

Nulla poena sine lege. Etiam sine lege poena est conscientia.¹

Sebastian Simmert

I. Einleitung

In allen aufgeklärten Rechtsordnungen ist das Gesetzlichkeitsprinzip (*nulla poena sine lege*) ein Grundsatz der Rechtssicherheit von Personen. Es gewährleistet die Vorhersehbarkeit einer Rechtsfolge für eine Person, die eine rechtlich relevante Handlung ausführen möchte.² Durch das Gesetz ist erkennbar, welche Folgen für die handelnde Person zu erwarten sind. Eine dieser Folgen ist die Bestrafung für verbotenes Verhalten. Das Gesetz gibt somit zu erkennen, dass bestraft wird, wer eine bestimmte Handlung vollzieht oder unterlässt. Dass eine Strafe ohne ein sie begründendes Gesetz von staatlichen Institutionen verhängt wird, ist unter der Gültigkeit des Gesetzlichkeitsprinzips auszuschließen. Auch wenn dies für den kontinentaleuropäischen Rechtsraum selbstverständlich scheint, so ist das Gesetzlichkeitsprinzip rechtsgeschichtlich gesehen recht jung. Laut *Roxin* ist es erstmals im späten 18. Jahrhundert in den amerikanischen Verfassungen der Bundesstaaten präsent.³ Rechtstheoretisch findet es sich jedoch bereits im 16. Jahrhundert im Rechtskommentar zum Codex Iustinianus für Meineidsverbrechen von *Jacques Cujas* (1522–1590). Darin steht geschrieben: „Nam Magistratus sine lege nullam poenam infligere potest. Poena est a lege.“⁴ Insofern war mindestens zweihundert Jahre vor seiner ersten Kodifizierung das Gesetzlichkeitsprinzip im Rechtsdenken bereits bekannt.

Weil sich beide Angaben auf kodifiziertes Recht und somit positives Recht beziehen, scheint Strafe überhaupt nur innerhalb der Grenzen positiven Rechts begründbar zu sein. Denn sofern unter Strafe eine bestimmte Rechtsfolge verstanden wird, die durch staatliche Institutionen aufgrund gültiger Gesetze vollzogen wird, ist eine Bestrafung ein rechtsstaatliches Phänomen. Dagegen wurde jedoch bereits in der Antike Einwand erhoben. Der Mimendichter *Publilius Syrus* (85–43 v. Chr.) führt nämlich in einer seiner Sentenzen an: „Etiam sine lege poena est conscientia.“⁵ Da die *conscientia*, wenn man das Wort als „Gewissen“ ins Deutsche übersetzt, keine Rechtsfolge eines positiven Gesetzes sein kann – denn keine staatliche Institution ist in der Lage, durch die Zufü-

¹ „Keine Strafe ohne Gesetz. Doch ist das Gewissen ohne Gesetz eine Strafe.“

² Vgl. *Fischer*, StGB, 63. Aufl. 2016, § 1 Rn. 1.

³ *Roxin*, Strafrecht. Allgemeiner Teil. Band I: Grundlagen. Der Aufbau der Verbrechenslehre, 4. Aufl. 2006, § 5 Rn.14.

⁴ *Cujas*, Praeantissimi Operum Postumorum quae de iure reliquit, Tomus quartus: sive Codex Iustinianus, Id est, ad Codicem Justinianum & Lib. II. III. & iV. Decretalium Gregorii recitationes solennes, Non solum emendatores iis omnibus quae antea in lucem prodierunt, sed & longe auctiores, ut ex sequenti pagina constabit. Dionysii de la Noüe (1617) col.189D⁵³⁻⁵⁴: „Denn der Magistrat kann ohne Gesetz keine Strafe zufügen. Die Strafe ist vom Gesetz her.“

⁵ *Publilius Syrus*, Minor Latin Poets. Volume I. Publilius Syrus, 40 [194]: „Doch ist das Gewissen ohne Gesetz eine Strafe.“

gung eines schlechten Gewissens zu sanktionieren – scheint sie eine Art von Strafe zu sein, die unabhängig von positivem Recht überhaupt besteht. Dann allerdings wäre das Gesetzlichkeitsprinzip nur ein Grundsatz positiven Rechts, durch den der Vollzug einer Bestrafung aufgrund eines gültigen Gesetzes gerechtfertigt ist. Welche Art von Strafe auch immer durch das Gewissen bestehen mag, sie wäre nicht durch das Gesetzlichkeitsprinzip begründet. Dies schließt freilich nicht aus, dass die Strafe des Gewissens etwas ist, das beispielsweise durch die menschliche Natur selbst begründet ist. Ist das Gewissen Bestandteil der menschlichen Natur und ist eine Art von Strafe erkennbar, die nur vom Gewissen ausgeht, so ist die Strafe naturrechtlich zu verstehen. Versteht man Strafe nämlich weiterhin als eine bestimmte Rechtsfolge, die durch die Gegebenheit einer bestimmten Natur bedingt ist, so muss ihr Begriff ein naturrechtlicher sein. Wenn das Gesetzlichkeitsprinzip auch in diesem Fall Gültigkeit beanspruchen kann, wäre es ein naturrechtliches Prinzip und begründet im Zusammenhang mit dem Gewissen eine Art von naturrechtlicher Strafe.

Die naturrechtliche Gültigkeit des Gesetzlichkeitsprinzips und wie sie zu verstehen ist, soll im Folgenden gezeigt werden. Dazu wird zum einen auf die Bedeutung des Begriffes der *conscientia* und auf die mit ihr zusammenhängenden Begriffe eingegangen. Zum anderen ist, da Strafe eine Wirkung auf etwas ist, zu erörtern, inwiefern und ob die *conscientia* wirksam sein kann, sodass ihre Wirkung als naturrechtliche Strafe zu verstehen ist.

II. Über den Begriff der *conscientia*

In einer ersten Annäherung lässt sich das lateinische Wort *conscientia* mit dem deutschen Wort *Gewissen* übersetzen. Die etymologische Herkunft des Wortes zeigt jedoch, dass das Wort *Gewissen* die Begriffsbedeutung von *conscientia* nur unzureichend wiedergibt. Versteht man im Deutschen unter dem Gewissen spätestens seit der Neuzeit eine Instanz zur moralischen Bewertung bestimmter Arten von Handlungen,⁶ ist damit nur eine seiner Bedeutungen erfasst. Dies ergibt sich daraus, dass *conscientia* eine Lehnübersetzung vom altgriechischen Wort „συνείδησις“ (*syneidêsis*) ist. Dieses lässt sich primär als *Mitwissen* bzw. *Bewusstsein* übersetzen.⁷ Beide Wörter referieren nicht auf eine Instanz zur moralischen Bewertung von Handlungen, sondern stehen für die Begriffe mentaler Zustände. Sie geben nämlich jeweils den Modus an, wie etwas gewusst wird. So lässt sich unter *Mitwissen* ein mentaler Zustand verstehen, der mentalen Inhalt hinsichtlich eines anderen mentalen Inhalts bedingt, etwa wenn die Lösung einer mathematischen Formel unter Berücksichtigung bestimmter mathematischer Sätze gedacht wird. Unter *Bewusstsein* lässt sich das Gewahrwerden eines bestimmten mentalen Inhalts verstehen. Gelten diese Bedeutungen für das Wort *conscientia* als etymologisch primär, so gibt das deutsche Wort *Gewissen* diese Begriffsbedeutung nicht vollständig wieder.

Ist sowohl die Bedeutung als *Mitwissen* und *Bewusstsein* für den Begriff der *conscientia* etymologisch primär, muss die sekundäre Bedeutung als Instanz moralischer Bewertung von Tätigkeiten erst später hinzugekommen sein. Wie Kittsteiner darlegt,

⁶ Vgl. Grimm/Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 6 (1911), 1999, Sp. 6221-6304.

⁷ Vgl. Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, bearbeitet von Sengebusch, Bd. 2: Λ–Ω, 3. Aufl. 1914, 1010.

hat die sekundäre Bedeutung ihren Ausgangspunkt in der „Umgangssprache und der hellenistischen Popularphilosophie“⁸ der Antike. Vor allem die Autoren der Patristik im Orient gelten als die maßgeblichen Wegbereiter der begrifflichen Erweiterung.⁹ Doch ist die genaue Begriffsbestimmung als moralische Instanz erst durch die christlichen Autoren des Abendlandes geleistet worden.¹⁰ Dies zeigt sich darin, dass der *conscientia* diese Bedeutung erst eindeutig ab dem 12. Jahrhundert nachweisbar zugesprochen wird.¹¹ Denn zu jener Zeit setzte man sich an den Universitäten Europas ausgiebig mit dem Sentenzenkommentar des *Petrus Lombardus* (um 1100–1160) auseinander. Diese Diskussion war für die Erweiterung der Begriffsbedeutung der *conscientia* in der Folgezeit maßgeblich.¹² Eine verbindliche begriffliche Festlegung der Bedeutung der *conscientia* ist indes erst durch *Thomas von Aquin* zu sehen. Denn die Traktate ihm nachfolgender Autoren hatten zumeist seine *Summa Theologiae* zur Grundlage, in welcher der Aquinat ausführt, dass *conscientia* und συντήρησις (Synderesis/Synteresis) ihrer Bedeutung nach zu unterscheiden seien. Hier ist „Synderesis“ mit dem obigen „syneidêsis“ gleichzusetzen ist, weil es das Resultat der falschen wiederholten Transkription ist.¹³

Auch wenn die Beschäftigung mit dem lombardischen Werk für die angedeutete Entwicklung bedeutend ist, so trägt der Sentenzenkommentar jedoch nichts Eigenes zur Analyse des Begriffes bei. *Petrus* selbst bestätigt in der Auseinandersetzung mit der Fragestellung, wie der Mensch, der Knecht der Sünde ist, von Natur aus das Gute erkennen kann, nur die Meinung des *Heiligen Hieronymus* (347–420). Das Wort *conscientia* verwendet *Petrus* nicht, sondern bedient sich der von *Hieronymus* kommenden Metaphorik eines Funkens des Verstandes für die *conscientia*:

„Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieron., in Cain non potuit extingui, bonum semper vult, et malum semper odit.“¹⁴

Da der Lombarde nicht genauer ausführt, was die *scintilla rationis* genau ist, bleibt die Stelle kryptisch. Dennoch gibt sie einen ersten Anhaltspunkt für die Erschließung der genauen Bedeutung, die letztlich auch *Thomas* zu einer Differenzierung von *cons-*

⁸ Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, 1992, 20.

⁹ Vgl. Stelzenberger, Syneidesis, conscientia, Gewissen, 1963, 53–57.

¹⁰ Vgl. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, 1992, 18–23.

¹¹ Vgl. Störmer-Caysa, Gewissen und Buch: über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters. 1998, 2.

¹² Vgl. Hein, „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance, 1998, 63 f.

¹³ Vgl. Forschner, Thomas von Aquin, 2006, 107.

