

Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von A.

Historisch untersucht.

Von Prof. Dr. Michael Wittmann in Eichstätt.

(Schluß)

4. Demnach ist die Entwicklung der Freiheitslehre in der nacharistotelischen Zeit durch ein fortschreitendes Erstarken des Intellektualismus gekennzeichnet. Im besonderen gehen die verschiedenen Schulen ihren eigenen Weg, einen anderen Charakter zeigt der Intellektualismus der Stoiker, einen anderen der der Aristoteliker und wieder einen anderen der der Neuplatoniker; aber den Intellektualismus überhaupt, die Neigung, aus der freien EntschlieÙung eine Betätigung der Denkkraft zu machen, haben sie miteinander gemein. Ganz konnte immerhin die voluntaristische Auffassung nirgends verdrängt werden, so daß sich ein Schwanken zwischen beiden Richtungen durch das ganze spätere Altertum hindurchzieht. Hand in Hand mit diesem Schwanken gehen Vermittlungsversuche. Das sind die Verhältnisse, unter denen die christliche Spekulation über die Willensfreiheit die ersten Reflexionen anstellt. Sowohl stoische, wie peripatetische und neuplatonische Gedanken dringen alsbald in die Werke der Väter ein, abgesehen von den Anschauungen des Aristoteles selbst. Schon Tertullian stellt fest, daß das *ἀντεξούσιον* mit *liberum arbitrium* übersetzt zu werden pflegt;¹⁾ und dieser wie anderen Nachrichten darf entnommen werden, daß beide Ausdrücke damals schon für die Väter die einander entsprechenden *termini technici* waren.²⁾ Origenes

¹⁾ De anim. 21.

²⁾ In der Folge ist aus Hieronymus (Adv. Pelag. 3, 7) zu ersehen, daß die Uebertragung des *ἀντεξούσιον* mit *liberum arbitrium* eine allgemein übliche ist; wie auch sein Zeitgenosse Rufinus durchweg mit *liberum arbitrium*, bez. *arbitrii libertas* übersetzt. Origenes, De principiis. III. 1. — Wie sehr sich dieser Sprachgebrauch in der christlichen Literatur für immer eingebürgert hat, ist auch daran zu erkennen, daß die griechischen Augustinusübersetzer des Mittel-

sodann widmet dem *ἀντεξούσιον* bereits ein eigenes Kapitel.¹⁾ Dabei zeigt sich, wie mit der christlichen Theologie eine neue Begründung der Willensfreiheit aufkommt. Hat sich die griechische Philosophie zu allen Zeiten begnügt, mit Aristoteles den Freiheitsgedanken auf die Aussagen des sittlichen Bewußtseins zu stützen, auf die Tatsachen der sittlichen Zurechnung, Billigung und Mißbilligung, des Lobes und des Tadels, des Lohnes und der Strafe, der Gebote und Verbote, der Ermahnung, Aufmunterung und Abschreckung, so werden jetzt auch theologische Gründe angeführt. Schon Origenes beruft sich auf die Heilige Schrift, indem er zu bedenken gibt, daß hier der Mensch unaufhörlich zum Guten angehalten und vom Bösen abgeschreckt wird, was doch zur Voraussetzung habe, daß es in unserer Macht liegt, Gutes oder Böses zu tun.²⁾ Alle Gebote, die Gott gibt, setzen voraus, daß es auf uns ankommt, ob sie beobachtet werden oder nicht; und nur so ist es möglich, daß uns die Uebertretung zur Schuld angerechnet wird. Sowohl das Alte wie das Neue Testament redet an zahllosen Stellen zu uns als solchen, die im Besitz der Freiheit sind.³⁾ Im übrigen aber schließt sich Origenes griechischen Vorbildern an, nicht bloß mit dem gedanklichen Gehalt, sondern auch mit der sprachlichen Form. Sofort taucht die intellektualistische Freiheitsidee auf, wie sie in der nacharistotelischen Zeit zur Ausbildung gelangte, und zwar speziell in jener Gestalt, die zuletzt auf die Stoa zurückgeht; die freie Entscheidung erscheint als eine Sache der Vernunft, im besonderen der Urteilskraft.⁴⁾ Außere Ereignisse sind unserer Freiheit vorenthalten; wohl aber steht es bei uns, mit Hilfe der Vernunft darüber zu urteilen und zu entscheiden, wie wir uns jene Ereignisse zu nutze machen sollen.⁵⁾ Das *liberum iudicium* kommt bei Origenes bereits vollauf zur Geltung.

Anders ist Nemesius eingestellt, folgt nicht der stoischen, sondern der aristotelischen Schule. Mit Aristoteles selbst neigt er dazu, die freie Wahl als eine Willensstätigkeit zu bestimmen, vermag aber diese Bestimmung unter dem Einfluß der späteren Peripatetiker

alters, wie Prochorus Kydones und Johannes Cassomates, umgekehrt das *liberum arbitrium* mit *ἀντεξούσιον* oder *ἀντεξουσιότης* wiedergeben. M. Rackl, *Die griechischen Augustinusübersetzungen*. Estratto dalle Miscellanea Fr. Ehrle. I. Roma, Biblioteca Vaticana, 1924. 29. 31.

¹⁾ De principiis. III. 1.

²⁾ A. a. O. III. 1, 1. — ³⁾ III. 1, 6. — ⁴⁾ III. 1, 5. — ⁵⁾ III. 1, 5.

nicht strenge festzuhalten.¹⁾ Enge an Nemesius schließt sich Johannes von Damascus an. Auf der einen Seite lebt der griechische Intellektualismus fort; der Geist leitet unser Handeln und ist daher der Träger der Freiheit;²⁾ und nach neuplatonischer Art wird der Grund dafür, daß der Geist die Herrschaft über alles im Menschen hat, in dem Umstand gefunden, daß er der reinste Seelenteil ist.³⁾ Die freie Einwilligung oder Entschließung gilt als eine Sache der Denkkraft.⁴⁾ Diesem so scharf ausgeprägten Intellektualismus steht ein nicht minder entschiedener Voluntarismus gegenüber. Johannes läßt sich durch obige Aussprüche nicht abhalten, kategorisch zu erklären, daß die Freiheit nichts anderes ist als der Wille.⁵⁾ Die Seele hat zweierlei Kräfte, Erkenntniskräfte und Lebens- oder Willenskräfte; zu den ersteren gehört das Denken, die Meinung, die Vorstellung, die Wahrnehmung, zu den letzteren das Wollen und die freie Wahl.⁶⁾ Schroffer denn je stehen die beiden Denkrichtungen einander gegenüber. Die voluntaristische Strömung gewinnt an Stärke und tritt zudem in neuer Form auf. Der Ausdruck weist weder auf die Stoa noch auf die Aristoteliker noch auf die Neuplatoniker hin. Johannes läßt uns nicht im Unklaren darüber, aus welcher Quelle er seinen voluntaristischen Freiheitsbegriff schöpft, wenn er mitteilt, daß es die christlichen Väter sind, die das freie Wahlvermögen im Willen suchen.⁷⁾ Mit der christlichen Spekulation kommt eine neue voluntaristische Bewegung in Fluß. Freiheit und Wille stehen durchaus im Mittelpunkt der christlichen Lebensanschauung; von Anfang an spielt daher der freie Wille in der christlichen Theologie eine bedeutendere Rolle als in der griechischen Philosophie, die ja niemals dem Willen in dem Maße gerecht geworden ist wie der Erkenntniskraft. Johannes hat nur die griechischen Väter im Auge, die lateinischen kennt er so gut wie gar nicht; gleichwohl darf seine Feststellung, daß die Väter die Freiheit mit dem Willen zusammenlegen, auch auf das Abendland ausgedehnt werden, wie vor allem der größte unter den lateinischen Vätern zeigt, nämlich Augustin.

