

nullusque disiunctionis terminus intercedito, sed alteri cum alteris reverentia et caritate copulentur“ (77). Die religiösen Genossenschaften sollen allen offen stehen bzw. eigene einheimische gegründet, die Zahl der Katechisten möglichst gemehrt, das kontemplative Leben durch die Gebetsorden in den Missionsländern heimisch werden (77 ff.). Die zweite Anweisung (79—82) betrifft die Verteilung der Missionare auf dem Arbeitsgebiet, so daß kein Teil vernachlässigt werde, sondern alle die Sorge der Kirche für die Kranken und Kleinen erfahren, überall Gotteshäuser, Hospitäler, Schulen, nicht zuletzt höhere für höhere Stände errichtet werden. Falls eine Genossenschaft das ihr angewiesene Gebiet nicht allein zu betreuen vermag, sollen andere herbeigerufen werden. Dem Papste allein steht es zu, die Felder zu verteilen und zu teilen, zu besetzen und neu zu besetzen. „Memento (Ordines et Congregationes religiosas), se territoria Missionum non iure quodam proprio ac perpetuo accepisse, sed ad Apostolicae Sedis nutum habere, cui propterea et ius et officium incumbat rectae et plenae eorum cultioni prospiciendi“ (82).

Zum Schluß stellt der Heilige Vater das Missionswerk unter den Schutz Marias, der Königin der Apostel, „quae cum homines universos in Calvaria habuerit materno animo suo commendatos, non minus eos fovet ac diligit, qui se fuisse ab Christo Iesu redemptos ignorant, quam qui ipsius redemptionis beneficiis fruuntur feliciter“ (83).

### Was ist im Sinne des hl. Thomas die „ratio“ als „regula proxima voluntatis“?

Der hl. Thomas<sup>1</sup> sagt: „Regula voluntatis humanae est duplex: una propinqua et homogenea, scilicet humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei.“ Anderwärts<sup>2</sup> nennt er die „ratio“ die „regula proxima“, die „lex aeterna“ die „regula remota“.

Wie ist hier in diesem Zusammenhang das Wort „ratio“ zu verstehen, und in welchem Sinne ist die „ratio“ die „regula proxima voluntatis“ und damit der menschlichen Handlungen überhaupt? Auf diese Frage habe ich in der Zeitschrift „Gregorianum“<sup>3</sup> geantwortet, die „ratio“ bedeute hier das Gewissen oder das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Charakter der Handlungen, die wir vorhaben. Dieses ist die „regula proxima morum“.

Gegen diese Erklärung wendet sich P. Léonard Lehu O. P. in der „Revue Thomiste“<sup>4</sup>. Ein paar Worte der Erwiderung werden vielleicht zur Klärung der Frage beitragen.

<sup>1</sup> S. th. 1, 2, q. 71, a. 6. Ähnlich an vielen andern Stellen.

<sup>2</sup> S. th. 1, 2, q. 19, a. 4. <sup>3</sup> 5 (1924), 584 ff.

<sup>4</sup> 8 (1925), 159 ff.

Zuerst erzählt P. Lehu seinen Lesern etwas von meiner Entwicklungsgeschichte. „Vor ungefähr 20 Jahren wollte P. Cathrein, damals noch ein Schüler des P. Frins, nicht zugeben, daß die Vernunft die Regel der Moralität sei. Heute dagegen anerkennt er, daß nach dem hl. Thomas die Vernunft wirklich die Regel der menschlichen Handlungen sei, und er untersucht, wie diese Formel zu verstehen sei. Leider hat er einen wenig zuverlässigen Führer gewählt, der ihn durch seinen Stachel auf einen falschen Weg gestoßen und in eine Sackgasse geführt hat. Ich meine Suarez.“

