

Adam Bogdanowicz

Muss die restrictio mentalis von der katholischen Moraltheologie unbedingt mitgeschleppt werden?

Collectanea Theologica 15/2, 236-244

1934

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NOTANDA.

Muss die *restrictio mentalis* von der katholischen Moraltheologie unbedingt mitgeschleppt werden?¹⁾

Eine der schwierigsten Fragen der Moralphilosophie und -theologie wird im unten genannten Buche mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit und Fleiss dargestellt und gewürdigt. Flüssige Sprache, lichtvolle Darstellung, logische Schärfe und strenge Durchführung der Gedanken gereichen in gleichem Masse dem Werke zu Lobe. In dem wir aber alle diese Vorzüge der wertvollen Arbeit aufrichtig anerkennen und die historischen Ausführungen dem Urteil der Philosophie- und Theologie-geschichtler überlassen, wollen wir uns hier einige kritischen Bemerkungen zum systematischen Teile erlauben²⁾.

Und zwar will es uns scheinen, dass V. eine mögliche Ausgestaltung der Begriffe von Wahrheit und Lüge nicht genügend berücksichtigt hat. Nachdem nämlich V. die Lüge als blosser *locutio contra mentem* definiert, bleibt ihm dann nichts übrig, als den gewohnten Ausweg der *restrictio late mentalis* zur Wahrung der Geheimnispflicht usw. auf hergebrachte Weise zu verteidigen, was in diesem Zusammenhange zur verzweifelten Ehrenrettung einer evidenten Lebensatsache und -notwendigkeit wird. Diese Notwendigkeit gibt der V. gern zu, dass „im menschlichen Leben Fälle eintreten können, wo die Verheimlichung der inneren Überzeugung nicht nur angebracht, sondern sogar notwendig und pflichtmässig ist“ (S. 35), und dass „oft Fälle vorkommen, wo man gewisse Sachen verheimlichen muss, obgleich und gerade weil sie wahr sind z. B. Amtsgeheimnisse, natürliche und an-

¹⁾ P. Dr. Wacław Sadok Maćkowiak O. P., Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit. Żółkiew 1933. Nakładem Konwentu OO. Dominikanów w Żółkwi (Verlag des Dominikanerkonvents in Żółkiew — Polen) S. 168.

²⁾ In den sonst reichhaltigen Literaturangaben fehlt der Moraltheologe Anton Koch.

vertraute Geheimnisse usw., deren Verrat eine schwere Sünde bedeuten würden“ (S. 40 — Sperrung von uns). Weiter wird vom V. anerkannt, dass mit blossem Schweigen oder einer Erklärung, darüber nicht sprechen zu dürfen, dies nicht zu erledigen sei: „wenn ich gegenüber einer mir gestellten Frage schweige (was nicht immer möglich ist, da man dadurch jemanden beleidigen könnte) oder erkläre, ich könne oder wolle nicht reden, so vermutet der Fragende oder ist fast überzeugt, dass sich die Sache so verhalte, wie er es denkt oder fragt“ (S. 40¹). Von alledem zieht V. den Schluss: das allein mögliche Mittel zur Erfüllung einer strengen Pflicht kann nicht pflichtwidrig oder unerlaubt sein¹); und darum muss die Anwendung der restrictio late mentalis unter Umständen erlaubt sein“ (S. 40). Wir haben nichts gegen den ersten Satz einzuwenden, aber die daraus gezogene Folgerung lehnen wir ab. Es ist einleuchtend, dass ein *notwendiges* Mittel zur Erfüllung einer *strengen* Pflicht sittlich gut und unbeanstandbar sein muss, allein damit ist es noch lange nicht bewiesen, dass in unserem Fall die *restrictio late mentalis* dies notwendige Mittel bilde. Wir glauben, dass mit ihr der moralischen Schwierigkeit nicht abgeholfen werde, weil damit der Anschein der Lüge nicht beseitigt und der darauf folgende Anstoss nicht abgewehrt wird; demnach kann sich die *restrictio* keinesfalls auf das Zeugnis des allgemeinen Menschenbewusstseins berufen.