¹⁾ De nat. hom. 33. 39. Domański, A. a. O. 150 ff.

²⁾ Ποιῆται δὲ τούτου τὴν αἰρεσιν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος· καὶ οὗτός ἐστιν ἀρχὴ πράξεως. De fide orthodox. II, 26. — ³⁾ De fid. orthodox. III, 6. — ⁴⁾ II, 19.

⁵⁾ ἀυτεξουσιότης δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ἡ θέλησις. III, 14.

⁶⁾ II, 22.

⁷⁾ Τὸ γὰρ αὐτεξουσίον θέλησιν ὤμισαντο οἱ πατέρες. III, 14.

5. Nichts ist klarer als dies, daß die Freiheitsidee Augustins durch und durch voluntaristisch ist, daß hier der Voluntarismus die volle Herrschaft besitzt, und daß dieser Voluntarismus nicht etwa auf einem Fortbestehen und Erstarken des griechischen Voluntarismus beruht, sondern eine ganz neue und spezifisch christliche Bewegung darstellt, daß also hier die Freiheitslehre einen wesentlich neuen Charakter annimmt. Und zu diesem Voluntarismus bekennt sich Augustin nicht bloß zeitweise, sondern hält ihn durch alle Phasen seiner geistigen Entwicklung hindurch fest. Mag seine Freiheitslehre unter anderen Gesichtspunkten eine Wandlung erkennen lassen, mag sich etwa der Standpunkt, was das Verhältnis zwischen Freiheit und Gnade angeht, geändert haben, den streng voluntaristischen Charakter hat Augustins Freiheitsgedanke durchweg behauptet. Mit aller Bestimmtheit wird die Freiheit stets in den Willen hineingelegt. Dies nicht bloß mit den unaufhörlich wiederkehrenden Ausdrücken *libera voluntas* und *liberum voluntatis arbitrium*, auch davon abgesehen ist im Zusammenhang mit dem *liberum arbitrium* immer nur vom Willen, nicht von der Vernunft die Rede. Immer wieder heißt es, daß die göttlichen Gebote, durch die dem Kirchenlehrer die Freiheit unwiderleglich bezeugt wird, an den Willen des Menschen gerichtet sind, nur durch unsern Willen beobachtet werden können und deshalb ohne unsern Willen nicht zu denken sind.¹⁾ Und wie die Gebote, so gelten auch die Ermahnungen des Herrn dem Willen in uns.²⁾ Die Freiheit ist mit unserm Willen unzertrennlich verknüpft; unser Wille wäre kein Wille, wenn er nicht in unserer Gewalt wäre; weil er aber in unserer Gewalt ist, ist er frei. Nichts haben wir so sehr in unserer Gewalt als den Willen selbst.³⁾ Wille und Notwendigkeit schließen einander aus. Es ist eine Ungeheuerlichkeit, zu sagen, daß es notwendig sei, so oder anders zu handeln; denn die Notwendigkeit würde den Willen aufheben. Sollte es einen Willen geben, welcher der Notwendigkeit unterliegt und sich nicht in seiner Gewalt hat? Unmöglich.⁴⁾ Immer tragen wir daher den freien Willen in uns.⁵⁾ So wird ungezählte Male die Freiheit einerseits mit größter Entschiedenheit bejaht, andererseits mit ebenso großer Entschiedenheit mit dem Willen zusammengelegt; Freiheit und Wille sind für Augustin ein und das-

¹⁾ De gratia et libero arbitrio. II, 4. IV, 8. IX, 31. XV, 31. XVIII, 37

²⁾ IV, 9. — ³⁾ De libero arbitrio. III, 7. — ⁴⁾ A. a. O. III, 8.

⁵⁾ De gratia et libero arbitrio. XV, 31.

selbe. Der Gegensatz zum Intellektualismus der Griechen könnte nicht größer sein. Die christliche Theologie begründet einen neuen Typus der Freiheitslehre. Einen so streng voluntaristischen Freiheitsbegriff, wie ihn Augustin entwickelt, hat die griechische Philosophie nie gekannt. Am meisten noch nähert sich ihm unter den Griechen Aristoteles, so verschieden auch im übrigen die Geistesrichtungen sind, welche die beiden Denker verkörpern. Während aber die aristotelische Auffassung wenigstens einen intellektualistischen Einschlag besitzt, fehlt bei Augustin auch dieser. Natürlich kommt für den Kirchenlehrer eine Anknüpfung an Aristoteles nicht in Betracht; er schöpft aus anderen Quellen, behandelt die Willensfreiheit als Offenbarungswahrheit, entlehnt die Beweise nur der Heiligen Schrift, und hier entdeckt er sie an zahllosen Stellen, eben in allen Kundgebungen, womit sich Gott an den menschlichen Willen wendet. Nicht die griechische Philosophie, sondern die christliche Gedankenwelt ist die Quelle der augustinischen Freiheitsidee. Die Abhängigkeit von der griechischen Philosophie ist an diesem Punkte bei Augustin äußerst gering; nur sehr selten läßt sich ein Nachklang griechischer Gedanken vernehmen. So, wenn ausnahmsweise doch das Zustandekommen der Sünde davon abhängig gemacht wird, ob die Vernunft die Begierde zügelt oder ihre Einwilligung erteilt und so zu handeln beschließt, wie die Begierde will.¹⁾ Oder wenn ausgeführt wird, daß, weil die Vernunft nicht bloß ihre Gegenstände, sondern auch sich selbst erkennt, es nicht zu verwundern ist, daß der freie Wille nicht bloß anderes, sondern auch sich selbst zu gebrauchen vermag. Umfaßt ja auch das Gedächtnis nicht bloß alles übrige, was Gegenstand der Erinnerung ist, vielmehr behalten wir auch in Erinnerung, daß wir ein Gedächtnis haben, und so ergreift das Gedächtnis gewissermaßen auch sich selbst, erinnert sich nicht bloß anderer Dinge, sondern auch seiner selbst, oder vielmehr, mit dem Gedächtnis erinnern wir uns sowohl anderer Dinge wie auch seiner selbst.²⁾ Der reflexiven Vernunfttätigkeit entspricht also eine reflexive Willens-tätigkeit; und da sich letztere mit der freien Willensentscheidung deckt, ist die Willensfreiheit durch die reflexive Vernunfttätigkeit bedingt. Weil die Vernunft nicht bloß anderes, sondern auch sich selbst erkennt, so vermag der Wille nicht bloß über anderes, sondern auch über sich selbst zu herrschen; und das ist Willensfreiheit. Ein Stück griechischer Freiheitslehre geht auch hier auf den

¹⁾ De Gen. c. Man. II. 21. — ²⁾ De libero arbitrio II, 51.

christlichen Theologen über, nämlich das Bemühen der Neuplatoniker, die in sich selbst bleibende Vernunft als das Prinzip der Freiheit zu erweisen. Von so vereinzelt Nachwirkungen abgesehen steht jedoch Augustin mit seinem so stark betonten Voluntarismus der griechischen Philosophie vollkommen selbständig gegenüber.¹⁾

