

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

13. Jahrgang

1962

Heft 1



Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. 6 De malo

Ein Diskussionsbeitrag

Von P. Otto M. Pesch OP, München

Wer die Freiheitslehre des hl. Thomas von Aquin zu studieren sucht, greift, wie ein Blick auf die Untersuchungen zu diesem Thema zeigt¹⁾, vor allem zu den quaest. disp. *De Veritate* (= Ver) 22–24; 25; 26, und zur *Summa Theologiae* (= STh) I 82–83 und I–II 1–21. Sicherlich mit vollem Recht! Den langen und einzigen Artikel der quaest. disp. 6 *De malo* (= Mal) sieht man dabei als eine Zwischenstufe zur Lehre der I–II²⁾ oder sogar als zusammenfassenden Abriss der reifen Lehre der STh selbst an³⁾. Die Eigenart der Darstellung in Mal wird dabei zwar nicht übersehen, kann jedoch in dem größeren Rahmen solcher Gesamtuntersuchungen nicht in ihrem ganzen Umfang zur Geltung gebracht und gewürdigt werden. Dies Letztere soll daher hier einmal versucht werden, weil das, wie sich zeigen wird, sehr ertragreich ist. Wir wollen also die Eigenart der Freiheitslehre

¹⁾ J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus*. München 1938; O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*. Bd. 1, Louvain 1942; G. Siewerth, *Einführung* zu: Thomas von Aquin, *Die menschliche Willensfreiheit*. Texte zur thomistischen Freiheitslehre. Übersetzt von Placidus Wehbrink. Düsseldorf 1954; L. Oeing-Hanhoff, *Zur thomistischen Freiheitslehre*. Scholastik 31 (1956) 161–181; siehe auch J. Maritain, *Die thomistische Freiheitsidee*, in: *Von Bergson zu Thomas von Aquin*. Deutsch von E. M. Morris, Cambridge (Mass.) 1945, S. 167–195; ders., *Spontaneität und Unabhängigkeit*, ebd. S. 197–223; A. D. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin*. Deutsch von R. Grosche, Hellerau 1928 (franz.: Paris 1907), S. 687–779. Eine Untersuchung der historischen Hintergründe: M. Wittmann, *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, historisch untersucht*. Phil. Jahrb. 40 (1927) 170–188; 285–305.

²⁾ Auer, a.a.O. 276; Lottin, a.a.O. 252.

³⁾ Siewerth, a.a.O. 11: »Es ist ein günstiges Geschick, daß der Aquinate 1269 auf der Höhe seines Schaffens, da er das klassische Werk der *Summa theologiae* niederschrieb, in den geschliffenen Abhandlungen über das Böse in der nur einen Artikel umfassenden Quaestio VI uns über einen überaus gesammelten, gedanken- und problemreichen Abriss seiner Freiheitslehre schenkte, der durch die Reife, Klarheit und Bestimmtheit der Aussagen die Erörterungen der *Summa* erreicht und sich gegenüber den Quaestiones über die Wahrheit wie eine Zusammenfassung ausnimmt.« Zur Datierungsfrage vgl. indes weiter unten!

in Mal 6 durch Entfaltung der dort dargebotenen Gedanken und durch deren Vergleich mit der Lehre der Freiheitstraktate in den anderen Werken des hl. Thomas, besonders in der STh, herausarbeiten und ihre historische wie sachliche Bedeutung zu würdigen versuchen.

1. Historisch-Chronologisches

Man ist sich heute darüber einig, daß die quaest. disp. *De malo* (wahrscheinlich mit Ausnahme der qq. 1 und 16) in der zweiten Pariser Lehrtätigkeit des hl. Thomas, genauer: zwischen 1270 und 1272 anzusetzen sind⁴⁾. Sie liegen also auf jeden Fall später als die I^a Pars der STh, die nach den neuesten Forschungen⁵⁾ 1267 begonnen, 1268 (also noch in Italien) abgeschlossen und fertig nach Paris mitgebracht wurde. Das chronologische Problem, das dann hernach auch für die Interpretation und Beurteilung der Freiheitslehre in Mal 6 bedeutsam wird, konzentriert sich also auf die Frage des zeitlichen Verhältnisses von Mal zur II^a Pars der STh, genauer: auf die Frage: Liegt Mal 6 vor I-II 1-21 (wo die Freiheitslehre in ihrem systematischen Zusammenhang ausführlich behandelt wird) oder *nachher*?

Ohne daß hier einer genauen Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung von Mal vorgegriffen werden soll, darf zunächst doch Folgendes als sicher gelten: Mal 6 steht *innerhalb* von Mal insgesamt an seiner chronologisch richtigen Stelle. Schon lange hat man nämlich bemerkt, daß diese Quaestio von nur einem, allerdings riesenhaften Artikel die Thematik der übrigen Quaestionenreihe völlig unmotiviert unterbricht⁶⁾. Wäre nun Mal 6 eine chronologisch isolierte Einzeldisputation, für die man bei einer nachfolgenden Veröffentlichung einen geeigneten Platz suchen mußte, dann hätte man sie kaum so unlogisch gerade hier eingeordnet.

Man ist sich ferner darüber einig, daß Mal 6 eine Reaktion des hl. Thomas auf die erste Verurteilung der Averroisten vom Dezember 1270 ist. Lottin verlegt Mal 6 daher auf Anfang 1271⁷⁾.

Unsicher muß trotz der bisherigen Forschungen unseres Erachtens die Antwort auf die präzise Frage bleiben, ob Mal 6 *vor* oder *nach* I-II 1-21 geschrieben wurde. Auer scheint das Erstere anzunehmen⁸⁾, und ganz eindeutig ist Lottin dieser Ansicht⁹⁾.

Dagegen aber erheben sich zwei Schwierigkeiten.

1. Es ist bekannt, daß die gesamte II^a Pars der STh (und vielleicht sogar noch

⁴⁾ Vgl. M.-D. Chenu, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin*. Deutsche Thomas-Ausgabe, Ergänzungsband 2. Heidelberg-Graz 1960, S. 318f.; P. Glorieux, *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*. Rech.théol.anc.méd. 4 (1932) 5-33, bes. 28-30.

⁵⁾ P. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme*. Mél.sc.rel. 2 (1945) 59-98; vgl. auch Lottin, a.a.O. 238.

⁶⁾ P. Synave, in: Bulletin thom. 3 (1926) [8] Anm. 1; Glorieux, *Les Questions disputées* . . . 17f.; 33; Lottin, a.a.O. 253; Chenu, a.a.O. 321. Mal 6 steht zwischen einer Reihe über die Erbsünde und einer anderen über die läßliche Sünde.

⁷⁾ Lottin, a.a.O. 253.

⁸⁾ a.a.O. 276. Er scheint das aus der seiner Meinung nach vertieften Lehre in der I-II zu schließen. Seine Formulierung ist allerdings nicht ganz eindeutig.

⁹⁾ Lottin, a.a.O. 252, wo er, chronologisch vorgehend, Mal 6 vor I-II stellt und auf seine eigene ausführliche Untersuchung dazu verweist: *La date de la question disputée »De Malo« de saint Thomas d' Aquin*. Rech.hist.écl. 24 (1929) 373-388.

9/62/2925

ein Stück der III^a Pars dazu)¹⁰⁾ in der zweiten Pariser Lehrperiode entstanden sind. Es ist ferner bekannt, daß Thomas spätestens im Sommer, wahrscheinlich aber schon Ostern 1272 Paris wieder verlassen hat. Wäre nun zum Zeitpunkt von Mal 6 (also Anfang 1271) I–II 1–21 immer noch nicht geschrieben gewesen, dann müßte man sich auf den unvorstellbaren Schluß einlassen, Thomas habe in den ersten Jahren seines zweiten Pariser Aufenthaltes¹¹⁾ an der STh nichts getan, um dann in nicht viel mehr als einem einzigen Jahr die *gesamte* II^a Pars (= 114 + 189 Quästionen!) zu schreiben, und eventuell noch ein Stück III^a Pars dazu. Wie unvorstellbar das ist, erhellt noch mehr, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Thomas neben der Arbeit an der STh in dieser zweiten Pariser Zeit noch eine große Zahl anderer Werke geschrieben hat, so u. a. die zweite (uns einzig erhaltene) Redaktion des Römerbrief-Kommentars¹²⁾, die *Quaestiones disputatae De anima, De virtutibus in communi, De virtutibus cardinalibus, De spe, De caritate, De correctione fraterna, De unione Verbi incarnati* und die *Quaestiones quodlibetales* I–VI¹³⁾, einen großen Teil der Aristoteles-Kommentare¹⁴⁾, und eine Reihe der *Opuscula*, u. a. *De unitate intellectus, De aeternitate mundi, De perfectione vitae spiritualis*¹⁵⁾.

2. Wenn die sehr plausible These von A. Birkenmajer und P. Glorieux zutrifft¹⁶⁾, daß Thomas seit 1267, dem Beginn der Arbeit an der I^a Pars, nach einem umfassenden Arbeitsplan vorgeing und die Thematik seiner Disputationen immer dem jeweiligen Stand der Arbeit an der STh anpaßte, um für diese den Stoff vorzubereiten, wenn sich damit also genaue Parallelen zwischen den nach 1267 entstandenen *Quaestiones disputatae* und den Texten der STh aufstellen lassen, dann entspricht Mal 2–5 und teilw. noch 7 STh I–II 71–89; Mal 7–15 den »Lasterquästionen« in STh II–II 35–153.¹⁷⁾ Mal 2–7 (mit unserer eingeschobenen Freiheitsquästion) müßte dann um die Zeit der Arbeit an I–II 71–89 angesetzt werden,

¹⁰⁾ So Glorieux, *Pour la chronologie . . .*, der den Beginn der Arbeit an der Arbeit an der III^a Pars unbedingt noch in den zweiten Pariser Aufenthalt verlegt und vermutet, daß Thomas in Paris noch bis q. 25 gekommen ist.

¹¹⁾ Nach Glorieux, *Les Questions . . .*, 31, von 1269 an; nach Chenu, a.a.O. 5, von November 1268 an.

¹²⁾ Vgl. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*. Paris 1944, Anhang S. 225–241. Die dort vorgebrachten Gründe für die Verlegung des Römerkomentars in den zweiten Pariser Aufenthalt scheinen uns unwiderlegbar.

¹³⁾ Chenu, a.a.O. 319.

¹⁴⁾ a.a.O. 252 f.

¹⁵⁾ a.a.O. 380 f.; 387. Zum Ganzen der chronologischen und literarhistorischen Fragen zu den Werken des hl. Thomas ist immer noch unersetzlich: M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. 3. stark erw. Aufl. Münster 1949. Die jüngste, alle bisherigen Forschungsergebnisse zusammenstellende Übersicht über alle chronologischen und literarhistorischen Fragen zu sämtlichen Thomas-Werken ist: I. T. Eschmann, *A Catalogue of St. Thomas's Works*. In: E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (= Übersetzung von *Le thomisme*), Appendix, S. 379–439.

¹⁶⁾ A. Birkenmajer, *Über die Reihenfolge und die Entstehungszeit der Quaestiones disputatae des hl. Thomas*. Phil. Jahrb. 1921, 31–49; P. Glorieux, *Les Questions . . .*, 31–33 (mit kleinen Modifikationen gegenüber Birkenmajer!).

¹⁷⁾ Mal 1 und 16 nehmen eine Sonderstellung ein, entsprechen I 48–64 und sind zwar in Paris erst veröffentlicht, aber wahrscheinlich nicht erst dort gehalten worden (vgl. Chenu, a.a.O. 319). Das ist vor allem bedeutsam im Hinblick auf Mal 16, 2–5, wo im Zusammenhang der Frage nach der Freiheit der Engel auch die menschliche Freiheit erneut zur Sprache kommt (wie übrigens auch in der Engellehre der STh; vgl. I 59; 62–64!), und zwar mit bedeutsamen Aspekten, die in den anderen Freiheitstraktaten nicht so deutlich zutage treten. Vgl. dazu den oben genannten vorzüglichen Aufsatz von Oeing-Hanhoff, der – nach einer sehr positiven Würdigung der oben erwähnten Arbeit von Siewerth – eine sehr tiefe Interpretation von Mal 16, 5 gibt und in deren Verfolg die thomatische Freiheitslehre noch über Siewerth hinaus weiterzuführen versucht (vgl. auch weiter unten Anm. 34).

d. h. (selbst wenn man einige Wochen Spielraum zugibt) *nach* der Abfassung von I-II 1-21¹⁸).

Diese beiden Überlegungen machen es wahrscheinlicher, daß Mal 6 *nach* I-II 1-21 geschrieben wurde, zumindest aber machen sie die gegenteilige These erheblich unsicher. Wir werden weiter unten diese größere Wahrscheinlichkeit bzw. diese Unsicherheit durch den durchzuführenden Lehrvergleich noch bestätigt finden¹⁹).

Immerhin, wir geben zu, daß diese Frage nicht sicher zu entscheiden ist. Sollte es aber zutreffen, daß Mal 6 tatsächlich jünger ist, als I-II 1-21, dann wäre die in Mal 6 gegebene Darstellung *das letzte Wort des hl. Thomas zur Freiheitsfrage*²⁰), und, wie wir zu zeigen hoffen, ein Wort, das mehr in die Zukunft zu weisen scheint, als man es ihm beim ersten Hören oder Lesen anmerkt.

Der *historische* Kontext von Mal 6 ist rasch dargestellt²¹). Thomas wurde 1268 eigens zu dem Zwecke nach Paris geholt, damit er dort in die durch den lateinischen Averroismus heraufbeschworene Krise eingreife²²). Unter anderem bedrohten die Averroisten auch die Willensfreiheit. Das führte zur Verurteilung von 13 Sätzen durch den Bischof Stephan Tempier von Paris am 10. Dezember 1270, von der u. a. auch die beiden folgenden, die Willensfreiheit untergrabenden Sätze betroffen wurden:

»Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit« (Satz 3).

»Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili« (Satz 9)²³).

Damit ist schon vorauszusehen: Thomas muß in seiner Stellungnahme zweierlei besonders herausstellen: die Ungenötigkeit der Wahl, und die Aktivität des Willens in der Willensbewegung.

Beides nun wird bedroht durch eine extrem formulierte Lehre von der Bewegung des Willens durch den Intellekt. Diese Bewegung des Willens durch den

¹⁸) Daran ändert auch nichts die jüngste, aber von Mandonnet (*Chronologie des Questions disputées de S. Thomas*. Rev.thom. 23 [1918] 266-287; 341-371) mit Recht abrückende These von A. Dondaine, (die sich Chenu zu eigen macht, a.a.O. 318 Anm. 2), nicht jeder *Artikel* der *Quaest.disp.*, sondern jede *Quästion* stelle die Arbeitseinheit und das Ergebnis je einer Disputationssitzung dar: *Secrétaires de Saint Thomas*. Rom 1956, Anhang, S. 209-216.