¹⁴ *Petrus Lombardus*, *Patrologiae cursus completus | sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt (...)* Series Secunda, accurate J.-P. Migne, *Patrologiae Tomus CXII. Petrus Lombardus Magister Sententiarum, Magister Bandinus, Theologus. (...)* Excudebat Migne (...), 1855, [Im Folgenden PL 192] Col.747^{13–18}: „Zu Recht sagt man also, dass der Mensch von Natur aus das Gute will, weil nach dem Rechten und Guten er durch den Willen erschaffen worden ist. Überlegen ist nämlich der Funke des Verstandes, der auch, wie Hieronymus sagt, in Kain nicht ausgelöscht werden konnte, stets das Gute will, und das Schlechte stets hasst.“

cientia und Synderesis geführt haben könnte. Thomas verweist nämlich zur Klärung der Frage, ob die *conscientia* ein Vermögen sei, auf dieselbe Stelle bei *Hieronymus*.¹⁵

Diese Stelle in *Hieronymus'* Ezechielkommentar stellt jedoch keine analytische Auseinandersetzung mit dem Begriff der *conscientia* dar. Dies liegt daran, dass *Hieronymus* bereits auf eine umfassende alexandrinische Schriftkommentation – wie der des *Origenes* – zurückgreifen kann, weshalb er die bibelexegetischen Überlegungen nur zusammenträgt und übernimmt, welche ihm richtig erscheint.¹⁶ Insofern ergibt sich die Bedeutung des Begriffs für ihn in der Auseinandersetzung mit den Meinungen zur Auslegung von *Ezechiels* Beschreibung der Erscheinung Gottes. Gott, über allem thronend, ist umgeben von menschlichen Gestalten, den Cherubim,¹⁷ deren Beschaffenheit die menschliche Natur selbst darstellen soll. Gemäß *Hieronymus* lateinischer Übersetzung sind sie wie folgt beschrieben:

„Quatuor facies uni, et quatuor pennae uni, et pedes eorum pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillae quasi aspectus aeris cadentis. Et manus hominis sub pennis eorum in quatuor partibus. LXX : Et quatuor facies uni, et quatuor alae uni, et crura eorum recta, et pennati pedes eorum. Et scintillae quasi fulgurans aeramentum, et leves pennae eorum, et manus hominis sub pennis eorum in quatuor partibus eorum.“¹⁸

In der Auseinandersetzung mit der Meinung einiger Theologen sympathisiert *Hieronymus* letztlich mit den Meinungen einiger Philosophen, die in ihrer Auslegung der Stelle die Seelenlehre, wie sie im platonischen Dialog *Timaios* dargelegt wird, in leicht abgewandelter Form fruchtbar machen. Diese sehen zunächst in der Beschreibung die Verkörperung des vernünftigen, des zürnenden und begehrenden Seelenteils.¹⁹ Jeder Seelenteil ist in einem bestimmten Organ verortet; der vernünftige Seelenteil „in cerebri arce“, der zürnende „in felle“ und der begehrende „in jecore“. ²⁰ Auffällig ist, dass im *Timaios* das Zürnende (θυμικόν), welches *Hieronymus* mit *iracundia* übersetzt, nicht in der Galle, sondern in der Nähe des Herzens verortet wird.²¹ Diese Abweichung lässt vermuten, dass die von *Hieronymus* angeführten Philosophen Interpreten der Schriften *Galenos' von Pergamon* (ca. 129–215) sind. Denn die auf seinen Schriften aufbauenden

¹⁵ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XIII, resp.

¹⁶ Vgl. *Forschner*, Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens, in: Szaif/Lutz-Bachmann (Hrsg.), Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre, 2004, 126 (136–138).

¹⁷ Vgl. *Sophronius Eusebius Hieronymus*, Patrologiae cursus completus | sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt (...) Series Latina, accurante J.-P. Migne, Patrologiae Tomus XXV. S. Eusebius Hieronymus. (...) Excudebat Migne (...), 1884, [Im Folgenden PL 25], col. 22³⁻⁸. „Vier Gesichter sind einem jeden, und vier Flügel sind einem jeden, und ihre Füße sind gerade Füße, und die Fußsohle ihrer Füße ist fast eine Fußsohle des Fußes eines Kalbs, und die Funken sind fast ein Anblick einer glühenden Wolke. Auch Hände des Menschen sind unter ihren Flügeln in vier Teilen. LXX. Und vier Gesichter sind einem jeden, und vier Flügel sind einem jeden, und ihre Beine sind gerade, und gefiedert sind ihre Beine. Und die Funken sind fast eine strahlende Glocke, und glatt sind ihre Flügel, und Hände des Menschen sind unter ihren Flügeln in vier ihrer Teile.“

¹⁸ Ibid., col. 21²²⁻³⁰.

¹⁹ Vgl. ibid., col. 22⁸⁻¹⁰.

²⁰ Vgl. ibid., col. 22¹³⁻¹⁷: „im Gehirnkasten, in der Galle und in der Leber“.

²¹ Vgl. *Platon*, *Timaios* 70a2-c1.

Humorallehren sehen das Temperament des Zürnenden durch die Galle bedingt.²² Neben diesen drei Seelenteilen ist nach *Hieronymus* jedoch ein weiterer Seelenteil zu nennen, der über den anderen steht, ohne durch sie beeinflusst werden zu können und die anderen Seelenteile leitet.

„Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur, et quia victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus.“²³

Wie leicht zu sehen ist, ist dies die Stelle, auf die sich sowohl *Petrus* als auch *Thomas* beziehen. Denn *Petrus'* *scintilla rationis* findet sich als *scintilla conscientia* wieder wie auch *Thomas* Unterscheidung zwischen *conscientia* und συντήρησιν, auch wenn letztere Unterscheidung bei *Hieronymus* nicht auf einen Bedeutungsunterschied abzielt. Aus der Stelle lässt sich nun Einiges für die Bedeutung des Begriffs der *conscientia* gewinnen. Wird sie als Seelenteil des Menschen verstanden, so muss sie dem Begriff der menschlichen Natur inhärent sein. Demnach muss sie auf eine essentielle Eigenschaft referieren. Diese scheint so bestimmt, dass sie die anderen Seelenteile bedingen kann, jedoch selbst durch diese nicht bedingt wird. Schließlich kann sie sich gegen die anderen Seelenteile durchsetzen, die beispielsweise die Ursache für Lust und Raserei sind. Darunter ist nach *Hieronymus* zu verstehen, dass sie die anderen drei Seelenteile berichtigt, sollte einer von ihnen im Übermaß wirksam sein.²⁴ Die Berichtigung erfolgt jedoch nicht durch die Beseitigung des Übermaßes, sondern bleibt auf ein unbeschreibliches Wehklagen (gemitibus inenarrabilibus) durch den Geist beschränkt.²⁵ Die Wirkung der *conscientia* kann demnach das Handeln des Menschen nicht determinieren, was nicht heißt, dass sie nicht zum bestimmenden Grund einer Wirkung werden kann. Sofern es sich beim Wehklagen nämlich um einen mentalen Inhalt handelt, der die anderen Seelenteile dazu anleiten soll, dass sie tätig sind, ist denkbar, dass diese – wie auch immer – nach dem Wehklagen wirken und das Übermaß beseitigt wird. In diesem Sinne müsste ein jeder Seelenteil als eine Art *causa efficiens* verstanden werden, denen die *conscientia* eine *causa formalis* bereitstellt.²⁶ Diese Annahme ist jedoch rein spekulativ, da *Hieronymus* dazu keine Theorie entworfen hat.

²² Boerner, Temperament. Theorie, Forschung, Klinik, 2015, 8 f.

²³ *Sophronius Eusebius Hieronymus*, PL 25. Col. 22¹⁸⁻²³. „Sie setzen das Vierte, das über diesen und außerhalb diesen dreien ist, welches die Griechen συντήρησιν nennen, diesen Funken der conscientia, der auch in der Brust von Kain, nachdem er aus dem Paradies herausgeworfen worden ist, nicht ausgelöscht wurde, und wir erkennen, dass wir sündigen, insoweit wir durch die Leidenschaften oder Raserei besiegt und manchmal selbst durch die Ähnlichkeit des Vernünftigen getäuscht worden sind.“

²⁴ Vgl. *ibid.*, col. 22²³⁻²⁵.

²⁵ Vgl. *ibid.*, col. 22²⁶⁻²⁷.

²⁶ Die Angabe der *causae* bezieht sich im Folgenden auf Aristoteles Vier-Ursachenlehre. Eine *causa materialis* gibt an, woraus etwas ist. Die *causa formalis* gibt an, was etwas seiner Art nach ist. Die *causa efficiens* gibt an, was es ist, das eine Veränderung herbeiführt. Die *causa finalis* gibt das Ende einer Veränderung an, also den Zustand ihrer vollkommenen Aktualisierung. Vgl. *Aristoteles*, *Physics*, Volume I: Books 1–4, translated by Wicksteed/Cornford, 1957, 194b 25–195a 3.

III. Die Unterscheidung von *conscientia* und Synderesis

Aus der vorangegangenen Darstellung ist zu entnehmen, dass der Begriff der *conscientia* auf eine essentielle Eigenschaft der menschlichen Natur referiert. Damit ist jedoch nicht viel darüber ausgesagt, was die *conscientia* ihrem Begriff nach ist. Eine Einsicht gewährt die *Summa Theologiae* des *Heiligen Thomas*. Er setzt, sich beziehend auf *Hieronymus*, auseinander, dass dasjenige, was die Griechen als Synderesis bezeichnen, einen natürlichen Habitus meint und nicht mit der *conscientia* identisch ist.²⁷ Demnach ist der Begriff der *conscientia* vom Begriff der Synderesis zu differenzieren. *Hieronymus* übersieht dies, da er die Synderesis als Artbegriff eines Vermögens (*potentia*) von anderen Vermögen zu differenzieren scheint.²⁸ Die Rede von verschiedenen voneinander getrennten Seelenteilen erweckt diesen Anschein, wie man leicht selbst sehen kann. Ein Mensch wird nach dieser Lehre nämlich nur dann zornig oder lustvoll handeln, wenn der jeweilige Seelenteil vermittels eines bestimmten Organs tätig ist. Ist die Synderesis nur dann tätig, wenn die anderen Seelenteile vermittels bestimmter Organe tätig sind, kann der Seelenteil der Synderesis nur dann aktual sein, wenn mindestens einer der anderen Seelenteile aktual ist. Wenn die Wirkung der Seelenteile nicht stets aktual gegeben ist, müssen sie Vermögen sein. Denn ein solches kann man aktual aufweisen, muss es jedoch nicht. Genau so ist Zorn oder Lust zu verstehen, weil kein Mensch immer zornig oder lustvoll ist. Dies ist jedoch problematisch. Sollte ein Mensch niemals zornig oder lustvoll handeln, weil er im Idealfall das kontemplative Leben eines Mönches führt oder ihm eins der Organe fehlt, das die Wirkung eines Seelenteils hervorbringt, wäre niemals eine Wirkung gegeben, die erkennen lässt, dass ein Seelenteil aktual ist. Wenn indes niemals ein Seelenteil des Menschen aktual ist, weil sie ihm nur als Vermögen zukommen, scheint dem Menschen seine Seele auch nur dem Vermögen nach zuzukommen. Somit könnte er sie aufweisen, muss dies jedoch nicht zwangsläufig. Die Seele und somit die Synderesis, als Seelenteil, kämen dem Menschen nicht als essentielle Eigenschaft zu, sondern sie wären akzidentielle Eigenschaft. Denn letztere bestehen auch nur dem Vermögen nach. Ob die Seele aktual ist oder nicht, wäre von Bedingungen abhängig, die sie als Eigenschaft aktualisieren. Ist sie jedoch selbst nur ein Akzidenz, müsste danach gefragt werden, was die ihr zugrundeliegende Essenz ist. Denn ohne Essenz kann ein Akzidenz nicht bestehen, weil ein Akzidenz genauer bestimmt, was durch die Essenz in allgemeiner Weise gegeben ist. Ist durch die Essenz die Eigenschaft der Farbigkeit gegeben, so ist erst durch das Akzidenz die Eigenschaft der Farbigkeit genau bestimmt, wie beispielsweise der Röte. Der Mensch als Individuum wird aus der Frage nach der der Seele zugrundeliegenden Essenz indes auszuklammern sein. Denn letztlich bleibt an ihm keine Eigenschaft, die seine Essenz ausmachen könnte. Schließlich werden für gewöhnlich durch die Seele die Eigenschaften bezeichnet, die nur einem Individuum in eineindeutiger Weise zukommen, zumindest, wenn man davon ausgeht, dass die Seele eines jeden Menschen singular ist. Antworten auf die Frage nach der zugrundeliegenden Essenz, bei Beibehaltung bzw. Modifikation der platonischen Seelenlehre, sind zwar durch verschiedene Neuplatoni-