6. Es versteht sich, daß Augustin auch in bezug auf die Willensfreiheit der Lehrer des Mittelalters geworden ist. Aber auch die intellektualistische Richtung findet von Anfang an in der Scholastik Eingang. Dafür sorgt besonders eine Autorität, die nächst Augustin auch sonst auf die frühere Scholastik den größten Einfluß ausübt, nämlich Boëthius. Daß dieser Autor über die Willensfreiheit sehr intellektualistisch denkt, wurde gezeigt. Er definiert das liberum arbitrium als liberum de voluntate iudicium, eine Definition, die in der Scholastik eine Rolle spielen und bei Thomas von Aquin eine eigenartige Auslegung finden sollte. So machen sich beide Richtungen auch in der Scholastik gleichsam vom ersten Augenblicke an den Rang streitig, wobei jedoch das Uebergewicht begreiflicherweise auch in diesem Falle auf Seiten Augustins liegt. Dies schon deshalb, weil die Darlegungen des Boëthius nach Umfang und Zahl gegenüber denjenigen Augustins allzusehr zurückstehen, als daß sie ihnen auch nur annähernd das Gleichgewicht halten konnten. Oft und oft mußten die Scholastiker auf die so überaus zahlreichen Ausführungen Augustins stoßen, bis ihnen einmal einer der wenigen hierher gehörigen Abschnitte bei Boëthius entgegentrat. Der tiefere Grund aber ist in der herrschenden geistigen Atmosphäre zu suchen. Jene geistige Welt, aus welcher der Voluntarismus eines Augustin und der Väter überhaupt geflossen ist, besteht fort; die christliche Gedankenwelt ist dem Intellektualismus nicht mehr so günstig wie die Geistesrichtung des griechischen Volkes; der Voluntarismus Augustins mußte daher bei den christlichen Denkern mehr Widerhall finden als der Intellektualismus der griechischen Philosophie. Dazu kommt,

¹⁾ Außer den angeführten Schriften Augustins kommen für dessen Freiheitslehre besonders noch in Betracht: *De quantitate animae*, *De natura et gratia*, *De vera religione*, *Opus imperf. c. Julianum*, *De peccatorum meritis et intercessione*, *De correptione et gratia*, *De spiritu et littera*, *De civ. Dei*, *De gestis Pelagii*, *Contra duas epistolas Pelagianorum*, *De praedestinatione sanctorum*, *Retractationes*. S. J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*. 2 Bde. Freiburg 1900. W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“*, 386—391. Berlin 1908.

daß die beiden Richtungen in ihrer Herkunft und in ihrem Verhältnis zueinander richtig durchschaut werden; wird die voluntaristische Auffassung als die der „Heiligen“, d. h. der augustinisch orientierten Theologen erkannt,¹⁾ so wird der Ausspruch des Boëthius, wonach das liberum arbitrium ein liberum iudicium ist, allgemein als die Begriffsbestimmung der Philosophen bezeichnet.²⁾ Allein trotzdem wird diese Begriffsbestimmung übernommen, auch von solchen, die sonst auf seiten des augustinischen Voluntarismus stehen. Wie im Altertum, so gehen auch im Mittelalter beide Strömungen allenthalben nebeneinander her; und nicht bloß dies, beide wollen immer wieder miteinander verschmelzen, neben den Extremen fehlen die Vermittlungsversuche nicht. Der Voluntarismus verhindert nicht, daß zugleich die Sprache des Intellektualismus gesprochen wird und umgekehrt. In all diesen Beziehungen werden antike Traditionen weitergeführt. Selbst ein so entschiedener Anhänger augustinisch-voluntaristischer Denkweise wie Bernhard von Clairvaux führt auch das liberum iudicium im Munde und verteilt das liberum arbitrium auf Willen und Vernunft in der Weise, daß er vom Willen zwar die Freiheit, von der Vernunft aber das arbitrium herleitet. Ebenso übernimmt er eine Formel des antiken Intellektualismus, wenn er von der freien Ueberlegung spricht, die Freiheit also jetzt der Vernunfttätigkeit zuerkennt.³⁾ Nicht anders verteilt Hugo von St. Victor das liberum arbitrium, schreibt ebenfalls die Freiheit dem Willen, die Wahl aber der Vernunft zu.⁴⁾ Auch Abaelard⁵⁾ und Petrus Lombardus⁶⁾ eignen sich trotz ihrer augustinischen Denkrichtung die Definition des Boëthius an. Das Uebergewicht gewinnt die intellektualistische Strömung bei Prae-

1) Libertas primo est in voluntate, ut dicunt Sancti. Albertus Magnus, Summa de homine. Q. 70. a. 4. part. 2.

2) Abaelard, Introd. ad theolog. III, 7. Migne P. L. 178, 1109. Petrus Lombardus, Sent. II. 25. Praepositinus, Summa. Cod. 353 der Erlanger Universitätsbibliothek 20^v b. Thomas A., Sent. II. 24, 1. — Nach M. Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*. I. 148) wird Boëthius in einer Münchener Handschrift als „noster summus philosophus“ bezeichnet, wie er auch auf bildlichen Darstellungen der verschiedenen Wissenschaften als Vertreter der Philosophie erscheint.

3) De gratia et libero arbitrio. II, 4. III, 6. IV, 11. 12. VI, 20. VII, 21. VIII, 24. 26. 27. IX, 30. X, 34.

4) Summa Sententiarum. III, 8.

5) Introductio ad theologiam. III, 7. Migne P. L. 178, 1109 f.

6) Sent. II, 24—25.

positinus. Mit Boethius erklärt er die freie Einwilligung für eine Sache der Vernunft, mögen auch, so bemerkt er, „unsere Lehrer“ anders geurteilt haben. Die Vernunft gilt ihm darum auch als der eigentliche Träger der Verantwortung; ihr wird das Verdienst des sittlichen Handelns mehr zugerechnet als dem Willen. Aber auch das Böse muß ihr zugerechnet werden; denn wenn sie es auch nicht ausführt und auch nicht dazu anleitet, so verhindert sie es auch nicht; wie auch einem Könige die Schlechtigkeiten zugerechnet werden, die in seinem Lande verübt werden. Vernunft und Wille verhalten sich wie Herrscher und Diener. Im übrigen wirkt die Vernunft zur Vollbringung des Bösen auch positiv mit, ersinnt etwa zur Ausführung eines Mordes die passende Zeit, den geeigneten Ort und die zweckmäßige Art und Weise. Die Vernunft willigt in das Böse ein, und deshalb wird ihr die Tat mit guten Gründen angerechnet.¹⁾

Offenbar in Abhängigkeit von Praepositinus sieht auch Wilhelm von Auxerre in der freien Entscheidung ein Werk der Vernunft, nicht allerdings, ohne den Gedanken mit einer näheren Bestimmung zu versehen. Das Urteil darf nicht als ein bloßer Urteils- oder Unterscheidungsakt genommen werden, sondern als eine Erkenntnis, die auf einer Ueberlegung und Vergleichung beruht und zugleich eine Entscheidung und einen Befehl in sich schließt. Das Urteil so verstanden decke sich in der Tat mit der Aeußerung des liberum arbitrium. Daß letzteres mit der Vernunft zusammenfällt, ergibt sich daraus, daß die Vernunft der vornehmste Seelenteil ist, jener Teil, der in erster Linie einem Könige gleicht und zum Herrschen bestimmt ist.²⁾

Durch diesen gesteigerten Intellektualismus, wie er durch Praepositinus und Wilhelm von Auxerre vertreten ist, wird Wilhelm von Auvergne zum schärfsten Widerspruch herausgefordert. Das Verhältnis zwischen Verstand und Willen wird vollständig umgekehrt; mit größtem Nachdruck wird der Wille als die höhere und vornehmere, der Verstand als die untergeordnete und dienende Kraft dargestellt. Nicht der Verstand, sondern der Wille ist der Herr, und der Verstand ist der Diener; nicht der Verstand, sondern der Wille nimmt in der Menschennatur und in der menschlichen Seele die Stellung des Herrschers und des Königs ein; wie der König an Würde

¹⁾ Summa. Codex 353 Erlangen. 20 v b—21 r b. Vgl. J. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*. Heidelberg 1909. 91 ff.