¹⁹) In der Tat ist es für Glorieux, *Pour la chronologie . . .* sehr wahrscheinlich, daß Mal insgesamt später liegt als I-II 1-21. Vgl. vor allem die übersichtliche Zeittafel S. 93, auch abgedruckt in der Rezension von H. Dondaine, Bull.thom. 7 (1943-1946) S. 93. Er ist sich dabei des Gegensatzes zur allgemeinen Ansicht gerade auch im Hinblick auf Mal 6 wohl bewußt, und Lottin betrachtet auch seine früheren Darlegungen zu diesem Thema als nicht ausreichend widerlegt, nicht nur im Hinblick auf Mal 6, sondern auch im Hinblick auf andere Texte in Mal (Bull.théol.anc.méd. 5 [1946-1949] 73). Glorieux freilich sieht die Schwierigkeit nur in Mal 6 und umgeht sie durch eine Art »Wechsel auf die Zukunft«, indem er seine Hoffnung andeutet, eine noch ausstehende Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung von Mal 6 könne ergeben, daß Mal 6 *innerhalb* von Mal *insgesamt* chronologisch falsch steht. Wir sind, wie schon gesagt, der Meinung, daß dies nicht der erste sich nahelegende Gedanke sein muß. Vielmehr hoffen wir zu zeigen, daß auch die *Lehre* von Mal 6 selbst eine Datierung *nach* I-II 1-21 als durchaus diskutabel erscheinen läßt, eine Lösungsmöglichkeit, die ihrerseits Glorieux' Zeittafel bekräftigen würde.

²⁰) Abgesehen von III 18,2-4 (besonders 3), wo nach der Freiheit Christi gefragt und dazu ein knappes Referat der früher dargestellten Elemente der Freiheitslehre gegeben wird. Aber auch in diesen Artikeln widerspricht nichts der Eigenart der Lehre von Mal 6, die, wie wir zu zeigen hoffen, den Charakter des Endpunktes einer Entwicklung hat.

²¹) Ausführlich dazu Lottin, a.a.O. 252-254 und schon 243-252.

²²) Chenu, a.a.O. 5.

²³) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, hrg. von H. Denifle und E. Châtelain, Paris 1889ff., t. I p. 487.

Intellekt hatte Thomas in seinen früheren Werken immer stark unterstrichen²⁴), ja sogar die Willensbewegung geradezu nach dem Modell des Verstandesaktes dargestellt und zu erhellen versucht. Die Averroisten an der Artistenfakultät (die Artisten hatten schon immer versucht, Thomas auf ihr Konto zu buchen!)²⁵) konnten also frühere Thomastexte »mißbrauchen«²⁶), während andererseits die Gegner der Averroisten, die Franziskaner, sekundiert von dem Weltpriester Gerhard von Abbeville, sich vergeblich bemühten, den Streit durch eine befriedigende Abklärung des wirklichen Einflusses des Intellektes auf den Willen zu entscheiden: Die Formel des Gerhard von einer *motio* des Willens durch den Intellekt »*secundum metaphoram*« war offensichtlich nur die Abdrosselung des Problems, nicht seine Lösung²⁷).

Diese Situation schafft den Kontext zu Mal 6 und zu der hier im Vergleich mit den anderen Werken zu beobachtenden Lehrentwicklung, deren Richtung wir nun schon vermuten können, und in deren genauere Analyse wir nun eintreten müssen.

Doch ist es zuvor unerlässlich, den Inhalt des Artikels zu referieren, und zwar nicht allzu summarisch, weil wir uns später immer wieder darauf beziehen müssen.

2. Der Gedankengang des Artikels

Die ganze Quästion (nur ein Artikel) handelt von der »menschlichen Wahl« (*de electione humana*), wie die Überschrift sagt, und die eigentliche Artikelüberschrift (die bekanntlich nicht direkt von Thomas stammt, aber aus dem Anfang des ersten »Argumentes« entnommen ist) formuliert die Frage so: »Utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat.«

Das »*corpus articuli*«: Einige (die berühmten »*quidam*«, das sind die näheren oder entfernteren Zeitgenossen!)²⁸), sagt Thomas, nehmen an, der Wille des Menschen werde mit Notwendigkeit dazu bewegt, etwas Bestimmtes zu wählen. Natürlich wollen sie damit keinen Zwang für den Willen behaupten, da der Zwang ja eine von *außen* dem Subjekt auferlegte Notwendigkeit sei, die für den Willen behauptete Notwendigkeit der Wahl dagegen von *innen* komme und daher nichts mit Zwang oder Vergewaltigung zu tun habe. Da die Freiheit von Zwang also zugegeben wird, hoffen diese »*quidam*« das, was des Menschen Würde fordert, hinreichend gewahrt zu haben.

Dennoch ist diese Meinung *häretisch*. Sie nimmt dem menschlichen Handeln den Charakter der Verdienstlichkeit bzw. der Straffälligkeit, weil, was der Mensch nicht vermeiden kann, gerechterweise nicht mehr des Lohnes oder der Strafe würdig ist.

Außerdem ist diese Meinung *philosophiefremd* (*extranea philosophiae opinio*), denn sie untergräbt alle Grundlagen philosophischer Ethik; Überlegung, Ermahnung, Gebot und Strafe, Anerkennung und Tadel werden sinnlos. Daß man überhaupt zu solchen Ansichten kommen konnte, ist nur erklärbar aus Unverschämtheit (*protervia*) oder durch einige sophistische Gedankengänge, mit denen die Verfechter dieser Ansicht nicht zurecht kamen. (Hier spürt man den Einschlag der Kontroverse! Die Stelle ist einer der nicht zu häufigen persönlich-polemischen Ausfälle im Werk des hl. Thomas!)

Um die Wahrheit in dieser Frage zu erkennen, muß man etwas weiter ausholen.

1. Wie in allen anderen Dingen, so gibt es auch im Menschen ein Prinzip, aus dem sein ihm eigentümliches, also spezifisch menschliches Handeln und Tätigsein hervorgeht. Dieses Prinzip des Tätigseins, der Bewegung, des Wirkens ist im Menschen die Gezweigung Intellekt und Wille

²⁴) Thomas hat dabei Formulierungen, die geradezu von einer zwangsläufigen Bindung des Willens an die Erkenntnis sprechen: »Appetitus enim cognitionem sequitur . . . ; . . . iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, numquam potest esse contrarium appetitui« (Ver 24, 2c.). » . . . quod apprehenditur ut conveniens [et non ut repugnans] oportet esse volitum et appetitum« (In Sent., 1 d 45: 1, 1). Vgl. Lottin, a.a.O. 231; 253. Vgl. aber weiter unten Anm. 49!

²⁵) Chenu, a.a.O. 14f.; 33; 383.

²⁶) Lottin, a.a.O. 253.

²⁷) a.a.O. 243–251 (bes. 248); 252f.

²⁸) Vgl. dazu Chenu, a.a.O. 148–152; 306.

(*intellectus et voluntas*, unter Berufung auf Aristoteles, *De anima* II, 10: 433 a 9). Beim Vergleich mit dem Tätigkeitsprinzip der Naturkörper zeigen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Gemeinsam ist, daß es überhaupt eine »Form«, eine Seinsbestimmtheit ist, die als Tätigkeitsprinzip angesetzt werden muß, und daß dieser Form eine Hinneigung zu einem ihr entsprechenden Tätigsein folgt, welche Hinneigung der nächste Ursprungsgrund der äußeren (!) Handlung ist. Im Naturding nennt man diese Hinneigung *appetitus naturalis*, Naturstreben. Im Menschen ist die genannte Form oder Seinsbestimmtheit von intellektiver Art; ist sie »aufgefaßt« (*apprehensa*), so folgt ihr die Hinneigung des Willens, und aus dieser entspringt die äußere Handlung. Der Unterschied besteht darin: Die Seinsbestimmtheit des Naturdinges ist durch die Gebundenheit an die Materie individuiert und damit eingeschränkt, die solch individuiert Seinsbestimmtheit folgende Hinneigung ist daher »festgelegt auf ein Eines« (*determinata ad unum*), d. h. festgelegt sowohl auf einen Gegenstand als auch auf eine Weise des Tätigseins. Die intellektive und intellektiv aufgefaßte Form im Menschen dagegen ist *universalis*, unbeschränkt. Da aber die Tätigkeiten, die aus der Hinneigung des Willens entspringen sollen, singulär, einzelnhaft, also beschränkt sind, und da nichts Beschränktes den unbeschränkten Horizont der (nur) universalen, intellektiv aufgefaßten Seinsbestimmtheit ausfüllt, ist das Wollen in seiner Hinneigung durch die intellektiv aufgefaßte, unbeschränkte Form noch nicht hinreichend festgelegt, bleibt also offen für vieles. Man kann diesen Sachverhalt mit einem Architekten vergleichen, der den Plan eines Hauses nur ganz allgemein konzipiert und daher noch nicht festgelegt ist, ob er das Haus eckig oder rund baut. Das Bewegungsprinzip der Tiere hält die Mitte zwischen den beiden beschriebenen Weisen von Bewegungsprinzipien: Die sinnlich aufgefaßte Form beim Tier ist ebenfalls individuiert und beschränkt, es folgt ihr somit eine nach Objekt und Strebeweise festgelegte Hinneigung. Jedoch wird im Gegensatz zu den Naturdingen, die ihre Seinsbestimmtheit und die daraus erfolgende Tätigkeitsweise ein für allemal fest besitzen, beim Tier nicht immer dieselbe Form durch den Sinn aufgefaßt, so daß es sich entsprechend bald so, bald anders verhält, und das gibt seinem Tätigkeitsprinzip eine Gemeinsamkeit mit dem des Menschen.

2. Ein Tätigkeitsvermögen nimmt bei seiner Tätigkeit von doppelter Seite einen Einfluß auf (*mouetur*): von seiten seines Trägers (*ex parte subiecti*) und von seiten des Gegenstandes (*ex parte obiecti*). Der Gesichtssinn etwa arbeitet schärfer oder weniger scharf je nach der Änderung der Organverfassung durch den Träger; und er sieht bald weiß und bald schwarz je nach dem Gegenstand, der ihm entgentritt. Die Einflusßaufnahme von seiten des Trägers hat es also mit dem tatsächlichen Vollzug (*exercitium*) des Aktes zu tun, bedingt also z. B. kraftvolles oder schwächliches Tätigsein; und die Einflusßaufnahme durch das Objekt hat es mit der Artbestimmtheit (*specificatio*) des Aktes zu tun, die dem Akt ja durch seinen Gegenstand zuteil wird.

Nun gilt es zu beachten, daß die Artbestimmtheit der Tätigkeiten in den Naturdingen festliegt, weil sie aus deren Seinsbestimmtheit stammt. Der tatsächliche Aktvollzug jedoch stammt von jenem Tätigen, das die Bewegung hervorruft. Jenes Tätige aber handelt um eines Zieles willen. Also muß der erste Anfang (*primum principium*) einer Bewegung, soweit ihr tatsächlicher Vollzug zur Debatte steht, vom Ziel ausgehen. Auf das menschliche Tätigsein angewandt heißt dies, daß jenem Vermögen der erste Anfang des Bewegungsvollzuges zukommt, dessen Objekt das Ziel selbst ist. Unter den beiden Vermögen, die das gedoppelt-eine Tätigkeitsprinzip im Menschen darstellen, kommt dafür nur der Wille in Frage, denn sein Objekt ist das Gute, und das Gute mitbeinhaltet alles, was Ziel ist und sein kann. Dem Intellekt aber, dessen Objekt das Seiende als Wahres ist, kommt der erste Anfang der Bewegung zu, soweit deren Bestimmung durch eine Formalursache, ihre Artbestimmtheit also, zur Frage steht. Freilich korrespondieren und durchdringen sich beide Weisen des ersten Anfangs, sofern die Objekte beider Vermögen korrespondieren: Sofern das Gute eine auffaßbare Seinsbestimmtheit ist, ist es ein Wahres im Horizont des Wahren; sofern das Wahre Ziel der Tätigkeit des Intellektes ist, ist es ein Einzelgut im Horizont des Guten.

Betrachtet man also die Bewegung, d. h. die Tätigkeit der Seelenvermögen, unter dem Hinblick ihrer Artbestimmtheit, so ist der Anfang dieser Bewegung im Intellekt anzusetzen: das Gute als zuvor Erkanntes »bewegt« den Willen. Betrachtet man aber dieselbe Bewegung unter der Hinsicht ihres tatsächlichen Vollzuges, so ist der Anfang dieser Bewegung aus dem Willen. Das Vermögen, das das Ziel als solches zum Eigenobjekt hat, bewegt alle Vermögen, deren Tätigkeiten das betreffen, was der Erreichung des Zieles dient: Ich erkenne, weil ich das *will*; und ich bediene mich aller anderen Vermögen und auch der Gehaben (*habitus*), weil ich *will*.

3. Damit sind wir nun in der Lage zu zeigen, daß der Wille sich nicht genötigterweise bewegt. Und zwar muß das nun unter den beiden Hinsichten sowohl des Aktvollzuges und der Artbestimmtheit des Aktes aufgewiesen werden.

a) *Die Hinsicht des Aktvollzuges*. Zunächst ist klar (*manifestum*), daß der Wille durch sich selbst in Gang gesetzt wird. So wie er die Quelle des Bewegungsvollzuges für alle anderen Vermögen ist, so kann auch seine eigene Bewegung keine andere Quelle haben. Das bedeutet aber nicht,

daß er zugleich und in derselben Hinsicht in Vollzugsmöglichkeit und Vollzugswirklichkeit wäre. Vielmehr bewegt er sich eben dadurch, daß er das eine *tatsächlich* schon erstrebt, dazu, auch etwas anderes *tatsächlich* anzustreben, das er bisher noch nicht *tatsächlich* erstrebt, aber erstreben *konnte*, – so wie auch der Intellekt dadurch, daß er das eine bereits erkennt, sich selbst dazu bewegt, auch etwas anderes, bisher *Unerkanntes* zu erkennen. Ein Beispiel erläutert dies noch näher: Wer gesund werden will, bewegt sich eben durch diesen Willen zur Gesundheit auch dazu, die Medizin einnehmen zu wollen.

Wie geht das aber zu, diese Selbstbewegung des Willens durch eine vorausgehende Bewegung? Sie geschieht vermittels eines Mit-sich-zu-Rate-Gehens (*consilium*), vermittels einer Überlegung. Bleiben wir bei dem Beispiel! Dadurch, daß der Kranke gesund werden will, fängt er an zu überlegen, was der wiederzugewinnenden Gesundheit fromme. Dieses Überlegen endet damit, daß der Kranke seinen Willen, gesund zu werden, sozusagen auf das Endergebnis dieser Überlegung weiterleitet und sich so selbst dazu bewegt, die Medizin einnehmen zu wollen. In diesem Sinne bewegt der Wille sich selbst mittels des *consilium*.

Dabei ist nun entscheidend, daß das *consilium* den Willen nicht nötigt, weil ein *consilium* kein Beweisverfahren mit zwingendem Ergebnis ist, sondern schon auf der intellektuellen Ebene nicht zu einem eindeutigen, kein weiteres zulassendem Resultat kommt (*ad opposita viam habens*). Daher steht fest, daß der Wille sich gerade durch das unentbehrliche *consilium* dennoch nicht mit Notwendigkeit bewegt.