²⁷ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XII

²⁸ Vgl. *ibid.*

ker gegeben worden,²⁹ aber nicht durchweg rational nachvollziehbar. Insofern verdienen sie zur Klärung des Begriffs der *conscientia* hier keine Beachtung.

1. Was die Synderesis ist

Versteht man mit *Thomas* im Kontrast zu den Neuplatonikern die Seele aristotelisch, ist sie die *causa formalis*, welche die Materie artspezifisch bestimmt, sodass ein Körper in bestimmter Weise sein kann.³⁰ Weil sie somit die Form eines Körpers ist, ist durch sie bestimmt, welcher Art der einzelne Körper zugehörig ist und wie er tätig sein kann.³¹ Ist ein Körper durch die Form folglich einer Art zugehörig, ist ausgeschlossen, dass er in anderer Weise tätig sein kann, als die Eigenschaften seiner Art dies ermöglichen. Sind für bestimmte Tätigkeiten nämlich bestimmte Eigenschaften vorausgesetzt, die einer Art nicht zukommen, wird ein Individuum einer solchen Art die bestimmte Tätigkeit nicht hervorbringen können. Gibt eine menschliche Seele Materie die Form eines menschlichen Körpers, so ist dadurch folglich bestimmt, wie der Körper im Ganzen tätig sein kann. Ihr Begriff verweist somit sowohl auf die Voraussetzungen des Tätigseins eines menschlichen Körpers als auch auf sein Tätigsein selbst. Denn ist das Tätigsein von der Gegebenheit bestimmter Eigenschaften des menschlichen Körpers abhängig, ist das Tätigsein selbst artspezifisch. Ohne dass die artspezifischen Eigenschaften gegeben wären, könnte ein Körper schließlich überhaupt nicht tätig sein. Weil somit kein Körper ohne Form tätig sein kann, kann auch kein menschlicher Körper ohne Seele tätig sein. Ist kein menschlicher Körper ohne seine Form, so folgt daraus, dass die Form dem Menschen essentiell ist. Sie gehört somit zur Natur eines Individuums der menschlichen Art, genau wie sein Körper und die ihn ausfüllende Materie. Andernfalls müsste ein Mensch ohne Form sein können – was der Empirie widerstreitet.

Aus der Annahme der Seele als Form des menschlichen Körpers schließt *Thomas*, dass *Hieronymus* Rede von den Seelenteilen nur auf verschiedene aktuelle Tätigkeiten der Seele abzielen kann.³² In diesem Sinn verweist der Begriff der Synderesis nicht auf ein Vermögen, sondern auf eine Art von aktuellem Tätigsein der Seele. Dass die Rede von Seelenteilen nur so verstanden werden kann, ist daraus klar, weil die Form dem ganzen menschlichen Körper zukommt und somit alle Arten seines Tätigseins bestimmt.³³ Hätte der Mensch nur Seelenteile nach Art der Neuplatoniker, würde diese zwar die Form und das Tätigsein bestimmter Organe erklären, jedoch nicht, wie der Rest der Materie des menschlichen Körpers ihre Form erlangt.³⁴ Wie ein menschliches Individuum sein kann, wäre somit unerklärlich. *Thomas* kommt daher zu dem Schluss: „[...] anima tota sit in qualibet parte corporis [...]“³⁵, was nicht ausschließt, dass die Tätigkeiten mit der Hilfe unterschiedlich bestimmten Teile des Körpers hervorgebracht werden: „[...] quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes

²⁹ Man denke an *Plotins* Lehre von den geteilten ungeteilten Seelen, die alle Teile einer Seele sind, vgl. *Plotin*, *Ennead*, Vol. IV, translated by Armstrong, 1984, *Enneade* IV, 3. n.5, 46–48.

³⁰ Vgl. ST Ia, q. LXXV, art. I, resp.; art. II., resp. und art. V, resp.

³¹ Vgl. Q. d. de anima, a. 6 co.

³² Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XII, resp. ad primum.

³³ Vgl. Q. d. de anima, a. 10 co.

³⁴ Vgl. *ibid.*

³⁵ *Ibid.*: „... die ganze Seele ist in jedem Teil des Körpers ...“

animae.“³⁶ Denn auch wenn ein jeder Teil zum Ganzen des menschlichen Körpers gehört, ist jeder Teil für sich unterschiedlich bestimmt, wie die Form des Körpers es vorgibt. Daher können auch die Teile nur solche Tätigkeiten ausführen, die ihren Eigenschaften gemäß sind. Ist also eine jede Art des Tätigseins eines Menschen durch die Seele bestimmt, so gilt dies auch für das Tätigsein der Synderesis, die laut *Thomas* dem Menschen als ein natürlicher Habitus gegeben ist.³⁷ Durch ihn ist das Individuum in der Lage, sich willentlich in einen Zustand zu versetzen, gemäß dem es durch ihm eingegebene Prinzipien über Durchführbares (*de operabilibus*) nachdenkt.³⁸

Der Zustand, für den die Synderesis vorauszusetzen ist, lässt sich als bestimmte Art des Denkens bestimmen. Denn als Denken lässt sich ein sukzessiv-kontinuierlicher Wechsel von mentalen Inhalten verstehen, der sich aufgrund bestimmter Verknüpfungsregeln vollzieht – worunter die Prinzipien des Durchführbaren zu verstehen sind. Diese Verknüpfungsregeln geben an, wie die einzelnen mentalen Inhalte aufeinander bezogen sind, und begründen die Identität des Denkens. Sofern die mentalen Inhalte nämlich durch die Verknüpfungsregeln miteinander verbunden sind, ist jeder mentale Inhalt als Bestimmung eines Zustands eines bestimmten Denkens identifizierbar, sodass die mentalen Inhalte eine bestimmte Ordnung aufweisen müssen. Diese Ordnung muss mit der ersten Verknüpfung zweier mentaler Inhalte beginnen und enden, wenn ein mentaler Inhalt mit einem folgenden nach keiner Regel mehr verknüpft ist. Bestünde jeder mentale Inhalt für sich losgelöst von einem anderen, wäre das Denken durch seinen mentalen Inhalt allein bestimmt. Dann wäre mit jedem mentalen Inhalt das Denken verschieden, woraus folgt, dass verschiedene mentale Inhalte nicht auf einmal gedacht werden könnten, da keine Bestimmung gegeben wäre, die die mentalen Inhalte als Teile zu einem Ganzen des Denkens verbinden.

Geschieht das Denken nach bestimmten Verknüpfungsregeln, müssen zwei Arten von Denken unterschieden werden. Dies ergibt sich aus der Betrachtung der zwei Arten von Referenzen, die Begriffe aufweisen können. So kann ein Begriff zum einen auf Spekulatives referieren, wie dies die Begriffe tun, die auf Erfahrungsunabhängiges verweisen. Zum anderen kann er aber auch auf Praktisches referieren, wie dies bei erfahrungsabhängigen Begriffen der Fall ist. Beziehen sich mentale Inhalte auf Spekulatives, so erfolgt eine andere Art der Verknüpfung, als wenn man über Praktisches, d.h. Durchführbares, nachdenkt. Die spekulativen Inhalte lassen sich allein durch die Regeln des Verstandes miteinander verknüpfen. Denn das Spekulative bezeichnet lediglich Begriffe, die in ihrem Bestehen durch das Tätigsein des Verstands allein bedingt sind. Der Verstand gibt für solche Begriffe die Bedingungen vor, die für alle möglichen Verknüpfungen aktual werden können, so z.B. für die Verknüpfung von Begriffen innerhalb von Aussagen. Ob Aussagen disjunkt, konjunkt oder wie auch immer aufeinander bezogen sind, legt der Verstand allein fest, indem er die Begriffe in bestimmter Weise als Aussagen aufeinander bezieht. Als praktische Inhalte sind die Begriffe anzusehen, die auf vom Verstand unabhängige Entitäten verweisen. Weil die Bestimmtheit der Eigenschaften jener Entitäten von extramentalen Bedingungen abhängig ist, müssen sie bei der Verknüpfung der mentalen Inhalte berücksichtigt werden. Referieren Begriffe beispielsweise auf Entitäten in der Welt, sind die Begriffe auch durch die Grundsätze

³⁶ Ibid.: „... weil die verschiedenen Teile des Körpers nach den verschiedenen Tätigkeiten der Seele ebenmäßig eingerichtet worden sind.“

³⁷ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XII, resp.