²⁾ Summa aurea. II. Paris, Franciscus Regnault. Fol. 69v a—b.

und Macht, Stellung und Rang im Reiche den ersten Platz innehat, so im Menschen und in der menschlichen Seele der Wille. So kann sich der Scholastiker in dem Bemühen, den Vorrang des Willens zur Geltung zu bringen, gar nicht genug tun. Daß dabei wirklich Praepositinus und Wilhelm von Auxerre seine Gegner sind, darüber lassen Wortlaut und Bilder keinen Zweifel zurück. Die Freiheit kann auf diesem Standpunkte nur dem Willen zufallen. Als das in jeder Beziehung leitende und herrschende Prinzip muß der Wille der Träger der freien Entscheidung und Selbstbestimmung sein, während dem Verstande bloß eine beratende Tätigkeit zukommt. Dabei hat es der Verstand nicht mit einem blinden Faktor zu tun, der Wille ist nicht blind, sondern besitzt ebenfalls eine Art Erkenntnis.¹⁾

So stehen einander die beiden Auffassungen der Freiheit auch beim Beginn der Hochscholastik auf das schroffste gegenüber. Und wenn einst im Altertum der Intellektualismus der Peripatetiker durch den Gegensatz zum stoischen Voluntarismus eine kräftige Zuspitzung erfahren hat, so wird jetzt im Mittelalter der augustinische Voluntarismus durch den Gegensatz zu einem stark entwickelten Intellektualismus erheblich über Augustin hinaus gesteigert.

7. Welche Wirkung wird nun unter diesen Verhältnissen das Bekanntwerden der Lehre des Aristoteles haben? Eine gewisse Kenntnis der aristotelischen Freiheitslehre besaßen schon die zuletzt erwähnten Scholastiker, jedoch ohne von den traditionellen Bahnen des Denkens irgendwie abgelenkt zu werden; zu einer Auswirkung der neuen Lehre sollte es erst in der Folgezeit kommen. Wie wird sich diese Auswirkung gestalten? In welchem Sinne wird der griechische Philosoph in den Gang der Dinge eingreifen? Soviel ist klar, daß mit ihm eine Denkrichtung zur Geltung gelangt, die dem augustinischen Voluntarismus vielmals näher liegt als dem aus der nacharistotelischen Zeit stammenden Intellektualismus. Wird also das Eingreifen des Aristoteles dazu beitragen, daß die voluntaristische Richtung befestigt und gesteigert wird? Dann würde sich ein singuläres Verhältnis ergeben; in der Lehre von der Willensfreiheit hätte das Eindringen der aristotelischen Gedanken nicht wie sonst ein Zurücktreten, sondern ein Erstarken der augustinischen Tradition zur Folge. Bei Thomas wird dies tatsächlich die Folge sein. Während Albert eine vermittelnde Richtung einhalten, das *liberum arbitrium* einerseits sowohl vom Verstande wie auch vom Willen

¹⁾ Die Texte bei Verweyen. 86 ff.

unterscheiden, anderseits zu beiden in Beziehung setzen will, dahei aber in keiner Weise zu festen Verhältnissen und einheitlichen Abmachungen gelangt, sondern zwischen sehr verschiedenen Vermittlungsversuchen hin und herschwankt, außerstande, die Fülle und Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Materials zu bewältigen,¹⁾ arbeitet sich Thomas durch die Gegensätze und Vielgestaltigkeit der Richtungen zu einer im Wesen geschlossenen Auffassung hindurch, und zwar zu einem Voluntarismus, zu einer Auffassung somit, die sich in der Sache sowohl mit der augustinischen wie mit der aristotelischen deckt, in der Form jedoch vorwiegend aristotelisches Gepräge zeigt. Schon im Sentenzenkommentar bestimmt Thomas das liberum arbitrium als eine Potenz, die in der Sache mit dem Willen zusammenfällt;²⁾ und diese Bestimmung behält er für immer bei.³⁾ Mit Aristoteles sieht er in der freien Wahl, d. h. in der Betätigung des liberum arbitrium, einen Willensakt, der jedoch eine Vernunfttätigkeit in der Gestalt einer Ueberlegung zur Voraussetzung hat.⁴⁾ In diesem Sinne schließt das liberum arbitrium, obschon in sich mit dem Willen identisch, doch auch eine Beziehung zum Verstande ein, und in diesem Sinne möchte der Scholastiker auch den vermittelnden Theorien, d. h. den Versuchen, das liberum arbitrium auf Verstand und Willen zu verteilen, ein berechtigtes Moment abgewinnen. Die Anschauung freilich, daß im liberum arbitrium mehrere Seelenkräfte zu einem integralen Ganzen oder einer Wesenseinheit zusammengefaßt seien, lehnt er ab; wohl aber räumt er ein, daß hierin Verstand und Wille zu einer virtuellen Einheit vereinigt sind. Die freie Wahl besteht darin, daß das eine dem andern vorgezogen wird, und umschließt deshalb sowohl eine unterscheidende wie eine begehrende, sowohl eine Verstandes- wie eine Willensstätigkeit; und insofern bilden Verstand und Wille im liberum arbitrium eine virtuelle Einheit. Nicht die beiden Potenzen, sondern ihre Tätigkeiten vereinigen sich zu einem Ganzen.⁵⁾ So will Thomas auch die viel verbreitete, angeblich augustinische Definition, wonach das liberum arbitrium eine Verstand und Willen umfassende Potenz wäre, verstanden wissen.⁶⁾

¹⁾ A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Grossen*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV, 5—6. Münster 1903—6. 455 ff

²⁾ Sent. II. 24. 1, 3.

³⁾ S. theol. I. 83, 3. 4. 2 II. 24, 1 ad 3. C. gent. II, 48

⁴⁾ Sent. II. 24. 2, 1 ad 2. De ver. 24, 12. — ⁵⁾ Sent. II. 24. 1, 2.

⁶⁾ Facultas rationis et voluntatis. Sent. II. 24. 1, 2. Vgl. Schneider, a. a. O. 458 f.

In Wirklichkeit ist der Sinn der Definition ein anderer, entspricht nicht einer voluntaristischen, sondern einer vermittelnden Richtung. Thomas aber lehnt diese Richtung trotz seines Voluntarismus nicht schlechthin ab, sondern glaubt sie so deuten zu können, daß der Einklang mit seiner eigenen Anschauung hergestellt ist; er redet, obschon er voluntaristisch denkt, doch auch die Sprache der vermittelnden Richtung. Während diese Richtung mit jener Formel sagen will, daß sich das liberum arbitrium aus Verstand und Willen z u s a m m e n s e t z t, will Thomas die Formel so verstehen, daß das liberum arbitrium in sich genommen nur dem Willen, nicht auch dem Verstande angehört, aber nicht zur Tätigkeit schreiten kann, ohne daß eine Verstandestätigkeit vorausgeht. Das harmonisierende Verfahren des Mittelalters kommt zur Geltung, das Bestreben, fremde Anschauungen nicht einfach zu verwerfen, sondern mit der eigenen durch freie und rein dialektische Umdeutung in Uebereinstimmung zu bringen.

