

Eine bestätigte Konjektur, **historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen.**

Von

D. F. Nitzsch in Kiel.

Jedermann weiß, daß bei der Erklärung der wissenschaftlichen Grundbegriffe der Rückgang zu und das Ausgehen von den betreffenden Terminis sich ebenso oft als vergeblich wie als fruchtbar erweist. Während z. B. der Name „Ethik“ geeignet ist, einen Gelehrten, der sich etwa zum erstenmale mit dieser Disziplin beschäftigt, auf das Wesen derselben hinzuleiten, ist es unmöglich, aus dem Namen „Physik“ (d. h. sprachlich Naturlehre oder Naturkunde) den Sinn derjenigen Wissenschaft mit einiger Bestimmtheit zu erraten, welche heutzutage von den Naturforschern im Unterschied von der Chemie oder der Astronomie so genannt wird. Es versteht sich nun freilich von selbst, daß eine genaue Kenntnis der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte solcher Termini uns solche Einblicke verschafft, daß wir aufhören uns über dieselben zu wundern. Gerade die Aufspürung der Umstände, die zu gewissen an sich wunderlichen Namen geführt haben, nötigt uns nun aber dazu, anzuerkennen, daß der Zufall auch in diesem Gebiete seine Hand mitunter im Spiele hat. Zu den Terminis, von denen dies gilt, rechnet der Verfasser dieser Abhandlung den bei den Scholastikern sehr gebräuchlich gewesenen Ausdruck Synteresis, der eine Art von Gewissens-

prinzip bezeichnet. Das derselbe sehr oft in korrumpierter Gestalt auftrat (namentlich in der Form Sinderesis), erwähne ich hier nur beiläufig; es genügt, in Bezug auf diese Thatsache darauf hinzuweisen, daß weder an der Entstehung der korrupten Formen aus dem genannten lateinischen Worte, noch an der Entstehung dieses letzteren aus dem griechischen *συντήρησις* ein Zweifel besteht. Nicht ganz unwichtig ist aber, sofern reingeschichtliche Momente der Lehre vom Gewissen doch auch ihre Bedeutung haben können, die Entdeckung, daß der in Rede stehende Terminus lediglich auf einer falschen Lesart einer unten näher zu bezeichnenden Stelle bei Hieronymus beruht. Ich habe dies schon i. J. 1879 (in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, 1879, III) nachzuweisen gesucht und behauptet, in der allein in Betracht kommenden Stelle sei anstatt *συντήρησις* zu lesen *συνειδήσις*. Das war jedoch lediglich eine (von mir allerdings mit großer Zuversicht vertretene) Konjektur. Heute aber ist durch die Forschungen eines jungen Gelehrten, des Herrn Dr. Erich Klostermann in Kiel, der mir bei einer Reise nach Italien freundlich seine Dienste anbot, festgestellt, daß drei Handschriften meine Konjektur bestätigen. Damit ist nun freilich die Richtigkeit meiner Behauptung objektiv und absolut noch nicht geradezu erwiesen; denn es giebt außer den verglichenen Codices (zwei Florentinischen und einem Veronenser, worüber unten) auch noch andere, bisher neuerdings nicht eingesehene, namentlich römische. Inzwischen darf ich mich nunmehr der Hoffnung hingeben, eine größere Anzahl von Autoritäten für meine Ansicht zu gewinnen, während jene meine Abhandlung von 1879 nur die Wirkung hatte, daß einige Gelehrte sich von der Unechtheit der noch von Vallarsi festgehaltenen Lesart (*συντήρησις*) freilich überzeugten, an die Stelle meines Verbesserungsvorschlages jedoch ganz andere setzten, für welche diplomatische Grundlagen zu finden sie vielleicht auch jetzt noch versuchen werden, wenn sie es je gethan haben.

Doch es sei mir gestattet, etwas weiter auszuholen, um

auch bei Solchen für die fragliche Entdeckung Interesse zu wecken, welche seither gar nicht gewußt haben, was man unter der Synteresis versteht. Diese Unkenntnis selbst Gelehrten irgendwie zu verübeln, davon bin gerade ich sehr weit entfernt, weil niemand mehr als ich von der Wunderlichkeit des Terminus überzeugt sein kann.