Dabei droht nun aber der Abgrund des *regressus in infinitum*. Wenn das Wollen auf ein Überlegen angewiesen ist, das Überlegen aber nur unter dem Antrieb eines Wollens in Gang kommt, wo sitzt dann der erste Anfang dieses Wechselspiels? Da der Regreß in eine unendliche Reihe sich gegenseitig bedingender Willens- und Überlegungsakte ein Widerspruch in sich ist, kann zunächst rein formal festgestellt werden: Es muß einen ersten Wollensvortrag geben, der nicht mehr Selbstbewegung im oben beschriebenen Sinne ist, sondern von »etwas außerhalb« (*ab aliquo exteriori*) ausgelöst wird. Was ist dies? Es muß etwas sein, was ranghöher als der Wille und der Intellekt ist. Daher scheiden die Himmelskörper, denen einige die Auslösung dieses ersten Willensvollzuges zuschreiben wollten, hier aus, weil der Einfluß einer körperlichen Kraft nicht den geistigen Willen direkt treffen kann, wie es hier erfordert ist. Nur indirekt, nämlich über die dispositiv auf den Willen (aber erst *nach* dessen erstem Akt) einwirkenden sinnlichen Funktionen, können die Himmelskörper auch auf den Willen einwirken (ad 21). Also bleibt nur Gott übrig. Das bedeutet aber nun nicht, daß die eben festgestellte Ungenötigkeit des Willens von seiten des *consilium* durch eine Nötigung von seiten Gottes bei der Erstauslösung des Willensaktes aufgehoben würde. Denn was Gott bewegt, bewegt er nach Art des Bewegten. Er bewegt also den Willen nicht zu genötigtem Handeln, sondern zu einem Handeln, das hinsichtlich einer Vielfalt von Möglichkeiten nicht festgelegt ist. Ergebnis: In Hinsicht auf den tatsächlichen Vollzug bewegt sich der Wille ohne Nötigung.

b) *Die Hinsicht der Artbestimmtheit des Tätigseins.* Der Gegenstand, der den Willen »bewegt« (nämlich im Sinne der Artbestimmung seines Aktes), ist das »aufgefaßte Gute und Angemessene« (*bonum conveniens apprehensum*). Was nur als gut, nicht aber als angemessen aufgefaßt wird, bewegt den Willen nicht. Weiterhin muß es, soll es eine *wirkliche* Willensbewegung artlich bestimmen, ein *einzelnes* Gutes und Angemessenes sein, da Überlegung des Intellektes und Wahl des Willens, um die es hier geht, sich auf Einzeldinge richten.

Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit der Ungenötigkeit des Willens? Begegnet dem Willen ein angemessenes Gut, daß unter *keinem* Teilgesichtspunkt mehr ein Nicht-Gut ist, also unter allen Einzelhinsichten durch und durch gut und angemessen (*bonum et conveniens secundum omnia particularia*), dann hat der Wille keine Wahl mehr, dann *muß* er dieses Gut wollen, kann nicht mehr das Gegenteil wollen, weil er dann direkt das Übel wollen müßte. Auf diese Weise will der Wille notwendig die Glückseligkeit, die definitionsgemäß (Boëthius) der durch Zusammenfluß allen Gutes vollkommene Zustand ist. Wohlgermerkt: der Wille hat keine Wahl mehr hinsichtlich der Artbestimmtheit des Aktes, hinsichtlich des zu wählenden Gegenstandes. Er ist aber sehr wohl noch ungenötigt hinsichtlich seines tatsächlichen Aktvollzuges: Er kann den Akt unterlassen, indem er die Überlegung dazu bestimmt, jetzt nicht die Glückseligkeit überlegend ins Auge zu fassen und entsprechend sich selbst dazu bestimmt, die Glückseligkeit im Augenblick nicht *tatsächlich* anzustreben, was deswegen möglich ist, weil die Strebeakte selbst ja nur Einzelgüter sind und somit eine Wahl zulassen.

Begegnet der Wille aber einem Gut, das *nicht* allseitig gut und angemessen ist, dann bewegt er sich auch ungenötigt hinsichtlich der Artbestimmtheit oder Objekt-determination: Er kann wählen; er kann das Gegenteil des Überlegten wollen, denn das Überlegte ist vielleicht in einer Hinsicht gut und angemessen, die den Willen jetzt nicht interessiert, und das Gegenteil ist in einer anderen Hinsicht gut und angemessen, die den Willen im Augenblick lockt.

Bleibt noch die Frage, wie es denn kommt, daß gerade *diese* Gutheitshinsicht nun zum Ent-

scheidungsgrund für den Willen und damit diesen determinierend wird, wiewohl eine *andere* es genau so gut sein könnte? Aus drei Gründen!

Erstens: Es kann ganz einfach die eine Gutheitshinsicht größer sein als die andere – so etwa, wenn der Mensch wählt, was der Gesundheit dient, und nicht, was der unmittelbare Triebanspruch fordert.

Zweitens: durch das bevorzugte Bedenken des einen Umstandes, der das zur Wahl Stehende kennzeichnet, zuungunsten eines anderen. Und dies ist eine sehr zufällige Sache und hat ebenso zufällige äußere und innere Anlässe und Gründe.

Drittens kann die Gutheitshinsicht, die den Willen in bestimmte Richtung neigt, durch die Gesamtverfassung des Menschen bestimmt sein: Nur was in den dadurch bestimmten individuellen Werthorizont des Menschen hineinpaßt, kann ihm als gut und angemessen erscheinen. Ein zorniger Mensch handelt anders, als ein ruhiger. Soweit diese Verfassung der Verfügung des Menschen *nicht* unterliegt, führt sie zu notwendiger Wahl; so etwa wollen alle Menschen notwendig sein, leben, erkennen. Soweit diese Verfassung (etwa in Gestalt von *habitus* und *dispositiones*) aber der menschlichen Verfügung untersteht, kann der Mensch sie ändern, und der Wille handelt dann, wenn er sich von solcher Verfassung bestimmen läßt, immer noch ungenötigt.

4. Als Endergebnis kann Thomas also formulieren: »Was das Objekt angeht, so bewegt sich der Wille auf einiges mit Notwendigkeit, aber nicht auf alles; was aber den tatsächlichen Tätigkeitsvollzug anlangt, so bewegt sich der Wille nicht mit Notwendigkeit.«

Das ist der Gedankengang des *corpus articuli*. Die *responsa* unterstreichen diese Darstellung ohne *wesentliche* neue Gesichtspunkte. Wir werden im Folgenden auf sie zurückkommen, wo es anfällt.

3. Versuch einer Interpretation

Wir versuchen nun, diese Darstellung der Freiheitslehre zu interpretieren. Dabei werden der Vergleich mit der Lehre der anderen Werke und die Bemühung, den Gedankengang *in sich*, so wie er sich gerade *hier* niederschlägt, zu verstehen, sich zum Vorteil beider koppeln und gegenseitig durchdringen müssen.

a) Die besondere Fragestellung und der »Voluntarismus« in *De malo* 6

Um die Eigenart der Freiheitsdeutung in Mal 6 zu verstehen, gilt es zunächst, sich die besondere Fragestellung dieser Abhandlung klarzumachen, festzustellen also, welche Fragen zur Sprache kommen, welche anderen Fragen überhaupt nicht interessieren, und welche Fragen bzw. welche darauf gegebenen Antworten in Mal 6 als angenommen vorausgesetzt werden²⁹⁾.

In Mal 6 ist Thomas nur interessiert an dem Nachweis, *daß* der Mensch tatsächlich frei und ungenötigt wählt. Wie schon der historische Überblick zeigte,

²⁹⁾ Da ein genauer Vergleich zwischen Mal 6 und *allen* anderen Werken des hl. Thomas in der Freiheitsfrage hier viel zu weit führen würde, beschränken wir uns im wesentlichen auf den Vergleich mit der STh und greifen nur gelegentlich auf Ver und die *Summa contra Gentiles* (= CG) zurück. In der Tat erfolgen die Schwerpunktverlagerungen und sogar Lehrentwicklungen in der Freiheitsfrage, wie Lottin, a.a.O. 226 feststellt, zur Hauptsache zwischen den Werken *vor* der Verurteilung von 1270 (oder allgemeiner: vor dem Eingreifen des hl. Thomas in die Pariser Krise ab 1268) und den *nach* dieser Zeit entstandenen Schriften. Das heißt aber: sie erfolgen zur Hauptsache innerhalb der STh selbst. Die I^a Pars liegt noch auf der Linie der früheren Werke (Lottin, a.a.O. 238; zu den Präzisionen gegenüber den vorausgehenden Werken vgl. 241–243); die Lehre der I–II dagegen zeigt, offenbar angestoßen durch die Pariser Kontroverse, deutlich neue Gedanken und Ansätze. Mal 6 scheint zunächst die Bruchstelle zu markieren – unter der (freilich nicht sicheren, s. weiter oben!) Voraussetzung, Mal 6 sei chronologisch vor I–II anzusetzen. Wer eine ausführliche Gegenüberstellung aller Texte sucht, greife zu der ausgezeichneten und übersichtlichen Darstellung des Textbefundes bei Lottin, a.a.O. 207–216; 225–243; 252–262. Vgl. jedoch die von uns gemachten Einschränkungen, weiter unten Anm. 49.

war das genau der Gegenstand der Kontroverse, deren Aktualität durch die Verurteilung von 1270 noch verschärft wurde. Wenn also in Mal 6 auch bestimmte psychologische und ontologische Gesichtspunkte der Freiheit zur Sprache kommen und erhellt werden, dann geschieht es im Dienste dieses Nachweises, und nicht im Dienst einer um ihrer selbst willen unternommenen, umfassenden psychologischen und ontologischen Durchklärung der menschlichen Freiheit in all ihren Bezügen³⁰).

Das bedingt zunächst einmal, daß eine ganze Menge Fragen, die in den Willens- und Freiheitstraktaten der anderen Werke ausführlich behandelt werden, hier nicht einmal in Andeutungen auftreten³¹).

Es fehlen also (um nur die wichtigsten zu nennen): Die Frage nach der Widerspruchslosigkeit von *necessitas naturalis* und *voluntas*, abgeleitet aus den verschiedenen Arten von *necessitas* (I 82, 1; bei der ungenötigten Wahl steht der Wille ja, wie Mal 6 gerade zeigen will, ohnehin nicht unter einer *necessitas naturalis*!); die Frage, welches Vermögen ranghöher sei, der Intellekt oder der Wille (I 82, 3)³²; die Frage, ob das freie Wahlvermögen eine Potenz oder ein Gehaben (*habitus*) sei (I 83, 2); ob es, da es nun schon im Willen seinen Sitz hat (I 83, 3), mit dem Willen identisch sei (I 83, 4). Es fehlen die Fragen nach Wesen, Erreichbarkeit und Weg zur Erreichung der »Glückseligkeit« (I-II 2-5); die Fragen nach den Bedingungen und Gefährdungen der Spontaneität der Willenshandlungen (I-II 6, 3-8); die Frage nach der Beziehung zwischen Geistwille und sinnlichem Streben (I-II 9, 2; 10, 3); die Fragen nach der genaueren Struktur des freien Aktes und nach seinen Teilakten (I-II 11-12; 15-17) mit Ausnahme von Wahl (I-II 13) und Überlegung (I-II 14); und die Fragen nach den Bezügen zwischen Wille, Erkenntnis, Freiheit und sittlicher Güte des Handelns (I-II 18-21). Es fehlt vor allem die Frage, ob *Freiheit* mehr ist als nur *Wahlfreiheit*, eine Frage, die in Bezug auf Thomas zuweilen verneint wird³³). Diese Auffassung übersieht allerdings einige bedeutsame Texte, wobei freilich zugegeben werden muß, daß diese Texte sich seltsamerweise nicht in den ausdrücklichen Freiheitstraktaten finden:

³⁰) Dabei bleibt selbst für Mal 6, wo Thomas im Gegensatz zu seinen anderen Werken (vgl. auch weiter unten S.15ff.) den Freiheitsnachweis sozusagen um seiner selbst willen durchführt, bestehen, was Siewerth, a.a.O. 18, ausführt, daß nämlich Thomas, verglichen mit modernen Denkern, denen »die Beirung durch einen uferlosen »Determinismus« ein qualvolles Erbe bedeutet«, verglichen also etwa mit einem Nikolai Hartmann, sich recht wenig um den eigentlichen Aufweis der Freiheit selbst müht. Er stand in einem anderen geistigen Raum, der durch christliche Lehre und christlichen Lebensvollzug geprägt war, und in dem daher der Aufweis der Freiheit sozusagen nicht von solch »existentieller Dringlichkeit« war, wie heute.

³¹) Zum Folgenden eine kleine »statistische« Aufstellung bzgl. des Verhältnisses zwischen Mal 6 und der STh!

Es *fehlen* in Mal 6 die Fragestellungen aus STh:

I 82, 1 (1. Teil); 5; 83, 2. 3. 4; 105, 4; I-II 2, 1-7; 3, 1-5, 7; 6, 3-8; 8, 3; 9, 2; 10, 3; qq. 11-12; 13, 4, 5; 14, 3-5; qq. 15-16; 17, 1-4. 6-9; qq. 18-21.

Es sind in Mal 6 *vorausgesetzt* die Überlegungsergebnisse aus STh:

I 83, 3; I-II 1; 6, 1-2; 8, 1-2; 13, 1, 3; 14, 1-2. 6; 17, 5.

Es *deckt sich* Mal 6 mit STh:

I 83, 1 ad 3; ad 5; I-II 2, 8 (zum Teil, zum anderen Teil ist das Ergebnis in Mal 6 vorausgesetzt!); 5, 8 (ebenso wie 2, 8); 9, 1. 3. 4. 5; 13, 2.

Mal 6 zeigt (bei gleichem oder sogar abweichendem Ergebnis!) eine »*voluntaristische*« *Argumentation* gegenüber STh:

I 82, 1 (2. Teil). 2. 4 ad 3 (abweichendes Ergebnis!); 83, 1 c. ad 5; I-II 10, 1; 13, 3 (2. Teil). 6.

Eine nicht-»*voluntaristische*«, aber *andere Argumentation* hat Mal 6 gegenüber STh:

I-II 9, 6; 10, 2 (?)

Klarer als Mal 6 bei gleichem Beweisgang ist STh:

I-II 9, 1, 4; 10, 4; und wohl auch 9, 6 ad 3; klarer als Mal 6, wenn auch bei anderem Beweisgang, ist wohl auch I-II 9, 6c.

Zum »Sondergut« in Mal 6 s. weiter unten S. 15-18.

³²) Ohnehin eine Frage, von der Siewerth, meint, durch ihre Beantwortung zugunsten des Intellektes habe sich Thomas selbst »um tiefe spekulative Aspekte gebracht«, a.a.O. 76; vgl. auch 56; 124. Sehr gute Bemerkungen dazu bei Oeing-Hanhoff, a.a.O. 166f.

³³) Vgl. z.B. Auer, a.a.O. 291 u.ö. Mit dem kritischen Verdacht, daß Auer die thomatische Freiheitslehre nicht immer in ihrer ganzen Erstreckung und auch nicht immer ganz zutreffend wiedergibt, stehen wir nicht allein. Vgl. Oeing-Qanhoff, a.a.O. 162 Anm. 5.

Thomas spricht sich zu dieser Frage in der *Engellehre* deutlicher aus, als im Zusammenhang der Anthropologie oder der Moral³⁴).

Eine Reihe anderer Fragen, die in der STh ausführlich entfaltet beantwortet werden, sind in Mal 6 im Ergebnis vorausgesetzt.