Dieses Bestreben ist auch wirksam, wenn die Feststellung, daß die freie Wahl ein Willensakt ist, doch eine gewisse Einschränkung, bez. nähere Bestimmung erfährt. Nicht der Wille schlechthin ist das Organ der freien Wahl, sondern nur, sofern in ihm der überlegende Verstand fortwirkt; nur mit dem so gedachten Willen fällt das liberum arbitrium zusammen.¹⁾ Nicht der Wille absolut genommen ist das Prinzip der freien Wahl, sondern nur, sofern er auf ein anderes Vermögen, nämlich auf den denkenden Verstand, hingeeordnet ist.²⁾ Unverkennbar soll auch hier der Anschauung, daß die freie Entscheidung nicht bloß eine Sache des Willens, sondern zugleich des denkenden Verstandes ist, ein Zugeständnis gemacht werden; nicht als bloßer Willensakt erscheint nunmehr die freie Wahl, sondern zugleich als ein Werk des Verstandes. Allein die Begründung, deren sich der Scholastiker bedient, ist wenig geeignet, die freie Wahl als einen Willensakt von besonderer Art erscheinen zu lassen. Setzt denn nicht j e d e Willenstätigkeit eine Hinordnung zur Vernunft voraus? Sonst lehrt der Scholastiker mit aller Bestimmtheit, daß alles Wollen auf einer Erkenntnis beruht.³⁾ In jeder Willenshandlung wirkt daher eine Erkenntnis fort, und mit jeder Tätigkeit tritt der Wille in Beziehung zur Erkenntniskraft; mit all dem sind also

¹⁾ Sent. II. 24. 1, 3. Ebenso ad 2. et 3. De ver. 24, 5.

²⁾ Sent. II. 24. 1, 3 ad 1. De ver. 24, 4. Vgl. 6 ad 1.

³⁾ Sent. II. 24. 2, 2.

keinerlei Merkmale berührt, wodurch sich die freie Wahl von anderen Willensakten unterscheidet. Nur die Neigung, zu harmonisieren, bildet die Erklärung dafür, daß Thomas bemüht ist, die freie Wahl bloß mit Einschränkung als Willensakt hinzustellen; wieder soll der Anschauung, die Thomas im Wesen der Sache ablehnt, immerhin ein richtiger Gedanke abgewonnen werden.

Die Neigung, zu harmonisieren, äußert sich aber nicht bloß gegenüber der vermittelnden, sondern auch gegenüber der völlig entgegengesetzten Richtung, nämlich gegenüber dem Intellektualismus. Wie gezeigt wurde, trägt ja der Aquinate trotz seines voluntaristischen Standpunktes kein Bedenken, sich auch die Redewendungen des Intellektualismus anzueignen. Das *liberum arbitrium* wird immer wieder als *liberum iudicium* bestimmt, die freie Entscheidung ganz nach antiker Art der Vernunft anvertraut. Daß hier zwei einander entgegengesetzte Denkrichtungen zum Ausdruck gelangen, konnte dem Aquinaten so wenig entgehen wie anderen Scholastikern.¹⁾ Wie findet er sich mit diesem Gegensatz ab? Daß er die beiden Denkrichtungen unausgeglichen aneinanderreicht, ist bei der ihm eigenen Systematisierungskunst nicht zu erwarten; im Unterschiede von Albert versteht er sich darauf, seiner Gedankenwelt das Merkmal der Geschlossenheit zu verleihen. Auch in unserm Falle ist er bemüht, den Gegensatz zu überwinden und zu einer einheitlichen Auffassung vorzudringen; im besondern sind diese Bemühungen verschieden. Auf der einen Seite will Thomas den Gegensatz abschwächen, und zwar dadurch, daß er die freie Entscheidung zuweilen nur im uneigentlichen Sinne als einen Urteils- oder Erkenntnisakt bezeichnet, nämlich als eine Art Urteilsfähigkeit²⁾ oder als eine Art Wissen;³⁾ oder wenn er sagt, daß das *liberum arbitrium* gleichsam ein *liberum iudicium* sei.⁴⁾ Andere Versuche begnügen sich nicht, den Gegensatz zu mildern, sondern zielen auf einen vollen Einklang ab; so vor allem im Sentenzenkommentar.

Der Aquinate definiert mit Boëthius das *liberum arbitrium* als *liberum de voluntate iudicium*, glaubt aber diese Definition so verstehen zu können, daß jeder Widerspruch mit seinem voluntaristischen Freiheitsbegriff beseitigt ist. Das Vorwort *de* bezeichne nicht etwa

¹⁾ S. oben 247 ff.

²⁾ *Quoddam iudicium*. De ver. 24, 1 ad 20. S. theol. I. 83,3 ad 2.

³⁾ *Quasi quaedam scientia*. De ver. 24, 1 ad 17.

⁴⁾ *Liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii*. De ver. 24, 1.

die Materie der Urtheilstätigkeit, nicht den Gegenstand, über den geurtheilt wird, sondern den Ursprung der Freiheit. Gemeint sei nicht ein Urtheil über den Willen, sondern eine freie Urtheilstätigkeit, die vom Willen herkommt; denn dem Willen verdanke die freie Wahl ihre Freiheit.¹⁾ Thomas will also die Definition so verstehen, daß darin sein eigener voluntaristischer Freiheitsbegriff zum Ausdruck gelangt. Das Gewagte dieser Deutung liegt auf der Hand. Der mittelalterliche Denker unterläßt es, sich die Frage nach dem geschichtlichen Sinn der Definition vorzulegen; ein Einblick in den betreffenden Abschnitt bei Boëthius hätte ihm einen unzweideutigen Aufschluß geboten. Die Möglichkeit eines solchen Einblicks war gegeben; denn das hierher gehörige Werk des Boëthius — es handelt sich um den einen der beiden Kommentare zur aristotelischen Schrift *περὶ ἐλευθερίας* — hat Thomas in seinem eigenen Kommentar zu dieser Schrift häufig benutzt.²⁾ In seinem Sentenzenkommentar jedoch scheint er sich begnügt zu haben, die Definition von Petrus Lombardus herüberzunehmen, ohne sich den Zusammenhang zu vergegenwärtigen, in dem sie bei Boëthius auftritt; sonst hätte ihm unmöglich entgehen können, daß seine Auslegung dem wirklichen Sinn der Definition widerstreitet. Der Gedankengang schafft nämlich volle Klarheit darüber, aus welcher Erwägung jene Bestimmung des *liberum arbitrium* hervorgegangen ist. Wie oben dargetan wurde, gibt der Gegensatz zum stoischen Voluntarismus den Ausschlag. Gegenüber den Bemühungen der Stoa, in der Willenshandlung als solcher von selbst auch die Freiheit zu erkennen, macht er geltend, daß nicht schon das Wollen, sondern erst das Urtheilen und Ueberlegen eine Freiheit begründet; denn sonst hätten auch die Thiere eine Freiheit, da auch sie aus eigenem Antriebe, d. h. aus eigenem Willen handeln. Nicht im Willen liegt die Freiheit, sondern im *liberum de voluntate iudicium*. Sobald Vorstellungen in der Seele auftauchen und den Willen in Bewegung setzen wollen, tritt die Vernunft in Tätigkeit, um auf Grund freier Ueberlegung und Urtheilstätigkeit zu einer Entscheidung zu gelangen. Nicht schon in einer Vorstellungs- und Willensstätigkeit liegt die Freiheit, sondern erst in Ueberlegungen, die darüber angestellt, und in Urtheilen, die darüber gefällt werden; sie liegt in der *electio iudicationis et voluntatis examinatio*.³⁾

¹⁾ Sen. II. 24. 1, 3. — ²⁾ Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. I, 159 f. — ³⁾ S. oben S. 181.