Diese Entwicklungsgeschichte hat den Fehler, daß sie nicht der Wirklichkeit entspricht. Ich bin nie ein Schüler des P. Frins in der Moral gewesen, und meine „*Philosophia moralis*“ erschien mehrere Jahre, bevor er seinen ersten Band „*De actibus humanis*“ veröffentlichte. Es ist sodann unrichtig, daß ich damals eine andere Ansicht gehabt habe als heute. Ich habe damals geleugnet, daß die menschliche Vernunft aus sich und ohne Voraussetzung einer objektiven und sicheren Norm unser Führer im sittlichen Handeln sein könne. Dieser Ansicht bin ich auch heute noch und werde es auch wohl in Zukunft bleiben, weil sie mir einleuchtend zu sein scheint. Dagegen habe ich nie geleugnet, daß der Ausspruch der Vernunft im Gewissen unser unmittelbarer Führer sei, ich habe das vielmehr immer ausdrücklich behauptet.

Nun soll mich heute der „wenig zuverlässige“ Suarez in eine Sackgasse geführt haben. „Suarez erklärt: ‚*ratio recta seu conscientia*.‘ P. Cathrein nimmt diese Lehre an. Für ihn wie für Suarez ist die ‚*ratio recta*‘ das Gewissen.“

Aber ich habe Suarez auch nicht mit einer Silbe erwähnt. Warum zieht ihn P. Lehu hier in die Debatte? Wahrscheinlich deshalb, weil er bei mir keinen Satz finden konnte, in dem ich das Gewissen und die „*ratio recta*“ identifiziere; Suarez aber sagt: „*recta ratio seu conscientia*“<sup>1</sup>. Indessen leitet Suarez mit diesen Worten die Erörterung über das Gewissen ein. Er gibt bloß an, worüber er nun handeln wolle. Im Folgenden erklärt er das Gewissen genau als „*iudicium actuale et practicum intellectus discernentis de rebus agendis inter bonum et malum, turpe et honestum, praeceptum et prohibitum*“. Er teilt dann das Gewissen ein in die „*conscientia vera et falsa seu erronea, certa et dubia*“ usw. Hier zeigt Suarez doch klar, daß er die „*conscientia*“ nicht einfachhin mit der „*ratio recta*“ identifiziert, und es ist unbillig, bloß seine einleitenden Worte zu beachten.

Der Ausdruck „*recta ratio seu conscientia*“ läßt übrigens eine richtige Deutung zu. Die „*ratio recta*“ im strengen Sinne ist nur das sichere, unmittelbar praktische Urteil des Gewissens, das aus wahren

<sup>1</sup> De bonitate et malitia actuum humanorum, disp. 11 ab init., et disp. 12: De proxima regula bonitatis et malitiae, humanorum actuum, quae est *recta ratio seu conscientia*.

Prämissen richtig gefolgert wird. Dieses Gewissen ist allseitig richtig und verpflichtet deshalb „per se“, wie der hl. Thomas<sup>1</sup> sagt. Von ihm gilt im strengen Sinne das Wort: „Conscientiae dictamen nihil aliud est quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet.“<sup>2</sup> Dies ist das Gewissen im vollkommenen Sinne. Wenn man von Gewissen ohne weiteren Zusatz spricht, versteht man darunter die „recta ratio“.

Das irrende Gewissen kann nicht einfachhin „ratio recta“ genannt werden; wenn aber der Irrtum unüberwindlich ist, verpflichtet es uns doch, allerdings nicht „per se“, sondern „per accidens“, nämlich infolge des schuldlosen Irrtums. Wenn z. B. ein Häretiker fest glaubt, das Evangelium verbiete den Eid, und er verweigert den von ihm geforderten Eid, so ist sein Gewissen zwar objektiv irrig, aber es ist für ihn selbst unter den vorliegenden Umständen richtig oder praktisch wahr.

Ist dagegen der Irrtum ein verschuldeter, so widerspricht das Gewissen der „ratio recta“, es ist eine „corrupta ratio“. Endlich werden auch das zweifelnde oder wahrscheinliche Gewissen genannt, aber dieses Gewissen kann nicht die unmittelbare Regel unseres Handelns sein. Wer etwas tut, von dem er „hic et nunc“ zweifelt, ob es Sünde sei oder nicht, sündigt, weil er das Böse nicht meidet, so gut er kann.