Wenn der V. mit seiner Definition der Lüge recht behalten sollte, so müsste folgerichtig fast jede *restrictio* unter die Bezeichnung der Lüge fallen (z. B. die nach P. Prümmer O. P.: „petenti mutuum aut commodatum saepe responderi potest: Non habeo, scil. quod facile tibi dare possum“ (Manuale theol. mor., Freiburg II 2—3 1923 nr. 183 S. 157), denn V. ist doch selbst der Ansicht, dass wo immer nur Worte der Sprache gebraucht werden „zur Verhüllung und Vorenthaltung der Gesinnung“ (S. 122) des Redenden, eine Lüge vorliege. Auch wird diese Anschauung mit den Worten Mausbachs begründet: „das Wesen des Menschen als einheitlicher Persönlichkeit und die Natur der Sprache als des Werkzeugs zur geistigen Selbsterschliessung fordern unbedingt, dass die Sprache mit dem Bewusstsein des Menschen übereinstimme“ (S. 120). Entweder bedeutet dieser Satz ein allgemein gültiges Prinzip, das keine Ausnahme duldet noch dulden kann, und dann wird jede *restrictio*²) zur Lüge, oder jener Satz lässt doch Ausnahmen zu und ist kein allgemein gültiges Prinzip, und dann ist nicht ersichtlich, warum nur die *restrictio* die einzig

¹) Lehmkuhl — „Reservatio mentalis“ Kirchenlexikon Bd. 10 Freiburg² 1897, Sp. 1085 ff.

²) „Nicht selten werden die Ausdrücke Mentalrestriktion, Aequivokation, Amphibologie und Ambiguität im gleichen Sinne gebraucht; streng genommen sind sie aber voneinander zu unterscheiden“ (S. 34 Anm.).

berechtigte Ausnahme sein sollte. Da wird uns aber erwidert: „in gewissen Fällen haben gewisse Ausdrücke nicht den unmittelbaren Sinn (*sensus obvius*)“ (S. 41⁹), brauchen ihn auch nicht zu haben, „denn jeder vernünftige Mensch wird das gesprochene Wort nach den gegebenen Umständen und im Zusammenhange mit einer Beschränkung, die sich oft von selbst ergibt, verstehen“ (S. 40). Nun fragen wir: wenn auch diese Erläuterungen die früher aufgestellten Prinzipien über die Eindeutigkeit der Rede weder negieren noch abschwächen sollten, wozu soll dann noch die *restrictio* dienen? Entweder ist es ein subjektives Prinzip, da die Wahrhaftigkeit auch da wahr, wo der Wortlaut der Rede mit dem Bewusstseinsinhalt des Redenden nicht völlig übereinstimmt — dann jedoch wird dies von der *restrictio* bewirkt abgesehen von der objektiven Situation und man darf zur Begründung ihrer Erlaubtheit und Sittlichkeit nicht zu dieser greifen — oder ist es ein objektives Prinzip, das die Wahrhaftigkeit wahr, wo die Worte nach der Sachlage zu verstehen sind — dann verleiht die soeben genannte Situation den Worten den wahren Sinn und damit ist es um die *restrictio* geschehen: sie ist überflüssig.