Wie dieser Wortlaut mit seinen scharfen Antithesen zeigt, geht die Definition des Boëthius aus dem Bestreben hervor, dem stoischen Voluntarismus einen ganz anderen, nämlich einen intellektualistischen Freiheitsbegriff entgegenzustellen. Der Stoa gegenüber kann Boëthius nicht oft genug einschärfen, daß die Freiheit nicht schon im Wollen liegt, sondern erst beginnt, wenn der Wille ein Gegenstand freier Urteilstätigkeit ist. Das freie Urteil, von dem Boëthius redet, hat den Willen nicht etwa zum Ursprung, sondern zum Gegenstand; das Vorwort *de* bezeichnet keineswegs, wie Thomas will, die Quelle, sondern das Objekt der freien Urteilstätigkeit; im schärfsten Gegensatz zu den Stoikern leitet Boëthius die Freiheit nicht vom Willen, sondern von der Vernunft, speziell von der Ueberlegung und Urteilstätigkeit her. Daß die Deutung, die Thomas der Definition zu teil werden läßt, dem tatsächlichen Sinn widerstreitet, steht daher außer allem Zweifel. Dabei kommt noch in Betracht, daß Boëthius gleichbedeutend mit *de voluntate iudicium* auch die Formel *voluntatis examinatio* gebraucht; so gut nun der Wille bei dieser Formel das Objekt der Denktätigkeit ist, ebensowohl auch bei der andern.

So muß zudem die Definition des Boëthius auch verstanden werden im Lichte der geschichtlichen Vorbilder, denen sie folgt; denn was sie ausspricht, ist eine der Philosophie längst geläufige Auffassung. Oftmals heißt es ja bei den alten Aristotelikern, daß das Tier zwar Vorstellungen und Willensregungen hat, daß aber nur der Mensch, weil im Besitz der Vernunft, Vorstellungen und Willensregungen zum Gegenstand einer freien Ueberlegung und Urteilstätigkeit macht.¹⁾ Während das Tier nur seinen Vorstellungen und Trieben folgt, entscheidet im Menschen die Vernunft.²⁾ Ebenso lehrt Origenes, daß das Tier nur auf Grund von Vorstellungen und Trieben in Tätigkeit tritt, der Mensch aber mit seiner Vernunft die Vorstellungen zum Gegenstand des Urteils macht, um die einen zu billigen, die anderen zu verwerfen. Daß durch äußere Ursachen in uns Vorstellungen hervorgerufen werden, liegt nicht in unserer Gewalt; wohl aber liegt es in unserer Gewalt, darüber zu urteilen, ob sie so oder anders zu gebrauchen sind.³⁾ In der That eignet sich also Boëthius eine der griechischen Freiheitslehre sehr geläufige Auffassung an, wenn er lehrt, daß die Freiheit nicht schon mit dem Wollen gegeben ist, sondern erst damit, daß das Wollen zum Gegenstand einer

¹⁾ Alexander von Aphr., *De fato*. 107, 5 ff. — ²⁾ 184, 3.

³⁾ *De principiis*. III. 1, 3. Vgl. III. 1, 5.

Urteilstätigkeit gemacht wird. Schon von Origenes aus ist diese Art des Denkens und Redens mit Rufinus in die lateinische Literatur übergegangen: *λόγον ἔχει . . . τὸν κρινόντα τὰς φαντασίας* — habet . . . rationis vim, qua iudicare et discernere de motibus naturalibus possit;¹⁾ auch hier, sowohl im griechischen wie im lateinischen Text, hat die Urteilstätigkeit die Vorstellungen, bez. Willensregungen nicht etwa zum Ursprung, sondern zum Objekt. Und so werden die Redewendungen auch von den Scholastikern verstanden. Mit vollster Deutlichkeit äußert sich in dieser Beziehung Praepositinus, wenn er die Definition des Boethius dahin erläutert, daß das *liberum arbitrium* als die Vernunft bezeichnet wird, die den Willen zum Gegenstand einer freien Urteilstätigkeit macht.²⁾ Ebenso Wilhelm von Auxerre, wenn er das *iudicium de voluntate* als die Entscheidung darüber bestimmt, was zu tun und was zu unterlassen ist.³⁾ Und nicht anders ist das Verhältnis gedacht, wenn Abaelard der Vernunft die Entscheidung zuteilt, dem Willen aber die Ausführung dessen, was die Vernunft beschlossen hat.⁴⁾ Nirgends wird mit diesen Redewendungen der Gedanke verbunden, daß die Freiheit des Urteils vom Willen herkommt; immer wird die Vernunft oder Urteilskraft als die Quelle der freien Entscheidung, der Wille aber als Objekt gedacht. Ja, auch Thomas selbst kann nicht umhin, die Formeln in diesem Sinne zu nehmen. Im gleichen Artikel, in dem er das *liberum de voluntate iudicium* so auslegt, daß das Vorwort *de* nicht den Gegenstand, sondern den Ursprung der freien Urteilstätigkeit bezeichnet, redet er von solchen, die das *liberum arbitrium* als das *iudicium super actus omnium potentialium* bestimmen; und hierfür gebraucht der Scholastiker zugleich die Wendung *iudicare de actibus omnium potentialium*.⁵⁾ Jetzt bezeichnet also auch für Thomas das Vorwort *de* den Gegenstand der Urteilstätigkeit, nicht den Ursprung der Freiheit. Gleiches gilt, wenn Thomas anderswo das *liberum arbitrium* als *iudicium de actione propria* definiert;⁶⁾ und auch sonst kehren die Wendungen in diesem Sinne wieder.⁷⁾

¹⁾ III. 1, 3.

²⁾ Cum enim dicitur: Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium — sensus est: liberum arbitrium est ratio, quae libere iudicat de voluntate. Summa. Cod. 353 Erlangen. 20 v b.

³⁾ Summa aurea. Paris, Franciscus Regnault. L. II. Fol. 69 v b.

⁴⁾ Introductio ad theologiam. III. 7. Migne P. L. 178, 1109.

⁵⁾ Sent. II. 24. 1, 3.

⁶⁾ Sent. II. 25. 1, 1. — ⁷⁾ De ver. 24, 1. 2. C. gent. II, 48.