Wo immer in der römischen Kirche der Hierarchismus bestrebt ist, die Laien möglichst unselbständig zu machen und desto mehr in Abhängigkeit von der Seelsorge und richterlichen Gewalt der Priester zu bringen, kann es auch im Gebiete des sittlichen Lebens niemals in seinem Interesse liegen, das Bewußtsein der eigenen Urteilsfähigkeit des Laien zu stärken und denselben darauf hinzuweisen, daß er an seinem Gewissen ein Organ für eigene individuell-moralische Gesetzgebung und Selbstbeurteilung besitzt, welches ihn in den Stand setzt, abgesehen von besonders schwierigen Fällen und Fragen selbst den richtigen Weg zum Gut-handeln zu finden. Von jenem auf Knechtung der Laienwelt gerichteten hierarchischen Eifer haben sich aber die einflussreichsten Scholastiker wenigstens in der Theorie frei erhalten. Denn diese lehren mit großer Entschiedenheit, daß, trotz der (mit Recht behaupteten) Irrtumsfähigkeit des Gewissens im einzelnen Fall, auch den gefallenen Menschen ein inneres Agens erfülle und mehr oder weniger beherrsche, welches ihn zum Guten hintreibe und dem Bösen entgegenwirke. Als Gewissen wird dieses innere Agens von jenen Scholastikern nicht bezeichnet. Im übrigen gilt es wenigstens dem gründlichsten und klarsten Interpreten der in Rede stehenden scholastischen Theorie, dem Thomas von Aquino (*Summa p. I, qu. 79, art. 12*), nicht als ein neben oder über der Urteilsthätigkeit und dem Willen vorhandenes, besonderes natürliches Seelenvermögen, nicht als eine besondere potentia, auch nicht als eine Thätigkeit (*actus*), sondern als ein anerschaffener *habitus*, als eine natürliche Fertigkeit, die in Analogie zum Intellekt stehe. Die Erkenntnisthätigkeit gleicht nach Thomas einer Bewegung, welche von dem Bekannten und vor jeder Forschung schon Gewissen zu der Erkenntnis des Unbekannten fortschreitet. Diese Entwick-

lung des in den einzelnen Fällen Richtigen aus einem unbeweglichen, alles normierenden Grunde findet nun nach Thomas zunächst auf dem theoretischen Gebiete statt, muß aber nach ihm auch auf dem praktischen Gebiete ihr Analogon haben. Wie nämlich der intellectus der Inbegriff der jedem einzelnen Urteil im theoretischen Gebiete zu Grunde liegenden (objektiv gültigen, von vornherein feststehenden, im Menschen von Natur lebendigen) Axiome ist (*habitus principiorum speculabilium*, der *ἄμειρα* des Aristoteles, s. *Analyt. post. I, 3, p. 72^b, 18*), so ist die hier in Rede stehende Fertigkeit der Inbegriff der den einzelnen moralischen Urteilen zum Grunde liegenden, im Menschen von Natur lebendigen sittlichen Überzeugungen (*habitus quidam naturalis principiorum operabilium*). Diese in einem moralischen Wissen (*scientia*) bestehende Fertigkeit wird nun mittelst des Gewissens (*conscientia*), welches seinerseits auch keine *potentia*, kein besonderes Seelenvermögen, aber auch kein *habitus*, keine Fertigkeit, sondern eine Thätigkeit (*actus*) ist, auf unsere Handlungen (*ea, quae agimus*) angewandt, und auf diese Anwendung (*applicatio*) folgt entweder eine bloße Feststellung (Konstatierung) der begangenen Handlungen (*testificatio*) oder eine Anklage (*ligatio*) oder eine Entschuldigung (*excusatio*). Es vollzieht sich also, wie z. B. der spätere Dominikaner Antoninus von Florenz (gest. 1459) in seiner *Summa p. I, tit. 3, cap. 10*, die thomistischen Sätze erklärend und weiter entwickelnd, bemerkt, im menschlichen Geiste eine Art von Syllogismus, dessen Obersatz jenes auf einer anerschaffenen Fertigkeit beruhende Bewußtsein bildet, daß alles Böse zu vermeiden ist. Den Untersatz dieses Syllogismus bildet die Aussage der vom Gewissen in Bewegung gesetzten Urteilskraft, daß eine bestimmte Handlungsweise (z. B. der Ehebruch) dem Gebiete des Bösen angehöre (der Ehebruch z. B., weil er von Gott verboten oder weil er ein Unrecht oder etwas Unsittliches sei). Endlich zieht das Gewissen den Schlußsatz aus den Prämissen, daß diese Handlungsweise (z. B. der Ehebruch) zu vermeiden sei.