Könnte es hier aber nicht noch ein drittes geben: beide Prinzipien, das objektive der Sachlage und das subjektive der *restrictio*, sichern im gleichen Masse die Wahrhaftigkeit der Aussage, sodass das eine ohne das andere unzulänglich ist. Die Situation könnte das materielle, die *restrictio* das formelle der Wahrhaftigkeit dieser Aussage bilden. Eine solche Lösung scheint die Gegensätze des angedeuteten Widerspruches in einer glücklichen Synthese zu verschmelzen. Tatsächlich wird dadurch die Notwendigkeit der *restrictio* nicht gerettet — vielmehr wird ihre grösste Schwäche blossgestellt. Woran die *restrictio* leidet, ist ihre Blutarmut: sie ist ganz und gar lebensfremd. Nicht nur ist sie ausser Stande ein Ärgernis zu verhüten; sie kann aber auch das Gewissen nicht beruhigen. Und zwar darum, weil wir nicht immer die Musse haben, nachdem wir zur Antwort gestellt worden sind, einen entsprechenden Vorbehalt unsere Erwidderung innerlich vor auszusetzen — obgleich wir nicht den geringsten Zweifel hegen, wie unsere Antwort zu lauten hat. Z. B. fragt uns ein bekannter Schwätzer: „Ihr Bruder befindet sich in schweren Verhältnissen, nicht wahr?“ — wir wissen augenblicklich, dass wir diese Frage nicht bejahen dürfen, da wir sonst durch ein Geständnis unserem Bruder einen schweren Schaden zufügen würden, und daher antworten wir ganz getrost: „Aber wo denn! Da sind Sie ganz im Unrecht!“ Allein wir haben sicher keine Zeit gehabt nachzudenken, was für einen Vorbehalt wir zu formulieren hätten, damit unsere Aussage keine Lüge bedeute. Wenn wir aber keinen solchen inneren Vorbehalt hinzugedacht haben, werden wir von den Anhängern der *restrictio* der Lüge bezichtigt. Dasselbe Urteil wird auch von manchen protestantischen Autoren abgegeben, die uns

aber damit trösten wollen, die Lüge sei unter Umständen erlaubt. Diesen Trost haben wir abzulehnen, wir fühlen es nämlich, dass wir desselben nicht bedürfen. Und dies ist bei weitem das Wichtigste, weil sich darin das Zeugnis des allgemeinen sittlichen Bewusstseins kundgibt. Das sittliche Gefühl verurteilt die Lüge als etwas Böses schlechthin, dennoch stellt sich in dem angeführten Beispiel das Bewusstsein, schlecht gehandelt zu haben, nicht ein — im Gegenteil, man weiss bestimmt, dass man nicht hat anders handeln können. Dies ist umso mehr auffallend, da die alltägliche Umgangssprache dieses Verhalten sehr wohl Lüge *nennen* würde. Vorläufig stellen wir nur fest, dass das allgemeine moralische Bewusstsein den Redenden, der die objektive Sachlage zu verhehlen hatte, auch dann von jeder Lüge freispricht, wenn er keine *restrictio* innerlich formulierte. Somit ist erwiesen, dass die *restrictio* als überflüssig empfunden wird und demnach muss ihre Theorie hoffnungslos an Lebensfremde leiden. Dieses schroffe Urteil kann niemand wundernehmen, der die ganz unverdächtige Bestätigung ruhig erwägt, welche ihm seitens Genicot-Salmans S. J. zuteil wird. Nach den genannten Theologen ist es nicht einmal notwendig, die *restrictio* innerlich zu formulieren, um die Lüge zu meiden — es genüge die Überzeugung, dass die äusseren Umstände den Worten irgendeinen richtigen Sinn verleihen, auch wenn man aktuell nicht weiss, was für einen Sinn!¹⁾ Was bleibt dann aber von der *restrictio* übrig? Wird sie nicht dadurch zur blossen *vox, praeterea nihil* reduziert?