Wir können also sagen: die „ratio recta“ als nächste Regel unseres Handelns ist ein Urteil des Gewissens; aber nicht jedes Urteil des Gewissens kann „recta ratio“ genannt werden. P. Lehu leugnet aber überhaupt, daß „ratio recta“ ein Urteil des Gewissens sein könne. Er behauptet: „Das Gewissen ist eine Regel der Moralität. Aber es ist nicht die Regel der Moralität, die ‚recta ratio‘ des hl. Thomas.“ Hier wird also ausdrücklich geleugnet, daß das Gewissen die Regel der Moralität, die „recta ratio“ des hl. Thomas sei. Trotzdem soll das Gewissen eine Regel der Moralität sein. Wie ist das aber möglich, wenn es nicht die „recta ratio“ ist oder, sagen wir besser, wenn die „recta ratio“ nicht ein Akt des Gewissens ist?

Hören wir jetzt den Beweis, mit dem P. Lehu seine Behauptung begründet, das Gewissen sei nicht die „recta ratio“ des hl. Thomas: „Das Urteil des Gewissens ist wesentlich: a) eine subjektive Regel, b) eine besondere, oder genauer, eine individuelle Regel, c) eine unmittelbar praktische Regel (règle pratico-pratique), d) eine fehlbare Regel. Nun muß aber die Regel der Moralität auch sein: a) eine objektive, b) eine universelle, c) eine zuweilen spekulative und d) vor allem eine unfehlbare. Also ist das Gewissen nicht die „ratio recta“, die Regel der Moralität.“

Zuerst eine Bemerkung zum Untersatz dieses Syllogismus. Die Behauptung, die Regel der Moralität müsse zuweilen spekulativ

<sup>1</sup> S. th. 1, 2, q. 19, a. 5.

<sup>2</sup> De verit. q. 17, a. 4 ad 2.

sein, kann ich nicht zugeben. Es handelt sich ja hier um die nächste und unmittelbare Regel („regula proxima“) unseres sittlichen Handelns. Diese Regel kann aber nicht ein allgemeiner Grundsatz oder eine Spekulation des Verstandes sein. Die allgemeinen Grundsätze müssen auf unsere einzelnen Handlungen angewendet werden, und erst in dieser Anwendung, d. h. im Gewissen, werden sie die unmittelbare Norm unserer sittlichen Handlungen.

Wenden wir uns nun zum Obersatz des angeführten Syllogismus. Was unter b und c gesagt wird, daß das Gewissen eine individuelle und unmittelbar praktische Regel sei, ist richtig. Wenn aber behauptet wird, das Gewissen sei eine subjektive Regel, so ist hier zu unterscheiden: Das Gewissen ist zwar eine subjektive Regel, aber eine solche, die wesentlich von objektiven Regeln abhängt. Genau gesprochen besteht das Gewissen nicht in dem subjektiven Akt, sondern in dem, was durch diesen Akt erkannt wird; z. B. was du jetzt sagen willst, darfst du nicht sagen, weil es eine Lüge ist. Dieses durch den subjektiven Akt Erkannte ist aber immer eine Schlußfolgerung aus Grundsätzen, die objektiv und allgemein gültig sind, oder als solche wenigstens erkannt werden. Es ist also irreleitend, wenn man das Gewissen nur als etwas Subjektives auffaßt und der objektiven Regel entgegenstellt.