Keine Frage sonach, daß Thomas den wirklichen und traditionellen Sinn des *liberum de voluntate iudicium* verkennt, wenn er darin die Entstehung der Freiheit aus dem Willen ausgedrückt finden möchte. Die Formel ist von jeher die Begriffsbestimmung der intellektualistischen Freiheitslehre, einer Denkweise also, die der des Aquinaten entgegengesetzt ist. Gleichwohl will er auch diese Formel beibehalten, in der Meinung, sie so deuten zu können, daß sie den voluntaristischen Freiheitsgedanken zum Ausdruck bringt. Obwohl Willensakt soll die freie Wahl doch auch als ein *liberum de voluntate iudicium* bezeichnet werden dürfen. Wie mit den Formeln der vermittelnden Richtung verfährt Thomas auch mit jenen des Intellektualismus; die einen wie die anderen deutet er so, daß er sie der eigenen Lehre einverleiben kann. Das obige Beispiel ist nämlich, was die Stellung des Aquinaten gegenüber dem Intellektualismus angeht, nicht das einzige dieser Art. Auch in der *quaest. disp. de ver.* entscheidet er sich für die voluntaristische Auffassung des *liberum arbitrium*, ohne die Sprache des Intellektualismus preisgeben zu wollen; ja, im nämlichen Atemzuge, in dem er das *liberum arbitrium* mit dem Willen zusammen fallen läßt, bezeichnet er es als *liberum iudicium*. Wie soll sich die eine Darstellung mit der anderen vertragen? Die Antwort fällt überraschend aus. Wenn vom Prinzip einer Tätigkeit die Rede ist, so ist, wie Thomas will, nicht notwendig an das eigentliche Prinzip, an das Prinzip der Tätigkeit selber gedacht; vielmehr kann auch das Prinzip der besonderen Beschaffenheit der betreffenden Tätigkeit gemeint sein. Das eine ist schlechthin, das andere nur beziehungsweise Prinzip. Wird z. B. die Grammatik als die Wissenschaft vom richtigen Sprechen definiert, so soll sie damit nicht als das Prinzip des Sprechens überhaupt, sondern nur des richtigen Sprechens bezeichnet werden. Und so ist auch mit dem Vermögen des freien Urteils nicht das Vermögen des Urteils überhaupt, d. i. die Vernunft, gemeint, sondern das Prinzip der Freiheit des Urteils, nämlich der Wille.¹⁾ Der tatsächliche und historische Sinn des *liberum iudicium* wird auch mit dieser Auslegung beiseite gesetzt; denn ursprünglich verknüpft sich mit jener Formel keineswegs der Gedanke, daß die Freiheit dem Urteil erst mitgeteilt wird; vielmehr liegt das Verhältnis gerade umgekehrt, die Freiheit wurde mit jener Formel im ausdrücklichen Gegensatz zum stoischen Voluntarismus dem Willen ab- und der Urteilskraft zugesprochen. Nur muß zu-

¹⁾ De ver. 24, 6. Vgl. ad. 2.

gegeben werden, daß sich Thomas dieses Mal für seine Interpretation wenigstens auf eine scholastische Tradition stützen kann, sofern es längst üblich war, das liberum arbitrium so zu verteilen, daß die Freiheit dem Willen, das arbitrium der Vernunft zufällt.¹⁾

Einen letzten Harmonierungsversuch dieser Art stellt der Aquinate in der theologischen Summe an. Auch jetzt noch soll es gerechtfertigt werden, das liberum arbitrium, obschon mit dem Willen identisch, als liberum iudicium zu bezeichnen. Die Begründung fällt auch dieses Mal überraschend aus. Das Urteil ist, so heißt es, der Abschluß der vernünftigen Ueberlegung. Aber nicht bloß die Entscheidung der Vernunft bildet den Abschluß der Ueberlegung, dazu gehört vielmehr auch die Zustimmung des Willens; denn der Wille führt aus, was die Urteilskraft auf Grund der Ueberlegung beschlossen hat. Und das ist der Grund, warum die freie Willensentscheidung selbst als eine Art Urteil bezeichnet wird.²⁾ Also deshalb soll die freie Wahl, obschon ein Willensakt, auch als eine Art Urteil bezeichnet werden dürfen, weil sie zusammen mit dem Urteil die vernünftige Ueberlegung zum Abschluß bringt.

So will Thomas die alten Formeln, wie sie mit der Lehre vom liberum arbitrium überliefert sind, durchweg beibehalten, mögen sie auch einen ganz anderen Freiheitsbegriff ausdrücken, als jener ist, den er sich im Anschluß an Aristoteles angeeignet hat; mögen sie einer vermittelnden oder der intellektualistischen Richtung angehören. Nicht darauf ist das vorherrschende Streben gerichtet, die verschiedenen Richtungen streng auseinanderzuhalten und einander in ihrer Besonderheit gegenüberzustellen, sondern darauf, sie einander dialektisch anzunähern und miteinander zu verschmelzen. Die Einheit des Denkens weiß Thomas auch dieses Mal zu wahren. Während bei Albert die Denkrichtungen unausgeglichen nebeneinander gestellt sind, gelingt es dem Aquinaten, die geschichtlichen Materialien trotz aller Verschiedenheit zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuarbeiten. Wieder bewährt er sich als Meister der Systematisierung. Nur verläßt er mit der Auslegung der überlieferten Formeln nicht selten den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit; die Uebereinstimmung wird vielfach mit Hilfe einer willkürlichen Dialektik hergestellt.

¹⁾ S. oben S. 247. Auch Petrus Lombardus nimmt jene Verteilung vor. Sent. II, 24.

²⁾ S. theol. I. 83, 3 ad 2.

So liegt es in der Eigenart jenes harmonisierenden Verfahrens, wie es allgemein für das Mittelalter bezeichnend ist. Und wie sich gerade auch Thomas dieses Verfahrens bedient, ist hier nicht zum ersten Mal Gegenstand der Darlegung. Im Bereich der Erkenntnislehre ist dies durch Gg. v. Hertling geschehen. Der Scholastiker entscheidet sich, so wird dargetan, in der Hauptsache für die aristotelische Erkenntnislehre, jedoch ohne aufzuhören, die Sprache Augustins zu reden. Auch jetzt noch will er, daß unser Geist Anteil an einem göttlichen Lichte hat, daß wir die Dinge im Lichte der ewigen Wahrheit schauen, erkennen und beurteilen; allein der Gedanke, den Thomas mit diesen augustinischen Redewendungen verknüpft, ist nicht mehr augustinisch, sondern aristotelisch; eine freie Umdeutung muß den Einklang zwischen den beiden Autoritäten herstellen. Kein Element der augustinischen Ueberlieferung soll aufgegeben werden; und doch ist von der Auffassung des Kirchenlehrers in jenem Zusammenhang so gut wie gar nichts geblieben; nur daß sich die aristotelischen Gedanken in das Gewand der augustinischen Sprache gekleidet haben.¹⁾ Aber nicht etwa bloß gegenüber Augustin wendet der Scholastiker dieses Verfahren an, sondern auch gegenüber anderen Autoritäten, ja, wie die bisherigen Ausführungen zeigen, gegenüber der Tradition überhaupt. Auf die nämliche Weise findet er sich z. B. auch ab mit der *forma corporeitatis* der Araber, wie sie ihm bei *Avencebrol* entgegentritt. Der jüdische Vertreter der arabischen Philosophie hat hierbei die Quantität oder dreifache Ausdehnung im Auge und verdichtet sie zur substantziellen Körperform. Allein Thomas hat sich den aristotelischen Formgedanken angeeignet; wie wird er sich zu jener abweichenden Auffassung stellen? Wird er sie ablehnen? Nein, das Bedürfnis, zu harmonisieren, drängt ihn abermals dazu, den Unterschied auszugleichen, und zwar mit einer Auslegung, die sich über den historischen Sinn der Formel hinwegsetzt; der *forma corporeitatis* wird ein Sinn unterlegt, der sich in die aristotelische Auffassung einfügt. Wieder bekundet sich das Interesse, ein überliefertes Lehrgebilde festzuhalten, obschon der historische Sinn im Wege steht; und ohne Bedenken wird das Hindernis durch eine unhistorische Auslegung beseitigt, wobei noch bemerkt sei, daß Thomas wieder nicht der erste zu sein scheint, der eine solche

¹⁾ Gg. v. Hertling, *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin*. Sitzungsberichte der philos.-philol. und der historischen Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften. 1904. Heft IV. 577 ff.