So weit die betreffenden Grundgedanken der hier der

Kürze wegen allein erwähnten Scholastiker (Thom. Aqu. und Antoninus von Florenz). Wir finden bei ihnen die Unterscheidung eines allgemeinen und zwar objektiven und unfehlbaren Sittlichen Bewußtseins einerseits und einer Thätigkeit des Applicierens dieses allgemeinen sittlichen Bewußtseins auf konkrete Fälle, d. h. des Gewissens anderseits. Mag man diese Distinktion in jeder Beziehung richtig und ausreichend finden oder nicht, — im Prinzip werden wir sie mindestens begreiflich und motiviert finden müssen. Auffallend ist nun aber im höchsten Grade, daß jene Fertigkeit oder jenes allgemeine, dem Geiste angeborene, auf das Gute hinweisende und vom Bösen abmahnende sittliche Bewußtsein, jenes „innere Licht“, jenes „Gewissensprinzip“ von den Scholastikern *Synteresis* genannt wird. *Συντήρησις* ist zwar an sich ein — wenn auch spätgriechisches, doch — gutgriechisches Wort. Aber was bedeutet es? Es kann heißen: Bewahrung (*conservatio*) oder Bewachung oder Beobachtung (*observatio*). Hingegen ist es weder bei Profanskribenten noch bei Kirchenvätern — scheinbar mit einziger Ausnahme des Hieronymus, auf den wir zurückkommen — *terminus technicus*; und etwas Derartiges, wie das, was die Scholastiker darunter verstehen, hat kein einziger vorscholastischer griechischer oder lateinischer Schriftsteller, der von Hieronymus unabhängig war, darunter verstanden. Als in abstracto möglich könnte man sich allenfalls denken, daß ein alter theologischer Schriftsteller darauf verfallen wäre, im Sinne des Albertus Magnus die Fähigkeit, eine gewisse Integrität der höheren Geisteskräfte trotz des durch den Sündenfall eingetretenen Verderbens in sich aufrecht zu erhalten, als eine dem sittlichen Bewußtsein innewohnende Bewahrungskraft zu bezeichnen, oder die Fähigkeit, diese Geisteskräfte selbst vor dem Mißbrauch zu behüten, Bewachungskraft oder endlich den nach dem Sündenfall übriggebliebenen Rest der Fähigkeit, die göttlichen Urgebote zu beobachten, Beobachtungsvermögen zu nennen; und für die beiden ersteren Bedeutungen wurde in dem den Stoikern geläufigen Ausdruck *τὸ ἡγεμονικόν* als Bezeichnung der leitenden