Was sodann die Behauptung betrifft, das Gewissen sei eine fehlerbare Regel, so ist das Gewissen in demselben Maße fehlerbar, wie die menschliche Vernunft überhaupt, und hier widerlegt sich P. Lehu selbst. Er sagt, die obersten Grundsätze seien zwar allen bekannt, aber die entfernteren Schlußfolgerungen seien nicht einleuchtend. „Es bedarf dazu der Arbeit, und es ist die ‚recta ratio‘, die sich diesen Untersuchungen widmet.“ Ja, kann denn die Vernunft bei diesen Untersuchungen etwa nicht irren? Hören wir den hl. Thomas<sup>1</sup>. Er bemerkt, die Vernunft könne in den obersten und allgemeinsten Prinzipien (der „synderesis“) nicht irren, aber aus diesen Prinzipien kommt sie durch eine Art Syllogismus zu besondern Schlußfolgerungen, indem sie zunächst abgeleitete und näher bestimmte Prinzipien bildet, durch deren Vermittlung sie zu den konkreten Schlußfolgerungen gelangt. „Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter, sicut principia communia, sed innotescunt vel per inquisitionem rationis vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur 2 Thess. 3, et iterum quia ratio conferens interdum decipitur, ideo circa ista principia contingit errare... Et haec principia determinata pertinent ad rationem superiorem vel inferiorem, veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis, et ideo cum conscientia sit quaedam conclusio sententians quod bonum sit fieri vel dimitti..., contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis

<sup>1</sup> In 2 Sent. d. 39, q. 1, a. 2.

appropriatis.“ Wenn also P. Lehu behauptet, das Gewissen könne, weil dem Irrtum unterworfen, nicht die Regel der Moralität sein, so muß er dasselbe auch von der Vernunft in seinem Sinne sagen, auch diese ist fehlbar; nur die „synderesis“ allein mit ihren obersten Prinzipien ist unfehlbar.

Sollte P. Lehu einwenden, die „ratio“ irre nicht „per se“, sondern „per accidens“, indem sie aus richtigen Prämissen infolge ihrer Schwäche oder des Eingreifens der Leidenschaften zu falschen Schlüssen kommt, so gilt das in gleicher Weise von dem Gewissen, wie wir schon bemerkt haben.

Da nach P. Lehu das Gewissen nicht die „recta ratio“, die Regel der Moralität ist, so fragen wir ihn, worin besteht denn diese „recta ratio“? Hören wir seine Antwort:

„Es ist die Vernunft, die, von den wahren Prinzipien ausgehend, daraus nach der Regel der Logik die Schlußfolgerungen zieht. Diese Vernunft führt uns sowohl in der spekulativen, als in der praktischen Ordnung unfehlbar zur Wahrheit. Denn unsere Vernunft ist eine objektive Teilnahme an der göttlichen Weisheit. Sie ist uns gegeben worden, um die Wahrheit zu erkennen, wie uns das Auge gegeben wurde, um die Farben zu erkennen, und gleichwie das Auge unter den normalen Bedingungen unfehlbar die Farbe wahrnimmt, so wird auch die Vernunft bei der Beobachtung der logischen Gesetze unfehlbar zur Wahrheit gelangen, sei es nun in der physischen Ordnung: ‚die menschliche Seele ist unsterblich‘, sei es in der moralischen Ordnung: ‚die Gotteslästerung ist eine Sünde‘. Doch besteht der Unterschied, daß die menschliche Vernunft in der physischen Ordnung erkennt und nicht verursacht, während in der moralischen Ordnung das ewige Gesetz unserer Vernunft das edle Vorrecht mitteilt, die zwar untergeordnete und abgeleitete (participée), aber wahrhafte Regel des Guten und Bösen zu sein. Im Psalm 4 heißt es: ‚Multi dicunt quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine?‘ Quasi diceret: Lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui i. e. a vultu tuo derivatum?‘<sup>4</sup> Auf diese Weise ist die ‚ratio recta‘, die Regel der Moralität, eine objektive, universelle und unfehlbare Regel, alles Eigenschaften, die dem Urteil des Gewissens nicht zukommen können.“

Wohl niemand wird behaupten, daß diese Ausführungen Überfluß an Klarheit haben. Wir wollen wissen, welches die nächste Regel für unser sittliches Handeln sei. P. Lehu antwortet: Die „recta ratio“ ist die Vernunft, die aus wahren Prinzipien nach den Regeln des schließenden Denkens uns unfehlbar zur Wahrheit führt. Aber, entgegen wir, wenn die wahren Prinzipien uns zur Wahrheit führen, so sind sie selbst noch nicht die Wahrheit, die wir suchen. Die praktische

1, 2, q. 19, a. 4.