So etwa, daß der Formalgegenstand des Willens das Gute ist (I-II 8, 1); daß die Wahl Sache des Willens ist, weil Ihr Gegenstand, das Mittel zum Ziel, ein Gut ist und damit im Horizont des formalen Willensgegenstandes steht (I 83, 3; I-II 8, 2; 13, 1. 3); daß es ein Endziel allen Willensstrebens gibt, und daß es in der Glückseligkeit besteht (I-II 1); daß die Überlegung als die kognitive Seite der Wahl es ebenfalls mit den Mitteln zum Ziel zu tun hat (I-II 14, 1. 2. 6); daß der Willensakt im Zuge des Wechselspiels zwischen Verstand und Wille durch den Verstandesakt »befohlen« d. h. auf ein Strebeobjekt gelenkt werden kann (I-II 17, 5).

Wäre dies alles, was über die Beziehungen zwischen Mal 6 und STh zu sagen wäre, dann wäre Mal 6 tatsächlich nur eine geraffte Zusammenfassung einiger Gedankenlinien der STh. In Wirklichkeit aber zeitigt der Vergleich ein viel komplizierteres Ergebnis. Fragen wir nämlich, wo sich Mal 6 und STh nicht nur in der Fragestellung, sondern auch im Ergebnis und dazu im Gang der Argumentation decken, dann zeigt eine statistische Übersicht sofort³⁵), daß solche Deckung *mit der I^a Pars nur in zwei Fällen* vorliegt, und zwar in verhältnismäßig selbstverständlichen Fragen (und im zweiten Fall dazu noch mit Abstrichen), wohingegen die Deckung *mit der I-II fast alle wichtigen Punkte* der Lehre von Mal 6 betrifft.

Mit der I^a Pars deckt sich Mal 6 in der These, daß Gott zwar die Erstursache der Bewegung des freien Wahlvermögens ist, aber dadurch die Freiheit nicht bedroht, weil er den Willen, der ein zu freier Wahl ermächtigter Wille ist, gemäß dessen Natur bewegt (vgl. I 83, 1 ad 3); ferner nennt I 83, 1 ad 5 – wenn auch mit anderem Beweis-Interesse – den dritten der drei Gründe, die nach Mal 6 dazu führen, daß der Wille sich auf *eine* Gutheitshinsicht zur Auswahl eines Partikularguthabens festlegt und die anderen abweist, nämlich die Verfassung des Menschen, die einen bestimmten Werthorizont schafft, in dem nun bestimmte Güter als zu wählende auftauchen und andere, grundsätzlich auch wählbare, eben nicht.

Mit der I-II aber deckt sich Mal 6 hinsichtlich Frage, Beweisgang und Ergebnis in so entscheidenden Fragen wie der nach dem Wechselspiel zwischen Wille und Verstand gemäß der Unterscheidung zwischen Aktvollzug (*exercitium*) und Artbestimmtheit des Aktes (*specificatio*) (I-II 9, 5)³⁶); in der These, daß der Wille unbedingt die Kraft hat, sich selbst zu bewegen, aber,

³⁴) Dazu wird Mal 16, 5 wichtig. Vgl. hierzu besonders Oeing-Hanhoff, der überzeugend herausarbeitet, wie die Freiheit des Menschen sich nicht in einer sozusagen wertneutralen, rein psychologisch gefaßten Wahlfreiheit erschöpft – so sehr diese auch im Zentrum der Freiheit des Menschen steht! –, vielmehr letztlich »Wesensfreiheit« ist, d. h. erst (und gerade) in der endgültigen Festlegung des Willens zum Ziel kommt und im eigentlichen Sinne nur im Sich-Bestimmen des Willens zum *guten* Handeln gegeben ist. Nur von diesem wesentlichen Freiheitsbegriff her (der die Wahlfreiheit einschließt und umgreift) läßt sich überhaupt verstehen, warum die Endgültigkeit der Willensbildung in der seligen Schau der Freiheit nicht aufhebt, ja sogar einen höheren Zustand der Freiheit darstellt: Der Mensch ist ja hier zur eigentlichen Bestimmung seiner Freiheit gelangt, zur höchsten und unwiderruflichen Selbstvollendung in der Teilhabe am Leben Gottes. Hier wird in der Tat der *theologische* Hintergrund der thomasischen Freiheitslehre sichtbar! Zur unmittelbar praktischen religiösen Relevanz dieser sehr »spekulativen« Überlegungen vgl. K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (Herder-Bücherei Nr. 28) Freiburg 1958, S. 93–115 (»Weihegebete«).

³⁵) Vgl. oben Anm. 31.

³⁶) Die Unterscheidung zwischen *exercitium* und *specificatio* des Aktes findet sich in dieser Klarheit nur in Mal 6 und I-II 9, 1, auf jeden Fall also erst im Spätwerk. Allerdings hatte schon Ver die Weichen gestellt: 22, 5 ad 11; 6, c.; 9c.; 12c.; 24, 1 ad 1. Lottin, a.a.O. 226f.; 254 findet sie sogar schon im Sentenzenkommentar angedeutet, nämlich 2 d 25: 1, 1. 2. 4. 5: die dort auftretende »*libertas a coactione*« sei das, was Thomas später *libertas exercitii* nennt. Mit dieser Präzision hängt auch die endgültige Abklärung der Beeinflussung des Willens durch den Intellekt zusammen, die Thomas (unter dem Druck der Kontroverse?) nun erreicht: Thomas hatte früher gelehrt, der Intellekt wirke auf den Willen ein »*per modum causae finalis*« (Ver 22, 11. 12; I 82, 4). Im Spätwerk (d. h. in Mal 6 und I-II) wird der Einfluß des Intellektes auf den der *Formalursache*, der reinen Spezifikation beschränkt, die ihrerseits zur wirksamen

um dazu in Gang zu kommen, eines Erstanstoßes von außen bedarf (I–II 9, 3, 4, unter Berufung auf den gleichen Text des *Liber de Bona Fortuna* = Eudemische Ethik VII 14 des Aristoteles, wie in Mal 6), und daß die Himmelskörper dieser unerläßlichen erstbewegenden Einflußnahme – wenigstens direkt – nicht fähig sind (I–II 9, 5); schließlich in der These, daß die vernunftlosen Tiere nicht wahlfähig sein können (I–II 13, 2).

Fragen wir nun aber, wo sich Mal 6 und STh zwar noch in der Fragestellung decken, aber in Beweisgang und gar im Ergebnis auseinandergehen, dann, so zeigt die Statistik, liegen die Dinge umgekehrt. Mal 6 und I^a Pars gehen häufig auseinander, Mal 6 und I–II nur selten. Mit dieser Beobachtung ist nun zunächst auch durch inneren Beweis eindeutig bestätigt, was wir durch äußere Zeugnisse schon wissen: daß Mal 6 der I–II nähersteht als der I^a Pars und daher unbedingt später ist als diese letztere. Ob sich auf demselben Wege einer Argumentation aus dem Lehrvergleich auch etwas aussagen läßt über die chronologische Beziehung zwischen Mal 6 und I–II, darüber später noch!

Doch müssen wir dieses Auseinandergehen von I^a Pars und Mal 6 näher ins Auge fassen, denn in dieser Analyse zeigt sich die Eigenart der Freiheitslehre in Mal 6.

I 82, 2 wird die Wahlunmöglichkeit gegenüber dem Endziel bewiesen aus der Parallelität mit der notwendigen Bindung des Verstandes an die Erstprinzipien, die dem Erkennen das sind, was das Endziel dem Wollen. Unter Verweis auf diesen Artikel bezeichnet I 83, 1 ad 5 das der Wahl nicht mehr unterliegende Streben nach dem Endziel der Glückseligkeit als ein *naturaliter appetere*, womit die Perspektive der *voluntas ut natura* aus Ver 22, 5. 6. wieder aufgenommen wird³⁷). Mal 6 dagegen beweist die gleiche Wahlunmöglichkeit aus der allseitigen (*secundum omnia particularia*) Güte und Angemessenheit der Glückseligkeit als Zielgut des Willens, das ein Abirren des Willens nicht mehr zuläßt, aber auch überflüssig macht. Diese Art der Beweisführung findet sich dann auch (wenngleich mit terminologischen Unterschieden) in I–II 2, 8 und 5, 8c. (bei letzterem Text fällt dann freilich in ad 2 wieder das Wort *naturaliter*, sc. *tendit*).

I 82, 3 wird in Entsprechung dazu die Ungenötigkeit und Wahlfreiheit des Willens gegenüber nicht notwendig mit dem Endziel verbundenen Einzelgütern bewiesen aus der Parallelität mit den nicht notwendigen (d. h. nicht zwingenden) oder, wie I 83, 1 sagt, »kontingenten« Konklusionen aus den Erstprinzipien, die nicht fallen, wenn jene fallen. In I 83, 1 ergibt sich dieser Beweis aus einer genauen Darstellung des Zusammenhangs der verschiedenen Handlungsarten mit den verschiedenen Urteilsweisen³⁸) (ohne *iudicium* – *iudicium ex naturali instinctu* – *iudicium liberum* = *ex collatione rationis*, und die *ratio* hat, wo es sich um *contingentia* handelt, eine *via ad opposita*, ein Ausdruck, der, wir sahen, auch im Beweisgang von Mal 6 vorkommt, aber da unmittelbar auf das *consilium* bezogen). Mal 6 aber beweist aus der nicht allseitigen Güte und Konvenienz der Einzelgüter, und der Vergleich mit dem *verum contingens* taucht hier nur als Antwort auf einen Einwand auf (ad 10).

Ein geradezu erregender Unterschied besteht zu I 82, 4 ad 3. Thomas muß sich hier, wie in Mal 6, bei der Erklärung des Wechselspiels zwischen Wille und Verstand, die sich gegenseitig auf je ihre Art bewegen, gegen einen Regreß in eine unendliche Reihe absichern. Er tut das, indem er einen absoluten Anfang dieses Wechselspiels postuliert, bei dem eines der beiden Vermögen von *außen* her zu seinem ersten Vollzug gebracht wird und so das nachfolgende Wechselspiel auslöst. Dieser Erstvollzug ist nach I 82, 4 ad 3 eindeutig ein Akt des *Intellektes* (»statur [sc. in isto processu] in intellectu sicut in primo«), und es wird noch ausdrücklich versichert, ein *Willensakt* könne es deswegen nicht sein, weil es keinen solchen gäbe ohne vorherige Erkenntnis

In-Gang-Setzung des Willens nicht ausreicht. I–II 9, 1 sagt eindeutig, daß der Intellekt nur die Funktion habe, das Objekt zu »präsentieren«. Kein Zweifel, daß damit die durch nichts anderes als durch den Willen selbst zu erklärende Eigenbewegung des Willens stark unterstrichen ist! Kein Zweifel auch, daß Thomas hier eine Art Rückzug angetreten hat, denn er sagt hier dasselbe wie Walther von Brügge und Gerhard von Abbeville, die mit genau dieser These die früheren Äußerungen des hl. Thomas angegriffen hatten! Vgl. Lottin, a.a.O. 243–251; 261 f. Anm. 4 (Ende).

³⁷) Wenn Auer, a.a.O. 117 so betont, daß der Wille nach Thomas im Gegensatz zum Intellekt »mit einer Wurzel noch in die bloße Natur hinabreicht«, dann deshalb, weil er unseres Erachtens die Eigenart des Gedankenganges in Mal 6 und auch in I–II nicht gebührend in den Blick genommen hat; vgl. auch 43–45; 240–243 u. ö.

³⁸) Vgl. auch Mal 16, 5 c. (init.), wahrscheinlich ja früher als Mal 6.

(*apprehensio*), während eine solche *apprehensio* sehr wohl ohne vorherigen Willensakt statthaben könne. Dieser Akt des Intellectes aber werde von *Gott* ausgelöst, weil das auslösende Prinzip ranghöher sein müsse als der Intellect selbst. Demgegenüber sagt Mal 6, wie wir oben gesehen haben, eindeutig, der Anfang des Wechselspiels sei ein Akt des *Willens*, weil keine Überlegung statthabe, der nicht ein auslösender Willensakt vorausgehe. Der erste Willensakt aber muß von außen kommen, und zwar von *Gott*, der allein ranghöher ist als der Wille und durch dessen Anstoß der Wille zu wollen anhebt³⁹⁾. Der Gegensatz zwischen den beiden Texten wird gerade dadurch noch unterstrichen, daß sie beide sich auf denselben Aristoteles-Text berufen, auf den *Liber de Bona Fortuna*⁴⁰⁾. Auf diesen Text wird gleich noch zurückzukommen sein. Im Gegensatz zu diesem Befund argumentieren die beiden Parallelstellen aus der I-II genau wie Mal 6, nämlich I-II 9,4 (diese Stelle sogar klarer als Mal 6!) und 17,5 ad 3: Der erstere Text verwendet die genannte Aristotelesstelle im gleichen Sinne wie Mal 6, und die zweite Stelle verweist auf die erste, sagt dazu noch mit aller wünschenswerten Klarheit: »Der erste Akt des Willens ist nicht aus der Lenkung (*ordinatio* = Definition von *imperium*) der Vernunft«, womit der Gegensatz zu I 82,4 ad 3 vollständig ist.

Wenn wir diesen Befund im Ganzen überblicken, ergibt sich also: Die I^a Pars argumentiert in Sachen der Freiheit mit deutlicher Vorliebe aus dem Vergleich des Willens und seiner Bewegung mit dem Intellect und dessen Vollzug. Mal 6 dagegen hat ebenso deutlich ein Interesse an der Eigenart des Willens *in sich* genommen und sucht so weit wie möglich die Beweisführung aus dieser Eigenart des Willens selbst zu entnehmen und im Raum seiner eigenen Bezüge als *Wille* zu halten, gerade in seinem *Unterschied* zum Intellect⁴¹⁾. Mal 6 argumentiert also aus dem unumschränkten Glückshunger des Willens, den kein nur teilweise guter Gegenstand zu sättigen vermag, arbeitet die Eigenbedeutung des tatsächlichen *Vollzuges* eines Aktes heraus, der nicht allein aus seiner Spezifikation zu erklären ist, was unweigerlich dazu führt, daß nichts anderes als der *Wille* Quelle allen Aktvollzuges, sowohl der Akte der anderen Vermögen als auch seines eigenen Aktes sein kann, und daß damit auch als erster Anstoß dieser Selbstbewegung des Willens ein erster Intellectsakt nicht genügt – und wäre er selbst von *Gott* ausgelöst –, daß es vielmehr einer Erstausslösung des Willensaktes selbst bedarf. Dieser »Voluntarismus«, wie wir es der Einfachheit halber und ein wenig formelhaft einmal nennen möchten, scheint uns der charakteristische und eigenständige Zug der Freiheitslehre in Mal 6. Nur einmal taucht im Beweisgang des *corpus articuli* ein Anklang an die »intellektualistische« Art der Texte der I^a Pars auf, da nämlich, wo Thomas erklärt, der Wille bewege sich selbst, so wie der Intellect

³⁹⁾ Hier die entscheidenden Sätze: ». . . necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum *voluntatis* moveatur *voluntas* cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat. . . id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus.«

Es befremdet ein wenig, daß hier nun plötzlich noch der Intellect »kommemoriert« wird, obwohl vorher in diesem Zusammenhang gar nicht von ihm die Rede war. Die einfachste Erklärung dürfte die sein, daß Thomas sagen will, das Erstbewegungsprinzip für den Willen müsse nicht nur irgendwie höherstehen, als dieser für sich allein, sondern müsse über dem gedoppelt-einem Tätigkeitsprinzip des Menschen überhaupt stehen: *Gott* ist nicht nur größer als der Wille, er ist größer als der Mensch überhaupt.