Kraft in der Seele wenigstens eine gewisse Analogie liegen. Aber was hilft uns diese abstrakte Möglichkeit, wenn thatsächlich das in Rede stehende Gewissensprinzip von keinem antiken Philosophen, von keinem Kirchenvater, überhaupt (abgesehen von den Scholastikern und deren Nachfolgern) von niemandem *συντήρησις* genannt worden ist? Will man wirklich annehmen, daß ein gangbarer terminus technicus zufällig bei keinem der uns bekannten Schriftsteller als solcher vorkommt? Im Thesaurus ecclesiasticus des Suicerus suchen wir die *συντ.* vergebens, in des Stephanus Thesaurus linguae graecae (ed. Paris.) aber werden allerdings einige Stellen citiert, in denen das Wort vorkommt. Allein von den meisten dort angeführten Stellen hat, so viel ich weiß, niemand zu behaupten gewagt, daß sie von der *συντήρ.* in dem bestimmten, hier allein in Betracht kommenden technischen Sinne reden. Diesen oder wenigstens einen solchen, der zwischen der hier fraglichen besonderen und der ganz allgemeinen an sich farblosen Bedeutung eine Brücke bildet, hat man nur in dem Ausdruck *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις* finden wollen, der bei Gregor von Nazianz vorkommen soll. Indessen es ist auffallend, daß in dem Thesaurus gerade für diese Worte kein bestimmtes Citat angeführt wird. Es wird nur behauptet, die Worte fänden sich bei Gregor v. Naz., hingegen nicht angegeben, wo. Auch in den Indices der sorgfältigeren und vollständigen Ausgaben des Gregor Naz. findet sich der Artikel Synteresis nicht. Es wird also abzuwarten sein, ob jemand die Stelle wiederfindet, wo die Worte stehen. Ist sie aber gefunden, so wird sich vermutlich streng beweisen lassen, was sich schon jetzt mit Wahrscheinlichkeit behaupten läßt, daß auch sie als Belegstelle für den hier in Rede stehenden Gebrauch nicht gelten kann. Daß auch die Seele in irgendeinem Sinn und Zusammenhang als Subjekt einer bewahrenden Thätigkeit dargestellt werden konnte, versteht sich von selbst. Diese und andere Stellen beweisen aber nicht viel mehr, als daß das Substantivum *συντ.* vorkommt, was gar keines Beweises bedarf. Die Bemerkung Jahnels ferner, daß „spätere Stoiker sich jedenfalls des

Wortes *συντήρ.* ähnlich wie *συνείδησις* zur Bezeichnung des von Natur dem Guten zugeneigten und dem Bösen abholden Menschengeistes bedient haben“ (Theol. Quartalschrift, Jahrg. 52, H. II, S. 241 f., Tüb. 1870), ist eine bloße Behauptung (s. darüber meine Abhandlung in den Jahrb. f. Protest. Theol. 1879, III, S. 498).

Je weniger es nun gelungen ist, das Auftreten des Terminus als solchen in früheren Jahrhunderten nachzuweisen, desto mehr sind wir darauf angewiesen, zu fragen, ob nicht derjenige Scholastiker, bei dem uns der Ausdruck zuerst im bestimmten Sinne begegnet, d. h. Alexander von Hales, sich darüber ausspricht, woher er ihn entlehnt hat. Alexander giebt uns jedoch keine genügende Auskunft. Bei Anselm, bei Abälard und beim Lombarden hat bis jetzt, so viel ich weiß, noch niemand den Terminus nachgewiesen. Dennoch bedient sich Alexander (Summa theol. p. II, qu. 73, membr. IV, s. auch qu. 74, membr. VI) desselben als eines bereits gangbaren; im Verlaufe seines Raisonnements erwähnt er übrigens u. a. eine Glossa eines Gregor, ferner den Hieronymus, endlich den Bernhard (von Clairvaux). Indessen in der angeblich gregorianischen Stelle, die er wahrscheinlich meint (s. die pseudogregorianische *σημασία εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ* in Gregorii Nazianz. Opp. I, p. 870 ed. Ben. orat. 47), kommt zwar das Wort *συνείδησις*, aber nicht *συντήρησις* vor. Hinsichtlich Bernhards weist uns eine Randnotiz in der Kölner Ausgabe der Summa des Alex. Hales. (v. J. 1622) auf die Schrift *De (gratia et) libero arbitrio*. Aber in dieser (gemeint ist Kap. 9, §. 31) findet sich der Ausdruck *Synteresis* gleichfalls nicht. Hingegen ist längst bekannt, daß die Worte des Hieronymus, die Alexander im Auge hat, in des ersteren „Commentarii in Ezechielem proph.“ stehen. Die betreffende Stelle, die ich sofort angeben werde, bietet nach der üblichen, noch bei Vallarsi vorliegenden Lesart das Wort *συντήρησιν* und bildet offenbar die eigentliche Basis für den in Rede stehenden Sprachgebrauch. Dieser wichtigen Thatsache gegenüber ist es verhältnismäßig gleichgültig, wo sich bei einem unmittelbar oder mittelbar von Hieronymus abhängigen Theologen aus der Zeit zwischen

Hieronymus und Alexander von Hales unser Terminus nachträglich etwa noch findet.