Wird aber durch eine solche Ablehnung der herkömmlichen Lösung der Sache gedient und irgendeine andere Lösung der Frage gefördert und nähergebracht? Und welche neue Lösung könnte gefunden werden und wie würde sich diese zu den traditionellen theologischen Prinzipien stellen? Um diese doppelte Frage zu beantworten, versuchen wir zum hl. Thomas von Aquin zurückzugreifen. Beim Aquinaten begegnen wir einer doppelten Reihe von Aussagen über den einschlägigen Stoff, die sich gegenseitig auszuschliessen scheinen. Zuerst erklärt der englische Lehrer, die Absicht, zu täuschen, gehöre nicht zum Wesen der Lüge — so in 3 sent. d. 38, q. 1, a. 1 und 2—2, 110, 1 c. — sogleich aber behauptet er daneben mit aller gewünschten Klarheit und Bestimmtheit, dieselbe Absicht mache sogar das Wesen der Lüge aus:

„*Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi;... Unde cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo et in eo qui mentitur facto, uterque aequaliter peccat*“. (Quodl. VI. q. 9, a. 3 oder a. 17).

¹⁾ Theol. mor. instit. ed. 6 (1909) vol. I, 416. (Nach Vermeersch in DAFC IV, 970).

Zu diesem Texte bemerkt P. Maćkowiak: *intentio fallendi* bedeute so viel als *locutio falsa* oder aber man „könnte sagen, dass Thomas in der Summa widerruft, was er früher gesagt hat“ (S. 26¹). Allein V. vergisst, dass Quodl. VI. mindestens der II—II-ae gleichzeitig ist, höchstwahrscheinlich ihr aber nachfolgt. Die Disputationen des Quodl. VI. wurden nämlich zu Ostern 1272 noch in Paris gehalten; als aber der Heilige im Oktober desselben Jahres nach Neapel kam, hatte er schon den christologischen Teil der III-a verfasst (nach Glorieux, Grabmann, Mandonnet). Zum Wortlaut des Textes sei bemerkt, dass die vorgeschlagene Gleichsetzung der *intentio fallendi* mit *locutio falsa* mindestens angezweifelt werden darf, da doch der Aquinate anderswo die *intentio fallendi* ganz klar als *voluntas falsum imprimendi* bezeichnet hat (2—2, 110, 1 c). Dass hier vom Wesen der Lüge die Rede ist und die Beweisführung dafür vorausgehe, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

Wie sind nun diese einander widersprechenden Texte zu vereinbaren? Es dünkt uns, dass die Ausführungen des Aquinaten den besten Schlüssel hiezu bieten. Zuerst wird vom englischen Lehrer die *intentio fallendi* als *intentio effectus* der *intentio falsum enuntiandi* als der *intentio falsi formalis, secundum intentionem et per se*, entgegengehalten und in diesem Zusammenhang als die *voluntas falsum imprimendi* bestimmt und als solche vom Wesen der Lüge ausgeschieden und nur ihrer Vollkommenheit angerechnet. Dann aber wird derselbe Ausdruck gebraucht zur Bezeichnung des *falsum formale, secundum intentionem et per se*, das dem *falsum materiale, praeter intentionem et per accidens* entgegengesetzt und so als die *voluntas falsum enuntiandi* ins Wesen der Lüge einbezogen wird. Im ersten Fall wird der Ausdruck im transitiven Sinne genommen und aller Nachdruck wird auf das *fallere* gelegt; später wird die nämliche Bezeichnung im reflexiven Sinne gebraucht und aller Nachdruck wird auf die *intentio* zurückverlegt. Man braucht nur den oben zitierten Text des Quodl. VI. mit dem *corpus* des a. 1 q. 110 2—2-ae zn vergleichen, um sich davon zu überzeugen:

„*Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri: quorum unum est ut falsum enuntietur; aliud quidem est effectus proprius falsae enuntiationis ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrunt scilicet quod falsum sit quod enuntiat, et quod adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur; et formaliter propter voluntatem falsum dicendi; et effective propter voluntatem falsum imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi. Et ideo si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter sed non formaliter: quia fal-*

sitas est praeter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacii: id enim quid praeter intentionem est, per accidens est; unde non potest esse specifica differentia“ (scilicet locutionem constituens mendacem).