Umdeutung vornimmt.¹⁾ So stark ist das Interesse, die verschiedenartigsten Gedankengebilde miteinander zu einem Ganzen zu vereinigen, daß es auch noch wirksam ist, wo die eine der verschiedenen Anschauungen die Alleinherrschaft erlangt hat, für eine sachliche Harmonisierung also kein Raum mehr bleibt. Als letztes Beispiel dieses Verfahrens sei auch noch die Stellung des Aquinaten gegenüber dem *liber de causis* berührt. Obwohl Aristoteliker zitiert Thomas das neuplatonische Buch unaufhörlich, nicht um daraus neue Gedanken zu schöpfen, sondern um für die eigenen Gedanken weitere Belege zu haben, wobei sich die fremden Aussprüche wieder eine Interpretation gefallen lassen müssen, die historisch keine Berechtigung hat. Die Gepflogenheit und das Bedürfnis, auf Autoritäten zu verweisen, gibt den Ausschlag; die Frage, ob die Art, wie die Autorität verwertet und ihr Ausspruch verstanden wird, geschichtlich zulässig ist, tritt für die Scholastiker zurück.

Demnach gelangt in der Tat diese harmonisierende Tendenz bei Thomas keineswegs bloß in der Lehre von der Willensfreiheit, sondern auch auf anderen Gebieten zur Geltung, und nicht bloß gegenüber bestimmten, sondern gegenüber den verschiedensten Autoritäten. Im übrigen versteht sich, daß dieses Verfahren, soweit es auch von den wissenschaftlichen Gepflogenheiten der Gegenwart abliegt, gleichwohl nicht mit modernen Maßstäben gemessen werden darf. Die Forderungen exakter Geschichtsschreibung waren noch nicht erkannt, die Bedürfnisse moderner Kritik noch nicht geweckt, die Grundsätze eines historisch-kritischen Verfahrens noch nicht in Geltung; die Verhältnisse des Mittelalters schlossen all dies aus, es wäre daher durchaus unbillig, jener Zeit mit modernen Maßstäben gegenüberzutreten. Vielmehr gilt es auch hier, die Eigenart des Mittelalters geschichtlich zu verstehen und demgemäß zu würdigen; und in dieser Beziehung hat Hertling bedeutsame Gesichtspunkte hervorgehoben, Gesichtspunkte, die nicht wenig dazu angetan sind, in jener Beziehung mittelalterliche Besonderheit einem tieferen Verständnis zu erschließen.²⁾ Und speziell auf Grund des Bisherigen darf noch einmal eigens festgestellt werden, daß sich der Scholastiker mit seinem Bestreben zu harmonisieren, zum guten Teil im Bann einer

¹⁾ M. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. Hft. III. Münster 1900. 74 ff.

²⁾ A. a. O. 540 ff. 595 ff.

geradezu uralten Tradition befindet, einer Tradition, die nicht erst mit der Scholastik oder der christlichen Spekulation einsetzt, sondern sich schon durch die Jahrhunderte des späteren Altertums hindurchzieht. Schon im griechischen Altertum war man unaufhörlich bemüht, zwischen den verschiedenen Denkrichtungen ein Verhältnis der Harmonie herzustellen; das Mittelalter folgt hier antiken Vorbildern. Begreiflich aber ist, daß sich der einzelne dem Bann einer alles beherrschenden Tradition nicht zu entziehen vermag. Immerhin dringt Thomas auf dem Wege zur Harmonie weiter vor als irgend-einer vor ihm; der Einheit des Denkens kommt er näher als andere; seine Stellung gegenüber dem geschichtlichen Material ist doch eine souveräne.

Als Hauptergebnis darf herausgehoben werden, daß sich Thomas auch in der Lehre von der Willensfreiheit enge an Aristoteles anschließt, ohne mit anderen Richtungen brechen zu wollen. Die Hinwendung zu Aristoteles führt auch in diesem Falle zu keinem vollen Bruch mit der Tradition, am wenigsten mit Augustin. Im Gegenteil, Aristoteles und Augustin treffen dieses Mal im Kern der Sache zusammen, so daß hier die augustínische Art des Denkens durch Aristoteles nicht bloß nicht verdrängt wird, sondern umgekehrt eine verstärkte Geltung erlangt. So befindet sich Thomas, soweit er genötigt ist, zu den beiden großen Autoritäten, Aristoteles und Augustin, Stellung zu nehmen, mit der Freiheitslehre in einer wesentlich anderen Lage als mit der Erkenntnistheorie; konnten im letzteren Falle die beiden Autoritäten nur scheinbar miteinander ausgesöhnt werden, so hatte in der Freiheitslehre die harmonisierende Tendenz des Scholastikers leichte Arbeit. Darf allgemein die Philosophie des Aquinaten als eine Synthese von Aristoteles und Augustin charakterisiert werden, so speziell auch, ja mit einem besonderen Recht, die Lehre von der Willensfreiheit, sofern hier die Synthese nicht bloß auf einer dialektischen Harmonisierung, sondern auf einer wirklichen Verwandtschaft der beiden Anschauungsweisen beruht. Verhältnismäßig leicht war es auch noch, mancherlei Formeln vermittelnder Richtungen so zu deuten, daß sie mit der eigenen Anschauung im Einklange stehen. Schwierig jedoch gestaltet sich die Stellung, wenn Thomas auch die Formeln des Intellektualismus seiner Lehre einverleiben will; jetzt nimmt die Harmonisierung den Charakter des Gewaltigen an. Wie er in der Erkenntnislehre nicht aufhört, zugleich die Sprache Augustins zu reden, obschon er

aristotelisch denkt, so fährt er in der Lehre von der Willensfreiheit fort, auch die Sprache des Intellektualismus zu reden, wiewohl er voluntaristisch denkt. Hört er ja, um eine noch näher liegende Analogie zu berühren, auch nicht auf, mit dem Altertum die Sprache der intellektualistischen Gesetzesauffassung zu reden, obschon auch hier seine Denkweise in Wahrheit eine andere ist.⁴⁾ So zeigt eine geschichtliche Zergliederung der Freiheitslehre des Aquinaten nicht bloß, daß sich diese Lehre aus sehr verschiedenartigen Elementen zusammensetzt, die Wurzeln nach allen Seiten hin tief in das Altertum zurücktreibt, auf Aristoteles und die Peripatetiker, auf die Stoa und den Neuplatonismus, auf Augustin und Boëthius; vielmehr läßt eine solche Zergliederung auch erkennen, wie die Zusammensetzung der Teile zum Ganzen erfolgte, und liefert so zugleich einen Beitrag zur Geschichte des für das Mittelalter charakteristischen Verfahrens.

⁴⁾ Hierüber M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*. Düsseldorf 1923. 65 ff.