Die Worte des Propheten Ezechiel (1, 4—10), die Hieronimus in der fraglichen Stelle seines Kommentars erklärt, lauten in deutscher Übersetzung wie folgt:

„Und ich schaute hin, und siehe, ein Sturmwind kam von Mitternacht, mit starkem Gewölk, voll wirbelnden Feuers, und Glanz war rings darum, und inwendig, in der Mitte des Feuers, war es anzusehen wie blinkendes Erz. Und inwendig erschien die Gestalt von vier Tieren; und ihr Aussehen war dieses: sie hatten Menschengestalt (d. h. ihre Gestalt war vorherrschend menschlich, soweit dies nicht durch die nachfolgende Schilderung beschränkt wird). Und ein jegliches hatte vier Antlitze, und vier Flügel hatte ein jegliches von ihnen. Und ihre Füße waren gerade, und ihre Fußballen wie die Fußballen von Rinderfüßen. Und sie erglänzten gleichwie geschliffenes Erz. Und Menschenhände waren unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten; und jedes von den vieren hatte seine Antlitze und seine Flügel besonders. Und ihre Flügel rührten je einer an den andern. Wenn sie gingen, lenkten sie nicht um, sie gingen ein jegliches stracks vor sich hin. Und die Gestalt ihrer Antlitze war: vorn das Antlitz eines Menschen, und rechts eines Löwen Antlitz bei allen vieren, und links eines Stieres Antlitz bei allen vieren, und hinten eines Adlers Antlitz bei allen vieren“ (nach Bunsen).

In der Vulgata lauten die Worte folgendermaßen:

„Et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone, et nubes magna et ignis involvens, et splendor in circuitu ejus, et de medio ejus quasi species electri, id est de medio ignis; et in medio ejus similitudo quatuor animalium; et hic aspectus eorum: similitudo hominis in eis. Quatuor facies uni, et quatuor pennae uni. Pedes eorum pedes recti, et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli, et scintillae quasi aspectus aeris candentis. Et manus hominis sub pennis eorum in quatuor partibus; et facies et pennas per quatuor partes habebant. Junctaeque erant pennae eorum alterius ad alterum; non revertebantur, cum incederent, sed unumquodque ante faciem suam gradiebatur. Similitudo autem vultus eorum: facies hominis, et facies leonis a dextris ipsorum quatuor; facies autem bovis a sinistris ipsorum quatuor, et facies aquilae desuper ipsorum quatuor.“

Nach richtiger Deutung sind nun jene vier Tiere als Cherubim (s. Ez. 10, 20) Symbole der göttlichen Lebenskraft.

Ein großer Teil der Kirchenväter deutete das Gesicht aber psychologisch und fand in den vier menschlich verklärten Tiergestalten Symbole menschlicher Seelenkräfte. Demgemäß sagt Hieronymus (Commentar. in Ezechielem B. I, §. 10f., opp. ed. Vallarsi T. V, p. 10), nachdem er zuvor einige anderweitige Deutungen (z. B. die auf die vier Evangelien) erwähnt hat, nach der üblichen Lesart:

„Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικόν et θυμικόν et επιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes; feritatem vero et iracundiam atque violentiam, in leone quae consistat, in felle; porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur et qua, victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus; quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigenstem; quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est (1 Cor. 2, 11), quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens (1 Thess. 5, 23) cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam juxta illud, quod in Proverbiis (18, 3) scriptum est (impium cum venerit in profundum peccatorum, contemnit), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis et merentur audire: ‚facies meretricis facta est tibi, nolisti erubescere‘“ (Jer. 3, 3).

Wir erfahren also, daß „die meisten“, indem sie sich an die platonische Psychologie halten, in dem Menschen gesicht die vernünftige Seite (τὸ λογικόν), in dem Löwengesicht das Eiferartige (τὸ θυμικόν), in dem Stiergesicht den begehrliehen Teil (τὸ επιθυμητικόν) des Menschen symbolisiert finden, in dem Adlergesicht aber eine vierte Kraft oder Anlage, welche die Griechen als συν...ησις bezeichneten. Von dieser vierten

Kraft bemerkt Hieronymus, daß sie nach den „plerique“ auch in Adam nach seiner Verstofsung aus dem Paradiese nicht verlösche, daß wir in den Fällen des Unterliegens gegenüber den verführerischen Mächten unseres Inneren vermittelt derselben unsere Versündigung fühlten, daß sie an den übrigen Seiten des Menschenwesens (der vernünftigen u. s. w.) das Amt der Zurechtweisung übe, ferner daß sie in der Schrift zuweilen der Geist genannt werde (Rom. 8, 26), dessen Bewahrung in der Integrität nebst der der Seele und des Leibes Paulus (1 Thess. 5, 23) erbitte.