Vernunft will unsere individuellen Handlungen leiten, die allgemeinen Grundsätze sind aber noch nicht die unmittelbare und nächste Regel unseres Handelns. Sie müssen auf unsere individuellen Handlungen angewandt werden. Erst wenn wir die Anwendung vollzogen haben, wissen wir, was wir „hic et nunc“ zu tun oder zu lassen haben, und das Urteil darüber ist das Gewissen. Dieses ist also die nächste und unmittelbare Regel unseres Handelns.

Sodann fragt sich, wie kommen wir zur Erkenntnis der wahren Prinzipien und welches sind diese Prinzipien? Auf diese Frage gibt P. Lehu keine klare Antwort, er macht aber Andeutungen, die sehr befremdlich klingen. Er sagt: „Während in der physischen Ordnung die menschliche Vernunft erkennt und nicht verursacht, teilt ihr in der moralischen Ordnung das ewige Gesetz das Vorrecht mit, zwar untergeordnete und teilnehmende, aber wahre Regel des Guten und Bösen zu sein. Denn der Psalmist sagt: ‚Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.‘“

Diese Behauptung, daß in der physischen Ordnung die Vernunft nicht verursacht, sondern bloß erkennt, während sie in der moralischen Ordnung vom ewigen Gesetz das edle Vorrecht erhalten hat, Regel des Guten und Bösen zu sein, scheint anzudeuten, daß die Vernunft in der moralischen Ordnung sich anders verhält als in der physischen, daß sie in der letzteren nicht verursacht, während sie in der moralischen verursacht, daß also die praktische Vernunft in der moralischen Ordnung die ersten Prinzipien aus sich hervorbringt, gewissermaßen schöpferisch tätig ist. Anders kann ich mir die Worte nicht deuten.

Diese Ansicht widerspricht aber der Lehre des hl. Thomas. Die obersten sittlichen Grundsätze der Synderesis sind zwar der Ausdruck des ewigen Gesetzes und eine Teilnahme an demselben. Aber wir erkennen das ewige Gesetz in sich selbst nicht<sup>1</sup>. Wie kommen wir nun zur Erkenntnis der obersten Prinzipien? Wir haben keine angeborenen Ideen, sondern abstrahieren alle unsere Begriffe von der sinnlichen Erfahrung. „Omnis nostra cognitio a sensu initium habet.“<sup>2</sup> Wie bilden wir uns also die obersten Prinzipien? Das erläutert der hl. Thomas sehr klar, wir verweisen z. B. auf seine Ausführungen in der Summa 1, 2, q. 94, a. 2.

Der erste Begriff, den die Vernunft überhaupt sich bildet, ist der Begriff des Seins und seines Gegenteils, des Nichtseins, und sofort leuchtet ihr ein, daß Sein und Nichtsein sich gegenseitig ausschließen, daß also kein Ding unter derselben Rücksicht zugleich sein und nicht sein kann. Der erste Begriff der praktischen Vernunft ist der Begriff des Begehrenswerten oder Guten und seines Gegenteils, des Schlechten, und sofort leuchtet ihr ein, daß man das Gute erstreben und tun, das Schlechte und Böse meiden soll.

<sup>1</sup> S. th. 1, 2, q. 19, a. 4 ad 3.

<sup>2</sup> S. th. 1, q. 1, a. 9.

Wahrscheinlich hat dieses „Sollen“ oder die in den sittlichen Grundsätzen ausgesprochene Idee der Verpflichtung den P. Lehu zur Behauptung veranlaßt, daß in der physischen Ordnung die Vernunft erkennt und nicht verursacht, während ihr „in der moralischen Ordnung das ewige Gesetz das edle Vorrecht mitteilt, zwar die untergeordnete und abgeleitete, aber wahrhafte Regel des Guten und Bösen zu sein“.