³⁸ Vgl. ST IaIIae, q. XCIV, art. I, resp., ad. 2.

der Welt bedingt. Sind solche Begriffe innerhalb einer Aussage miteinander verknüpft, so ist sie nur verständlich, wenn sie den Bedingungen entspricht, die zum einen der Verstand vorgibt, als auch zum anderen den Grundsätzen der Welt. Andernfalls ist durch sie etwas ausgesagt, das entweder Unsinn ist oder auf etwas von der Welt Verschiedenes referiert. Weil die Grundsätze der Welt extramental sind, kann von ihnen nicht bereits durch den Verstand eine Kenntnis bestehen. Insofern muss die Kenntnis von ihnen erst erworben werden. Die extramentalen Bedingungen können mithin in zweifacher Weise gewusst werden. Erlangt der Mensch Erkenntnis durch das Erlernen einer Tätigkeit, so lernt er, unter welchen Bedingungen eine bestimmte Art von Tätigkeit auszuführen ist. Er erkennt somit, wie mit Dingen umzugehen ist, die von ihm verschieden sind. Ferner kann er durch sich selbst von den extramentalen Bedingungen wissen, indem er sich als Individuum der Gattung Mensch in der Welt erkennt, wenn er selbst tätig ist. Dann weiß er, unter welchen Bedingungen der Mensch als Mensch tätig sein muss, um ein Vertreter seiner Art in der Welt sein zu können. Demnach ist die Erkenntnis der Bedingungen ein Maßstab für die Beurteilung der Qualität von Tätigkeiten und den Menschen selbst. Sind die Bedingungen im ersten Fall nicht so gegeben, dass die Tätigkeit derart hervorgebracht wird, wie sie ihrem Begriff nach sein sollte, wird sie nicht alle Eigenschaften aufweisen, die sie könnte, wenn alle Bedingungen aktualisiert wären. Die Tätigkeit ist dann schlichtweg eine andere. Der hervorgebrachten Tätigkeit ermangelt folglich im Vergleich zu der Tätigkeit, die hervorgebracht werden sollte, Eigenschaften; sie ist also von minderer Qualität. Sind im zweiten Fall nicht alle Bedingungen aktual, so ist das Individuum nicht als Vertreter der menschlichen Gattung tätig, da nicht alle Eigenschaften aktual sind, die es bedürfte, um als Vertreter der Gattung Menschen aktual zu sein.

Bezieht sich das Denken auf praktische Inhalte, so findet die Verknüpfung mentaler Inhalte folglich mit Blick auf die Bedingungen eines Tätigseins auf sich selbst oder auf etwas von einem selbst Verschiedenes statt. Weil die mentalen Inhalte nicht von sich aus bestehen, müssen sie durch etwas hervorgebracht werden. Spätestens seit *Aristoteles* nimmt man dafür den praktischen Verstand (νοῦς πρακτικός) an,³⁹ auf den man in der Scholastik, wie z.B. bei *Thomas*,⁴⁰ durch die Worte *ratio practica* verweist. Gibt dieser vor, welchen Inhalt das praktische Denken hat, so bringt er die *causa formalis* des Denkens hervor. Die *causa finalis* ist hingegen die Beurteilung des Vorliegens bestimmter Bedingungen im Einzelfall. Sie ist das Urteil, welches durch das Denken hervorgebracht ist, und stellt zugleich die Vollendung des Denkens dar. Ist das Urteil nämlich der mentale Inhalt, dem kein anderer mentaler Inhalt gemäß einer Verknüpfungsregel nachfolgt, dem jedoch mentale Inhalte vorangehen, stellt es das Ende der Verknüpfung dar und bestimmt zugleich das Denken vollständig und eineindeutig. Denn durch das Ende ist die Anzahl aller Relationen bestimmt, die ein mentaler Zustand aktual zu allen anderen aufweist. Ohne das Urteil bliebe die Anzahl dieser Relationen unbestimmt, da gemäß den Verknüpfungsregeln immer noch eine unbestimmte Anzahl an mentalen Inhalten nachfolgen könnte.

Somit ist ersichtlich, dass die *causa finalis* nur dann bestimmt sein kann, wenn die *causa formalis* gegeben ist. Denn aufgrund der Verknüpfung des mentalen Inhalts ergibt sich beim Denken ein Urteil. Die *causa formalis* besteht jedoch aus universalen Begriffen, die auf vom Verstand unabhängige singuläre Entitäten verweisen. Auch wenn die

³⁹ *Aristoteles*, The Nicomachean Ethics, with an english translation by Rackham, 1934, 1143b1-6.

⁴⁰ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XII, resp.

Begriffe auf Singularia verweisen, lassen sie sich aufgrund ihrer Prädikation doch auf unendlich viele andere Singularia anwenden, die der Prädikation entsprechen. Folglich sind die Begriffe Universalia. Die *causa finalis* ist indes ein singuläres Urteil über das Bestehen oder Nicht-Bestehen bestimmter extramentaler Bedingungen. Denn dadurch wird ausgesagt, dass Bestandteile eines bestimmten Weltzustands relational zum Urteilenden in einer bestimmten Weise beschaffen sind oder nicht beschaffen sind. Schließlich kann der Urteilende nur über das Vorliegen jener Bedingungen referieren, die er im Stande ist zu erkennen. Folglich betrifft dies nur Bedingungen, unter denen er selbst steht, oder Bedingungen, die er in Anbetracht von ihm verschiedenen Dingen aus seiner Position in der Welt erkennt.

Wie aus der Verknüpfung von Universalien ein singuläres Urteil hervorgehen kann, ist eine problematische Fragestellung. Denn durch die Methoden der Aussagenlogik können aus universalen Begriffen auch nur universale bzw. partikuläre Urteile geformt werden. Die Synderesis scheint im praktischen Denken nach *Thomas* ein solches singuläres Urteil zu bewirken. Demnach muss sie im praktischen Denken die Rolle einer *causa efficiens* einnehmen, die eine Art von praktischen Syllogismus vollzieht. Denn durch sie wird der Einzelne im Denken dazu hingeführt, dass er erkennt, was das Gute und Schlechte ist, und welchem er zu fliehen oder zu folgen hat.⁴¹ Anders als bei *Aristoteles* bringt der praktische Syllogismus der Synderesis jedoch keine Handlung hervor,⁴² sondern die Erkenntnis, was aufgrund der Prinzipien des Werkstelligen im Einzelfall getan werden muss. Wie *von Wright* herausgestellt hat, lässt sich ein solcher Syllogismus „als *primärer* praktischer Schluss“ verstehen.⁴³ Primär wird er genannt, weil seine Konklusion unbedingt gebietet, was gemäß bestimmter Prinzipien getan werden muss. Somit gibt sie die unbedingte Notwendigkeit der Umsetzung des Ausgesagten an.⁴⁴ Damit unterscheidet er sich von praktischen Schlüssen, die nur angeben, was gemäß bestimmter Meinungen getan werden soll. Das Ausgesagte gibt somit nur eine hypothetische Notwendigkeit für eine Umsetzung an.⁴⁵ Denn man muss von der Gültigkeit der Meinung aufgrund der sie rechtfertigender Aussagen ausgehen, was bei Prinzipien nicht der Fall ist. Bringt die Synderesis insofern einen primären praktischen Schluss hervor, gilt das durch ihn Ausgesagte unbedingt.

Wird jedoch durch die Synderesis die Erkenntnis hervorgebracht, was im Einzelfall gut oder schlecht ist bzw. wie der Mensch in Anbetracht der gegebenen Bedingungen handeln muss, scheint sie ständig singuläre Urteile zu generieren. Weist die Seele ihre Eigenschaften nämlich immer aktual auf, weil sie als Form des menschlichen Körpers stets in actu bestimmt ist, muss auch das Tätigsein der Synderesis stets aktual sein. Das gilt, sofern sie ein Tätigsein der Seele ist. Weist der Mensch zudem die Eigenschaften der Seele als essenzielle Eigenschaften auf, so kommen sie ihm mit Notwendigkeit zu. Folglich würde das Tätigsein der Synderesis mit Notwendigkeit aktual sein. Der einzelne Mensch könnte somit nicht anders, als ständig praktische Urteile hervorzubringen. Wird die Seele jedoch unabhängig vom Körper betrachtet, kann ihre Bestimmtheit in actu nur gemäß ihrem Sein nach als beständige Form verstanden werden. Denn als

⁴¹ Vgl. *ibid.*

⁴² Vgl. *Aristoteles*, *The Nicomachean Ethics*, 1147a24–1147b4.

⁴³ *Von Wright*, *Praktisches Schließen* (1963), in: *Poser* (Hrsg.), *Handlung, Norm und Intention*, 1977, 41 (43).

⁴⁴ Vgl. *ibid.*

⁴⁵ Vgl. *ibid.*, 41 f.

Form ist durch sie, wie der *Heilige Thomas* meint, aktual jede Bestimmung ausgesagt, die durch sie in Verbindung mit Materie ein Körper aufweisen kann.⁴⁶ Gemäß ihrer Bestimmtheit muss sie somit ein Sein haben, welches losgelöst von der Materie ist, auch wenn dies nur begrifflich ist.

a) Seele als Form

Ist die Seele indes losgelöst von der Materie betrachtet, ist ausgeschlossen, dass sie Bestimmungen aufweist, die erst durch die Verbindung mit der Materie möglich sind. Kommen ihr daher Tätigkeiten als Bestimmungen zu, so können auch diese nur formal bestimmt sein. Sofern ein Körper nicht ohne Form tätig sein kann, weil die Form bestimmt, wie er tätig sein kann, muss auch aus dem Begriff der Seele zu erkennen sein, welche formalen Bestimmungen die Bedingungen der Möglichkeit für Arten des Tätigseins eines menschlichen Körpers sind. Der Begriff der Seele muss folglich auch eine formale Bestimmung jener *causae efficientes* enthalten, durch die ein Körper letztlich tätig ist. Eine solche formal bestimmte *causa efficiens* scheint die Synderesis für das praktische Denken zu sein. Denn ihr Tätigsein ist laut *Thomas* nicht durch den praktischen Verstand bestimmt, noch ist es das praktische Denken selbst. Nach ihm wird die Synderesis durch die ersten Prinzipien des Bewerkstelligharen (*principia operabilium*) definit.⁴⁷ Diese geben an – analog zu den Prinzipien der Logik im spekulativen Verstand – wie aufgrund des praktischen Wissens ein Urteil über einen Einzelfall zu generieren ist. Welche Prinzipien dies genau sind, führt *Thomas* nicht aus. Doch auch ohne die Kenntnis der Prinzipien ist ersichtlich, was die Synderesis als *causa efficiens* sein muss. Ist die Art ihres Tätigseins rein formal bestimmt, so kann das Tätigsein erst zielgerichtet bestimmt sein, wenn ihm ein Inhalt zukommt. Dieser kann indes nicht von der Seele selbst kommen, weil sie für sich betrachtet nur Form ist. Ist sie jedoch Bestandteil eines Körpers, so ist sie durch die Verbindung mit der Materie in der Welt vollständig bestimmt. Dann ist der Körper nämlich ein Einzelding, da nur seiner Materie eine bestimmte Art von Form zukommt. Insofern kann sein Tätigsein auch nur dann inhaltlich bestimmt sein, wenn es sich in Bezug auf andere Einzeldinge bestimmen lässt. Wenn die Gegebenheit anderer Einzeldinge die Bedingungen für die Bestimmtheit der Synderesis ist, muss die Synderesis also ein rezeptives Tätigsein sein. Sofern der praktische Verstand die Bestimmungen in Form mentaler Inhalte bereitstellt, erlangt sie nämlich als *causa efficiens* einer Tätigkeit des Körpers ihre inhaltliche Bestimmtheit erst dadurch, dass sie sich bestimmen lässt. Somit ist die Synderesis hinsichtlich ihrer inhaltlichen Bestimmtheit als Tätigkeit eines bestimmten menschlichen Körpers nur dem Vermögen nach inhaltlich bestimmt. Der menschlichen Gattung kommt sie aber von Natur aus stets formal als eine *causa efficiens* praktischen Denkens aktual zu.

b) Ist die Synderesis Bestandteil des Willens?