Wir haben festgestellt, daß der Name Synteresis aus einer angeblichen Notiz des Hieronymus über eine weitverbreitete Auslegung von Ezech. 1, 4—10 geflossen ist. Entweder hat es also eine Handschrift des betreffenden Kommentars des Hieronymus gegeben, in welcher sich das Wort *συντ.* fand, oder es hatte sich infolge irgendeines Irrtums, vielleicht auch einer Kette von Irrtümern bei einem Berichterstatter, d. h. bei einem Schriftsteller, der die Worte des Hieronymus nicht sowohl in einer vollständigen Abschrift kopieren, als citieren wollte, die entsprechende Lesart eingeschlichen. Daß aber Hieronymus nicht wirklich so geschrieben hat, läßt sich schon durch rein aprioristische Gründe beinahe zur Evidenz bringen, und zwar namentlich durch folgende drei. Erstens konnte er, wie wir schon oben gesehen haben, von dem Ausdruck *συντ.* nicht sagen, er sei der bei den Griechen übliche Name für eine neben der Vernunft und dem Übrigen zu erwähnende Seelenkraft (*quartamque ponunt . . . quam Graeci vocant συντ.*). Zweitens: gegen den Schluß des in Rede stehenden Passus heißt es: „Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam . . . cernimus praecipitari apud quosdam“ etc., also: „Und doch sehen wir, daß auch eben dieses Gewissen bei gewissen Leuten über Bord geworfen wird“. Aus diesen Worten ergibt sich, daß vorher vom Gewissen die Rede war. Wäre aber vorher von einer vom Gewissen verschiedenen Seelenkraft die Rede gewesen, so wäre ja nicht vom Gewissen die Rede gewesen. Folglich muß an der Stelle, wo nach der rezipierten (auch bei Vallarsi vor-

liegenden) Lesart das Wort *συντήρησιν* steht, das griechische Wort für Gewissen vom Schriftsteller gebraucht sein, und da das damit Bezeichnete gleich darauf *scintilla conscientiae* genannt wird, dieser Genetiv als ein definitivus oder appositivus gefasst werden, so daß die *συνείδησις* = *conscientia* selbst mit einem Funken verglichen wird. Drittens: in den entsprechenden die Worte des Ezechiel (1, 4—10) auslegenden anderweitig vorkommenden patristischen Erklärungen, welche mit der der „*plerique*“ bei Hieronymus demselben Strome der Überlieferung angehören, ist an dem entscheidenden Orte von nichts anderem, als vom Gewissen selbst, die Rede. Mindestens faßt Origenes (Opp. ed. de la Rue III, p. 361), während er im übrigen ganz wie die *plerique* bei Hieronymus auslegt, den Adler zwar zunächst als den *spiritus praesidens animae* (den übrigens Hieronymus nachträglich auch herbeizieht), versteht aber darunter, wie sich aus seinem Kommentar zu Rom. II, 15 (de la Rue IV, p. 486) ergibt, nicht etwa die *συντήρησις*, von der er nicht das Mindeste weiß, sondern die *συνείδησις*, von der ja allein in der zu erklärenden Stelle des Römerbriefes die Rede ist. Aber auch die Auslegung des Pseudo-Gregor von Nazianz (Greg. Naz. ed. Benedict. T. I, p. 870; bei Migne, Patrol. ser. gr. T. XXXVI, p. 666 sq.) stimmt im übrigen mit der von Hieronymus angeführten (der *plerique*) überein, und in jener heißt es ausdrücklich: *Νομίζομεν τὸν ἀνθρώπον εἶναι τὸ λογικόν, τὸν λέοντα τὸ θυμικόν, τὸν μόσχον τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸν αἰτὸν τὴν συνείδησιν ἐπιχειμένην τοῖς λοιποῖς, ὃ ἐστὶ πνεῦμα παρὰ Παύλου λεγόμενον τοῦ ἀνθρώπου.* Offenbar wird hierdurch a priori wahrscheinlich, daß auch Hieronymus an der entsprechenden Stelle nichts anderes als die *συνείδησις* genannt hat.