⁴⁰⁾ *Liber de Bona Fortuna* – Eth. Eudem. VII 14: 1248 a 24–32; cf. b 3. Abgesehen davon, daß Thomas den Aristoteles-Text (wenn es ein echter Aristoteles-Text ist!?) ohnehin überinterpretiert – nicht nur in diesem, sondern auch in anderen Zusammenhängen, vgl. weiter unten Anm. 61 –, scheint der Text selber eher den Gedankengang von I 82,4 ad 3 stützen zu können als den in Mal 6, was die »voluntaristische« Wendung in der Lehre von Mal 6 (s. weiter unten) nur noch deutlicher heraustreten läßt.

⁴¹⁾ Charakteristisch ist dafür das responsum ad 10: Es führt den Vergleich zwischen Wille und Intellect durch, weil der Einwand dazu zwingt. Aber *zuerst* wird der *Unterschied* herausgestellt, dann erst die Ähnlichkeit.

sich selbst von der Erkenntnis der Prinzipien zu den Konklusionen bewege. Aber diese Parallele dient hier nicht als *Beweis*; denn Thomas gibt als eigentlichen Beweisgrund zwei Sätze vorher ausdrücklich an, daß es im Menschen überhaupt keine andere Quelle tatsächlicher Bewegung (*exercitium actus*) gibt außer dem Willen selbst⁴²⁾, die Parallele zum Intellekt aber dient hier nur zur Veranschaulichung, daß der Wille bei seiner Selbstbewegung dennoch nicht zugleich und unter derselben Hinsicht in Potenz und in Akt ist. Den Hinweis auf die Ermöglichung der Freiheit durch die Auffassung einer (nur) unversalen Form zu Eingang des *corp.art.* dagegen darf man *nicht* auf einer Linie mit dem vorstehend beschriebenen »Intellektualismus« sehen; denn der eigentliche Beweisnerv liegt hier darin, daß eine (nur) universale Seinsbestimmtheit (*forma*) nur eine universell undeterminierte Hinneigung zur Folge haben kann, solange nicht ein Gegenstand erscheint, der der Universalität der Seinsbestimmtheit entspricht (*adaequat potentiam universalis*). Die intellektive Erfassung dieser universalen Seinsbestimmtheit ist dabei Grund der Möglichkeit der universalen Hinneigung, die Nicht-Festgelegt-heit der Hinneigung ist somit aus einem erkenntnismetaphysischen Gedanken bewiesen, und wir müssen sogar betonen: diese Lehre von der Verwurzelung der Freiheit im Intellekt bzw. in der *ratio* hält sich durch alle Werke des hl. Thomas durch⁴³⁾. Aber das ist ja noch nicht der genannte »Intellektualismus« des Frühwerkes bis einschl. I^a Pars, der sich die Willensvorgänge nur nach dem Modell von Verstandesakten vorzustellen vermag⁴⁴⁾.

Der hier dargestellte »Voluntarismus« in Mal 6 hebt die dort gebotene Entfaltung der Freiheitslehre deutlich ab von der Lehre der I^a Pars. Läßt sich aber unter diesem Gesichtspunkt auch eine Abhebung von der Darstellung der I–II durchführen? Dazu müssen wir die Paralleltexte untersuchen, in denen sich Mal 6 und I–II *nicht* decken.

Es sei sogleich gesagt: Im *Ergebnis* decken sich alle, aber neben den oben genannten zahlreichen Texten, in denen *vollständige* Übereinstimmung mit Mal 6 besteht, finden sich einige Texte in der I–II, die sich zwar in *Fragestellung* und *Ergebnis*, mehr oder minder aber *nicht im Beweisgang* decken.

Zunächst: Drei Texte der I–II argumentieren zwar im Grunde genau so, aber doch *klarer und entfalteter* als Mal 6.

Einmal ist dies I–II 9, 1, wo Thomas ausdrücklicher noch als in Mal 6 die Kausalität des Intellektes gegenüber dem Willen auf die einfache Vorstellung des Objektes reduziert⁴⁵⁾. – Die zweite Stelle ist I–II 9, 4, wo die Frage nach einer Bewegung des Willens von außen übersichtlicher und ausführlicher beantwortet wird: Der Wille *kann* von außen bewegt werden, was das Objekt angeht; er *muß* sogar von außen (erst-)bewegt werden, soweit es sich um den Aktvollzug handelt, wobei dann deutlicher als in Mal 6 erklärt wird, daß es sich bei dieser Bewegung von außen (nämlich durch Gott) nur um das erste *Ziel*wollen handle, während alles andere Selbstbewegung aus der Kraft dieser Ersterweckung sei. – Die dritte Stelle ist I–II 10, 4, wo ausführlicher als in Mal 6 gezeigt wird, daß Gott den Willen seiner Natur gemäß bewegt, ihn also nicht nötigt. – Diesen drei Stellen könnte man als vierte noch hinzufügen I–II 9, 6 ad 3, wo Thomas die göttliche Bewegung des Willens auf die Bewegung zum *universale objectum voluntatis, quod est bonum* beschränkt, also ausdrücklicher als in Mal 6 eine göttliche *motio* in der Linie der Spezifikation ausschließt (Mal 6 spricht von der Notwendigkeit einer göttlichen Bewegung nur in der Linie des *exercitium actus*, ohne aber mit gleicher Ausdrücklichkeit wie I–II 9, 6 ad 3 die göttliche

⁴²⁾ »Sicut enim voluntas movet alias potentias, ita et seipsam movet.«

⁴³⁾ »Totius libertatis radix est in ratione constituta« (Ver 24, 2.c.). »Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet« (ibid.). »Radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa est ratio« (I–II 17, 1 ad 2).

⁴⁴⁾ Thomas »ist der Ansicht, daß der Willensvorgang an sich auf dieselbe Form zu bringen sei, wie der Erkenntnisvorgang.« Diesen Satz A u e r s (a.a.O. 139) würden wir bestenfalls bis I^a Pars incl. zugeben.

⁴⁵⁾ Vgl. Anm. 36.

Bewegung darauf zu *beschränken*). Nur »bisweilen« bewegt Gott (nämlich durch die Gnade) auch zu »bestimmten« Gütern, d. h. in der Linie der Spezifikation.

Weiter: Gegenüber einer Stelle aus I-II argumentiert Mal 6 anders, ohne aber den Gedanken der I-II ins »Voluntaristische« zu wenden. Es handelt sich um I-II 9,6c.: Die *naturgemäße* Bewegung eines Dinges (hier also die naturgemäße, d. h. spontane, nicht erzwungene Bewegung des Willens) von *außen* hervorrufen kann nur die Wirkursache dieses Dinges, d. h. beim Willen eben allein Gott, der den Willen als rationales Vermögen *erschaffen* muß. Mal 6 argumentiert dagegen, daß das den Willen bewegende äußere Prinzip *ranghöher* als Wille und Intellekt sein müsse und *deshalb* allein Gott dieses Prinzip sein könne, ein Argument, das auch I 82,4 ad 3 auftaucht, so daß in diesem Punkte Mal 6 sogar der I^a Pars näher steht als der I-II (der einzige Fall dieser Art, den wir fanden!).

Von diesen Texten der I-II her scheint sich nahezulegen, daß Mal 6 trotz der vielen Übereinstimmungen mit I-II nicht nur einen summarischeren, sondern auch einen lehrinhaltlich unentwickelteren Zustand der Freiheitslehre darstellt⁴⁶). Gegen diesen Anschein stehen allerdings vier andere Stellen der I-II, deren Gedankengang Mal 6, wenn auch teilweise nur in Nuancen, so doch fühlbar »voluntaristischer« formuliert, als die I-II, wo also an diesen Gedanken dieselbe Veränderung vor sich geht, wie an den oben besprochenen Texten der I^a Pars.

I-II 10,1 spricht Thomas von der »naturhaften« Bewegung des Willens, und das bedeute: eine Bewegung des Willens, die einfach aus seinem Wesen (*substantia*) als Wille entspringe. »*Natura*« und »*naturaliter*« so gefaßt, müsse jeder freien Willensbewegung eine naturhafte zugrundeliegen. Darauf folgt bezeichnenderweise wieder der Vergleich mit dem Akt des Intellektes: Wie der Verstand *naturaliter* die Erstprinzipien erkenne, so strebe der Wille *naturaliter* auf das Gute im allgemeinen, auf das Endziel, das im Willensakt dieselbe Funktion habe, wie das Prinzip im spekulativen Prozeß. – Ähnlich wird I-II 13,3 die Unwählbarkeit des (hier allerdings ganz abstrakt-formal betrachteten) Endzieles aus dem Vergleich mit den indemonstrablen Prinzipien beim Beweis aufgezeigt. Mal 6 argumentiert in dieser Frage, wie schon gesagt, weder aus dem Naturbegriff noch aus dem Vergleich mit dem Verstandesakt, sondern begründet ein *notwendiges* Streben (das Wort *naturalis* fällt hier gar nicht!) des Willens nach der Glückseligkeit in der durch sie herbeigeführten totalen Ausgefülltheit seines Objekthorizontes, wozu dann als Beleg die ganz in der Perspektive des *Willens* formulierte Definition der Glückseligkeit bei Boëthius zitiert wird⁴⁷). – Derselbe Gedankengang hebt Mal 6 auch ab von I-II 10,2, wo das den Willen notwendig spezifizierende Objekt als »unter jeder *Betrachtungsweise* gut« bezeichnet wird, wo also im Gegensatz zu der Boëthius-Definition wieder die *intellektuelle* Komponente hineingenommen wird, die in Mal 6 bedeutend beiläufiger und nicht geradezu als Definitionselement des »vollkommenen Gutes« auftritt (wohl schon eher in ad 7, aber auch da anders als in I-II 10,2)⁴⁸). – Schließlich sichert I-II 13,6 die Wahlfreiheit durch unmittelbaren Rückgriff auf die *ratio* (»*ex ipsa rationis virtute accipitur*«): *sie* erkennt Gutheit und Mangel und stellt damit die Gegenstände als wählbar oder fliehenswert hin – wo Mal 6 direkt auf die nur partikuläre Gutheit selbst, nicht auf die Erkenntnis als solche zurückgreift.

Man sieht: auch die I-II zeigt stellenweise noch »intellektualistische« Strukturen, wie es, trotz aller Unterschiede, auch die I^a Pars tat. Mal 6 dagegen argumentiert sozusagen »rein« im Bereich des Willens, ist, wenn der Ausdruck erlaubt ist,

⁴⁶) Genau dies ist denn auch die Ansicht Lottins, a.a.O. 260f. Anm. 4. Von den hier genannten vier Präzisionen gegenüber Mal 6 nennt er nur die erste und die vierte. Einer dritten, von ihm an erster Stelle genannten Präzision stimmen wir nur mit Vorbehalt zu. Lottin macht darauf aufmerksam, daß nach I 82,4 ad 3 Gott den *Intellekt* erstbewege, nach I-II 9,4 dagegen den *Willen*, nach Mal 6 aber »*voluntatem et intellectum*«. Die Formulierung in Mal 6 sei also eine Übergangsformulierung, die, zusammen mit den anderen genannten Präzisionen, die zeitliche Priorität von Mal 6 vor I-II erkennen lasse. Für sich allein genommen, geben wir die Möglichkeit dieser Deutung zu, sie scheint uns aber nicht die einzige Deutungsmöglichkeit zu sein (vgl. oben Anm. 39), und sie scheint uns (gerade auch unter dem Aspekt der chronologischen Fragen) nicht das Gewicht der anderen Beobachtungen, von denen sogleich die Rede sein wird, aufzuheben.

⁴⁷) »*Status omnium bonorum congregatione perfectus*« (*De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 2: PL 63, 724).

⁴⁸) Vgl. Anm. 58.

»sauber voluntaristisch«. Damit sei – wir möchten nicht mißverstanden werden! – nicht etwa ein vollständiger Bruch zwischen einer »intellektualistischen« Lehre der früheren Werke und der Lehre von Mal 6 behauptet! Wenngleich wir in Mal 6 Einzelaussagen finden, die unseres Erachtens Einzelaussagen früherer Werke zu-rechtrücken, wenngleich darüber hinaus Mal 6 die Darstellung der anderen Werke in Einzelheiten sogar ergänzt (s. weiter unten), so beschränkt sich der beobachtete »Voluntarismus« im Mal 6 doch im wesentlichen auf eine konsequent »voluntaristische« Formulierung der im Grunde sich *gleichbleibenden* Lehre. Diese »voluntaristische« Formulierung scheint uns allerdings deutlich hervorzutreten, und sie scheint uns, wie wir noch zu zeigen hoffen, auch *sachlich* bedeutsam genug⁴⁹⁾!

Wieweit die hier zusammengetragenen Beobachtungen dazu ausreichen, erneut zur Frage der Chronologie Stellung zu nehmen, sei erst entschieden, wenn wir nun das »Sondergut« in der Lehre von Mal 6 ins Auge gefaßt haben. Der beobachtete »Voluntarismus« wird sich dabei noch um einiges deutlicher zeigen!

b) Das »Sondergut« in De malo 6

Ein erstes »Sondergut« in Mal 6 ist die seltsame Formulierung: »Der den Willen [spezifizierend!] bewegende Gegenstand ist ein erkanntes Gutes und Angemessenes⁵⁰⁾.« Gutheit und Angemessenheit (*conueniens*) erscheinen hier also als zweierlei. Thomas sagt es mit nicht zu überbietender Deutlichkeit: »Wenn ein Gut [dem Willen] vorgestellt wird, das zwar in der Bewandnis des Guten, nicht aber in der Bewandnis des Angemessenen aufgefaßt wird, so wird es den Willen nicht be-

⁴⁹⁾ Damit sagen wir natürlich einschlußweise, daß die »voluntaristischen« Züge der Lehre von Mal 6 sich der Substanz nach auch schon in den früheren Werken des hl. Thomas finden, wenn auch nicht so deutlich. Hier ist nun ein bedeutender Vorbehalt gegen die Darstellung von Lottin (und überhaupt gegen eine gängige Vorstellung von der Freiheitslehre des hl. Thomas) zu machen. Lottin (a.a.O. 231f.) liest als Lehre des hl. Thomas in Ver 24,2, daß der Wille notwendig dem Entscheid des praktischen Urteils über das *hic et nunc* zu Wählende folge, und daß die Freiheit damit nicht eigentlich in einem Einfluß des Willens, sondern in der objektiven Indeterminiertheit dieses Urteils begründet sei. Von dieser Lehre her interpretiert er alle späteren Texte (a.a.O. 238 bzgl. CG; 242f. bzgl. I^a Pars; 258 bzgl. Mal 6; 261 bzgl. I–II und der thomasischen Lehre im Ganzen), obwohl er selbst zugeben muß, daß die späteren Texte das nicht mehr so deutlich sagen (a.a.O. 242f.), obwohl darüber hinaus Mal 6 überhaupt nicht mehr von *incidium*, sondern nur noch von *apprehensio* spricht und ausdrücklich erklärt, der Wille könne sogar das Gegenteil des Überlegten tun (Mal 6c. circa med.; Lottin übergeht dies). Hinzukommt, wie wiederum Lottin selbst zugibt (a.a.O. 232), daß schon in Ver selbst die Lehre von der notwendigen Gebundenheit des Willens an das Urteil nicht so eindeutig ist, wie Ver 24,2 sie auszusprechen scheint. Ver 22,15c. sagt mit aller wünschenswerten Klarheit: »Quantum-cumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinatur in unum magis quam in aliud: non enim de necessitate sequitur rationem.« In demselben Zusammenhang wird dann die Wahl bestimmt als »ultima acceptatio qua aliquis accipitur ad prosequendum: quod quidem non est rationis, sed voluntatis.« (vgl. auch ad 2; ferner I 83,3c.: »accipere«: I–II 10,2c.: »repudiare vel approbare«). Das sind sehr »voluntaristische« Texte, die denen von Mal 6 und I–II nicht nachstehen, und es fragt sich, ob man sie übergehen darf zugunsten des sicherlich nicht eindeutigeren Textes in Ver 24,2. Noch mehr: es fragt sich, ob man nicht umgekehrt auf der richtigeren Fährte ist, wenn man Ver 24,2 nach den *anderen*, den »voluntaristischen« Texten interpretiert, wie es Siewerth, a.a.O. 68–73, Oeing-Hanhoff, a.a.O. 165f. und ebenso Maritain, a.a.O. 177–183 tun (dieser letztere allerdings ohne ausdrücklichen Rückgriff auf die angeführten Texte, aber sachlich in gleicher Weise). Man hätte dann zu interpretieren, daß der Wille in der Tat dem letzten Entscheid des praktischen Urteils folgt, daß aber dieses letzte Urteil durch nichts anderes zum *letzten* wird, als durch den Einfluß des Willens selbst, während die Tätigkeit des Verstandes für sich allein nur als »eine einleitende Vorprägung und Zurichtung der Wirkbahn« (Siewerth, a.a.O. 72) aufgefaßt werden kann. Auf diesen Sachverhalt werden wir am Schluß noch einmal kurz zurückkommen müssen (S.27f.)