Dieser Schluss gibt Anlass, der Meinung *Heinrich von Gents* (1217–1293) zu folgen, der die Synderesis aufgrund ihrer bewegenden Eigenschaft als „motor particularis stimu-

⁴⁶ Vgl. Q. d. de anima, a. 6 co.

⁴⁷ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XII, resp.

lans ad opus scdm dictamē rōnis recte⁴⁸ ansieht. Ist sie eine *causa efficiens*, die den einzelnen zum Guten bewegt und das Schlechte meiden lässt, so muss die auf sie zurückgehende Bewegung immer schon bestimmt sein. Denn ohne dass unabhängig von jedem Inhalt bestimmt ist, was allgemeinhin gut und schlecht ist, könnte ihr überhaupt keine Bewegung zum einen oder anderen zugesprochen werden. Insofern muss ihre Bewegung, laut *Heinrich*, stets durch die Naturgesetze des Tätigseins bestimmt sein. Denn sich zum Guten zu bewegen und das Schlechte zu meiden, ist eine universale Regel des Tätigseins.⁴⁹ Indem man nur derart tätig ist, dass alle Bedingungen für die Aktualisierung einer Tätigkeit hervorgebracht werden, wird ihre Vervollkommenung bewirkt, die in ihrer vollständigen Aktualisierung besteht. Ist die Aktualisierung der Bedingungen hingegen mangelhaft, wird nie erreicht, was das Ziel der Tätigkeit ist, sondern ein davon verschiedenes Ziel. Beides ergibt sich aus dem Begriff der Tätigkeit selbst, sofern dieser einen vollendeten Zustand beschreibt, der durch die Aktualisierung bestimmter Bedingungen definit ist. Gilt dies für Tätigkeiten allgemein, können diese nur nach obiger Regel hervorgebracht werden. Somit beschreiben sie ein Gesetz zur Hervorbringung von Tätigkeiten, das von Natur aus besteht. Denn keine Tätigkeit kann von Natur aus hervorgebracht werden, wenn nicht auch die Bedingungen ihrer Aktualisierung aktualisiert sind. Bewegt die Synderesis als Bewegendes den Menschen zur Vervollkommenung einer Tätigkeit, so muss sie nach *Heinrich*, aber auch den meisten der scholastischen Autoren des Franziskanerordens,⁵⁰ dem Willen zugehörig sein.⁵¹ Denn sein Begriff referiert auf den Beweggrund menschlichen Handelns. Diese Meinung ist offensichtlich falsch. Aus ihr folgt nämlich, worauf bereits der Franziskaner *Johannes Duns Scotus* (1265–1308) verweist, dass ein Mensch nur noch Gutes und niemals Schlechtes tun könnte. Denn wäre sie Bestandteil des Willens und wäre sie als Bewegendes mit der Aktualität des Willens immer aktual bestimmt, so besteht jede Bewegung des Menschen mit Notwendigkeit zum Guten hin.⁵² Bestünde sie mit Notwendigkeit, kann kein Mensch die Aktualisierung der Bedingungen zur Vervollkommenung einer Tätigkeit unterlassen, indem er Bedingungen aktualisiert, die die Vervollkommenung verhindern. Durch die Empirie ist diese Notwendigkeit in zweierlei Hinsicht ausgeschlossen. *Scotus* verweist darauf, dass „[...]si aliquid sit necessario activum, necessario amovet impedimentum, [...]“.⁵³ Wenn ein Hindernis jedoch dadurch bestimmt ist, dass es die Umsetzung einer Tätigkeit behindert, so ist die Tätigkeit durch das Hindernis in seiner Bestimmtheit verändert. Folglich ist die Tätigkeit nicht mehr von derselben Art, wie sie ohne Hindernis hervorgebracht werden würde. Wäre die Bewegung durch den Willen mit Notwendigkeit durch die Synderesis bestimmt, könnte der Mensch durch nichts genötigt werden, etwas anderes zu tun, als er will. Äußere Bedingungen, wie beispielsweise ein den Menschen erschlagender Fels-

⁴⁸ Vgl. *Heinrich von Gent*, Quodlibeta, ed. J. Badius, 1518, Quodlibet Primum. Fo. XVIII. L.: „... ein einzelner Beweger, der zum Werk anregend ist, gemäß der Ansage der rechten Vernunft.“ Bei der selten anmutend Schreibweise des Lateins handelt es sich um die damals gängige exzessive Verwendung von Abkürzungen.

⁴⁹ Vgl. *ibid.*

⁵⁰ Vgl. *Stelzenberger*, Syneidesis, conscientia, Gewissen, 1963, 87 ff.

⁵¹ Vgl. *Heinrich von Gent*, Quodlibeta, Quodlibet Primum. Fo. XVIII. L.

⁵² Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Opera Omnia. Vol. 19: Lectura II, dist. 7–44, ed. by Commissio Scotistica, 1993, dist. 39, 381.

⁵³ *Ibid.*, 382: „wenn etwas mit Notwendigkeit tätig wäre, müsste es mit Notwendigkeit ein Hindernis fortbewegen“.

brocken, können ihn an der Ausübung seiner Tätigkeit behindern. Folglich besteht die Bewegung nicht mit Notwendigkeit, sondern ist hinsichtlich des Weltverlaufs kontingent. In weiterer Hinsicht ist der Mensch, wie *Aristoteles* darlegt, stets dazu in der Lage, dass er sich, trotz des Wissens um das für die Erreichung eines Ziels Guten, entgegen seines Wissens entscheidet.⁵⁴ Wäre der Wille des Menschen durch die *Synderesis* als Bestandteil des Willens mit Notwendigkeit zur Vollendung einer Tätigkeit bestimmt, könnte er sich während des Tätigseins nicht dafür entscheiden, etwas anderes, Schlechtes, zu tun. Somit folgt, dass die *Synderesis* aufgrund externer und interner Bedingungen des menschlichen Daseins kein Bestandteil des Willens sein kann.

c) Die *Synderesis* als Bestandteil des Verstandes

Wird die *Synderesis* ausschließlich als Bestandteil des Verstandes begriffen, so führt sie in ihrer Eigenschaft als *causa efficiens* den Verstand lediglich zu einer bestimmten Art von Erkenntnis hin. Damit ist nicht gesagt, dass sie dadurch den Willen des Menschen und somit seine Bewegungen bestimmt. Sofern die *Synderesis* nämlich durch die Prinzipien des Bewerkstelligens nur formal und als rezeptives Tätigsein definiert ist, muss sie inhaltlich erst noch bestimmt werden. Andernfalls wäre sie ein produktives Tätigsein, was inhaltlich Bestimmtheit voraussetzt. Sofern der Begriff des Willens auf den Beweggrund des Tätigseins des Menschen referiert, der im Menschen selbst besteht, muss der Wille für die Bestimmtheit der *Synderesis* ursächlich sein und somit für das praktische Denken des einzelnen Menschen selbst. Werden durch den Willen nämlich exklusiv Wirkungen im Menschen hervorgebracht und ist das Bestimmen der *Synderesis* eine solche Wirkung, ist der Wille die notwendige Bedingung für die inhaltliche Bestimmung der *Synderesis*. Ist die inhaltliche Bestimmtheit der *Synderesis* zugleich notwendige Bedingung für das praktische Denken und kann die *Synderesis* nicht inhaltlich bestimmt sein, ohne dass durch den Willen eine inhaltliche Bestimmung geschieht, ist der Wille auch notwendige Bedingung für das praktische Denken. Erfolgt eine körperliche Bewegung des Menschen, indem er seinen Willen nach einem praktischen Urteil des Denkens bestimmt, so muss sie nach den Prinzipien des Durchführbaren geschehen. Weil die *Synderesis* das praktische Urteil nach diesen Prinzipien hervorbringt, sind auch sie notwendige Bedingungen für die körperliche Bewegung. Denn ohne sie würde kein praktisches Urteil bestehen, nach dem sich der Wille bestimmen könnte. Hieraus erschließt sich, worauf *Johannes von Damaskus* hinweist, wenn er von der *Synderesis* als „[...] νόμος τοῦ νόου ἡμῶν“⁵⁵ spricht, welcher anderen vom Menschen unabhängigen Gesetzen widerstreitet. In ihrer Eigenschaft als *causa efficiens* bewirkt sie nämlich durch die Hervorbringung eines praktischen Urteils die Erkenntnis davon, wie eine Handlung vollzogen werden muss. Durch sie muss also auch erkennbar sein, wie man äußerliche und innere Hindernisse überwinden kann, wie z.B. eigene Begierden und fallende Felsbrocken, sofern ihre Begriffe der mentale Inhalt des praktischen Verstands ist. Sind innere oder äußere Hindernisse durch Gesetze bedingt und

⁵⁴ Vgl. *Aristoteles*, The Nicomachean Ethics, 1146b14-1147b19.

⁵⁵ *Johannes von Damaskus*, Patrologiae cursus completus | sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad tempora concilii tridentini pro latinis et concilii florentini pro graecis floruerunt (...) Series Graeca Prior, accurate J.-P. Migne, Patrologiae Graecae Tomus XCIV. S. Joannes Damascenus (...) Excudebat Migne (...), 1864, De fide orthodoxa, lib. IV, cap. XXII, col. 1199 : „... ein Gesetz unseres Verstandes“.

bestimmt sich der Wille nach dem praktischen Urteil der Synderesis, muss aus dem Urteil erkennbar sein, wie entgegen der Gesetze agiert werden kann. Insofern muss die Synderesis dem Verstand also auch ein allgemeines Gesetz zur Umsetzung des durch sie bewirkten praktischen Urteils vorgeben. Sonst bliebe nämlich der Wille, der sich nach dem praktischen Urteil bestimmt, ohne Wirkung, weil unbestimmt wäre, wie er zu wirken habe.

2. Was die conscientia ist

Wenn die Synderesis die formal bestimmte *causa efficiens* praktischen Denkens ist, wie sie dem Menschen von Natur aus gattungsgemäß zukommt, kann sie nicht identisch mit der inhaltlich bestimmten *causa efficiens* sein, durch die ein bestimmtes Urteil im praktischen Denken bewirkt wird. Das formal Bestimmte ist nämlich vom inhaltlich Bestimmten verschieden. Sofern die Synderesis durch die Seele einem bestimmten menschlichen Körper zukommt, ist ihr Tätigsein durch bestimmte mentale Inhalte des praktischen Verstands bedingt. Diese Inhalte sind immer durch einen einzelnen Menschen in ihrem Bestehen bedingt, weil die Inhalte praktische Begriffe sind. Insofern sagen sie auch eine Relation zum Individuum aus, welches sie auf extramentale Entitäten anwendet. Dementsprechend kann das Tätigsein im praktischen Denken eines Individuums nicht ohne die *causae formales* aktual sein, wie sie der ihm zugehörige praktische Verstand vorgibt. Wenn jedoch das Tätigsein ein singuläres Urteil bewirkt und durch die *causae formales* erst bestimmt ist, ist mit der Bestimmtheit der *causa efficiens* auch notwendigerweise das Urteil gegeben. Denn dies ist die Tätigkeit der *causa efficiens*, wenn sie bestimmt ist. Diese inhaltlich bestimmte Tätigkeit nennt man nach Thomas *conscientia*.⁵⁶ Sie lässt sich in allgemeinster Weise als eine Tätigkeit definieren, die bestimmte mentale Inhalte zur Erkenntnis über die Umsetzung einer bestimmten Tätigkeit verknüpft. Daraus erklärt sich auch ihre Bezeichnung, die als Komposita aus dem lateinischen Präfix „con“ für „mit“ und dem Wort „scientia“ für „Wissen“ besteht. Die Tätigkeit macht mit Wissen etwas. Grammatikalisch gesehen ist das Wort „conscientia“ also ein *nomen actionis*.