Daraus ergibt sich folgende Einteilung der menschlichen Rede mit Bezug auf ihre Wahrhaftigkeit: *locutio vera — locutio falsa per accidens, praeter intentionem dicentis — locutio falsa formaliter — locutio falsa formaliter et effective*. In beiden ersten Fällen fehlt jegliche *intentio fallendi* — im dritten haben wir die *intentio fallendi* im Gegensatz zu den vorigen und daher bedeutet sie nur in diesem Zusammenhange *voluntas falsum enuntiandi*, wo aber *falsum* reduplicative zu nehmen ist, d. h. *falsum ut falsum*, da sonst *falsum praeter intentionem* entstehen würde; so ist das *Sed contra* des a. 1 q. 110 zu verstehen, wo der Aquinate sagt: *enuntiationem falsi, cum voluntate ad fallendum, prolatam, manifestum est esse mendacium* — letztlich haben wir die *intentio fallendi* der vorigen entgegengestellt als *voluntas falsum imprimendi*. Es erklärt sich daher, dass die *intentio fallendi* einmal ins Wesen der Lüge einbezogen und wiederum von ihm ausgeschlossen wird. Der Unterschied dieser zwei letzten Deutungen ist kein gekünstelter, vielmehr wird er von der verschiedenen Einstellung des Willens gefordert. Einmal zielt der Wille auf den subjektiven Erfolg der unternommenen Täuschung im Angeredeten ab (was zum Wesen der Lüge nicht gehört), das andere Mal richtet sich der Wille unmittelbar auf das objektive Zustandekommen des irreführenden Zeichens, den zu erwartenden Erfolg nur einschliessweise beachtend, und diese Willensrichtung gehört zum Wesen der Lüge (*voluntas falsum enuntiandi*).

Wenn uns nun von der Feder des Aquinaten folgende Worte begegnen:

„licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione: ut Augustinus dicit“¹⁾

so ist diese Aussage nicht damit abzutun, dass man *dissimulare* bloss auf ein rein negatives „Sichenthalten von der Kundgebung“ (des Innern)²⁾ deuten will, lexikografisch ist dies doch zu einfach und in dieser Deutung wird die Aussage für die ganze Fragestellung belanglos, tatsächlich bedeutet *dissimulare* doch etwas mehr und bildet den eigentlichen *nodus quaestionis*. Es ist richtig, dass im vor- oder nach-klassischem Latein *dissimulare* auch „unkennlich machen, verstecken, verbergen“ bedeuten *könne*, aber in der klassischen Sprache hat es den Sinn „sich stellen als

¹⁾ 2—2, 110, 3 ad 4-um von V. zitiert S. 36 wo nach der editio leonina das *et* nach dem *prudenter* zu streichen wäre; auch ist in den Angaben der Thomasstellen der Anm. 2 ein Druckfehler unterlaufen: die zwei letztgenannten a. gehören der qu. 69 an.

²⁾ P. Maćkowiak, S. 287.

sei etwas nicht der Fall, was in Wirklichkeit ist — sich verstellen, verleugnen“ was doch immer etwas mehr positiv lautet¹⁾. Auch wäre sonst der angeführte Satz eine Tautologie und würde keinen guten Sinn abgeben, wenn *dissimulatio* mit dem *occultare* sich decken würde. Das *dissimulare* muss hier ausser von „verbergen“ den Sinn „verneinen“ haben und so erhalten wir den guten Sinn: „es ist erlaubt, wenn die Klugheit es fordert, die Wahrheit zu verbergen unter einer gewissen Verstellung“. Und so gelangen wir zu einer ganz neuen und eigentümlichen psychologischen Einstellung: der Wille zielt nicht direkt und unmittelbar auf das Zustandekommen des irreführenden Zeichens ab, sondern auf das pflichtgemässe Verhehlen der Wahrheit.