⁵⁰⁾ »obiectum movens [i.e. determinans!] voluntatem est bonum *conueniens* apprehensum.«

wegen⁵¹).« Gutheit erscheint also hier gleichsam als eine Eigentümlichkeit *in sich*, die Angemessenheit erst stellt den wirklichen Bezug zum Willen her, indem der angemessene Gegenstand kraft seiner Angemessenheit den Willen bewegt. Um das Eigenartige dieser Formulierung in seiner Tragweite zu erfassen, muß man bedenken, daß Thomas einerseits als Objekt des Willens stets *das Gute* angibt, ohne jeden derartigen Zusatz, und dies auch und gerade in den Texten der I-II⁵²). Andererseits beschreibt er den Sinn von »gut« an den einschlägigen Stellen (so groß da die Unterschiede, auf die wir hier nicht eingehen können, auch sein mögen) zuweilen sogar direkt durch das Wort *conueniens*, immer aber gerade durch die Bezogenheit oder Beziehbarkeit des Seienden auf ein Streben, so daß es nach diesen Stellen einfach kein »Gut« gibt, das sozusagen nur in sich selbst gut und nicht zugleich auch erstrebenswert, d. h. eben: hinsichtlich des Willens bewegungs- und spezifikationsmächtig wäre⁵³). Und fast alle Texte berufen sich dabei auf den bekannten Satz des Aristoteles, der das *bonum* eindeutig durch den Bezug auf das Streben erklärt: »Bonum est, quod omnia appetunt⁵⁴).« Einen Satz, der wie der oben zitierte *bonum* und *conueniens* nicht (wie in vielen Texten) als sich gegenseitig erhellende Gehalte *zusammenstellt*, sondern gerade einen *Gegensatz* zwischen ihnen konstatiert auf Grund der einmal gegebenen und einmal nicht gegebenen Bewegungsmächtigkeit gegenüber dem Willen, haben wir sonst nicht mehr gefunden.

Warum diese seltsame Scheidung? Hat diese Terminologie von der Bewegung des Willens durch das Gute in der Kontroverse eine Rolle gespielt, so daß Thomas weiter klären mußte? In den »Objektionen« jedenfalls zeigt sich davon nichts. Zudem wäre dann eine Klärung zu erwarten gewesen, worin denn der Unterschied zwischen *bonum* und *conueniens* bestehen solle. Darüber aber verliert Thomas kein Wort! Wir können den Sinn dieser Unterscheidung nur aus dem Zusammenhang des Ganzen konjekturieren. Offenbar möchte Thomas hart am psychologischen Phänomen bleiben, härter jedenfalls als anderswo, und er legt daher Wert auf die

⁵¹) »Si aliquid bonum proponatur, quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione conuenientis, non movebit voluntatem.«

⁵²) Einige Texte unter vielen:

I-II 10,2c.: »Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis.«

I-II 13,1c.: »... ille actus quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum...«

I-II 13,6c.: »Quidquid enim ratio apprehendere potest ut bonum, in hoc voluntas tendere potest.« Vgl. auch 10,1; 8,1.

⁵³) So schon die (nur scheinbar »psychologistische«) Erklärung des *bonum* in Ver 1,1 (*bonum* = »conuenientia entis ad appetitum«); dgl. CG III, 3 (*bonum* = was »conueniens« ist). Ebenso stellt Mal 16,2c. ad 1. ad 4 »*bonum*« und »conueniens« nicht einander gegenüber, sondern zusammen in dem Sinne, daß das eine das andere näher erklärt. Ähnlich auch I-II 26,1 ad 3. Ohne das Stichwort »conueniens«, aber durch den Bezug zum Streben wird das »*bonum*« etwa erklärt: Ver 21,1 (*bonum* = perfectivum, habet rationem finis); CG I 37 (*bonitas* = perfectio, die alle Dinge anstreben, = esse actu); ibid. III, 3 (*bonitas* = esse perfectum); STh I 5,1 (*bonum* = appetibile = perfectum = ens actu); ibid 5,4 (*bonum* habet rationem finis). Eine Anbahnung der Unterscheidung zwischen *bonum* und *conueniens* könnte man möglicherweise in der Unterscheidung »natura boni« - »ratio boni« (CG I 37; vgl. I 28) erblicken. Manche Gedankengänge scheinen sie überdies vorauszusetzen, ohne sie zu nennen, so vor allem der Traktat *De passionibus animae*, I-II 22-48. Doch auch hier, in Fragen, die mitten in dem hier angedeuteten Problemkreis stehen, wie etwa I-II 26,1 (ad 3!); 27,1 stellt der schlichte Wortlaut des Textes *bonum* und *conueniens* (bzw. den dort häufig gebrauchten Begriff *connaturale*) nie *gegeneinander*, sondern *durcheinander*, wobei der eine Begriff den anderen erklären soll. Zum Ganzen vgl. A. Vergote, *Intellektualisme en voluntarisme*. De antinomien van het finalistisch goedheidsbegrip bij Aristoteles en Thomas van Aquino. Tekststudie. Tijdschr. voor Phil. 17 (1955) 447-519; franz Resumé 520-522.

⁵⁴) Eth.Nic. I 1: 1094 a 3.

Feststellung, daß jemand durchaus etwas als gut erkennen kann, ohne es im geringsten zu wählen und anzustreben. Um den Willen in seinem Akt artlich zu determinieren, muß das Objekt noch mehr sein, als »bloß« gut, es muß dem Strebenden »angemessen«, für ihn bedeutsam sein, erst dann kommt es überhaupt als wählbar und als wahlwürdig in Betracht, aber, wie der weitere Gedankengang zeigt, auch dann noch immer nicht als *wahlerzwingend*. – Wenn diese Deutung auf der richtigen Spur ist, dann wirft das »Sondergut« dieser Unterscheidung wiederum ein neues Licht auf den »Voluntarismus« in Mal 6! Denn offenbar ist diese »Bedeutsamkeit« nicht mehr nur von Gnaden des Objektes. Sie ist zwar etwas *am* Objekt, aber sie ist, was sie ist, und leistet, was sie leistet, ja nur durch eine Zugeschnittenheit auf das strebende *Subjekt*, folgt also in gewisser Weise *seinen* Bedingungen. Das erhellt noch mehr, wenn wir bedenken, daß auch die »Bedeutsamkeit« noch nicht *notwendig* determiniert, ihre tatsächlich determinierende Kraft also erst bekommen kann durch eine »Annahme«, durch eine Selbstdetermination des Willens, auf die später noch einmal zurückzukommen sein wird⁵⁵⁾.

Mit dieser Unterscheidung hängt ein anderes »Sondergut« zusammen: die eigenartige Definition des vollkommenen Gutes, das der Wille notwendig und ohne Wahl anstrebt, als »Gutes und Angemessenes *hinsichtlich alles Einzelnen*, das ins Auge gefaßt werden kann⁵⁶⁾.« Auch diese Formulierung finden wir an keiner anderen Stelle. Sie ist indes verhältnismäßig einfach zu erklären. Im Satz davor nämlich unterstreicht Thomas sehr, daß – wir sind ja bei Überlegung und Wahl, die sich auf Partikuläres richten! – nicht ein nur im Allgemeinen aufgefaßtes Gutes und Angemessenes den Willen bewegt, sondern nur ein *bonum et conveniens in particulari*, dieses oder jenes Ding, diese oder jene Handlung in ihrer einzelhaften Gutheit und Angemessenheit für das Subjekt. Wenn er nun zeigen will, daß es ein Gut gibt, das notwendig und ohne Wahl angestrebt wird, muß er das zwangsläufig mit *diesen* Begriffen tun, sonst bricht er aus dem logischen Duktus des Gedankenganges aus. Also muß das so angestrebte Gut etwas sein, von dem der Wille zu keinem anderen, partikulären Gut mehr abirren kann noch will, es muß also allem partikulären Gut immer schon vorweg sein, darf keine mögliche partikuläre Gutheit auslassen, es muß also gut und angemessen sein gemäß allem zusammen, was an partikulärem Guten in den Blick kommen kann. Die Formel meint also nicht konkret: »alles Partikuläre zusammen«, da hat Auer sicher recht⁵⁷⁾, aber sie meint: alle partikuläre Gutheit so in eins versammelt, daß das so Versammelte mehr ist, als die Summe der vielen Partikulargutheiten, vielmehr etwas qualitativ Neues, das ausgezeichnete konkrete Gut, das den meinem Willenstreben vorgegebenen Horizont von Gutheit überhaupt, innerhalb dessen partikulär Gutes allererst *als* partikulär Gutes erscheinen kann, restlos ausfüllt⁵⁸⁾. – Auch dieses »Sondergut« liegt auf der Linie des schon ständig beobachteten »Voluntarismus«: Thomas vollzieht die Beweisführung im Raum einer Begrifflichkeit, die speziell der Willens-tätigkeit zugeordnet ist, und er bleibt dabei näher beim »Phänomen«, nämlich der

⁵⁵⁾ Vgl. auch schon oben Anm. 49.

⁵⁶⁾ »Bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt.«

⁵⁷⁾ a.a.O. 115 Anm. 19, gegen Feldner.

⁵⁸⁾ Am nächsten steht dieser Formel noch die Formulierung in I-II 10, 2c.: »... universaliter bonum et secundum omnem considerationem«, nur wird diese Formel hier nicht, wie in Mal 6, von den »*particularia bona*« her entwickelt (d.h. mehr »phänomenologisch«), sondern von der allgemeinen Potenzlehre her (d.h. mehr »spekulativ«), nämlich von der »*totalis ratio motivi*« der Potenz her (c. und ad 1). Eine ähnliche Formel taucht in Mal 6 ad 7 auf, hier aber nicht mehr allgemein-metaphysisch, sondern auf der Ebene des Willens, »voluntaristisch« erklärt (»*superat virtutem voluntatis*«).

freien Wahlhandlung *in particulari*, als alle anderen Texte, die zur Beweisführung auf allgemeinere metaphysische Gesetze zurückgreifen.

Diese größere Nähe zum Phänomen, das vermehrte Interesse am Erfahrbaren und Konkreten, die Bemühung, den Willen und seinen Vollzug so weit wie möglich in sich selbst und ohne Analogien aus dem nicht-willentlichen Bereich zu betrachten und zu erhellen, charakterisiert auch das dritte »Sondergut« in Mal 6: die oben in der Inhaltsangabe schon genannten drei Gründe dafür, wie es kommt, daß die eine partikuläre Gutheitshinsicht schließlich determinierend »sich durchsetzen« kann, und andere, wirklich vorhandene Gutheitshinsichten ausscheiden⁵⁹). Weder in dieser Zusammenstellung noch einzeln für sich finden sich *alle drei* in den anderen Texten. Lediglich der letzte Grund, die Verfassung des Menschen, findet sich I 83, 1 ad 5, aber nicht als Beitrag zur Klärung des Zustandekommens der Wahl (also nicht aus Interesse am »Phänomen«), sondern als Einwand gegen die Freiheit, den Thomas entkräftet. Wenn man will, kann man auch I-II 7 noch als Parallele zu dem zweiten der hier genannten Gründe auffassen: In der Tat gibt diese Quästion einen Kommentar zu dem Wort *circumstantia*, doch interessiert dort nur die Metaphysik des Aktes, und in keiner Weise der Einfluß der *circumstantia* auf die Wahl.

c) Noch einmal: Zur Chronologie

Es dürfte nun auf diesem Stand der Darstellung ergiebig sein, noch einmal auf die Frage der Chronologie von Mal 6 und I-II 1-21 zurückzukommen. Wenn wir das zuletzt genannte »Sondergut« und die »voluntaristische Verfärbung« des Gedankenganges nicht nur gegenüber der I^a Pars, sondern auch gegenüber einzelnen Stellen der I-II zusammennehmen, dann erscheint Mal 6 in der Tat wie der *Endpunkt* einer Entwicklung, nicht wie ein Zwischenglied. Zweifellos reichen die zusammengetragenen Elemente, auch wenn wir sie zusammennehmen mit den eingangs angeführten äußeren Indizien und Schlußfolgerungen, immer noch nicht aus, um *stringent* zu beweisen, Mal 6 *müsse* später als I-II 1-21 geschrieben sein. Doch wird man zugeben müssen: Es hält angesichts des hier ausgebreiteten Befundes leichter, anzunehmen, daß die wenigen Texte, wo die I-II Mal 6 »überholt«, nur gegenüber dem summarisch-geprägten Charakter der Beweisführung in Mal 6 wie eine Überholung wirken, als sich vorzustellen (was dann die einzige Alternative wäre), Thomas habe um der Aktualität der Kontroverse willen aus Gründen der Vorsicht, also rein taktisch und ein wenig opportunistisch, in Mal 6 eine Freiheitslehre geboten, die die Seite des *Willens* besonders ins Licht rückt, und habe hernach dann, der Hitze des Kampfes entzogen, am Schreibtisch seiner ruhigen Zelle in St.-Jacques zu einer den Intellekt wieder »aufwertenden« Darstellung der Freiheit mit deutlichen Anknüpfungen an die I^a Pars »zurückgefunden«⁶⁰). Uns will scheinen, daß, vorsichtig formuliert, die Argumente für eine zeitliche Priorität von Mal 6 vor I-II 1-21 den hier dargebotenen Befund nicht wegdisputieren können, und daß somit die *Möglichkeit* offenbleibt (entschieden werden kann die Frage vorläufig nicht!), daß Thomas, veranlaßt gewiß durch die Entwicklung der Kontroverse und die Verurteilung von 1270, in Mal 6 sein letztes Wort zur Freiheitsfrage gesagt und dabei, allem überwuchernden »Intellektualismus« abhold, stärker als je zuvor die Eigenart und Eigengesetzlichkeit der

⁵⁹) Oben S. 8.