Betrachtet man nun die mentalen Inhalte, die für das inhaltliche Tätigsein notwendig sind, so ist klar, dass ihnen eine Referenzfunktion zukommt, wenn sie Begriffe sind. Für praktische Begriffe ist diese Referenzfunktion jedoch nur gewährleistet, sofern ihnen ein temporaler Modus zuteil wird, der bestimmt, wann ihnen ein außermentaler Gegenstand korrespondiert. Sofern sich außermentale Gegenstände ausschließlich entweder in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft befinden, sind drei Arten von *conscientia* zu unterscheiden. Darauf weist auch schon Francisco Suárez (1548-1617) hin, wenn er meint: „Nam interdum conscientia dicitur praeteritorum, interdum praesentium, interdum vero futurorum actuum.“⁵⁷ Referiert der mentale Inhalt auf Vergangenes, generiert die *conscientia* Erkenntnis über die Umsetzung einer in der Vergangenheit liegenden Tätigkeit. Referiert er hingegen auf Gegenwärtiges, so muss auch die Erkennt-

⁵⁶ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XIII, resp.

⁵⁷ Suárez, Opera Omnia. Editio nova, A D. M. André, Canonico Repullensi „(...) Thomus Quartus. Parisiis: Ludovicum Vivès, 1856, [Im Folgenden : De bonitate et malitia humanorum actuum] Tractatus Tertius. De bonitate et malitia humanorum actuum. Disputatio XII, sectio II, n. 1³⁻⁶, 439: „Denn manchmal spricht man von der conscientia der vergangenen, manchmal der gegenwärtigen, manchmal der zukünftigen Tätigkeiten“.

nis über die Umsetzung einer Tätigkeit auf die Gegenwart bezogen sein. Bezieht sich der mentale Inhalt hingegen auf Zukünftiges, so begreift die Erkenntnis nur Mögliches. Weil die Zukunft nicht definit ist, kann nämlich, wie *Aristoteles* zeigt,⁵⁸ nur wahrheitsdefinit von ihr gewusst werden, dass ein bestimmter aussagbarer Weltzustand eintreten kann, oder auch nicht. Diese Erkenntnis ist rein spekulativ, weil sie aus der alleinigen Anwendung der Regeln der Aussagenlogik resultiert. Daher besteht die Erkenntnis auch in einem universalen oder partikulären Urteil, nicht jedoch in einem singulären. Die Erkenntnis ist jedoch für den mentalen Inhalt des praktischen Verstands nötig, wenn die *conscientia* die Erkenntnis über die Umsetzung einer zukünftigen Tätigkeit hervorbringt. Sofern nämlich erkannt ist, dass eine Tätigkeit der Möglichkeit nach hervorgebracht werden kann, lässt sich auch angeben, wie sie bezüglich der eigenen Position in der Welt aktualisierbar ist. Erkennt man, dass man ein Haus bauen kann, so lässt sich auch angeben, wie man dies kann. Andernfalls könnte man keine Erkenntnis davon haben, dass man ein Haus bauen kann. Die Erkenntnis enthält folglich eine Kausaldefinition zur Vollendung einer Tätigkeit.

Je nachdem, wie die temporale Referenz der Begriffe ist, können mit *Thomas* zunächst auch drei Arten von Urteilen aus der *conscientia* hervorgehen. Bezeugend ist ihr Urteil, wenn die Begriffe auf Vergangenes referieren.⁵⁹ Solche Begriffe verweisen auf metaphysisch Notwendiges, was nicht anders bestimmt sein kann, als es bestimmt ist. Demgemäß ist es unveränderlich, weshalb aus der Verknüpfung der entsprechenden Begriffe auch kein Urteil hervorgehen kann, das eine Erkenntnis über eine noch umsetzungsfähige Tätigkeit aussagt, sondern nur, wie eine Tätigkeit umgesetzt wurde. Rechtfertigend oder beklagend ist das Urteil, wenn sich der mentale Inhalt auf Gegenwärtiges bezieht. Das Urteil gibt dann Auskunft darüber, ob etwas, das aktual geschehen ist (*factum est*), gut oder schlecht geschehen ist.⁶⁰ Ein solches Urteil setzt freilich voraus, dass das Ziel einer Tätigkeit, die aktual geschehen sollte, bekannt ist. Denn nur dann ist feststellbar, ob alle Bedingungen aktualisiert sind, die erkennen lassen, dass die aktual geschehene Tätigkeit auch derart in ihrem letzten Zustand vollendet ist, wie sie vollendet sein muss, um die Tätigkeit einer bestimmten Art sein zu können. Ist dies nämlich nicht der Fall und ist das Ziel der Tätigkeit anders bestimmt als es ihrer Art nach sein müsste, kann die aktual geschehene Tätigkeit in Anbetracht ihres vollendeten Zustands nicht von der Art sein, die sie sein sollte. Demnach gibt das Urteil der *conscientia* zu erkennen, dass der vollendete Zustand einer aktual geschehenen Tätigkeit nicht mit den Bestimmungen übereinstimmt, die der Zustand gemäß der Art der Tätigkeit haben sollte. Das Urteil beklagt also diese Differenz. Bezieht sich letztlich das Urteil auf Zukünftiges, so ist es bindend oder reizend. Damit ist nach *Thomas* ausgesagt, dass eine bestimmte Tätigkeit zu tun oder nicht zu tun ist.⁶¹ Wie *Suárez* zutreffend dazu bemerkt, ist mit diesem Urteil die Erkenntnis ausgesagt, dass eine Verpflichtung (*obligatio*) besteht, eine bestimmte Art von Tätigkeit durchzuführen oder zu unterlassen.⁶² Die Erkenntnis einer Verpflichtung lässt sich in zweierlei Weise erklären. Zum einen, wie *Suárez* selbst angibt, indem aus einer Vorschrift (*ex praecepto*) ersichtlich ist, dass ein

⁵⁸ Vgl. *Aristoteles*, *Categories*, *On Interpretation*, *Prior Analytics*, translated by Cooke and Tredennick, 1938, *De interpretatione*, 18a29–19b4.

⁵⁹ Vgl. ST Ia, q. LXXIX, art. XIII, resp.

⁶⁰ Vgl. *ibid.*

⁶¹ Vgl. *ibid.*

⁶² Vgl. *Suárez*, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, *Tractatus Tertius. De bonitate et malitia humanorum actuum. Disputatio XII, sectio II*, n. 1^{32–36}, 439.

Individuum in bestimmter Weise zu handeln habe.⁶³ Bei Kenntnis positiven oder offenbarten Rechts ist aus der Verknüpfung dieser Kenntnis mit der Erkenntnis, dass ein bestimmter Weltzustand in der Zukunft möglich ist, ersichtlich, was rechtsgemäß zutun ist, wenn der Weltzustand eintritt. Zum anderen lässt sich eine Verpflichtung aus dem Objekt (ex objecto) des Urteils ableiten, d.h. aus seinen artspezifischen Eigenschaften.⁶⁴ Bezieht sich das Urteil etwa auf eine menschliche Tätigkeit in der Zukunft, so ist aus der menschlichen Natur ableitbar, wie die Tätigkeit als Mensch hervorgebracht werden muss. In diesem Fall wird ein inhaltlich bestimmter primärer praktischer Schluss vollzogen, wie oben dargelegt. Je nachdem, wie die Natur des Menschen bestimmt wird, ist aus ihr nämlich erkennbar, wie sich ein Individuum zu verhalten hat, wenn es der menschlichen Art zugehörig sein soll. Dies ist ausschließlich dann der Fall, wenn alle Eigenschaften aktual sind, die der menschlichen Natur entsprechen. Dann ist das Individuum nämlich als Mensch bestimmt. Insofern muss das Individuum alle Bedingungen aktualisieren, die das Tätigsein gemäß der menschlichen Natur bestimmen, um eine zukünftige Tätigkeit als Mensch durchführen zu können. Soll daher eine Tätigkeit als Mensch in der Zukunft ausgeführt werden, so muss man auch als solcher bis einschließlich der Vollendung des letzten Zustands einer Tätigkeit handeln. Man darf also eine Tätigkeit nicht allein unter den Bedingungen reiner Lustbefriedigung hervorbringen, da dies, worauf bereits Cicero verweist,⁶⁵ die Tugendhaftigkeit vernachlässigt, die der menschlichen Natur zukommt. Wird sie nämlich vernachlässigt, so setzt ein Individuum sein Tätigsein unter Bedingungen, die wider die menschliche Natur sind, was den Einzelnen nach antikem Verständnis mit dem Tier gleichsetzt. Ist aus dem Urteil der *conscientia* nämlich die Erkenntnis über die Umsetzung einer bestimmten Tätigkeit ersichtlich, ist eine Umsetzung nur möglich, wenn die Tätigkeit gemäß der Bestimmtheit des mentalen Inhalts umgesetzt wird. Denn allein dann wird die Art von Tätigkeit umgesetzt, die im Urteil der *conscientia* ausgesagt ist. Folgt man hier Suárez, so verpflichtet somit die Kenntnis des mentalen Inhaltes, dass eine Tätigkeit in bestimmter Weise hervorgebracht werden muss.⁶⁶ Andernfalls ist man entgegen seinem Verstande tätig, was entweder bedeutet, dass man wider die menschliche Natur handelt oder aufgrund äußerer Umstände genötigt wird. Entscheidet man sich gegen seinen Verstand, so kann der Grund für die Umsetzung einer Tätigkeit nicht rational sein, weil man nicht auf der Grundlage mentaler Inhalte tätig ist, sondern beispielsweise aufgrund triebhafter Bedürfnisse oder bloßer Gemütsbewegungen.

IV. Straft die *conscientia*?

Wenn die *conscientia* ein Urteil über die Umsetzung einer zukünftigen Tätigkeit hervorbringt, hat dieses den Charakter einer Norm. Denn das Urteil gebietet, dass etwas in bestimmter Weise zu tun oder zu unterlassen ist. Der Inhalt einer solchen Norm ist durch den mentalen Inhalt des praktischen Verstandes bedingt. Denn erst durch ihn ist die *conscientia* des einzelnen Menschen aktual. Referiert der mentale Inhalt auf die Art

⁶³ Ibid., n. 1⁴⁶⁻⁴⁷, 439.

⁶⁴ Ibid., sectio IV, n. 2⁴⁰⁻⁵⁴, 444.

⁶⁵ Cicero, *On the Republic, On the Laws*, translated by Keyes, 1928, De legibus, Lib. I, cap. XI, n. 31¹-32¹⁴.