Das *prudenter* verlangt selbstverständlich einen gewichtigen Grund zu dieser Verhehlung (wie es auch V, zum Gebrauch der *restrictio late mentalis* fordert — S. 41). Auch müssen die dazu geeigneten Mittel *prudenter* gewählt werden, d. h. ihrem Ziele entsprechen und nicht darüber hinausreichen (so ist es genug, wenn wir, um die schweren Verhältnisse unseres Bruders befragt, entgegnen: „was noch?!“, ohne hinzuzufügen, was überflüssig und daher moralisch zu beanstanden wäre, z. B.: „soeben hat er 100.000 in der Lotterie gewonnen!“).

Unter diesen Voraussetzungen und Einschränkungen können wir sagen: ein gerechtfertigtes Verhehlen der Wahrheit bedeutet keine Lüge, nicht weil dazu eine *restrictio late mentalis* hinzuge-dacht wird, wohl aber weil ihm kein Täuschungswille zugrunde-liege, vielmehr ein verantwortungsbewusstes Pflichtgefühl. Nun könnte dagegen ein Einwand erhoben werden, und zwar unter Hinweis auf die Beweise, deren sich der hl. Thomas bedient, um die Verwerflichkeit der Lüge darzutun. Weder der Beweis vom Wesen der Sprache, noch jener vom Wesen des Menschen als einheitlicher Persönlichkeit, könnten ein psychologisierendes Um-deuten sich gefallen lassen! Dazu ist zu erwidern: qui nimis probat nihil probat. In diesem Falle würden dieselben Prinzipien und Beweise des Aquinaten folgerichtig auch die *restrictio* verur-teilen. Um sich an dasselbe Beispiel aus der Moraltheologie P. Prüm-mers zu halten, wie wäre es um die Sittlichkeit solcher Antwort bestellt wie die folgende: „*petenti mutuum aut commo-datum saepe responderi potest: non habeo*“, wenn nachstehende Texte des Doctor communis ohne jede Einschränkung, ganz ab-solut, zu nehmen wären:

„*mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam: Cum enim voces sint naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum*

¹⁾ Vgl. die Wörterbücher. Da Thomas „*dissimulatio*“ nach Augustinus wiedergibt, ist eine solche klassizistische Interpretation des Ausdrucks be-rechtigt.

quod aliquis voce significet id quod non habet in mente
(2—2, 110, 3 c.)

und q. 111 a. 1:

„*ad quartum dicendum quod aliquis verbo mentitur quando significat quod non est*“.

Klarer könnte kaum die *restrictio* als Lüge gebrandmarkt werden. Wenn aber die Anhänger der *restrictio* ihre Theorie dadurch nicht getroffen finden, so sehen wir nicht ein, warum unsere Ansicht angesichts derselben Texte nicht bestehen sollte? Entweder haben die Worte den ganzen Bewusstseinsinhalt des Menschen getreu wiederzugeben, abgesehen von allen Umständen, oder nicht. Ein drittes kann es nicht geben, wie schon Aristoteles richtig gesehen hat: ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι (Met. B 2.996 b 30). Wenn aber Ausnahmefälle anerkannt werden, dann gibt es kein solches Prinzip, und es muss ein anderes aufgestellt werden, das keine Ausnahmen zu dulden genötigt wäre. Es hätte ungefähr so zu lauten: die Worte der menschlichen Sprache haben den Bewusstseinsinhalt des Menschen getreu wiederzugeben, jedoch mit Rücksicht auf alle begleitenden Umstände.

Solch eine Bestimmung der Forderung der Wahrhaftigkeit ist viel nüchterner und besonnerer, als eine überspitzte entgegengesetzte Aufstellung — auch macht sie die *restrictio late mentalis* gänzlich überflüssig — jedoch fordert sie eine andere Begriffsbestimmung der Lüge.