Aber die Annahme, daß die Vernunft in der moralischen Ordnung sich anders verhalte als in der physischen, ist nicht nur ganz willkürlich, sondern unhaltbar und widerspricht der Lehre des hl. Thomas. Wie sich die Vernunft durch Abstraktion den Begriff des Seins und Nichtseins bildet, so auch den Begriff des Guten und Bösen. Einem jeden Wesen ist alles begehrenswert und gut, was seiner durch die Wesensform bestimmten Natur entspricht oder geeignet ist, sie in ihrer Eigenart zu erhalten und zu vervollkommen. Und da der Mensch, wie alle Wesen, den Naturtrieb hat, sich zu erhalten und zu vervollkommen, so bildet er sich nicht nur den Begriff des Guten und Bösen, sondern erkennt auch sofort, daß er das Gute erstreben, das Böse aber meiden soll, und aus diesem obersten Prinzip kommt er durch Betrachtung seiner Natur und Schlußfolgerung zur Erkenntnis des ganzen Naturgesetzes, wie der hl. Thomas<sup>1</sup> zeigt: „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum.“

Objektiv oder ontologisch betrachtet ist der oberste Grundsatz: „bonum faciendum, malum vitandum“, der im Keime das ganze Naturgesetz enthält, der Ausdruck des ewigen Gesetzes oder eine Teilnahme an demselben. Aber das ist dem Menschen nicht von selbst unmittelbar einleuchtend, sonst müßte ihm das Dasein Gottes und seines ewigen Gesetzes von selbst einleuchtend sein. Das ist aber nicht der Fall. Nach der Lehre des hl. Thomas<sup>2</sup> ist das Dasein Gottes nicht „notum per se et quoad nos“, wir erkennen Gott nur durch Schlußfolgerung aus seinen Wirkungen. Unmittelbar einleuchtend ist dem Menschen nur, daß der Grundsatz: „bonum faciendum, malum vitandum“, eine Forderung der menschlichen Natur und der menschlichen Vernunft ist. Daß derselbe ein Ausdruck des ewigen Gesetzes sei, erkennen wir erst, wenn wir das Dasein Gottes erkannt haben, der uns unsere Natur mit ihren Anlagen und Neigungen gegeben hat.

Die Vernunft geht also auch in der moralischen Ordnung nicht schöpferisch vor, sondern in derselben Weise wie in der Erkenntnis der physischen Ordnung. Wenn der hl. Thomas sich auf die Worte des Psalmisten beruft: „Das Licht deines Angesichtes, Herr, ist gezeichnet über uns“, will er damit nur sagen: unsere Vernunft ist nach dem Ebenbild Gottes geschaffen und hat von Natur die Fähigkeit und die Neigung zur Erkenntnis der Wahrheit.

<sup>1</sup> S. th. 1, 2, q. 94, a. 2.

<sup>2</sup> S. th. 1, q. 2, a. 1.

Wenden wir uns jetzt zum hl. Thomas selbst, und fragen wir ihn, wie er die „ratio humana“ als „regula proxima actuum humanorum“ versteht. Er handelt eigens von dieser Frage in der Summa theologiae 1, 2, q. 19, a. 3. Dort stellt er sich die Frage, „utrum bonitas voluntatis dependeat a ratione“. Die Antwort lautet: die „bonitas voluntatis“ hängt eigentlich vom Objekt des Willens ab. Das Objekt wird aber dem Willen von der Vernunft vorgestellt. Deshalb hängt die „bonitas voluntatis“ von der Vernunft in derselben Weise ab wie vom Objekt.

Nun hängt aber die „bonitas voluntatis“ nicht vom Objekt ab, wie es in sich ist, sondern von dem Objekt, wie es unter den konkreten vorliegenden Umständen von der Vernunft erkannt und dem Willen vorgestellt wird. Das geschieht aber durch das dictamen ultimo-practicum der Vernunft, d. h. durch das Gewissen.