⁶⁶ Vgl. Suárez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, Disputatio XII, sectio IV, n. 7²⁹⁻³⁵, 445.

bestimmter Entitäten und Tätigkeiten, ist folglich aus der Verknüpfung beider Begriffe eine Norm erkennbar, die angibt, welche Tätigkeit ge- oder verboten ist. Wie oben angegeben, geschehen diese Verknüpfungen nach bestimmten Prinzipien. Wenn die *conscientia* selbst die Erkenntnis einer Norm hervorbringt, so geschieht dies zwar aufgrund der Prinzipien gesetzesartig, doch anscheinend nicht derart, dass damit eine Strafe verbunden wäre. Denn die bloße Erkenntnis einer Norm stellt keine Art von Übel dar.

Diese Schlussfolgerung steht der Beschreibung der Wirkung der *conscientia* entgegen, wie sie beispielsweise *Origenes* in seiner Predigt zum Exodus beschreibt. Denn durch den mentalen Inhalt wird nach ihm durch die *conscientia* ein schmerzhaftes Bohren beim Menschen verursacht, als wenn ein Wurm im Inneren seiner Brust nagt.⁶⁷ Auch *Cicero* beschreibt ihre Wirkung als eine Art von Marter, die den Menschen für sein Getanes strafen wie die Furien in den Geschichten.⁶⁸ Versteht man den Verweis auf die Furien als Anspielung auf die Erinnyen, die nach den Geschichten von *Aeschylus* und *Euripides* *Orestes* für seinen Muttermord strafen, lässt sich die vermeintliche Strafe sogar spezifizieren. Demnach wird der Mensch durch seine *conscientia* verrückt (*παράφορος*), geisteszerrüttet (*φρενοδαλής*) und rasend vor Wahnsinn (*παράκοπος*).⁶⁹ Augenscheinlich können solcherlei Wirkungen nach den obigen Ausführungen nicht durch die *conscientia* hervorgebracht werden. Dies würde nämlich voraussetzen, dass die *conscientia* irgendwie auf den praktischen Verstand einwirken könnte, dass dieser mentale Inhalte hervorbringt, die zu verrückten oder wahnsinnigen Verhalten führen, wenn der Wille sich nach ihrem Urteil bestimmt. Die *conscientia* wirkt jedoch nicht auf den praktischen Verstand ein, da ihr formal allein die Wirkung zukommt, ein Urteil zu generieren. Jedoch sagt das Urteil der *conscientia* eine bestimmte Art begrifflicher Erkenntnis aus, nämlich eine, die aus praktischen Begriffen besteht. Folglich ist die Erkenntnis selbst praktisch und begrifflich. Stellt der praktische Verstand mentale Inhalte zur Verfügung, die praktische Begriffe sind, so kann auch ein Urteil der *conscientia* durch den praktischen Verstand für ein neues Urteil der *conscientia* bereitgestellt werden.

Wie die Beschreibungen von *Origenes*, *Cicero* bzw. *Aeschylus* nahelegen, ist das bereitgestellte Urteil auf Vergangenes bezogen. Denn die Strafe besteht aufgrund einer Tätigkeit, die getan wurde. Ein Urteil über Vergangenes liegt vor, wenn die *conscientia* bezeugt. In dieser Funktion wird die *conscientia* spätestens seit der Spätscholastik als *conscientia consequens* bezeichnet, da sie zu erkennen gibt, was die Folgen einer bestimmten Willensentscheidung waren.⁷⁰ Sagt das Urteil eine praktische Erkenntnis aus und ist die *conscientia* die inhaltlich bestimmte *causa efficiens* des zum Urteil hin-führenden praktischen Denkens, so bewirkt die *conscientia consequens* praktische

⁶⁷ Vgl. *Origenes*, *Patrologiae cursus completus | seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad tempora concilii tridentini pro latinis et concilii florentini pro graecis floruerunt* (...) *Series Graeca Prior*, accurate J.-P. Migne, *Patrologiae Graecae Tomus XII. Origenes* (...) *Excudebat Migne* (...), 1862. In *Exodum Homilia VII*, col. 347 n. 6²⁷⁻³⁰.

⁶⁸ Vgl. *Cicero*, *De legibus*, Lib. I, n. 40⁶⁻⁸.

⁶⁹ Vgl. *Aeschylus*, *Agamemnon*, *Libation-Bearers*, *Eumenides*, *Fragments*, translated by Smyth, 1926, *Eumenides*: 202–231; vgl. *Euripides*, *Helen*, *Phoenician Women*, *Orestes*, ed. and translated by Kovacs, 2002, *Orestes*: 328–330.

⁷⁰ Vgl. *Eckstein*, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus: eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“*, 1983, 8.

Erkenntnis. Diese Erkenntnis besagt jedoch nichts über die Umsetzung einer möglichen zukünftigen Tätigkeit aus, sondern nur, unter welchen Bedingungen eine bestimmte Tätigkeit geschehen ist. Bezieht sich das Urteil auf eine Tätigkeit des Menschen, dessen *conscientia* bezeugt, so gibt sie folglich auch zu erkennen, unter welchen Bedingungen der Mensch selbst tätig war. Gemäß einem bezeugenden Urteil kann sich der Wille jedoch nicht derart bestimmen, dass der Mensch verwirrt oder wahnsinnig tätig ist. Denn damit ist keine Erkenntnis über die Umsetzung einer möglichen zukünftigen Tätigkeit ausgesagt.

Bildet das bezeugende Urteil indes den mentalen Inhalt, nach dem die *conscientia* eine Erkenntnis über die Umsetzung einer möglichen zukünftigen Tätigkeit generiert, ist das verpflichtende Urteil durch das bezeugende Urteil bedingt. Letzteres ist die notwendige Bedingung für die Bestimmtheit des Ersteren. Sagt nun das bezeugende Urteil aus, dass ein Mensch von selbst wider seine Natur tätig war, so muss er unter Bedingungen tätig gewesen sein, welche die vollständige Aktualität der menschlichen Natur behinderten. Da er von selbst tätig war, muss er sich für die Bedingungen seines Tätigseins entschieden haben. Um wieder als Mensch tätig sein zu können, müssen diese Bedingungen folglich wieder für eine Tätigkeit im Rahmen seiner menschlichen Natur hergestellt werden. Urteilt die *conscientia* nun darüber, wie eine bestimmte Tätigkeit als Mensch hervorzubringen ist, so wird ihr verpflichtendes Urteil stets angeben, was vor der Umsetzung einer Tätigkeit getan werden muss, um als Mensch tätig zu sein. In dieser Funktion wird die *conscientia* daher auch *conscientia antecedens* genannt.⁷¹ Hieraus ergibt sich: Wenn durch die *conscientia consequens* ein bezeugendes Urteil gegeben ist, wonach der Mensch die Bedingungen menschlichen Tätigseins niemals wieder hergestellt hat, so wird das Urteil der *conscientia antecedens* für die Umsetzung einer möglichen zukünftigen Tätigkeit auch diesen Umstand mit einbeziehen müssen. Es wird also angeben müssen, auf welche Weise die Bedingungen menschlichen Verhaltens wieder herzustellen sind. Das ist von der Bestimmtheit der menschlichen Natur abhängig. Ist diese beispielsweise mit *Aristoteles* so bestimmt, dass zu ihr das gemeinschaftliche Leben gehört,⁷² gibt auch die Gemeinschaft Bedingungen für die Aktualität der menschlichen Natur vor. Wie im Fall *Orestes* zu sehen ist, sind manche Bedingungen jedoch streng genommen nicht wiederherstellbar. Denn der Mord an der Mutter belegt ihn und seine Familie mit gesellschaftlicher Ächtung.⁷³ Die Bedingungen wieder herzustellen, um als Mensch in der Gesellschaft tätig sein zu können, müsste für *Orestes* bedeuten, sich von der Ächtung zu befreien. Das verpflichtende Urteil seiner *conscientia antecedens* beinhaltet somit stets die Erkenntnis, dass er sich von der Ächtung befreien muss. Solange sich die Gemeinschaft von ihm fern hält, kann er nicht wie ein Mensch tätig sein. Die Ächtung aber besteht mit Notwendigkeit, da sie durch eine seiner vergangenen Tätigkeiten verursacht wurde und somit unveränderlich ist. Folglich ist es unmöglich, die Ächtung aufzuheben. Das Urteil der *conscientia antecedens* verpflichtet also zu etwas Unmöglichem. Daher muss der Wille, der dies zu bewirken versucht, eine verwirrte oder wahnsinnige Tätigkeit hervorbringen.

Der Versuch, eine Veränderung der Vergangenheit hervorzubringen, steht jedoch in Realrepugnanz zu den Bestimmungen der Welt, die Vergangenes als notwendig

⁷¹ Vgl. *ibid.*, 8 f.

⁷² *Aristoteles*, *Politics*, translated by Rackham, 1932, 1252b29-1253a19.

⁷³ Vgl. *Aeschylus*, *Agamemnon*, *Libation-Bearers*, *Eumenides*, *Fragments*, *The Libation-Bearers*. 124–151.

Bestimmtes festlegen. Ein Mensch, der seinen Willen zur Hervorbringung einer solchen Tätigkeit bestimmt, kann nur verwirrtes und wahnsinniges Verhalten hervorbringen, da er durch eine Tätigkeit Unmögliches will. In anderer Hinsicht kann die Tätigkeit jedoch darauf abzielen, dass die Bedingungen durch etwas oder jemanden wieder hergestellt werden. Wohlgermerkt, damit ist nicht gemeint, dass eine Veränderung der Vergangenheit bewirkt werden soll, sondern, wie beispielsweise die christliche Dogmatik durch die Erteilung der Absolution durch den Beichtvater vorgibt, ein Akt der Wiederherstellung vollzogen wird. Ein derartiger Akt ist jedoch nur in solchen Fällen möglich, in denen die Bedingungen nur *accidentaliter* bestehen. Denn als Akzidenz sind sie jederzeit veränderbar. Bestehen die Bedingungen jedoch *essenzialiter*, wie dies beispielsweise nach *Augustinus* (354–430) bei der Versündigung Adams der Fall ist,⁷⁴ kann der Mensch nicht mehr gemäß seiner Art handeln, sondern nur noch in bedingter Weise so tätig sein, wie er es ursprünglich war. So konnte Adam nach seiner Versündigung auch nur noch als sterblicher Mensch tätig sein, anstatt als unsterblicher, weil er sein Tätigsein unter Bedingungen der Veränderbarkeit und Endlichkeit setzte. Unabhängig von der christlichen Dogmatik fallen aber z.B. auch die Menschen unter die *essenzialiter* Bedingten, die aufgrund ihrer Entscheidungen einen widernatürlichen Habitus ausgebildet haben, sodass sie nicht mehr davon absehen können, wider die menschliche Natur tätig zu sein, wenn der Wille nach dem Urteil praktischen Denkens bestimmt ist. Dem steht jedoch entgegen, dass ein Habitus, wenn er einer Entität nicht von Natur aus zukommt, ihr scheinbar nur als Akzidenz zukommen kann. Denn seine Ausbildung ist an kontingente Umstände geknüpft, deren Beseitigung zur Terminierung des Habitus führt. Einen widernatürlichen Habitus, der nicht beseitigt werden könnte, scheint man daher nicht ausbilden zu können. Für Habitus, die allein durch äußere Umstände aktual sind, mag dies der Fall sein, doch nicht, wenn der Habitus die Bestimmtheit eines essenziellen Vermögens wie den Verstand bedingt. Ist der Habitus nämlich das Haben bestimmter willentlich erworbener mentaler praktischer Prinzipien im praktischen Verstand, sind sie als mentaler Inhalt durch den praktischen Verstand aktual. Sind diese Prinzipien so bestimmt, dass sie als mentaler Inhalt stets dann aktual sind, wenn der praktische Verstand aktual ist, müssen sie ihm essenziell zukommen, da sie Bestandteil seiner Bestimmtheit sind. Mit der Aktualität des praktischen Verstandes sind insofern notwendigerweise auch diese Prinzipien aktual. So wird der praktische Verstand desjenigen, der einen naturgemäßen Habitus gerechten Handelns ausgebildet hat, die Prinzipien gerechten Handelns aktual aufweisen, wenn der praktische Verstand selbst aktual ist. Wer hingegen als Mensch einen widernatürlichen Habitus tierischen Handelns ausgebildet hat, dessen praktischer Verstand weist Prinzipien tierischen Handelns auf, wenn er selbst aktual ist. Um einen solchen Habitus zu beseitigen, müsste folglich auf die Natur einer Entität eingewirkt werden, indem die Bestimmtheit eines Habitus in ihr beseitigt wird. Da kein Wesen, das nicht allmächtig ist, eine solche Wirkung hervorbringen kann, können für Wesen mit widernatürlichen Habitus auch keine Bedingungen menschlichen Handelns wieder hergestellt werden. Stellt der widernatürliche Habitus