⁶⁰) Auf diese Vorstellung scheint letztlich das hinauslaufen zu müssen, was Lottin zur Erklärung der Eigenart von Mal 6 sagt, a.a.O. 258.

vom Willen getätigten Wahlhandlung herausgestellt hat. Die Tragweite dieser Möglichkeit wird am Schluß noch kurz zur Sprache kommen.

d) Die erste Willensbewegung

Keine Interpretation von Mal 6 darf an der Bedeutung vorbeigehen, die der Rekurs auf den *Liber de Bona Fortuna* im Ganzen des Beweisganges hat. Es handelt sich hierbei um das 14. Kapitel des 7. Buches der Eudemischen Ethik, das zusammen mit dem 8. Kapitel des 2. Buches der *Magna Moralia* in lateinischer Übersetzung unter dem Titel *Liber de Bona Fortuna* in der zweiten Hälfte des 13. Jh. in Umlauf gesetzt wurde⁶¹⁾. Mit diesem Text beweist Thomas, sobald er ihn kennt, u. a. die Notwendigkeit eines *innerlichen* göttlichen Bewegungsanstoßes für den ersten Willensakt. Die erste Zitation bei Thomas findet sich in der *Summa contra Gentiles* III 89. Man vermißt den Text in Ver 22 und 24 (vor allem Ver 22, 12 ad 2!), wo Thomas ihn gut hätte brauchen können und eben, weil er ihn noch nicht kannte, nicht zu gänzlich befriedigenden Ergebnissen kam. Zwischen Ver 24 und CG III 89, also sehr wahrscheinlich in Italien, muß Thomas auf den Text gestoßen sein.

Was unseren Zusammenhang betrifft, so wiesen wir schon darauf hin, daß der Text in I 82, 4 ad 3 als Beweis dafür herangezogen wird, daß das Wechselspiel zwischen Verstand und Willen im Wahlvorgang durch einen von Gott ausgelösten *Intellektsakt* in Gang gebracht wird. So auch schon in CG III 89. In Mal 6 und I-II 9, 4 wird er dann eindeutig zum Beweis für einen Anfang durch einen von Gott ausgelösten *Willensakt* herangezogen⁶²⁾.

⁶¹⁾ Man kann die Bedeutung dieses Textes im Werk des hl. Thomas kaum überschätzen. Den historischen Befund für das thomatische Werk hat Th. A. Deman, erarbeitet: *Le »Liber de Bona Fortuna« dans la théologie de saint Thomas d'Aquin*. Rev.sc.phil.théol. 17 (1928) 38–58. Auer, a.a.O. 275 weist auf den Text hin, ohne seine Bedeutung näher zu behandeln. H. Bouillard, in seinem heftig umstrittenen, aber, wie man zugeben muß, als Gesamtsicht großartigen Werk *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1944, S. 124–132, hat den historischen Befund aufgearbeitet (nicht ohne Korrekturen an Deman! Z. B. bestreitet B. mit Hinweis auf Ver 24, 14. 15 die These Demans, Thomas habe bis zur Entdeckung des *Liber de Bona Fortuna* keinerlei innere Rückführung des ersten Willensaktes auf eine äußere Ursache gelehrt) und die besondere Bedeutung dieses Textes für die Entwicklung der thomatischen Lehre von den Gaben des Hl. Geistes und von den geistigen Akten überhaupt und insbesondere von der Vorbereitung auf die Gnade herausgearbeitet. M. Seckler hat in seiner jüngst erschienenen Untersuchung *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, die Bedeutung dieses Textes für die Entwicklung des von den Thomisten noch nie recht ernstgenommenen Begriffes »*instinctus interior*«, der in der Glaubenstheologie eine wichtige Rolle spielt, überzeugend dargestellt (bes. S.104–132).

⁶²⁾ Auer, (a. a. O. 153; und 274) hält das für einen »Ausweg«, den man im Rahmen eines »theologisch« fundierten Systems, wie dem des hl. Thomas noch zugeben könne, nicht aber in einer wirklich philosophischen Psychologie. Zunächst: Wenn Thomas hier auf Gott rekurriert, dann überschreitet er dabei doch nicht die Grenzen einer *philosophischen* Gotteslehre: Gott als Erstbeweger. Keinesfalls macht er eine Anleihe bei der Offenbarungstheologie. Dann aber fragt sich, ob eine *philosophische* Psychologie ohne diesen Rückgriff überhaupt auskommen kann, wofern sie metaphysisch erhellen und nicht nur, wie Siewerth (a. a. O. 11) sagt, »immer im Vorfeld problemlosen Aufweisens verharren will. Diese Frage freilich läuft letztlich auf die Grundsatzfrage hinaus, ob eine »philosophische« Gotteslehre noch »reine« Philosophie, oder ob sie nur aus theologischen Voraussetzungen heraus möglich sei. Die von Auer offenkundig bevorzugte Lösung des Duns Scotus kommt unseres Erachtens nur scheinbar ohne diesen Rückgriff aus. Denn nach Auer ist für Scotus der Wille von vornherein *aktiver* Wille, »immer lebendige Bewegung« (thomistisch ausgedrückt also »immer schon angestoßen«). Aber woher hat der Wille das? Darauf kann auch ein Scotus nicht anders antworten, als: durch Schöpfung, also durch Gott. Dieser durch Schöpfung immer schon angestoßene Wille des Scotus ist aber gar nicht so weit entfernt von dem durch Gott erstgewillten Willen des hl. Thomas – wenigstens nach *einer* wohlbegründeten Interpretation des hl. Thomas, wie sich sogleich zeigen wird.

Wie stellt Thomas sich diesen ersten Willensakt vor im Verhältnis zu den nachfolgenden Akten? Es ist jener Akt, durch den der Wille *actu* das Ziel will und eben dadurch in die Lage versetzt wird, sich – vermittelt des *consilium* – zur Wahl der Mittel selbst zu bewegen. Die »Bewegungsenergie« aus diesem ersten Zielwollen bewegt also (*quoad exercitium!*) den Verstand zum Überlegen und leitet sich kraft ihrer Zielbezogenheit auf den Vollzug eines der in der Überlegung auftauchenden Wege oder Mittel zum Ziel (= Akte, I-II 13,4!) über. Wir sehen nicht, wie man die Texte anders interpretieren soll.

Dabei aber taucht nun eine Frage auf, die Thomas nicht mehr eindeutig beantwortet⁶³). Klarer als Mal 6, in der Lehre jedoch gleichsinnig, sagt I-II 9,4c. daß nur das *erste* Wollen, also das Wollen des *Zieles* von Gott angestoßen werden muß, und alles Weitere Selbstbewegung des Willens aus der Kraft dieses Erstanstoßes und durch den ausgelösten Erstakt ist. Welches »Ziel« aber ist hier gemeint? Gibt Gott das erste Zielwollen hinsichtlich *jedes* Teilzieles? Das von Thomas gebrachte Beispiel von der Gesundheit als Ziel und dem Einnehmen der Medizin als Mittel⁶⁴) könnte das nahelegen. Ferner die ganz allgemein klingende Formulierung in I-II 9,4: »Incipit velle quod prius non voluerat«. Dem steht aber einmal entgegen, daß Thomas I 105,4 Gott als universellem Gut und Erstbeweger entsprechend nur die Erstbewegung zu seinem *eigentlichen Objekt* vorbehält: Gottes Kausalität im Willen besteht darin, den Willen zum universalen Gut zu neigen (*inclinare in bonum universale*, c., vgl. eine ähnliche Formulierung I-II 9,6 ad 3), ihm seine eigentümliche Neigung mitzuteilen (*dat ei eius proram inclinationem*, ad 3). Ferner spricht dagegen, daß Thomas I-II 13,3 ausdrücklich erklärt, jedes Teilziel könne seinerseits wieder als Mittel auf ein höheres Ziel hingeordnet sein, und das gerade an dem schon genannten Beispiel der Gesundheit zeigt, die ja ihrerseits auf die *beatitudo* hingeordnet sei. Damit steht fest, daß man jedenfalls aus dem Beispiel von Gesundheit und Medizin keine Rückschlüsse darauf ziehen darf, nach Thomas müsse Gott zu *jedem* Teilziel-Wollen einen Erstanstoß geben: Das Beispiel soll nur die grundsätzliche Struktur der Selbstbewegung des Willens überhaupt erläutern, ohne die Frage zu entscheiden, welche Willensakte als Erstakte von Gott ausgelöst werden müssen, und welche nicht. Immerhin ist die Frage bei Thomas nicht bündig entschieden.

Aber setzen wir einmal voraus, sie sei eindeutig in der Richtung entschieden, daß Gott tatsächlich *nur* die Urgewilltheit des Willens in Richtung auf das Gute im Ganzen, auf die Glückseligkeit also, auslöse, wohingegen jede weitere Willensbewegung als auf ein Partikulargut verwiesene und damit freie Willenshandlung kraft dieser transzendentalen Urgewilltheit in Selbstbewegung erfolge, dann bleibt die weitere Frage, ob denn diese Urgewilltheit eine ständig aktuelle sei, so daß sie ein für allemal bei der göttlichen Urerweckung des Willens geschehe, oder ob sie mit jeder Bewußtseinsunterbrechung in die Potenz zurückfalle und bei jedem neuen Bewußtseins erwachen (also z.B. jeden Morgen nach dem Schlaf!) je neu von Gott zu aktualisieren sei?

Auch auf diese Frage erhalten wir von Thomas keine klare Antwort. Jedoch scheint Thomas in diesem Punkte deutlicher als bei der ersten Frage dazu zu neigen, bei jedem neuen Bewußtseins erwachen den neu die Urgewilltheit des Willens aktualisierenden Anstoß Gottes anzunehmen. Da ist einmal der schon zitierte Satz in I-II 9,4: »Incipit velle quod prius non voluerat.« Und da ist vor

⁶³) Auer, a. a. O. 277, stellt diese Frage mit Recht, und seiner Vermutung, in welche Richtung die Vorstellungen des hl. Thomas wohl gehen dürften, stimmen wir zu.

⁶⁴) So in Mal 6; in I-II 9,4 und 13,3 figuriert als »Mittel« die Hinzuziehung eines Arztes.

allem in Mal 6 die ausdrückliche Feststellung, daß der Wille, was das *exercitium* anlangt, nicht *de necessitate* die Glückseligkeit wolle, da er ja nicht dauernd an sie denken müsse.

Es fragt sich, ob man, dies als Lehre des hl. Thomas unterstellt, dann nicht gerade auf Grund thomasischer Grundgedanken über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Geist Thomas selbst korrigieren müßte. Diesen Grundgedanken zufolge (wir können dies nur ganz knapp andeuten!) darf man ja z.B. den Schlaf nicht *direkt* als Unterbrechung der Aktualität der Geistseele auffassen, er ist vielmehr die Aufhebung bestimmter, sinnlich-organgebundener Funktionen, die wesensnotwendig die rein geistigen Vollzüge begleiten und deren Unterbrechung damit die geistigen Akte an der »Ausbreitung« auf das Gesamt-Subjekt hindert. Die Aktualität der Geistseele selbst ist aber damit nur indirekt unterbrochen, sie ist an der Manifestation im sinnlichen Bewußtsein gehindert (welchen Zustand wir eben »Bewußtseinsunterbrechung« nennen), ist aber unabhängig davon als solche durchaus aktuell: der *intellectus agens* ist auch während des Schlafes »tätig«! In diesem Sinne könnte man sich eine Thomas-Interpretation denken, die auch die einmal ausgelöste Urgewilltheit des Willens in Richtung auf den ganzen Horizont des Guten, der *beatitudo*, als eine »immer tätige« faßt, die, einmal zur Aktualität entbunden, nie mehr in die reine Potentialität zurücksinkt und damit ohne neuen Anstoß von seiten Gottes da, wo indirekte Behinderungen fehlen oder wieder entfallen, stets als entbundene Energie jeder weiteren Willensbewegung zu Partikulargütern »zur Verfügung steht«⁶⁵).

e) Praedeterminatio physica? Praemotio physica?

Jeder Kundige hat bemerkt, daß wir inzwischen mit den vorstehend behandelten Fragen mitten in das Problem der »physischen Vorausbestimmung« und »Vorausbewegung« geraten sind. Man wird nicht erwarten, daß dieses Problem hier in seiner ganzen Erstreckung entfaltet werden kann. Doch fällt aus allem bisher Gesagten ein Licht auch in diese Problematik, und deshalb sei ein kurzer Hinweis in diesem Zusammenhang gegeben.

Zunächst: Eine »*praedeterminatio physica*« scheint Thomas in Mal 6 ganz klar nicht zu kennen – sofern man darunter die Aufnahme, eines göttlichen Einflusses versteht, wodurch der Wille in seiner Wahl zugleich frei und unfehlbar-sicher das wählt, wozu Gott ihn »prae-determiniert«. Dieser göttliche, praedeterminierende Einfluß müßte dann gerade jene Entscheidung bei der Auswahl unter den vielen möglichen Gutheitshinsichten »vorentscheiden«, kraft deren der Wille nur dieses Partikulargut und nicht jenes wählt. Als determinierende oder mit-determinierende Gründe kennt Thomas aber nur die drei, die am Schluß des *corp.art.* von Mal 6 genannt sind und die wir analysiert haben: Objektive Motiv-Präponderanz; Zufall beim Sichten der *circumstantiae*; Verfassung des Menschen. Von Gott als »mit-determinierendem Faktor« ist da nicht die Rede. Sein Einfluß ist nur die »Praedetermination« (nämlich »vor« jeder anderen) auf das *bonum universale* hin (I 105, 4) und die Entbindung des Willens zum Erstakt.

⁶⁵) Übrigens: der Satz des hl. Thomas, der Wille könne aufhören, an die *beatitudo* zu denken und damit auch, sie *actu* zu wollen, besagt ja im Grunde nicht, daß damit die Urgewilltheit des Willens in die Potentialität zurücksinke, sondern nur, daß das partikuläre Gut *dieses* empirischen Willensaktes in Richtung auf die *beatitudo* hin im Augenblick nicht gewählt wird. Dieser empirische Willensakt aber ist nicht identisch mit der Aktualität der transzendentalen Urgewilltheit des Willens auf das Gute im Ganzen.

Also bleibt das Problem der »*praemotio physica*«, die das *exercitium* des Aktes betrifft. Niemand leugnet, daß die Auslösung des ersten Willensaktes, der Ur-gewilltheit des Willens auf die *beatitudo* hin als eine *praemotio* (*passiv* verstanden!) bezeichnet werden kann und muß, die der Spontaneität des Willens ebenso wie seiner Freiheit immer schon vorweg ist. Die Verfechter der traditionellen thomistischen These von der *praemotio physica*⁶⁶⁾ lehren jedoch einen je neuen und eigenen Bewegungsanstoß Gottes für *jede* Willensbewegung bis in den letzten Akt der Wahl hinein⁶⁷⁾. Der Grund, auf dem die ganze These aufruht, ist dieser: Gott allein ist Ursache jedes neuen Seins, und dieses »Kronrecht« (Manser) kann er nicht an den Willen abtreten. Jeder Willensakt aber ist ein »neues Sein«⁶⁸⁾, etwas ontologisch vollkommen Neues. Also kann das nicht dem Willen selbst zu verdanken sein. Die Aufgabe kann daher nicht mehr darin bestehen, diesen Sachverhalt zu rechtfertigen und zu beweisen, sondern nur noch, zu zeigen, wie dadurch die Freiheit nicht nur nicht bedroht, sondern gerade erst ermöglicht wird.