Daß hier vom Urteilspruch des Gewissens die Rede ist, geht auch klar aus dem folgenden Artikel 5 hervor, wo er fragt: „utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.“ Hier ist vom irrenden Gewissen die Rede. Deshalb sagt Thomas: „Idem est quæreretur utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala quod quæreretur utrum conscientia errans obliget.“ Wie konnte er hier von der „conscientia errans“ handeln, wenn überhaupt von der „conscientia“ noch gar nicht die Rede war? Er setzt eben voraus, was er im vorhergehenden Artikel 3 über das Gewissen gesagt hatte. An und für sich („per se“) ist der Ausspruch der Vernunft über die Natur des Objektes richtig. Aber die Vernunft kann irren und etwas dem Willen als gut vorstellen, was in sich böse ist und umgekehrt. Verpflichtet das Gewissen auch dann? Ohne Zweifel, antwortet Thomas. Denn die „bonitas voluntatis“ hängt nicht ab vom Objekt „secundum sui naturam, sed prout a ratione per accidens apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum“. Und er schließt: „Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.“ Er setzt hier voraus, die „conscientia“ sei „invincibiliter erronea“. Von der „conscientia vincibiliter erronea“ handelt er dann im folgenden sechsten Artikel und sagt: „Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario . . . tunc talis error rationis vel conscientie non excusat, quin voluntas concordans rationi vel conscientie sic erranti sit mala. Si autem sit error causans involuntarium . . . tunc talis error rationis vel conscientie excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala.“

Mir ist deshalb kein Zweifel; in den Artikeln 3—6 der 1, 2, q. 19 versteht der hl. Thomas unter der „ratio“, welche die nächste und unmittelbare Regel unseres sittlichen Handelns ist, das sichere Gewissen, das uns auch dann „per accidens“ verpflichtet, wenn es unverschuldet irrt.

Was der hl. Thomas unter der „ratio“ als „regula proxima actuum humanorum“ versteht, erhellt auch klar aus dem, was er über die



Klugheit als Regel der menschlichen Handlungen sagt. „Virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.“<sup>1</sup> Welches ist die „ratio recta“? Das „dictamen prudentiae“. Er definiert die „prudentia“ als „recta ratio agibilium“ im Unterschied zur Kunst, der „recta ratio factibilium“. Die Klugheit und die Kunst unterscheiden sich nach Thomas von den andern Tugenden im Verstande dadurch, daß sie es mit einzelnen konkreten Handlungen zu tun haben, und zwar die Klugheit mit den sittlichen Handlungen. Deshalb sagt er ganz allgemein „prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum“<sup>2</sup>.

Die „ratio recta“ ist also nichts anderes als das sichere und kluge Urteil des Gewissens über den sittlichen Charakter unserer individuellen Handlungen. Wenn Thomas sagt, der Wille müsse der Vernunft konform sein, so versteht er unter der Vernunft das kluge Urteil des Gewissens, das allein die nächste Regel der menschlichen Handlungen ist. Man kann auch abstrakt urteilen: das Almosengeben ist ein guter Akt, die Verleumdung ein schlechter, aber dieses Urteil wird erst dann die unmittelbare Regel unseres Handelns, wenn es im Gewissen auf die individuellen Fälle angewandt wird.

Es sei übrigens noch auf eines aufmerksam gemacht: zur Richtigkeit des Urteils der Klugheit wird nicht erfordert, daß dieses Urteil absolut und allseitig richtig sei. Es genügt, daß es richtig sei für den Handelnden selbst unter den obwaltenden konkreten Umständen.

Zum Schluß will ich die Lehre zweier hervorragender Thomisten anführen, deren Autorität gewiß P. Lehu nicht geringschätzen wird. Billuart O. P.<sup>3</sup> erklärt die uns hier beschäftigende Stelle des hl. Thomas über die doppelte Regel der menschlichen Handlungen mit den Worten: „Est autem duplex regula morum, una remota et extrinseca, scilicet lex aeterna . . . , altera proxima et intrinseca, scilicet dictamen nostrae rationis seu conscientia.“ Das ist klar.

