgangspunkt, Auftakt und zur Grundlage für die scholastische Gewissenslehre werden wird. Das Gewissen wird im Pseudepigraph *De spiritu et anima* zwar der Sache nach thematisiert, aber dies erfolgt, anders als bei Hugo von St. Viktor, ohne einen expliziten Bezug auf den Begriff *conscientia*. Der Sinn für die Selbsterkenntnis und die Innerlichkeit, für das Gewissen und seine Bildung ist im 12. Jahrhundert für die monastische Theologie und Frömmigkeit besonders kennzeichnend.³⁸

³⁷ Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima* c. 49–51, PL 40, Sp. 615–617, hier Sp. 617.

³⁸ Vgl. M. Breitenstein, »Der Traktat ›Vom inneren Haus‹. Verantwortung als Ziel der Gewissensbildung«, in: M. Breitenstein / S. Burkhardt / J. Dücker (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters* (wie Anm. 32), S. 280.

Peter Abaelard († 1142)

Zu den prominentesten und wichtigsten Personifizierungen einer auf die Selbsterkenntnis und Innerlichkeit ausgerichteten Lebensauffassung zählt der wohl originellste Denker und innovativste Theologe und Philosoph der Frühscholastik, Peter Abaelard. Die dem Leser mit dem Delphischen Orakelspruch *Scito te ipsum* im Pseudepigraph *De spiritu et anima* nachdrücklich anempfohlene Selbsterkenntnis wählt Peter Abaelard als Titel seines Werkes zur Ethik und erhebt sie zu seinem ethischen Programm. Dieses aber verändert nicht nur die Grundlage der christlichen Moral, sondern hat auch dogmatisch weitreichende Folgen.³⁹ Das Gewissen begreift er als das subjektive, sittliche Bewusstsein des handelnden Menschen, das die objektiven göttlichen Normen erkennt. Die Zustimmung des Gewissens (*consensus*) und die Absicht (*intentio*), die dieser Zustimmung zugrunde liegt, hält er für das alleinige Kriterium der Bewertung der sittlichen Qualität von Handlungen. Die oft zitierte, ihm zugeschriebene Aussage »Es gibt keine Sünde außer der gegen das Gewissen« (*Non est peccatum nisi contra conscientiam*) stammt allerdings nicht von ihm selbst, sondern wird ihm durch seine Gegner untergeschoben.⁴⁰ Abaelards Handlungstheorie, deren Herzstück das Gewissen und die Absicht bilden, gilt als eine der innovativsten und systematisch bedeutendsten vor der Rezeption der aristotelischen Moralphilosophie.

³⁹ Vgl. Petrus Abaelardus, *Scito te ipsum. Erkenne dich selbst*. Einleitung, Edition, Übersetzung von R. M. Ilgner (Fontes Christiani 44), Turnhout 2011. J. Ulrich, »Abaelard, Peter«, in: M. Vinzent et al. (Hg.), *Metzler Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart – Weimar 2000, S. 1–2.

⁴⁰ Vgl. M. Breitenstein / J. Sonntag, »Das Gewissen und das Spiel. Zwei Innovationsfelder des Mittelalters«, *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 17 (2017), http://repo.saw-leipzig.de:80/pubman/item/escidoc:43057/component/escidoc:43055/denkstroeme-heft17_96–133_breitenstein_sonntag.pdf, S. 96–133 (eingesehen am 5. Sept. 2017). Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter* (wie Anm. 13), S. 422. Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch* (wie Anm. 7), S. 64 f.

Bernhard von Clairvaux († 1153)

Die von Abaelard vorgenommene Erhebung des subjektiven Gewissens zum moralischen Maßstab menschlicher Handlungen verursachte heftigen Widerspruch seitens Bernhards von Clairvaux, der im Gewissenskonzept des Abaelard die Aufgabe einer objektiven, normsetzenden Moral sah und dessen teilweise Verurteilung er auf dem Konzil in Sens 1141 erwirkte. Bernhard selbst sowie die sich um ihn rankende Tradition vertritt ein durch die Bibel bestimmtes, oft von ihm allegorisch dargestelltes und mystisch gedeutetes Verständnis des Gewissens.⁴¹ Trotz seiner wiederkehrenden Anknüpfungen an das Gewissen hinterlässt er keine eigenständige und geschlossene Gewissenslehre; sein Gewissensbegriff bleibt heterogen.⁴² Nichtsdestotrotz wird er gelegentlich als der Systematiker traditioneller Gewissenskonzepte angesehen, wobei weder er noch Abaelard in der durch den Ezechiel-Kommentar des Hieronymus gegründeten Lehrtradition stehen.⁴³