Auffällig an den Ausführungen der Verfechter dieser These⁶⁹⁾ ist zunächst, daß sie zwar mit einer Fülle von Thomastexten ihre einzelnen Gedankenschritte belegen können, aber nur so lange, bis sie an den entscheidenden Punkt kommen, wo sie nachweisen müssen, Thomas habe gelehrt, *jeder* einzelne Willensakt *für sich* müsse als solcher und ohne Rücksicht auf den ontologischen Zusammenhang, in dem er steht, aus einem *eigenen*, vorausbewegenden Einfluß Gottes hervorgehen. An diesem Punkt angelangt, können sie dann nicht mehr mit *direkten* Thomastexten aufwarten, sondern müssen auf allgemeinere Sätze zurückgreifen – etwa (und vor allem) das Prinzip, daß nichts ins Sein treten könne, wenn Gott ihm nicht eigens das Sein mitteile⁷⁰⁾.

Genau hier aber entsteht nun aus einem umfassenderen Blick auf die thomistische Metaphysik sowohl das Interpretationsproblem wie auch die sachliche Frage, ob dieses Prinzip in unserem Problem tatsächlich angewandt werden kann und darf. Man wird bei den Verfechtern der *praemotio*, wenn sie sich auf die Lehre von der Gottesunmittelbarkeit jedes neuen Seins stützen, den Verdacht nicht los, daß sie den Willensakt sich denken nach dem Modell einer *Substanz*, eines seienden *Dinges*. Selbstverständlich kann dies nicht die richtige Schau der Dinge sein. Rückt man aber von dieser massiven Vorstellung der ontologischen Struktur des Willensaktes ab, dann scheint die einfache Beherrschung einiger Grundthesen der thomistischen Metaphysik die ganze Problematik beträchtlich »entschärfen« zu können. Wenn man nämlich bedenkt, daß nur der Substanz schlechthin das Sein zukommt, daß, zweitens, der Substanz dieses Sein in einem beständigen Geschaffenwerden von Gott her zuströmt (*»creatio continua«*), daß, drittens, das Wirken, d. h. auch und gerade der Willensakt ein *Akzidens* der wirkenden Substanz ist und damit nur ein *Inne-sein* in der Substanz, d. h. aber eben ein Sein von Gnaden des Seins der Substanz hat, daß, viertens, die Substanz die Akzidentien (also wiederum auch den Willensakt) aus *ihrem* Sein hervorbringend entläßt, in jener Ursäch-

⁶⁶⁾ Siewerth hält die Formel wie die Lehre für »durchaus unthomistisch«, a. a. O. 110 (er hätte besser gesagt: »unthomistisch«).

⁶⁷⁾ Eine sehr präzise, übersichtliche (und dazu geistvoll geschriebene!) Darstellung der traditionellen Lehre von der »*praemotio*« gibt G. Manser (der sich selbst zu ihr bekennt): Das Wesen des Thomismus. 3. verb. und erw. Aufl. Freiburg/Schw. 1949, S. 603–625.

⁶⁸⁾ Manser, a. a. O. 623.

⁶⁹⁾ Wir halten uns im Folgenden an Manser, der die ganze Literatur darüber aufgearbeitet hat.

⁷⁰⁾ Manser, a. a. O. 618; 620.

lichkeitsart *sui generis*, die mit keiner der bekannten vier Ursacharten erklärt werden kann, daß, fünftens, die Substanz sich in den Akzidentien selbst auslegt, ja erst wirklich existent wird, nicht *weil*, aber *indem* sie Akzidentien hat, woraus sechstens und endlich folgt, daß auch die Willenspotenz und, durch deren Vermittlung, der Willensakt das, was sie an ontologischer Eigenart besitzen, die Eigenart und das Eigensein der *Substanz* ausprägen, was nichts anderes heißt, als daß alles »ontologisch Neue« in ihnen das ausgeprägte Sein der *Substanz* ist und weiter nichts –, wenn man das alles gebührend bedenkt, dann kann es keine Schmälerung der »Kronrechte« Gottes bedeuten anzunehmen, daß der Wille, als Potenz und Akt, von Gott als Akzidenz seines Trägers einmal ins Sein gesetzt, keines »eigenen« Anstoßes zu seinem »neuen« Sein mehr bedarf, weil, was er an Sein hat, in der *creatio continua* der Substanz zufließt und *durch* sie und als *ihr* ausgelegtes Sein das akzidentelle Inne-sein des Willens und seines Aktes wird, m. a. W., daß der Wille sich selbst bewegt, ohne einer neuen Seinsmitteilung zu bedürfen außer der, die der Substanz, d. h. hier: dem Menschen, in der fortdauernden Erschaffung immer schon zuteil wird⁷¹⁾.

Es bedarf keiner Frage, daß die hier gegebene Interpretation in dieser Form nicht bei Thomas zu lesen steht. Die Frage wird einfach von Thomas nicht mehr eindeutig beantwortet. Doch wollen wir ja nur sagen, daß man durch ein konsequentes Zu-Ende-Denken genuin thomasischer Metaphysik nicht unbedingt zu denselben Ergebnissen kommen muß, wie die Verfechter der *praemotio physica*, und daß unserem Interpretationsversuch keiner der Texte widerspricht, auf die jene sich stützen, ohne doch *stringent* ihre These als die von *Thomas* her einzig mögliche beweisen zu können.

f) Theologie der Freiheit

Wir haben gesehen, wie Thomas in Mal 6 ausdrücklich versichert, daß der Wille, was den tatsächlichen Aktvollzug anlangt, sich nicht mit Notwendigkeit bewegt: Das *consilium* ist dem Willen zwar unentbehrlich, um zum Aktvollzug überzugehen, aber, da es selbst kein in seiner Ordnung stringentes Ergebnis zeitigt, vielmehr eine *via ad opposita* behält, nötigt es dennoch den Willen nicht. Der Aktvollzug des Willens in der Wahlhandlung ist also im strengen Sinne *Selbstbewegung*, für die sich kein weiterer Grund mehr angeben läßt, als eben den Willen selbst – unter Voraussetzung seiner transzendentalen Urerweckung als Wille zum Guten durch Gott.

Wie steht es aber mit der Artbestimmung des Aktes durch das Objekt? Gibt es auch auf dieser Linie Selbstbewegung des Willens, oder, um es genauer zu sagen: Gibt es nicht nur Selbstbewegung des Willens in der Hinsicht des Aktvollzuges, sondern auch Selbstdetermination in der Hinsicht der Spezifikation des Aktes? Thomas sagt klar, daß der Wille, was die Artbestimmung seines Aktes betrifft, durch kein Gut genötigt werden kann, solange dieses nicht in jeder Einzelhinsicht gut und angemessen ist. Auch die drei zum Schluß genannten Gründe, wo-

⁷¹⁾ In ähnlicher Weise hat A. D. Sertillanges schon vor langer Zeit die Dinge gesehen und das Problem als falsch gestellt beurteilt: Der heilige Thomas von Aquin. Franz. Ausgabe Paris 1907. Deutsch von R. Grosche, Hellaue 1928. Vgl. dort S. 345–348. Insbesondere rekurriert auch er auf die *creatio continua* (346) und betont (wie übrigens auch Siewerth!) daß man der Bewegung durch Gott (schon das Wort sei unglücklich!) ihre Transzendenz wahren müsse und sie nicht, wie das die Verfechter der *praemotio* tun, als ein Erstes am Anfang der *physischen* Bewegereihe auffassen dürfe.

durch der Wille mehr zu diesem als zu jenem Gut geneigt wird, erzeugen keine Nötigung. Wenn nun aber dennoch die Wahl eine schließliche Determination des Willens durch eines der zur Auswahl stehenden bestimmten partikulären Objekt voraussetzt («wählen» ist ja immer »etwas wählen«!), und wenn diese Determination durch nichts *notwendig* zustandekommt, dann bleibt als einzige Quelle eines »Mehr an Determination«, um mit Siewerth und Nikolai Hartmann zu reden⁷²⁾, als einzige Quelle für jenes »Mehr« also, das die sozusagen »angebotene«, aber nicht aufgenötigte Determination zu einer wirklichen und wirksamen Determination macht, nur wiederum der Wille selbst übrig. Das ist hier ausgesagt in der These, daß kein Partikulargut, das in der Überlegung erscheint, den Willen zur Wahl nötigt – so daß also offenbar der »entscheidende« determinative Einfluß vom Willen selbst ausgehen muß, indem dieser sich in Selbstbewegung in eine der von der Überlegung vorgestellten Wahlmöglichkeiten zur artlichen Durchprägung seines Aktes hineingibt. An anderen Stellen bezeichnet Thomas diesen Vorgang der Selbstdetermination des Willens als ein »accipere« (I 83, 3c.), sogar als »*acceptio ultima*« (Ver 22, 15c. und ad 2), als ein »*repudiare vel approbare*« (I–II 10, 2c.)⁷³⁾.

Damit widersetzt sich Thomas also endgültig jedem Versuch, das freie Wollen und Wählen in einen Mechanismus von zwangsläufig einander bewegenden und bestimmenden Determinanten aufzulösen⁷⁴⁾. Er weiß (auch und gerade in diesem seinen vielleicht letzten Wort über die Freiheit des Menschen) um den unberechenbaren und unrückführbaren »Rest« im menschlichen freien Entscheid, wo sich nur noch sagen läßt: Er *wählt*, weil er *will*, und er *wählt so*, weil er *so will*; wo also der Freiheitsvollzug gerade in seiner Eigenart als *Freibeitsvollzug*, der aus den weiter nicht mehr erfragbaren und befragbaren Tiefen der Person kommt, sichtbar wird⁷⁵⁾. Entspringt es einer falschen Harmonisierungstendenz, wenn man die Frage wagt, ob Thomas hier nicht doch schon einem zentralen Anliegen der Freiheitslehre des Duns Scotus Rechnung trägt, für den nach Auer⁷⁶⁾ der Wille frei ist, weil er Wille ist, ohne daß hinter diese Freiheit noch weiter zurückgefragt werden kann?

Zugegeben: So deutlich, wie wir es hier formuliert haben, steht es bei Thomas nicht, nicht einmal an jenen Stellen, wo er von der Selbstbewegung des Willens oder von seiner Selbstdetermination, von seiner »*acceptio*« u.ä. spricht. Es findet sich dies alles zumeist indirekt oder einschlußweise, oder gar zwischen den Zeilen ausgesagt. Thomas hat zweifellos im wesentlichen sein Genügen an dem Aufweis der Nichtnötigung des Willens, aber an der *positiven* Perspektive der Selbstbewe-

⁷²⁾ Siewerth, a. a. O. 24.

⁷³⁾ Vgl. schon oben Anm. 49.

⁷⁴⁾ Einmal mehr können wir damit Auer (a. a. O. 139) nicht zustimmen, wenn er meint, Thomas löse das freie Wählen in einen Schluß auf.

⁷⁵⁾ Sehr eindrucksvoll arbeitet Maritain (a. a. O. 177–183) gerade dieses Moment heraus. Vgl. auch Siewerth, a. a. O. 70f.

⁷⁶⁾ a. a. O. 185f. Der Darstellung Auers von der skotischen Lehre zufolge scheinen uns drei Dinge bei Thomas auf Scotus zu verweisen: a) der urgewillte Wille als immer tätige Aktualität – bei Scotus der aktive Wille als immer lebendige Bewegung (wobei wir nicht verkennen, daß die thomasische Aussage eine metaphysische ist, und die skotische eine Erfahrungsaussage sein will); b) die Freiheit des Willens zur Leistung des »Mehr an Determination« durch sich selbst (die »aktive und beherrschende Indeterminiertheit«, Maritain, a. a. O. 177), und damit die Unauflösbarkeit des Wählens in einen Schluß; c) die in Mal 6 erfolgende Unterscheidung zwischen *bonum* und *conueniens*, wobei diese »Angemessenheit« ja – wenn unsere Interpretation richtig ist – erst zustandekommt unter entscheidender Mitwirkung des Subjektes, also des Willens selbst (vgl. damit die Lehre des Scotus über das Verhältnis von Objekt und Erkenntnis zum Willen im Wahlakt, bei Auer S. 225–228).

gung, der Leistung des »Mehr an Determination« hat er bei weitem nicht das Interesse, wie Duns Scotus – das ist sicherlich ein bedeutender Unterschied. Thomas hat in der Freiheitsfrage einen anderen »Erkenntniswillen« als Scotus⁷⁷⁾!

Aber gerade darin zeigt sich dann auch, das sei zum Schluß angedeutet, vielleicht die tiefste Eigenart der Freiheitslehre des hl. Thomas. Wir möchten es einmal etwas provozierend formulieren: Thomas ist nicht interessiert an der Freiheit des Menschen, er ist interessiert an der Erfüllung und Durchsetzung des Schöpfer- und Erlöserwillens Gottes. Gott hat den Menschen geschaffen und ihn zum Mitgenuß seines Lebens berufen. Damit das möglich sei, muß der Mensch geistiger Natur sein, und dazu gehört unabdingbar auch die Freiheit. Wir können auch so sagen: Damit das möglich sei, muß der Mensch Ebenbild Gottes sein, und dazu gehört notwendig auch die Freiheit (vgl. I–II, prologus). Die Freiheit *für sich allein, in sich selbst*, die »personale Stellungnahme«, die »Verantwortlichkeit« als *solche*, als sozusagen »inhalteleere«, hat für Thomas noch gar nichts Wertvolles. Freiheit hat Wert, sofern ihre Gegebenheit voraussetzt, daß der Horizont des Guten für das freie Subjekt ein unbeschränkter ist und damit aufnahmefähig, aber auch allein ausfüllbar durch das *universale bonum*, durch den Mitgenuß des Lebens Gottes. *Deswegen* – und nicht etwa aus Besorgnis um eine humanistisch-weltimmanente »Größe« und »Würde« des Menschen! – muß die Tatsache der menschlichen Willensfreiheit unter allen Umständen verteidigt werden.

Jenseits aller (vermeintlichen oder tatsächlichen) Überschriffe aus dem philosophisch-psychologischen Feld auf das theologische, jenseits auch aller Verklammerung mit aktuellen theologischen Kontroversen ist die Freiheitslehre des hl. Thomas daher mitten in den vielen metaphysischen und psychologischen Analysen von der Wurzel her immer schon *Theologie der Freiheit*.

⁷⁷⁾ Eine sehr wesentliche Feststellung, die Auer unter diesem Stichwort macht! – daß nämlich letztlich die Lehren und das Lehrgebäude eines Denkers nicht mehr nur in rein wissenschaftlichen Grundentscheidungen fundiert sind, z. B. in einer bestimmten Metaphysik, sondern in vorwissenschaftlichen Blickrichtungen und Interessen, die dem unrückführbaren Personkern, der einmaligen Individualität jedes Denkers entstammen: Der *ganze* Mensch philosophiert! (vgl. a. a. O. 23–25; 302f.)!