In der folgenden Disertatio desselben Traktates<sup>4</sup> definiert und erklärt Billuart zuerst das Gewissen und folgert daraus: „Colliges secundo: Quo sensu conscientia sit regula proxima actionum humanarum. Non enim est regula et lex ratione sui, quasi dictamen seu iudicium rationis practicum, quod dicimus conscientiam, sit per se obligans, sed quia proponit et applicat regulam et legem in particulari.“ — „Conscientia enim nihil aliud est quam practica ratio recta, et practica ratio dicitur recta per conformitatem ad appetitum rectum.“

<sup>1</sup> S. th. 1, 2, q. 64, a. 2.

<sup>2</sup> S. th. 1, 2, q. 57, a. 4 ad 1.

<sup>3</sup> Summa S. Thomae ad usum scholarum Thomisticarum. Tractatus de actibus humanis, dissert. 4, a. 7.

<sup>4</sup> Dissert. 5, a. 1.

P. Joh. B. Gonet O. P. schreibt in seinem *Clypeus Theologiae Thomisticae*<sup>1</sup>: „Dico igitur duas esse regulas moralitatis, unam remotam et extrinsecam in mente divina existentem, scil. legem aeternam, aliam proximam et intrinsecam ac in homine residentem, nempe dictamen nostrae rationis, quod praedictam legem participat et ei subordinatur.“ Bald darauf erklärt er dieses dictamen näher. „Illud dictamen autem non debet esse solum actus synderesis dictans in communi, quid sit faciendum vel fugiendum, sed etiam actus prudentiae dictantis in particulari, quid sit agendum; quia cum operationes morales sint in singularibus et ex singularibus circumstantiis dependant, cognitio universalis, etiamsi sit practica, nequit in eas influere aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hic et nunc.“ Dieses „dictamen particulare prudentiae“ ist eben das Gewissen.

Sind Billuart und Gonet vielleicht auch von Suarez in eine Sackgasse geführt worden?  
Viktor Cathrein S. J.

### Um das Wesen von Darlehen und Zins

In einem sehr anregenden Artikel, der sich durch Hervorhebung der sachlich wichtigen Punkte und durch klare Beweisführung auszeichnet, beschäftigt sich I. B. McLaughlin O. S. B.<sup>2</sup> mit dem Problem der sittlichen Erlaubtheit des Zinsnehmens. Im Verlauf seiner Arbeit setzt er sich mit Kanon 1543 CIC<sup>3</sup> auseinander, in dem er die kurze Zusammenfassung der heutigen kirchlichen Stellungnahme zum Zinsproblem sieht. Der Verfasser stellt sich das Ziel, aus drei Hauptquellen (1. Summa Theol., 2. Bulla „Vix pervenit“ Benedikts XIV., 3. Codex Iuris Canonici), die Lehre der Kirche selbst — nicht, wie es gewöhnlich geschehe, die eigene Interpretation dieser Lehre — darzulegen. Die genannten Quellen unterscheiden nach dem Verfasser „locare pecuniam“ und „mutuare pecuniam“, Geldanlage in der Form von Geldleihe im strengen Sinn, bei der das Eigentum an dem verliehenen Gelde beim Verleiher bleibt, und Gelddarlehen im strengen Sinn (Mutuum), bei dem das Eigentum des hingegebenen Geldes auf den Entleiher übergeht. Aus der ersten Art der Geldhingabe dürfe Gewinn gezogen werden, nach dem Grundsatz: „Res fructificat do-

<sup>1</sup> Burdigalae 1667, tom. 8, tract. 3 de moralitate act. humanorum, disp. 1, art. 2, § 1.

<sup>2</sup> De usura et interesse: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 2 (1925) 229—236.

<sup>3</sup> Canon 1543: „Si res fungibilis ita alicui detur, ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri ratione ipsius contractus percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur.“