Petrus Lombardus († 1160)

Petrus Lombardus legte in seinem theologiesystematischen Werk *Sententiae in IV libris distinctae*, das als Lehrbuch der Theologie an den höheren Schulen über Jahrhunderte gelesen und kommentiert wurde, erstmalig den Ort der systematischen Gewissenslehre in ihrem *statu nascendi* fest.⁴⁴ Er ordnete sie in die Schöpfungslehre ein bzw., wie schon erwähnt, in den moralpsychologischen Kontext

⁴¹ Vgl. Stelzenberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen* (wie Anm. 16), S. 68, 74f. Ph. Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard étudié dans ses œuvres et dans ses sources* (Analecta mediaevalia Namurcensia 9), Louvain 1957.

⁴² Vgl. Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch* (wie Anm. 7), S. 66.

⁴³ In der von Bernhard verwendeten Bezeichnung des Gewissens als *scintilla* (*In Cant.* 18, 6) klingt möglicherweise die Interpretation des Hieronymus durch, aber dieser Begriff kann ebenso durch Anselm von Laon oder die Bibलगlosse, wenn nicht anderweitig, vermittelt sein. Vgl. Stelzenberger, *Syneidesis, conscientia, Gewissen* (wie Anm. 16), S. 84 Anm. 99.

⁴⁴ Zur systembildenden Funktion des theologischen ›Schulbuchs‹ des Petrus Lombardus vgl. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology* (wie Anm. 17), S. 98–102.

von Buch II als 39. Distinktion, wo sie in Verbindung mit der Frage nach dem Willen und der Sünde flüchtig gestreift wird. Es geht dort um die Frage, wie es zu verstehen ist, dass der sündhafte Mensch natürlicherweise das Gute will.⁴⁵ An den Ezechiel-Kommentar des Hieronymus anknüpfend unterstreicht Petrus Lombardus, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall das Gute natürlicherweise will, weil er mit dem guten und rechtschaffenen Willen erschaffen wurde. Gewähr hierfür biete »der höhere Funke der Vernunft« (*superior scintilla rationis*), der auch bei Kain nicht ausgelöscht werden konnte; er wolle immer das Gute und hasse das Böse.⁴⁶ In dieser einen Sentenz ist das ganze, in äußerst knapper Form gefasste Dossier zum Gewissen enthalten, das aus dem Ezechiel-Kommentar des großen Kirchenvaters in das einschlägige Theologiehandbuch der Scholastik eingegangen ist. Die für die Keimzelle der patristischen Gewissenslehre charakteristischen Schlüsselbegriffe – *synderesis* und *conscientia* – fehlen an dieser Stelle bei Petrus Lombardus. Es wird vor allem das Anliegen der Kommentatoren der *Sententiae* sein, der gelegten Spur zu Hieronymus nachzugehen und die dort enthaltenen doktrinellen Ressourcen zu bergen und weiterzuentwickeln.

Petrus von Poitiers († ?1215)

Petrus von Poitiers ist einer der ersten unter den Theologen, der den Begriff der Synderesis mit dessen genuinen Kontext aus dem Ezechiel-Kommentar des Hieronymus in die systematische Theologie einführt, ihn mit *scintillula rationis* gleichsetzt und als den Inbegriff sittlicher Rationalität interpretiert.⁴⁷ Auf diese Weise verleiht er der

⁴⁵ Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* l. 2 d. 39 c. 3, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata / Roma 1971, S. 554 Z. 28–29: »Quomodo intelligendum sit illud: Homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.«

⁴⁶ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae* l. 2 d. 39 c. 3, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata / Roma 1971, S. 556 Z. 5–9: »Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit exstingui, bonum semper vult et malum odit.« Für weitere Überlegungen hierzu vgl. Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter* (wie Anm. 13), S. 291–292.

⁴⁷ Vgl. Lottin, *Psychologie et morale*, II (wie Anm. 17), S. 108 f. Zu Person und