⁷⁴ Vgl. *Augustinus*, *Patrologiae cursus completus | seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad aetatem Innocentii III pro Latinis, et ad concilii florentini tempora pro graecis floruerunt* (...) *Series Latina*, accurate J.-P. Migne, *Patrologiae Latinae Tomus CLV. S. Aurelius Augustinus*. (...) *Excudebat Migne* (...), 1865, *Operis imperfecti contra Julianum*, col. 1295⁵⁻⁸ und *Patrologiae Latinae Tomus CLIV*, 1865, *Contra julianum pelagianum*, n. 80, col. 871⁵⁴–872⁴.

den mentalen Inhalt dar, der auch dem verpflichtenden Urteil der *conscientia* zugrundeliegt, so wird dieses zu erkennen geben, dass für die Umsetzung einer möglichen zukünftigen Tätigkeit die Bedingungen menschlichen Handelns wieder herzustellen sind, indem der widernatürliche Habitus beseitigt wird. Sofern der Einzelne jedoch nicht davon absehen kann, nach dem widernatürlichen Habitus zu handeln, steht sein Handeln in Realrepugnanz zu dem, wozu ihn seine *conscientia antecedens* verpflichtet. Denn sollte er versuchen, die Bedingungen menschlichen Tätigseins wieder herzustellen, kann dies nur aufgrund des widernatürlichen Habitus geschehen, dessen Aktualität aber die Bedingungen menschlichen Tätigseins ausschließt. Folglich bleibt bei jeder Tätigkeit das verpflichtende Urteil der *conscientia antecedens* aktual bestehen.

Somit lassen sich zwei Arten von Wirkungen bestimmen, die von der *conscientia* ausgehen. Zum einen bewirkt sie einen bestimmten mentalen Inhalt im praktischen Verstand, wenn ihr Urteil bezeugend ist. Zum anderen bewirkt sie durch diesen mentalen Inhalt in Verbindung mit anderen mentalen Inhalten ein verpflichtendes Urteil, das zu erkennen gibt, dass etwas getan werden muss, um als Mensch tätig zu sein. Bewirkt sie damit ein Urteil, nach dem sich der Wille bestimmen kann, lassen sich zwei Arten von Bestimmungen unterscheiden, die eine Verhaltensweise eines Menschen nach sich ziehen können. Sagt das bezeugende Urteil für die menschliche Natur nicht essenzielle Bedingungen aus, so besteht das Urteil der verpflichtenden *conscientia antecedens* nur solange, bis die akzidentiellen Bedingungen beseitigt sind. In diesem Fall bewirkt die *conscientia* also keine Art von Wissen, das für den praktischen Verstand mit Notwendigkeit besteht, wenn dieser aktual ist. Denn mit dem Wegfallen der Bedingungen, ist die Aussage falsch, dass der Mensch unter Bedingungen steht, die wider seine Natur sind. Deshalb besteht es auch nicht mehr als mentaler Inhalt durch den praktischen Verstand, wenn durch ihn Begriffe und Aussagen für ein praktisches Urteil über eine mögliche zukünftige Handlung vorgegeben werden. Sagt das bezeugende Urteil hingegen Bedingungen aus, die die menschliche Natur essenzialiter bedingen, besteht das verpflichtende Urteil immer dann aktual, wenn eine Tätigkeit aufgrund eines praktischen Urteils hervorgebracht werden soll. Denn für den praktischen Verstand besteht die Wahrheit der Aussage über die Bedingtheit des Menschen mit Notwendigkeit, weshalb sie auch immer mentaler Inhalt des praktischen Verstands für die Bildung eines praktischen Urteils ist. In beiden Fällen ist der Mensch seiner Fähigkeit, den Inhalt seines praktischen Denkens durch den praktischen Verstand selbst zu bestimmen, durch das Urteil der *conscientia* deprivatisiert. Dies hat zur Folge, dass ein Wille, der nach einem solchen praktischen Urteil bestimmt wird, nicht ohne Berücksichtigung der Deprivation tätig sein kann. Somit ist der Wille in seiner Funktion als *causa efficiens* des Menschen jedoch eingeschränkt, denn er kann nicht mehr alle Tätigkeiten hervorbringen, die der menschlichen Art gemäß sind. In dieser Weise kommt dem Willen durch die *conscientia*, folgt man *Thomas*, also ein Übel (*malum*) zu, weil die formale Bestimmtheit des Willens eingeschränkt ist.⁷⁵ Neben der Beseitigung der körperlichen Unversehrtheit, wird ein solches Übel auch Strafe (*poena*) genannt.⁷⁶

⁷⁵ Vgl. ST Ia, q. XLVIII., art. V, resp.

⁷⁶ Vgl. *ibid.*

V. Utrum nulla poena sit sine lege.⁷⁷

Anders als bei Strafen des positiven Rechts wird die Strafe der *conscientia* nicht durch Vertreter staatlicher Institutionen zugefügt, sondern durch die Natur des Menschen selbst. Weil sie zudem ein Vermögen des Menschen in der Möglichkeit seiner Aktualität einschränkt, ist diese Strafe von einer Strafe als der Verletzung der körperlichen Unversehrtheit verschieden. Denn die Einschränkung der körperlichen Unversehrtheit ist stets ein physisches Übel, da es den Körper des Menschen in den Möglichkeiten seines Tätigseins behindert. So ist dies beispielsweise der Fall, wenn die Hand eines Menschen wegen Diebstahls abgetrennt wird. Eine solche Strafe ist ein physisches Übel (*malum physicum*). Schränkt das Tätigsein der *conscientia* ein Vermögen des Menschen ein, so ist dies die Einschränkung der metaphysischen Bestimmtheit der Natur eines Individuums. Insofern bewirkt die *conscientia* also ein metaphysisches Übel (*malum metaphysicum*), welches entweder akzidentiell oder essenziell besteht. Folglich ist von der Strafe der *conscientia* entweder als akzidentielles metaphysisches Übel (*malum metaphysicum accidentalis*) oder als essentielles metaphysisches Übel (*malum metaphysicum essentialis*) zu sprechen.

Ist die *conscientia* als Tätigkeit formal durch die Synderesis bestimmt und ist das Tätigsein der Synderesis durch die Prinzipien des Bewerkstelligen bestimmt, so ist auch die *conscientia* durch die Prinzipien des Bewerkstelligen bestimmt. Diese Prinzipien geben im Allgemeinen an, wie eine Tätigkeit hervorgebracht werden muss. Man muss das für die Vollendung einer Tätigkeit Gute tun und das Schlechte meiden. Gilt dieses Gebot für die Vollendung einer jeden Tätigkeit, so ist es ein Gesetz. Bestimmt dieses Gesetz die formale Bestimmtheit der Synderesis als *causa efficiens* praktischen Denkens in der menschlichen Form, ist es der Natur eines jeden Menschen inhärent. Demnach ist das Gebot ein natürliches Gesetz der Vollendung menschlicher Tätigkeiten. Gibt die *conscientia* aufgrund bestimmter mentaler Inhalte die Erkenntnis über die Umsetzung einer bestimmten Tätigkeit an, ist durch ihr Urteil das Gesetz zur Vollendung einer bestimmten menschlichen Tätigkeit gegeben. Sofern sich der mentale Inhalt nur auf Vergangenes richtet, gibt sie somit an, ob eine bestimmte Tätigkeit dem Gesetz für die Vollendung der menschlichen Tätigkeit gemäß oder zuwider war und noch ist, d.h. ob ein Mensch unter den Bedingungen tätig war und ist, die seiner Art gemäß oder zuwider sind. Je nachdem, wie und unter welchen Bedingungen der Mensch tätig war, generiert die *conscientia* somit eine Aussage, deren Wahrheitswert entweder notwendiger- oder kontingenterweise wahr ist. Ist sie kontingenterweise wahr, besteht sie als mentaler Inhalt des praktischen Verstandes nur solange, wie die Aussage für die Vollendung einer menschlichen Tätigkeit brauchbar ist. Ist sie notwendigerweise wahr, so besteht sie als mentaler Inhalt des praktischen Verstandes immer dann, wenn dieser im Rahmen des praktischen Denkens aktual ist. Wie gezeigt, ist damit eine Einschränkung des praktischen Verstandes und somit auch des Willens gegeben, wenn er nach einem praktischen Urteil bestimmt werden soll. Diese Einschränkung ist die Strafe, die durch die *conscientia* aufgrund des allgemeinen Gesetzes der Vollendung menschlicher Tätigkeiten besteht. Hieraus ergibt sich abschließend, dass der Gesetzlichkeitsgrundsatz nicht nur für positives Recht gilt, sondern auch für natürliches Recht, da die *conscientia* nach natürlichem Recht bestraft, wenn ein Mensch unter Bedingungen tätig ist, die wider die menschliche Natur sind, aber als Mensch tätig sein will. Die Natur des ein-

⁷⁷ „Ob keine Strafe ohne Gesetz sei.“

zelen Menschen bestraft ihn folglich selbst für sein Vergehen. Somit ist abschließend gegen den Einwand des Pubilius zu sagen: „Conscientia est poena legis naturalis.“⁷⁸

Sebastian Simmert,
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
E-Mail: sebastian.simmert@gmx.de

⁷⁸ „Das Gewissen ist eine Strafe des Naturrechts.“