Wir können also nicht umhin, schon aus rein aprioristischen Gründen anzunehmen, daß an der betreffenden Stelle bei Hieronymus *συνείδησιν* zu lesen ist. Gegen diese Konjektur könnte freilich eingewendet werden, es sei ja sicher von etwas die Rede, was sofort als Funke des Gewissens bezeichnet werde, also nicht selbst das Gewissen sein könne, und diese Reflexion hat offenbar auch die

Scholastiker in der Festhaltung der falschen Lesart bestärkt. Sie beruht jedoch lediglich auf einem Mißverständnis. Wie nämlich *tellus Ausoniae* (Virg. Aen. III, 477) nicht heißt „das Land Ausoniens“, sondern „das Land Ausonien“; wie *promontorium Pachyni* (Liv. XXIV, 35) nicht „Vorgebirge des Pachynus“, sondern Vorgebirge Pachynum (oder us), *arbor abietis* nicht „der Baum der Tanne“, sondern „der Tannenbaum“, also der Baum, welcher die Tanne ist, so braucht *scintilla conscientiae* nicht zu heißen: der Funke des Gewissens, d. h. der Funke, aus dem das Gewissen entspringt, sondern es kann den Funken bedeuten, der das Gewissen ist, wie wir denn bei dem deutschen Ausdruck „Gewissensfunke“ gleichfalls nicht genötigt sind, an etwas anderes zu denken als eben das Gewissen selbst, insofern es ein Funke ist. Über den Einwand aber, aus *συνείδησις* könne *συντήρησις* nicht geworden sein, die Entstehung der von mir als falsch bezeichneten Lesart sei also unerklärlich, verliere ich kein Wort, da jeder Philologe weiß, daß noch ganz andere Korruptionen möglich waren und daß namentlich die Vertauschung des ϵ I mit H keiner weiteren Erklärung bedarf; hauptsächlich aber im Hinblick auf die nunmehr mitzuteilenden Thatsachen.

Ich habe bisher nur a priori argumentiert. Jetzt endlich erstatte ich Bericht über die Entdeckungen des Herrn Dr. Klostermann, die meine Konjektur bestätigen. Dieser hat im März und April 1896 zwei Florentinische und eine Veronenser Handschrift verglichen, nämlich 1) den Cod. Laurenz. Plut. XIX, No. 4, saec. XII, fol. 2^v col. a, 2) den Cod. Laurenz. (olim S. Crucis) Plut. XV, dextr. No. 9 saec. XI, fol. 4^v col. b, 3) den Cod. Veronensis Bibl. Capit. „XVIII saec. XII“ fol. 34^v col. b.

1. Der erstgenannte Codex bietet folgende Lesart: . . . quam graeci vocant $\text{CYN}\epsilon\text{I}\Delta\text{NCIN}$ quae scintilla conscientiae . . . Dr. Klostermann bemerkt dazu Folgendes: „der Strich giebt hier, wie es üblich ist, an, daß das betreffende Wort ein (griechisches) Fremdwort ist. Nicht ganz deutlich sind die zwei Buchstaben Δ N, von denen der erste aber doch nur = Δ , nicht = A sein kann, während

das schnörkelhafte N aus H von einem des Griechischen unkundigen Schreiber verlesen zu sein scheint.“

2. Der zweite laurenzianische Codex bietet: . . . *quam graeci vocant CINIAHCIN quae scintilla continentie etc.* Hier finden wir also thatsächlich die Lesart *συνείλησιν*, d. h. Zusammenwicklung oder Zusammendrängung. Aber dies kann Hieronymus nicht geschrieben haben, weil er, wie der Zusammenhang beweist, eine griechische Bezeichnung für eine Seelenkraft oder menschliche Funktion angeben will, die sich mit der Denkkraft in eine psychologischse Reihe stellen läßt. Auch die Bezeichnung dieser Seelenkraft als Funke der „Enthaltbarkeit“ (*continentiae*) war unmöglich, da es sich, wie wiederum der Zusammenhang zeigt, um ein geistiges Organ handelt, vermittelt dessen wir merken, daß wir sündigen (*qua . . . nos peccare sentimus*). *Continentie* ist also verschrieben für *conscientiae*. Will man da bezweifeln, daß lediglich unter dem *Α* der Grundstrich vergessen und zu lesen ist: *συνείδησιν*?