Da das erste und zweite einleuchtet, schreiten wir zum letzten Punkte. Die Lüge sagen wir ist eine locutio contra mentem, habita ratione omnium circumstantiarum, oder strikter: mendacium est locutio contra mentem, obligationem aut ius celandi veritatem excedens. Aber man kann einwenden: ein solches Handeln wird Ärgernis hervorrufen. Ganz bestimmt, aber was für ein Ärgernis? etwa ein anderes als jenes, das der *restrictio late mentalis* folgen würde? wir glauben kaum! Übrigens gibt es ein zweifaches Ärgernis: das eine ist das Ärgernis der Umgangssprache, der Tagespresse würden wir sagen, und es bedeutet eine Tat, die zum Widerspruche reizt — das Ärgernis aber des Katechismus und der Theologie ist etwas ganz Anderes, u. z. ist es eine Sünde, die den Nächsten zur Sünde verleitet. Im ersten Sinn kann eine würdige Kommunion ohne vorhergehende Beichte einem unerleuchteten Christen zum Ärgernis am Nächsten werden, während sie doch theologisch eine christliche Erbauung des Nächsten bedeutet. Ähnlich steht es mit der Lüge: im lebendigen, täglichen Menschenumgange, wird sicherlich eine *restrictio late mentalis* Lüge genannt und doch hindert es nicht den Theologen, die *restrictio late mentalis* von diesen Vorwürfen freizusprechen. So auch wird es unserer Begriffsbestimmung der Lüge ergehen: es wird manchmal vorkommen, dass das von ihr dem Wahrheitsgebiet Zugewiesene von manchen zur Lüge gestempelt

wird, — allein dies muss dann dem Mangel an theologischer Schulung zugeschrieben werden, während die theologisch mehr Gebildeten dieselben Fälle besser zu beurteilen und ihrem wahren Charakter nach zu würdigen wissen werden. Durch die neue Begriffsbestimmung der Lüge wird der Umfang derselben eingengt, während der Umfang des Wahrheitsbegriffs erweitert wird. Die moralische Wahrheit bedeutet nicht nur *locutio secundum mentem*, sondern auch eine *locutio legitima praeter mentem*, wo ausdrücklich betont erscheint, dass die darauf folgende mögliche Täuschung des Mitmenschen unmittelbar und direkt nicht beabsichtigt und gewollt, nur zugelassen wird. — Daher betonen wir die *locutio legitima* sei nicht *contra mentem*, sondern *praeter mentem*, weil nur die rechtmässige Verhehlung der Wahrheit dadurch verfolgt wird. Die moralische Wahrheit ist somit zu definieren: *locutio, secundum vel praeter mentem, legitime facta*; durch den letzten Zusatz wird auch dem Tugendbegriff der Wahrfähigkeit allseitig Rechnung getragen, da es ja zum Tugendbegriff gehört, sowohl des Zuviel als auch Zuwenig auszuschliessen.

Wir glauben kaum etwas unseren Ausführungen hinzufügen zu müssen. Die *differentia specifica* unserer Definition der Lüge, „*locutio contra mentem obligationem aut ius celandi veritatem excedens*“ macht es ganz deutlich, dass diese Grenze streng eingehalten werden muss, wenn man die Lüge meiden will, und da eine solche Pflicht oder ein solches Anrecht zum Wahrheitsverschweigen immer einer besonderen, konkreten Lebens- und Sachlage entspringen muss, so tun wir nichts anderes, als ganz folgerichtig, das von der *restrictio* angerufene Prinzip anzuwenden, welches besagt: „jeder vernünftige Mensch wird das gesprochene Wort nach den gegebenen Umständen und im Zusammenhange mit einer Beschränkung die sich oft von selbst ergibt, verstehen“. (S. 40.) Damit erfüllen wir eine andere Bedingung, die von der Theorie der *restrictio* aufgestellt ist und die immer einen wichtigen Grund zum Gebrauche der *restrictio* fordert; *obligatio* oder *ius* bilden ganz bestimmt gewichtige Gründe, um zur Verhehlung der Wahrheit zu greifen.

Ich füge noch hinzu, dass die Lehre des hl. Thomas zumindestens in gleichem Masse unsere Aufstellungen, wie die *restrictio late mentalis* begünstigt.

Lwów

Adam v. Bogdanowicz.