3. In der Veronensischen Handschrift steht: . . . *quam greci vocant CYNΕΙΑHCIN quae etc.* Hierzu bemerkt Dr. Klostermann: „Nur der sechste Buchstabe ist nicht ganz klar. Ein volles Δ ist es nicht, auch kein Λ, sondern rein paläographisch betrachtet eher ein Α. Selbstverständlich aber hat das keine Bedeutung.“ Es unterliegt keinem Zweifel, darf ich hinzusetzen, daß diesen Schriftzügen in der Vorlage der Kopisten oder in der Handschrift, auf der diese letztlich beruht, die Lesart *συνείδησιν* zum Grunde liegt.

Also drei Handschriften, die einzigen, die bisher von neuem verglichen werden konnten, bestätigen die von mir aufgestellte Konjektur. Unbedingt und objektiv entschieden ist auch damit — dies räume ich ein — die Richtigkeit derselben noch nicht. Ich halte zwar für sehr unwahrscheinlich, daß in den übrigen zur Zeit noch nicht wieder verglichenen Handschriften die *συντήρησις* wieder zum Vorschein kommen wird. Aber ganz unmöglich wäre das ja nicht. Sollte es der Fall sein, so wäre nach den bewährten Grundsätzen der textkritischen Kunst die Entscheidung zu treffen.

Auch hierbei müßten jedoch die aprioristischen Argumente ihr Gewicht behalten, wenn nicht etwa die Überzeugungskraft der äusseren Autoritäten sich als eine überwältigende herausstellte, das aber wollen wir abwarten. Einstweilen halte ich folgende drei Thesen aufrecht:

1. Der scholastische Terminus Synteresis findet sich im technischen Sinne bei keinem Theologen, der nicht unmittelbar oder mittelbar von Hieronymus abhängig wäre, und zwar von einem Texte dieses Schriftstellers, der das genannte Wort enthielt.

2. Bei Hieronymus selbst ist thatsächlich nicht zu lesen *συντήρησιν*, sondern *συνείδησιν*.

3. Der ganze in Rede stehende Sprachgebrauch ist also ursprünglich durch einen zufälligen Schreib- oder Gehör- oder Reflexionsfehler entstanden.

Nachschrift. Vorstehendes hatte ich bereits an die Redaktion abgesandt, als ich durch Herrn Dr. Klostermann am 3. Dezember 1896 noch über zwei fernere Handschriften Nachricht erhielt: den Cod. Vaticanus 325 und 326. Von dem letzteren bemerkt der römische Gelehrte, der ihn neulich eingesehen hat (Herr Pio Franchi de'Cavalieri), daß er alle griechischen Wörter auslasse (*lascia in bianco tutte le parole greche*). Nr. 325 aber enthält nach der Mitteilung des genannten Gelehrten eine offenbare Korruption (*una corruzione manifesta*) der Lesart *συνείδησιν*. Dieselbe hat mit der des Cod. Laurenz. Plut. XIX, Nr. 4 (s. oben Nr. 1) große Ähnlichkeit. Nämlich die Korruption betrifft auch hier den sechsten und siebenten Buchstaben; der letztere ähnelt auch im Vatic. 325 einem N (von einem des Griechischen unkundigen Kopisten verlesen für H); der sechste erinnert an das entstellte Delta des genannten Laurenzianus, zeigt aber anstatt des Winkels auf der linken Seite eine rundliche Buchstabenpartikel. Kurz auch von den in Betracht kommenden römischen Handschriften bietet keine das apokryphe *συντήρησιν*, eine aber bestätigt die Konjektur des Unterzeichneten.

F. N.